

ISSN 0130-0741
9 770130 074912

HALKBİLİM
FOLKLORE

EDEBİYAT
LITERATURE

ANTROPOLOJİ
ANTHROPOLOGY

121

Uluslararası Hakemli Dergi Yılda Dört Sayı Çıkar

A Peer Reviewed Quarterly International Journal

folklor/edebiyat

folklore/literature



ULUSLARARASI
KIBRIS
ÜNİVERSİTESİ

CYPRUS
INTERNATIONAL
UNIVERSITY

ISSN 1300-7491
Cilt - Vol. 31
Sayı - No. 121
2025/1

folklor/edebiyat

folklore&literature

halkbilimi • edebiyat • antropoloji
folklore • literature • anthropology

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

ISSN 1300-7491 / e-ISSN 2791-6057 DOI: 10.22559 CİLT: 31 SAYI: 121, 2025/1

Yayıncı / Publisher

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi adına / On behalf of Cyprus International University

Prof. Dr. Halil Nadiri
(Rektör / Rector)



Yayın Yönetmeni / Editor

Doç.Dr. Mıhrıcan Aylanç
(maylanc@ciu.edu.tr)

Teknik Editör / Technical Editor

Metin Turan
(mturan@ciu.edu.tr)

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi / Management center and communication

folkloredebiyat@ciu.edu.tr

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Haspolat-Lefkoşa/ /Cyprus International University, Nicosia
Tel: 0392 671 11 11 - (2601)

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar

Emerging Sources Citation Index (ESCI); TÜBİTAK ULAKBİM TR-Dizin; Milli Kütüphane/Türkiye Makaleler Bibliyografyası, Scopus; EBSCO, DOAJ, MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); Humanities and Social Sciences Index (Michigan University), CEEOL (Central and Eastern European Online Library); SOBIAD (Sosyal Bilimler Atf Dizini); Eurasian Scientific Journal Index- ESJI; TEI (Türk Eğitim İndeksi); Open Academic Journals Index OAJI, İdealonline Veritabanı; Genamics JournalSeek; Universityjournals; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Scientific Indexing Services (SIS); Academic Resource Index/ResearchBib; Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM; Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals Indexing; ISI International Scientific Indexing; Scilit; EuroPUB, JournalTOCs tarafından taranmaktadır.

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

Emerging Sources Citation Index (ESCI); TÜBİTAK ULAKBİM National Index (TR Index); National Library / Turkey Articles Bibliography; Scopus; EBSCO, DOAJ, MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); Humanities and Social Sciences Index (Michigan University); CEEOL (Central and Eastern European Online Library); SOBIAD Social Sciences Citation Index; Eurasian Scientific Journal Index- ESJI; TEI (Index of Turkish Education); Open Academic Journals Index OAJI; İdealonlineDatabase; Genamics JournalSeek; Universityjournals; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Scientific Indexing Services (SIS). Academic Resource Index/ResearchBib; Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM; Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals, ISI International Scientific Indexing; Scilit; EuroPub, JournalTOCs.



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

Türkiye Satış ve Dağıtım: Uluslararası Eğitim Öğretim Ltd. Şti.

Konur Sk. No: 36/13 Kızılay-Ankara, Tel: 0.312. 425 39 20

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

folklor/edebiyat

Üç Aylık Bilim ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Amaç ve Kapsam - Tarihçe:

1994 yılından beri Ankara'da çıkan *folklor/edebiyat* (İngilizce adı *folklor/literature*) dergisi, 2008 yılı 58. sayıdan itibaren Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi bünyesinde, uluslararası hakemli sistemle, basılı ve elektronik nüshalarla yılda dört sayı olarak yayımlanmaktadır. *folklor/edebiyat*, akademik alanda hazırlanan çalışmaların yer aldığı bir yayım olarak bilimsel araştırma yapan kurum ve kişilere katkı sağlamak amacıyla toplumsal hizmet sunan sosyal bir organdır. Dergide; folklor, edebiyat, antropoloji ve bu alanlarla bağlantılı dallardaki bilimsel, özgün ve nitelikli oldukları çift kör hakem sistemiyle onaylanmış araştırma makaleleri, bilimsel derlemeler ile kitap tanıtım ve eleştirileri değerlendirilmektedir.

folklor/edebiyat dergisi, Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi tarafından yayınlanan açık erişimli çift kör hakemli bir araştırma dergisidir. Dergi, yüksek kaliteli teorik ve ampirik orijinal araştırma makalelerini ve analizlerini, dokümanları ve yorumları, uygulamaları veya uygulama tabanlı çalışmaları, eğitim çalışmalarını, meta analizlerini, eleştirilerini, değerlendirmelerini ve kitap incelemelerini kabul eder.

Dergiye yayımlanmak üzere teslim edilen metinler Türkçe veya İngilizce yazılmış özgün bilimsel çalışmalar olmalıdır. Dergiye gönderilen makaleler amaç, kapsam ve yeterlilik kriterleri bakımından Ödenetim Kurulu, editör tarafından değerlendirilerek uygun bulunanlar -gerekli durumlarda- alan editörlerine yönlendirilmektedir. Kör hakemlik uygulanarak en az iki uzman hakem görüşü ile makale inceleme aşaması tamamlanmaktadır. Dergiye gönderilen makalelerin içerikleri özgün, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Makaleler, araştırma ve derleme başlıkları altında yayımlanır.

Araştırma Makalesi: Orijinal bir araştırmayı bulgu ve sonuçlarıyla yansıtan yazılardır. Çalışmanın özgün ve ulusal bilime katkısı olmalıdır.

Derleme Makalesi: Yeterli sayıda bilimsel makaleyi tarayıp, konuyu bugünkü bilgi ve teknoloji düzeyinde özetleyen, değerlendirme yapan ve bulguları karşılaştırarak yorumlayan yazılardır.

"Açık erişim ilkesiyle, herhangi bir kullanıcının bu makalelerin tam metinlerini okumasına, indirmesine, kopyalamasına, dağıtmasına, yazdırmasına, aramasına veya bunlara bağlantı vermesine, indeksleme için taramasına izin veren, halka açık internete ücretsiz kullanılabilirliğini kastediyoruz. Çoğaltma ve dağıtım üzerindeki tek kısıtlama ve bu alandaki telif hakkının tek rolü, yazarlara çalışmalarının bütünlüğü üzerinde kontrol hakkı vermek ve uygun şekilde onaylanma ve alıntı yapma hakkı olmalıdır." (Budapeşte Açık Erişim Girişimi)

Dergi, CORE ve COPE ilkelerini kabul eder.

folklor/edebiyat dergisi basılı ve çevrimiçi olarak Şubat, Mayıs, Ağustos, Kasım aylarında yılda dört sayı yayımlanmaktadır. Derginin kısaltılmış adı folk/ed' dir.

ISSN 1300-7491 - e-ISSN 2791-6057

Yayım Süreci:

Dergiye gönderilen makaleler, UKÜ bünyesindeki Ön Denetim Kurulu'nca dergi ilkeleri, etik kuralları ve teknik kurallarına uygunlukları açısından denetlenir. Bu kurulun yetkisi dışındaki gerekli teknik ekleme /düzeltilmeler için yazarlarla işbirliği yapılır. *folklor/edebiyat* dergisi yönetimi (Ön Denetim Kurulu-Danışma Kurulu ve editör) intihal (plagiarizm) konusunda Turnitin/ iThenticate(R) aracılığıyla ve diğer bilimsel denetimlerden sonra metin incelemelerine geçer. Makalelerin özgün ve akademik ilkelere uygun olması, temel yayın koşullarıdır. DOI kayıtları ile yayınlanacak makalelerin bilimsel, etik ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir. Dergiye iletilen makaleler, Ödenetim Kurulu incelemesinden sonra, Alan Editörü ve Editör'ün onayıyla alanda uzman hakemlere gönderilir. Değerlendirme sürecinde, "çift kör hakem" işleyişi uygulanır. İki olumlu hakem raporu şarttır. Yazarlar, denetim süreçlerindeki uyarıları yerine getirirler; katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte karşı görüşlerini iletirler. Bilimsel makaleler 10000; inceleme/tartışma/eleştiri yazıları 4000, medya, kitap tanıtım ve eleştiri yazıları 1500 sözcüğü aşmamalıdır. Dergide yazısı yayınlanan yazarlara, bir adet dergi ve makalelerinin pdf dosyası gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar, hiçbir durumda iade edilmez.

Hakem Değerlendirme Süreci:

Dergiye gönderilen tüm çalışmalar aşağıda belirtilen aşamalara göre körleme yoluyla değerlendirilmektedir.

Körleme Hakemlik Türü:

Dergi, tüm çalışmaların değerlendirme sürecinde çifte körleme yöntemini kullanmaktadır. Çift körleme yönteminde çalışmaların yazar ve hakem kimlikleri gizlenmektedir.

İlk Değerlendirme Süreci:

folklor/edebiyat dergisine gönderilen çalışmalar ilk olarak Ödenetim Kurulu tarafından değerlendirilir. Bu aşamada, derginin amaç ve kapsamına uymayan, Türkçe ve İngilizce olarak dil ve anlatım kuralları açısından zayıf, bilimsel açıdan kritik hatalar içeren, özgün değeri olmayan ve yayın politikalarını karşılamayan çalışmalar reddedilir. Uygun bulunan çalışmalar ise ön değerlendirme için ilgili alan editörüne gönderilir.

Ön Değerlendirme Süreci:

Ön değerlendirme sürecinde alan editörleri çalışmaların, giriş ve alan yazın, yöntem, bulgular, sonuç, değerlendirme ve tartışma bölümlerini dergi yayın politikaları ve kapsamı ile özgünlük açısından ayrıntılı bir şekilde inceler. Bu inceleme sonucunda uygun bulunmayan çalışmalar alan editörü değerlendirme raporu ile iade edilir. Uygun bulunan çalışmalar ise APC ücretinin ödenmesinden sonra hakemlendirme sürecine alınır.

Hakemlendirme Süreci:

Çalışmalar içeriğine ve hakemlerin uzmanlık alanlarına göre hakemlendirilir. Çalışmayı inceleyen alan editörü, *folklor/edebiyat* dergisi (veya Dergipark) hakem havuzundan uzmanlık alanlarına göre en az üç hakem önerisinde bulunur veya çalışmanın alanına uygun yeni hakem önerebilir. Alan editöründen gelen hakem önerileri editörler tarafından değerlendirilir ve çalışmalar editör(ler) tarafından hakemlere iletilir. Hakemler değerlendirdikleri çalışmalar hakkındaki hiçbir süreci ve belgeyi paylaşmayacakları hakkında garanti vermek zorundadır.

Yazım Kuralları:

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

İlk sayfa düzeni:

- 1- Makale başlığı (ortada 12 sözcüğü geçmeyecek; ortalananak)
- 2- Yazar adı (sağ köşe, sağa dayalı)
- 3- Çeviri makaleler için çevirmen adı (sağa dayalı)
- 4- Türkçe özgün makaleler için 150-200 sözcük arasında Türkçe makalelerdeki başlığın altına İngilizce çevirisi, Türkçe ve İngilizce 150-200 sözcükten oluşan Öz /abstract yerleştirilir. İngilizce makalelerde 250 sözcükten oluşan Türkçe Öz verilir. Türkçe makalelerde 750-1000 sözcükten oluşan genişletilmiş özet "extended summary" gereklidir.
- 5- Öz ve abstractın altında Türkçe/İngilizce en az 3, en çok 5 sözcükten oluşan anahtar sözcükler yer alır.
- 6- Sayfa altında verilecek bilgiler:
 - Makale ile ilgili açıklama çeviri metinlerde kaynak metin ile ilgili açıklama (*) işareti ile,
 - Yazarla ilgili bilgi sayfa altında (**) işaretiyle
 - Çevirimenle ilgili açıklama (***) işaretiyle gösterilir.

Dipnot ve Kaynaklar APA 7 standartlarına uygun olarak verilir, ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilir. Metin içinde kaynak gösterme ve diğer teknik uygulamalar hakkında ayrıntılı bilgi için aşağıdaki kaynaktan yararlanılabilir:

<http://www.apastyle.org>

Yayım takvimi: Dergi, özel sayılar hariç yılda Şubat, Mayıs, Ağustos ve Kasım aylarında olmak üzere dört sayı olarak yayımlanır.

Derginin yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir.

Dergi, OASPA (Open Access Scholarly Publishing Association) üyesidir; CORE platformundadır.

Etik Kurul Zorunluluğu:

TR DİZİN 2020 Etik Kriterleri kapsamında, dergimize gönderilecek olan yayınlar için Etik Kurul Belgesi zorunlu olacaktır. Bu kapsamda etik kurul izni gerektiren çalışmalar için makalenin ilk ya da son sayfasında ilgili Etik Kurul onayı ile ilgili bilgilere (kurul-tarih-sayı) yer verilmesi gerekecektir. Bu nedenle dergimize makale gönderimi yapacak olan aday yazarlarımızın ilgili kriteri göz önünde bulundurarak makalelerini düzenlemeleri gerekmektedir.

folklor/edebiyat dergisi etik durumlar, hatalar veya vazgeçmeler konusunda konuyla ilgili uluslararası alanda benimsenmiş ilkelere bağlıdır. Dergiye gönderilen bilimsel çalışmaların yayınlanmasından vazgeçilmesini önlemek editör kurulunun kritik sorumlulukları arasındadır. Bilimsel çalışmalarda gözlemlenebilecek etik dışı davranışların hiçbir örneği kabul edilemez. Dergiye gönderilmiş bilimsel araştırma içeriğinin özgün kaynaklardan yararlanılarak hazırlandığı yazarlar tarafından beyan edilmiştir.

folklor/edebiyat dergisi, "Dergi Editörleri Davranış İlkeleri"ni (Code of Conduct for Journal Editors-COPE) esas alarak yayım sorumluluklarını yerine getirmeyi temel ilke olarak benimsemiştir. Bu ilke doğrultusunda editör kurulu, hakemler ve yazarlar dergi başvuru ve değerlendirme süreçlerindeki işlemlere uygun davranmayı etik kurullar kapsamında uygulamakla zorunludur. *folklor/edebiyat* dergisi, başkalarına ait çalışmalarını kötüye kullanma, çıkar ilişkisi gibi etik ihlaller içeren hiçbir etik dışı çalışmanın kabul edilemez olduğunu ve yasal tüm haklarının saklı olduğu bildirilir.

Etik Kurul İzni ve Tubitak Ulakbim Tr - Dizin Kuralları:

2020 yılında TR Dizin tarafından açıklanan Etik İlkelerle ilgili kurallar kapsamında aşağıdaki ilkelere tüm yazarların dikkat etmesi önemlidir:

Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- * Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- * İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dâhil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- * İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- * Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- * Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar. Ayrıca;

- * Olgu sunumlarında “Aydınlatılmış onam formu”nun alındığının belirtilmesi,
 - * Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
 - * Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi.
- Yukarıdaki koşullara uyulan ve Etik Kurul izni gerektiren yazıların *folklor/edebiyat*’a gönderilmesi durumunda, alınmış olan resmî Etik Kurul izin belgelerinin de dergiye ek olarak gönderilmesi gerekmektedir.

folklor/edebiyat Telif Hakkı:

Dergimizde yayınlanmak üzere sisteme yüklenen çalışmalar için yayın telif hakkı sözleşmesi istenmez. Dergide yer alan ürünler için yazarlardan sadece 100 avro Makale İşletim Ücreti alınır. Yazar ya da yazarlar, bu durumu kabul eder ve derginin yayın ilkelerine uygun hareket etmeyi onaylar, bu sisteme dahil olurlar. Dergiye makale gönderme, Dergipark platformuyla ya da dergi sitesindeki Makale Takip Sistemi yoluyla gerçekleştirilir.

Bu dergi, içeriğin kamuya serbestçe ulaşılabilir kılınması ve daha geniş bir küresel bilgi alışverişini desteklemesi ilkesine dayanarak içeriğine anında açık erişim sağlar. Bu bağlamda, akademik yayıncılık etiği ihlalleri olmaksızın derginin web sitesinin kullanıcıları, makalelerinin tam metinlerini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, dağıtabilir, yazdırabilir, arayabilir ve ya bağlantı kurabilir ve okuyucuların bunları başka bir yasal amaç için kullanımına izin verebilir. (Budapest Open Access Initiative’s definition of Open Access). Dergi makalelerinin mümkün olduğunca geniş kitlelere ulaşması gerektiğinden, bu yeni dergilerde yayımlanan materyale erişimi ve kullanımı sınırlamak için telif haklarına başvurulmayacaktır. (Kaynak: Budapest Open Access Initiative/ <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/read>).

Lisans

Creative Commons Attribution 4.0



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

Dergimizde yayınlanması amacıyla gönderilen ve diğer bölümlerde belirtilmiş olan koşullara uygun çalışmalarda saptanabilecek ilgili yasalara uygun olarak gerçekleştirilmemiş alıntı, intihal gibi konularda yazar ya da yazarlar tek taraflı olarak sorumludur. Her makalenin benzeme oran raporları, dergi yönetimince beş yıl süreli olarak arşivlenir.

Dergi Yönetimi ve Kurulları:

Yayıncı: Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi adına

Prof.Dr. Halil Nadiri

Rektör

Editör: Doç.Dr. Mıhrıcan Aylanç

Teknik Editör: Metin Turan (UKÜ Ankara Bölge Müdürü)

Yayın - Medya Editörleri:

Prof. Dr. Hande Birkalan Gedik (birkalan-gedik@em.uni-frankfurt.de)

Prof. Dr. Mehmet Çevik (mehmet.cevik@hbv.edu.tr)

Prof.Dr. Meryem Bulut (mbulut@ankara.edu.tr)

Prof.Dr. Süheyla Sarıttaş (suheylesaritas@gmail.com)

Ön Denetim Kurulu:

Doç.Dr. Hatice Kayhan (hdirek@ciu.edu.tr)

Doç.Dr. Haluk Öner (honer@bartin.edu.tr)

Doç.Dr. Behbud Muhammedzade (behbudm@ciu.edu.tr)

Doç.Dr. Dilan Çiftçi (dciftci@ciu.edu.tr)

Yabancı Dil Editörleri:

Doç.Dr. Şevki Kıralp (skiralp@ciu.edu.tr)

Doç. Dr. Tuğçe Elif Taşdan Doğan (elif.tasdan@samsun.edu.tr)

Dr. İlkyaz Arız Yöndem (ilkyaz.yondem@hbv.edu.tr)

İngilizce Servisi - English service

UKÜ Yabancı Diller Yüksekokulu/ CIU School of Foreign Language

Türkçe Dil Editörleri:

Doç. Dr. Duygu Gencer Kamacı

Uzman Hüseyin Öz Yeğen

Uzman Meliha Uysal

Yönetim ve İletişim:

Dergimize <https://www.folkloredebiyat.org> ve <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe> adreslerinden tüm dünyadan ulaşmakta ve açık erişim politikamız gereğince bütün sayılarımızdan oluşan arşivimize ücretsiz erişim sağlanmaktadır.

Baskı: Ürün Yayınları – Ankara

Ankara Ofis: Hatay Sk. No: 24/12 Kocatepe / Ankara

Adres: Cyprus International University Lefkoşa/Nicosia

Telefon : (392)6711111-2701/2600 Faks : (392) 6711165

E posta: folkloredebiyat@ciu.edu.tr / <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe>

folklor/edebiyat

Quarterly Scientific Cultural Journal

Scope, aims and history:

The journal was founded by Metin Turan 1994 and the first issue started to be published in Ankara.

Since 2008, the journal has been granted publishing rights by the International Cypriot University and is regularly published as an academic publication of the University in the same period and is being delivered to the scientific circles as free of charge. The Journal of *folklore/literature* is a publication of Cyprus International University which publishes original works from the fields of folklore, literature, anthropology, language, linguistics based on analysis and research conducted in accordance with the scientific methods. The scope of the journal includes a variety of different pieces that range from original theoretical works to original research and analyses; to documents and interpretations; to applications or application based works; to educational works, meta-analyses, critiques, evaluations, and book reviews.

The journal of *folklore & literature* is an open access double peer reviewed research journal that is published by Cyprus International University. The journal welcomes and acknowledges high quality theoretical and empirical original research papers and analysis, documents and interpretations, applications or application based works, educational works, meta-analyses, critiques, evaluations, and book reviews.

folklore & literature journal publishes in both print and online version. The journal is published four times a year in February, May, August and November.

By 'open access' to this literature, we mean its free availability on the public internet, permitting any users to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of these articles, crawl them for indexing, pass them as data to software, or use them for any other lawful purpose, without financial, legal, or technical barriers other than those inseparable from gaining access to the internet itself. The only constraint on reproduction and distribution, and the only role for copyright in this domain, should be to give authors control over the integrity of their work and the right to be properly acknowledged and cited." (Budapest Open Access Initiative)

The journal accepts the CORE principles.

All articles are licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

folklore & literature publishes materials in the fields of:

Folklore,

Literature,

Anthropology.

The abbreviated name of the journal is folk/ed.

ISSN 1300-7491 - e-ISSN 2791-6057

Publication Process:

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

Publication Calendar and Conditions:

Except for special issues, the journal is publishes four issues a year; February, May, August and November.

Articles can be written in either in Turkish or Englishs. Scientific articles should be no more than 10000 words; analysis/discussion/critiques should be no more than 4,000; and media, book review/critiques should be no more than 1500 words. Authors whose articles are accepted for publication will receive a hard copy of the journal and a pdf of their article. A 100 Euro (or Turkish lira at current exchange rate) "Article Processing Fee" (APC) will be requested from all articles sent to the journal to cover editorial, digital print, and typesetting fees. No royalties will be paid to the author. Published articles can be published elsewhere as long as it stated in the masthead. The publication language

of the journal is Turkish and English. In addition, the title, summary and key words of all published manuscripts, even those published in Turkish, are published in English. Turkish manuscripts are available in the English extended summary with 750-1000 words. Turkish abstract in English manuscripts consists of at least 250 words.

Articles should be written in "Microsoft Word Document" format where "Times New Roman" font and "12" sizes are used. Spacing should be set at 2 cm and margins should be 2.5 cm all around. End of sentence words should not be separated according to their syllables. Text orientation should be justified without any indentations, no spacing between paragraphs; however, in the spacing section of MS Word, the "before" option should be set at 6.

First page design:

- 1- Author's name (right corner, aligned right)
- 2- Article title (centered; no more than 12 words)
- 3- For articles that are translated, the translator's name (aligned right)
- 4- For original Turkish articles, the abstract should be between 150-200 words in both English and Turkish. The English translation of the article's title is placed under the Turkish title, which is placed over the abstract. For articles in English, a Turkish abstract of at least 250 words should be prepared.
- 5- 3 or 5 keywords in the article's original language, then in the abstract's language should be provided.
- 6- Information to be given as footnotes at the bottom of the page include:
 - Author information, denoted with a (*)
 - In translated texts, information about the translated source in association with the article, denoted with (**)
 - Information about the translator, denoted with (***)

Peer Review Process:

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

Ethics Committee Obligation:

Cyprus International University *folklore/literature* journal is a refereed journal that operates under the following ethical principles and rules in order to publish high-quality scientific manuscripts in the fields of folklore, literature, anthropology, language and linguistics. The manuscripts submitted to the Cyprus International University *folklore/literature* journal are evaluated by the peer review process and are published electronically with open access. Below are the ethical responsibilities, roles and duties of the authors, journal editors, the referees and the publisher. The following ethical principles and rules have been prepared in accordance with the guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE). On the other hand, information on plagiarism and unethical behaviors is given in *folklore/literature* journal.

Within the scope of the Code of Ethics announced by TR- Index in 2020, it is important that all authors pay attention to the following principles:

- * Use of humans and animals (including material / data) for experimental or other scientific purposes,
 - * Clinical studies on humans,
 - * Research on animals,
 - * Retrospective studies in accordance with the law on protection of personal data.
- Also;
- * Stating that "informed consent form" was obtained in case reports,
 - * Obtaining and indicating permission from the owners for the use of scales, questionnaires, photographs belonging to others
 - * Indication of compliance with copyright regulations for the intellectual and artistic works used.

In case the manuscripts that meet the above conditions and require the permission of the Ethics Committee are sent to *folklore / literature*, the official Ethics Committee permission documents must be sent to the journal in addition.

folklore/literature Copyright/ License:

Authors who submit to this journal will retain the copyright for their work. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. The users of the journal's website may read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of its manuscripts and allow readers to use them for any other lawful purpose (Budapest Open Access Initiative/ <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/read> work).

There is no charge for the manuscript submission and publication processes.

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



Journal Management and Boards:

Publisher (On behalf of Cyprus International University)

Prof.Dr. Halil Nadiri

Rector

Editor

Assoc.Prof. Dr. Mihrican Aylanç (Cyprus International University, maylanc@ciu.edu.tr)

Technical Editor

Metin Turan (CIU Ankara Director-mturan@ciu.edu.tr)

Foreign Language Editors

Doç.Dr. Şevki Kırıl (skiralp@ciu.edu.tr)

Doç. Dr. Tuğçe Elif Taşdan Doğan (elif.tasdan@samsun.edu.tr)

Dr. İlyaz Ariz Yöndem (ilyaz.yondem@hbv.edu.tr)

İngilizce Servisi - English service

UKÜ Yabancı Diller Yüksekokulu/ CIU School of Foreign Language

The journal is a member of OASPA (Open Access Scholarly Publishing Association) and CORE Platform.

Management and Communication:

Our journal is accessible from all over the world at <https://www.folklorliterature.org> and <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe> and in accordance with our open access policy, we provide free access to our archive of all our issues.

Edition: Başkent Klişe ve Matbaacılık Publications – Ankara

Turkey Contact Address

Ankara Office: Bayındır Sok. 30/E Kızılay- Ankara-TURKEY

Phones: (392)6711111-2701/2724 Fax: (392) 671 1165

Electronic communication:

<https://www.folkloredebiyat.org> - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe>

Akademik Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof.Dr. Efstratia Oktapoda (Faculty of Arts, Languages, Literature and Humanities, Sorbonne Université-efstratia.oktapoda@sorbonne-universite.fr) FRANCE

Assoc.Prof. Dr. Erik Aasland (University of Agder- erik.aasland@uia.no) NORWAY

Prof.Dr. Ingeborg Baldauf (Department of Asian and African Studies, Faculty of Humanities and Social Sciences, Humboldt Universität zu Berlin- ingeborg.baldauf@rz.hu-berlin.de) GERMANY

Prof.Dr. Hande Birkalan Gedik (Institute of Cultural Anthropology and European Ethnology, Faculty of Linguistics, Cultures and Arts, Goethe Universität- birkalan-gedik@em.uni-frankfurt.de) GERMANY

Prof.Dr. Özkul Çobanoğlu (Department of Turkish Folklore, Faculty of Letters, Hacettepe University- ozkul@hacettepe.edu.tr) TURKEY

Prof.Dr. Nurettin Demir (Department of Modern Turkic Languages and Literatures, Faculty of Letters, Hacettepe University- demir@hacettepe.edu.tr) TURKEY

Prof.Dr. Jaklin Kornfilt (Department of Languages, Literatures and Linguistics, College of Arts and Sciences, Syracuse University- kornfilt@syr.edu) USA

Prof.Dr. Eva Kincses-Nagy (Department of Altaic Studies, Faculty of Humanities, Szeged University- evakincsesnagy@gmail.com) HUNGARY

Prof.Dr. Eunkyung Oh (The Institute for Eurasian Turkic Studies, Dongduk Women's University- euphra33@hanmail.net) SOUTH KOREA

Prof.Dr. Gürkan Doğan (Cyprus International University, gdogan@ciu.edu.tr) CYPRUS

Prof. Dr. Mehmet Kalpaklı, (Department of Modern Turkic Languages and Literatures- University of Bilkent- kalpakli@bilkent.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Muhtar Kutlu (Ankara Üniversitesi, DTCF, Halkbilimi Bölümü -emekli-muhtarkutlu@yahoo.com) TURKEY

Prof. Dr. Talip Kabadayı (Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü- talip.kabadayi@cbu.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Cemal Güzel (Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü- cmlguzel@hacettepe.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Mehmet Ölmez (Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Modern Turkish Dialects and Literatures- mehmetolmezistanbul.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Nesrin Bayraktar Erten (Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature- nesrinb@hacettepe.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Muzaffer Sümbül (Çukurova University, Faculty of Communication- msumbul@cu.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Şebnem Pala Güzel (Başkent University, Faculty of Communication, Social Cultural Anthropology - sebnempa@baskent.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Yılmaz Selim Erdal (Hacettepe University, Faculty of Letters, Department Of Anthropology- yserdal@hacettepe.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Kamile İmer (Ankara University, DTCF, Department of Linguistics, Emeritus Professor- kamile.imer@gmail.com) TURKEY

Prof. Dr. Ahmet Kocaman (Hacettepe University, Department of English Linguistics, Emeritus Professor- hmtkocaman@yahoo.com) TURKEY

Prof. Dr. Nalan Büyükkantarçoğlu (Çankaya University, Faculty of Education, Department of English Language Teaching- nalanb@cankaya.edu.tr) TURKEY

Prof.Dr. İzzet Duyar (Faculty of Literature, Anthropology, Istanbul University- iduyar@istanbul.edu.tr)

Prof.Dr. Liubov Kopanytsia (Taras Shevchenko National University of Kyiv, Department of Folklore- liubovkopanytsya12@gmail.com) UKRAINE

BU SAYININ HAKEMLERİ / REVIEWERS of THIS ISSUE

Bu sayının hakemleri yıl sonundaki toplu listede açıklanacaktır.

The reviewers of this issue will be announced in the collective list at the end of the year.

ALAN EDITÖRLERİ /FIELD EDITORS

Halkbilimi-Folklore

Prof.Dr. Hande Birkalan-Gedik

(JohannWolfgang-Goethe Üniversitesi-birkalan-gedik@em.uni.frankfurt.de)

Prof.Dr. Ali Yakıcı

(Gazi Üniversitesi-yakici@gazi.edu.tr)

Prof.Dr. Aynur Koçak

(Yıldız Teknik Üniversitesi-nurkocak@yildiz.edu.tr)

Prof.Dr. Işıl Altun

(Regensburg Üniversitesi/Kocaeli Üniversitesi-İsıl.Altun@zsk.uni-regensburg.de)

Doç. Dr. Ahmet Keskin

(Samsun Üniversitesi-ahmet.keskin@samsun.edu.tr)

Edebiyat-Literature

Prof.Dr. Abdullah Uçman

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi -emekli-29 Mayıs Üniversitesi-abdullahucman@29mayis.edu.tr)

Prof. Dr. Ramazan Korkmaz

(Ardahan Üniversitesi-emekli-Kafkasya Üniversiteler Birliği -KÜNİB-r_korkmaz@hotmail.com)

Prof.Dr. Emel Kefeli

(Marmara Üniversitesi-emekli-İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi-ayseemelkefeli@gmail.com)

Prof.Dr. Zekiye Antakyalıoğlu

(İstanbul Aydın Üniversitesi-zekabe@hotmail.com)

Antropoloji-Anthropology

Prof.Dr. Hanife Aliefendioğlu

(Doğu Akdeniz Üniversitesi-hanife.aliefendioğlu@emu.edu.tr)

Prof.Dr. Meryem Bulut

(Ankara Üniversitesi-meryem.bulut@gmail.com)

Prof.Dr. Derya Atamtürk Duyar

(İstanbul Üniversitesi-datamturk@istanbul.edu.tr)

Prof. Dr. Şebnem Pala Güzel

(Başkent Üniversitesi-sebnempa@baskent.edu.tr)

Dil-Dilbilim/Linguistics

Prof.Dr. Nurettin Demir

(Hacettepe Üniversitesi-demir@hacettepe.edu.tr)

Prof.Dr. Aysu Erden

(Maltepe Üniversitesi - aysuerden777@gmail.com)

Prof.Dr. Sema Aslan Demir

(Hacettepe Üniversitesi-semaaslan@hacettepe.edu.tr)

Bu sayıda Etik Kurul kararı gerektiren makalelerin belge veya bilgileri, ilgili metinlerin sonuna eklenmiştir.

The Ethics Committee decision letters or informations for the required studies are attached at the end of the relevant manuscript.

İÇİNDEKİLER

folklor/edebiyat'tan - From folklor&edebiyat XV

Araştırma Makaleleri - Research Articles

Mitolojilerin Kültür Kahramanlarından Antik Uzaylılar Teorisinin Uygarlaştırıcı Dünya Dışı Varlıklarına

From Cultural Heroes of Mythologies to Civilizing Extraterrestrials of Ancient Alien Theory

Mehmet Aça-Buket Çapoğlu 1

Function and Meaning in the Costumes of Altai and Siberian Shamans

Altay ve Sibirya Şamanlarının Kostümlerinde İşlev ve Anlam

Özlem Kaya-Zülfikar Bayraktar23

Ecocritical Reflections: Post-Anthropocentrism in Bilge Karasu's *The Prey*

Ekoleştiril Yansımalar: Bilge Karasu'nun *Avından El Alan* Masalında Post-Antroposantrizm

Visam Mansur- Nergiz Öznur Vardar37

Halk İnanışlarında ve Ritüellerinde Kaotik Çocuk İmgesi

The Image of the "Chaotic Child" in Folk Beliefs and Rituals

Serdar Gürçay- Alev Duran49

Erdem Etiği Bağlamında Alevi-Bektaşî İnançında Toplumsal Yaşamı Düzenlemeye Yönelik Kurumların Ahlaki İçeriği

Moral Content of Institutions to Regulate Social Life in the Alevi-Bektashi Belief System in the Context of the Concept of Virtue Ethics

Didem Gülçin Erdem Kük69

Sözlü Bellekten Arşiv Belgelerine: Deli Şükrü'nün Sürgün Hikâyesinin Türküye Dönüşümü

From Oral Memory to Archival Documents: The Transformation of Deli Şükrü's Exile Story into a Folk Song

Muhammed Avşar85

Folklore Adanmış Bir Ömür: Kemal Akça ve Çalışmaları

A Lifetime Devoted to Folklore: Kemal Akça and His Works

Meriç Harmancı- Sümeyya Arıcan 119

Dilsel Manzara: Teoriler, Yöntemler, Örnek Çalışmalar

Linguistic Landscape: Theories, Methods, Case Studies

Ebru Cırık 137

Kral Şakir Çizgi Filminde Yemek Kültürünün Analizi

Analyses of Food Culture in Kral Şakir Cartoon

İlkay Kanık 157

**Searching for the Future of Traditional Professions in the Profession Stories of Craftsmen:
The Case of Izmir**

Geleneksel Mesleklerin Geleceğini Zanaatkarların Meslek Öykülerinde Aramak: İzmir Örneği

Elif Yücebaş- Sultan Kavili Arap 179

Faruk Duman'ın *Pirî* (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama) Romanında Fantastik Kurgu

Fantastic Fiction in Faruk Duman's Novel *Pirî* (A Remembrance on the Lost Seas)

Ferhat Uzunkaya 201

Znaniye Realizminin Marksist Kökenleri: Maksim Gorki ile Sosyalist Edebiyata Giden Yol

Marxist Foundations of "Znaniye" Realism: Maxim Gorky and the Path to Socialist Literature

Kevser Tetik 223

Bir Uyum ve Başarı Modeli Örneği: *Nasıl Bir Beurgeoise Oldum*

A Model of Adaptation and Success: *How I Became a Beurgeoise*

Ayten Er 245

Sustainable Futures: Liminality and Hybridization in Octavia E. Butler's *Xenogenesis*

Sürdürülebilir Gelecekler: Octavia E. Butler'in *Xenogenesis* Eserinde Eşiktelik ve Melezleşme

Muhsin Yanar 259

Kitap Tanıtımı / Book Reviews

F. Nesrin Yazar Aksoy, *Dijital Etnografi: İlkeler, Yaklaşımlar, Teknikler*. İstanbul Bilgi Üniversitesi

Yayınları, İstanbul, 2023.

Fulya Akbuğa 271

Fatma Dore (Ed.) *Ölümünün 100. Yılında Franz Kafka*. Hece Yayınları, Ankara, 2024.

Bedir Sala 277

Değerli folklor/edebiyat okurlarımız,

2025 yılı, 31. cilt, 121. sayımız ile karşınızdayız. Editörler Kurulumuzda yer alarak halkbilimi alanındaki çalışmaların yayım sürecinde aktif olarak emek vermeye başlayan Sayın Doç. Dr. Ahmet Keskin'e destek ve katkıları için teşekkür ediyor, *folklor/edebiyat* dergisi ailesine hoş geldiniz diyorum. Yeni yayın yılında kurullarımızı güncelleyip daha da evrenselleşerek yolumuza devam edeceğiz. Dergimize makale akışının yoğunluğu, Öndenetim Kurulumuzun genişletilmesi ihtiyacını gündeme getirmiştir. Önümüzdeki aylarda buna yönelik yeni planlamalarımız söz konusu olacaktır. Bu süreçte denetim ve değerlendirmelerimizi sabırla bekleyen yazarlarımıza minnettarız.

Dikkatlerinize sunduğumuz 121. sayımızda güncel ve disiplinlerarası çalışmaları yayımlıyoruz. Bu sayımızda da dünya gündemini meşgul eden; insana, insan ötesi varlık ve olgulara, türlü doğa ve evren meselelerine toplumsal ve evrensel boyutlu tartışmalarla ortak olmanın memnuniyetini yaşıyoruz. Bu dolayımında 14 araştırma makalesi ve iki kitap tanıtım yazısına yer veriyoruz.

İlk yazımızda **Mehmet Aça** ve **Buket Çapoğlu**, insanlık tarihimizde mit ve dinsel anlatılarda yer eden uygarlaştırıcı arketipini, "antik uzaylılar teorisi" yaklaşımıyla ele almaktalar. Bu çalışmayla uygarlığın insanlığa doğaüstü varlıklar tarafından getirildiğine dair inancın akla ve bilimsel bilgiye rağmen diri tutulduğu, antik uzaylı tasarımının bütünüyle "kültür kahramanı" arketipinin sekülerleştirilmiş bir versiyonu olduğu, antik uzaylılar teorisi olarak adlandırılan görüşün temsilcilerinin insan aklına ve kapasitesine yönelik yaklaşımlarının insanı doğaüstü varlıklar ve Tanrılar karşısında bütünüyle edilgen bir konumda gören kadim yaklaşımlardan pek de farklı olmadığı sonucuna ulaşmaktalar.

Özlem Kaya ve **Zülfikar Bayraktar**, Altay ve Sibiryaya şamanlarının kostümlerindeki işlevleri ve anlamları belirginleştirdikleri araştırmalarında, kostümlerdeki kutsallığın ve dinsel kozmografyanın resmedilmesinin geleneksel boyutlarını ele almaktalar. Şaman kostümleriyle araç ve gereçlerine yansıyan motif ve sembollerde ruhların yönlendirilmesine yönelik seçim ve anlamlandırmalarla ilişkili inanışları ve uygulamaları işlevsel çerçevede değerlendirmekteler.

Visam Mansur ve **Nergiz Öznur Vardar**, Bilge Karasu'nun *Avından El Alan* öyküsünde antroposantrizmin ve türçülüğün eleştirisini yaparak insan ve insan olmayan varlıklar arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırma biçimlerine odaklanmaktalar. Gerçeküstücü zeminde kurgulanan metinden hareketle varlıkların acizliğinin ve birbirlerine bağ(ım)lılıklarının kaçınılmazlığına, insanın doğadaki üstünlüğünü sorgularken hayvanların ötekileştirilmesindeki yanılısamalara odaklanmaktalar.

Serdar Gürçay ve **Alev Duran**, halk inanışlarında ve ritüellerde “kaotik çocuk imgesi”nin görünüş biçimlerini çözümlenmektedirler. Kimliksizleştirildiği ve öldürülmesinin suç olmadığı dönemlerde otoriteyi ortadan kaldıracak endişesiyle babası tarafından yenilerek sembolik ölüm dirilmeye maruz bırakılan çocuğun sonraki dönemlerde yazıya geçirilen metinlerde başta inanış eksenli olmak kaydıyla neslin, ocağın, toplumun devamlılığı için şart koşulma süreçlerini değerlendirmektedirler.

Didem Gülçin Erdem Kük, Alevi ve Bektaşî inancında toplumsal yaşamı düzenlemeye yönelik kurumların ahlaki yapısını erdem etiği bağlamında ele almakta. Alevilikte ve Bektaşîlikte insanlar arasındaki ilişkileri ve sosyal hayatı düzenlemeye yönelik formüller öneren kurumları, musahiplik ve düşkünlük kurumları kapsamında incelemektedir.

Muhammed Avcı, halk belleğinde yer etmiş ve türkülerde kahraman olarak yansımış bir şahsiyet olan Deli Şükrü'nün gerçek yaşam öyküsünü belgeleyerek binlerce yıllık sözlü geleneğin ürünü olan türkülerde bireyin ve toplumun karakteristik özelliklerini, duygusal zenginliğini ve kültürel kodlarını bulmanın mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.

Meriç Harmancı ve **Sümeyya Arıcan**, Türk folklor araştırmalarının ivme kazandığı yıllarda *Folklor Postası* dergisini kuran ve folklorla ilgili çalışmalarını çeşitli kitap, gazete ve dergilere taşıyan Kemal Akça'nın Türk folklor tarihi içindeki konumunun belirlenmesine katkı sunmaktadır.

Ebru Cırık, teoriler, yöntemler ve örnek çalışmalar bağlamında dilsel manzara araştırmalarına odaklanarak Türkiye’de bu alanda görülen teori ve yöntem eksikliğinin giderilmesine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İlkay Kanık, popüler kültür ürünleri arasında bulunan çizgi filmlerde yemek kültürünün, ailenin, toplumsal cinsiyet rollerinin, kültürel kimlik ve beslenme alışkanlıklarının nasıl tanımlandığını *Kral Şakir* örneğinde ortaya koymakta; etik beslenme, aşırı ve sağlıksız beslenme, küresel ve yerellik çatışması, fantazyaya öğelerinin aktarım biçimleri gibi konulara odaklanarak burada Türk kültürünün ve geleneklerinin temsili üzerinden modern kültürü içine alan eklettik bir söylem inşa edildiği sonucuna varmaktadır.

Elif Yücebaş ve Sultan Kavili Arap, İzmir’in 10 ilçesinde 28 geleneksel meslekten 48 zanaatkar ile gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmeler çerçevesinde bu bölgede kentsel değeri olan ve unutulmaya yüz tutmuş meslekleri tespit ederek bu mesleklerin ilk icra edilmeye başlandığı dönemden unutulma tehlikesiyle karşı karşıya kalma sürecine kadarki değişim ve dönüşümü kayıt altına almaktalar. Ayrıca, tespit ettikleri geleneksel mesleklerin unutulmaması için çözüm önerileri de sunmaktalar.

Ferhat Uzunkaya, Faruk Duman'ın *Pîrî* romanındaki fantastik kurgunun derin yapısını incelemekte. **Kevser Tetik**, çalışmasında edebî ve toplumsal olgular açısından Znaniye Realizmini değerlendirmekte.

Ayten Er, Fransa'da "*Beur yazını*" yazarlarından Razika Zitouni'nin *Comment je suis devenue une beurgeoise (Nasıl bir beurgeoise oldum)* adlı romanında göç, kimlik ve kültür öğelerine odaklanarak ikinci kuşak göçmenlerde gözlemlenen uyum modeline işaret etmekte.

Sayımızın son makalesinde **Muhsin Yanar**, Octavia E. Butler'ın *Xenogenesis* adlı üçlemesinde sorunsallaştırılan insan ırkının geleceğine odaklanmakta, nükleer felaketin tehdit ettiği insan ırkını kurtarmak için dünyaya gelen uzaylı "Oankali" ırkıyla birleşip melezleşerek yeni türe geçişi ele almakta. Rijit kategoriler kavramını yeniden sorgulayarak hümanizmin "insanlar" ve "insan olmayanlar" arasında kurduğu geleneksel ayrımları incelerken bu ayrımlara karşı ikili karşıtlıkları ve sınırları aşan "bedenler arası geçişken çokluklar" kavramının önerilmekte olduğunun altını çizmekte.

Kitap tanıtım yazılarımızda **Fulya Akbuğa**, Nesrin Yerar Aksoy'un *Dijital Etnografi: İlkeler, Yaklaşımlar, Teknikler* adlı eserini tanıtmakta. **Bedir Sala** ise editörlüğünü Fatma Dore'nin yaptığı **Ölümünün 100. Yılında Franz Kafka** adlı eseri ve eserde yer alan yazıları değerlendirmekte.

Son dönemlerde artarak dünyamızı ve de insanlığımızı olumsuz etkileyen savaşlar, doğal afetler vb. yıkımlar karşısında sürdürülebilir yarımlar yaratmak için bilimsel bakış açıları, tartışma zeminleri üretmeye yönelik çabalarımızı sürdüreceğiz. Bu sürece katkıda bulunan tüm paydaşlarımıza teşekkür ederiz.

İyi okumalar dileklerimizle.

Dear *folklore/literature* readers,

We present to you the 31st volume, 121st issue, in the year 2025. As we enter a new publication year, we aim to update our boards and continue our journey with a more universal perspective. We extend our gratitude to Assoc. Prof. Dr. Ahmet Keskin, who has joined our Editorial Board and actively contributed to the publication process in the field of folklore. Welcome to the *folklore/literature* journal family. The high volume of article submissions to our journal has revealed the need to expand our Preliminary Review Board. In the following months, we will make necessary arrangements for this. We are grateful to the authors who patiently await our reviews and evaluations during this process.

In this 121st issue, we publish current and interdisciplinary studies. We are pleased to contribute to global and universal discussions on topics such as humanity, transhuman beings and phenomena, nature, and the universe that dominate the world agenda. This issue includes 14 research articles and two book reviews.

In the first article, **Mehmet Aça** and **Buket Çapoğlu** examine the civilizing archetype featured in myths and religious narratives throughout human history through the lens of the “ancient alien theory.” They conclude that the belief in civilization being brought to humanity by supernatural beings persists despite rational thought and scientific knowledge. They argue that the ancient alien design is essentially a secularized version of the “culture hero” archetype and that the perspectives of proponents of the “ancient alien theory” towards human intellect and capacity are not fundamentally different from ancient views that see humanity as entirely passive in the face of supernatural beings and gods.

Özlem Kaya and **Zülfikar Bayraktar** analyze the sacred and religious cosmography depicted in the costumes of Altai and Siberian shamans. They evaluate the motifs and symbols reflecting the guidance of spirits in shaman costumes and tools, along with the associated beliefs and practices.

Visam Mansur and **Nergiz Öznur Vardar** focus on the critique of anthropocentrism and speciesism in Bilge Karasu’s short story *Avından El Alan*. They explore the ways the relationship between humans and non-human beings is problematized, questioning humanity’s superiority in nature and addressing the illusions surrounding the othering of animals.

Serdar Gürçay and **Alev Duran** delve into the “chaotic child image” in folk beliefs and rituals. They examine the symbolic death and resurrection of a child, consumed by their father out of fear that they might overthrow authority, and how this figure evolved in later written texts as a condition for the continuity of lineage, hearth, and society, primarily from a belief-centered perspective.

Didem Gülçin Erdem Kük addresses the moral structure of institutions that organize social life in Alevi-Bektashi belief within the context of virtue ethics. She highlights the *musahiplik* and *düşkünlik* institutions as key entities offering formulas to regulate social relationships and, consequently, social life in Alevi-Bektashism.

Muhammed Aşar, in his article titled “From Oral Memory to Archival Documents: The Transformation of Deli Şükrü’s Exile Story into a Folk Song,” documents the real-life story of *Deli Şükrü*, a figure celebrated as a hero in folk songs. He demonstrates how folk songs, products of an oral tradition spanning thousands of years, reveal the character, emotional richness, and cultural codes of a society.

Meriç Harmancı and **Sümeyya Arıcan**’s study, “A Lifetime Dedicated to Folklore: Kemal Akça and His Works,” examines the contributions of Kemal Akça, a prominent figure in Turkish folklore studies, who established the *Folklor Postası* journal and contributed to various books, newspapers, and journals.

Ebru Cırık focuses on linguistic landscape research, contributing to the theories and methods in this field and addressing the gaps observed in Türkiye.

İlkay Kanık explores how cartoons like *Kral Şakir*, as popular cultural products, define food culture, family, gender roles, cultural identity, and dietary habits. She discusses how elements of ethics in nutrition, excessive and unhealthy eating, and the conflict between global and local cultures are depicted, concluding that an eclectic narrative representing both Turkish traditions and modern culture is constructed.

Elif Yücebaş and **Sultan Kavili** Arap conducted semi-structured interviews with 48 artisans from 28 traditional professions across 10 districts of İzmir. They document the evolution and transformation of these urban-valued but endangered professions from their inception to their current state of near-extinction, proposing solutions to ensure their preservation.

Ferhat Uzunkaya examines the deep structure of the fantastical narrative in Faruk Duman’s novel *Pirî*. **Kevser Tetik** evaluates Znaniye Realism from literary and social phenomena perspectives.

Ayten Er focuses on migration, identity, and cultural elements in Razika Zitouni’s novel *Comment je suis devenue une beurgeoise* (How I Became a Beurgeoise), pointing to the adaptation model observed among second-generation immigrants.

In the last article, **Muhsin Yanar** addresses the future of the human race as problematized in Octavia E. Butler’s *Xenogenesis* trilogy. He discusses the hybridization of humanity with the alien *Oankali* race to transition into a new species, re-examining rigid categories and the traditional dichotomies established by humanism.

In our book reviews, **Fulya Akbuğa** introduces Nesrin Yarar Aksoy's *Dijital Ethnografi: İlkeler, Yaklaşımlar, Teknikler* (Digital Ethnography: Principles, Approaches, Techniques), while **Bedir Sala** reviews *Ölümünün 100. Yılında Franz Kafka* (Franz Kafka on the 100th Anniversary of His Death), edited by Fatma Dore, along with the articles included in the work.

In light of the increasing destruction caused by wars, natural disasters, and other calamities affecting our world and humanity, we will continue to produce scientific perspectives and platforms for discussion to create sustainable futures.

I would like to thank all those who contributed during this process.

We wish you delightful reading.

Assoc. Prof. Dr. Mihrican Aylanç
Editor



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2025; 31(1)-121. Sayı/Issue - Kış/Winter
DOI: 10.22559/folklor.3802

Araştırma makalesi/Research article

Mitolojilerin Kültür Kahramanlarından Antik Uzaylılar Teorisinin Uygarlaştırıcı Dünya Dışı Varlıklarına

From Cultural Heroes of Mythologies to Civilizing Extraterrestrials of Ancient Alien Theory

Mehmet Aça*
Buket Çapoğlu**

Öz

Günümüzün akılcı ve bilimci insanı, uygarlık kapsamına giren gelişmeleri mucitlerle bilim insanlarının zekâsına, merakına, yeteneğine ve çabalarına bağlarken kadim insanlık bütün bu gelişmeleri panteonlara, doğa ruhlarına, demonik varlıklara, kutsal hayvanlarla bitkilere, ilk ya da kurucu atalara dayandırmaktaydı. İnsanlığın ilerleyip gelişmesini isteyen doğaüstü varlıklar, seçtikleri insanlara çeşitli araçlarla (ilham, rüya vb.) bilgi ve teknolojiyi iletiyor, onlar da doğaüstü varlıklardan edindikleri bilgi ve teknolojiyi diğer insanlara sunuyorlardı. Mitolojik anlatılarda doğaüstü varlıklar olarak karşımıza çıkan bu “kültür kahramanları”, zamanla insanlara ve hayvanlara

Geliş tarihi (Received): 26-10-2024 Kabul tarihi (Accepted): 27-01-2025

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. İstanbul-Türkiye/Prof. Dr., Marmara University Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature. mehmet.aca@marmara.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-3132-4086

** İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Programı Öğrencisi. İstanbul-Türkiye/ Istanbul University Institute of Social Sciences Department of Turkish Language and Literature PhD Program Student. buketcapoglu@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-1008-7563

dönüşmüşlerdir. Dinsel düşünce ise bu kültür kahramanlarını Tanrı'ya, peygamberlere, velilere ve azizlere dönüştürmüştür. Yaşanan akıl ve bilimsel bilgi çağı, miti devre dışı bırakarak insanlığa kültür ya da uygarlığa dair her ne varsa- iklim ve çevrenin rolünü de göz ardı etmeden- kendi zorunluluklarının, aklının, ilgisinin, arzusunun, hırslının ve becerisinin ürünü olduğunu öğretmiştir. Fakat bu akılcı ve aydınlanmacı tutum, mit ve din odaklı eski yaklaşımları bütünüyle ortadan kaldıramamıştır. Tanrı, peygamber, veli, aziz odaklı yaklaşımlar, dinlerin etkisiyle günümüze kadar gelebilmiştir. Bu yaklaşıma bir de kadim insanlığın mit ve din odaklı bu yaklaşımlarını sekülerleştiren, mitlerin ve dinlerin uygarlaşma süreciyle ilgili anlatılarını kahramanlar ve semboller üzerinden dünya dışı varlıklara (Antik Uzaylılar) bağlayarak yorumlayan bir yaklaşım eklenmiştir. Bu çalışmada, kadim insanlığın mitleriyle dinsel anlatılarında ifadesini bulan uygarlaştırıcı arketipinin, “antik uzaylılar teorisi” diye adlandırılan bu son yaklaşımın temsilcileri tarafından nasıl bilimin argümanlarından yola çıkılarak sekülerleştirildiği izah edilmeye, argümanlarını hangi anlatıları ve sembollerini nasıl yorumlayarak geliştirdikleri gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmayla uygarlığın insanlığa doğaüstü varlıklar tarafından getirildiğine dair inancın akla ve bilimsel bilgiye rağmen bir şekilde diri tutulduğu; antik uzaylı tasarımlarının bütünüyle “kültür kahramanı” arketipinin sekülerleştirilmiş bir versiyonu olduğu; antik uzaylılar teorisi olarak adlandırılan bu görüşün temsilcilerinin insan aklına ve kapasitesine yönelik yaklaşımlarının insanı doğaüstü varlıklar ve Tanrılar karşısında bütünüyle edilgen bir konumda gören kadim yaklaşımlardan pek de farklı olmadığı sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar sözcükler: *uygarlaşma, kültür kahramanı, mitik düşünce, dinsel düşünce, dünya dışı varlıklar*

Abstract

While today's rational individuals, who evaluate everything through the lens of science, attribute the developments within the scope of civilization to the intelligence, curiosity, talent, and efforts of inventors and scientists, ancient humanity ascribed all such advancements to pantheons, nature spirits, demonic beings, sacred animals and plants, and first (or original) ancestors. According to ancient beliefs, these “higher” individuals who could have mystical experiences were merely intermediaries or transmitters in the process of civilization. Supernatural beings, who desired humanity's progress and development, transmitted knowledge and technology to their chosen individuals through various means (inspiration, dreams, etc.), who, in turn, shared the knowledge and technology they acquired with others. These “heroes of culture,” who appear as supernatural beings in mythological narratives, gradually transformed into human and animal figures over time. Religious thought further reshaped these cultural heroes into prophets, saints, and guardians. The age of reason and scientific knowledge dismissed myth and taught humanity that whatever is cultural or civilizational is the product of human imperatives, reason, interests, desires, ambitions, and skills, while still acknowledging the role of climate and the environment. However, this rational and enlightened perspective could not completely eradicate the older approaches centered on myth and religion.

Belief systems centered on God, prophets, guardians, and saints have persisted to the present day under the influence of religion. Additionally, a new approach has emerged, which secularizes these myth- and religion-oriented perspectives of ancient humanity and interprets the narratives of myths and religions regarding the civilization process by connecting them to extraterrestrials (ancient aliens) through heroes and symbols. In this study, we seek to explain how the civilizing archetype, expressed in the myths and religious narratives of ancient humanity, has been secularized by proponents of this modern approach, known as the “ancient alien theory,” using scientific arguments. We also examine how they develop their claims by interpreting various narratives and symbols. This study concludes that the belief in civilization being brought to humanity by supernatural beings has somehow persisted despite the dominance of reason and scientific knowledge. It argues that the ancient alien theory represents a secularized version of the “cultural hero” archetype and that its proponents’ views on human reason and capability are not fundamentally different from ancient perspectives, which portrayed humans as entirely passive in the presence of supernatural beings and gods.

Keywords: *civilization, cultural hero, mythic thought, religious thought, extraterrestrials*

Extended summary

One of the issues that ancient humans tried to address was the origin of progress and technology, in other words, the origins of culture and civilization. People in primitive ages tried to find answers to their questions about the origins of culture and civilization within the framework of mythic thought. The central approach of the mythic thought as regards the origins of culture and civilization were “heroes of culture”, namely supernatural beings, and early humans and their actions. These ontological answers developed by the mythic thought have evolved into answers based on religious explanations over time; the “heroes of culture” of mythic thought, usually consisting of supernatural beings and first humans, have evolved into God, prophets, holy figures, saints, and their actions. However, over time, some people were not satisfied with these explanations and so they began to question the answers given by mythical and religious thought; they resorted to reason, logic, and science, in other words, to rational thought. First of all, this study outlines the transformations and evolution in humanity’s attempts to find satisfactory answers about the origin of culture and civilization on the basis of mythical thought, religious thought and scientific thought. It also aims to question the origins of the civilizing extraterrestrial beings of the ancient alien theory and to specify the similarities and differences between the cultural heroes of mythologies and the civilizing extraterrestrial beings of the ancient alien theory. One of the issues the article tries to explain is why human beings tend to attribute the culture and civilization that they create with their own intellect, labor and experience to supernatural beings. The study aims to show that though making its explanations on a scientific basis, the theory of civilizing aliens cannot break away from the habit of humans’ tendency to attribute the origin of culture and civilization to extraterrestrial beings.

The data of the study were obtained from scientific written sources directly related to the subject. Western researchers have mostly focused on the subject and that most of the data can be obtained from the works of these researchers. Except for urban legends and memoirs on UFOs, folklorists in Turkey have not focused on the civilizing extraterrestrials of the ancient alien theory in a comprehensive and in-depth manner; they have not questioned the mythological and religious origins of this theory and the underlying psychological factors. The civilizing extraterrestrial beings of the ancient alien theory are one of the most important topics of popular culture fed by television and the internet and deserve to be questioned in a folkloric sense with a scientific manner. In line with these aims and objectives, this study adopts a comparative and interpretative approach.

The study, which reveals that the origins of the civilizing extraterrestrial beings of the ancient alien theory are based on mythical thought, observes that mythical and religious conceptions of the civilization of humanity were seriously shaken during the periods when reason, rational thought and scientific knowledge came to the fore, but continued to exist in the form of religious teachings, especially due to the indispensability of religions and the patronage of these religions by states of the day. Evaluations of the data show that ancient beliefs about the origins of civilization have persisted not only among believers of monotheistic religions, but also among secularists who describe themselves as representatives of science and rational thought, with a focus on intelligent extraterrestrial beings. The mostly celestial supernatural civilizers of myths and religions have been replaced by intelligent extraterrestrials/aliens from the sky, in other words, from outside the world. The gods of mythological and religious narratives, the helpers of the gods, prophets, the holy guardians and saints were interpreted as aliens who could descend to the earth with highly advanced tools, and it was concluded that ancient humanity had access to knowledge, technology, culture and art thanks to these highly intelligent and advanced ancient aliens. Proponents of the ancient alien approach have reinterpreted mythical and religious narratives, ancient artifacts, drawings and reliefs with a focus on extraterrestrial beings, and have used all these narratives and material remains as evidence for their approach. According to the supporters of this theory, these intelligent life forms, which are believed to be far more advanced than humans in terms of knowledge and technology, are extraterrestrial beings that live on other planets and visit Earth from time to time in order to civilize humans on Earth.

The simplest explanation for the question of how these highly intelligent life forms managed to get to the world was the circular spaceships called UFOs, and it is very important to note that people of the dark ages described the owners of these vehicles as gods and goddesses in these circumstances. It is determined that the theories within the scope of extraterrestrial intelligent life forms that emerged with the introduction of the ancient alien archetype are categorized into three groups: those related to the Moon, those related to the Earth and those related to Sirius. In the Earth-related theories, the main themes are the actions of ancient aliens from other galaxies who came to Earth from other galaxies and helped Earth's humanity build great civilizations and ingrained culture into the civilization in all scientific and artistic fields. The main theme in the theories associated with Sirius, which is

located in the constellation of the Great Dog, is the belief that members of the pantheon of ancient world civilizations, as well as small indigenous peoples living in isolation, reside in Sirius and come to visit these civilizations at certain times of the year.

The supporters of these theories include highly educated academics, researchers, writers and journalists with secular identities. This has led to the conclusion that they have followed the path of reason and science in developing their approaches. The study concludes that no matter how much humanity has surpassed some of the ancient perceptions about the world, which mostly fall within the scope of belief (and even religion), humans have not been able to free themselves from the fascination and influence of heaven and celestial beings; they have not given up the old tendency to see the process of civilization as a mystical and ritualistic process experienced with the intervention and assistance of supernatural beings. While large masses of believers in monotheistic religions perpetuate this tendency through the narratives in their holy books, the educated and secular representatives of the theory of ancient aliens rely on extraterrestrial beings, the signs they believe to have been left by them, and their view of the gods, prophets, guardians and saints in sacred narratives as ancient aliens.

Giriş

Dünya üzerinde var olmaya çalışan insan, bir yandan mevcut şartları en iyi biçimde değerlendirip geliştirmeye, diğer yandan da evreni, dünyayı, doğayı, hayatı ve kendisini anlamaya ya da anlamlı kılmaya çalışmıştır. Hayatta kalma isteği ve bunun için gerekli olan temel ihtiyaçlarını karşılama çabası kültürü, teknolojiyi ve uygarlığı yaratmış; anlama ve anlamlı kılma çabası ise dünya görüşünü biçimlendirmiştir. Maddi bir varlık olan insanın manevi yönünü meydana getiren şey, onun anlama ve anlamlı kılma çabası olmuştur. İnsan, anlama ve anlamlı kılma çabasıyla doğayı kültürün ve inancın kapsamına dâhil etmiş; varlığının kaynağına ve amacına dair tasavvurlar geliştirmiştir. Varlığını sürdürmek ve bunun için gerekli olan temel ihtiyaçlarını karşılamak için zekâsına, duygularına, öngörülerine, reflekslerine, fiziksel gücüne, geliştirme ve dönüştürme yetilerine güvenmek zorunda olan insan, gözlemleyen ve taklit edebilen varlık olduğu için bazı bilgileri ve davranış kalıplarını hayvanlardan edinmiştir. Hayatta kalabilmek için savunma, korunma, saldırma, beslenme (toplayıcılık ve avcılık) ve barınma teknikleri geliştiren insan, zamanla çoğalarak gruplar oluşturmuş, grup yapısını uyum içerisinde sürdürebilmek için kurallar, normlar ve kurumlar meydana getirmiştir. Dünyayı algılama, yorumlama ve tanımlama tarzı üzerinden oluşturduğu dünya görüşü, onun hayata ve doğaya inanç temelli bir biçimde yaklaşmasını da sağlamıştır. Oluşturduğu inanç evreni, onun maddi âlemle olan ilişkilerinin manevi bir yön kazanmasına da vesile olmuştur. İnanç evreninin oluşmasında varlığın kökeni ve amacına, hayata ve ölüme yönelik sorulara verdiği cevaplar başat rolü üstlenmiştir. “Varlığının belli bir döneminden itibaren kendisine ilk insan nasıl ortaya çıktı”, “nereden geldi”, “varlığının amacı nedir”, “ölüm nedir”, “ölümden sonra ne olacak” gibi soruları soran insanın verdiği ilk cevaplar mitik düşüncenin ürünü olmuştur.

Kadim insanın cevabını aradığı sorulardan biri de ilerlemenin ve teknolojinin, başka bir deyişle kültürle uygarlığın kökenine yönelik olmuştur. Dünya üzerinde türlü tehditler, tehlikeler ve zorluklar eşliğinde hayatta kalmaya çalışan insan akli, öngörülleri, gözlemleri,

denemeleri ve en önemlisi de aldığı riskler sayesinde bilgi ve deneyim sahibi olmuş; ortaya çıkan yeni şartlar ve zorunlulukların yanı sıra, arzularının ve hırslarının da tetiklemesiyle bilgi ve deneyimini artırarak basit teknolojiden çok daha gelişmiş teknolojik aşamalara doğru ilerlemiştir. Akıllı, edindiği bilgi, deneyim ve teknoloji, insanın canlı türleri arasında sivrilmesini sağlamış, bu durum da onun uzun bir süre bütünüyle bağımlı olduğu çevresini dönüştürmesine imkân vermiştir. Toplayıcılık ve avcılıktan ibaret olan “asalak ekonomi”den bahçe tarımı, tarla tarımı ve hayvancılıktan oluşan “üretim ekonomisi” aşamasına geçen insan, zihniyet olarak da evrilmiştir. Mitik düşünceden dinsel düşünceye evrilen insan, sorularının cevaplarını dinlerle ve kutsal kitaplarda aramaya başlamıştır. Mitik düşüncenin, kültürle uygarlığın kökenlerine dair cevaplarının merkezinde genellikle doğaüstü varlıklarla ilk insanlardan oluşan “kültür kahramanları”yla onların eylemleri yer almıştır. Mitik düşüncenin verdiği bu cevaplar, zamanla dinsel düşüncenin cevaplarına dönüşmüş; mitik düşüncenin genellikle doğaüstü varlıklarla ilk insanlardan oluşan “kültür kahramanları”, Tanrı’ya, peygamberlere, velilere, azizlere ve onların eylemlerine evrilmiştir. Fakat zamanla kimi insanlar mitik ve dinsel düşüncenin verdiği cevapları sorgulamaya başlayarak akla, başka bir deyişle rasyonel düşünceye yönelmişlerdir. Rasyonel düşünce ise bilimsel bilgiyi doğurmuştur. Rasyonel düşünce, kültürün ve uygarlığın kökenlerini insana ve onun eylemlerine bağlayarak izah etmeye çalışmıştır. Geldiği son noktada insan, büyük ölçüde rasyonel düşünce ile onun doğurduğu bilimsel bilgiye sarılmış olmakla birlikte kendisini dinsel düşüncenin cevaplarından bütünüyle arındırmış değildir. Bunda, insanların inançsız yapamamalarının yanı sıra dinlerin, özellikle de kitabi dinlerin güçlerini devletler ve kurumlar eliyle sürdürmeleri de etkili olmuştur. Deprem olgusundan yola çıkacak olursak, insanlığın önemli bir kısmının, rasyonel düşünceyle bilimsel bilginin deprem hakkındaki açıklamalarını bir kenara bırakarak, dinsel düşüncenin bir ürünü olan depremi uyarı ve ceza odaklı ilahi bir eylem olarak algılamayı sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Rasyonel düşünce ve bilimsel bilgi, evrenin ve insanın oluşumunu büyük patlama ve evrim kuramıyla izah etmeye ve bunu bilimsel yöntemlerle kanıtlamaya çalışırken, hayata inanç odaklı bakan bireyler ve topluluklar, kutsal kitapların inanç odaklı izahlarına inanmanın sağladığı konforu yaşamaya devam etmektedirler.

Aydınlanmayla başlayan rasyonel düşünce ve bilimsel bilgi ile mitik ve dinsel düşüncenin meydana getirdiği “büyük anlatı” arasındaki rekabet günümüze dek sürmüştür. Birbirleriyle rekabet içerisinde olan bu iki yaklaşıma, özellikle de kültür ve uygarlığın kökenleri söz konusu olduğunda, 1970’lerden itibaren üçüncü bir yaklaşım eklenmiştir. Bu yaklaşım, büyük oranda mitik ve dinsel düşüncenin “kültür kahramanı” odaklı anlatılarından beslenmekle birlikte, bilimi ve bilimsel düşünceyi de ihmal etmemiştir. Bu yaklaşımın temsilcileri, kültürün ve uygarlığın kökenlerini, mitik ve dinsel düşüncenin genellikle doğaüstü varlıklarla ilk insanlardan oluşan “kültür kahramanları”ndan söz etmeksizin “bilimsel” düşünce yoluyla dünya dışı varlıklara bağlamışlardır. “Üçüncü yol” olarak nitelendirilebileceğimiz bu yaklaşım, bazı popüler isimler vasıtasıyla rasyonel düşünce ile bilimsel bilgiden yeterince tatmin olamayarak yeni bir seküler “büyük anlatı” kurgulamaya çalışanları etkilemiştir. Kültürle uygarlığın kökenlerini sorgulayan mitik ve dinsel anlatılarla çeşitli arkeolojik kalıntılara odaklanarak anlatı, sembol ve teknoloji odaklı çözümler yapan bu yaklaşım, halkbilim-

cilerin üzerinde durmalarını gerektirecek bir yaklaşımdır. İşte bu çalışma da mitik düşüncenin yarattığı “kültür kahramanları”nın anlamları ve evrimi hakkında kısaca bilgi verdikten sonra dünya dışı zeki varlıklar teorisinin temsilcilerinin kültürle uygarlığın getiricisi olduklarına inandıkları yeni “kültür kahramanları”nı, daha doğrusu, uygarlaştırıcı (bilgi ve teknoloji getirici) “dünya dışı varlıklar”ı, mitik ve dinsel düşüncenin “kültür kahramanları”yla olan ilişkilerini de göz önünde tutarak incelemeye çalışacaktır.

1. Mitik düşüncenin kültür kahramanları: Neden ortaya çıktılar, kimdiler, hangi başarılarıyla öne çıktılar?

Uygarlaşma sürecini kendi akli, duyguları, öngörülerini, emeği ve yaratıcılığıyla yaşayan insanoğlu, bütün bunlara rağmen neden kültürün kökenlerini mitik düşünceyle dinsel düşüncenin tanrılarıyla diğer doğaüstü varlıklarına (şeytan, cin, peri, iye) kurucu atalara, hayvanlara, peygamberlere, velilere ve azizlere bağlamıştır? Neden günümüzün antik uzaylı teorisinin temsilcileri, antik çağların teknolojileriyle uygarlıklarının yaratıcıları olarak kadim (ancient) insan topluluklarını değil de dünya dışı varlıkları görmüşlerdir? Acaba antik insanın akli ve yaratıcılık kapasitesi, bunca bilgiyle teknolojinin üretimi için yeterli mi görülmedi? Antik insan topluluklarının son derece gelişmiş teknolojilerle uygarlıkları meydana getiremeyeceklerine inanan günümüzün antik uzaylı teorisinin temsilcileri elbette böyle düşünebilirler. Ama mitleri yaratan kadim (antik) insan topluluklarının, bizzat kendi akılları, duyguları, emekleri ve deneyimleriyle –kimi zaman da tesadüflerin eseriyle- meydana getirdikleri uygarlıkların kökenlerini doğaüstü varlıklarda aramalarının sebeplerini anlamaya çalışmak, pek çok sorunun peşine takılmayı getirir. Acaba antik insan toplulukları da tıpkı antik uzaylı teorisinin temsilcileri gibi, kendi içlerinden çıkan kültür ve uygarlık yaratıcısı insanların akıl ve yeteneklerini tek başına yetersiz bulup onları doğaüstü varlıklarla ilişkilendirmeyi mi uygun gördüler? İnsan hayatını kolaylaştıran ve çok daha yaşanılır kılan pek çok buluşu gerçekleştiren insanlar acaba bu “insanüstü” özellikleri nedeniyle tanrısal ya da şeytani varlıklar olarak mı algılandılar? Ya da onlar, doğaüstü varlıkların bedenlenmiş halleri miydiler? Bütün bunların yanı sıra, Meletinskiy’in (1958) de ifade ettiği gibi, eski insanlar acaba bu tür anlatılar üzerinden kendi düşüncelerinin ve emeklerinin başarılarını efsanevi geçmişe aktararak kendi faaliyetlerini ve özgür öz etkinliklerini yüceltmeyi mi amaçladılar?

Pek çok şeyi icat eden insanların bunları genellikle doğaüstü varlıklar sayesinde icat ettiklerini anlatan kültür mitleri, bilginin kaynağını doğaüstü varlıklarda ve hayvanlarda görmüştür. Ya doğaüstü varlıklar, teknolojiyle uygarlığın temelini oluşturan bilgileri seçtikleri insanlar aracılığıyla insanoğluna göndermişlerdir ya da kimi özellikli insanlar cinlerle perileri gizlice dinleyerek bu bilgileri edinmişlerdir. Kadim (antik) insanlık, her durumda teknolojiyle ve uygarlığın kökenlerini ya doğrudan ya da insanüstü özellikleri olan bazı insanlar üzerinden doğaüstü varlıklarda aramıştır. Kimsenin aklına gelmeyen şeyleri düşünen ve keşfeden insanlar sıradan insanlar olarak görülmeyle kutsallaştırılmış, onların buluşları da ancak doğaüstü varlıkların lütfu ya da inayeti sayesinde gerçekleşen eylemler olarak nitelendirilmiş olmalıdır. Kadim insanlık, bu tür insanlardan bazılarını kutsallaştırırken, bazılarını da şeytanlaştırmayı ihmal etmemiştir. Büyük ve önemli işleri başaranlarla kimsenin aklına

gelmeyen buluşları gerçekleştirenlerle ilgili bu algının uzantılarını günümüzde bile görmek mümkündür. Telli saz için söylenen “şeytan icadı” ve Batı’da icat edilen şeyler için söylenen “gâvur icadı” sözleriyle zeki insanlar için kullanılan “cin gibi” nitelendirmesi, zeki ve mucit insanların şeytan ve cinlerle ilişkilendirilmelerini göstermesi bakımından önemlidir.

Kültür kahramanları ateşi elde ederler, hayvanları evcilleştirirler, müzik aletlerini ve el sanatlarını icat ederler, insanlar için gerekli olan üretim araçlarını hazırlarlar; insan topluluklarını şeytani güçlerden korurlar, devlere ve ejderhalara karşı savaşırlar, gelenekleri ve yasaları tanımlarlar, kurumları (evlilik kurumu gibi) meydana getirirler. Başka bir deyişle, insan topluluklarının hayatlarını organize eder ve düzenlerler (Qasımova, 2012: 7-8). Meletinskiy, kültür kahramanlarının işlevlerini çok daha ayrıntılı bir biçimde gözler önüne sermiştir. Meletinskiy’e göre kültür kahramanları arazinin modern rölyefini, gelgitlerin düzenli değişimini, mevsimleri yaratır; güneşi, ayı ve yıldızları elde eder; ateşi ve tatlı suyu getirir; belirli bitkileri ve hayvanları insanların yiyeceği olarak belirler; insanlara çeşitli avlanma ve tarım yöntemlerini öğretir; iş aletlerini icat eder; totem gruplarına, klanlara, evlilik sınıflarına bölünmeyi tanıtır; davranış kurallarını, gelenekleri ve ritüelleri oluştururlar. Kültür kahramanları ilk insanlardır ve aynı zamanda insanların yaratıcıları ya da “eğitmenleridir”. İşlerini bitirdikten sonra yeryüzüne ya da gökyüzüne giderler, orada yıldızlara dönüşürler ya da sınırsız okyanusa yelken açarlar. Kültür kahramanları ya da demiurgların eylemleri, her zaman amaca yönelik değildir. Çoğu zaman peyzajın ve kültürün en önemli özellikleri, bilinçli yaratıcı çabaların meyvesi değil, yaşamlarının tamamen tesadüfi koşullarının sonucudur (Meletinskiy, 1958).

Kültür kahramanların en göze çarpıcı niteliklerini birkaç cümleyle özetlemek gerekirse şunları söyleyebiliriz: Kültür kahramanı, yaratım sürecinde ilk kendisinin pay aldığı, bir yolunu bulup elde ettiği gizli bilgilerin ilk yayıcısı olarak hamisi, yani arketipi olma hakkını elde eder. Yeryüzündeki yaşamın başlatıcısı olan kültür kahramanı, yaratıcı vasfıyla yeryüzündeki katı yaşam koşullarıyla savaşıp insanlığı çeşitli sanat, şifacılık, hukuk, madencilik, ticaret gibi alanlarda geliştirmek için onlara kaynaklık eder. Kültür kahramanı, yeryüzündeki canlıları, yaratıcı gazabından ya da olası bir doğaüstü canavardan korumak için savaşıp. Kültür kahramanı eğer bir yaratıcı ise, kozmosu ve mikrokozmos olan yeryüzünü biçimlendirerek uzayda bir düzen oluşturur. Kültür kahramanı bir oyuncu, hilebaz, düzenbaz (trickster) kişiliğinde ise tanrı-tanrıçalardan insanlığın yararına dokunabilecek saklı nesnelere ve etkinliklerin gizemini insanlığa sunar.

Kuzey Amerika Kızılderililerinin kültür mitlerinde yer alan uyarlatıcı varlıkları sınıflandıran ve bir kültür kahramanının onu sıradan insanlardan ayıran niteliklerini gözler önüne seren David Leeming, kültür kahramanı hakkında, dinsel ve tarihsel kişilikleri de öne çıkararak şunları kaydetmiştir:

İster kültür kahramanları, ister geleneksel, efsanevi kahramanlar, ister tarihi kahramanlar olsun, kişisel ve kültürel sınırlarımızı aşmamız için bizi zorlarlar. Kültür kahramanları tanrıların temsilcileridir; yeni oluşan topluluklara nasıl yaşayacakları, avlanacakları, çoğalacakları, belirli törenleri nasıl yapacakları ve konuşacakları konusunda eğitim verirler. Çin Sarı İmparatoru halkına nasıl yazılacağını, ok ve yayın nasıl kullanılacağını ve nasıl yönetilece-

ğini öğretti. Musa, halkını Vaat Edilmiş Topraklara götürdü ve onlara kutsal kanunu aktardı. Güney Afrika'daki San'ların (Buşmenler) kültür kahramanı Kaang, halkının avlanması için av hayvanları yarattı ve onlara uygun avlanma tekniklerini öğretti. (Leeming, 2021: 89)

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, kültür mitlerinin kahramanları doğüstü varlıklar (tanrılar, tanrıların yardımcıları, şeytanlar, cinler, periler), ilk insanlar ya da kurucu atalar ve hayvanlardan (ateşi getiren kızıl tilki, turna vd.) epik kahramanlarla kutsal kişilere (peygamber ve veliler), oradan da günümüzün mucitleriyle bilim insanlarına evrilmişlerdir. Bu evrilme sürecini, birinin diğerini bütünüyle geçmişte bıraktığı biçiminde algılamamak gerekir. Kültür ya da uygarlığın kökenlerini kutsal kitaplar üzerinden Tanrı ya da gökte arama eğilimi günümüzde de sürdürülmektedir. Tanrı, bilgi ve teknolojiyi insanlara ya da doğrudan gönderir ya da bunun için bazı kutsal insanları aracı olarak kullanır.

2. Mitik düşüncenin kültür kahramanlarının evrimi ve aydınlanma süreciyle birlikte önemsizleşmeleri

Yeryüzündeki sosyal etkinliklerin, icatların ve buluşların en eski ve kutsal öyküsünü sunan kültür mitlerinin başkahramanlarını üç döneme ayırarak sınıflandırabiliriz: Mitler çağı kültür kahramanları, semitik dinler çağı kültür kahramanları ve bilim çağı kültür kahramanları. Mitler çağının uygarlaştırıcı varlıkları, bugünün insanı için doğüstü güçlere sahip oldukları düşünülen ve insanlığın kültürlenme süreci için üst ve alt boyutlardan varlıklar olmuşlardır. Tanrı-tanrıçalar, elemental varlıklar, demonik varlıklar, kutsal hayvanlar ve kurucu atalar, bu çağın kültür kahramanları olarak yerlerini almışlardır. Semitik dinlerin sahneye çıkışıyla birlikte ise, Tanrı'nın elçileri olan peygamberler, peygamberlerin yolunu izleyerek tasavvuf ehlini oluşturan erenler, evliyalar ve azizler kültür kahramanları olarak belirmeye başlamışlardır.

Mitolojilerle çok ve tek tanrılı dinler, insan topluluklarına merkezinde doğüstü varlıklarla onlar tarafından seçilip yönlendirildiğine inanılan kültür kahramanlarının yer aldığı "büyük anlatılar" sunmuşlardır. Modern çağlara kadar varlığını ve etkisini güçlü bir biçimde sürdüren bu "büyük anlatılar"a göre evren, dünya, insan ve diğer canlı ve cansız varlıklar tanrılar ya da Tanrı tarafından yaratılmış; dünya üzerindeki hayatın nelerle ve nasıl yaşanması gerektiği yine insanlara tanrılar ve Tanrı tarafından öğretilmiştir. Bu öğretme sürecinde de tanrılarla Tanrı'nın yardımcıları, iyeler, ruhlar, insan ve hayvan türünden kültür kahramanları (ilk insanlar ya da atalar, peygamberler, veliler, azizler, kızıl tilki vd.) aracı olmuşlardır. Elbette bu araçları, bu varlıklarla sınırlandırmak doğru değildir. Mitolojilere ve dinlere göre insanın maddi âlemdeki hayatının başlamasına neden olan şeytan ve onunla ilişki içinde olan diğer demonik varlıklar da insanoğlunun kültürlenme ve uygarlaşma süreçlerinde devreye girmişlerdir. Hatta şeytan ve onunla ilişki içinde olan demonik varlıkların bu süreçte çok daha fazla öne çıktıklarını söylemek mümkündür. Örneğin klasik Yunan mitolojisinde bilimin, sanatın, kültürün ve teknolojinin kaynağında tanrılar görülürken Türk mitolojisinde Tanrılarla onların yardımcılarının yanı sıra, şeytan ve onunla ilişkili olan demonik varlıklar da (cinler, periler, iyeler) görülmektedir (Aça, 2013). Bu durum, özellikle de insanı insan yapan düşünce, bilgi, sanat, müzik, eğlence söz konusu olduğunda daha belirgin bir hale gelmektedir.

Mitoloji ve kutsal kitap kaynaklı kutsal anlatılar (“büyük anlatı”), evrenin nasıl yaratıldığına ve nasıl işlediğine, insanın nereden geldiğine, doğanın ve mistik âlemin güçleriyle insan arasında nasıl bir ilişki olduğuna dair cevaplar sunmanın yanı sıra, insanların bir anlam dünyası oluşturmalarını da sağlamışlardır. Bu tür anlatılar üzerinden bütün olup bitenlerin merkezine doğaüstü varlıkları ve onların mutlak iradeleriyle eylemlerini konumlandıran insanoğlu evren, var oluş, var oluşun amacı; olanlar, olmakta olanlar ve olacaklarla ilgili merak ve soruların cevaplarını doğaüstü varlıkları esas alarak cevaplandırırken kendisini deyim yerindeyse doğaüstü varlıkların kurguladığı bir oyunun zorunlu bir aktörü olarak nitelendirmiş, oyunu doğaüstü varlıkların belirlediğine inandığı kurallara göre oynamayı tercih etmiştir. Mitlerin ve kutsal kitapların inanca hitap eden “kutsal” ve “gerçek” cevapları onu rahatlatmış, kudreti ve gücü sınırlanmış bir varlık olarak rolünü oynamaya, verilen cevapların yeterli olduğunu inanmaya sevk etmiştir. Çok daha kısa bir ifadeyle mitlerle kutsal kitapların yaptığı bilgilendirme ve açıklama, insanoğluna binlerce yol boyunca anlam ve değer yüklemiş, onun sorduğu neden ve anlam odaklı sorularına cevap vermiş, verdiği cevaplarla insanı merkezin dışına itmiş, ona boyun eğdirmiş, yapması ve yapmaması gerekenleri öğretmiş, bu öğrettikleri üzerinden de ruh sağlığını korumasına yardımcı olmuştur.

Fakat ilerleyen zamanlarda mitlerle kutsal kitapların merkeze doğaüstü varlıkları koyan ve insanoğluna salt doğaüstü varlıklarla belirlenen rolleri oynama görevi veren anlatıları sorgulanır hale gelmeye, verdikleri cevapların yetersiz olduğu düşünölmeye başlamıştır. 18. yüzyılın Aydınlanma Hareketi, mitlerle kutsal kitapların anlatılarının sorgulanması sürecinde (ki, bu sürecin geçmişi aslında coğrafi keşiflere kadar gitmektedir) önemli bir dönüm noktası olmuş; yaratılış, evren, insan, olay ve anlamlarla ilgili anlatının merkezine insanı, insan eylemlerini, rasyonel düşünceyi ya da akli koyan Aydınlanma Hareketi, merkezinde doğaüstü varlıkların yer aldığı kutsal anlatılara ağır bir darbe vurmuştur. Binlerce yıldır var oluşu, yazgıyı ve olayları merkeze doğaüstü varlıkları koyarak anlamlandıran, sorduğu sorulara doğaüstü varlıkların eylemleri üzerinden cevap araya gelen insanoğlu, kutsal anlatılar ya da “büyük anlatı”dan yoksun kalır hale gelmiş; yaratılışı, yazgıyı ve olayları doğa ve insan odaklı anlatılar üzerinden yorumlamaya başlamış, cevap bulma süreçleriyle anlam arayışlarında kendisini merkeze koymak durumunda kalmıştır. Başka bir deyişle “kutsal anlatı”nın bilgilendirme özelliği giderek zayıflamış, bunun yerini modernizmin rasyonel düşünce ve bilimsel bilgi temelinde kurguladığı yeni “büyük anlatı”nın enforme etme girişimleri almıştır. Bu durum, Weber’in deyişiyle “anlam sorunu”na¹ yol açmış, Eagleton’un (2005: 39) deyişiyle de Batı’nın “ruhsuz aklı”nı öne çıkarmıştır. Aydınlanmayla modernizmin “öldürdüğü” Tanrı’nın yerini insan, insan aklı, insan düşüncesi ve insan eylemleri almış; binlerce yıldır aradığı cevapları kutsal anlatılar üzerinden bulan insanoğlu, cevap arayışlarında kendisine odaklanmak zorunda kalmıştır. Aydınlanmayla modernizmin oluşturduğu rasyonel düşünce odaklı “büyük anlatı” insanı kendi aklı, düşüncesi ve yapıp etmeleriyle baş başa bırakmıştır. Her şeyin merkezinde kendi düşünceleriyle yapıp etmelerini, başka bir deyişle kendisinin yarattığı tarihi, sosyal sistemleri ve kültürü görmek zorunda kalan insan, derin bir anlam krizi yaşamaya başlamıştır. Bu bağlamda, Hıristiyanların Tanrı’yı birlikte kendi elleriyle öldürüklerini ve bu nedenle anlam yitimine maruz kaldıklarını söyleyen Nietzsche’nin üstinsan

(übermensch)² yaratma çabasını, insanlığı yeni bir anlamla buluşturma çabasının bir ürünü olarak görmek gerekir. Mit ve kutsal kitap kaynaklı kutsal anlatıların sunduğu rahatlıktan yoksun kalmak, insanoğlunu sadece anlam krizine sürüklememiş, aynı zamanda psikolojik ya da ruhsal sorunlarla da karşı karşıya getirmiştir. Doğaüstü varlıklara, kutsala ve inanmaya odaklı kutsal anlatıların tatmin edememeye başladığı insan, mit ve kutsal kitap kaynaklı ezberlerinden ve cevapları bulmanın sağladığı konforundan mahrum kalmış; anlama, açıklama, anlam sahibi olma ve yapma çabalarında akla, rasyonel düşünceye, bilimsel bilgiye, insan iradesine, insan yapıp etmelerine, insan eliyle inşa edilen sosyal, siyasi ve ekonomik sistemlere odaklanmanın huzursuzluğunu günümüze kadar yaşayagelmiştir.

3. Homo religiosus ile homo informaticus arasında üçüncü bir yol: Antik uzaycılığın bilgi, teknoloji ve kültür getiren dünya dışı varlıkları

20. yüzyılın ortalarından itibaren yüzünü göğe daha fazla dönmeye başlayan insanlığın, asıl büyük tablo olan kozmosa ilişkin merakı da giderek artmıştır. Bu ilginin giderek artması, sayısız evrende başka yaşam formlarının var olduğuna ilişkin iddiaların doğmasına da zemin hazırlamıştır. Dünya dışı akıllı varlıklardan söz edilmeye başlanması, bilim çağı kültür kahramanları olan mucit ve kâşiflerin rakipleri olarak ikinci bir “bilimsel” kültür kahramanı kolunun oluşturulmasına neden olmuştur. Burada bizi ilgilendiren esas nokta, insanlardan çok daha zeki ve gelişmiş bir teknolojik donanıma sahip olduklarına inanılan dünya dışı varlıkların, antik çağ mitlerinin doğaüstü kültür kahramanlarıyla sentezlenerek “yeni kültür kahramanları” olarak takdim edilmeye başlamasıdır. Antik insanlardan çok daha zeki ve gelişmiş olduklarına inanılan bu dünya dışı varlıkların mitolojilerin doğaüstü kültür kahramanlarıyla sentezlenmesi, kültürün kökenleriyle ilgili mitik anlatıların yeniden gündeme gelmesini sağlamıştır. Bu tutumun altında yatan ana etken ise yeryüzünün antik uygarlıkların teknoloji, bilim, tıp ve sanat alanlarında antik çağın şartlarına “yakışmayacak bir biçimde” gelişmiş olmalarıdır. Mısır piramitleri, Moai heykelleri, Orta Amerika Kızılderili tapınakları, geniş bir havaalanı pistini andıran Nazca Çizgileri gibi antik yapılar, bazı çevrelerce, henüz ileri bir teknolojiye ve mühendislik bilgisine sahip olmayan antik çağ insanlığının elinden çıkması mümkün olmayan eserler olarak nitelendirilmiştir. Başka bir deyişle, oldukça gelişmiş zekâyı, teknolojiyi ve mühendisliği gerektiren bu türden eserler, antik çağ insanlarının elinden çıkmış olamazdı. O halde bu gelişmiş zekâyı, teknolojiyi ve mühendisliği gerektiren bu eserleri kimler yapmıştır? Antik insanlık, bütün bu eserler için gerekli olan bilgi ve teknolojiyi nereden ya da kimlerden almıştır? Antik çağdan kalma birbirinden çok uzak coğrafyalardaki eserler arasındaki benzerliklerin kaynağı ne olabilir? Benzerlikleri gelişmeci ve yayılmacı yaklaşımlarla izah etmek mümkün müydü? İşte bu tartışma ortamında, gündeme, antik uzaylı teorisini savunan çevrelerce insanoğlundan çok daha zeki ve gelişmiş olduğuna inanılan dünya dışı varlıklar gündeme getirilmiştir.

İnsanlardan bilgi ve teknoloji bakımından çok daha ileri düzeyde olduklarına inanılan bu zeki yaşam formları, başka gezegenlerde yaşayan ve dünya üzerindeki insanları uygarlaştırmak amacıyla zaman zaman yeryüzünü ziyaret eden dünya dışı varlıklardır. Bu zeki ve gelişmiş varlıkların hangi yüksek donanımlı araçlarla yeryüzüne indiği sorusunun en basit açıklaması ise UFO adı verilen dairesel uzay gemileriydi ve de karanlık çağın insanlarının

bu araçların sahiplerini tanrı-tanrıça olarak nitelendirdikleri yorumu, bu koşullarda oldukça önem taşımaktaydı. Bu yorumun temelinde de büyük ihtimalle, Carl Gustav Jung'un ufo vizyonu ile antik çağ insanların tanrı tasavvuru arasında kurduğu ilişki yatıyor olmalıdır. Jung'un *Gökte Görülen Cisimler Üzerine Modern Bir Mit* adlı çalışmasında, UFO adı verilen bu uzay araçlarının ilkel insan tahayyülündeki görünümünü izah ettiği cümlelerini olduğu gibi aktarmakta yarar vardır:

Gökyüzünde beliren yuvarlak, ışıltılı cisimler vizyonlar olarak incelendiklerinde, onları arketipsel imgeler olarak yorumlamaktan kaçınılamaz; bu da, istem dışı, içgüdüye dayanan otomatik yansımalar oldukları, tıpkı diğer psişik dışavurumlar ya da semptomlar gibi onların da anlamsız ve salt rastlantısal oldukları gerekçesiyle bir kenara atılamayacakları anlamına gelir. Gerekli tarihsel ve psikolojik bilgilere sahip olanlar, çember biçimli simgelerin, simya dilindeki rotundum'un (yuvarlak) her yerde ve tüm zamanlarda önemli bir rol oynadığını, bizim kültür sahamızda yukarıda anılan ruh simgesinin yanı sıra örneğin Tanrı imgesi olduğunu bilir (...) Gelenekte bu türden epifaniler çoğu kez ateş ve ışık eşliğinde gerçekleşir. Bu yüzden Antikçağ düzeyinde UFO'lar kolaylıkla 'tanrılar' olarak anlaşılabilirler (Jung, 2011: 28).

Antik uzaylı kuramın gelişmesinde önemli bir yeri olan Robert Temple, ilk baskısı 1976'da yapılan *Sirius Gizemi* adlı kitabında, kozmostaki yaşam formlarını, gelişmişlik düzeyi bakımından "ilkel topluluklar", "zeki toplumlar" ve "sihirli toplumlar" olmak üzere üç gruba ayırmıştır. İlkel toplumlar ve zeki toplumlar Dünya insanlığının teknolojik ve kültürel alanlardaki bilgeliğinin düzeyini temsil etmekteyken sihirli toplumlar ise bir başka galaksideki yaşam formlarını ziyarete dahi gidebilecek oldukça gelişmiş donanıma sahip dünya dışı yaşam formlarını temsil etmektedirler. İlkel topluluklar, mitik düşünce çağının temsilcileri olarak çağdaş bilimin ürettiği canlı bilgilerden habersizken, zeki toplumlar Aydınlanma Çağı'nın öne çıkardığı pozitif bilimlerin ışığında teknolojik gelişmelerin peşindedirler. Sihirli toplumlar ise, zeki toplum olarak adlandırılan çağdaş insanlığın daha da ötesinde kozmosun gizemlerine daha egemen görünmektedir:

Bizim tuhaf geçiş dönemimiz bir yana evrende iki grup toplum olduğunu kabul edersek, 'ilkel' toplumlar, iletişim kurma imkânları olmadığından sadece kendilerinden daha gelişkin olanlar için ilginçtirler. Bizim yüz yıl kadar önceki halimiz gibi, kırsal, sakin, öldürmeye eğilimli ve kibirli; arada sırada ortaya çıkan bir vizyon sahibinin yakılarak ya da çarpmıha gerilerek öldürülmesi, ahlaki bir çalkantı yaratır. Ancak yıldızlararası mesaj alışverişinde olmadıkları kesindir. Bizse, elimizdeki aletlerle mesaj alabilen ancak pahalı, özel aletler yapmadıkça mesaj gönderemeyen bir düzeydeyiz. O halde, yıldızlararası konuşmalar yapabilen grup, 'sihirli' toplumlar olmalıdır. Bu toplumlar, bizim gibi gelişme yolunda olan ilkeleri 'kaydediyor' da olabilirler. Benzerlerimizle alakadar olmak için standart prosedürler tespit etmiş ve uzun vadede bizi de aralarına almak için harekete geçmiş olabilirler.". (Temple, 1999: 84-85)

Antik uzaylı arketipinin ortaya atılmasıyla doğan dünya dışı zeki yaşam formları kapsamındaki kuramlar; Ay'la ilişkili olanlar, Dünya'yla ilişkili olanlar ve Sirius'la ilişkili olanlar olmak üzere üç grupta toplanmaktadır. Ay'ın ana odak noktası edildiği kuramların ana konularının genel olarak Ay'ın nereden geldiği, yaşı, toprak yapısı, içerdiği değerli madenler ve antik uzaylılar için yarış pisti alanı olması gibi başlıklara ayrıldıklarını görmekteyiz. Dünya'yla ilişkili olan

kuramlarda ise göze çarpan ana konuların, başka galaksilerden gelip Dünya insanlığının büyük uygarlıklar kurmasına ön ayak olan ve onu bilimsel, sanatsal kısacası her alanda kültürleyen antik uzaylıların eylemlerinden oluştuğunu izlemekteyiz. Büyük Köpek Takımyıldızı'nda yer alan Sirius'la bağlantılı kuramlarda ise göze çarpan ana konu ise, antik dünya uygarlıklarının ve dışarıya kapalı olarak yaşayan küçük yerli hakların inandıkları panteon üyelerinin Sirius'ta yaşayıp yılın belli dönemlerinde sözü edilen uygarlıkları ziyarete geldikleri inancıdır.

3.1. Ay'la ilişkili yaklaşımlar

Dünya dışı zeki yaşam formlarına yönelik ortaya atılan çeşitli iddiaların gelişim süreci, çağdaş insanlığın Ay'a adım atabilmesinden itibaren başlamıştır. Dünya'dan ayrı bir toprak yapısı bulunan, üzerinde kraterlere sahip olan ve de gökyüzünde karanlık bir yanıla ilgi uyandıran Ay'ın ana yapısı ve bilinmeyen dönemlerde yaşam belirtileri olup olmadığı daima tartışma konusu olmuştur. Ay ve antik uzaylılar arasında kurulmaya çalışılan ilk bağlantılar, Ay'ın kökeni ve dünyanın doğal yudusu olup olmadığı ekseninde kurulmaktaydı. Ay'ın kökenine ilişkin öne sürülen ilk hipotezlerden biri, 1879'da George Darwin tarafından atılmıştır ki ona göre Ay'ın kökeni, onun Dünya'dan daha büyük tek bir cismin bölünmesiyle oluştuğudur. Bu hipotezin ardından ise, Ay ve Dünya cisimlerinin kardeş gezegen olarak oluşmaları ve de güneş sisteminin başka bir yerinde oluşan bir cismin yerçekimsel olarak yakalanması gibi görüşler de ortaya atılmıştır (David ve French, 1991: 13).

Aliens on The Moon adlı çalışmasında Ay'daki dünya dışı varlıkların izlerini kanıtlamaya çalışan araştırmacı Gil Carlson (2017) ise, Ay'ın soğuk, karanlık bir doğaya sahip aktarılmamasının, hatta Dünya'nın bu varlıklar tarafından kuşatıldığı ve de astronotların uzay seferi süresince karşılaştıkları bu zeki canlılarla olan iletişimlerinin NASA tarafından saklandığını iddia etmektedir. Öyle ki Carlson, NASA'nın bizzat Ay'daki uzaylı üslerinin fotoğraflarının çekildiği resimleri dahi temizlemeye çalıştıklarını ve bunu Dünya insanlığını paniğe sokmamak için yaptıklarını da dile getirmektedir. Carlson'ın Ay'ın kökeni, uzaylı bağlantısı ve NASA'ya ilişkin öne sürdüğü iddialar oldukça ilgi çekicidir:

Ay'ın nasıl oluştuğuna dair tüm çağdaş kuramlar, bir zamanlar Dünya ile Ay'ın bir olduğu önermesine dayanmaktadır. Ancak bir kez daha birçok yanlış bilgiye maruz kalmış olabiliriz. Nedeni ise şudur: 1969'da astronotlar Ay'a inip Ay kayalarını geri getirdikten sonra, bilim insanları bunları dikkatle incelediler ve keşfettikleri şey karşısında şok olmuşlardı. İşte size söylemeleri gereken ama söylemedikleri şeyler şunlardır: Ay kayaları dünyamızdan bir milyar yıldan daha yaşlıdır! Ay tozu kayalardan bir milyar yıl daha yaşlıdır! Astronotların getirdiği kayalar ve Ay tozu, güneşimizden ve tüm güneş sistemimizden daha yaşlıdır! Kimyasal analiz, Ay kayaları ile ay tozunun bileşiminin tamamen farklı olduğunu, hatta beklediğimiz gibi birbirleriyle yakından ilişkili bile olmadığını göstermiştir. Bunun anlamı, ayın sanki başka bir yerde yaratılmış gibi görünmesidir! Ayrıca bu, Ay kayalarının, tozun oluşmasından bir milyar yıl sonra bir şekilde başka bir yerden yüzeye yerleştirildiği anlamına da gelmektedir. (Carlson, 2017: 9-10)

Ay'ın bir tür içi boş ve oyuk bir uzay aracı olup olmadığıyla ilgili görüşler de Carlson'ın yukarıda aktardığımız iddialarının başlangıcını oluşturmaktadır. Öyle ki, Sovyet kozmonotlarının Ay'ın dünya dışı varlıkların gemisi olabileceğine ilişkin ortaya attıkları savlar, Antik

Uzaylı arketipinin daha da belirginleşmesine ve Ay'ın üzerinde kurulan uzaylı üstlerinin Dünya insanlığının gelişimini kontrol etmeye yarayan bir araç işlevi gördüğü iddialarını da pekiştirmiştir. Michael Vasin ve Alexander Shcherbakov tarafından 1970'te *Sputnik* dergisinde yayımlanan "Is the Moon Creation of Alien Intelligence" adlı makalede, Ay'ın bizim sandığımız gibi Dünya'nın doğal bir uydusu olmadığı görüşü ileri sürülmüştür. Vasin ve Shcherbakov'un dile getirdikleri bu sözler, Ay'ın kökenine ilişkin tartışmaları daha da alevlendirmiştir:

Ayımızın, iç kısmı motorları için yakıtla dolu olan, çok eski bir uzay gemisi olması muhtemeldir. Onarım çalışmaları için malzeme ve ekipmanı, navigasyon araç gereçlerini, gözlem aygıtlarını ve her türlü makineyi içermektedir. Bir başka deyişle dev uzay gemisi, binlerce milyon yıl boyunca evrende yolculuk yapan zeki yaratıkların bir nevi Nuh'un Gemisi işlevini görmesi için gereken her şeyi taşımaktaydı. Henüz yaklaşamadığımız bir teknoloji ve vizyon gerektiren bir uzay gemisini kendi zihinlerinde üreten bu son derece gelişmiş canlılar kimlerdi?. (Wilson, 1979: 60-61)

Sözünü ettiğimiz bu Sovyet bilim insanları, Ay'ın kökenine ilişkin, onun bir zamanlar Dünya'nın parçası olup belli bir zaman sonra ayrıldıkları; Ay ile Dünya'nın aynı toz ve gaz bulutundan bağımsız biçimde doğup sonrasında Ay'ın, Dünya'nın doğal uydusu konumuna geldiği ve bir de diğer hipotez olarak Ay'ın güneş sisteminden ayrı bir yerde oluşup bizim sistemimize dahil olduğu gibi görüşleri yanlış bulmuşlardır. Onlara göre Ay, hangi galaksiden geldiği belirsiz zeki yaşam formları tarafından bizim sistemimize gönderilmiş ve Dünya'nın yörüngesine yerleştirilmesi amaçlanmış yapay bir Dünya uydusu ve uzaylı üssüdür (Wilson, 1979: 61-62).

İlk kez 1976'da yayımlanan *Somebody Else is on The Moon* adlı çalışmasıyla ilgileri üzerine çeken George Leonard (2017) ise, Ay'ın üzerindeki uzaylıların kurduğu yarış pistlerinden, uzaylıların çıkardıkları değerli madenlerden, bu dünya dışı gelişmiş varlıkların Dünya insanlığı üzerinde geliştirdikleri evrimsel genetik deneylerinden, Ay'da yaşayan bu garip varlıkların Dünya'nın sahip olduğu zengin ve elverişli doğal kaynakların peşine düştüklerinden söz etmektedir. Ay'daki teknolojik yarışlarla uğraşan bu zeki varlıkların aralarındaki kültürel ve teknolojik ayrımlar Dünya insanlığının arasındaki gelişim düzeyinden daha farklı bir seyir izlemektedir. Farklı gruplara ait bu zeki varlıklar arasındaki gelişmişlik düzeyi ise oldukça derindir. Örneğin Tycho bölgesinde tek bir X-drone örneği bulunmazken, Ay'ın diğer yönündeki King ve Guyot Krateri bölgeleri gibi bazı yerleri bunlarla doldurulmuştur. Diğer yandan bu dünya dışı zeki yaşam formları çok değerli madenleri de Ay'dan çıkarmanın yöntemlerine ve teknolojik birikimine sahiptir (Leonard, 2017: 218).

Leonard (2017), Ay'ın antik uzaylılarla olan bağıntısına daha sonrasında, Dünya üzerindeki insanlığın genetiğiyle oynanarak deneyler yürütülmesi üzerinden değinmektedir. Öne sürdüğü iddiaya göre, Homo Sapiens, türünün beden, ruh ve beceri bakımından gelişmesi amacıyla, antik uzaylılar tarafından yeryüzü insanlığı dünya dışı hominoid bir türle melezlenmeye tabi tutulmuştur. Bu melezleme girişimleri bu zeki varlıkların, Dünya insanlığının da kozmosta daha gelişmiş ve yeryüzünde uygarlaşmış duruma erişmelerini arzulamalarının bir göstergesi olmuştur. Kadim uygarlıkların mitoslarında geçen panteon üyelerinin yeryüzüne ziyaretleri, gerçekleştirmiş oldukları eylemleri, yeryüzü insanlarıyla birleşmeleri ve de

daha önce ortaya çıkan Neandertal türüyle Cro-Magnon türü arasındaki gelişmişlik düzeyindeki ilgi çekici ayırım, araştırmacının iddialarını güçlendiren başka ilginç referanslardır:

Her kültürün uzay gemileriyle gelen tanrılara dair kendi efsaneleri vardır. Çiftleşme deneyleriyle ilgili hikâyelerle doludurlar. Dünyanın her yerindeki dünya dışı temasların, insan türünü değiştirmeye (yükseltmeye, geliştirmeye?) devam etme açık amacına yönelik olduğu ileri sürülebilir. Neandertal insanı başarısız bir deney miydi? Teşvik edilmeden öldü. Cro-Magnon adamı bize benziyor. Birdenbire ortaya çıktı. Antropologlar onu açıklamayı hiçbir zaman başaramadılar. Buğdayın nasıl yetiştirileceği ve sığır sürüsünün nasıl yetiştirileceği kendisine gösterildikten sonra, M.Ö. 6000 yıllarında hayvan sayısı artmaya başladı. (Leonard, 2017: 223)

Araştırmacı, Ay'ın sakinlerinin her ne kadar yeraltında tarım ve hayvancılık gibi etkinlikleri yürütebilecek olanaklara sahip olduklarından söz etse de Ay'ın üst yapısının tarım ve hayvancılık için elverişsiz oluşuna da dikkat çekmektedir. Bu durumda Ay'ın sakinleri olan bu zeki varlıklar, su ve gübre gibi ana maddeleri Dünya üzerinden karşılamaktadır. Leonard'ın ortaya attığı bu görüşler Dünya'nın, Ay'ın üzerinde yaşayanlar için bir tür hammadde kaynağı olduğu izlenimini doğurmaktadır. Yeryüzü insanlığının kültürel ve teknolojik gelişmişlik düzeyinin çok ötesinde olmalarına ve oldukça değerli madenleri rahatça çıkarabilmelerine karşın, önemli ham maddeleri Dünya hattı üzerinden elde etmeleri, Dünya gezegeninin onlar için bir tür koloni merkezi olduğu görüşünü de yansıtmaktadır. Dünya'yı sürekli ya da yılın belli aralıklarıyla ziyarete gelen bu garip varlıkların, insan türünün kültürel evrimini hızlandırmak güdüsüyle giriştikleri genetik deneyler ise, bu varlıkların uygarlaştırıcı varlıklar olarak antik uzaylı arketipini güçlendirdiği yönündedir. Zira Ay'ın bu sakinleri, Dünya insanlığının kozmos içindeki zeki toplumlar görünümünü sihirli toplumlara dönüştürmenin peşindedir.

3.2. Dünya'yla ilişkili yaklaşımlar

Dünya dışı zeki yaşam formlarının uygarlaştırma etkinlikleri kategorisi altında inceleyebileceğimiz bir diğer düzlem, Dünya üzerinde gerçekleşmektedir. Bu görüşün sunduğu argümanlar temel olarak, dünya uygarlıklarının bilim, teknoloji, hukuk, sanat, sağlık gibi alanlarda zamanında nasıl çığır açtıklarının günümüz bulguları ve komplo teorilerinin ışığında tartışılmasından geçmektedir. Günümüz sosyal bilim kollarının –arkeoloji, antropoloji, tarih, teoloji vd.- eş zamanlı ve ortaklaşa çalışmaları, eski uygarlıkların astrolojik bilgileri oldukça dikkatli işleyerek antik yapıları ve inandıkları panteonlarla aracı konumunda tapınma nesnelere inşa ettiklerini göstermektedir. Ancak antik uzaylılarla ilişkilendirilen çeşitli kuramlar, bu yapıların ve nesnelere, insan elinden çıkamayacak kadar kusursuz ve ince bir zekâ gerektiren bir duyarlılıkla yaratıldığını öne sürmektedir. Bu türden kuramların, kültür kahramanı olarak antik uzaylıları odağa aldıklarının ve Dünya insanlığını da maddi-manevi her yönden uygarlaştıran bu zeki varlıkların olduğuna inandıklarının altını çizmek önemlidir. Antik uzaylılar aracılığıyla kültürel evrimini sürdüren Dünya insanlığı, edindiği kozmik bilgileri, gündelik yaşantıya yönelik sayısız nesnenin icadını, sosyal yaşamlarını düzgün bir biçimde sağlamak doğrultusuyla oluşturdukları yasaları ve ülkeleri yararına her şeyi, bu dünya dışı zeki varlıklara borçlu görünmektedir.

Çalışmamızda bu kategoriyle bağlantılı bizim ele alacağımız bir uygarlık gizemi, Polinezya yerleşimlerinin en uzak bölgesi olan Paskalya Adaları yani ada yerlilerinin diliyle Rapa Nui'nin³ gizemli "Moai Heykelleri" olacaktır. Paskalya Adaları'nın yerel sakinleri olan Rapanuilerin, başka bir düzlemde oturan tanrı ve tanrıçalarıyla bağlantı kurmak güdüsüyle metrelerce uzunlukta inşa ettikleri Moai heykelleri devasa büyüklüktedir. 1722'de Jacob Roggeveen'in önderliğinde Paskalya Adası'na yapılması planlanan Hollanda keşif gezisinde aktif olan kâşif Carl Friedrich Behrens'in aktardıklarına göre, grup adaya adım attığında onları 12 metreden daha yükseklikte karşılayan heykeller vardır. Tarih öncesine dayanan bu tarz megalit yapıların buldukları bölgelerde ise antik dev mitlerinin varlığı da ortaya çıkmaktadır (Haze, 2022: 130). Moai heykellerinin devasa büyüklükte dikilmeleri ise akıllara, bir zamanlar burada yaşayan dev bir insan topluluğunun var olup olmadığı ya da Rapanui halkının tanrılarının yeryüzüne birer dev biçiminde inip inmedikleri sorusunu getirmektedir. İkinci sorunun doğrudan muhatabı ise Antik Uzaylıların kendileri olacaktır. Ancak bu sorunun yanıtının aranmasından önce, bu upuzun ve tonlarca ağırlıktaki yapıların nasıl inşa edilip adanın belli bölgelerine taşındığı tartışılmasıyla karşılaşmaktayız.

Brain Haughton, 2007 tarihli *Hidden History Lost Civilizations, Secret Knowledge, and Ancient Mysteries* adlı kapsamlı bir çalışmasında, Moai adlı bu heykellerin yaklaşık 900 adet olduğundan, boylarının ortalama 14 fit ve 14 ton ağırlığında olduğundan ancak en büyüğünün 69 fite ve 270 tona kadar ulaşabildiğinden söz etmektedir. Diğer yandan 887 adet heykelin ada kıyıları boyunca uzandığından fakat kafa kurcalayıcı bir biçimde geriye kalan heykellerin yapım aşamasında Rano Rakaru'daki taş ocağında yarım bırakıldığını söylemektedir (Haughton, 2007: 73). Bu monolit yapıların nasıl ada kıyılarına yerleştirildiği ve taş ocaklarında niçin yapımı askıda kalmış heykellerin bulunduğu, araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Hauhgton (2007: 74), Paskalya yerleşkeleri üzerine 15 yıldan fazladır çalışıp Kaliforniya Üniversitesinde Polinezya araştırmaları alanında akademisyen olan araştırmacı Jo Anne Van Tilburg'un, Moai Heykellerinin nasıl ada boyunca dikilebildiğine ilişkin hipotezinden de söz etmektedir. Van Tilburg, Devlerin öncelikle tahta bir kızak üzerine sırt üstü yatırıldığını, sonrasında tahta bir kano merdiveni (kızağın üzerinden kayabileceği üç fit aralıklı kütükler) üzerinde hareket ettirilebileceğini hesaplamıştı. Daha sonrasında ise monolitlerin, ritüel alanına ulaşıldığında yine kızak yardımıyla dikleştirildiği yargısına varmıştı. Bu hipotezin 1999'da 73 kişilik bir grupla doğruluğunun kanıtlanması amacıyla testten geçirilmesi, devasa monolitlerin nasıl taşınıp dikildiğine ilişkin önemli bilimsel görüşlerden biri olmuştu. Diğer yandan Van Tilburg, Maoi Heykellerinin doğrudan kabile yöneticilerini ifade ettiğini ancak halk, kabile şefleri ve tanrılar arasında aracı bir yapıt olduğu da görüşündeydi. Anlaşılacağı üzere, bu hipotezin içerisinde dünya dışı varlıkların bir yardımı ve uygarlaştırıcı etkileri bulunmamaktadır. Antik Uzaylı kuramlarının aksine verdiğimiz bu ilgili görüşte, insan zekâsının ve el becerisinin izlerini ve de ada yerlileri arasında sosyal birliği oldukça sağlıklı yönetmiş bir organizasyonu görmekteyiz.

Erich Von Däniken (1999) ise, *Yıldızlara Dönüş* adlı kitabında, yukarıda hipotezine yer verdiğimiz Jo Anne Van Tilburg'dan oldukça ayrı bir senaryoyu okuyucularına aktarmaktadır. Bu hipotezin çekirdeğinde Antik Uzaylı tanrılar oturmaktadır. Von Däniken, mono-

litlerin kurulumunu, hizmet ettiği amacı ve niçin birden yapımlarının yarıda bırakıldığını şöyle açıklamaktadır. Däniken'e göre akıllı yaratıklardan küçük bir grup, 'teknik bir aksaklık' yüzünden Paskalya adasına çıkmak zorunda kalmıştır. Grubun yüksek bir bilgi düzeyi, çok gelişmiş silahları ve dünyanın birçok yerinde görülen örneklerde olduğu gibi bizce bilinmeyen bir taş işleme yöntemleri vardı. Yabancılar aranmayı, kendi insanları tarafından bulunmayı ve kurtarılmayı umuyorlardı, ama en yakın kara parçası 4.000 kilometre uzaktaydı. Günler bomboş geçiyordu. Adada hayat gitgide sıkıcı ve tekdüze oluyordu. Bilinmeyen akıllı yaratıklar yerlilere, konuşmanın esaslarını öğretmeye ve onlara yabancı dünyalardan, yıldızlardan, güneşten söz etmeye başladılar. Belki yerlilere ziyaretlerinin kalıcı bir anısını bırakmak, belki de kendilerini arayan arkadaşlarına işaret dikerek yardımcı olmak amacıyla, volkanik taşlardan bir heykel yaptılar. Sonra daha başka heykeller de yaparak bunları taş kaideler üzerine diktiler ve uzaklardan görülebilmeleri için kıyı boyunca dizdiler. Sonunda kurtarıcıları çıkageldi. Adalılar yeni başlanmış ve yarı tamamlanmış heykellerle baş başa kaldılar. Bitime en yakın olanları seçtiler ve ellerindeki ilkel taş baltalarla bunları işlemeye çabaladılar. Ancak yıllarca süren çalışmaları, kaya yüzüne oyulmuş heykel taslaklarının üzerinde 'pire yeniği'nden öte bir iz bırakamadı. Sonunda adanın kaygısız sakinleri, ki bugün bile zorlu çalışmadan pek hoşlanmazlar, sonuç vermeyen çabalarını bıraktılar ve araçlarını bir yana fırlatarak ilkel mağaralarına ve kulübelerine döndüler (Von Däniken, 1999: 107-108). Von Däniken'in öne sürdüğü bu kurguda, yolculukları sırasında başlarından geçen teknik bir sıkıntının etkisiyle yeryüzüne, Paskalya bölgesine iniş yapmak zorunda kalan dünya dışı varlıklarla karşılaşmaktayız. Söz konusu bu varlıklar oldukça ileri düzey savunma araç gereçlerini icat edebilecek beceriye sahip, kendi aralarında konuşma esasına bağlı rahatça iletişim kurabilecek zekâya ve de kozmosun en derin sırlarına vakıf olabilecek potansiyelde zeki yaşam formlarıdır. Bir sıkıntı sonucu yeryüzüne inen bu akıllı canlılar Antik Uzaylıların ta kendisidir ve onlar, Dünya üzerinde kaldıkları sürece Rapanui halkının uygarlaşabilmesi ve kozmos çapında "sihirli toplumlar" düzeyine yaklaşabilmeleri için tanrısal kültür kahramanlarına dönüşmüşlerdir. Monolitlerin ilk örneğini diken bu zeki varlıkların kendi yaşam bölgelerine uçmalarının ardından tamamlanması yarım kalan Moai Heykelleri, ada sakinleriyle baş başa kalmış ve kendilerinin Dünya üzerinde kültürel gelişimlerini sağlayan Antik Uzaylıların ortadan kaybolmasıyla Rapanuiler, ilkel yaşam biçimlerine geri dönmekle yüz yüze gelmişlerdir. Von Däniken'in ortaya attığı bu türden bir hipotez, bir kez daha anlaşılacağı üzere, uygarlaştırıcı kahraman statüsünü dünya dışı zeki varlıklarla doldurmaktadır.

3.3. Sirius'la ilişkili yaklaşımlar

Dünya dışı zeki yaşam formları olarak adlandırılan Antik Uzaylıların, eski dünya uygarlıklarının mitoslarında sıklıkla geçen Büyük Köpek Takımıydı'nda yer alan Sirius'la bağlantısı da ilgi uyandıran ayrı bir konudur. Sirius kültüründe, Sirius yıldızında ikamet edip yılın belirli dönemlerinde yeryüzündeki uygarlıkları ziyarete gelen tanrı-tanrıçaların eylemlerine, niteliklerine tanıklık etmekteyiz. Arka planında köpek/kurt canlısının sembolizmini barındıran bu kült eski Mısırlılar, Sümerler, Romalılar ve de ilkel yaşam biçimini sürdüren Dogonlar gibi birçok halkın inançları bağlamında oldukça kutsal bir konumda yer almaktadır. Bu kültün parçaları arasında en göze çarpan örneklerden birini oluşturan Neterler, yani Antik

Mısır panteonudur. Sırıues B yıldızının temsilcisi olarak karşımıza çıkan Ana Tanrıça İsis ve panteonun geri kalan üyeleri, bu takımıyıldızında oturmaktaydı. Neterler olarak adlandırılan panteon üyeleri, belirli zaman akışlarında yeryüzüne inerek insanlığa matematik, edebiyat, astronomi, şifacılık, büyü, hukuk, ticaret vd. alanlarda bilgi aktarımı yaparak uygarlaştırıcı kahramanlar olarak da yeni bir nitelik kazanmaktaydılar.

Neterler o yıldızdan Mısır halkına gelmiştir. Yüzleri ışıltılıdır. Ağızlarından çıkarttıkları seslerle taş dağlara ayak izlerini bırakan, sesleri tanrıya saygıyı emreden; kuzeydeki kusursuz dağları yapan, kanatları olmadan gökte yol alan, düşünceleri ile nehirlerin yollarını değiştiren hep onlardır. Yüzleri ışıltılı olanlarla Mısırlılar evlenmiş ve onlarla yaşamışlardır. Yüzleri ışıltılı olanlar, vahşilerin geleceğini önceden bildirmişlerdir. Günü gelince o vahşilerin, yüzleri ışıltılı olanlara boyun eğeceklerini ve yüzleri ışıltılıların da şimdilik yüzleri saklı olmakla birlikte bir kez daha bu halkla (Mısır halkıyla) buluşacaklarını ve yeniçağı başlatacaklarını söylemişlerdir.(Ertürk, 2011: 23)

Sirius kültü bağlamında yönümüzü Batı Afrika'nın Mali bölgesine çevirdiğimizde ise, atalarının Sirius yıldızında oturduklarına ve onlardan kozmik bilgileri edindiklerine inanan Dogon kabilesi ile karşılaşmaktayız. Yazılı kültür ortamından değil, aksine sözlü kültür ortamı aracılığıyla gizemli atalarından kozmik sırlara vakıf olan bu kabilenin, kendileriyle Sirius yıldızı arasında kurdukları derin bağ oldukça ilginçtir. Dışarıya son derece izole yaşayan bu kabilenin 8,6 ışık yılı ötedeki Köpek takımıyıldızının tek başına olmayıp yıldızlar kolonisinden oluştuğunun bilgisine dahi sahip olmaları, çağdaş bilimin ise ancak 1924'te Andromeda Galaksi'sinin spiral biçim bilgine erişmesi, bizi, Sirius'ta yaşayan uzaylı ataların/tanrıların merkezde olduğu Antik Uzaylı kuramlarına götürmektedir (Candan, 2003: 124).

Uzaylı atalarından edindikleri ve kuşaklar boyu kabile üyelerine aktardıkları evrene ilişkin sırları inançlarının çekirdeğine oturtan Dogonların, Güneşin çevresinde dönen gök cisimlerini tanımaları, Ay'a ilişkin '*Pıhtılaşmış ölü kan gibi, kuru ve cansızdır.*' ifadeleri, Güneş, Venüs ve Sirius merkezli olmak üzere icat ettikleri ritüelistik nitelik barındıran takvimlere sahip olmaları ve de yine çok ilgi çekici olmakla birlikte, kozmik resimlerinde yer verdikleri Satürn gezegeninin belirgin halkasını çizimlerine dahil etmeleri, Dogonların kültürlenme sürecinin başlıca anahtarlarından. Sirius kültü çerçevesinde bu yerli kabilenin kendi aralarında geniş çapta olmayan bir insan topluluğunu teşkil etmelerine karşın böylesine önemli kozmik bilgileri taşıyor olmaları, bu insanların kutsallık atfettikleri Sirius yıldızının sakinleri olan uzaylı atalarıyla bağıntılı görülmektedir. Bu topluluğun kozmosun gizemlerine aşına oluşları, onları uygarlaştıran uzaylı atalarının kendileridir. Dolayısıyla Sirius'ta oturan bu atalar, Dogonların başlıca kültür kahramanları olarak belleklerinde yer etmektedir. Buna göre;

Dogonlar, Dünya'nın kendi ekseni etrafında döndüğünü bilmektedirler. Dogonlar için geleceği söylemenin standart biçimi, yatmaya gitmeden önce kum üstüne bir şekil çizmek ve sabah olunca şekle bakıp, gece tilki desenin neresinde durmuş diye bakmaktır. Tilki, kum üzerine çizilmiş kehanet levhalarına basa basa yürürken, (tilkinin) "patilerinin hareketiyle, gezegenler de dönmeye başlarlar". Yegâne görünür izleri kuyruk bırakır ve bu yerkürenin kendi ekseni çevresindeki dönüşüne benzetilir: "Tilki kuyruğuyla birlikte döndü, Dünya ise kendi ekseninde." Böylece kehanet levhası, Tilki bu kayıtlar boyunca ilerlerken, "patilerinin hareketi nedeniyle dönen" Yeryüzü'nü simgelemektedir; bilgilendirme levhasıysa Yeryüzü'nün hareket

ettiği uzayı, aynı zamanda da Güneş ve Ay'ı simgeler; bunlar Amma'nın uzanabileceğinden öteye yerleştirilmişlerdir. Burada bahsedilen bilgilendirme levhasının on iki kaydı vardır ve bu bir Ay takvimidir. Her kayıt bir aylık süreye karşılıktır. (Temple, 1999: 105)

Değerlendirme ve sonuç

Yukarıdaki bilgilendirme ve değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere insanlık, en kadim dönemlerinden itibaren uygarlaşma sürecini, doğaüstü varlıklar ve onlarla ilişki içinde olan insan ve hayvan türünden canlılarla ilişkilendirmiştir. Uygarlık için gerekli olan bilgi, teknoloji ve gereçler çoğunlukla göksel varlıkların armağanları olarak nitelendirilmekle birlikte, bu sürecin işleminde, bu iyicil göksel varlıkların yanı sıra şeytanlar, ruhlar ve cinler gibi kötücül doğaüstü varlıkların da katkısının olduğuna inanılmıştır. Kadim insanlığın uygarlaşma sürecini gökyüzüyle ilişkilendirmesinde, kendi kökenlerini gökle ilişkilendirerek kurgulaması da –ki bu, onu doğadaki hayvanlardan farklı ve üstün bir noktaya taşımıştır- etkili olmuş olmalıdır. Antik çağların mitlerinde yansımalarını bulan bu uygarlaştırıcı doğaüstü varlıklar, zamanla çok tanrılı ve tek tanrılı dinlerle birlikte tanrılara, onların yardımcılarına, peygamberlere, velilere ve azizlere dönüşmüşlerdir. Bu süreçte, uygarlaştırıcı kötücül ruhlar ve hayvanlar giderek önemsizleşmişler fakat şeytan, çok tanrılı ve tek tanrılı dinlerin derinliklerinde uygarlaştırıcı kimliğini dolaylı bir biçimde korumasını bilmiştir.

İnsanlığın uygarlaşmasına dair bu mitik ve dinsel tasavvurlar aklın, rasyonel düşüncenin ve bilimsel bilginin öne çıktığı dönemlerde ciddi anlamda sarsılmış fakat özellikle de dinlerin vazgeçilmezliği ve devletlerin bu dinleri himaye etmeleri nedenleriyle dinsel öğretiler biçiminde varlığını sürdürmüştür. Uygarlığın kökeniyle ilgili kadim tasavvurlar, sadece tek tanrılı dinlerin inananları arasında değil, kendilerini bilimin ve rasyonel düşüncenin temsilcileri olarak nitelendiren seküler kesimler arasında da zeki dünya dışı varlıklar odaklı bir şekilde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Her iki durumda da uygarlığın kökenleri gökte aranmıştır. Mitlerin ve dinlerin çoğunlukla göksel olan doğaüstü uygarlaştırıcılarının yerini gökten, başka bir deyişle dünya dışından gelen zeki dünya dışı varlıklar/uzaylılar almıştır. Mitolojik ve dinsel anlatıların tanrıları, tanrıların yardımcıları, peygamberler, veliler ve azizler son derece gelişmiş araçlarla yeryüzüne inebilen uzaylılar olarak okunmuş; kadim insanlığın bu son derece zeki ve gelişmiş antik uzaylılar sayesinde bilgiye, teknolojiye, kültüre ve sanata eriştiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu son cümleden de anlaşılacağı üzere, antik uzaylı yaklaşımının savunucuları mitik ve dinsel anlatıları, kadim çağlardan kalan eserleri, çizimleri ve kabartmaları dünya dışı varlıklara odaklanarak yeniden yorumlamışlar, bütün bu anlatıları ve maddi kalıntıları yaklaşımları için kanıt olarak kullanmışlardır. Bu yaklaşımları ileri sürenler arasında seküler kimliğe sahip oldukça iyi eğitilmiş akademisyenler, araştırmacılar, yazarlar ve gazeteciler de yer almıştır. Bu da onların yaklaşımlarını geliştirirken aklın ve bilimin yolundan ilerledikleri gibi bir sonucu doğurmuştur.

Antik uzaylılar teorisinin temsilcilerinin Ay, Dünya ve Sirius yıldızı odaklı bu yaklaşımları, tıpkı doğaüstü varlıklar tarafından himaye edilmek ve kayırılmak isteyen kadim insanlar gibi, günümüzün doğaüstü varlıklarına inanan, onlar tarafından himaye edilmek ve kayırılmak isteyen günümüz insanları arasında etkili olagelmıştır. Uygarlaşma anlatılarının antik uzaylı

kuramları bağlamında yeniden okunuşuyla birlikte, panteon üyelerinin dünya dışı yaşam formunda kültür kahramanları olarak sunulmasının insanların ilgisini çekmeyeceğini düşünmek mümkün değildir. Bu tür bir yaklaşımı benimsemek heyecanlanmanın, insan sınırlılığına sıkışıp kalmaktan kurtulmanın yanı sıra, mitik ve dinsel olmayan mistik bir deneyim yaşamak anlamına da gelmektedir. Uzaylıları ve onların araçları olan UFO'ları gördüklerine inanan insanların yaşadıkları heyecanı, vecd ya da mistik deneyimin verdiği coşkunluk hali olarak nitelendirmek de mümkündür. Başka bir deyişle, bu durumu yaşadıklarına inanan insanların yaşadıkları vecd haliyle dindar insanların yaşadıkları vecd hali arasında bir benzerlikten söz edilebilir.

Antik uzay teorisinin temsilcilerinin yaklaşımları da göstermektedir ki insanlık, ne kadar ilerlese ilerlesin; kadim sorularına aklın ve bilimin ışığında ne kadar bilimsel cevaplar verirse versin; çoğunlukla imanın kapsamına giren dünyaya dönük kimi kadim tasavvurları ne kadar geride bırakırsa bıraksın, göğün ve göksel varlıkların büyüünden ve etkisinden kendisini kurtaramamış; uygarlaşma sürecini doğüstü varlıkların müdahaleleri ve yardımlarıyla yaşanan mistik ve ritüelistik bir süreç olarak görme eğiliminden vazgeçememiştir. Tek tanrılı dinlere inanan geniş kitleler, bu eğilimlerini kutsal kitaplarındaki anlatılar üzerinden sürdürürlerken antik uzaylılar teorisinin eğitilmiş ve seküler temsilcileri ise dünya dışı varlıklara, onlardan kaldığına inandıkları işaretlere ve kutsal anlatılardaki tanrıları, peygamberleri, velileri ve azizleri antik uzaylılar olarak nitelendirmelerine dayanarak sürdürmüşlerdir. Antik uzaylılar teorisinin temsilcilerinin ortaya koydukları argümanlarını savunmayı sürdürmelerinde, bilimin antik çağların gelişmiş bir teknoloji ve yüksek bir mühendislik gerektiren devasa eserlerinin yapılışını izah etmede yeterince tatmin edici olamaması da etkili olmuştur.

Notlar

- 1 Weber'in modernite görüşü, kökleri Alman idealist geleneğine dayanan felsefi bir antropolojiyi varsayar. Weber, insan doğasını ve güdülerini faydacı geleneğin hedonist materyalist psikolojisi açısından tanımlamanın yanı sıra, insanların "anamlı bir kozmos için metafizik bir ihtiyacı" olduğunu ileri sürer. Anlam ihtiyacı, evrensel bir durum olan anlamsızlık deneyiminden kaynaklanır. Anlamsızlık, ölüm, masum acılar ve zenginlik, güç ve statü dağılımındaki rastlantısallık gibi olaylara atıfta bulunur. Weber, tarih boyunca dinin insanın anlam ihtiyacını karşılama işlevi gördüğünü ileri sürmektedir. "Tüm dinler, dünyanın gidişatının bir biçimde anlamlı olmasını özel bir ön kabul olarak talep etmiştir". İnsanlar, anlaşılabilir görünen olayları anlamlandırmaya ihtiyaç duyarlar; din, olağanüstü olanı açıklayan ve günlük yaşamın rutin düzenlerini haklı çıkaran teodiseler ve yaşam yorumları geliştirir. Weber'e göre modernite, dinsel-kozmolojik dünya görüşünün seküler bir dünya görüşü tarafından tutulmasıyla karakterize edilir. Seküler dünya görüşü - Weber'in bazen "doğal nedensellik kozmosu" olarak adlandırdığı - anlamlı bir kozmosun dini varsayımına karşıttır. İlke olarak, ampirik ve matematiksel yönelimli dünya görüşü, herhangi bir biçimde iç dünyevi olayların 'anlamını' soran her entelektüel yaklaşıma karşı çürütmeler geliştirir". Weber anlamsızlık deneyimini kalıcı bir varoluşsal çıkmaz olarak ele aldığından, anlam ihtiyacı modern dünyada devam etmektedir. Dolayısıyla şu soru ortaya çıkmaktadır: Bilim anlamlı bir kozmos ihtiyacından söz edemediğine ve din bilişsel üstünlüğünü kaybettiğine göre, birey hayatına nasıl ve ne biçimde anlam ve amaç kazandıracaktır? Weber, modern bireyin önceki çağlarda yoğunluğu ve netliği bilinmeyen varoluşsal bir ikileme karşı karşıya olduğu sonucuna varmıştır: Anlam sorunu." (Seiadman, 1983: 268).
- 2 Nietzsche, "Böyle Buyurdu Zerdüş" adlı eserinde "übermensch" (üstinsan) kavramını, Hıristiyanlığın öteki dünyacı anlayışının önüne koyar. Zerdüş, "übermensch" in yeryüzündeki yaşama anlam verme iradesini ilan eder ve dinleyicilerine, onları yeryüzünden uzaklaştırmak için öteki dünyaya dönük tatmin vaat edenleri görmezden gelmelerini öğütler. Zerdüş, "übermensch" i Tanrı'nın ölümüne bağlar. Tanrı kavramı öteki dünyaya ait değerlerin ve bunların altında yatan içgüdülerin nihai ifadesi olsa da, Tanrı inancı yine de bir süre için hayata anlam katmıştır. "Tanrı öldü", Tanrı fikrinin artık değer sağlayamayacağı anlamına gelir. Nietzsche bu önemli

paradigma değişimini değerlerin yeniden değerlendirilmesi olarak ifade eder: “Üstinsanı öğreteceğim size. İnsan, aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için ne yaptınız? Bugüne değin bütün varlıklar kendilerinden üstün şeyler yarattılar: siz bu büyük meddin ceziri olmak ve insanı aşmak yerine hayvanlığa dönmek mi istiyorsunuz? İnsan için maymunun manası nedir? İnsanı gülümseten ya da acıya sebep olan bir utanç vesilesi mi? İnsan, üstinsana da aynen böyle bakmalıdır: Gülünecek ya da acıya sebep olan bir utanç!. Solucandan insana uzanan yolu kat ettiniz ancak içinizde pek çok şey hala solucan halinde. Bir zamanlar maymundunuz; gel gör ki insan hala, herhangi bir maymundan daha maymun. En bilgeniz dahi bir nifak, bitkiyle hortlak arası bir karışım. Size hortlak ya da bitki olmanızı mı söylüyorum? Fark edin, size üstinsanı öğretiyorum! “Üstinsan” arzın manasıdır. İradeniz demeli ki: Üstinsan yeryüzünün manası olmalı! Yeminle teyit ve tasdik ederim ki kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın ve kanmayın size dünyanın ötesindeki ümitlerinden bahsedenerle! Onlar, zehir saçanlardır; bilerek veya bilmeyerek... Onlar, hayatı hakir görenlerdir; nesli tükenenlerdir, kendi kendilerini zehirleyenlerdir; usanmıştır arz onlardan: bırakın göçüp gitsinler. Bir zamanlar, tanrıya karşı çıkmak, en büyük günahı; lakin tanrı öldü, onunla birlikte bu günahlar da öldü. Şimdi ise en korkunç şey, arza karşı günah işlemek ve bilinmesi mümkün olmayı yeryüzünün manasından üstün tutmaktır. Bir zamanlar ruh, bedeni hakir görürdü: ve o zamanlar bu küçümseme, en yüce şeydi: -ruh, bedenin cılız, çirkin olmasını ve acısından ölmesini isterdi. Bu sayede bedenden ve yeryüzünden kurtulmayı umardı (Nietzsche, 2010: 36).

- 3 “Rapa Nui -Paskalya Adası- Polinezya yerleşimlerinin en uzak olanıdır; adı hem ‘dünyanın göbeği’ hem de ‘Dünyanın sonu’ anlamına gelmektedir. Mitolojik kurucusu, dövmeçisi Haumaka’nın okyanusun karşısında doğuya doğru uzanan bir ülkenin hayalini kurmasının ardından oraya yelken açan Büyük Ebeveyn Hoto Matu’a idi. Rapa Nui’nin yaratıcı tanrısı, Polinezya tanrısı Tane’ye (veya Hawaii’deki Kane’e) neredeyse benzeyen Makemake’ydi” (Wilkinson ve Philip, 2007: 258).

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazarlar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuşlardır.

Yazarların katkı düzeyleri: Her iki yazarın da katkı düzeyi eşittir.

Etik komite onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal destek: Bu araştırma için herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and publication ethics statement: This article constitutes an original research paper based on original data. It has neither been published previously nor submitted for publication elsewhere. The authors adhered to ethical principles and rules throughout the research process.

Authors’ contributions: The level of contribution of both authors is equal.

Ethics committee approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of interest: There are no potential conflicts of interest related to this study

Kaynakça

- Aça, M. (2023). Türk ve Yunan mitolojilerinde ozanlığın bahşedicileri: İyeler ve musalar. Ö. Ceylan, Hakan Yekbaş (Ed.) *Türk Âşıklık Geleneği ve Âşık Veyysel* içinde (s. 13-20).
- Candan, E. (2003). *Gizli sırlar öğretisi*. Sınır Ötesi.
- Carlson, G. (2017). *Aliens on the moon according to the aliens, the moon is the key to the what the aliens are doing on earth as well as the future of humans!* Blue Planet.
- David, G. H. ve French, B. (1991). *Lunar sourcebook, a user's guide to the moon*. Cambridge University Press.
- Eagleton, T. (2005). *Kültür yorumları* (Ö. Çelik, Çev.) Ayrıntı.
- Ertürk, Y. P. (2011). *Sirius kültürü ve Türk mitolojisi ilişkisi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Jung, C. G. (2011). *Gökte görülen cisimler üzerine modern bir mit* (M. Tüzel, Çev.) Kırmızı Kedi.
- Haughton, B. (2007). *Hidden history lost civilizations, secret knowledge, and ancient mysteries*. The Career.
- Haze, X. (2022). *Ancient giants history, myth, and scientific evidence from around the World*. Bear & Company.
- Leeming, D. (2021). *Tales of the earth native north American creation mythology*. Reaktion Books.
- Leonard, G. (2017). *Somebody else is on the moon*. Kalpaz.
- Meletinskiy, E. M. (1958). Predki prometya (kul'turny geroy v mife i v epose). *Vestnik İstorii Mirovoy Kul'turu*, 3, 114-132.
- Nietzsche, F. (2010). *Böyle buyurdu Zerdüşt herkes ve hiç kimse için bir kitap* (M. Batmankaya, Çev.) Say.
- Seidman, S. (1983). Modernity, meaning, and cultural pessimism in Max Weber. *Sociological Analysis*, 44 (4), 267-278.
- Temple, R. (1999). *Sirius gizemi* (E. Arısoy ve Y. Tokatlı, Çev.) Ruh ve Madde.
- Von Däniken, E. (1999). *Yıldızlara dönüş* (Z. Okar, Çev.) Cep Kitapları A.Ş.
- Wilson, D. (1979). *Secrets of our spaceship moon*. Dell.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



Function and Meaning in the Costumes of Altai and Siberian Shamans

Altay ve Sibiryâ Şamanlarının Kostümlerinde İşlev ve Anlam

Özlem Kaya*
Zülfikar Bayraktar**

Abstract

It is known that especially in the Altai Shamanism tradition, shamans wear costumes consisting of their own complex symbols and colors. These special costumes are designed in a way to represent holiness and a religious cosmography. In addition to these special costumes designed to be used in ceremonies and celebrations in the Altai Shamanism belief, it is known that drums, tambourines, headdresses and masks are also adorned with symbols in a unique way. Shamans do not have the right to choose these costumes and other items of their own free will. These costumes and items are selected and given meaning by the guidance of

Geliş tarihi (Received): 01-10-2024 Kabul tarihi (Accepted): 25-01-2025

* Assoc. Prof. Dr., Uşak University Faculty of Fine Arts Department of Fashion Design. Uşak-Türkiye /Uşak Üniversitesi Moda Tasarım Bölümü. ozlem.kaya@usak.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-8572-6577

** Prof. Dr., Anadolu University Faculty of Letters Department of Turkish Language and Literature. Eskişehir-Türkiye/Andolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü. zulfikarbay@gmail.com. ORCID ID: 0000-0001-9515-5408

of the spirits in whose service they are. In fact, all the details, including the symbols on the costumes and items, are shaped through the direction of the spirits. Otherwise, it is a common belief among shamans that if the demands of the spirits are not met, many things - especially the ritual to be performed - will not go well. The costume that shamans use especially in rituals is called the "manyak". In order to use this costume, the person must have shamanic characteristics. The main part of this specially designed costume called manyak is a jacket made of deer and white sheepskin. The remaining symbols and pieces find their place on this jacket. Each symbol and piece here represents the elements in the spirit world. When we look at the costumes of Altai shamans in general, it is possible to see that nine small puppets are lined up on the collar of their robes. Again, the small springs, rattles and other metal items on the robes are used as weapons in the fight against evil spirits. In addition, the animal symbols attached to the robe serve a defensive function to protect against evil spirits. In this context, the article will emphasize the functions of the costumes used by Altai and Siberian shamans and the meanings of the symbols in these costumes.

Keywords: *shaman costumes, Altai and Siberian shamans, symbols of costumes, functions of costumes*

Öz

Özellikle Altay Şamanizm geleneğinde şamanların kendine has komplike simge ve renklerden oluşan kostümler kullandıkları bilinmektedir. Bu özel kostümler bir yönüyle kutsallığın ve dinsel bir kozmografyanın resmedilmesi şeklinde tasarlanmışlardır. Altay Şamanizm inancında tören ve kutlamalarda kullanılmak üzere tasarlanmış bu özel kostümlerin yanı sıra davul, tef, başlık ve maskelerin de kendine has bir biçimde sembollerle bezendiği bilinmektedir. Şamanlar bu kostümleri ve diğer eşyalarını kendi iradesiyle seçme hakkına sahip değildir. Hizmetlerinde buldukları ruhların yönlendirmesiyle bu kostüm ve eşyalar seçilir ve anlamlandırılır. Öyle ki, kullanılan kostüm ve eşyaların üzerindeki simgeler de dahil olmak üzere tüm detayların nasıl şekillendirileceği ruhların yönlendirilmesi ile vücut bulmaktadır. Aksi takdirde ruhların talepleri yerine getirilmezse, yapılacak ayin başta olmak üzere, birçok işin yolunda gitmeyeceği Şamanlar arasında yaygın bir inançtır. Şamanların özellikle ayinlerde kullandıkları kostüme "manyak" adı verilmektedir. Bu kostümü kullanabilmesi için kişinin Şamanik özelliklere sahip olması gerekir. Manyak denilen bu özel tasarım kostümün ana bölümünü maral ve beyaz koyun derisinden yapılan bir ceket oluşturmaktadır. Geriye kalan diğer sembol ve parçalar bu ceket üzerinde kendine yer bulur. Buradaki her sembol ve parça ruhlar alemindeki unsurları temsil etmektedir. Altay Şamanlarının kostümlerine genel olarak bakıldığında cübbelerinin yakasında dokuz küçük kuklanın sıralandığını görmek mümkündür. Yine cübbe üzerindeki küçük yaylar, çingiraklar ve diğer metal eşyalar kötü ruhlarla yapılacak savaşta silah olarak kullanılmaktadır. Ayrıca cübbeye iliştirilmiş hayvan sembolleri de kötü ruhlardan korunmak için savunma işlevi görmektedir. Sibiryaya Şamanlarının

kullanmış oldukları kostümlerin işlevleri ve bu kostümlerdeki simgelerin anlamları ele alınmıştır.

Anahtar sözcükler: *şaman kostümleri, Altay ve Sibiryâ şamanları, kostümlerin simgeleri, kostümlerin işlevleri*

Introduction

Clothing, as the visual language of societies, plays a very important role in reflecting in reflecting the common universal thoughts of societies with different cultures, lifestyles and values. Clothing culture, as a medium that illuminates all historical periods and carries the traces of the past to the present, exists as one of the most important needs of humanity in this context.

It is possible to find at least some of the cultural codes that Central Asian Turkish communities have created throughout history in the oldest beliefs and myths of these communities. One of these belief systems is Shamanism. Shamanism can be described as a nature-based belief system that the common cultural values of Central Asian Turkish Communities. Shamanism has been addressed and examined by cultural researchers under different statuses and functions such as culture, lifestyle, belief, religion, and trance techniques.

Ethnographic, folkloric and archaeological studies show that the most primitive religions can be evaluated within and evidence of Shamanism has been encountered since the Paleolithic Age (Winkelman, 2015: 331; İnan, 2000: 396). For the native Turkish people of Siberia, who regard Shamanism as a determinant of religious identity, Shamanism is, first and foremost, a religion or, in other words, a belief system (Krippner, 2004: 204; Davletov, 2017: 16). According to a current ethnological trend, Perrin (2001: 9) described Shamanism as a social phenomenon that concerns the entire society and its institutions. At the same time, it is both a religious and symbolic, economic, political and aesthetic phenomenon.

The essence and foundation of the Shamanic system lie the cosmic meanings and functions of the body. Through symbolic actions and physical acts representing the initiation of death and resurrection, the shaman, who experiences the feeling of being reborn, can be either male or female. Shamans have cosmic powers and abilities such as being able to ascend to the sky, descend to the underground, and thus establish a bridge between this world and the other world and act as interpreters, by separating their souls from their bodies in high pleasure excitement and ecstasy. In this respect, they are not just any individuals of the society, but individuals who are chosen and hold a special status (Harvey, 2003; Giles, 2004; Kafesoğlu, 2003: 300; Kılıç, 2010: 316).

The Siberian region, which lies within the borders of the former Soviet Union and now Russia, preserves significant data on Shamanism from the past to the present. Classical literature on Turkish Shamanism has mostly focused on Siberia. It is known that Shamans,

who exist in many countries of the world, are also concentrated in North and South America, Australia, Indonesia, South-East Asia, China, Tibet and Japan. In addition to the differences between countries and regions in the Shamanic practices, there are also differences among different peoples of the same region. As in the different communities of the Shamans of the Altai and Siberian regions, which define the boundaries of this study, there are some differences in the interpretations of costume forms, functions and meanings. The symbols of the costumes, masks, drums and materials, which are the material culture of the Shamans, have functional duties and codes related to these duties. They have come from the cults of the earth-sky-underworld elements, animal mother, assistant and protective spirits, sun, moon and stars, beech tree and nature spirits. The symbols found in the costumes and other materials are completely for the requirements of religious ceremonies. For this reason, the costumes and materials of the Shamans in the material culture have a special importance and duty. These duties constitute the codes of the symbols. Shamans, who have an important place in the belief worlds and lives of Turkish communities, represent an archaic, religious-mystical-magical authority type (Güngör, 2000: 265; Fitch, 2006: 197; Kılıç, 2010: 315; Direnkova, 2014; Alp and Mutlu, 2021: 1026).

When Shamanic clothing are generally evaluated, they differ according to their rank. A new Shaman wears a forehead tie or eye mask, a sash and a short shawl-type scarf. As their degrees and levels increase, the clothes and accessories change. However, the degree and level do not necessarily change over time. In some cases, the Shaman's rank and status, and therefore his clothes, remain the same until he dies. When the degree increases, the old clothes lose their meaning. The decision to continue using the old ones is not made by the Shaman themselves, and after the decision is made by the higher-degree Shamans, the old ones are taken away and replaced with new ones. In some societies, no Shaman has higher-ranking clothing.



Figure 1. 1-2 Left and right: Front and back of a Shaman costume from the region along Lake Baikal. The fabric is cut to a length and lined with reindeer skin. Far Right: Template showing the cut shape of the Shaman's coat. The armpits are not joined, the coat is worn like a poncho (SH, 2010: 28).

One of the important features of Turkish Shamanic clothing is that there is little difference between the clothes of male and female Shamans except for the ornamental elements on them. These ornamental elements are sometimes braids, bead necklaces or headdresses specific to women. There are clothes that Turkish Shamans generally must have. A robe with iron plates and figures representing mythological animals, an iron or copper breastplate, a handkerchief that can cover his eyes so that he can go to the spirit world with his own inner light, a rattlesnake shoulder scarf, a headdress made of scalp including the horns of the animal, shoes with animal claws, and gloves with either two or five fingers. These are the necessary additions to a Shaman's clothing, but having some excess or deficiency in the additions does not pose a problem for the meaning and function of the clothing. Daily clothes and special clothes of the Shaman are different from each other in almost all the peoples of Siberia. Although there are some differences between tribes, it is always necessary to look for the measure of the power of Shamanism in the richness and coherence of the clothing (Holmberg, 1922: 8-11; Gürcan, 2018; Kılıç, 2010: 315-330).

The Shaman's clothing also has the quality of a badge that separates her-his from other members of society. This is an extension of their isolated life and isolation from society. When interpreting a Shaman's clothing, it is necessary to evaluate its large parts rather than its small parts. Shaman clothing can vary in order to functionally adapt to the environment in which it is worn. Clothing used in times of war means protective armor. For this reason, there are war symbols such as swords on the headgear; arrows or bows on the robe. Shamanic clothing is a sacred cult item that is passed down either by inheritance from father to son or by the method of summoning. Naturally, the storage and protection of the Shaman clothing, which is considered sacred, brings with it certain prohibitions and rules. The Shaman protects his clothing from all kinds of harm and damage with great care during the period he uses it. Because if the clothing is damaged for any reason, the Shaman who owns the clothing will face illness or death. The clothing is stored in a special section of the shelter and all necessary precautions are taken to prevent children from reaching it. Otherwise, it is thought that their magic, power and strength-giving supernatural properties will be lost. In cases where a Shaman leaves Shamanism due to compelling reasons such as death, old age or illness, his clothes, which are considered cult items, are either placed in the grave with him or abandoned on a tree in the forest. In addition to these meanings of the costumes, the symbols used also have a special importance. As in all Shaman communities, one of the most common types of symbolism in Siberian Turkish Shaman communities is bird symbolism and the other is skeleton symbolism.

Bird motif: It is one of the most used, utilized and symbolic motifs in Shaman costumes and drums. One of the regions that benefit the most from bird motifs is Siberian Turkish Shamans. One of the most characteristic aspects of Siberian Turkish Shamans is the bird depictions that dominate the entirety of the clothing.

Skeleton motif: The skeletal depictions on the Shaman's clothing are related to the initiation of death and resurrection. The skeleton on the Shaman's clothing is the re-updating of the drama of initiation into the secret, that is, the initiation of death and resurrection. Sometimes it represents a human and sometimes an animal skeleton. In both cases, what is

actually represented is the life essence or raw material protected by mythological ancestors. The human skeleton serves as the most archaic model of the Shaman. The concept of root family or lineage is expressed with the terms “bone”. The source of the bird skeleton depiction is related to the myth that the first Shaman was formed from the union of an eagle and a woman. In addition, in order to gain the ability to fly like a bird, he needs to carry its skeleton on his body and achieve cosmic integrity with it (Eliade, 2006: 188-190; Bayat, 2006: 22-23).

Shamanism, which was originally seen in the Asian and Siberian regions, still exists in many parts of the world today. In this context, the clothes and costumes belonging to the Shamans who adopted the Shaman belief system in the past and today in the Asian and Siberian regions are very important. In this respect, the study is extremely important in order to make an evaluation and analysis specifically on the functions and meanings of the Altai and Siberian Shaman costumes. At the same time, this study, which aims to reach the meaning codes of the Shaman symbolic elements by going from their functional roles, tries to put forward a perspective that prioritizes the function in reading the codes of some Shaman symbols and reaches the meaning from there.

Method

The clothing tradition, which has undergone a significant transformation through cultural change and development, awaits further research in terms of its objects, clothing tradition, production methods, patterns, colors, formation and aesthetic dimensions, and functions and meanings. In this context, the functions and meanings of Shamanic clothing are a subject worth investigating. In the study, the Altai and Siberian Shaman costumes and accessories preserved in museum collections were examined. The clothes and accessories belonging to Shamans were discussed in terms of function and meaning.

In this context, the works in the Museum of History and Culture of Peoples of Siberia and Russian Far East in Novosibirsk were examined. The Museum of History and Culture of Peoples of Siberia and Russian Far East was established in 1970 with a total area of 150 square meters, expanded in the 1980s and began to occupy an area of 380 square meters, and is currently on its way to becoming a rich museum with an area of 500 square meters. This museum is an extremely important museum in terms of exhibiting the latest archaeological, ethnographic and archaeographic findings and helping to popularize scientific knowledge about the ancient Siberian people and their rich culture. This museum, established in Novosibirsk, hosts an impressive heritage consisting of numerous Shaman costumes and accessories. Among these heritage objects in the museum, Shaman costumes and accessories stand out in terms of color, pattern, ornamentation and motifs.

In this context, the rich heritage of this museum located in Novosibirsk, the capital of the Siberian Federal District and the most populous city in Siberia and the third largest city in all of Russia according to the 2018 census, was a factor in our decision to work here. In this study, the Altai and Siberian Shaman costumes in the museum were examined in terms of function and meaning. This study, which was carried out to detail the meaning and function of Shaman costumes as presented in ethnological and anthropological studies, aims to highlight the importance of the functions and meanings of Shaman costumes.

Analysis of Shamans costumes- In terms of function and meaning

Shamans used elaborate costumes and ritual tools. Each costume and object (such as a drum, a crown, a round bronze mirror) (Figure 2-3) had defined symbolic meanings. These objects also served as markers of the classification of some Shamans and Shaman women. Symbols held significant importance to the community as they show where the Shaman who conducts the ceremony stands in the hierarchy among local Shamans. Thus, questions such as the power of the Shaman, whether he is a chosen Shaman, and what his area of expertise is are answered. In other words, the material culture of Shamans expresses many things. At the same time, the Shamans' equipment (such as clothes, drums, Shaman trees) served as mediums for the depiction of their mythological and worldly images.



Figure 2: General View from the Museum - Museum of History and Culture of Peoples of Siberia and Russian Far East (Photographed by the Z. Bayraktar. 09.07.2024)



Figure 3: General View from the Museum - Museum of History and Culture of Peoples of Siberia and Russian Far East (Photographed by the Z. Bayraktar. 09.07.2024)



Figure 4: Examples of Shamans Costumes - 1 (Photographed by the Z. Bayraktar. 09.07.2024)

One of the most significant of a Shaman's unique equipment is the dress. The shape of the dress reflects the Shaman's auxiliary spirit animal. Among these, it is possible to distinguish Shamanic clothing bearing the symbols of deer, bear and bird. The idea that the Altai Shaman costumes symbolize birds is related to the ribbons and strings on the costumes (Potapov, 2012: 264). These are the symbols of the Shaman's auxiliary spirit animals; therefore these animal skins are used in his work clothes.

In the example shown in Figure 4, the Shamanic motifs on the piece of sailor clothing belonging to the Siberian Region are considered protective motifs and are believed to protect sailors from evil spirits.

As Hoppal (2012-2013) also stated in his study, the Finnish researcher Uno Holmberg photographed a couple of Shamans in the early 1910s. The dress of the Shaman in these photographs is reinforced with iron ornaments and symbolizes the skeleton of a fishman. The Shaman can dive underwater with this dress.

At the beginning of the 20th century, researchers drew attention to the presence of skeletal ornaments on the clothing of Siberian Shamans. The skeletal clothes of the Shamans show the power of the belief in rebirth. The skeletal state symbolically represents a return to the state before birth, while the movement of the bones represents complete revival or rebirth.

Shaman clothes are an indispensable element of Shaman ceremonies, with each piece carrying a symbolic meaning and especially strengthened during the use of skeletons. Here, the bone represents a tribe or a community that will accompany the Shaman during his journey to the other world. For this reason, the Shaman dress is never buried with the dead, but is inherited from a grandchild. These data reinforce the idea that the Shaman does not have any

power without a special dress, and that with a special dress he becomes the representative of the community. Simply put, ‘the dress creates the Shaman’.

As Hoppal (2012: 213) states, it can be said that all the symbols of the ritual dresses of Siberian Shamans are inspired by a cosmogonic view that responds to the Shamanist’s world picture. In short, the ritual dress of the Shaman symbolizes universality. The spine, which extends along the back of the dress, can be explained as representing the position of the world during its rotation on its own axis. The decorations on the head represent the upper world, those on the dress represent the middle world, and those on the legs represent the lower world.



Figure 5: Examples of Shamans Costumes and Accessories - 2 (Photographed by the Z. Bayraktar. 09.07.2024)

There is also a strong bond between blacksmiths and Shamans. Turks believe that a person whose nine ancestors were blacksmiths can become a Shaman, Tuvans call those who are both Shamans and blacksmiths “tsarin”. According to Yakut Turks, a blacksmith from the ninth generation has supernatural powers. For this reason, only they can forge the iron objects on the Shaman’s clothing on the anvil. The piece in Figure 5 (top right) is a piece of clothing made of iron.

Some Shamanist Turkish communities believe that blacksmiths and Shamans come from the same home. According to the belief, Shaman candidates must undergo a spiritual

disintegration and be re-completed. Blacksmiths and iron tools are important in this process.

Many elements related to iron can be found in the Shamanist beliefs and rituals of the Altai Turks. Most of the ceremonies and rituals were performed while the iron was being melted, cast or forged. In addition, gold was also used in Altai ceremonies in addition to iron (Radlof, 2008).

Siberian Shaman costumes are also arranged with round objects made of iron and a breastplate made of iron or copper. An iron chain is hung on the back of the costume to represent the Shaman's strength and durability (Eliade, 2000). Altai Shamans often have the symbols of "nine arrows" and "bows" embroidered on their shoulders; these are "things handed down from God". It is believed that Shamans fly by riding on these arrows. Blacksmiths make the iron in the Shaman's costume and it is said that they drive away evil spirits while forging iron. Shamans sometimes hide their faces with metal masks during rituals in order not to be recognized by evil spirits (Tryjarski, 2012: 242).

In rituals related to Shamanism, iron objects and tools are mostly used to protect against evil spirits. Therefore, Shamans light fires on swords and dance with these swords.

The fact that the role of iron objects is so emphasized is definitely related to the Shamans' close relationship with the blacksmithing profession.



Figure 6: Examples of Shamans Costumes and Accessories - 3 (Photographed by the Z. Bayraktar. 09.07.2024)

There are also iron pieces and plates that serve as rattles in objects such as drums and staffs that the Shaman uses during rituals. Generally, there are nine iron pieces hanging from the right side of the iron beam of the Shaman drum, five on the left side and four on the right side, each 9-10 cm long. Hanging metal, mineral or iron elements that allow the Shaman to see the other world allows him to see the universe more clearly. Shamans are required to organize and perform ceremonies/rituals in accordance with the traditions, customs and laws of Shamanism of the society they are in (Eliade, 1999: 292). The Shaman needs materials considered sacred to perform all these rituals. First of all, there is a headdress specially prepared to help him organize all kinds of rituals (Figure 5-6). These headdresses are ceremonial materials with talismanic pendants and metal elements hung on them, animal furs and bird feathers (Price, 2001: 5). Although Shaman headdresses are unique to each Shaman and vary depending on the community, the Shaman's experience and the type of ritual performed, they have some common features because they are prepared within the framework of a certain discipline.

The most important part of the specially prepared Altai Shaman costume is the headdress. This headdress can be prepared in several different ways. The most commonly used one is half a meter long, made of Siberian deer calf or lynx skin and is square in shape. In later periods, red fabrics were used. Strips were sewn onto the headdress to divide it into three parts and decorated with seashells. Numerous bird feathers (mostly eagle owl, owl and eagle) were added to the headdress (Prokofyeva, 1971: 62-63). In the light of all this information, it is possible to say how important the costume and accessories were for the Shamans.

Conclusion

Data on the Shamanism belief and rituals, which reflect one of the oldest forms of belief in the world and have been of interest not only to anthropology and ethnography but also to archaeology in recent times, are known from both hunter-gatherer communities and small-scale agricultural societies. There is no doubt that the existence of Shamanism belief in early societies is closely related to symbolism. As Hoppal (2012: 19) states, some elements of culture quickly lose their influence and give way to other motifs. In particular, objects used by human beings should be considered within this scope. However, some motifs that form our emotional culture, as we can feel intensely, are subject to much slower change, defy time, and preserve their content more brilliantly under great pressure, like diamonds. In this context, Shamanism has preserved its structure in exactly the same way.

The social performance of the main cults that constitute the Shaman culture is carried out through rituals. These main cults that constitute the Shaman culture, the structures of the cults that turn into rituals, and the material and spiritual products used in rituals constitute a large symbol family. However, these symbols at each stage are not in a pure form-meaning relationship, but are fundamentally functional symbols. In other words, they are necessary for the continuation of social life. It is recorded that the costumes of Shamans are the special costumes of all religions that have existed from the prehistoric period to the present day and of the clergy who are their representatives. The costumes of Shamans are defined as religious microcosms. On the other hand, it can be said that they are equipped with spiritual powers, that is, spirits, due to their sanctity, as well as forming a symbolic system. The symbols found in costumes and other materials are completely functional for what needs to be done

in religious ceremonies. Therefore, the costumes and materials of the Shamans in their material culture have a special importance and duty. These functions constitute the codes of the symbols. The materials used in the costumes of the Shamans are extremely important and striking. It is seen that deer and cattle, and to a lesser extent bear furs are generally used in the costumes. Altai Shamans generally prefer lamb and foal furs. The characteristic features of the costumes are reflected by designing the fur part on the inside and the leather part on the outside. The costumes of the Shamans generally reflect that the characteristic features of the Shamans have carried their personalities to the other world. The clothes of the Shamans include symbols of the upper and lower worlds, animal and bird furs, bells that act as armor provided by the God. As Anohin (2006: 45-47) states, there are arrows and bows drawn by the God, iron plates representing the sun and the moon, and distinctive buckles. The symbols in the culture of Shamans mean reaching the secrets that create that culture. The functional tasks of the symbols in the costumes, masks, drums and materials that are the material culture of Shamans and the codes related to these tasks are extremely important in this respect.

The cults that constitute the culture of Shamans represent the changing characteristics with religious ceremonies and the symbolic structure of spiritual and material products used in religious ceremonies. These symbols do not have a purely formal-meaning relationship. They are only fundamentally functional symbols. They are necessary for the continuation of the social structure. Clothing generally constitutes the cultural structure of every nation. The mythology of the society has shed light on the deep traces of the history that has been transformed by gaining perspective with the symbols of the Sufi and mystical universe of Shamans.

Research and publication ethics statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Contribution rates of authors to the article: The first author in this article contributed to the 75% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article, while the second author contributed to 25%.

Financial support: The study received no financial support from any institution or project.

Conflict of interest: The author declares no conflict of interest.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki ilk yazar, çalışmanın hazırlanmasına, veri toplanmasına ve sonuçların yorumlanmasına ve makalenin yazılmasına %75 oranında katkıda bulunurken, ikinci yazar %25 oranında katkıda bulunmuştur.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

References

- Alp, K. Ö., Mutlu, S. (2021). Şaman sembollerinin işlev ve anlam kodları. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 14 (35), 1008-1028.
- Akademia Nauk Soyuzu Sovetskix Sosialistiçeskih Respublik, Institut Etnografi imeni N. N. Mikluho Malaya *Religioznie Prdstavleniya i Obryadı Narodov Sibiri ve XIX-Naçale XX Veka,*” *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, İzdatelstvo Nauka, Leningradskoe Otdelenie 1971, pp: 5-6,
- Trans. Kılıç, S. (2010). Türk Şaman Giysilerine Semantik Yaklaşım, *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*, ZfWT Vol. 2, No. 1.
- Anohin, A. V. (2006). *Altay şamanlığına ait materyaller*. Kömen.
- Bayat, F. (2006). *Ana hatları ile Türk şamanlığı*. Ötüken.
- Davletov, T. (2017). *Şaman doğanın şifası uyanınca*. Asi.
- Direnkova, N. P. (2014). *Sibirya halklarının şaman kostümleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm ilkel esrime teknikleri* (İ. Birkan, Çev.) İmge.
- Eliade, M. (2006). *Şamanizm*. İmge.
- Eliade, M. (2000). *Demirciler ve simyacılar* (M. Emin Özcan (Çev.) Kabalcı.
- Fitch, T. (2006). The biology and evolution of music: A comparative perspective, *Cognition* 100, 173-215.
- Giles, L. L. (2004). Spirit Possession. *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, In M. N. Walter & E. J. N. Fridman (Eds.) 228-234. ABC-CLIO, Inc.
- Güngör, H. (2000). Eski Türklerde din ve düşünce. *Türkler*, (3).
- Gürcan, K. (2018). *Kutsal Şaman Elbiseleri*, Ötüken Neşriyat A.Ş.
- Harvey, G. (2003). General introduction. In G. Harvey (Ed.) *Shamanism: A Reader* (1-23) Routledge.
- Hoppál, M. (2012). *Avrasya’da Şamanlar* (B. Bayram, Çev.) Hüseyin Şevket Çağatay Çapraz, Yapı Kredi Kültür Sanat.
- Hoppál, M. (2013). *Shamans and symbols prehistory of semiotics in rock art*. Budapest. International Society for Shamanistic Research.
- İnan, A. (2000). Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları. *Türkler*, (3).
- Kafesoğlu, İ. (2003). *Türk milli kültürü*. Ötüken.
- Kılıç, S. (2010). Türk şaman giysilerine semantik yaklaşım, *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*, ZfWT Vol. 2, No. 1.
- Krippner, S. C. (2004). Psychology of Shamanism. *Shamanism: An Encyclopedia of World Belief, Practices and Culture* @p.204-21 1). In M. N. Walter & E. J. N. Fridman (Eds.) ABC-CLIO, Inc.
- Perrin, M. (2001). *Şamanizm*, 1. baskı, İletişim.
- Price, N. S. (2001). *An Archaeology of Altered States: Shamanism and Material Culture Studies*, Ed. N. S. Price, The Archaeology of Shamanism.
- Prokofyeva, E. D. (1971). Şamanskie Kostyumi Narodov Sibiri, *Religioznie Prdstavleniya i Obryadı Narodov Sibiri V. XIX – načale XX veka*, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, (27), 5- 100.
- Potapov, L. (2012). *Altay şamanizmi*. Kömen.
- Radloff, W. (2008). *Türklük ve şamanlık* (A. Temir - T. Andaç - N. Uğurlu, Çev.) Örgün.

Tryjarski, E. (2012). *Türkler ve ölüm* (H. Er, Çev.) Pinhan.

Winkelman, M. J. (2015). *Shaman / shamanism, vocabulary for the study of religion*. Volume 3 P-Z, Index, Robert A. Segal Kocku von Stuckrad (Eds.) Leiden.

Electronic Resources

Holmberg, U. (1922). The Shaman Costume and Its Significance, Turun Suomalaisen Yliopiston Julkaisuja Sarja Bosai No 2 Annales Universitatis Fennicae Aboensis Series Btom I No: 2. <https://archive.org/details/TheShamanCostumeAndItsSignificance/mode/2up> (Accessed on 24.07. 2024).

SH (Sacred Hoop). (2010). Coat of Power, The Shamanism, Nicholas Breeze Wood (Ed.) Issue 68, <http://taksang.co.uk/Articles/Coat-of-Power.pdf> (Accessed on 24.07. 2024).



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2025; 31(1)-121. Sayı/Issue - Kış/Winter
DOI: 10.22559/folklor.2722

Araştırma makalesi/Research article

Ecocritical Reflections: Post-Anthropocentrism in Bilge Karasu's *The Prey*

Ekoeleştirel Yansımalar: Bilge Karasu'nun *Avından El Alan*
Masalında Post-Antroposantrizm

Visam Mansur*
Nergiz Öznur Vardar**

Abstract

In his attempt to critique anthropocentrism and speciesism, Bilge Karasu, a postmodern Turkish writer, problematizes the relationship between human and non-human entities. In "The Prey," one of the short stories in *The Garden of Departed Cats* (2003), Karasu employs surrealist and unnatural narrativity to disrupt the mimetic illusion considered by many posthumanist scholars as essential for the formation of new subjectivities. Through a narrative rich in figurative language and metafictional elements, Karasu engages with the complexities of species hierarchy, power relations and the redefinition of love. Surrealistically, set against the backdrop of variable weather conditions, the story questions human

Geliş tarihi (Received):01-05-2024 Kabul tarihi (Accepted): 20-12-2024

* Prof. Dr., İstanbul Beykent University Faculty of Arts and Sciences Department of English Language and Literature. İstanbul-Türkiye/İstanbul Beykent Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü. visammansur@beykent.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-5741-8884

** Arş. Gör., İstanbul Beykent University Faculty of Arts and Sciences Department of English Language and Literature. İstanbul-Türkiye/İstanbul Beykent Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü. oznurvardar@beykent.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-6614-6331

superiority over nature, highlighting the vulnerability and interdependence of all beings. Initially viewing the fish as a burden, the fisherman's journey parallels his childhood memory of encountering a snake, leading to a profound realization of the fish's capacity for affection and suffering. As empathy grows, so does the fisherman's ability to comprehend the language of the animal, culminating in a physical and spiritual metamorphosis upon their union. Through exploration of human cruelty and the possibility of harmony with nonhuman animals, the story highlights and subtly critiques the nature of humanity. Thus, by depicting a unification between human and nonhuman, "The Prey" suggests that genuine humanity lies in embracing interconnectedness and fostering equality-based relationships with the animal other.

Keywords: *Bilge Karasu, metamorphosis, posthuman, prey, speciesism*

Öz

Postmodern Türk yazar Bilge Karasu, insan merkezcilik olarak da bilinen antroposantrizmin ve türçülüğün eleştirisini yaparak insan ve insan olmayan varlıklar arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırır. Karasu, *Göçmüş Kediler Bahçesi*'ndeki (2003) hikâyelerden biri olan "Avından El Alan"da birçok posthümanist kuramcı tarafından yeni özelliklerin oluşması için gerekli görülen mimetik yanılşamayı altüst etmek amacıyla gerçeküstü ve doğal olmayan bir anlatı biçimine yer verir. Söz sanatlarıyla bezeli bir dil ve üstkurmaca öğelerle zenginleştirilmiş bir anlatım tekniği kullanarak türler arası hiyerarşinin karmaşıklığı, güç dinamikleri ve aşkın yeniden tanımlanması gibi konuları ele alır. Değişken hava koşullarının gerçeküstü bir zemine yerleştirilmesiyle kurgulanan hikâye, tüm varlıkların acizliğini ve birbirine bağımlılığını vurgulayarak insanın doğa üzerindeki üstünlüğünü sorgular. Başlangıçta balığı kendine külfet olarak gören balıkçının yolculuğu, bir yılanla arkadaşlık kurduğu çocukluk anısıyla paralellik göstererek, balıkçının balığın şefkat ve acı çekme yetisine sahip bir canlı olduğunun farkına varmasına yol açar. Balıkçının empati duygusu arttıkça hayvanın dilini anlama kapasitesi de artar ve bu durum, ikisi arasındaki birliktelikle doğacak olan fiziksel ve manevi dönüşümü mümkün kılar. İnsanın acımasızlığını ve insan olmayan hayvanlarla uyum içinde yaşama ihtimallerini irdeleyen hikâye, insan doğasını ustaca sorgular. Bu sebeple, insan ile insan olmayan hayvan arasındaki bütünleşmeyi betimleyen "Avından El Alan," insaniyetli olmanın, iç içe yaşam (bağlantısallık) görüşünün benimsenmesi ve ötekileştirilen hayvanla eşitliğe dayalı ilişkilerin kurulmasıyla gerçekleşeceğini öne sürmektedir.

Anahtar sözcükler: *Bilge Karasu, dönüşüm, posthuman, av, türçülük*

Introduction

Emerging as a critique of humanism, posthumanism represents a significant shift away from anthropocentric ideologies inherited from the Renaissance and earlier human traditions. This shift, in Salzani's view, is marked by a growing recognition of the interconnectedness between humans and non-humans, exemplified, among many other things, by what Franklin and Ritvo call the "animal turn" in literature (2017: 98). While humanism places humanity at the forefront of the universe, adhering to the notion of 'man as the measure of all things' in Protagorean philosophy, posthumanism emphasizes species dominance, thereby blurring

hierarchical divisions between humans and nonhumans (Braidotti, 2019). Posthumanists see this as the beginning of a crisis in the human condition and advocate a return to the animal, questioning the qualities typically attributed to human beings and the very essence of humanity. Influenced by this, Cary Wolf (2003), challenges traditional humanist views by highlighting the demonization of animals and the resulting limitations on pluralism. He argues for an ethical posthumanist approach that recognizes the diversity of life forms, arguing that animal rights should be seen as an integral part of human rights. Similarly, Donna Haraway, in her *The Companion Species Manifesto* (2003), explores the evolving relationship between humans and animals, especially dogs, emphasizing the transformative power of mutual communication and companionship. Haraway argues in favour of the nature-culture continuum. She rejects the binary oppositions between human/non-human while emphasizing the importance of interspecies relations. Likewise, rejecting anthropocentrism, Rosi Braidotti (2013), influenced by Spinoza's monist philosophy, extends this discourse by proposing a posthuman subjectivity grounded in vitalism and non-dualist principles. Braidotti advocates a relational understanding of self, nature and culture. In line with this posthumanist trend that advocates the rejection of the dichotomy between self/other, human/non-human, and the recognition of human interdependence with the material world, Bilge Karasu's "The Prey" embodies and advocates a posthumanist philosophy of man-animal interconnectedness.

Bilge Karasu's "The Prey" (2003) is a short story featuring a non-participant, ambivalent, omniscient, and potentially queer narrator who recounts a dream-like encounter between a fisherman and a stray hybrid fish—a new breed combining a grouper and a tuna fish¹—likely in the waters of the Marmara Sea, between the Istanbul coastline and the Princes' Islands. Throughout the narrative, the fisherman and the captured fish undergo a vague metamorphosis, blurring into a joint, amorphous man-fish or fish-man entity. Additionally, the narrator weaves in a series of surrealistic episodic tales about violent hunting scenes that, while seemingly unrelated to the main storyline, imbue the narrative with layers of significance. These tales are presented in a language and tone distinctly different from those surrounding the fisherman and his captured fish.

Within this discourse, the works of postmodern Turkish author Bilge Karasu offer a profound exploration of the complexities surrounding human-nonhuman relationships. In his collection of short stories, *The Garden of Departed Cats* (2003), Karasu questions the nature of human relations with other entities, particularly animals, creating a new consciousness towards the nonhuman as seen in the symbolic metamorphosis between human and animal in "The Prey." Through a portrayal of 'humanimal' encounters and interactions, Karasu dismantles the binary opposition between human and animal, advocating for species solidarity and ethical agendas. This paper argues that Karasu's use of metamorphosis in "The Prey" aims to break down the categorical distinctions between humans and nonhumans, highlighting a unity of species achieved through the acknowledgment of the animal Other as part of the human Self. The paper also contends that Karasu's conceptualization of love and his perception of moral consideration for animals are intended to raise awareness about humans' treatment of animals.

1. “The Prey” through academic lenses

Most of the scholarly readings we have examined about this short story take their cues from a variety of literary approaches such as structuralism, deconstruction, psychoanalysis, and philosophy. For instance, S. Sahin (2021) explores how “The Prey” both echoes and diverges from traditional fairy tales. By drawing on the features that Jameson identifies for romance, commonly found in fairy tales, the study illustrates the narrative components of these tales and highlights the evolution of the classical fairy tale into a contemporary narrative. Similarly, Gokmen’s analysis of the narrative elements in the tale primarily focuses on the structural innovations in “The Prey,” occasionally touching upon the semantic implications of these tales. For example, Gokmen (2016) describes the captured fish as a combination of two fish breeds (Orfoz and Orkinoz, i.e., grouper and tuna) without assigning any significance to this hybridity. However, such a hybrid creature can be seen as a manifestation of opposites: the grouper representing the beast with its stout body and large mouth, while the tuna symbolizes beauty with its sleek, streamlined body and agility. Gergöy (2018) provides a deconstructionist reading of the theme of human supremacy over animals in “The Prey.” He addresses the ethical issues of human-animal relations from a Derridean perspective, contending that Karasu not only experiments with and questions human-centrism in his fiction but also seems to construct utopian environments where he explores the possibilities of a more just life with animals. Gergöy argues, for instance, that the fisherman’s failure to make his friends see the fish, which is actually swallowing his arm, serves as a sign of humanity’s refusal to coexist with animals (2018: 21). This surreal event underscores the tension between human dominance and ethical responsibility, a theme echoed in the writings of Derrida and Carol Adams on human carnivorousness. Gedik (2018), another scholar, inspired by psychoanalysis, interprets the tale as a moment of hypoxia, where the fisherman’s state of mind is depicted as hovering between two worlds: life and death. In her paper, she posits that Karasu’s tale primarily focuses on the sea as a refuge for the fisherman’s multidimensional subjectivity. For Özüm (2013), “The Prey” revolves around the fisherman’s surreal fishing journey, which blurs the boundaries between the supernatural and reality. To her, interpreting the mythic bond between the fish and the fisherman in a realistic context unveils the inner conflicts, anxieties, and existential fears inherent in human existence. The sea, personified and laden with symbolic representations of life, death, and power, serves as a mirror, illuminating the intricate realities and complexities of life.

Most, if not all, scholarly analyses of “The Prey” focus primarily on the central narrative of the fisherman and the fish, with little attention paid to the various embedded stories within this overarching tale. When these narrative layers are examined collectively and given equal significance, “The Prey” transcends its individual components. Seen in the context of ecocritical posthumanist scholarship, the narrative becomes a fable illustrating the metaphorical eclipse of carnophallogocentrism. However, before delving into this ecocritical perspective, it is important to acknowledge that the story’s controversial interpretations stem largely from its unconventional narrative style rather than solely from its content. This underscores the importance of narrative style, which is just as crucial as the narrated content.

With this in mind, the following section provides a brief introduction to the unconventional narrative approach employed in “The Prey.”

2. Unnatural narratology and the nature of language

Karasu’s writing style rejects conventional narrativity steeped in ideas of absolute certainty. His writing, as seen clearly in “The Prey”, aims to challenge certainty, to dismantle entrenched structures of meaning, leaving readers bewildered and questioning, or inspiring them to continually seek change and reshape their surroundings. The story accommodates a range of interpretations due to a narrative style rich in figurative language and literary devices that enhance, distance and diversify meaning. The ambivalent narrator employs over 60 metaphors, similes, allusions, and aposiopeses, to alienate the narration and imbue the text with multiple layers of meaning. Indeed, aposiopeses are manifestations of what Prince (1988) describes as ‘disnarrated’. Additionally, the story utilizes an unnatural narrative technique lending fluidity and openness to various interpretational approaches beyond what a conventional narrative allows.

Narratology scholars such as Monika Fludernik (1996), Brian Richardson (2006), Jan Alber (2009), Dan Shen (2016) and others stipulate that posthumanist, among other postmodern, narratives employ different types of narrators like dead bodies, objects, electronic devices, robots, insects, animals and many other narrators that are not normally seen in conventional narrativity. Such narrativity aims at breaking the mimetic illusion considered by Richardson (2006) as one of the main aspects of unnatural narrative. “The Prey” breaks the mimetic illusion through its ambivalent narrator whose identity, gender, sexual orientation, age, and credibility remain subject to speculation. The voice of the narrator ironically dominates almost all the story with the exception of very brief encounters with the voices of the narrated, that is the fisherman and his fish, or the fish and his/her fisherman. The narrator most likely projects the whole narrative from the viewpoint of a mentally, spiritually, and perhaps physically estranged narrated who may never have a grasp of the objective reality as observed by a normal person. In the course of the narrative, we see the male narrated conversing with animals and imaginary bodies (his coffee house friends). This leads us to think about and question the nature of traditionally perceived objective reality.

Fludernik regards unnatural narrative as “the fabulous, the magical, and the supernatural besides the logically or cognitively impossible” (1996: 362). For Alber, “The term unnatural denotes physically impossible scenarios and events, that is, impossible by the known laws governing the physical world, as well as logically impossible ones, that is, impossible by accepted principles of logic” (2009: 80). “The Prey” is replete with the fabulous and magical, though not in a romantic or heroic sense. The fabulous and the impossible are again seen in the person of a narrated who converses in a universal language with a captured snake and fish. The narrated shows a fabulous capacity for communication with nature, snakes, animals, and the sea. The fisherman’s remarkable capacity lies in perceiving his surroundings not merely as disparate elements, but as interconnected entities, including himself, within a cohesive network. His aptitude for communication with other beings renders him a transpersonal figure.

3. The posthuman conundrum: Reconceptualizing human-nonhuman relationships

In this regard, “The Prey” navigates through multiple storylines, each challenging the notion of human supremacy. While the main storyline is about a fisherman’s interaction with a fish, the secondary stories in the narrative describe ancestors, mainly patriarchs chasing various animals such as “the deer, the leopard and the mountain goat” (Karasu, 2003: 9); a tale involving a snake interacting with a youth (Karasu, 2003: 12); events involving animal sacrifices (Karasu, 2003: 15); and an interwoven narrative involving the hunting of unicorns and the death of a patriarch chasing a deer with some vague metamorphosis of the deer into a youth (Karasu, 2003: 18). Although these narratives may seem different and remote from the main plotline, they are connected by the theme of humans as hunters and animals as prey. Though these sub-plot stories and events shed light on the predator-prey relationship in a complex way, problematizing the concepts of the hunter, the hunted and the sacrifice, “The Prey” begins, as Sahin (2021) suggests, in a fairytale-like ambiance using metafictional techniques to show nature’s active role against human domination and violence.

Notably, the narrator deliberates between a “sunny winter day” and a “day of snow” (Karasu, 2003: 7), highlighting nature’s impact on both humans and animals. This deliberation extends to the narrative’s setting, with the sea and its elements influencing the interactions between the fisherman and his prey: “If the events happened on the day of the blizzard, then the sea will exhaust both the fish and the fisherman” (Karasu, 2003: 9). The narrative’s use of the subjunctive mood injects a sense of uncertainty, mocking human arrogance in confronting the sublime forces embodied by the sea and the unknown.

“The Prey” delves into the concept of love, offering a redefinition that contrasts with its traditional interpretation of strong affection between living beings. The narrator’s perspective shifts, stating, “Love means—literally or figuratively—eating and nothing else” (Karasu, 2003: 7), presenting an ironic commentary on the nature of one’s relationship with one’s desires. This view of love as ‘eating’ serves to highlight humanity’s gluttonous tendencies, offering justification for the characters’ fervent pursuits within the sub-narratives. Furthermore, in “The Prey,” love extends beyond human boundaries to encompass the sea and the fish. Interestingly, the sea’s love is depicted as intense and all encompassing, drawing both fish and man into its eternal embrace. Conversely, the fish’s love is portrayed as evolving from friendship to something more passionate, “as the hours pass what is between” the fisherman and the fish “will be love, will turn into passion. It is already love, already turning into passion...” (Karasu, 2003: 12-13).

The sea exhibits a whimsical nature, as described, “now smiling on the fish now on the fisherman, now disappointing one now the other” (Karasu, 2003: 7), prompting the emergence of a connection between human and non-human entities driven by love. However, this connection reveals a contradiction within humanity, particularly evident in their treatment of animals depicted as mere commodities for food, entertainment, or sacrifice, as seen in the subplots of the ‘bey’, the ‘unicorn’, and the ‘ritual’. Within this context, the fisherman symbolizes humanity, depicted as self-centered and unable to grasp the language of nature. His focus solely on his own needs blinds him to the love offered by the sea. Despite nature’s

assistance during fishing trips, he fails to recognize the love extended to him, attributing success solely to his own “good fortune” and “skills” (Karasu, 2003: 8). This lack of acknowledgement stems from a communication barrier between species, initially leading the fisherman to view the sea merely as a means of “his livelihood” and eventual “death” (Karasu, 2003: 8). The sea, recognizing the fisherman’s ignorance, chooses to impart a lesson by guiding him to catch a unique fish, “a fish that is like no other fish he has known or caught” (Karasu, 2003: 9). This event marks the fisherman’s initial state of mind. A state of mind and readiness for hunting akin to those of his ancestors symbolized by the Bey and unicorn hunters. Yet, his subsequent interactions with the sea and the fish turn him into a different person and initiate him into a transformative journey into the true meaning of love.

Similarly, other sub-narratives parallel that of the fisherman’s. In “The Prey,” Gergöy identifies two contrasting yet interrelated storylines, the story of Bey and the fisherman, focusing on the Bey’s violence as the source of the fisherman’s transformation into a nature lover (2018: 17). Thus, the fisherman’s kinship with the world of the sea and animals becomes a substitute for the Bey’s aggression against nature. In contrast, the Bey epitomizes tyranny, displaying a merciless attitude towards animals, hunting them purely for sustenance and leisure. By juxtaposing the Bey, unicorn hunters and the patriarch of the clan alongside the fisherman, the author highlights both humanity’s destructive tendencies driven by a desire for dominance and the potential human capacity for change and transformation. This juxtaposition eventually emphasizes the fisherman’s spiritual evolution, transcending the dichotomy between nature and culture and opening avenues for harmony between human and non-human in a post-anthropocentric age. Building on Braidotti’s (2013) notions of the posthuman, this narrative presents a shift towards posthuman subjectivity closely intertwined with ‘others’. Notably, the relationship between the fisherman and the fish evolves into one of, in Haraway’s term “companion species” (2003: 15). As the fisherman becomes increasingly affectionate towards the fish, viewing it as an extension of himself, a transformative process unfolds in his personality and the narrative as well. Through this bond, symbolized by the fisherman’s arm in the mouth and belly of the fish, he grows able to perceive the voice of nature, marking a significant personal growth.

This transformation unfolds at various stages in the journey of the unification between man and nature. Initially, the narrator’s approach to the fisherman and the sea is skeptical, acknowledging that the fisherman “knows nothing” about it other than its “annihilations or the bends” (Karasu, 2003: 8). The sea is perceived as threatening, capricious, and manipulative, possessing the power to control both fish and man, as described by the narrator: “its myriad fingers sweep the fish and the fisherman, wherever it wishes” (Karasu, 2003: 7), sometimes favoring one over the other. Ironically, due to the fisherman’s ignorance about the sea, he finds himself ensnared by a unique fish, driven his way by the sea’s deliberation. The narrator delicately navigates the realm of interspecies relations, portraying the fish not as an assailant but as a guest or gift from the deep. The fish’s presence and its initial encounter with the fisherman are peaceful and inviting, contrasting sharply with the bloody confrontations between the Bey and his prey. The scene of hauling the fish into the boat is depicted as

positive and joyous, unlike the death that typically accompanies other hunters' pursuits. The fish, alive and with its mouth open, seems to request gentle handling, as portrayed by the narrator's quasi-humorous tone:

This immense, this magnificent fish, if it caught the hook, it probably wasn't because its palate was itching. When reeled in, the fish had its mouth open, as if to show where the hook tore through the skin, asking to be taken gently, unharmed. (Karasu, 2003: 10)

The language employed is vivid and rich, using adjectives like "immense" and "magnificent" to describe the fish, evoking feelings of awe, love, and admiration. Furthermore, the passage anthropomorphizes the fish, expressing its vulnerability and desire to be handled with care. Through such sensory imagery, Karasu not only shows the significance of the fish, but also succeeds in showing great reverence for the natural world. In contrast, the fourth part of "The Prey," a four-line, stanza-like paragraph in the printed copy, depicts the badly mutilated Bey's horse and a dead leopard:

This is not a fairy-tale horse. It lies on the ground mutilated. The Bey rests his weight on his lance and stares at the beast. The leopard's head is soaked in blood. How could he have loved this leopard? (Karasu, 2003: 10)

This 45-syllable section of the narrative evokes a tone of introspection and sadness. With phrases such as "disfigured," "drenched in blood," and "throwing his weight on his spear," Karasu's language draws a depressive picture of the scene. In the passage, the Bey, and by extension the ancestral patriarchs question the feelings and actions of the past, drawing the readers into the Bey's reflections on the bitter reality he faces.

In comparison, the encounter between the fisherman and the fish is likened to an encounter between lovers, imbued with a sense of magic. The fisherman's handling of the fish, wrapping his arm around it and gently removing the hook, reflects a deep connection and communication between the two beings. Unlike the dead and mutilated creatures in the Bey's story, the fish exudes happiness and communicativeness, illustrating the contrast in the nature of these encounters.

The moment the fisherman tries to remove the hook from the fish's mouth, the fish swallows his arm, raising questions about who catches whom in the story. Initially, the fisherman does not feel pain because the fish does not bite or tear off his arm. Instead, it simply "stared at him with one enormous eye" (Karasu, 2003: 11). It is noted that the fish does not want to hurt the fisherman; its gaze signifies a recognition of intimacy between the two distinct species. However, the fisherman's attempt to pull away from the fish is met with resistance. The more he tries to distance himself, the more the fish bites and digs its spikes and scales into his right arm in response to the man's metaphorical attempt to abandon the fish. His struggle to separate from the fish is instantly mocked by a distant observer, which can be interpreted as the sea anthropomorphized as "someone in the distance, somewhere deep in the water, teasing him, laughing at him" (Karasu, 2003: 11).

Though the fisherman begins to see the fish as a burden – "He can neither sail nor row, nor even walk among people" – unlike his ancestral patriarchs and Beys of the sub-narratives, he "cannot bring himself to kill the fish" (Karasu, 2003: 12). The fisherman's internal struggle

serves as a critique of humanism, highlighting how the supposedly ‘rational’ human often disregards the suffering of the ‘irrational’ animal, thereby hindering the establishment of genuine affection and problematizing human exceptionalism. As the fisherman realizes the fish’s refusal to leave, he relinquishes the struggle. He recollects a childhood memory, fostering a sense of identification with the animal. This initiates a physical and spiritual transformation in the fisherman, leading to a profound intertwining of their essences.

The fisherman’s recollection centers on an event from his childhood. As a young boy, he captures a snake by its neck. In the struggle, the snake’s swift movements cause the child’s wrist, hand, and arm to bleed. Upon releasing its neck, the snake departs without causing further harm, leading the child to interpret the moment as the start of a friendship. To the boy, they become ‘friends’ and ‘equals’, as they reciprocate treatment and punishment alike. This childhood memory serves as a pivotal moment, prompting the fisherman to reflect on his relationship with the fish in terms of equality, friendship, and, notably, love. After all, the fish, like the snake from his past memory, retaliates by causing his hand and arm to bleed while pulling “the line” and attempting to extract himself away from its swallowing his arm (Karasu, 2003: 10-11). Recognizing the subjectivity of another being, the fisherman realizes that the animal seeks affection just as he does. His newfound love for the fish is evident when he no longer perceives it as a burden; instead, he begins to cherish “this weight which was making his heart feel lighter” (Karasu, 2003: 15). However, this love brings about a conflict between life and death, between victimizer and victim, and between hunter and prey. For the fisherman, love and transformation must entail experiencing the “pain of being torn to pieces” (Karasu, 2003: 15).

Despite the inevitability of their final journey together, marked by the understanding that there is no turning back, the fisherman’s willingness to accompany the fish is a significant sign of the symbolic union between their species. Their connection leads to a metamorphosis, turning them into a chimeric being defying classification:

A man whose arm is the body of a fish; a fish whose mouth holds a human head; a man swallowed by a fish; a fish and a man coupling; a man who is a fish who is a man; a fish, a man, self-coupling... Endlessly. (Karasu, 2003: 16)

Their fusion signifies the completion of the fisherman’s physical transformation, while his spiritual growth evolves through doubt and questioning. Despite his uncertainty about continuing the journey into the unknown, his pride in the knowledge gained from their union prevails. Attempting to name their hybrid form demonstrates human arrogance, yet the fisherman’s failure to define it highlights his transitional state. This liminality challenges traditional species boundaries, allowing him “little by little, to understand the language of the fish” and, by extension, interpret the language of nature and find peace in death (Karasu, 2003: 15). In a dreamlike state, he yearns to share his revelation with friends, but their inability to see the fish on his arm reflects societal disregard for nonhuman life. Disillusioned, he realizes his former ignorance and accepts nature’s affection, recognizing it as ‘Love’. This spiritual growth enables him to embrace death, completing his metamorphosis. The story exposes human indifference through the fisherman’s transformation, underscoring the

irony of his friends' behavior, his ancestral patriarchs' cruelty, the murderers of the unicorn's treachery and leaving open the question of whether his demise stems from newfound love or guilt. Regardless, in light of Karasu's (2010) post-anthropocentric vision, it is likely to interpret the fisherman's journey as a strong denouncement of the inherited patriarchal and humanist norms in favour of a true humane approach to the world where every life on the planet matters.

Conclusion

Addressing the imbalance in human-animal relations in light of posthumanist critique of anthropocentrism, Karasu's "The Prey" tips the scale in favour of a more balanced understanding of the species hierarchy. His setting the story in changing weather conditions; his use of metafiction, substitution, intertextuality, abnormal narrativity and metamorphosis; his sub-narratives of violent deaths of the hunter and the hunted emphasize the powerlessness of humans and animals in the face of nature, thus questioning the superiority of the one over the other. Through the fishing/hunting metaphor, "The Prey" questions power relations between humans and nonhumans and eventually reverses the roles between the hunted and the hunter.

As the sea sends a misguided fish to the fisherman, accelerating their metamorphosis, the question of who is hunting whom increasingly grows at the center of the narrative. Though initially seeing the fish as a burden, the fisherman's journey of self-discovery parallels that of a childhood memory of encountering a snake leading to a deep realization of the fisherman's capacity for compassion and suffering. For the fisherman's physical and spiritual metamorphosis culminating in the union between him and his prey occurs as a result of his constant empathy and his gradual ability to comprehend the language of the animal thus challenging traditional notions of language as solely human. The fisherman's exchanges with the fish underscore Maurice Jean Jacques Merleau-Ponty's (1973) posthumanist perspective, which views language as a property not exclusive to humans but inherent to the entire sensible world. With such dismantling of the dichotomy between human and animal, the narrative challenges the notion of a unique human essence. Through its exploration of human cruelty as seen in the sub-narratives and the possibility of living in harmony with nonhuman animals, the story invites reflection on the nature of humanity. By depicting a unification between human and nonhuman, "The Prey" prompts readers to reconsider their relationship with other inhabitants of the earth, ultimately suggesting that true humanity lies in transcending boundaries and fostering equality-based relationships with the animal other.

In essence, "The Prey" offers a profound meditation on the meaning of humanity, asserting that genuine humanity is found in embracing the interconnectedness of all life forms and fostering relationships based on empathy and equality. Through its narrative of metamorphosis and unity, Karasu's story challenges conventional notions of human exceptionalism, paving the way for a more inclusive and compassionate understanding of what it means to be human.

Endnotes

- 1 It is noteworthy that the translator of “The Prey” omitted naming the fish, as Karasu did in his original Turkish text. By merely referring to the object of the hunt as ‘fish’ without specifying its genus, as the original text does, the translator unwittingly risks misleading readers and obscuring textual significations.

Research and publication ethics statement: This study is a research article containing original data that has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The authors followed ethical principles and rules during the research publication process. In the study, the informed consent was obtained from volunteer participants and the privacy of the participants was protected for the study.

Contribution levels of authors: First Author %50; Second Author %50

Ethics committee approval: The ethics committee approval was not required for this study.

Financial support: The study did not receive any financial support.

Conflict of interest: The authors declare that there is no conflict of interest.

Araştırma ve yayım etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar %50; İkinci Yazar %50

Etik kurul onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Çalışmada çıkar çatışması yoktur.

References

- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2019). A theoretical framework for the critical posthumanities. *Theory, Culture & Society*, 36(6), 31–61. <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>
- Alber, J. (2009). Impossible storyworlds and what to do with them. *Storyworlds: A Journal of Narrative Studies*, 1, 79–96.
- Fludernik, M. (1996). *Towards a ‘natural’ narratology*. Routledge.
- Gedik, K. (2018). “Sea” theme in the works of Bilge Karasu. *International Journal of Humanities and Education*, 4(8), 149–162.
- Gergöy, A. (2018). The human [not] dressed in the animal: Love-politics in the work of Bilge Karasu. *METAFOR: The Boğaziçi University Journal of Literary Studies*, 3, 5–24. https://metafor.boun.edu.tr/sites/metafor.boun.edu.tr/files/metafor_3._sayi_20181.pdf
- Gökmen, Ü. (2016). An overview of Bilge Karasu’s “avından el alan” from the point of narrative elements. *The Journal of International Social Research*, 9(45), 116–124.

- Haraway, D. J. (2003). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness* (Vol. 1). Prickly Paradigm Press.
- Karasu, B. (2003). The Prey. In *The garden of departed cats* (A. Aji, Trans., pp. 7–21) New Directions Books. (Original work published 1979)
- Karasu, B. (2010). *Öteki metinler* (F. Akatlı, Ed.) Metis.
- Merleau-Ponty, M. (1973). *The visible and the invisible*. Northwestern University Press
- Özüm, A. (2013). *An analysis of the elements of magical realism in Onar Kutlar's ishak* and Bilge Karasu's *göçmüş kediler bahçesi*. *Bilig*, 66, 179–204.
- Prince, G. (1988). The disnarrated. *Style*, 22(1), 1–8.
- Richardson, B. (2006). *Unnatural voices: Extreme narration in modern and contemporary fiction*. Ohio State University Press.
- Salzani, C. (2017). From post-human to post-animal. *Posthumanism and the "Animal Turn"*. *Lo Sguardo-rivista di filosofia*, 24, 97–109.
- Shen, D. (2016). What are unnatural narratives? What are unnatural elements?. *Style*, 50(4), 483–489.
- Şahin, S. (2021). *Manifestation of the classic in the modern fairy tale: Bilge Karasu's tale, "avından el alan"*. *folklor/edebiyat*, 27(1), 1–14. <https://doi.org/10.22559/folklor.1389>
- Wolfe, C. (2003). *Animal rites: American culture, the discourse of species, and posthumanist theory*. University of Chicago Press.
- Wolfe, C. (2010). *What is posthumanism?*. University of Minnesota Press.



Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



Halk İnanışlarında ve Ritüellerinde Kaotik Çocuk İmgesi

The Image of the “Chaotic Child” in Folk Beliefs and Rituals

Serdar Gürçay*
Alev Duran**

Öz

Çocuk, kültürler arası ve aynı zamanda ulusal kültüre özgü çok yönlü bir kavramdır. Bu kavramla ilintili bakış açıları tarihsel süreçler içerisinde, başka coğrafyalarda farklılıklar göstermektedir. Geçmişte çocuklar, kimliksiz ayrıca kategorize edilmeyen ve çoğu zaman bir yetişkinle eş değer olarak görülürken günümüz toplumlarında çocukların, geleceğin yetişkinleri olarak özenle yetiştirilen, eğitilen ve eldeki imkânların en üst seviyede kullanılarak tüm gereksinimleri karşılanmaya çalışılan değerli bireyler oldukları görülmektedir. Nitel araştırma ve doküman tarama yöntemiyle elde edilen verileri değerlendirdiğimiz çalışmamızın konusu ve amacı, halk inanışları, anlatı ve ritüellerinde karşımıza çıkan çocuk imgelemine geniş bir yelpazede değerlendirmektir. Bu amaçla geçmişten günümüze ve Batı

Geliş tarihi (Received): 07-02-2024 Kabul tarihi (Accepted): 20-10-2024

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Kültür Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul-Türkiye/Asst. Prof. Dr., İstanbul Kültür University Faculty of Arts and Sciences Department of Turkish Language and Literature Department. s.gurcay@iku.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-1412-7910

** Doç. Dr., Bağımsız Araştırmacı. Ankara-Türkiye/ Assoc. Prof. Dr., Independent Researcher. alvdrn@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0995-8090

toplumlarıyla da mukayeseli olarak bir yol izlenmiştir. Bu ayrımı yapabilmek adına çocuk imgesi, Orta Çağ'da Türk kimliğini yansıtan ve geleneğin bakış açısını gerçekçi biçimde veren temel eserlerden *Dede Korkut Kitabı*, Alevi-Bektaşî velayetnameleri gibi halk anlatılarında da çeşitli şekillerde ve sıklıkla karşımıza çıkan bir imge olarak ele alınmıştır. Elbette çocuk imgesini değerlendirmek için pek çok farklı kaynağa başvurulabilir ancak çalışmamızın amacı doğrultusunda tarihsel boyutuyla analiz edebilmek amacıyla bu iki kaynaktan istifade edilmiştir. Çalışmamızda giriş bölümünün ardından kaotik çocuk imgesi hakkında tanım ve değerlendirmeler yapılmıştır. Ardından geleneksel olarak addedilen toplumların bu imgeye bakışları irdelenmiş, hayatın en önemli eşiklerinden olan doğum, sünnet, evlenme, ölüm gibi geçiş ritüellerinde çocuk imgesinin yeri ve önemi hakkında örneklerle derinleştirilmiştir. Daha sonra halk inanış ve ritüellerinin kayıtları olan sözlü halk anlatılarında karşılaşılan çocuğun rolü ve statüsü mercek altına alınmıştır. Çocuk ve çocukluk kavramının tarihsel süreç içerisinde yaşadığı değişimlerin ve bunların kavram üzerindeki etkilerinin doğru bir şekilde anlaşılması, toplumların geleceği açısından oldukça önemli görülmektedir. Bu bağlamda geleneğin küreselleşme ile uyumlu bağlanması neticesinde ortaya çıkacak harmoninin, toplumun da geleceğinin inşasına olumlu yönde katkı sağlayacağı kanısındayız.

Anahtar sözcükler: *çocuk, ritüel, halk inanışı, imge, kaotik*

Abstract

The concept of childhood is a multifaceted one, both cross-culturally and within national cultures. Perspectives associated with this concept have varied across historical processes and different geographical regions. In the past, children were often perceived as anonymous, uncategorized beings, frequently considered equivalent to adults. However, in contemporary societies, children are viewed as valuable individuals, nurtured and educated with care as the adults of the future, with all available resources used to meet their needs to the fullest extent. The subject and aim of our study, which evaluates data obtained through qualitative research and document analysis, is to explore the image of the child that emerges in folk beliefs, narratives, and rituals from a broad perspective. To achieve this, a comparative approach has been adopted, examining the depiction of children from the past to the present and in comparison with Western societies. In order to make this distinction, the image of the child has been analyzed as a recurring and varied motif in folk narratives, such as the *Dede Korkut Kitabı*, which reflects the Turkish identity of the Middle Ages, and the Alevi-Bektashi *velayetname* (hagiographies), which provide a realistic portrayal of the traditional perspective. Doubtlessly, although a wide range of sources can be consulted to critically examine the image of the child, for the specific objectives of this study, two primary sources have been selected to facilitate a historical analysis. In our study, after the introduction, definitions and evaluations regarding the chaotic image of the child are provided. Then, the perspectives of societies, considered traditional, towards this image are examined, and the place and significance of the child image in transition rituals such as birth, circumcision, marriage, and death are deepened with examples.

Later, the role and status of the child encountered in oral folk narratives, which are records of popular beliefs and rituals, are examined in detail. Understanding the changes in the concept of childhood throughout history and their effects on this concept is considered crucial for the future of societies. In this context, we believe that harmonizing tradition with globalization will positively contribute to the construction of society's future.

Keywords: *child, ritual, folk belief, image, chaotic*

Extended summary

Foetus, babyhood, childhood, adolescence, adulthood, and elderhood are the fundamental stages of life cycle. According to the World Health Organization (WHO), childhood is defined as the period before the age of 10, while adolescence spans from 10 to 19 years. Legally, adolescence ends and adulthood begins at the age of 18, meaning that individuals are considered children under the law until they reach 18. Childhood stands out as the most crucial stage in shaping an individual's character, determining their values, and fostering a sense of belonging. It is a significant period because it encompasses both the time when the individual is most unaware and the time when they grow in awareness, maturing through the process. "The concept has been a central focus for societies throughout history, both globally and locally, due to the immense value placed on children as the "key to ensuring generational continuity." The aim of our study, which examines the image of children and the concept of childhood from the past to the present, is to evaluate the representation of children in folk beliefs, narratives, and traditional practices and rituals from a broad perspective. To achieve this, data gathered through document analysis—one of the techniques used in qualitative research—has been examined to understand the changes and transformations in the concept over time and their effects on it.

When examining children and related concepts, we encounter various facets in historical, geographical, and cultural contexts. This study adopts a comparative approach, investigating children from both historical and contemporary viewpoints, as well as with Western societies. In the past, children were seen as anonymous, uncategorized, and often perceived as equivalent to adults. In contemporary societies, however, children are regarded as "the adults of the future," nurtured and educated with care, with all available resources utilized to meet their needs to the fullest extent. The different perspectives and ideas on children in past societies, as well as the varying views on the concept over time, form the core of our study, which also reveals a certain state of chaos surrounding these views.

Chaos, typically defined as confusion or disorder is more fundamentally defined as formlessness, imbalance, and irregularity. The image of the child fluctuates between two extremes: on the one hand, children are perceived as worthless and anonymous, equivalent to adults; on the other hand, they are seen as highly valued, with significant efforts made to meet their needs, seen as essential pillars of the family and the foundation of the future. This dichotomy is inherent in the concept of childhood, and it is from this that the chaos arises.

In traditional Western societies, particularly in the Middle Ages, children were dressed like adults, subjected to rituals for the removal of sin, and regarded as sinful beings who bore responsibility for their actions. During the same period, the perspectives on childhood in Turkish societies were generally positive. To highlight this contrast with Western perspectives, we examined some of the foundational sources of Turkish literature, such as epics, folk tales, and *menakıbnâme* (hagiographies). The *Dede Korkut Kitabı* and *menakıbnâme* texts, which portray the historical and legendary lives of Anatolian saints, reflect the views of Turkish society during the 11th to 13th centuries, when children were highly valued. Male children, in particular, were idealized in the societal imagination as the continuation of the lineage and as a shield of defense in the dynamic, nomadic steppe life against external threats. The perspectives on children found in these folk narratives are also echoed in the products of folk literature, where the importance of raising children is emphasized through proverbs, sayings, maxims, and folktale formulas. Similar comparisons can be observed in ritual practices derived from folk beliefs. The rituals associated with the image of children in traditional Turkish societies are broad in scope. The works *Children in Our Traditional Culture* by Sedat Veyis Örnek, *Ethnographic Study of Birth-Related Customs and Beliefs among the Turks* by Orhan Acıpayamlı, and *Child Folklore* by Nursel Uyaniker and Beyza Ayaz provide detailed information on rituals surrounding children, including pre-birth, birth, and post-birth practices, such as tooth offerings, school entry ceremonies, circumcision rituals, and more. In ancient Turkish societies, children were not typically involved in rituals, and it was considered taboo for a child to touch the sacred clothing of a shaman or priest, who was believed to possess sanctity. Children were perceived as sources of disorder, such as noise and mess, and thus excluded from rituals. However, in modern societies, the image of the child has become central to a wide range of ritual practices, serving various functional purposes. This image is also present in transitional stages such as circumcision, marriage, sacrifice, and death rituals. Today, the value placed on children is high, with their opinions and wishes greatly respected, to the point where they are often treated as princes or princesses.

Ultimately, it can be said that the image of the child, which falls within the research interests of disciplines such as psychology, education, sociology, anthropology, and law, is also a focal point in folklore. Further studies on this concept, addressing different aspects, will transform the chaos we have identified from the past to the present into cosmos, thereby reviving lost hopes and sustaining the right to live with dignity.

Giriş

Çocukluk evresi, insan gelişiminin erken dönemlerinden biridir. Bu evre, bireyin gerek biyolojik gerekse de psikolojik ve sosyal gelişimini sürdürdüğü, temel becerilerini kazandığı bir dönemdir. Dolayısıyla bu dönemde karşılaşılan durum, olay, tavır ve tepkiler bireyin geleceğinin inşasında oldukça etkili rol oynayan, kaotik bir süreç olarak gözlemlenir. Doğum-yaşam-ölüm zincirinin doğal bir halkası olarak algılanan çocukluk algısı; değişik toplumlarda, tarihin farklı evrelerinde hatta aynı toplumun farklı kesimlerinde değişik anlamlar taşıyan

ve farklı bakış açılarına izafe edilen kolektif bir kavram olarak göze çarpmaktadır. Çocuk imgesine ve çocukluğa yönelik bakış açısı hem evrensel bir deneyimdir, kültürlerarasıdır hem de yereldir ve ulusal kültürlerle özgüdür. Çocuk; “bedensel, ruhsal ve sosyal yönlerden ergenliğe ve olgunluğa ulaşmamış birey” şeklinde tanımlanmaktadır (Erkut, Balcı ve Yıldız, 2017). Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ)’ne göre 10 yaş öncesi çocukluk, 10-19 yaş arası ergenlik dönemidir. Yasalara göre ise 18 yaşında ergenlik dönemi sona erip yetişkinlik dönemi başlamaktadır yani 18 yaşına kadar birey yasal anlamda çocuk olarak kabul edilir. Kavram, birçok araştırmacı tarafından psikoloji başta olmak üzere eğitim bilim, sosyoloji, antropoloji vb. pek çok beşeri bilimin disiplinler arası olarak üzerinde çalıştığı ve günümüzde de oldukça popüler olan kavramlardan biridir.

Günümüz toplumlarında çocuklar, geleceğin yetişkini olarak özenle yetiştirilen, eğitilen ve eldeki olanakların en üst düzeyde kullanılarak tüm gereksinimlerinin karşılanmaya çalışıldığı değerli bireylerdir. Bu toplumlarda çocuk, geçmiş dönemlerde olduğu gibi minyatür bir erişkin değil kendine özgü bir birey (Törüner ve Büyükgönenç, 2012: 2) olarak değerlendirilir. Her toplumun neslin devamlılığını sağlamak için çocuklara kıymet vermesi, onları kendine faydalı olacak şekilde eğiterek yetiştirmesi gerekir. Her birinin çocukları korumaya ve onları birer hazineymişçesine saklamaya yönelik kendine has yöntem ve teknikler kullandığı görülmektedir. Bu doğrultuda evrensel olarak çocukları önceleyen, onlara ayrıca değer biçen toplum, yerel-kültürel bazda da çocukluğu farklı biçimde tasavvur eder ve bölümlendirir (Güçlü, 2016). Bu doğrultuda denilebilir ki hemen her toplumda çocuk imgesi, bir taraftan birbirine çok yakın diğer taraftan da birbirine çok uzak iki farklı olgu olarak karşılanır. Çalışmamızda literatür taramasından elde edilen nitel araştırma bulgu ve değerlendirmeleri ile birlikte bazı edebiyat metinlerinde geçen kaotik çocuk imajına ilişkin farklı bakış açılarına yönelik değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. “Kaotik çocuk” imgesi üzerine

Çocuk kavramının kaotik bir ifadeyle birleştirilmesi, günümüz perspektifinden bakıldığında bir oksimoron olarak algılsa da kavramın geçmişten günümüze incelenmesi, bu algıyı değiştirmektedir. Çünkü tarihsel süreçte kavramın muğlak, düzensiz ve uyumsuz tanımlamalarla ele alındığı görülmektedir. “Kaos” sözcüğünün kökü, Yunanca esnemek ya da sıkılmak anlamındaki fiil kökü *Xa*’dır (Meisel, 2019: 45). Kaotik ise Türkçe Sözlük’te “kargaşa içinde olan, karmaşa, düzensizlik, istikrarsızlık” olarak ifade edilir. Alanyazını incelediğimizde, “biçimsizlik, uyumsuzluk, karmaşık” gibi sözcüklerle de karşılaşmaktayız. Çünkü bahse konu kavram, kimi zaman masumiyetin, zürriyetin, kutsal ananın tohum simgesini çağrıştıırken kimi zamansa ilkel çocuksu, bilinçsiz, mantık dışı olması nedeniyle dine inanan geleneksel insanı inançsal yoğunluktan uzaklaştıran, tehlikeli, yasaklı, ortamın dinginginliğine zarar veren, güdültücü, çoğunlukla sosyal statüsü olmayan, istenmeyen ve ihmal edilen bir faktör olarak karşımıza çıkarmaktadır. Çalışmamızın ana konusunu bu zıt yönlü ikiliklerden doğan “kaotik çocuk” imgesinin temellendirilmesi oluşturmaktadır.

Kavrama isnat edilen tüm zıtlıklar çocukluğa atfedilen değeri belirsizleştirmekte, bu-

lanıklaştırma ve ister istemez kaosun bir parçası hâline getirmektedir. Zira topluluğun en düzenli ve aşkın hâli olarak tanımlanan tören ve ritüellerde dahi çocukların geri planda kalması, törenlere kabul edilmemesi veyahut bu durumun tersi yönünde törenlerin icra merkezinde yer alması, bu zıtlığın açıkça bir tezahürü olarak göze çarpmaktadır. Törenlerin önemli araçlarından olan kutsal şaman kıyafetlerine ve tjurunga¹ adı verilen uzunca dar küçük tahta aletlere kadın ve çocuklar yaklaşmamalıdır (Eliade, 1999: 323). Eski Türk inanışlarında da bilhassa yuvarlak, iç bükey, dış bükey vb. geometrik şekilli araçlardan çıkarılan seslerin benzer olarak ata ruhlarının sesi olduğu düşünüldüğünden bu şekil özelliklerini taşıyan nesnelere ayrıca kutsallık atfedilmektedir ve kutsallıklarının zarar göreceği endişesiyle bu nesnelere de çocukların dokunmasına müsaade edilmemektedir. Farklı bir örnek vermek gerekirse bilhassa Orta Çağ'da çocuklar ne ayrıcalıklı görülmekte ne de özel bir kategori olarak tanımlanmaktadır (Yapıcı ve Yapıcı, 2004). Aries'e (1962) göre, Orta Çağ'da, bir bebek kunktan çıkar çıkmaz yetişkin yaşamının bir parçası olarak onlarla aynı oyunları oynamakta, toplumsal yaşamı ve yetişkinlerin giyim biçimini paylaşmaktadır (Araz, 2000: 14). Dolayısıyla kavrama ilişkin algıdaki bulanıklık devam etmektedir.



Resim 1. Orta Çağ Avrupası'nda çocukların giyim-kuşamları (Daşçı, 2008)

Dolayısıyla çocuk kavramına izafe edilen bu belirsizlik hâli kaosun da odak noktasını teşkil etmektedir. Çocuk kavramına atfedilen tüm bu değerler ve değersizlikler toplumdan topluma, zamandan zamana değişiklik göstermektedir. Hatta günümüzde çocuğa bakışın prens ve prenses olması yönünde evrimleştiğini gözlemlemekteyiz. Çalışmanın bundan sonraki safhasında, kronolojik olarak geleneksel kültürden, modern kültüre çocuk ve çocukluk kavramları üzerinde durulacaktır.

2. Geleneksel toplumlarda çocuk algısı

Geleneksel toplum, “farklılaşmanın, uzmanlaşmanın, iş bölümünün, sosyal ve coğrafi hareketliliğin az olduğu, üyelerinin birbirine benzerliği, norm ve değerlerin egemen olduğu toplumlara” denir (Kızılcelik ve Erjem, 1994: 182). Bu toplumlarda; algılar, düşünceler, ifadeler, tutum, değer ve davranışlar ile sosyal ilişki kurma biçimleri inanç esaslı olarak belirlenmektedir. İnanç, “bir düşünceye gönülden bağlanmak, Allah’a veya bir dine inanma, birine duyulan güven duygusu, bir kimse ya da şeyin doğruluğunu, büyüklüğünü ve gücünü sarsılmaz bir duygu ile benimsemek” anlamında kullanılmaktadır. Bununla birlikte hemen her toplumda ister resmî dinle irtibatlı olsun ister olmasın halk arasında yaygın olan, gelenek hâline gelmiş inanış ve pratikler de inanç eksenli olarak teşekkül ettirilir.

Günlük yaşantımızda, uluslar ve kültürler arasındaki halk gelenekleri sürekli olarak aktarılmakta ve yaşatılmaya çalışılmaktadır. Bu aktarım, toplumların önemli bir misyonu olarak belirlenmiştir (Adél, 2017). Zira insanlar geçmişin birikim ve deneyimlerini sonraki kuşaklara aktarmışlar, pek çok geleneği dinsel bir forma sokarak ve dine eklemleyerek onların yaşamsal fonksiyonunu sürdürmeye katkı sağlamışlardır. Toplumların çocuk ve çocukluk kavramlarına yönelik bakışı ise bir gelenekten diğerine farklılık arz edebildiği gibi bir geleneğin farklı dönemlerinde ya da ekollerinde değişik tarzlarda cereyan etmiştir.

Bu noktada geleneksel topluluk algısında şekillenen çocuk ve çocukluk kavramlarının çok farklı veçhelerinin olduğu söylenebilir. İnanç anlamında dinsel, kültürel anlamda toplum bilimsel, ruhsal anlamda psiko-sosyal, cezai anlamda hukuksal vb. yönlerin var olduğu saptanmaktadır. Yunan ve Roma uygarlıklarında çocuk doğduğu ilk beş gün özel törenler yapılır ve bu sürenin sonunda bebek ailenin bir üyesi olabilirdi. Yasalarla aileye bebeğini terk etme hakkı verilirken bebekler yabancı insanlar tarafından evlatlık edinilebiliyordu. Ancak bu durum, zamanla köleliğin artmasına neden olmuştur (Lambert, 2008). Romalı baba çocuğunu istediği zaman terk edebilir, satabilir, sakat bırakabilir ya da öldürebilirdi (Kocaer, 2006: 11). New South Wales’te bazı kabilelerde, ilk doğan çocuk dinsel törenin bir parçası olarak kabile tarafından yenirdi. Çocukların öldürülmesi eskiden gelenek hâlini almış bir âdetti (Korkmaz, 2004: 36). Ayrıca İlk Çağ’da baba çocuğunu köle olarak satabilirdi. Buradan hareketle denilebilir ki İlk Çağ’larda çocuk adeta bir eşya gibi alınıp satılabilen, insan olarak ayrıca kıymet verilmeyen ve bölgesel halk inanışlarıyla harmanlanmış bir bakış açısından etkilenmiştir.

Orta Çağ Avrupası’nda çocuk ve yetişkin kavramları arasında bir farklılık bulunmamakta olup çocuklar “minyatür yetişkin” olarak kabul edilmiştir. “Günahkâr çocuk” algısı, ilk olarak kilisenin Orta Çağ’da benimsediği bu çocukluk imgesinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmıştır. Kilise, K. İnal’a göre olumsuz çocuk imgesini ilk günah temelinde meşrulaştırmış ve günahkâr olarak görülen çocuk hor görülmüş, sosyal dışlanmaya maruz bırakılmıştır (2017: 70). Çocuklar günahkâr olarak görüldüğü için kilise tarafından vaftiz edilerek günahlarından arındırılması da yine bu dönemin uygulamaları arasında yer almıştır. “Augustin’e göre, bebeğin kıskanç olması, kimseyle bir şeyini paylaşmak istememesi gibi durumlar çocuğun günahkârlığının emareleridir”. (Güçlü, 2016). Bunun yanı sıra Orta Çağ’da çocuklar da işlediği suçlar dolayısıyla tıpkı bir yetişkin gibi idam cezasına çarptırılıbiliyordu. Dolayısıyla

Orta Çağ Batı dünyasında da genel olarak çocuk ve çocukluk imgesine yüklenen anlamların genellikle olumsuz olduğu ve çocuğu; ötekileştiren, kimliksizleştiren, değersizleştiren bir mahiyet taşıdığı söylenebilir.

Batı'da Rönesans hareketleri ve devamındaysa "hümanizm" kavramı gelişmiş ve bir birey olarak çocuğa özel değer verilmeye başlanmıştır. Özellikle burjuva ailelerinde çocuk ile yakın ilişkiler kurulmuştur. Diğer yandan çocuklar Sanayi Devrimi'nin gerçekleştiği XIX. yüzyılda ucuz işçi olarak görülmüş, çocuk işçiler tehlikeli koşullarda çalıştırılmışlardır. Sonraları özellikle tarım toplumunun ortaya çıkmasıyla beraber çocuğa verilen görev ve sorumluluklar da artmıştır. Ancak yine de tüm bunlara rağmen çocukların herhangi bir hakkı bulunmamıştır (Marlow, 1977: 3). Çocukların sosyoekonomik yaşamda da aktif rol oynamasına rağmen hiçbir haklarının bulunmaması meselenin ne kadar yozlaştığını ve çocukların statülerinin görmezden gelindiğini gözler önüne sermektedir.

Beri tarafta Türk topluluklarındaysa çocuğun toplumdaki yeri ve önemi her zaman muhafaza edilmiş ve ona özel bir değer atfedilmiştir. Zira doğmamış ve küçük çocukların (bebek) ruhlarını koruduğuna inanıldığı için Umay Ana'ya Altay bölgesindeki Türk kavimlerinde ve Tunguzlarda hâlen hürmet edilmekte, saygı gösterilmektedir. Ayrıca çocuğun ve onu dünyaya getiren annenin demonik varlıklardan korunması amacıyla doğum öncesinde, esnasında ve sonrasında halk inanışları perspektifinde pek çok ritüel uygulamalar mevcuttur (bk. Örnek, 1979). Bu da göstermektedir ki neslin devamlılığını, toplumun sürekliliğini sağlayan çocuk ve ona ilişkin bakış açısı geleneksel Türk toplumlarında daha olumlu görülmüş ve çocuklar için pozitif ayrımcılık yapılmıştır. Geleneksel Türk topluluklarındaki çocuğa yönelik pozitif algı, halk inanış ve ritüellerinde de yansımaları bulmuştur.

Halk inanış ve ritüelleri güvenilir mekân ve zaman koordinatlarının, denge ve uyumun merkezidir. Gizemler, kutsalın tezahür ettiği deneyim yoluyla anlık dönüşüm ve değişiklikler yaratmayı amaçlayan gönüllülük esasına dayanan, şahsi ve sır özellikli erginlenme törenleridir (Burkett, 1999: 30). Dolayısıyla toplumun günlük yaşamının vazgeçilmez bir parçası olan halk inanışları ve onların uygulama sahası olan ritüeller, belli bazı kural ve kaidelerle birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu kural ve kaideler kimi zaman yasak olan tabuları da ihtiva ederek kaotik bir yön de kazanabilirler.

Çeşitli halkların ritüellerinde karşılaşılan temel tabulardan birisi de epik anlatılarda kahramanın çocukluğuna yer verilmemesidir. Lord Raglan, bunun sebebini ilkel dönemde yapılmakta olan ayinlere çocukların katılabilecek olgunlukta olmamalarına bağlayarak açıklamıştır. Bu yüzden çocuk, toplum içinde kendisini ancak ergenliğe eriştikten sonra gösterebilecektir (Düzgün, 2007: 37). Ergenliğe erişme çağı da edebî metinlerde 15 yaş eşik olarak geçer. Öte yandan Afrika kabilelerinden olan Toga yerlilerinde de kendi köken mitlerinin tamamıyla gerçek olduğuna inanırlardı ve bu anlatılar herkesin içinde anlatılmazdı. Kadınların ve çocuklar gibi inisiyasyon töreninden geçmemiş olanların da önünde bu mit parçaları okunmazdı. Sadece yaşlı hocalar, dine yeni giren gençlere yerleşme bölgesinden uzakta, eğitim dönemleri süresince bu mitleri öğretirlerdi ve bu da onların erginlenmelerinin bir parçası olarak kabul edilirdi (Eliade, 2001: 19). Geleneksel Türk

topluluklarında da var olan erkek derneklerine kabul edilme (inisiyasyon) geçiş ritüellerinde genç erkeğin “yetişkin” sıfatıyla ad olarak varlığını göstermesi ancak toplumun lideri olarak kabul edilen yaşlısından el almasıyla mümkün olabilmıştır. Burada çocuk, toplum nazarında ast erkek olmaktan çıkacak ve toplumun idealize ettiği hegemonik erkeklik sıfatına kavuşacaktır.

Hayatın önemli geçiş evrelerinden olan ölümden de benzer şekilde çocuklar için ayrı uygulamalar olduğu gözlemlenmiştir. Türklerde ölüm bir son olarak değil yeniden başlangıç olarak düşünüldüğü için ve atalar kültü eski Türk inanışlarında var olduğundan uygulamalar da buna göre şekillenmiştir. Altay Türkleri ve Çin Gan-su’da yaşayan Budist Sarı Uygurlar, ölüyü evden çıkarırken “Çocukları yanına alma, sürülerimize ve servetimize dokunma, arzu ettiğin hedeflere koş, iyi ülkelere git! İyi lamaları çağırıp senin ruhuna dualar okutacağız. Sen fazla bekleme, güzel yerlere git!” (İnan, 1986: 188) diyerek ölü ruhundan korkuyla karışık saygı duyarak çekindikleri için dua eder, kurban sunarlar (Atalar Kültü). Burada da neslin devamı olarak kabul edilen çocuklara verilen ayrıcalıklı önem ve değer ortaya konulmaktadır. Ayrıca eski Türk geleneğine göre göç hadisesi de yarı kutsal mahiyet taşımaktadır. Bu sebeple göçe önderlik eden şahsın da sorumluluk alabilen, toplumsal kanaat önderi, cesur bir bilge olması gerekmektedir. Lakin bazı kabilelerde göçe önderlik edecek kişinin günahsız olması gerektiği düşüncesinden hareketle 15 yaşına gelmemiş çocukların göç önderi olması istenir. Zira kutsal olanın kirletilmesi sonucunda mutlaka cezalandırma gerçekleşecektir. Bu sebeple kutsal alana sadece temiz olanlar yaklaştırılmak istenmektedir. Biz bunu *Dede Korkut Kitabı*’nda, Sarı Çoban’ın peri kızıyla cema etmesi neticesinde topluluğun başına gelen “Tepegöz” canavarının peyda olması cezasında da görebilmekteyiz (Ergin, 1971: 168-184).

Günümüzde de Anadolu’da halk inanışları çerçevesinde çocukla ilgili inanç ve tasavvurlar süregelmektedir: Osmaniye’de cenaze götürülürken tabutun arkasından su dökülür ve önünden küçük bir çocuk geçirilir (Kılıç, 2010: 111). Cenazenin arkasından su dökülerek su gibi bir an evvel yerine gitmesi ve ruhun geride kalanlara zarar vermemesi istenirken tabutun önünden geçirilen küçük çocuk ile ölünün günahlarından arınması amaçlanmaktadır (Yeniay, 2022: 244). Burada çocuk imgesi; saflığın, temizliğin ve masumiyetin temsilcisi olarak simgesel bir anlam kazanmıştır.

Doğurduğu bebekleri fazla yaşamayan kadınlar çocuğunu satarak, bu satma işlemiyle çocuğuna ilişeceğini düşündüğü kötü ve öldürücü ruhun etkisinden, “artık onu sattım benim değildir” diyerek kurtarmak istemektedir ve bu yolla kötü ruhları aldatmaktadır. Çocuğu satın alıp gömleğinin içinden geçiren kadın da “bu çocuk artık benimdir” demek suretiyle çocuğun ölümünü engellemeye çalışmaktadır. Çocuklara verilen “Satı”, “Satılmış” isimleri ile bunların semantiği olarak “Duran”, “Durmuş”, “Yaşar”, “Yaşariye” isimleri de bu ritüelin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır ki burada amaç, çocuğun yaşamını sürdürme arzusudur.

Yukarıdaki çocuk satma ile benzer şekilde “hastalığı devretme” pratiği de mevcuttur. Aydaşlık hastalığı, bebeklik döneminde çocuğun yaşlılarına göre daha zayıf ve soluk görünümlü

olmasıdır. Bu durumda hastalığı tedavi etmek için, hastayla aynı yaşta ve sağlıklı çocuklardan birisinin herhangi bir giyeceği hasta çocuğa giydirilir, hasta çocuk sağlıklı yaşatılmasının evlerine götürülerek birlikte yemek yemeleri sağlanır, emzirilir (Petekçi, 1962: 2743). Bu motiflerde gerçekliği istenen yönde gerçekleşmeye zorlama isteği söz konusu olup uygulanan dinsel-büyüsel uygulamalardandır. Burada büyüünün “benzer benzeri etkiler” kuralının hâkimiyeti göze çarpar.

3. Geçiş dönemi ayin ve ritüellerinde çocuk imgesi

Geçiş dönemi ayin ve törenleri bireyin hayatı boyunca karşılaştığı aşamalarla ilgilidir. Sedat Veyis Örnek'in tanımlamasına göre insan, hayatı boyunca biyolojik ya da toplumsal olarak bir durumdan başka bir duruma geçmekte ve bu dönemler “geçiş dönemleri” olarak adlandırılmaktadır (2016: 183). Geçiş ritüelleri olarak doğum, bebeğin kırkının çıkması, diş buğdayı, çocuğu sünnet ettirme, okula başlama, evlenmede cinsiyet tayini gibi pratiklere konu olmuş hatta ritüellerin bizzat kendisi çocuk öznesi üzerine bina edilmiştir. Lakin biz bu çalışmada; doğum, evlenme, ölüm gibi üç temel geçiş ritüeli üzerinden bakış açısına değinmekle yetineceğiz.

3.1. Doğum

Geçiş dönemlerinin ilk aşaması hayatın başlangıcı olan doğumdur. Annelik, kadınların fitratına yaratılışla birlikte derç edilmiş ulvi bir özelliktir. Buna ilaveten bu kutsi vasıf, çocuklarının doğumuyla birlikte kendini pekiştirerek gösterir. Anne, bireysel olarak kişiyi doğuran, besleyen, koruyan vasıflarını taşıırken toplumsal temelde halkları var edendir, mitolojik ekseninde ise doğanın mimarıdır.

Elkind'e göre “Çocuk, doğanın bir armağanıdır, çocuk imgesi ise insanın yarattığı bir şeydir” (1999: 35). Kutsalla da ilintili olarak çocuk; ebeveynlerine, toplumuna ve hatta küresel bazda uluslara emanet edilmiş insanlığın sigortalarıdır. Çünkü her doğum ailenin, akrabaların, soyun ve sopun sayısını artırmaktadır; sayı artışıysa gücün, dayanışmanın artması demektir (Örnek, 2016: 184). Zira bilindiği üzere kalabalık korkutur. Dolayısıyla çocuk sahibi olmak hem aile hem toplum için büyük sevinç ve mutluluk vesilesidir. Bunun için muhtelif ritüel pratikler uygulandığı görülmektedir. Bazı aileler çocuk sahibi olabilmek için yaygın halk inanışları doğrultusunda türbe ve yatırları ziyaret etmek suretiyle Allah'tan çocuk vermesini dilemektedirler.

Arkaik mitlerden bu yana insanlar bol ürün ve bol çocuk için dua ederler. Tanrılarından toprağa ve insanlara bereket getirmesini dilerler. Bu yolla bireyselden ziyade kolektif tasavvuru ön planda tutarlar. Bunun yanı sıra bebek doğduğunda hayatta kalması, sağlıklı ve güçlü olması için uyguladıkları ritüel davranışların yanı sıra beslenme, barınma, giyinme vb. konularda da kültürel uygulamalar sergilerler. Orta Asya Türk topluluklarında çetin kış şartları dolayısıyla bebeklerin güçlü olmaları için ilk emzik olarak koyunun kuyruk yağını ağzına koyarlar. “Kuyruk yağının sağ yanından kesilip dokuz tane şişte kızartılmış yağlarla ağzımı yağıyorsun” (İnan, 1986).



Resim 2. Türkistan'daki bebeğin emzik yerine kuyruk yağı emmesi (MOTUV-DER projesi çerçevesinde Moğolistan'da Nurettin Demir tarafından çekilmiştir.)

Erkek evlat sahibi olmaksız başlı başına büyük bir değer taşımaktadır. Zira Karay Türklerinin gerçekleştirdiği ritüellerde de kız çocukları doğduğunda ayinde içki dağıtılmazken erkek çocuk doğduğu zaman ayinde içki dağıtımı yapılmaktaydı (Koçak, 2021: 315). Bunun da atalar kültürüyle ilintili bir durum olduğu söylenebilir.

Doğum etrafında gerçekleşen pek çok uygulama ve inanç bulunmaktadır. Bu bağlamda dinsel ve büyüsel fonksiyona sahip pratikler de icra edilmektedir. Özellikle bu geçiş evresinde kötü ruhların eğleştiği düşünüldüğünde Albastı, Alkarısı'na vb. karşı alınan tedbirler göze çarpmaktadır. Demir taşımak ve gürültü çıkarmak bunlara örnek verilebilir. Kısırlığı önlemek için yapılan uygulamalar başta olmak üzere gebeliğe yönelik inanış ve uygulamalar, kısırlığın giderilmesi ve cinsiyet tayini için başvurulmuş uygulamalar, doğumdan sonraysa bebeğin müjdelenmesi, göbeğinin kesilmesi, aşırma, tuzlama, süt verme, al basması, kırk uçurma, bebeğe ad verilmesi gibi pratikler hayatın en önemli evresi olan doğumu takdis etmektedir.

Saray yaşamında doğan bebekler için "Beşik Alayı" adı verilen tören yapılmış ve bu bebeklerin doğumu sevinçle karşılanmıştır. Bebek, erkek olduğunda 5 vaktin her birinde 7'er, kız çocuklarda ise 3'er top atılırdı (Türkoğlu, 1997: 106-108). Ayrıca çocuk ve anne doğumdan sonra ilk 40 gün uzak yola çıkarılmaz, misafirlğe götürülmez, yabancılara pek gösterilmezdi. Aksi hâlde, kırk basması, kırklama gibi kötü ruhların zararına uğrayacaklarına inanılır.

Uygulanan tüm bu pratikler, bize başta anneye sonra da çocuğa verilen kıymeti gözler önüne sermesi bakımından önemlidir. Hâlen günümüz Türk topluluklarında doğum hadisesi ve onu takip eden inanış ve uygulamalar sürdürülmekte olup bu durum toplumun çocuğa verdiği değer de artarak devam ettiğini göstermektedir.

3.2. Evlenme ritüellerinde çocuk imgesi

Evlilik de tıpkı doğum kadar toplumsal yaşamda önemli bir eşik olarak kabul edilmektedir. Zira neslin devamlılığının sağlanması, sadece aileyi değil toplumu hatta dünya halklarını ilgilendirmektedir. Bu bakımdan doğum evresinde çeşitli tedbirler alınarak sağlanmaya çalışılan kötü ruhlar ve onlardan gelebilecek tehdit ve zararlar evlenme ritüelinde de söz konusudur. Genç kadın hatta daha evlenmeden önce genç kız, çocuğu olup olmayacağını öğrenmekte sabırsızlık gösterir. Bu bakımdan büyüsel türden bazı işlem ve pratiklere başvurur. Genç kadının çocuk (ve öncelikle erkek çocuk) sahibi olması için evliliğin en başında uygulanan işlemler de vardır: Yeni gelinin yatağında, daha gerdekten önce, bir oğlan çocuk yuvarlamak, kucağına bir oğlan çocuk vermek... gibi (Boratav, 2015: 143-144). Tüm bunların sonucunda evlenecek kadının erkek çocuk sahibi olacağına inanılır. Zira doğacak çocuğun da erkek evlat olması arzu edilir. Oğlan çocuğunun tatlı yiyeceklerle eş değerde tutulması da bu isteğin bir yansıması olarak kabul edilebilir (Örnek, 1979: 4).

Arabistan'da da gayrimeşru çocuğun babasının kim olduğunun tayinine göre de anne nikahlanmaktadır. Birden fazla dostu varsa da anne, çocuğun babasının kimden olduğunu söylerse onunla evlenmekteydi (Korkmaz, 2004: 91). Benzer bir düşünce, *Kitab-ı Dede Korkut*'un mukaddime bölümünde de mevcuttur: "Oğul kimden olduğın ana bilür". Dolayısıyla çocuğun eğitimini üstlenen ebeveynlerinin de kim oldukları önem taşımaktadır.

Moğol erkeği bebekken bir oğlunu kaybederse ve başka bir adam da kızını kaybederse iki çocuk arasında ölümden sonra bir evlilik ayarlandığını aktarır. Nikah akdi duman olarak öteki dünyaya gitsin ve çocuklara evli olduklarını söylesin diye yakılır. Düğün ziyafetinde yine çocuklara gittiği düşünülerek yiyecek saçılır ve kölelerin, atların ve başka mal ve eşyaların resimleri yakılır (Baldick, 2011: 122).

Buradan hareketle çocuğun evlilik ritüelinde de önemli ve belirleyici bir işlevi olduğu görülmektedir. Uygulanan dinsel-büyüsel pratiklerde de toplumun düzen ve istikrarının sağlanması temel amaç olarak öne çıkmaktadır.

3.3. Kurban-ölüm ve çocuk imgesi

Ölüm, yaşamın kaçınılmaz bir gerçeğidir. Dolayısıyla ölüme ait inanış ve ritüeller farklı şekillerde de icra edilse günümüzde varlığını sürdürmektedir. Kurban ise "Sen bana ver, ben de sana vereyim" şiarından hareketle icra edilen, Tanrı'ya şükretmek, bir dileğin yerine getirilmesi, yaratıcıyla yakınlaşmak ve kutsalın dairesine girebilmek maksadıyla icra edilen pratiklerdendir.

Milattan öncesinde Çatalhöyük bölgesinde yaşamış uygarlıklarda çocuk imgesine yönelik temiz-pis zıtlığını görmek mümkündür. Çocuklar erişkin sayılmadıklarından erişkinler gibi "temiz" sayılan evin kuzeyine değil, günlük yaşantının olduğu, ocağın bulunduğu "kirlili" kabul edilen alanlara gömülüyordu (Yurdakök, 2016: 2). Anne, çocuğu için hep koruyucu olmuştur. Yerleşik hayata geçmiş, ilkel tarımla uğraşan toplumlara ait kazılarda 2-3 yaşında anneleriyle beraber gömülmüş çocuklar bulunmuştur (Marlow, 1977: 3). "İlkel toplumlar

göçebe hayatı yaşamakta, yiyeceklerini temin etmek, güvenliklerini sağlamak için hem vahşi hayvanlar hem de kötü hava koşullarıyla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Bu yüzden çocukların bu şartlara uyum sağlayabilmesi için hasta ya da zayıf düşmemesi gerekiyordu. Toplum kurallarının zamanla değişmesiyle zayıf ve hasta çocuklar ölüme terk edilmekteydi” (Marlow, 1977: 3).

Tarih öncesi dönemde zayıf, hasta, güçsüz çocuklar ölüme terk ediliyor, engelli doğan çocuklar doğaüstü güçlerin aileyi cezalandırması olarak görülüyordu. Çocukların öldürülmesi uygulamasına “infanticide” denilmektedir. İlkel toplumlarda kız çocukları erkekler kadar iş gücü sağlayamadığı için öldürülmekteydi. Ayrıca bazı ilkel toplumlar doğaüstü güçlere inanıyor, bir fırtına ya da kıtlığın nedenini doğaüstü güçlerin kızgınlığına ve yadırgamasına bağlıyorlardı. Bu dönemde doğan özel gereksinimli çocuklar ise bu doğaüstü güçlerin cezalandırması olarak görülüyordu (Çavuşoğlu, 2013: 1). Zira Anadolu coğrafyasında da toplumun arzu ettiği prototipe uymayan çocukların Kaf dağının ardına atıldığı inancı mevcuttur.

Çocuk kurbanı (bilhassa Alevi-Bektaşî velayetnamelerinde de bazen gerçek bazen sembolik olarak) görülmektedir. Özellikle sakat doğanları ve kız çocukları bebekken yok etmek eski toplumlarda yaygın görülen bir ritüel davranış biçimidir. Eskimolar bebeklerini buzlu suya atarlarken Araplar istemedikleri cinsiyette doğan çocukları diri diri kuma gömerlerdi (Kocaer, 2006: 12). Bunun yanı sıra eski toplumlarda çocukların Tanrılara kurban edilmesi de sık görülür. Bazı tarih öncesi kabilelerde çocuklar Tanrı için kurban edilirken Orta Amerika kabilelerinde çocuklar yaygın olarak ve kitleler hâlinde yağmur yağdırması için yağmur Tanrısına kurban edilmişlerdir (Nasıroğlu 2014: 68). Antik dönemler düşünüldüğünde uzun yolculuklar tehlikeler taşıırken, çocuk doğurmak ve onu yetiştirmekse pek çok belirsizlik ve tuzaklarla doluydu. Kişinin yaşamını sürdürmesinde adanan adaklar vesilesiyle doğaüstü güçleri sakinleştirmek, onlarla uyumu yakalamak son derece önemliydi. Peru’da da çocukların göğüsleri kesilerek öldürülüp kalpleri çıkarıldıktan sonra batı yönünde gömüldükleri tespit edilmiştir. Burada doğaüstü güçlerini kontrol etmek umuduyla çocukların onlara adak olarak kurban edildikleri ifade edilmektedir (<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-43920640>. Erişim Tarihi: 2018).

Seneca “Sokakları dolduran sakat, çarpık, kötürüm çocuk sürüsüne bakınca insanın gülesi geliyor. Ana babalar sokağa atmakla onlara iyilik ediyorlar” (akt. Korkmaz, 2004: 37) demektedir. Orta Çağ toplumlarında da istenmeyen bebekler öldürülüp derelere atılırdı. 17 ve 18. yüzyıllarda özellikle İngiltere’de, istenmeyen bebeklerin bizzat anneleri tarafından uyurlarken üzerlerine yatılarak, ezilerek öldürüldükleri bilinir veyahut anne kucağından düşürüp bebeğini öldürmektedir (Kocaer, 2006: 12).

Halk inanışlarında ruhun ölümsüzlüğü söz konusudur. Ölüm, mutlak son olmaktan ziyade kabuk değiştirmek, yeniden başlangıç, dönüşümdür. Aslanan ten ya da ruh olunmasından öte farklı bir kimlik kazanarak yola devam etmektir. Buna göre, ikiz çocuk doğumları aileler açısından ilahi bir ilginin göstergesi şeklinde algılanmakta olup, ikizlerden biri öldüğü takdirde (annenin sütü yetmediğinden bu durumla sık sık karşılaşılmaktadır) geride kalan,

yaşamı boyunca ölü kardeşinden ayrılmamak zorundadır. Bu amaca uygun olarak ölü, orta tarafı elin kavrayabileceği şekilde yontulup, inceltilmiş olan kaba bir ağaç parçası tarafından temsil edilmektedir. İlkel zihniyete göre boyu değişebilen bu tahta parçasını, hayatta olan kardeş, yaşamı boyu yanında taşımak zorundadır. Tarlaya, gezmeye, pazara her yere götürmek zorundadır. Tarlada çalıştığı sırada erkek kardeşini güneşten korumak için gölgelik bir yerde duran büyük bir taşın üzerine yerleştirecektir. Hayatta kalmış olan erkek ya da kız kardeş, yanlarındaki kardeşe de vermedikçe asla bir şey yiyip içmemek durumundadırlar (Bruhl, 2016: 202). J. P. Roux'un dikkati çektiği gibi, ölüm aracı olarak elma motifi Türklere özgüdür. Bugün Türkiye'de Azrail'in çocukların canını almadan önce onlara elma ikram ettiğine inanılır (Baldick, 2011: 78).

4. Geleneksel sözlü edebî anlatılarda çocuk

Carl Gustav Jung, Carl Kerenyi, Erich Neumann ve daha geniş anlamda Joseph Campbell aralarında olmak üzere psikanalitik kuramcıları, söylenceleri evrensel ve ortaklaşa bilinçaltının ifadesi olarak görürler. İnsanın ortak bilinç dışı; anne, çocuk, kahraman, dev veya sahtekâr, masum, büyücü, gezgin, fedakâr gibi arketipler içerir ve bunlar Batı'nın imge çerçeveleridir. Dünyanın her tarafından çeşitli söylencelerin pek çok benzer konu ve ortak motif içermesi, ortaklaşa bir bilinç dışının varlığını sorgulatmaktadır. Bu temaların işlenişinin farklı olması ise her kültürün nevi şahsına münhasır fiziksel, toplumsal, ekonomik ve siyasal koşulların arketipleri nasıl işlediğini ve etkileştiğini yansıtmaktadır. Bu bağlamda arketipler evrensel iken anlatıda işleniş yani tarz ve üslup bakımından yerel özellikler sergilemektedir (Rosenberg, 2003: 25).

Mitler, "toplumların kültürel kodlarını taşıyan simgesel anlatılar olarak" bilinirler. Mitlerde geçen Tanrı ya da yarı Tanrılar ile hadiseler sembolik mahiyette toplumsal paradigmaları da ortaya koymaktadır (Titanlardan Tanrılara geçiş, bir paradigma değişimidir). Sistemli eski Yunan ve antik Roma mitolojisi bu bağlamda da önemli kanıtlar sunmaktadır:

Titan Kronos çocukları ona başkaldırır diye hepsini yer. Sonraki çocuk Zeus doğduğunda, Kronos'a çocuğun yerine bezlerle sarılmış bir taş verirler. Hilenin farkına varmayan Kronos bu taşı yutar ve böylece düşüşünün yolunu açar. Daha sonra Zeus onu öksürterek, kız ve erkek kardeşlerini dışarıya atmasını sağlar. (NTV, 2010: 116)

Bu da göstermektedir ki çocukların öldürülmesi soyun kurutulması, kırılması amacıyla otoritenin hakimiyet gücünü göstermenin bir aracı sayılabilir. Babanın/üvey anenin (cadı) (otorite gücü) hayatta kalabilmek için çocuklarını yemesi, kaotik çocuk imgesinin olumsuz bir ucunu temsil etmektedir. Ayrıca olağanüstü masallarda da sıklıkla karşımıza çıkan genç kızların edepli ve namuslu olmazlarsa başlarına kötü hadiselerin gelebileceğinin anlatılması (*Kırmızı Başlıklı Kız Masalı*, *Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler Masalı*, *Nardaniye Hanım Masalı*) ile erkek çocukların mertlik, cengaverlik göstermeyecek toplumun arzu ettiği ideal güçlü erkek tipine ulaşamadıkları takdirde başlarına türlü musibetler ve belaların geleceği düşüncesi kaotik çocuk imgesinin bir yönüne örnek teşkil etmektedir.

Türk destan ve halk hikâyesi geleneğinde ise çocuk, genellikle beklenen, arzu edilen ve bir hediye olarak görülen kıymetli bir armağandır. Epik destanlarda ve halk hikâyelerinde doğum genellikle olağanüstü olarak-kutsi yolla (babasız, pir elinden bade içerek) gerçekleşse de esasında destanlarda öne çıkan ve bertaraf edilmek istenen en önemli motif çocuksuzluktur. Çünkü hareketli bozkır yaşamında hayatta kalmanın koşulu; hızlı, çevik, güçlü, savaşçı, mert çocuklar yetiştirmekten geçer. Bizler bu motifi, Dede Korkut boylarından “Dirse Han Oğlu Boğaç Han” (Ergin, 1994: 77-95) ve “Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek” (bk. Ergin, 1994: 116-153) boylarında takip edebiliriz.

Dede Korkut Kitabı’nda çocuk sahibi olmak oldukça önemli ve kritiktir. Çocuk sahibi olmayanların Tanrı nezdinde lanetlendiğine inanılır. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu’nda Bayındır Han’ın şu sözleriyle bu duruma dikkat çekilir:

Kimin ki oğlu kızı yok, kara otağa kondurun, kara kiçe altına döşen, kara koyun yahnisinden önine getirün, yirse yisün, yimezse tursun gitsin, oğlu olanı ak otağa, kızı olanı kızıl otağa kondırın. Oğlu kızı olmayanı Hak Ta’ala kargayuptur, biz dahi karğarız, bellü bilsin demiş idi. (Ergin, 1989: 79)

Kültürleme; toplumun, kendi kültürel özelliklerini yeni kuşaklara sosyalleşme yoluyla aktarmasıdır. Geleneksel toplum için toplumsal düzenin devamlılığı önemli bir savunma stratejisidir. Sosyalleştirme sürecinde geleneksel aktarım yoluyla bireyin kurallar ve yasakları öğrenerek kendisine biçilen rolün gereklerini yapması beklenir. Bu kural ve yasaklar, simgesel bir formüleştirmeye gereksinim duyar; böylece bireye kazandırılmak istenen benlik, bireyselleşme duygusu toplumsal müdahaleyle sağlanır. Ailede başlayan bu süreçte, birey; toplumun normlarını, değer yargılarını, kişiliğini öğrenmeye başlar (Aça, Yolcu ve Aça, 2019: 9). Çocuk, ana ve babası tarafından, en küçük yaşından itibaren “iyi” hareketleri için mükâfatlandırılırken “kötü” hareketleri içinse cezalandırılır.

Göçebe yaşayan toplumlarda da çocukların yetiştirilmesi örf, âdet ve töreler aracılığı ile sağlanır. Güç ve kontrole dayalı sürdürülen bir toplumda erkek çocuğa önem verilir. Oğul, yalnızca kişisel güveni sağlayan, dinsel sevgiyi yaratan bir etken değil, aynı zamanda da toplum varlığı ve geleceği için de önemli bir teminattır (Binyazar, 1996: 4).

“Tilkü mü togdı azu böri mü”. Yani “tilki mi doğdu” denir ve bununla kız kastedilir. Böri mü sözü de “kurt mu” demektir; bununla erkek çocuk kastedilir (Ercilasun, 2020: 55). Eserde geçen hayvan isimlerinin karşılık geldiği semboller de erkek çocuğa atfedilen üst düzey değeri gösterir niteliktedir. Zira tilki kurnazlığıyla bilinirken kurt asaletin, bağımsızlığın ve gücün simgesidir.

Oğul babanın yerine yetişenidir, iki gözünün biridir. Devletli oğul olsa ocağının korudur (Ergin, 1971: 2). Baba adını yürütmeyen hoyrat oğul baba belinden inince inmesi daha iyi, ana rahmine düşünce doğmasa daha iyi. (Ergin, 1971: 3)

Atası açığı alımla yise oğlunun tişi kamar: “Babası ekşi elma yese oğlunun dişi kamaşır. Baba, ekşi elma yese, öldükten sonra oğlunun dişi kamaşır”. Bu, babanın işlediği suçun hesabının oğlundan sorulabileceğinden bahseder. Baba ve anne ekşi elma yese oğlunun dişi

kamaşır. Bu, kötü iş yapan baba veya anneden çocukların sorumlu tutulması için söylenir (Ercilasun, 2020: 195). Dolayısıyla oğul, atasının adını yürütendir. Zira “çocuk beşikte dinlediğini eşikte uygular” sözü halk hafızasında yer bulan eğitimle ilgili bir kalıp sözdür. Babasının adı iyi de olsa kötü de olsa sorumluluğu erkek çocuğuna yüklenir. Anne ve babasını zor durumdan kurtaran, gerekirse onlar için canını vermekten çekinmeyen oğul, Dede Korkut anlatısında Uruz ile tecessüm eder:

Ogul da kuşanur baba gayretiçün

Menüm de başum kurban olsun senün için (Ergin, 1971: 102)

Ayrıca çocuğun yetiştirilmesinde pek çok faktör hesaba katılmaktadır: Aile ortamı, aile türleri, aile yapısı, ailenin toplumsal konumu, aile içi ilişkiler, ailenin geçimi gibi birçok aile özelliklerinin çocuğun gelişiminde ve yetiştirilmesinde önemli belirleyici öğeler olduğu görülmektedir. Ömer Asım Aksoy, “Oğlan atadan öğrenir sofraya açmayı, kız anadan öğrenir biçki biçmeyi” (1995: 180) ifadesi çocuk eğitimine ilişkin bir atasözü örneğidir.

Sultan Şüca’eddin Velâyet-nâmesi’nde geçen aşağıdaki pasajda da çocukların tekke ocağını söndürmeden devam ettirecek unsurlar olduğuna değinilerek onlar sayesinde kutsal ocağın yanacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla tekkeye vakfedilecek bağışların kendi şahsına değil de geleceğin teminatı olarak tarikat öğretilerini aktaracak çocuklara yapılması gerektiğini tembihlemektedir:

Devletlü sultânım, nazarunuza birkaç şehirler ve köyler vakf ideyin, Sultân’um ‘aşkına yisünler, didi. Nice ki niyâz eyledi, kabul eylemedi. Eytidi: Köçegüm, pirlere kimse-nün nesnesine ihtiyâcı yokdur, didi. Pirlere baş açık yalın ayak oğlancıklar toğurup durur. Pirlere anlar can oğludur. Pirlere ocağın anlar ölçerür, didi ve’s-selâm. (Köksal, 2018)

Çalışmanın bu bölümünde görülmektedir ki çocuk ve çocukluğa ilişkin kaotik durum, şifahi edebî metinlerde de farklı boyutlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Bir yanda kendi otoritesini korumak ya da sürdürebilmek amacıyla çocuklarını yiyen krallar, sadece kendileri güzel olarak anılabilirsin diye üvey kızlarını ortadan kaldırmaya çalışan, onu zehirleyen hain üvey anneler varken diğer yanda çocuksuzluğun giderilmesi için türlü uygulamalar yapan, tepe gibi et yığan, aç doyuran, çıplak giydiren babalar mevcuttur. Çocuğu sadece canlı bir varlık olarak değil geleceğinin sigortası olarak gören ve ona saklı bir hazineymişçesine yaklaşan ebeveynler görülmektedir. Çocuğun toplumun arzu ettiği, topluma pragmatik fayda sağlayacak şekilde yetişmesi için ebeveynin her anlamda rol model olmasına dikkat edilir. Kutsal pira ocağı söndürülmeden neslin, erkin ve ideolojinin devam ettiricisi olarak gören yapıların olduğu tespit edilmektedir.

Sonuç

Çocuk ve çocukluk kavramlarına yönelik bilimsel literatürde pek çok çalışma üretilmiştir. Çocuk ve onunla ilgili bakış açıları tarihsel süreç içerisinde, başka coğrafyalarda farklılıklar gösterebilmektedir. Tarihin en eski çağlarından günümüz modern dünyasına değin ortaya çıkan bu farklılıkların çeşitli boyutları göze çarpar. Çalışmamızda incelediğimiz

çocuk ve ona ilişkin kavramlar “sosyal yaşam”, “halk inancı ve ritüelleri” ile “edebî metin incelemeleri” olmak üzere üç farklı boyutta bütüncül olarak ele alınmıştır. Sosyal boyutta; çocuğa yönelik sosyokültürel, dinî-inançsal, psikolojik, hukuksal konular; halk inancı ve ritüel anlamda; hayatın geçiş evreleri ve uygulanan ritüellerin kavrama ilişkin yansımaları bağlamında ve edebî metin incelemeleri kısmında da farklı dönemlere ait farklı türlerdeki edebî metinlerden kavrama yönelik tespit edilen bulgulardan bahsedilmiştir.

İlk Çağ Batı dünyasında çocuk; tamamen kimliksizleşmiş, ötekileştirilen ve ihmal edilen tarafta iken Orta Çağ Avrupası’nda çocuklar, yetişkinlerle eş kabul edilmesine rağmen hiçbir hakka sahip olamamıştır. Bir eşya gibi alınıp satılabilmiş, borç karşılığı değiş tokuş nesnesi olarak kullanılmıştır. Bilhassa Rönesans hareketindeki hümanizma felsefesi ile başlayan çocuğa yönelik dönüşüm, algının değişmesi için de bir kırılma noktası olmuştur. Ardından Sanayi Devrimi ile birlikte ucuz işçi olarak görülen ve yine haklarından mahrum bırakılan çocuklar günümüzde geleceğin teminatı olarak özelde ailelerin geneldeyse toplumun emanet nesnelere olarak değer görmüşlerdir.

Çocuğa verilen değer ve bakış açılarındaki dönüşüm tarihsel olarak toplumların sosyal yaşamlarında görüldüğü gibi halk inancı ve ritüelleri ile geleneğin, toplumun bir yansıması olan edebiyat metinlerinden de takip edilebilmektedir. Kendi içinde kapalı bir toplumsal yapı arz eden gelenekçi toplumların ritüellerinde ahengi bozan, gürültü, uyumsuzluk ile özdeşleştirilen ve ayinlere yaklaştırılmayan, kutsal din adamının kıyafetine dokunduğu takdirde kutsallığının bozulacağına inanılan kaotik bir çocuk imajı söz konusudur. Ancak daha sonraları çocuğun başta hümanizma ve ekonomik katkıları sebebiyle algının değişmesiyle beraber tüm ayin-törenlerin icra merkezine oturtulmuş, çocuk olmadan günahların temizlenmeyeceği düşünülmüştür. Başta günahkâr sayılan, bu sebeple vaftiz edilme töreni uygulanan çocuk; sonraki zamanlarda saflığın, temiz kalbin, saf niyetin abidesi olarak tezahür etmiştir.

Çalışmamızda ele aldığımız sözlü edebî anlatımlar da çocuk ve ona ilişkin imgelere dair önemli ipuçları sergiler mahiyettedir. Öyle ki çocuğun kimliksizleştiği ve öldürülmesinin suç olmadığı dönemlerde otoriteyi ortadan kaldıracılabileceği endişesiyle babası tarafından yenilerek sembolik ölümüne maruz bırakılan çocuk, sonraki dönemlerde yazıya geçirilen metinlerde başta inanç eksenli olmak kaydıyla neslin, ocağın, toplumun devamlılığı için şart koşulmuştur. Herhangi bir nedenle çocuk sahibi olamayanların, çocuk sahibi olabilmeleri için muhtelif uygulamalar yapılmıştır. Nihai olarak denilebilir ki zaman, mekân ve içeriğiyle gerçek hayatın aynası olan edebiyat metinleri tüm bu zıt kutupları bünyesinde yansıtmakta ve bizlere bu anlamda dikey ve yatay düzlemlerde ışık tutmaktadır.

Hemen her toplum kendi düşünce tarzı ve yapıp etmeleri doğrultusunda şekillendirdiği kültürel yapısını; davranışlarına, eserlerine ve insanlarına sirayet ettirmektedir. Bu çalışmada ele alınan “kaotik çocuk” imgesi esasında insana bakışın zamanla değişip dönüşebileceğinin de ispatı olmakla birlikte kadınlar ve çocuklar ihmal edilen unsurlar olarak bilhassa bu durumdan payını almışlardır. Üretilen bu kavrama zaman ve mekân bağlamında bütüncül olarak bakabilmenin; kırılma, sapma ve dönüşümleri açıkça gözler önüne serdiği kanısındayız.

Notlar

- 1 Tjurunga, bir iplik vasıtasıyla insanın başı etrafında döndürülen ve bu suretle garip, vızıltılı sesler çıkaran bir alettir. Bilhassa Avustralya’da yaşayan milletlerde, bu en mukaddes ve mana ile dolu aletin ölü ecdadın ruhlarını veya kuvvetlerini taşıdığına inanılır (Eliade, 1999: 323).

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Yazarlar, araştırma ve yayım sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuşlardır. Çalışma, S. Gürçay tarafından 5. Uluslararası Çok Disiplinli Çocuk Çalışmaları Kongresi, Ankara, Türkiye, 6 - 07 Aralık 2023’te sözlü bildiri olarak sunulan çalışmanın geliştirilmiş halidir.

Yazarların makaleye katkı oranları: Birinci Yazar %60, İkinci Yazar %40.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and publication ethics statement: This article constitutes an original research paper based on original data. The authors adhered to ethical principles and rules throughout the research process. This study is an improved of the study presented as an oral presentation by S. Gürçay at the 5th International Multi-Disciplinary Children’s Studies Congress, Ankara, Turkey, 6 - 07 December 2023.

Contribution rates of authors to the article: The first author: 60%, the second author: 40%.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is not required for the study.

Support statement (Optional): No financial support was received for the study.

Conflict of interest: There is no conflict of interest between the authors of this article.

Kaynakça

- Adél, V. (2017). Hungarian folk customs and traditions. *Civic Review*, 13, 371–387.
- Aksoy, Ö. A. (1995). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü 2*. İnkılap.
- Araz, Y. (2000). *Osmanlı toplumunda çocuk olmak*. K. Yavuz (Haz.) TDK.
- Aries, P. (1962). *Centuries of childhood a social history of family life*. Vintage Books.
- Baldick, J. (2011). *Hayvan ve Şaman Orta Asya’nın antik dinleri*. (N. Şahin, Çev.) Hil.
- Batuk, C. (2013). Din ve müzik: Dinler tarihi bağlamında din-müzik ilişkisine genel bir bakış denemesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35(35), 45-70.
- Binyazar, A. (1996). *Dede Korkut*. Yapı Kredi.
- Boratav, P. N. (1999). *100 soruda Türk folkloru*. Gerçek.
- Bruhl, L. (2016). *İlkel toplumlarda mistik deneyim ve simgeler*. Doğu-Batı.
- Burkett W. (1999). *İlkçağ gizem tapıları*. (S. Şener, Çev.) İmge.
- Çavuşoğlu, H. (2013). *Çocuk sağlığı hemşireliği*. Sistem Ofset.
- Delaney, C. (2012). *Tohum ve toprak (Türk köy toplumunda cinsiyet ve kozmoloji)* İletişim.
- Düzgün, Ü. Kara (2007). *Başkurt destanlarının tipolojisi* [Yayınlanmamış doktora tezi] Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Eliade, M. (1999). *Şamanizm*. İmge.
- Eliade, M. (2002). *Mitlerin özellikleri*. (S. Rifat, Çev.) Om.
- Elkind, D. (1999). *Çocuk ve toplum gelişim ve eğitim üzerine denemeler* (D. Öngen, Çev.) Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2020). *Divanü Lugatı't-Türk'eki şiiirler ve atasözleri*. Bilge Kültür Sanat.
- Ergin, M. (1971). *Dede Korkut kitabı*. MEB.
- Ergin, M. (1989). *Dede Korkut kitabı*. C. I. TDK.
- Ergin, M. (1994). *Dede Korkut kitabı*. TDK.
- Erkut, Z., Balcı, S. ve Yıldız, S. (2017). Tarihsel süreç içinde çocuk. *Çocuk ve Medeniyet*, 2(3), 17-28.
- Güçlü, S. (2016). Çocukluk ve çocukluğun sosyolojisi bağlamında çocuk hakları. *Sosyoloji Dergisi*, 1-22.
- <https://www.Bbc.Com/Turkce/Haberler-Dunya-43920640>. (Erişim tarihi: 11.01.2023).
- İnal, K. (2007). *Modernizm ve çocuk-geleneksel, modern ve postmodern çocukluk imgeleri*. Sobil.
- İnal, K. (2017). *Çocuk hakları ve siyaset*. Yeni İnsan.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve bugün Şamanizm, materyaller ve araştırmalar*. TTK.
- Kılıç, E. (2010). *Osmaniye ili Düziçi ilçesi halk kültüründe halk inançları, bayramlar ve törenler*. (Yüksek lisans tezi) Çukurova Üniversitesi.
- Kızılcılık, S. ve Erjem, Y. (1994). *Açıklamalı sosyoloji terimler sözlüğü*. Atilla Kitapevi.
- Kocaer, Ü. (2006). *Hekim ve hemşirelerin çocuk istismarı ve ihmaline yönelik farkındalık düzeyleri* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi] Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Koçak, M. (2021). Karay Türkleri'nde 'çocuk' ile ilgili ritüeller. *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (Türklad)*, 5(2), 313-324.
- Korkmaz, A. (2004). *Tabular ve tuhaf âdetler*. Aykırı.
- Köksal, M. F. (2018). *Sultan Şücaeddin velayetnamesi, (tenkitli metin)* Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları.
- Lambert, T. (2008). A brief history of children. *A World History Encyclopedia*. <http://www.localhistories.org/children.htm> (Erişim tarihi: 18.03.2019).
- Marlow, D. R. (1977). *Textbook of pediatric nursing*. W.B. Saunders Co.
- Nasıroğlu, S. (2014). Çocuk istismarında rehabilitasyon ve tedavi merkezleri. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 6(1), 67-78.
- NTV (2010). *Mitoloji başvuru kitapları*. NTV Yayınları.
- Örnek, S. V. (1979). *Geleneksel kültürümüzde çocuk*. Saim Toraman Matbaası.
- Örnek, S. V. (2016). *Türk halkbilimi*. Bilgesu.
- Özcan, Ö. (2017). Orta Çağ'dan erken modern döneme çocukluğun tarihsel gelişimi. *Çocuk ve Medeniyet*. 2(4), 91-126.
- Petekçi, A. (1962). Bozkır'da çocuk hastalıkları tedavisi. *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, 155, 2743-2746.
- Rosenberg, D. (2003). *Dünya mitolojisi*. İmge.
- Taşkın, Ö. Ö. (2006). *Velayette çocuğun yüksek yararı ilkesi* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi] Anadolu Üniversitesi.

- Törüner, E. K ve Büyükgönenç L. (2012). *Çocuk sağlığı-temel hemşirelik yaklaşımları*. Gökçe.
- Türkoğlu, S. (1997). Osmanlı sarayında çocuk. B. Onur (Yay. Haz.) *Çocuk Kültürü 1. Ulusal Çocuk Kültürü Kongresi Bildirileri İçinde* (s. 105-123) Ankara Üniversitesi Çocuk Kültürü Araştırma ve Uygulama Merkezi.
- Yalom, İ. D. (2009). *Ölüm korkusunu yenmek*. Kabalıcı.
- Yapıcı, M. ve Yapıcı, Ş. (2004). Bir değer olarak çocukluk. *Üniversite ve Toplum Bilim. Eğitim ve Düşünce Dergisi, e-dergi, 4(4)*. <http://www.universite-toplum.org/text.php?id=205> (Erişim tarihi: 18.03.2019).
- Yeniay, Şerife vd. (2022). Türk kültüründeki ölüm algısının tabu ve kaçınma bağlamında cenaze törenlerine etkileri. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, 6(2)*, 237-249.
- Yeşil, A. (2017). *Anadolu'da çocuk yetiştirme kültürü*. Hükümdar.
- Yolcu, M. A. ve Aça, M. (2019). Geleneksel ekolojik bilgi ve folklor. *folklor/edebiyat, 25(100)*, 861-871.
- Yurdakök, M. (2016). *Anadolu'da çocuk hekimliğinin 12.000 yıllık öyküsü*. Güneş Tıp.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2025; 31(1)-121. Sayı/Issue - Kış/WinterDOI:
DOI: 10.22559/folklor.2759

Araştırma makalesi/Research article

Erdem Etiği Bağlamında Alevi-Bektaşî İnancında Toplumsal Yaşamı Düzenlemeye Yönelik Kurumların Ahlaki İçeriği

Moral Content of Institutions to Regulate Social Life in the
Alevi-Bektashi Belief System in the Context of the Concept
of Virtue Ethics

Didem Gülçin Erdem Kük*

Öz

Normatif yapılarla içeriği ve çerçevesi tayin edilen ahlak kavramının mevcudiyeti, insanlık tarihi kadar eskidir. Sosyal bir varlık olan insanın bir arada yaşama noktasında düzenleyici önermeler sunan ahlak kurum ve öğretilerine duyduğu ihtiyaç hiçbir zaman eksilmemiştir. Teolojik, kültürel ve hukuki zeminlerde biçimlenebilen ahlak öğretileri; bireyin tutum ve davranışlarını, insanlar arası ilişkileri, dolayısıyla da toplumsal hayatı düzenlemeye yönelik olarak sunulan kaideler toplamına işaret eder. İnanç sistemleri de teolojik düzlemde ahlaki yanıtları olan ve bu yanıtlar vasıtasıyla sosyal insanın moral boyutunu biçimlendirmeyi vadeden yapılardır. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde, teolojik ve felsefi boyutları oluşturan unsurların yanında sosyal hayatı düzenleme misyonu olan yapılar da mevcuttur. Bu yapılar, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleme vaadi taşıması ve teolojik bir altyapı üzerine inşa

Geliş tarihi (Received): 03-03-2024 Kabul tarihi (Accepted): 10-09-2024

* Arş. Gör. Dr., Pamukkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Pamukkale-Türkiye/ Pamukkale University Faculty of Humanities and Social Sciences Department of Turkish Language and Literature. dgulcine@pau.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-4321-911X

edilmesi dolayısıyla ahlaki önermeleri de olan yapılardır. Alevi-Bektaşilikte sosyal hayatı organize eden, insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi noktasında formüller öneren kurumlar, musahiplik ve düşkünlük kurumlarıdır. Bu kurumların yapı ve içerik bilgisi, söz konusu inanç evreninin ahlaki değerler sisteminin nasıl ve ne şekilde biçimlendiğine ilişkin yanıtları da barındırmaktadır. Alevi-Bektaşî inanç sisteminin ahlaki değerlerinin felsefi bir bakış açısıyla değerlendirilmesi, değerler sistematiğine ilişkin yanıtların okunaklı kılınması noktasında önem arz etmektedir. Buradan hareketle bu çalışmada, kavramsal bakış açısıyla musahiplik ve düşkünlük kurumlarının ahlaki yükümlülüklerini erdem etiği kavramı üzerinden değerlendirmeye tabi tuttum. Felsefe disiplinine ait bir problem olan etik kavramı odağında, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde ahlak normlarını biçimlendiren musahiplik ve düşkünlük kurumları hakkında bilgi vererek söz konusu inanç sisteminin moral boyutunu mercek altına almayı amaçladım.

Anahtar sözcükler: *Alevi-Bektaşî inanç sistemi, ahlak felsefesi, erdem etiği, musahiplik, düşkünlük*

Abstract

The content and framework of the concept of morality are determined by normative structures, and this concept is as old as human history. Man is a social being and for this reason, he has needed moral institutions and teachings that enable him to live together in every period of history. Moral teachings can be shaped under theological, cultural and legal headings, and these theories cover the totality of rules aimed at shaping human behavior, interpersonal relations and social life. In the Alevi-Bektashi belief system, there are structures that have the mission of regulating social life, as well as the elements that constitute the theological and philosophical content. These structures have moral propositions because they undertake the mission of regulating relations between people and are built on the theological system. Belief systems also have the feature of having moral answers on the theological level and promising to shape the moral dimension of the social humanity through these answers. In the Alevi-Bektashi belief, the institutions that regulate social life and provide formulas for regulating human relations are institutions of “musahiplik” and “düşkünlük”. These institutional structures also contain answers to how the moral value system of the belief universe in question is shaped. Evaluating the moral values of the Alevi-Bektashi belief system from a philosophical perspective is important in understanding the value judgments of the belief system. Based on this, in my study, from a conceptual perspective, I evaluated the moral obligations of institutions of “musahiplik” and “düşkünlük” through the concept of virtue ethics. Focusing on the concept of ethics, which is a problem belonging to the discipline of philosophy, I aimed to examine the moral dimension of the belief system in question by providing information about the institutions of “musahiplik” and “düşkünlük” that shape moral norms within the Alevi-Bektashi belief system.

Keywords: *Alevi-Bektashi belief system, moral philosophy, virtue ethics, “musahiplik”, “düşkünlük”*

Extended summary

1. Introduction and research questions & purpose

As a social being, humans have needed rules that make it possible to live together and promise to organize social life in every period of history. These rules organize social relationship networks by forming normative systems. Normative structures that produce answers to various social needs can be formed on religious, legal or cultural grounds. Belief systems are structures that have moral answers on theological level and promise to shape the moral dimension of social man through these answers.

The Alevi-Bektashi belief system presents a structure in which the theological structure is completed with philosophical content and this integrity is concretized through institutions aimed at regulating social life. The moral dimension of Alevi-Bektashism is determined by institutional structures aimed at regulating human relations. These structures, which produce answers to what moral attitudes and behaviors are, are built on a collection of systematic propositions. These institutions, which aim to regulate social life in Alevi-Bektashism, are the institutions of “musahiplik” and “düşkünüük”.

In the Alevi-Bektashi belief system, “musahiplik” and “düşkünüük”, which are institutional structures aimed at regulating social life, are traditional systems built on the moral needs of individuals who are part of the same belief universe; their content is formed by formulas of correct attitudes and behaviors. Evaluating the moral values of the Alevi-Bektashi belief system from a philosophical perspective is important in understanding the answers to the value system. From this point of view, in this study, I evaluated the moral obligations of the institutions of “musahiplik” and “düşkünüük” from a conceptual point of view, through the concept of virtue ethics.

2. Methodology

The starting point of this study is the moral knowledge contained in the institutions of “musahiplik” and “düşkünüük”, which aim to shape the Alevi-Bektashi individual and the social structure of which he is a part, in the Alevi-Bektashi belief system. In our study, it is aimed to evaluate these institutions, which have the mission of ensuring the emergence of desired attitudes and behaviors in interpersonal relations by regulating social life with their moral responses, in the context of moral philosophy. In this direction, in the first step, after opening the parenthesis about the concept of ethics, information is given about the institutions of “musahiplik” and “düşkünüük” that shape the moral norms in the Alevi-Bektashi belief system. After the necessary theoretical groundwork is established, the moral propositions of the institutions of “musahiplik” and “düşkünüük” are evaluated in the context of the concept of virtue ethics.

This study, built on a conceptual basis, has the characteristic of being theoretical. In our study, the literature review method was used and scanning and readings were made within the scope of folklore and philosophy. A literature review was conducted on moral philosophy, which is a subheading within the discipline of philosophy. As a result of this literature review, information about the concepts of morality, ethics and virtue ethics is included. In the next step of the study, a literature review was conducted in the field of Alevism-Bektashism

research under the title of folklore discipline, and information obtained about the institutions aimed at regulating social life in the Alevi-Bektashi belief system was included. In the next step of the study, these institutions were evaluated in terms of moral philosophy and it was discussed whether their contents were built on a moral mechanism.

3. Results and conclusions

In our study, the moral contents of the institutions of “musahiplik” and “düşkünüklük” which were constructed to regulate social life in the Alevi-Bektashi belief system, were evaluated from a philosophical perspective and within the framework of the concept of virtue ethics. As a result of this evaluation, it has been determined that the systematic propositions contained in the institutions of “musahiplik” and “düşkünüklük”, which have a functional dimension aimed at regulating social life in the Alevi-Bektashi belief, are designed to ensure that the Alevi-Bektashi individual leads a virtuous life in accordance with the rules and requirements of the path. The moral knowledge contained in the institutions of “musahiplik” and “düşkünüklük”, which aim to shape the Alevi-Bektashi individual and the social structure of which he is a part, also contains answers to how and in what way the moral values systematic of the universe of belief in question is shaped.

In our study, after opening the parenthesis about the concept of ethics, which is a problem belonging to the discipline of philosophy, information is given about the institutions of companionship and indulgence, which shape the moral norms in the Alevi-Bektashi belief system. After the necessary theoretical infrastructure is established, when the moral propositions of the institutions of “musahiplik” and “düşkünüklük” are evaluated in the context of the concept of virtue ethics, it can be said that compliance with the moral sanctions of these institutions ensures the emergence of desired attitudes and behaviors at individual and social levels. In this way, the Alevi-Bektashi individual is provided with virtues such as honesty, generosity, reliability, determination, being moderate and balanced, being fair, and being honorable. In this way, the individual demonstrates the characteristic of being a moral subject by aspiring to lead a virtuous life.

As a result of the study, it was determined that the Alevi-Bektashi belief system, like other belief systems, produces formulas for organizing interpersonal relationships, in addition to theological answers and indications. The duties and responsibilities of the aspirants towards the path they have embarked on necessitate living a life in accordance with the moral codes of the universe of belief in question. In the context of the Alevi-Bektashi belief system, it has been concluded that the institutions of “musahiplik” and “düşkünüklük”, which can be considered as social contracts, are systematic structures that regulate social life and interpersonal relations through moral norms and sanctions.

Giriş

Sosyal bir varlık olan insan, tarihin her döneminde bir arada yaşamayı mümkün kılan, toplumsal hayatı düzenlemeyi vadeden kuralların varlığına gereksinim duymuştur. Bu gereksinim, normatif yapıların varlığına kaynaklık etmiştir. Normatif sistemler, toplumsal ilişki

ağlarını organize etmeye yönelik kaideleri içerir. Çeşitli toplumsal ihtiyaçlara ilişkin cevaplar üreten normatif yapılar; dinî, hukuki yahut kültürel zeminlerde biçimlenebilir. Düzenleyicilik misyonu olan bu yapılar, formel ya da informel biçim ve içeriklerde olabilmektedir. Sosyal hayatı düzenleyen, insanlar arasındaki ilişkilerin kurallı bir zemine taşınmasını sağlayan normatif yapılar arasında ahlak yasaları da yer alır.

İnanç sistemleri, teolojik yanıt ve işaretlemelerinin yanında insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi noktasında da formüller üreten yapılardır. Ahlak kavramının içeriğini tayin eden bu formüller, kültür ve inanç dairelerine göre farklılıklar gösterebilir. Ahlaki cevaplar, inanç sistemlerinin mutlak yanıtları arasındadır. Alevi-Bektaşî inanç sistemi de teolojik yapının felsefi içerikle tamamlandığı ve bu bütünlüğün sosyal hayatı düzenlemeye dönük kurumlar üzerinden somutlaştırıldığı bir yapı arz eder. Alevi-Bektaşîliğin ahlaki boyutu, insan ilişkilerini düzenlemeye yönelik kurumsal yapılar tarafından tayin edilir. Ahlaklı tutum ve davranışın ne olduğu konusunda yanıtlar üreten bu yapılar, sistematik önermelerin toplamı üzerine inşa edilmiştir. Alevi-Bektaşîlikte sosyal hayatı tanzim etmeye dönük bu kurumlar, musahiplik ve düşkünlük kurumlarıdır.

Ahlak; iyi, doğru ve istendik tutum ve davranışların ne olduğunun ya da ne olmadığıнын bilgisini içeren, evrensel bir temele dayansa da inanç ve kültür dairelerine göre farklılıklar arz eden kaideler bütününe tekabül eder. Etik ise ahlakın ve ahlaklı olanın ne olduğu sorusuna yanıt arayan felsefe disiplini. Herhangi bir yapının etik çerçevesi, o yapının önerdiği ahlak kurallarının tamamından müteşekkildir. Alevi-Bektaşî inancında da sosyal hayatı düzenlemeye dönük kurumsal yapılar olan musahiplik ve düşkünlük, aynı inanç evreninin parçası olan bireylerin ahlaki gereksinimleri üzerine inşa edilmiş, içeriği doğru tutum ve davranış formülleriyle oluşturulmuş geleneksel sistemlerdir. Musahiplik ve düşkünlük kurumlarının ahlaklı tutum ve davranışların ne olduğu konusunda verdiği sistemli yanıtlar, söz konusu kurumların etik çerçevelerini belirler.

Bu çalışmanın hareket noktası, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Alevi-Bektaşî bireye ve onun bir parçası olduğu sosyal yapıya biçim vermeyi amaçlayan musahiplik ve düşkünlük kurumlarının içerdiği ahlak bilgisidir. Çalışmamızda; ahlaki yanıtlarıyla sosyal hayatı düzenleme, insanlar arası ilişkilerde istendik tutum ve davranışların ortaya çıkmasını sağlama gibi misyonları olan bu kurumların ahlak felsefesi bağlamında değerlendirilerek etik çerçevelerinin çizilmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda ilk adımda, etik kavramı hakkında parantez açıldıktan sonra Alevi-Bektaşî inanç sisteminde ahlak normlarını biçimlendiren musahiplik ve düşkünlük kurumları hakkında bilgi verilmiştir. Gerekli teorik zeminin inşa edilmesinin ardından musahiplik ve düşkünlük kurumlarının ahlaka ilişkin önermelerinin erdem etiği kavramı bağlamında okuması gerçekleştirilmiştir.

1. Ahlak, etik ve erdem etiği kavramları

Bir arada yaşayan insanlar; eylemlerini, başkalarını gözeten bir ilgi ve kaygıya bağlı olarak “iyi”, “kötü”, “doğru”, “yanlış” gibi sözcükler aracılığıyla değerlendirme yaparak yönlendirirler. Bu değerlendirmeler her insan topluluğunda bulabileceğimiz birtakım duygusal kökenli eğilimler, yerleşik düşünceler, töreler, inançlar, gelenekler gibi insanların ne

yapmaları gerektiği, ne yapmaya izinli oldukları veya izinli olmadıkları hakkında buyurucu nitelikte olan kurumlar açısından ve bunlara dayandırılarak yapılagelmektedir. Her insan topluluğu; bu yolla biçimlenmiş değer, buyruk, norm ve yasakların meydana getirdiği görünmez bir ağ içerisinde yaşar ve herkes daha doğar doğmaz bu ağa dâhil olur. Tek kişinin yahut bir insan topluluğunun “Belirli bir tarihsel dönemde belli türden eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, görenek vd ve bunlarda içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve yasaklara göre düzenlenmiş ve bu haliyle gelenekselleşmiş, yerleşmiş, yaşama biçimine ahlâk (moral) denir” (Özlem, 2004: 15-16). Ahlak; insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değerler sistemini içerir. Bir toplumda kısmen doğal bir biçimde oluşmuş, kısmen uzlaşım ile belirlenmiş ve genellikle de gelenek yoluyla aktarılmış kural ve normlardan oluşan bir yapı olan ahlak, ilgili toplumda düzeni tesis eder ve o toplumun yaşama pratiğini, hayata ve dünyaya bakış tarzını, değerler sistemini meydana getirir (Cevizci, 2015: 13). Ahlak yasalarının içeriği; inanç daireleri, kültür evrenleri, politik ve hukuki yapılar, içerisinde bulunulan tarihsel dönemin gereklilikleri gibi çok sayıda parametre tarafından tayin edilir.

Etik, temelde felsefe alanını ilgilendiren bir başlık olmakla birlikte, sosyal bir varlık olan insanın ahlaki boyutuyla ilgileniyor olması dolayısıyla çok sayıda sosyal bilim disiplininin de araştırma alanına giren bir kavramdır. Fransızca bir kelime olan etik; Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan *Güncel Türkçe Sözlük* içerisinde “ahlak bilimi”; “çeşitli meslek kolları arasında tarafların uyması ve kaçınması gereken davranışlar bütünü”; “ahlaki” şeklinde tanımlanmıştır (URL 1). Etik; felsefenin ahlaklılıkla, ahlaki değerlerle ilgili olan disiplinine karşılık gelir. Ahlaklı olmak, en genel şekliyle, iyi ve doğru yaşamak olarak tarif edilebilir. Değere dayalı olma özelliği gösteren ve eylemliliği ihtiva eden ahlaklılığın pratikte karşılığı olmalıdır (Cevizci, 2015: 11). Etik, fiilen ve tarihsel olarak bireysel yahut toplumsal düzeyde yaşanan bir şey olan ahlak fenomenini ele alan, bu konuda ileri sürülmüş görüş ve öğretileri irdeleyip sınıflandıran, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyan, bunları karşılaştırıp eleştiren felsefe disiplininin adıdır (Özlem, 2004: 22-23). Tanımlar ışığında değerlendirildiğinde etiğin felsefe disiplini açısından ahlakın ve ahlaklı davranışın ne olduğu sorusuna yanıt aradığı ifade edilebilir.

“Erdem” sözcüğü; *Güncel Türkçe Sözlük* içerisinde “ahlakın övdüğü iyi olma, alçak gönüllülük, yiğitlik, doğruluk vb. niteliklerin genel adı; fazilet” ve “insanın ruhsal olgunluğu” şeklinde tanımlanmıştır (URL 1). Dinler üstü bir kavram olan erdem bütünü düşünce akımlarının ve teolojik yapıların insana kazandırmaya çalıştığı ilk haslet olduğu ifade edilebilir. Erdem, insanın tinsel ve ruhsal yetkinliğini ifade eden bir mefhumdur. Tinsel ve ruhsal yetkinlik, bireyin iç ve dış dünyasının uyum içerisinde olmasıdır (Çelepi, 2016: 71). Buradan hareketle erdemli bir bireyin iç ve dış dünyası arasındaki armoninin kaynaklık ettiği manevi yetkinliğe sahip olduğu ifade edilebilir.

Erdem etiği, karakterde ahlaki niteliklerin mevcudiyetiyle bu niteliklerin tutum ve davranışlar vasıtasıyla ortaya çıkartılmasını mesele edinen etik türüdür. Erdem etiği, ahlaklılıkta, normatif etik üst başlığı altında ele alınan deontolojik etik ve teleolojik etikten farklı bir noktaya dikkat çeker. Deontolojik etik, ödev, yükümlülük yahut ilkelere vurgu yapıp evrensel

ahlak yasası veya koşulsuz buyruklar üzerinden ortaya konan ödeve uygunluğa; teleolojik etik ise iyi veya faydalı sonuçlar üretmenin önemine vurgu yaparken erdem etiği, bu iki teoriden farklı olarak ahlaki hayatın belirleyici unsurları olarak failin karakterine ve erdeme vurgu yapar (Kollar, 2005: 1563'ten akt. Cevizci, 2015: 134). Erdem etiğinin biri klasik, diğeri modern olmak üzere iki versiyonundan söz edilebilir. Klasik erdem etiği, aralarında hoca-öğrenci ilişkisi bulunan Sokrates, Platon ve Aristoteles adlı üç filozofun bulunduğu Yunan düşüncesi geleneği tarafından yaratılmış olup, söz konusu klasik etiğin doruk noktasını Aristoteles'in "erdem etiği" meydana getirir (Cevizci, 2015: 137). Sokrates ve Platon tarafından temeli atılan erdem etiği kavramsallaştırmasının içerik bilgisi, Aristoteles tarafından sistematize edilir.

Antik felsefenin baş aktörleri arasında yer alan Aristoteles'in yüzyılların ötesinden miras bıraktığı etik öğretileri, bugün hâlâ geçerliğini korumakta, kendi döneminin toplumlarına olduğu gibi, günümüz toplumlarında da insanın ahlaki problemlerine ışık tutmaktadır (Tekelek, 2007: 92). Hangi karakter özelliklerine erdem denilebileceği konusunda, Aristoteles'in erdem etiği görüşünden hareket eden erdem etikçileri tarafından Aristoteles'in *Retorik*, *Eudamos'a Etik* ve *Nikomakhos'a Etik* başlıklı yapıtlarında işaret edilen adalet, cesaret, ölçülülük, yüce gönüllülük, kendini beğenmişlik, cömertlik, nezaket, onur, saygı, dürüstlük, samimiyet, dostluk, sakinlik gibi özellikler sıralanır (Kart, 2006: 12).

Aristoteles tarafından formüle edilen "erdem etiği" kavramı, en yüksek iyiyi temel problem olarak kabul eden etik tipleri arasında, mutlulukçu etik türü olarak yer alır (Özlem, 2004: 41). Aristoteles, tıpkı Sokrates ve Platon gibi, insanların nihai ve doğal amaçlarının kendinden hoşnutluk/mutluluk, yani "eudaimonia" olduğunu ileri sürer. Buradan hareketle mutluluğu, akla uygun erdemli faaliyetlerin belirlediği bir hayat olarak belirler. Aristoteles'in öğütlediği faaliyetler; erdemi dışı vuran, somutlaştıran mezihmetler ve etkinlik türleridir. Aristoteles'e göre bu erdemlerin başında cesaret, basiret, ölçülülük, adalet, dürüstlük, cömertlik ve dostluk yer alır. İnsan ruhunun akıllı parçasının teorik ve pratik iki ayrı boyuttan oluştuğunu ifade eden Aristoteles, insanın kendi gerçek fonksiyonunu en iyi biçimde gerçekleştirmesini mümkün kılan erdemleri "fikrî erdemler" ve "ahlaki erdemler" şeklinde iki ayrı kategoriye ayırır (Cevizci, 2017: 132-135). Fikrî erdemler; mental faaliyetlere yoğunlaşmayı içeren felsefe, bilim ve sanatla uğraşan yüce ruhların taşıdığı yaratıcılık merkezli erdemlerdir. Ahlaki erdemler ise insanın arzu, istek ve iştahla belirlenen akıl dışı parçasını yahut hayvansal düzeyini kontrol altına alması için gerekli olan erdemlerdir. Diğer varlıklardan "sorumlu varlık" olma özelliğiyle ayrılan insan varlığı, istek ve arzularını şekillendirmek, kendine belli amaçlar koymak, belirli düşünce tarzları geliştirerek birtakım kararlar almak suretiyle ahlaki bir özne olarak potansiyel güçlerini yaşama geçirmiş ve erdemli bir karakter inşa etmiş olur. Bu noktada, erdemler geliştirmenin, erdemli olmanın insanın nihai ve en yüksek amacına da hizmet ettiği ifade edilebilir (Özlem, 2004: 53, 54). Bu çalışmada kategorik bir işaretleme olarak yararlanılacak erdemler, "ahlaki erdemler"dir. Ahlaki erdemler; sosyal bir varlık olan insanın parçası olduğu kültürel yapıya ya da inanç evrenine uygun bir üst benlik inşası gerçekleştirerek ahlaki bir varlık olarak donanmasını sağlayan ve "Nasıl yaşanmalı?" sorusuna yanıt veren önermeler toplamıdır.

2. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde toplumsal yaşamı düzenlemeye yönelik kurumlar

Alevi-Bektaşî inanç sistemi, teolojik boyutun felsefi ve kültürel boyut ile toplumsal yaşamı düzenlemeye dönük kurumların oluşturduğu sosyal boyut tarafından tamamlandığı bir yapı arz eder. Alevi-Bektaşîlikte sosyal hayatın düzenlenmesiyle ilgili çözüm üretme ihtiyacı, toplumsal kurumların varlık sebebi olmuştur. Alevi-Bektaşî inancına bağlı olan bireyler arasındaki ilişkileri düzenlemeye ve denetlemeye dönük olan bu kurumlar, musahiplik ve düşkünlük kurumlarıdır. Kaideleri geleneksel yapı bağlamında tayin edilen bu kurumlar, teolojik boyutun sosyal hayata dönük pratik uygulamalarını içermektedir. Musahiplik ve düşkünlük kurumları, etik başlığı altındaki sorulara yönelik ürettiği yanıtlarla Alevi-Bektaşî inanç evreninin ahlaki içeriğini de sistematize etmektedir.

Alevi-Bektaşî inancında kültürel belleğin koruyucusu ve aktarıcısı olarak ritüel merkezli görev üstlenmiş geleneksel ve kurumsal yapılar karşımıza çıkmakta olup musahiplik ve düşkünlük kurumları da kültürel belleğin alanına giren bilgi birikimini koruyup aktaran bu kurumlar arasında yer almaktadır (Akın, 2019: 95). Alevi-Bektaşî inancında sosyal hayatı düzenlemeye dönük kurumlar arasında yer alan musahipliğin anlamına ilişkin *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*'nde: "Tarikat arkadaşı, yoldaş, birlikte nasip alan canlar, tarikata yeni giren müride yol gösteren ve erkân öğreten tecrübeli ve kıdemli mürit" (Uludağ, 2012: 256) ifadeleri yer alır. Musahiplik, tarafların kendi istekleriyle verdikleri ikrarlarıyla mümkün olan ve kişinin hayatında yalnızca bir kere katılım sağlayabileceği sosyal bir dayanışma kurumudur. Sosyal, iktisadi ve ahlaki çok sayıda kuralı barındıran musahiplik, Alevi-Bektaşî inancının temel kurumları arasında yer alır ve iki talibin yolun gerekliliklerini yerine getireceğine ilişkin söz birliğine dayanır.

Musahiplik, kişilerin musahip kurbanı cemi ritüelinde, inanç önderinin huzurunda görgülerinin yapılmasıyla ikrar vererek hayatlarının sonuna dek bu ikrara bağlı kalacaklarına, birlik beraberlik içerisinde yaşayarak birbirlerine yardım edeceklerine dair verdikleri söz ile kurulur ve tarafların birbirlerine karşı, maddî-manevî yükümlülüklerini içerir (Erdem Kük, 2023: 73). Alevi-Bektaşî inanç sisteminin temel erkânameleri niteliğinde olan *Buyruk* nüshalarında, musahiplik kavramına geniş yer verildiği görülmektedir. İmam Cafer-i Sadık Buyruğu'nda inanç önderinin önünde kardeş olanların, Kırklar katında Kırklar ile kardeş olduğu ifade edilerek dahil olunan kurumun önem ve ağırlığına vurgu yapılır (Küpelî, 2017: 119).

Musahiplik kurumunun ritüelleri oluşturulurken dede, musahip adayları ve ocak üyeleri arasındaki sosyal ilişkilerin sonucunda gelişen bir gerçeklik ortaya konulmuş olur ve bu gerçeklik; üzerinde şekillenen inanç, değer, ritüel gibi unsurlarla sosyal bir örgütlenme biçimini oluşturur. Söz konusu sosyal örgütlenmenin varlığını koruyabilmesi, grup üyelerinde aidiyet ve kimlik hissi uyandırabilmesi, üyeler ve otorite arasındaki ilişkiden doğan gerçekliğin bir ifadesi olan geleneksel bilginin bellekte korunması ve aktarılmasına bağlıdır (Akın, 2018: 18).

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde toplumsal hayatı düzenleme işlevi gören diğer bir kurum da düşkünlük kurumudur. Düşkünlük, topluluk içinde kişi ya da kişilerce yol ve yolun ilkelere göz ardı edilerek Alevi-Bektaşî ahlak anlayışının ve geleneksel yapısının hoş görmeyip yasakladığı şeylerin yapılması durumunda uygulanan bir suçluluk ve yaptırım durumudur (Gökbel, 2019: 245). Alevi-Bektaşî inanç evreni bağlamında suç, kabahat ve adalet kav-

ramlarının “ne”liği üzerine yanıtları olan, bir tür yargı sistemi niteliği taşıyan düşkünlük kurumuyla insanlar arasındaki ilişkilerin tanzim edilmesi suretiyle toplum hayatına biçim verilmesi amaçlanır.

Düşkünlük yüzyıllardır resmîyetle bağı sınırlı, içe kapalı bir topluluk olan Alevi-Bektaşiler arasında norm sistemi olarak hizmet etmiş bir kontrol kurumudur. Alevi-Bektaşilikte geleneksel sosyal düzenin korunması, “yol”a uygun davranmaktan geçer. Düşkünlük kurumu, “yol”un sürekliliğini sağlayan yaptırımları bünyesinde barındırmaktadır ve bu kurum vasıtasıyla, “yol”a aykırı görülen büyük küçük her türlü suç, inanç önderi olan dedenin kararı doğrultusunda toplum huzurunda çözülmektedir (Yaman, 2009: 203). Alevi-Bektaşi inancında hukuk düzeni, düşkünlük kurumu vasıtasıyla sağlanır. Düşkün olmak; cem ritüeline katılmaya, meydana girmeye engeldir. İkrar vererek yola giren talip, tövbe ederek o güne dek işlediği bütün suçlardan arınır. Girdiği yolda, yolun öğütlediklerine uygun davranmazsa, ikrarından, andından dönmüş sayılır. Yoldan sapanlara, yolun dışına çıkanlara ceza kesilir ve kimse onunla görüşmez, iletişime geçmez, alışveriş etmez (Noyan, 1995: 216).

3. Musahiplik kurumunun etik çerçevesi

Musahiplik, Alevi-Bektaşi inancında yol kardeşliği bağına verilen isimdir. İnanç sisteminin merkezindeki kurumlar arasında yer alan musahiplik kurumunun içeriği, sosyal yaşamı düzenlemeye dönük kaideleri barındırması bakımından ahlak yasasına ilişkin cevaplarla donatılmıştır. Musahiplik akdinin verilmesinden musahiplerin karşılıklı yükümlülüklerine dek kurumsal yapının odağında ahlaki önermeler olduğu görülmektedir. Gelenek içerisinde musahipliğin çerçevesini çizen kaidelerin ahlaki boyutu, söz konusu yapının ahlak felsefesi açısından tartışımını gerekli kılmaktadır.

Musahip olma yükümlülüğü, Alevi-Bektaşi inanç sisteminin temel erkânname kitabı *Buyruk*'a göre temel yükümlülükler arasında yer alır. Musahip tutularak gelinen Tarikat kapısından Marifet kapısına geçiş için Şeriat ve Tarikat kapılarının yaptırımları bilinçle kavranmış olmalıdır. Zira Marifet kapısı, aklın kutsandığı bilgelik kapısıdır. Yola devam etmek için musahiplik kurumunun gerekliklerini yerine getirmek şarttır. Kişi, ancak bilinçli bir kavrayış sayesinde iç disiplin tutarlığı kazanır (Bozkurt, 2015:79). Zihinle irade arasındaki ahenk, ölçülülük, cömertlik, soyluluk, samimiyet ve nezaket gibi etik erdemlerle kurulur (Weber, 1998: 86). Musahiplik kurumunun ahlaki önermeleri de erdemli bir hayat sürdürmeyi öğütler niteliktedir. Bilinçli bir kavrayışla yola giren kişi, zihinle irade arasındaki dengeyi kurma noktasında karakterini donattığı erdemlerden yardım alır.

Aristoteles'e göre etkinlik hâlinde olan yaşam, ruhun akla uygun olduğu bir yaşamdır. Ruhun akla uygunluğu, erdem fikriyle mümkün olur. Erdemli bir yaşam, her şeyi iyi ve güzel bir biçimde yapmaktan, eylemekten geçer. İnsan için iyi olan, ruhun erdeme uygun etkinliğidir ve bu etkinlik yaşam boyu sürdürülmelidir (Aristoteles, 1997: 11). Geleneksel Alevilikte, “sırr”a vakıf olabilmek, Alevi anne-babadan doğmuş bireyin musahip kurbanı cemi ritüeli ile musahip tutmasıyla mümkündür ve kişi ancak bu yolla inanç zümresi tarafından inanç halkasına kabul edilir (Ersal, 2011: 1089). Alevi-Bektaşi inancında, Alevi-Bektaşi bir anne-babadan doğan kişinin yola girebilmesi için çeşitli yükümlülükleri yerine getirerek musahip

tutması ve musahip olmanın gerekliklerine uygun hareket etmesi beklenir. Bir ahlaki düzeneğin gerekliklerini yerine getirmeye talip olma durumu, ahlaklı yaşamayı tercih etmeye tekabül eder. Kişi, ikrar verip yola girmekle aynı zamanda yolun öğütlediği ahlaki yükümlülüklerin altına girmeyi de kabul etmiş olur. Sorumlu varlık olarak ahlaki bir fail olmaya gönüllü olmak, bireyin iyi olana ulaşma isteğinin getirisidir.

Musahip kurbanı cemi ritüelinde dedenin musahip olmak üzere huzurda bekleyen canlara yönelik ifadeleri, musahiplik kavlini verebilme ve bu kavle sadık kalabilmenin kişinin kendi öz ahlakı ve karakter yapısıyla ilgili olduğuna yöneliktir. Dede, kurban tığlanıp döşek huzura geldikten sonra darda duran canlara, “Girdiğiniz Hak kapısı, durduğunuz Mansur darı, ne gördünüz, neye ‘Eyvallah!’ dersiniz?” diye sorar. Canlar, “Allah, eyvallah!” diye yanıt verirler. Dede, devam eder: “Göz erenler gözü, nicesiniz? Bu sofuların dostu olan ayıbını söylesin!” Ardından musahiplik adaylarına cem erenlerinden her kim şefaattçi çıkarsa arkadaki bacı gidip onunla niyazlaşır. Daha sonra dede; “Evvel özünüzü arayın, sonra Hakk’ı arayın. Kendi özünüzle nicesiniz?” deyince musahiplik adayı iki çift birbiriyle niyazlaşır. Ritüel, dar gülbankının verilmesiyle devam eder (Bozkurt, 2018: 83-84). Burada dedenin darda duran canlara yönelik sarf ettiği ifadeler; söz konusu kurumsal yapının birtakım erdemleri aşılacağı ve öz denetim odaklı, erdemli bir hayatı öğütlediği yönündeki iddiamızı kanıtlar niteliktedir.

Cevizci, erdem ahlaki bir yetkinliği, iyi ve ahlaklı bir kimsenin temelinde bulunup onun kalitesiyle büyüklüğüne katkı yapan pozitif nitelikleri ya da karakter özelliklerini tanımladığını ifade eder (2015: 136). Bu doğrultudan bakıldığında musahiplik kurumu, sosyal yapının iyi ve ahlaklı bireylerden oluşmasını amaçlayan kurumsal bir yapıdır ve bunu da bireyleri çeşitli erdemlerle donatmak suretiyle gerçekleştirir. Musahiplik erkanında inanç önderi tarafından musahip ilan edilmek için huzurda bulunan canlara verilen öğütler, kurumun ahlaki çerçevesinin özeti niteliğindedir:

Nefsinize uymayın (İsteklerinize boyun eğmeyin).

Yolunuzdan azmayın (Doğru yoldan ayrılmayın).

Malı mala, canı cana katın (Canınızı ve malınızı başkalarıyla paylaşın).

Çiğ lokma yemeyin (Haramdan sakının).

Halınıza haldaş, yolunuza yoldaş olun (Acı ve sevinçte bir olun, birbirinize dayanın) (Melikoff, 1993: 96).

Ritüel bağlamı içerisinde inanç önderi tarafından sıralanan bu ifadelerin her biri, örtük olarak belirli erdemlerin önemine vurgu yapmaktadır. “Nefsinize uymayın.” ifadesiyle ölçülülük ve basiret; “Yolunuzdan azmayın.” ifadesiyle sadakat; “Malı mala, canı cana katın.” ifadesiyle cömertlik ve diğerkâmlık; “Çiğ lokma yemeyin.” ifadesiyle dürüstlük; “Halınıza haldaş, yolunuza yoldaş olun.” ifadesiyle de samimiyet ve dostluk erdemlerine sahip olunması, istedik tutum ve davranışların sıralanması vasıtasıyla öğütlenmiş olur.

Erdeme ve karaktere verilen büyük önem, ahlaki bağlamda esas olarak “olma”nın öne çıkartılması, erdem etiğinin fail merkezli bir etik olduğu anlamına gelir. Erdem etiği, faili veya ahlaki özneyi ve onun moral gelişimini temel alan bir etik anlayış oluşturmakta ve onun temele aldığı birey, başkalarından yalıtılmış bir birey olmadığı gibi, başkalarına dönük bir alaka haliyle belirlenen, sosyal ve en yüksek derecede sorumlu kişi olma özelliği gösterir

(Cevizci, 2015: 137). Musahiplik kurumunun açtığı kapı olan Tarikat kapısının makamları arasında da “seçim” yer alır. *Buyruk*’ta ifade edildiği şekilde birey, hayat boyu karşısına çıkan olay ve durumlar karşısında nasıl konumlanacağını kendisi seçer. Yaptığı her seçimde kişinin aynı zamanda kendini seçtiği ve belirlediği ifade edilerek kişinin özünü belirleyen seçimleri olduğu belirtilir. Burada da sözü edilen yine seçme özgürlüğüdür ve ancak seçebilen biri seçim yapabilir (Bozkurt, 2015: 76).

Musahiplik, yardımlaşmayı yücelten bir dayanışma kurumudur. *Buyruk*’ta musahipliğin ekonomik gerekliliklerine ilişkin “Yolkardaşları birbirine paralarını alıp verirken paralarını saymayacaklardır. Biri yoksul düşerse öteki elinden tutacaktır. Birinin işi bozulsa öteki yardıma koşacaktır. Biri anaparasını kaybetse öteki öz parasını onunla bölüşecektir. İnancın ilkelerine göre, kardeşler malı mana canı cana katacaklardır.” (Bozkurt, 2015: 73) ifadeleri yer alır. Bahsi geçen kaidelerin bireye kazandıracağı erdemler, diğerkâmlık ve cömertliktir. Bu sayede birey, bencil bir yaşantı sürdürmek yerine paylaşım odaklı bir hayatı tercih etmiş olur. Dahası, bir tür sosyal dayanışmanın tarafları arasında yer aldığından, deneyimleyebileceği maddi-manevi sıkıntılar karşısında yalnız kalmayacağını bilmenin de bireyin kuruma ve kurum üzerinden de parçası olduğu inanç sistemine olan güven ve uyumunu arttırması da olasıdır.

Erdem etiğinin iyimser bir bakış açısına sahip olmasının erdemi temele almasının en önemli nedeni, insanın yetkinleşebilirliği ilkesini merkeze yerleştirilmesi ve onun gelişip mükemmelleşeceğine olan inancıdır. Erdem etiğini benimseyenlere göre, erdem, kötülüklerle mücadele edilirken erdemın kötülükten çok daha iyi bir şey olduğunun görülmesi ve buna inanılması suretiyle kazanılır (Cevizci, 2015: 137). Musahiplik kurumu da yükümlülükleri bakımından riayet etmenin kimi zaman failleri zorladığı yaptırımlarla donatılmış durumdadır. Musahiplerin birbirlerini her koşulda ve her bakımdan destekleme zorunluluğu, birbirlerinin eylemlerinden karşılıklı olarak sorumlu tutulmaları, kendi çocuğundan önce musahiplerinin çocuğunu düşünme gerekliliği, kurumun failer açısından zor sayılabilecek yükümlülükleri arasındadır. Fakat bu yükümlülüklere riayet edilmesi hâlinde kişi, erdemli bir karakter özelliği sergileyerek özverili davranmış olur. Yol, öğreticidir. Sorumlu bir özne olmak üzere yola giren birey zamanla erdemli yaşamının önemini kavrayarak parçası olduğu inanç evreninin ahlaki yükümlülüklerini içselleştirir.

Erdem etiğinin karakter ve erdem üzerinde yoğunlaşması, onun eylem yerine “olma”yı ön plana çıkardığı anlamına gelmektedir ve erdem etiğinin savunucuları, buradan hareketle, öncelikle ahlaklı kişilerin hayata geçirmeleri gereken karakter özelliklerini belirler (Cevizci, 2015: 136). Musahip kurbanı cemi ritüelinde, dedenin müstakbel musahiplere verdiği nasihatler, musahiplik kurumunun ahlaki çerçevesini belirler niteliktedir. Şeriat’ten Tarikat’a geçişin sağlayıcısı olan musahiplik kavlinde, dedenin canların önünde darda duran musahip adaylarına sarf ettiği ifadeler arasında şunlar yer alır:

El sefa gelmekliğiniz olsun. Gelmeniz, muhabbet etmeniz Tanrı içindir. Dört can bir can olmak için geldiniz. Ali evladına ikrar verip bağlanmak istersiniz. Hak-Muhammed-Ali mübarek eylesin. Bu yol zordur. Demirden leblebi, ateşten gömlektir. Dar kapısıdır. İyi düşününüz. Bu yola girenlerin dönüşü yoktur. Bir anadan doğan kardeşler ayrıdır ama musahip olanlar ayrılmaz! Musahiplerden biri Hakk’a yürüse bile ikrar ölmez. Şimdi-den iyi düşünün, dönecekseniz ikrar vermeden dönünüz. (Atalay, 2011: 129)

Söz konusu ifadeler, musahipliğin kan bağıyla kurulmayan bir tür kardeşlik hukukundan da fazlası olduğunun göstergesidir. Yükümlülüklerin oldukça fazla olduğunu hatırlatan dede, herkesin bu yola giremeyeceğinden ve dört kapıdan biri olan Tarikat’a varmanın zorluğundan söz ederek şöyle devam eder: “Şeriat bir yasadır. Tarikat dar kapılı bir yoldur. Marifet, bilim öğrenmek, oturup kalkmasını bilmektir. Hakikat doğrudur, turab olmaktadır. Bunları bildiniz mi?” (Atalay, 2011:129). Erdemli kişinin başkalarından en büyük farkı, tek tek şeylerde doğ-ruyu görmesidir. İyi olan bir şeyi yapmak gibi, kötü olan bir şeyi yapmamak da elimizdedir. Dolayısıyla erdemli davranmayı seçmek de elimizdedir (Aristoteles, 1997: 49). Yola girmeye duyduğu saygı dolayısıyla kendisine musahip seçen birey; belirli bir inanç ve kültür dokusu içerisinde anlamlı ve önemli bir kurumsal yapının kurucusu ve kaidelerini yerine getiren, ey-leyen faili olması dolayısıyla da geleneğin koruyucusu, sürdürücüsü konumundadır. Bireyin bu konuma kabul görmesi ve konumunu muhafaza etmesi, musahiplik kurumuna uyumun sahip olunmasını şart koştuğu temel erdemler olan diğerkâmlık, cömertlik, dostluk, dürüstlük gibi özelliklere uygun tutum ve davranışlar sergilemesinden geçer.

4. Düşkünlük kurumunun etik çerçevesi

Alevi geleneğinin yüzyıllar boyunca yaşatmış olduğu düşkünlük kurumu, içeriği önemli ölçüde ahlaki olma özelliği gösteren ve her şeyden önce ahlak anlayış ve ilkelerinin toplum içinde yerleşmesini hedefleyen önemli bir kurumdur. Toplumdaki değerler sistemi ile norm-ların korunması amacıyla gerekli olan yaptırımları ortaya koyan düşkünlük kurumu, sosyal kontrolü ve grup içi denetimi sağlayıp toplumun huzur içerisinde yaşamasını hedefler (Gök-bel, 2019: 245). Düşkünlük kurumu,

Değerler sisteminin, normların korunması için gerekli olan yaptırımları belirlemekte ve bu yaptırımların uygulanışını düzenlemektedir. Etik değerler toplumsal yaşamın içinden çıkar. Toplum onları anlamlandırır ve yüceltir. Bu değerlerin yıpratılması, çiğnen-mesi hoşgörü ile karşılanmaz. Alt kültür grupları, “büyük toplum”a karşı direnebilmek için güçlü hiyerarşi, sağlam norm sistemi oluşturmak zorundadırlar. Aleviler de bu yolu seçmişler, kendilerine özgü, “büyük toplum”un sistemine alternatif olan sistemlerini kurmuşlardır. (Bal, 1997: 64)

Sistemli kaidelerin biçimlendirdiği yapısıyla düşkünlük kurumu; sosyal, sivil ve teoloji kaynaklı bir hukuk sistemidir.

Alevi-Bektaşî inancında ahlaki yüceltmek, yüce bir ruha sahip olmak son derece önemli-dir. Eline, diline, beline sahip olma üzerine kurulu bir ahlak yasasına tabi olan Alevi-Bektaşî-likte “edeb” sözcüğü; “el, dil, bel” sözcüklerinin baş harflerinden oluşur. İkrar edilirken bele bağlanan tığbende üç düğüm atılması, Hak-Muhammed-Ali’yi sembolize ettiği gibi, eline, diline, beline sahip olma gerekliliğine de atıfla gerçekleştirilir. Ahlak anlayışının bu esas üze-rine biçimlendiği Alevi-Bektaşîlerde hiçbir canlının incitilmemesi, hayırlı işte olmak, haram yememek, yalan söylememek, namahreme bakmamak, hatır gönül kırmamak esastır. Alevi-Bektaşîlikte gönül eri olmak için, erdemli bir hayat sürdürmek gerektiğine inanılır. (Noyan, 1995: 211-212). Mutluluğun erdemli bir yaşam sürmekle mümkün olduğu iddiasında olan Aristoteles, erdeme aykırı etkinliklerin mutluluk ve huzurdan uzaklaştırdığını ifade eder. Ona

göre doğru bir düzen için erdemli uğraşlarla yaşanmalı, kötü şeyler yapmaktan uzak durulmalıdır (Aristoteles, 1997: 15, 220). Alevi-Bektaşî inancında erdemli bir hayat sürdürmenin sağlayıcısı, yolun öğütlediği kaidelerin dışına çıkmamaktır. Söz konusu kaideler, yola giren talibi yolun şer olarak kodladığı tutum ve davranışları yapmaktan da alıkoyar. Bu sayede birey, mensubu olduğu inanç evreninin ahlak kurallarına uygun, erdemli bir hayat sürdürmüş olur.

Erdem etiği, “Geleneğin rehberliğinden kopuk bir evrenselliğin hiçbir işe yaramayacağı inancıyla, evrensel olana karşı yerel ve tikel, genel olana karşı, özgül, soyut olana karşı cisimlenmiş olanı ve bireye karşı ise cemaatin etik değerlerini öne çıkarır” (Cevizci, 2015: 135). Alevi-Bektaşîlikte cem yalnızca dinsel nitelikli bir toplantı değil aynı zamanda toplumsal ve bireysel bir sorgu ritüelidir. Şeriatı kabul etmeyen Alevi-Bektaşîler için cemler, özellikle Osmanlılar döneminde “halk mahkemeleri” misyonu üstlenmiştir (Korkmaz, 2016: 204). Düşkünlük kurumu; erdem etiğinin işaret ettiği biçimde, geleneğe uygun, yerel ve tikel özellikleri ağır basan, sınırları tayin edilerek somutlaştırılmış, bireyden çok inanç grubunun öncelendiği bir yapıdadır.

Erdemin özelliği, erdeme uygun etkinlikte bulunmaktır. İyiyi meydana getirmeyen karakter, erdemden yoksundur. Erdeme uygun eylem, herkes için iyi olanı içerir (Aristoteles, 1997: 13). Alevi-Bektaşî inanç sisteminde de tek bir kişi için değil herkes için iyi olan amaçlanır. Bedri Noyan, Alevi-Bektaşîlikte düşkünlüğe sebebiyet veren kabahatleri küçük, orta derece ve büyük suçlar olmak üzere üç başlık altında ele alır. Talibin yol içinde olanı, ilgisi olmayanların yanında konuşması, mürşidi ve rehberinden izinsiz iş yapması ve halktan kişiler tarafından söz işitmesi, küçük suçlar olarak kabul edilir. Orta derecede suçlar; kibir, garez, hırsızlık, iftira, şiddet gibi kabahatlerdir. Mürşidinden, rehberinden, musahibinden gizli iş yapmak, musahibinin evine, malına zarar vermek ya da verilmesine engel olmamak, musahibini koruyup kollamamak, yol sırrını açmak, mürşidin gözünden düşmek ise büyük suçlardır (Noyan, 1995: 221). Sıralanan kabahatlerden hareketle düşkünlük kurumunun bireye sahip olmasını öğütlediği erdemlerin başında dürüstlük, samimiyet, ölçülülük, ketumluk, hoşgörü, alçak gönüllülük gibi özelliklerin yer aldığı ifade edilebilir.

Erdemler, insanda doğa vergisi olarak bulunmamaktadır. Edinilebilir ve geliştirilebilir yapıda olan erdemler (Aristoteles, 1997: 23), insana nasıl yaşanması gerektiğinin bilgisini veren önermelerdir. Düşkünlük kurumunun ahlaki gereklilikleri, iyi olana ulaşmak için sosyal yapı içerisinde bireyler tarafından oluşturulmuştur ve doğada mevcut değildir. Uymaya talip olduğu söz konusu ahlaki içerik; bireyi de biçimlendiren, ontolojik yanıtlarını güçlendiren ve bireye geleneğin sürdürücüsü olma onurunu bahşeden bir toplama işaret eder. Düşkünlük kurumunun çerçevesi hukuki yahut politik bir zeminde çizilmediği gibi pratiğe dönük yaptırımlarının dışında bir yaptırımı yoktur; dolayısıyla sivil bir kurumsallığa işaret ettiğinden söz edilebilir. Düşkünlük kurumunun içeriğini oluşturan kaideler, geleneksel yapı içerisinde insan aklı tarafından sosyal yapının sağlıklı işleyişi için formüle edilmiştir ve bireyin kendi özgür iradesiyle uymaya talip olduğu kurallar toplamıdır.

Erdemler yalnızca belirli bir tarzda eylemde bulunmaya değil aynı zamanda belirli bir tarzda da hissetme eğilimlerine işaret eder ve erdemli davranmak, eğilimlere karşı gelmek

değil erdemini gelişmesiyle şekillendirilen eğilimlere uygun davranmaktır. Erdem etiği bağlamında ortak iyi ya da iyilerin gerçekleşmesine katkıda bulunan karakter ve zihin niteliklerini üstünlük olarak görme eğilimi kaçınılmazdır. Belirli nitelikler kümesi, erdemler ve bunlara karşılık gelen kusurlar kümesi de zaafolar olarak benimsenir. Bu durumda belirli eylem türlerini de düzen için zararlı ya da iyinin ortaya çıkmasına engel olabilecek eylemler olarak tanımlamak gerekecektir. Bu tip eylemler, masum insanları öldürme, hırsızlık, yalancılık ve ihanet olabilir. Bu tip suçları işlemenin karşılığı, topluluktan uzaklaştırma olmak zorundadır (MacIntyre, 2001: 224-227). Erdemsizce davranan bireyin cezalandırılması ve toplumdan dışlanması, inanç sisteminin yaptırım gücünün sarsılmaması ve toplumsal huzurun muhafazası noktasında önemlidir. Aksi hâlde inanç evreninin sistematize ettiği değer mekanizmalarına güven sarsılacak ve öğütlediği yaşam biçiminin içselleştirilmesi mümkün olmayacaktır. İnanç sistemine özgü değerler sistemine uygun olarak hangi erdemini ihlali durumunda hangi cezanın verileceği tayin edilir. Suç ve ceza kavramlarının merkezine erdem etiğinin yerleştirilmesi, söz konusu kavramların evrensel boyutuna yerel tartışmaların eklenmesini gerekli kılar.

Aristoteles'e göre kimi erdemler düşünce erdemleri kimi erdemler ise karakter eylemleridir. Bilgelik, doğru yargılama ve aklı başındalık düşünce erdemleri; cömertlik ve ölçülülük ise karakter erdemleridir. Düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşup gelişmesi dolayısıyla deneyim ve zamanla kazanılır. Karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir (Aristoteles, 1997: 23). Alevi-Bektaşilikte inanç önderi konumundaki dede-baba; bilgelik, doğru yargılama ve aklı başındalık gibi meşietlerin arandığı bir inançsal statü olması dolayısıyla onun düşünce erdemlerine sahip olması gerekir. Bir tür hukuk sistemi olduğundan söz ettiğimiz düşkünlük kurumunun merkezinde dede-baba yer alır. Yargılama hak ve yetkisine sahip olması dolayısıyla dede-babadan da beklenen erdemli bir hayat sürdürüyor olmasıdır. Adalet mekanizmasına güven duyulabilmesi için inanç önderlerinin de taşıdıkları misyonlara uygun tutum ve davranışlar içerisinde olmaları beklenir.

Sonuç

Alevi-Bektaşî inanç sistemi, diğer inanç sistemleri gibi, teolojik yanıt ve işaretlemelerinin yanında insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi noktasında da formüller üretmektedir. Taliplerin girmiş oldukları yola karşı görev ve sorumlulukları, söz konusu inanç evreninin ahlaki kodlamalarına uygun bir yaşantı sürdürmeyi gerekli kılar. Alevi-Bektaşî inanç sistemi bağlamında toplumsal sözleşmeler olarak değerlendirilebilecek musahiplik ve düşkünlük kurumları; sosyal hayatı ve insanlar arası ilişkileri, ahlaki norm ve yaptırımlar üzerinden düzenleyen sistemli yapılarıdır.

Alevi-Bektaşî bireye ve onun bir parçası olduğu sosyal yapıya biçim vermeyi amaçlayan musahiplik ve düşkünlük kurumlarının içerdiği ahlak bilgisi, söz konusu inanç evreninin ahlaki değerler sistematığının nasıl ve ne şekilde biçimlendiğine ilişkin yanıtları da barındırmaktadır. Çalışmamızda, bu kurumların ahlaki içeriklerinin felsefi tartışımı yapılarak erdem etiği kavramı çerçevesinde okuması gerçekleştirilmiştir. Bu tartışım neticesinde Alevi-Bektaşî inancında sosyal hayatı düzenlemeye dönük işlevsel bir boyut taşıyan musahiplik ve düşkün-

lük kurumlarının içerdığı sistematik önermeler bütününe Alevi-Bektaşî bireyin yolun kaide ve gerekliklerine uygun, erdemli bir hayat sürdürmesine yönelik olarak kurgulandığı tespit edilmiştir.

Çalışmamızda, felsefe disiplinine ait bir problem olan etik kavramı hakkında parantez açıldıktan sonra Alevi-Bektaşî inanç sisteminde ahlak normlarını biçimlendiren musahiplik ve düşkünlük kurumları hakkında bilgi verilmiştir. Gerekli teorik zemin inşa edildikten sonra musahiplik ve düşkünlük kurumlarının ahlaka ilişkin önermeleri, erdem etiği kavramı bağlamında değerlendirildiğinde bu kurumların ahlaki yaptırımlarına riayet edilmesinin birey ve toplum düzeyinde istendik tutum ve davranışların ortaya çıkmasını sağlayarak Alevi-Bektaşî bireye; dürüstlük, cömertlik, güvenilirlik, kararlılık, ölçülü ve dengeli olmak, adil olmak, onurlu olmak gibi erdemler kazandırdığı ifade edilebilir. Bu sayede birey, erdemli bir hayat sürdürmeye talip olarak ahlaki bir özne olma özelliği gösterir.

Araştırma ve yayım etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Yazarların katkı düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and publication ethics statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Contribution rates of authors to the article: The article is single-authored.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is not required for the study.

Support statement (Optional): No financial support was received for the study.

Conflict of interest: There is no conflict of interest between the authors of this article.

Kaynakça

- Akın, B. (2019). Kültürel belleğin uzman taşıyıcıları: Alevi cem zâkirleri. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 3, 93-109.
- Akın, E. (2018). Kültürel bellek aktarımında sosyal örgütlenme ve kontrol mekanizması ilişkisi: Musahiplik kurumu örneği. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 18, 295-318.
- Aristoteles (1997). *Nikomakhos'a etik*. (S. Babür, Çev.) Ayraç.
- Atalay, A. A. (2011). *Alevilik (Alevilikte cem, görgü, musahiplik, düşkünlük, semah...)* Can.
- Bal, H. (1997). *Alevi-Bektaşî sosyolojisi*. Ant.
- Bozkurt, F. (Haz.) (2015). *Buyruk -İmam Cafer-i Sadık buyruğu-*. Kaynak.
- Bozkurt, F. (Haz.) (2018). *Buyruk -İmam Cafer-i Sadık buyruğu-*. Salon.
- Cevizci, A. (2015). *Etik -ahlak felsefesi-*. Say.

- Cevizci, A. (2017). *Felsefe tarihi*. Say.
- Çelepi, M. S. (2016). Anadolu’da toplumsal kimliğin inşası ve Dede Korkut boylarındaki bireyin tekâmülü. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 25, 65-89.
- Erdem Kük, D. G. (2023). *Alevi-Bektaşî gülbankları*. Paradigma.
- Ersal, M. (2011). Alevi inanç sistemindeki ritüelik özel terimler: Musahiplik. *Turkish Studies*, 6 (1), 1087-1110.
- Gökbel, A. (2019). *Ansiklopedik Alevi Bektaşî terimleri sözlüğü*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Kart, B. (2006). Deontolojist ve teleolojist kuramlar ikileminde “erdem etiği” [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi] Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
- Kollar, N.R. (2005). *Virtue Ethic. Ethics*. (J.K. Roth, Ed.) Salem Press.
- Korkmaz, E. (2016). *Alevilik ve Bektaşîlik terimleri sözlüğü*. Anahtar Kitaplar.
- Küpelî, M. (Haz.) (2017). *Buyruk -İmam Cafer-i Sadık buyruğu- (Gözden geçirilmiş ekler bölümü ilaveli) Barış*.
- Melikoff, I. (1993). *Uyur idik uyardılar: Alevilik, Bektaşîlik araştırmaları*. (T. Alptekin, Çev.) Cem.
- MacIntyre, A. (2001). *Erdem peşinde -ahlâk teorisi üzerine bir çalışma-*. (M. Özcan, Çev.) Ayrıntı.
- Noyan, B. (1995). *Bektaşîlik Alevilik nedir?*. Ant / Can.
- Özlem, D. (2004). *Etik- Ahlak felsefesi*. İnkılap.
- Tekerek, İ. (2007). Aristoteles’te Etik. *Kayıt: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 8, 91-105.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. Kabalıcı.
- Yaman, A. (2009). Alevilikte toplumsal kontrol kurumu: “Düşkünlük”. *Geçmişten günümüze Alevî-Bektaşî kültürü* (A. Y. Ocak, Ed.) T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Weber, A. (1998). *Felsefe tarihi* (H. V. Eralp, Çev.) Sosyal.

Elektronik kaynakça

URL 1: *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim tarihi: 08.11.2023).



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



Sözlü Bellekten Arşiv Belgelerine: Deli Şükrü'nün Sürgün Hikâyesinin Türküye Dönüşümü

From Oral Memory to Archival Documents: The Transformation of Deli Şükrü's Exile Story into a Folk Song

Muhammed Avşar*

Öz

Binlerce yıllık sözlü geleneğin ürünü olan türkülerde, Türk toplumunun karakterini, duygusal zenginliğini ve kültürel kodlarını bulmak mümkündür. Reşadiye yöresi, türkü zenginliği ve kendine özgü ezgi yapısıyla bulunduğu bölgede özgünlük taşımaktadır. Yörede icra edilen bu özgün türkülerden biri de hikâyeli türkü formundaki “Deli Şükrü”dür. TRT Repertuvarında 2640 numarasıyla kayıtlı olan türkü Deli Şükrü'nün sürgüne gönderilmesi üzerine yakılmıştır. Türkünün ilk söyleyicisi bilinmediği için türkü anonimleşmiştir. Bu çalışma, “Deli Şükrü” türküsü ve hikâyesi temelinde türkünün kahramanının izinin sürülmesi düşüncesiyle ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda, türküde geçen Reşit Paşa isminden hareketle Osmanlı Arşivlerinde kapsamlı bir araştırma yapılmıştır. Nitekim araştırmalar sonunda Osmanlı Arşivindeki Deli Şükrü'yle ilgili bütün belgelere ulaşılmıştır. Belgeler çevrimiçi tarama yöntemi ile elde edilerek günümüz alfabesine çevrilmiştir. Halk belleğinde “zengin delisi, fakirin velisi” olarak bilinen Deli Şükrü'nün, resmî

Geliş tarihi (Received): 17-09-2024 Kabul tarihi (Accepted): 26-01-2025

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Tokat- Türkiye/ Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Arts and Sciences Department of Turkish Language and Literature. bengulumhay60@gmail.com. ORCID ID: 0009-0007-8862-5994

belgelerde bir çete reisi olarak değerlendirilmesi bu çalışmanın problem durumu ve hareket noktasını oluşturmuştur. Çalışmada; Deli Şükrü'yle ilgili halk muhayyilesinde anlatılanlarla arşiv belgelerindeki verileri mukayese ederek türkü ve kahramanıyla ilgili en doğru bilgilere ulaşmak amaçlanmıştır. Araştırma esnasında kaynak taraması ve görüşme yöntemlerinden faydalanılmıştır. Özellikle Deli Şükrü'nün soyundan gelen ya da meseleye hâkim kişilerle sözlü tarih çalışması yapılmış, elde edilen veriler resmî tarih kayıtlarıyla mukayese edilerek disiplinler arası bir çalışma yürütülmüştür. Elde edilen bilgiler ışığında; Deli Şükrü hakkında karanlıkta kalan birçok verinin gün yüzüne çıkması sağlanmıştır.

Anahtar sözcükler: *Deli Şükrü, hikâyeli türkü, sözlü tarih, resmî tarih, halk edebiyatı*

Abstract

It is possible to find the character, emotional richness and cultural codes of Turkish society in folk songs, which are the product of thousands of years of oral tradition. Reşadiye region is unique in its region with its richness of folk songs and its unique melody structure. One of these original folk songs performed in the region is 'Deli Şükrü' in the form of a folk song with a story. The folk song, which is registered in the TRT Repertory with the number 2640, was sung after Deli Şükrü was sent into exile. Since the first singer of the folk song is not known, it has become anonymous. This study has emerged with the idea of tracing the hero of the folk song on the basis of the folk song 'Deli Şükrü' and its story. In this direction, a comprehensive research was conducted in the Ottoman Archives based on the name Reşit Pasha mentioned in the folk song. As a matter of fact, at the end of the research, all the documents related to Deli Şükrü in the Ottoman Archives were reached. The documents were obtained by online scanning method and translated into today's alphabet. The evaluation of Deli Şükrü, who is known as 'the madman of the rich and saint of the poor' in the popular memory, as a gang leader in official documents constituted the problem situation and the starting point of this study. In the study, it is aimed to reach the most accurate information about the folk song and its hero by comparing the data in archival documents with the stories about Deli Şükrü in folk imagination. During the research, literature review and interview methods were utilised. In particular, an oral history study was conducted with Deli Şükrü's family members or people who have a good knowledge of the subject, and an interdisciplinary study was carried out by comparing the data obtained with official history records. In the light of the information obtained; many data about Deli Şükrü that remained in the dark were brought to light.

Keywords: *Deli Sukru, folk song with story, oral history, official history, folk literature*

Extended summary

Folk songs are one of the most important oral tradition products of Turkish culture. In folk songs, which are the product of thousands of years of accumulation, it is possible to find the attitude of Turkish society towards various events, the richness of feelings and thoughts. One of these folk songs is Deli Şükrü, known as Deli Şükrü folk song in and around the Reşadiye district of Tokat. Since the folk song is performed depending on a story, it is considered as a folk song with a story. It was first recorded in 1981 by Hayrettin Koyuncu in TRT Turkish Folk Music Repertoire with the number 2640. It is included in the repertoire as ‘Gonaklar Yaptırdım Uzun Çarşıya’, but it is known as ‘Deli Şükrü’ in the region. It is thought that the folk song was originated in the early 1900s after Deli Şükrü was sent into exile. It is not known by whom the folk song was first produced, therefore the it has gained an anonymous character. It is sung from the mouth of the protagonist, as is common in the tradition. Since the lyrics differ according to the performers and the environment, there is a variation in the folk song. For this reason, all variants were included in our study, and the similarities and differences between the variants were revealed.

Since what is known about Deli Şükrü, the hero of the folk song, consists of folk rumours, the name Reşit Pasha mentioned in the folk song and the story of the folk song led us to research in the Ottoman Archives. We acted with the hope that the data in the archive documents would shed light on the unknown aspects of the issue. Therefore, this study has emerged with the curiosity of tracing the hero of the folk song on the basis of the folk song ‘Deli Şükrü’ and its story, and revealing the unknown aspects of the folk song and its story based on historical documents and oral sources. As a matter of fact, our research yielded results and documents related to Deli Şükrü were found in the Ottoman Archives. Firstly, these documents were obtained by online scanning method, translated into Latin alphabeth and interpreted. These documents covered his exile process in detail, from the first complaints against him to the process of his pardon.

The difference between Deli Şükrü as described in the documents and Deli Şükrü as he appears in collective memory constitutes one of the main problems of this study. Deli Şükrü, who is described in the oral tradition, is a wealthy and just person who is loved by the people, protector of the poor people and protects them. For this reason, Deli Şükrü is known as ‘the madman of the rich and the guardian of the poor’ in and around Reşadiye. But according to the archive documents, Deli Şükrü is a cruel gang leader who, together with his accomplices, cuts the roads, acts as a bandit, persecutes people, and attempts on their property and lives, and is feared by everyone. In addition to what is known about Deli Şükrü in official historical records and in the collective memory, an oral history study was conducted with his descendants. During these interviews, new information that was reflected neither in archival documents nor in oral memory was obtained. In this case, the answer to the question ‘Is Deli Şükrü a gang leader who oppresses people or is he an innocent person whom the people love and respect enough to create a folk song in his name’ was sought.

The findings and determinations obtained in the study have been enlightening at many points. Information about Deli Şükrü's lineage, his family, the crimes attributed to him, his accomplices, the process of his exile, the place of exile and his pardon have been comparatively evaluated based on archival documents, written sources, oral tradition and our oral history study. Accordingly, it was ensured that many incorrect or incomplete information in the collective memory was corrected. Although official documents are important, it has been seen in the example of Deli Şükrü that the society gives more credence to the events, folk songs and stories formed around the heroes created by the society. This situation was evaluated as an example of adapting events to tradition, dramatising and glorifying the hero in oral narratives. The exile incident experienced by Deli Şükrü took place in the years 1321-1324 Hijri and is in harmony with the dates in the oral tradition. This event was narrated and turned into a folk song by the person or persons who knew Deli Şükrü. The folk song and its story have been known in Reşadiye for more than a hundred years. It is largely thanks to this folk song that Deli Şükrü has not been forgotten until today. Deli Şükrü took the surname Aldemir when the surname law was enacted and died in 1944.

This study was carried out in order to examine Deli Şükrü folk song and story together with its variants, and to reach the most accurate information about him by analysing the data in archive documents and the stories told in the folk imagination. During the research, literature review and interview methods were utilised; an oral history study was conducted with the descendants of him and the data obtained were compared with the official history records. For this purpose, relevant books, articles, theses, population registers, internet sources, video recordings and archive documents were analysed and interviews were conducted using field research methods and techniques. Deli Şükrü folk song was analysed together with its variants and the differences between the variants were revealed. As a result of the study; archival documents about Deli Şükrü were synthesised with the story and folk song of Deli Şükrü in the oral tradition, and many information about Deli Şükrü that remained in the dark was revealed. The importance of synthesising written history with oral history in such researches, which have both historical and cultural aspects, has once again emerged.

Giriş

Kültür, bir toplumun maddi ve manevi bütün değerlerini içine alan geniş kapsamlı bir kavramdır. Türk kültürünün en canlı şekilde varlığını sürdürdüğü alanlardan biri de müziktir. Türküler binlerce yıllık Türk tarihi ve kültürü içerisinde gerek toplumsal gerekse bireysel pek çok olay üzerine söylenmiş olan ve Türk toplumunun karakteristik yapısını ortaya koyan ürünlerdir. Türkü kelimesinin kökeni ve tanımı hakkında pek çok araştırmacı görüş bildirmiştir. Mensubiyet ve nispet ifade etmek üzere Arapça nispet eki olan *î*'nin kullanılışıyla (Timurtaş, 1964: 209, 276) ortaya çıkan *türkü*; düzenleyicisi bilinmeyen, halkın sözlü geleceğinde oluşup gelişen, çağdan çağa ve yerden yere içeriğinde ve biçiminde değişikliklere (zenginleşme/ere, bozulmalara, kırılma/ara) uğrayabilen ve her zaman bir ezgiyle koşulmuş olarak söylenen şiiirlerdir (Boratav, 1995: 150).

Türküler; halkın ruh hâlini, derdini, neşesini, zevkini, dünya görüşünü, inancını, karşılaştığı hadiseleri yansıtan, hece ölçüsüyle ve bir veya dört mısralı bentlere çoğu defa bağlantıların getirilmesiyle söylenen manzum ve ezgili anonim ürünlere denir (Kaya, 1999: 132). Ancak günümüzün yazılı ve elektronik kültür ortamlarında anonimleşme ihtimali düştüğü için üretilen türkü formundaki eserlere de “türkü” denilmektedir. Çevik, günümüzde araştırmacıların türkü konusunda, “Türlere mahsus olma”, “manzum metin”, “ezgi” ve “enstrüman” olmak üzere dört noktada birleştiğine vurgu yapar (2013: 31).

Çevik’e göre kültürel ve sanatsal bir olgu olarak türküler: “Müzikal ve edebi boyutu olan sanatsal yaratılardır. Psikolojik, sosyolojik ve estetik ifade biçimidir. Geçmişten yarına uzanan kültürel bir mirastır. Bireysel ve toplumsal yaşamın yansıdığı arşivesel bir belgedir. Toplum bütünlüştürme aracıdır ve milli kültürün en köklü ve canlı varlıklarından biridir.” (2013: 14-15). Âşıklar, şiir ve müziği hayat tarzı hâline getirerek türkülerin ortaya çıkmasını sağlayan kişilerdir; ancak âşık tarzı mahsullerin büyük bir çoğunluğu anonimleşerek türküleşmektedir (Çobanoğlu, 2000: 36). Âşıkların şiirlerinden, türkülerinden hareketle; Türk halkının estetik modeli, beğenileri, ahlâk anlayışı, insana, topluma, dünyaya bakışı ve daha pek çok şey öğrenilebilmektedir (Kayabaşı, 2018: 34). Türk halk edebiyatında anonim olduğu belirtilen ürünlerin de ilk söyleyicisi ya ozan ya âşık ya da halk şairi ve benzeridir (Yakıcı, 2009: 46). Yakıcı’nın “ve benzeridir” ifadesine bağlı olarak Anadolu’da, âşıklık geleneğine mensup olmamakla birlikte bir olay karşısında türkü meydana getirmeye ya da destan yazmaya muktedir destancılardan ve türkü yakıcılarından da bahsetmek mümkündür. Bu kişiler, kendi yaşadıkları veya etkilendikleri bazı olayları, durumları besteleyerek türkü formunda eserler meydana getirmişlerdir. Hatta bu kişiler, zaman zaman başkalarının yaşadıkları olayları içselleştirerek bizzat yaşayan kişinin ağzıyla türküler yakmışlardır. Bu türküler çoğu zaman ilk söyleyicisi unutulmuş anonimleşmiştir. Genellikle bir olay ya da durum karşısında yakılan bu türküler; bir hikâyeye bağlı olarak halk muhayyilesinde anlatılagelmiş, zamanla halk hikâyelerinin motifleriyle zenginleştirilerek çeşitli değişim dönüşümlere uğramıştır. Zira sözlü gelenekte yaşayan veya şekil bulan kültür unsurları; geleneğin kendi dinamizminden kaynaklı olarak sürekli bir gelişim ve değişim sebebiyle yapı, biçim, muhteva ve fonksiyon bakımından çeşitli derecelerde değişikliklere uğrayabilir (Yıldırım, 1998: 37- 38).

Sözlü kültür ortamlarında üretilen ve yaşatılan türkülerin sözleri, türkünün hikâyesindeki olaylar hatta türkünün ezgileri zamanın, mekânın ve kişilerin etkisiyle yeniden şekillenebilmekte; ilk hâlden uzaklaşarak varyantlaşabilmektedir. Varyantlaşma, bütün sözlü kültür ürünleri gibi türkülerin de en çok dikkat çeken özelliklerinden biridir ve onun canlı olduğunun göstergesidir (Çevik, 2022: 22).

Türküler, başlangıçta bir olay üzerine yakılırlar. Aşk, gurbet, ölüm, seferberlik, doğal afetler, oymak kavgaları, eşkıya baskınları, bir kalenin düşmesi, bir vatan parçasının elden çıkması gibi sosyal olaylarla; seveda, talihe kızma, şansa küsme gibi duygular türkülerin doğuş şartlarını hazırlayan sebeplerin başında gelir. Bu olayı yaşayan veya duyguyu taşıyan sanatçı kişinin bunları halk şiiriyle ifade etmesi türkülerini meydana getirir (Özbek, 1981: 64).

Genellikle bir hikâyeye bağlı olarak yakılan türkölere halk edebiyatı geleneğinde türkölü hikâyeye ya da hikâyeli türkölü adı verilmektedir. Ali Yakıcı konuyla ilgili olarak şu bilgileri vermektedir:

Türköler genellikle yaşanan bir olay üzerine yakıldığı için birçok türkölünün doğuş öyküsü, türköl yakıcıları, ozanlar, diğler kaynak kişiler, derleyici ve yorumcular tarafından bilinmekte, zaman zaman da türköl öncesi anlatılmaktadır. Hatta bu gelenek âşik edebiyatında “hikâyeli türköl söyleme” olarak fasılların icra programı içinde yer almaktadır. Bir de “türkölü hikâyeye” söyleme geleneği vardır ki bunlar tahkiyeli oluşları bakımından birbirine benzemekle birlikte farklıdır. Hikâyeli türkölde vurgulanan türkölüdür, türkölü hikâyede ise vurgu hikâyeye üzerine yapılmaktadır. (2007: 97- 98)

Bu çalışmada, Tokat’ın Reşadiye yöresinde icra edilen ve hikâyeli bir türköl olan Deli Şükrü türkölü ve bu türkölünün kahramanı olan Deli Şükrü üzerinde durulmuştur. Türkölü kısa bir hikâyeye bağlı olarak yakılmış, vurgulanan unsur türköl olduğu için hikâyeli türköl olarak değerlendirilmiştir. Çalışmada ele alınan Deli Şükrü karakterinin halk muhayyilesindeki yeriyle Osmanlı arşiv kayıtlarındaki kimliği arasındaki çelişki bu çalışmayı doğurmuştur. Zira tarihî belgelerin sözlü tarihle desteklendiği durumlar yanında yazılı tarihin sözlü tarihle çeliştiği pek çok olay da mevcuttur. Deli Şükrü’nün sürgüne gönderilmesi hadisesinde de yazılı tarihle sözlü kaynakların kimi verilerinin birbiriyle uyuşmadığı görülmüştür. Deli Şükrü türkölünden hareketle halk muhayyilesindeki Deli Şükrü kimliğiyle, Osmanlı Arşivlerinde yer alan Deli Şükrü kimliği arasındaki farklılığın sebepleri araştırılmıştır. Osmanlı Arşivlerindeki belgeler çevrim içi kaynak tarama yöntemiyle incelenmiş, Deli Şükrü türkölünün kayıtlarına ulaşılmış, türköl varyantlarıyla Deli Şükrü’nün kimliği ve Deli Şükrü türkölü üzerine sözlü tarih çalışması yapılmıştır. Bu doğrultuda Reşadiye’de Deli Şükrü’nün soyundan gelen, onunla ilgili bilgi sahibi olan kişilerle görüşülmüş ve yazılı belgelerle sözlü kaynaklar mukayese edilerek bir sonuca ulaşmaya çalışılmıştır.

1. Sözlü kültür- sözlü tarih- yazılı tarih ilişkisi

Toplumların tarihlerinde sözün önemi çok eskiye dayanmaktadır. Türk toplumunun binlerce yıllık hafızasında da sözlü ürünler en önemli kaynaklardandır. O nedenledir ki yazının olmadığı dönemlerde büyük bir sözlü kültür arşivi oluşmuştur. Dursun Yıldırım, sözlü kültürü “folklor” olarak ifade eder (1989: 16) ve “sözel kültür” tanımından; toplumun sözel ortam yaratıcılığı sırasında, yazılı ortama geçmeden önce oluşturduğu bütün yapılar, kurumlar, üretimler, ilişkiler ve ilişkiler düzeni, çevreye ve kâinata bakış tarzı, tüm iletişim ağları ve bunların içe/dışa doğru işleyişleri gibi toplum hayatının yürümesi için yapılan eylemler toplamının anlaşılması gerektiğini söyler (2000: 36). Öyle ki ilk yazılı metinler mit, efsane, menkıbe gibi sözlü anlatı maceralarının yazıya geçirilmesinden ibarettir (Ersoy, 2009: 39). Sözlü kültürü teşkil eden unsurlar, yazılı kültürü oluşturanlara nispetle millet hayatında daha geniş bir yere sahiptirler ve fertlerin faaliyetleri üzerinde daha etkilidirler (Yıldırım, 1989: 16).

Fuad Köprülü de Selçuklu tarihinin yerli kaynaklarından bahsederken “sair edebi kaynaklar” kısmında, Selçuklular ve vârisleri devrini aydınlatacak yerli kaynakların azlığı sebebiyle dar manasıyla ve doğrudan doğruya tarihî kaynak sayılması bile, o devir hayatının

herhangi bir safhasını göstermeye yarayacak yardımcı edebî kaynaklara büyük bir ehemmiyet verilmesinin zaruri olduğunu (1943: 411-412) bildirmiştir. Köprülü aynı eserinde, halk arasında dolaşan rivayetlerden oluşan menkabe, halk romanı, destan ve hikâye gibi eserlerin tarihin anlaşılmasında önemli olduğuna vurgulayarak bunları tarihî kaynak olarak nitelendirmiştir (1943: 432- 432). Köprülü bu çalışmasında sözlü kaynakların önemine değinerek bunların tarihî değerine vurgu yapmıştır.

Sözlü kültür ortamları içerisinde oluşup gelişen sözlü tarih (oral history) çalışmaları, “Tarihi Yeniden Kurma Kuramı” çerçevesinde ortaya çıkmış, tarihin bilinmeyen ya da elde çok az veri bulunan dönemlerini kavrayabilmek ve aydınlatmak amacıyla folklor malzemelerinden yararlanmayı esas almıştır (Ersoy, 2009: 22-25). Dorson’a göre de halk bilimiyle tarih disiplinleri arasında son zamanlarda metodolojik olarak büyük bir gelişme yaşanmıştır (2006: 19). Thompson sözlü tarihin insanlar etrafında kurulmuş bir tarih olduğunu, hayati tarihin içine soktuğunu, kahramanlarını liderler arasından değil çoğunluğu oluşturan ve o ana kadar bilinmeyen insanlar arasından seçtiğini belirtir (1999: 18). Carr’a göre ise olay, olgu ve belgelerden yola çıkarak tarihi oluşturmak yetersizdir; çünkü bir yorumcuya ihtiyaç vardır. Bu yorumcu da sözlü anlatımlardır (1993: 25).

Sözlü tarih- folklor ilişkisini ele alan eserinde Ersoy, yazılı kaynaklardan farklı olarak sözlü kaynakları tek başına kullanmanın bilimsel tarihle bağdaşmadığını ancak yazılı kaynakların üzerine inşa edilen sözlü kaynaklarla ortaya çıkarılmış tarihî bilgi ilkesinin gerçeğe daha yakın olduğunu belirtir. Ersoy, yazılı kaynakların yetersiz, az ya da yanlış olduğu durumlarda sözlü kaynakların önemine değinir. Bu durumlarda olayların cereyan ettiği toplumun sözlü geleneğine müracaat edilmesi bize bilmediğimiz tanıklarla ve farklı açılardan aydınlatıcı ufuklar açabilir (2009: 30).

Sözlü tarihin yazılı belgelerle birleştiğinde anlam kazandığını ve ayrıntıları ortaya koyarak resmî tarihi desteklediğini zaman zaman ise resmî tarihin ortaya koyduğu belgelerle çeliştiğini söylemek mümkündür. Resmî tarih otoritenin doğruları ekseninde oluşturulduğu için bazen sözlü tarihin verileriyle uyusmayabilir. Mevcut kayıtların çoğu otoritenin fikrini yansıttığına göre, tarihin yargılarının azımsanamayacak ölçüde var olan iktidarların tarafını tutması hiç de şaşırtıcı değildir. Aksine sözlü tarih, çok daha adil bir yargıyı olanaklı kılar. Tanıklar artık alt sınıflardan, ayrıcalıksız ve ezilenler arasından seçilebilir. Böylelikle sözlü tarihin bir bütün olarak tarihin toplumsal mesajına da radikal bir etkisi vardır (Thompson, 1999: 5).

Toplumların geçmişine dair yazılı belgeler son derece sınırlıdır. Sözlü tarihin ortaya çıkmasının en önemli sebeplerinden biri de sınırlı sayıdaki bu yazılı belgelerin yarattığı bu boşluk ve arşiv-belge merkezli tarihçiliğin sorgulanmasıdır (Gökdemir, 2011: 201). Sözlü tarih yönteminde olayları yaşayan ya da yaşayan kişilerden dinleyen kişilerin bilgilerine başvurmak unutulmuş ya da göz ardı edilmiş pek çok verinin gün ışığına çıkmasını sağlar. Counce, karanlıkta kalmış yaşanmışlıklar gün yüzüne çıkartılmak isteniyorsa, yaşlıların deneyimlerinden faydalanılması gerektiğini vurgular (2011: 250). Ersoy’a göre sözlü kültür ortamında üretilen folklor mahsulleri, üretildikleri andan itibaren toplumsal yaşamın her alanda dinamiklerini oluşturmaya başlamıştır. Mitler, destanlar, masallar, halk hikâyeleri ve halk inançları da bunlardan bazılarıdır (2004: 86).

Folklor ürünlerinin de tarih yazıcılığında kullanılması, toplumsal hafızanın bizzat halkın kolektif şuuru tarafından üretilen halk bilgisi ürünlerinde korunduğu gerçeği dikkate alındığında daha sağlıklı bir sonuç elde etmeyi mümkün kılabilir (Ersoy, 2009: 23). Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* adlı eserinde, kendisinin yahut başkalarının başından geçenleri manzum veya mensur hikâyeler tarzında nakledenlerin rivayetlerini tarihlere menba olan haberlerin en eski şekli olarak niteler. Togan'a göre bu şifahi haberler; yaşanan hadiseleri gören ya da görmeyen birisinin sözlerinin birçok meçhul adamlar tarafından tekrar edilerek aldığı şayialar mahiyetinde olursa buna "simâ-i haberler" ya da "uzun kulak haberleri" denir (1985: 38).

Deli Şükrü türküsü ekseninde Deli Şükrü'yle ilgili toplumsal hafızaya yansıyanların yazılı tarihle mukayesesinin yapıldığı bu çalışma Togan'ın sözlü tarih hakkındaki görüşleriyle uygunluk göstermektedir. Deli Şükrü'yle ilgili elde edilen sözlü veriler, Togan'ın sözel anlatıma dayalı "simâ-i haberler" yani işitilen haber ve bilgilerden oluşmaktadır. Bu haber ve bilgiler, arşiv belgeleriyle birleştiğinde karanlıkta kalmış birçok bilginin gün yüzüne çıkmasını sağlamıştır. Arşiv belgelerinde, sadece Deli Şükrü'ye ve suç ortaklarına isnat edilen suçlar ve verilen cezalar belgeye dayalı tarih yazıcılığı bağlamında yer almıştır. Ancak onun kimliği, kişiliği, toplum nazarındaki yeri, fitratı ve yaşantısı bu resmî tarih belgelerinde mevcut değildir. Deli Şükrü'yle arşiv belgelerine yansımayanlar ve ona dair hatıralar toplumsal hafızada özellikle de soyundan gelenlerin belleklerinde günümüze kadar yaşamaya devam etmiştir. Deli Şükrü adına yakılan türkü ve hikâyesinden hareketle ortaya çıkan bu çalışma, onunla ilgili devletin arşivlerine yansıyan belgelerin sözlü hafızaya akseden bilgilerle harmanlanmasını sağlamıştır. Sözlü tarih çalışmalarında tek bir belge gerçeği aydınlatmaz, bilgilerin doğruluğuna güven yaratmaz. O nedenle sözel tarih belgeleri birden çok kişiden derlenmelidir ve tenkide tabi tutulmalıdır (Yıldırım, 2004: 138) görüşü doğrultusunda Deli Şükrü'yle ilgi yazıya aktarılmış bütün sözlü belgeler incelenmiş, özellikle onun soyundan gelen ve hatıralarını büyüklerinden dinlemiş aile büyükleriyle görüşmeler yapılmıştır. Elde edilen sözlü veriler hem kendi arasında hem de yazılı belgelerle mukayese edilerek tenkide tabi tutulmuştur.

2. Sözlü ve yazılı kaynaklardan hareketle Deli Şükrü

2.1. Hayatı ve tarihi kişiliği

Deli Şükrü'nün hayatı hakkında bilinenler genellikle rivayetlere dayalıdır. Onun hayatıyla ilgili resmî olarak tespit edebildiğimiz bilgiler soyu, ailesi, yaşadığı dönem, hayatını geçirdiği yer ve ölümüyle ilgilidir. Deli Şükrü'nün ailesi hakkında da bu çalışmanın hazırlanmasına kadarki sözlü ve yazılı kaynaklarda pek çok zincirleme hatayla karşılaşmıştır. Birçok sözlü kaynakta ve sözlü kaynakları referans gösteren yazılı kaynakta Deli Şükrü'nün babası Hüseyin Efendi (Koyuncu, 2010: 23; Uzunöz, 2019: 315) amcası ise Fettah olarak gösterilmiştir. Reşadiye nüfus defterlerine ve Deli Şükrü'nün soyundan gelenlerin verdiği bilgilere göre (KK.1, KK.2) Deli Şükrü, Reşadiye'nin¹ bugünkü adıyla Kızılcaören² köyünden ve Hacı Osmanoğulları sülalesindedir. Şükrü'nün dedesinin adı Hüseyin, babasının adı Fettah, yanında büyüdüğü amcasının adı ise Bektaş'tır (Çakır, 2020: 151; KK.1, KK.2). Deli Şükrü, Fettah Efendi'nin beş kız (Sahure, Bahire, Hayriye, Huriye, Nuriye) ve iki erkek

(Şükrü, Hamdi) toplam yedi çocuğundan biri olarak dünyaya gelmiştir. Rivayete göre Fetah Efendi, Amasya’da askeriyede görevliken genç yaşta vefat etmiş, küçük yaşta babasını kaybeden Şükrü’yu amcası Bektaş büyütmiştir (KK.1, KK.2).³ Deli Şükrü’nün eşi, yörenin önde gelenlerinden olan ve ismi arşiv belgelerinde de geçen Süleyman Efendi’nin kızı Necibe Hanım’dır. Deli Şükrü’nün Necibe Hanım’dan Abdi, Hakkı, Mustafa, Saniye, Mecbure, Samiye, Makbule toplamda yedi çocuğu olmuştur (KK.1, KK.2). Deli Şükrü 1944 yılında 76 yaşında vefat etmiş olup mezarı Reşadiye’dedir. Deli Şükrü’nün torunları hâlen Reşadiye ve Kızılcaören’de yaşamaya devam etmektedir (KK.1, KK.2). Nüfus defterleri incelendiğinde Deli Şükrü’nün başta dedesi olmak üzere aile büyüklerinin genelde tımarlı süvari olduğu görülmektedir. Bu da onun asker geleneğinden gelen bir aileye mensup olduğunu göstermektedir (Çakır, 2020: 150- 151).

2.2. Halk belleğinde Deli Şükrü

Deli Şükrü’nün sürgün yıllarına kadarki hayatıyla ilgili anlatılanlar rivayetlerden müteşekkildir. Bu rivayetlerden biri onun “deli” namını almasıyla ilgilidir. Deli Şükrü adıyla bilinmesi onun yiğitliği ve gözü pek biri olmasıyla ilgilidir. Şükrü’nün aile ve arkadaş çevresine, “Deli namını almak için otuz sene uğraştım.” dediği rivayet edilmektedir (KK.1). *TDK Atasözleri Sözlüğü*nde “Atın dorusu, yiğidin delisi” şeklindeki atasözü, “Atın doru renkli olanı, kişinin ise gözünü budaktan esirgemeyeni makbuldür” şeklinde açıklanmıştır (URL-5). Şükrü’nün “deli” namını almasıyla ilgili toplumsal belleğe, toplumsal bellekten de kaynaklara aksetmiş bazı hatıralar anlatılmaktadır. Bu hikâyelerden en bilineni şu şekildedir:

Deli Şükrü Mesudiye’yi çok severmiş ve her hafta Mesudiye’ye gidermiş. O zamanlar Reşadiye (İskefsir) Mesudiye’ye bağlıymış. Şükrü yine bir gün Mesudiye’ye gittiğinde ona lokantada yoğurt vermemişler. Deli Şükrü kızmış, “Siz bana nasıl yoğurt vermezsiniz? Bunun hesabını soracağım” diyerek oradan öfkeyle ayrılmış. O zamanlar pazar kurulduğu günlerde Mesudiye’ye köylerden bakraç bakraç yoğurt gelirmiş. Deli Şükrü adamlarıyla kesmiş yolları, bütün yoğurtları satın alıp yollara dökmüş. Mesudiye’ye iki hafta bu şekilde yoğurt göndermemiş. (KK.1, KK.2, KK.3, KK.4, KK.5; Koyuncu, 2010: 24)

Bir diğer hikâyeye göre de, Mesudiye’nin Ilışar köyü küpçülük ile geçinen bir köydür. Yaptıkları küpleri satmak için eşeklere yükler ve başka köylere götürürlermiş. Deli Şükrü birkaç kez bu küp yüklü eşekleri durdurur; bazen küpleri bir tepeden yuvarlatır bazen de küpleri üst üste koydurup kurşuna dizermiş. Küplerin parasını da değeri üzerinden ödemiş (Koyuncu, 2010: 24). Şükrü, bu şekildeki bazı taşkın tavırlarından ötürü çevrede “Deli Şükrü” olarak tanınmıştır. Koyuncu’nun çalışmasında Deli Şükrü’nün bu taşkınlıklarının kaynağı olarak onun babası öldükten sonra amcası tarafından çok şımartılması ve disipline edilememesi gösterilmiştir (2020: 23).

Görüşmelerden edinilen bilgiye göre Deli Şükrü çevrede nam salmış, varlıklı, yiğit ve hatır sahibi bir kişidir. Fakir babası, garibanların koruyucusu, cömert bir insan olduğu için halk arasında: “Zengin delisi, fakirin velisi, Mesudiye sevdalısı” olarak bilinmektedir (KK.2, KK.3). Deli Şükrü’nün çok geniş arazileri, hanları, konakları ve çok sayıda malı

mülkü vardır. Onun zenginliği eşi Necibe Hanım'ın ailesinden gelmektedir. Deli Şükrü'nün kayınpederi olan Süleyman Efendi çevrenin en zenginlerinden biridir. Bu zenginliğin boyutunu anlatmak için halk arasında, "Altınlarını harmana serse düğenin dışı yere değmezmiş." (KK.1, KK.2, KK.3, KK.4, KK.5) inancı yaygındır. Süleyman Efendi'nin kardeşi de çok zengindir ve İstanbul Sultanahmet'te hanları vardır (KK.1). Bu durumda, onun çevrede hatırlı ve varlıklı bir kişi hâline gelmesinde kendi ailesi yanında eşinin ailesinin ekonomik ve toplumsal gücünden de bahsedilebilir.

Kaynak kişilerle yapılan görüşmelerden hareketle onun eğlenmeyi seven, mizah yeteneği yüksek, zeki bir kişilik olduğu anlaşılmaktadır. Deli Şükrü'nün torunlarından olan Ender Aldemir'in anlattıkları onun zekâsını ve mizah yeteneğini ortaya koymaktadır:

Babamın anlattığına göre Şükrü Dedem ehli keyf, otoriter aynı zamanda çok zeki bir insanmış. Bir gün birlikte Mesudiye'ye gittiklerinde eşeğin heybelerini rakıyla doldurup Reşadiye'ye dönmüşler. Dedem her gün içermiş, bir gün yine Necibe ninemden rakı istemiş. Ninem kalmadığını söyleyince "Bir tane kalmış olmalıydı" cevabını vermiş. O bir şişe gerçekten yokmuş çünkü babam gizlice içmiş. Dedem babamı çağırıp gerçeği öğrenmiş ve babama kızmış. Şükrü dedem yaşlılığında alkolü bırakmış. Çünkü hizmetinde çalışan Kel Fahri adlı kişi içip de sarhoş olunca "Gidin Deli Şükrü'ye selam söyleyin, rakı versin," demiş. Dedem onun rakı içtiğini duyunca rakıyı vermiş ama: "Kel Fahri de rakı içmeye başladıysa rakı da ayağa düşmüş, biz bunu artık içmeyelim" diyerek daha da rakı içmemiş. (KK.1)

Deli Şükrü'nün alkolü bırakmasıyla ilgili sözlü anlatıdan hareketle rakının o dönemde bir itibar göstergesi olduğu görülmektedir. Deli Şükrü, kendi hizmetinde olan birinin rakı içmesinden hareketle alkolü bırakarak aslında bey- ırgat ayrımını ortaya koymuştur. Deli Şükrü, "deli" namına uygun şekilde Soyтарыoğlu İsmail gibi o dönemin Karadeniz'deki en büyük eşkıyalarından biri hakkında ileri geri konuşacak kadar da pervasızdır. Rivayete göre, Deli Şükrü Selemen Pazarı'nda⁴ Soyтарыoğlu'na hakaret etmiş, bunun üzerine Soyтарыoğlu yüzlerce atıyla Kızılcaören'e gelmiştir. Bu durumdan ötürü halk yaylalara sığınmış, Deli Şükrü de Murat Kaya isimli bir kişi tarafından Feselek köyüne kaçırılmıştır. Soyтарыoğlu'nun bütün çabalarına karşın Deli Şükrü kendisiyle görüşmemiştir.⁵ Soyтарыoğlu, bazı sözlü kaynaklarca Rum çetesi olarak anlatılsa da (KK.3) Soyтарыoğlu, Millî Mücadele yıllarında Karadeniz'de Rum ve Gürcü çetelere karşı savaşmış, sonradan dağa çıkmış Türk eşkıyalardandır. Hatta Millî Mücadeleye katılan Ordulu çetelerin en meşhuru Perşembeli Soyтарыoğlu İsmail çetesidir (Küçük, 2006: 169).

Deli Şükrü, 35 yaşındayken türküde de ismi geçen Zaimoğlu adlı bir kişinin iftirası sonucu çete kurma suçlamasıyla Reşit Paşa tarafından Mamüratül-Aziz'e (Elazığ)⁶ sürgüne gönderilmiştir. Kaynak kişiler, bu durumun sebebini tam olarak bilmese de rivayetlerden hareketle Zaimoğlu'yla Deli Şükrü arasındaki çıkar çatışmasından kaynaklı bir husumete dayandırmışlardır (KK.1, KK.2, KK.3, KK.4, KK.5). Bir hırsızlık hadisesinden ötürü Zaimoğlu'nun, "Bu Deli Şükrü bizi soyuyor; evimize, malımıza, canımıza kastediyor." diyerek Reşit Paşa'nın atının önüne çıktığı, kendisini mağdur göstererek Deli Şükrü'yü tutuklattığı inancı bölgede yaygındır (KK.1, KK.2, KK.3, KK.4, KK.5). Hayrettin Koyuncu'nun ese-

rine göre, Deli Şükrü'nün sürgüne gönderilmesi onun taşkın hareketlerinden ötürü Zaimoğlu tarafından şikâyet edilmesi sonucu gerçekleşmiştir (2010: 23).

Reşadiye Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği tarafından 1998 yılında yayımlanan *Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. Yılında Düünden Bugüne Reşadiye* adlı eserde olayın gerçekleşmesi farklı bir boyutta ele alınmıştır. Buna göre Deli Şükrü Reşadiye'de mıntıka müdürlüğü yapmıştır. Görevde olduğu süreçte garibandan, fakirden taraf olmuş; zorbalara da korkulu rüyası hâline gelmiştir. Yörede “gariban babası” olarak tanınmıştır. Deli Şükrü'nün bu tavırlarından rahatsız olan zorbalara birlik olarak Deli Şükrü'yü Reşit Paşa'ya şikâyet etmişlerdir. Şikâyetleriyle valiyi Reşadiye'ye kadar getirmişlerdir. Hazırlanan komployla Deli Şükrü'yü önce sürgüne sonra da hapse göndermişlerdir (1998: 323).

Emine Uzunöz, tarafından hazırlanan tez çalışmasında ise hadise şu şekilde anlatılmıştır fakat kaynak gösterilmemiştir:

Deli Şükrü günün idare şekli içinde, “mıntıka müdürü” olarak görev yaparken; özellikle zenginleri, maddi yönden zorlayıcı bir tavır içine girmesi şikâyetlere yol açar. Tozanlı yöresinde bir soyguna adının karışması, bu işin tuzu biberi olur. O zamanki Sivas Valisi, Reşit Akif Paşa tarafından Gümüşhane yöresinde Angildere'ye sürgün edilir. Daha sonra bu sürgünlükte yetinilmeyip Sivas Cezaevine kapatılır. (2019: 315)

Deli Şükrü'nün torunu olan kaynak kişilere göre, çalışmaya muhtaç olmayan, malı mülkü yerinde, hatırlı biri olan Deli Şükrü mıntıka müdürlüğü de yapmıştır (KK.1, KK.2, KK.3, KK.4, KK.5). Kaynak kişilerin bu görüşüne dayanak oluşturan temel sebep ise Deli Şükrü'nün iki oğlunun birden askerliğini Reşadiye'de yapmış olmasıdır. Deli Şükrü'nün torunları olan kaynak kişilerin, “Deli Şükrü eğer hatırlı bir insan olmasa iki oğluna Osmanlı'nın o zor zamanlarında memleketinde askerlik yaptırtamazdı.” (KK.1, KK.2) şeklindeki ifadeleri bu düşüncüyü makul kılsa da bu konuda herhangi bir bilgi ve belgeye ulaşılammıştır. Deli Şükrü'nün sürgün olana kadarki hayatı bu rivayetler dışında belirsizliğini korumaktadır. Deli Şükrü'nün H.1321- 1324 yıllarına ait hayatı arşiv belgelerinde yansımıştır. Lakin affedildikten sonraki süreçle ilgili de yine herhangi bir yazılı belgeye rastlanmamıştır. Halk belleğindeki anlatılanlara göre, Deli Şükrü sürgün ve hapis hayatının bitmesinden sonra Reşadiye'ye dönmüş ve hayatını Reşadiye'de tamamlamıştır. Varlıklı bir insan olduğu için bir rivayete göre ömrünün sonuna kadar çalışmamış, diğer rivayete göre ise yörenin önde gelenlerinden Salih Kadioğlu ile birlikte han işletmiştir. Deli Şükrü'nün o dönemde Reşadiye'de hanları, konakları, dükkânları vardır (KK.1, KK.2, KK.3). Ancak bu rivayetlerin hiçbiri yazılı belgelerden teyit edilememiştir. Hem kaynak kişilerin (KK.1, KK.2, KK.3, KK.4, KK.5) hem de Hayrettin Koyuncu'nun (2020: 25) verdiği bilgiye göre 1939 büyük Reşadiye depreminden sonra, Deli Şükrü'nün adına yakılan türküde “Konaklar yaptırdım uzun çarşıya” şeklinde bahsedilen bütün gayrimenkulleri yıkılmış, geriye kalan malları da daha sonra çocukları ve torunları tarafından satılmıştır. Deli Şükrü'nün torunu olan kaynak kişinin büyüklerinden aktardığına göre Deli Şükrü ölmeden önce çocuklarına bir sandık altın bırakmış ancak bu altınların akıbeti hiçbir zaman bilinmemiştir (KK.2).

2.3. Arşiv belgelerinde Deli Şükrü

Osmanlı Arşiv belgelerinde Hicri 1321- 1324 (1903- 1906) yılları arasında kayda geçmiş muhtelif belgelerde Deli Şükrü'nün memleketi, üzerine isnat edilen suçları, suç ortakları, kayınpederi, hakkındaki tahkikatlar, aldığı ceza, sürgüne gönderilmesi ve affedilmesiyle ilgili bilgilere rastlanmıştır. Deli Şükrü hakkında halk muhayyilesinde yaşatılmaya devam eden rivayetler, onunla ilgili bilgi ve hatıralara vakıf aile bireylerinin anlattıkları ve arşiv kayıtlarından elde edilen veriler mukayeseli olarak ele alınmış; sözlü tarihin ve halk belleğinin yazılı tarihle uyumu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Deli Şükrü'nün üzerine isnat edilen suçlarla ilgili şikâyetleri ve hakkında yapılan tahkikatları içeren belgelerle başlayan süreç, Hicri 1324 tarihli Deli Şükrü'nün affedildiğini gösteren belgelerle sona ermiştir. 1903 yılına denk gelen ilk belgelerde bugün Tokat'a bağlı Reşadiye ilçesinin adının o dönemde İskefsir olduğu ve bugünkü adı Mesudiye olan Hamidiye kazasına bağlı bir nahiyeye olduğu görülmektedir. Deli Şükrü de İskefsir nahiyesine bağlı Kızılcaviran bugünkü adıyla Kızılcaören köyündendir. Osmanlı Arşivindeki ilk belgeler, Sivas vilayeti dâhilinde Hamidiye kazası köylerinden Kızılcaviran ahalisinden Hacı Süleyman Efendi'nin damadı Şükrü ve avanesinin civar kaza ve köylerde yaptığı eşkıyalıklara nihayet verilmesi için kendilerini himaye edenlerle birlikte tahkikat ve takibata tabi tutulmasıyla ilgilidir. Belgelerde Muhbir Sadık isimli biri tarafından Deli Şükrü'nün şikâyet edildiği görülmektedir. 12 Recep 1321 tarihli bu belgelerde Deli Şükrü'nün Niksar kazası yöneticilerine şikâyet edildiği yazılıdır. Şükrü'ye atfedilen suçlar oldukça ağırdır. Belgeye göre, Deli Şükrü Niksar'ın Geyran köyünden bir kadının kocasını işkence ederek dağa kaldırmış, yine Çakraz köyünden Zaimoğlu isimli bir şahsın hayvanlarını cebren elinden almıştır. Zaimoğlu, Deli Şükrü'yü müdüre, kaza idarecilerine birkaç kez şikâyet etmesine rağmen bir sonuç alamamış ve durumu Sivas vilayetine kadar iletmiştir (DH. TMİK. M. nr. 155-25-02).⁷

Aynı dosyadaki bir başka belgede, Deli Şükrü'nün cürümlerini yalnız başına işlemediği ve bazı kişileri de etrafına toplayarak eylemlerini gerçekleştirdiği ifade edilmektedir. Sivas vilayetinden Dâhiliye Nezaretine Vali Reşit Paşa'nın mührüyle gönderilen bu yazıda Deli Şükrü ve refiklerinin gasp, hırsızlık, tecavüz, ev yakma gibi eylemlerle halka zulmettiği yazılıdır. Şükrü'nün gasp ettiği malları komşu kaza olan Habsmana'daki (Gölköy) ortakları olan Nuhoglu Ahmet ve dört kişiyle birlikte sattığı anlaşılmakta ve bu kişilerin de cezalandırılması istenmektedir. Bununla birlikte, belgelerden anlaşıldığı kadarıyla Deli Şükrü'nün işlediği cürümlerde kendi kazasındaki yöneticiler tarafından kollandığı ya da görmezden gelindiği izlenimi mevcuttur. Çünkü başta kazanın reji memuru olan kayınpederi Hacıosmanoğlu Hacı Süleyman Efendi başta olmak üzere bölgedeki yöneticilerden bazıları Deli Şükrü'nün taallukatındandır. Bu durum Deli Şükrü'nün bölgede yöneticilerce cezalandırılmasının önüne geçmekte olup dahası onun ve refiklerinin halka yaydığı korkudan ötürü bir sonuç almanın mümkün olmadığı düşüncesi hâkimdir. Bu nedenlerden dolayı şikâyet mekanizması da daha önce Zaimoğlu örneğinde olduğu gibi işlememektedir (DH. TMİK. M. nr. 155-25-05). Deli Şükrü'nün işlediği cürümlerdeki diğer refikleri olarak belgelerde Karataş, Hasanşeyh ve Gördölüç⁸ karyeleri ahalisinden Hüseyin, Şeyh oğlu Mehmed ve Selamoğlu Hasan'ın adları yer almaktadır (BEO. DH- MKT-941/60.1; BOA, BEO= 2527/189471).

Hakkındaki şikâyetlerden hareketle Osmanlı merkez idaresi tahkikatını tamamlayıp Deli Şükrü'nün Mamûratül-Aziz Vilayetine sürgün edilmesi kararını Sivas vilayetine 17 Zilhicce 1322 tarihli belgeyle tebliğ etmiştir (BEO. nr. 2510-188222-1).⁹ Yine arşiv belgelerinde (BOA, BEO. DH. MKT=941/60.1; BOA, BEO. DH. MKT=941/60.2; BOA, BEO. DH. MKT=941/60.3; BOA, BEO. DH. MKT=941/60.4; BOA, BEO. DH. MKT=941/60.5; BOA, BEO= 2527/189471; BOA, BEO= 2529/189603; DH.TMIK.M. 155.25.05) Deli Şükrü'nün birlikte suç işlediği iddia edilen refiklerinin de cezalandırılmaları hakkında Sivas Vilayetinin merkezi hükümetle yazışmaları oldukça yoğundur. Deli Şükrü hakkında verilen sürgün kararının aksine Şükrü'nün refiklerinin aynı akıbete uğramadığı Hicri 19.01.1323 tarihli belgeyle de sabittir. Bu konuda Sivas vilayetinin isteği Deli Şükrü'nün refiklerinin de sürgün edilmesi yönündedir. Ancak yazışmalar incelendiğinde Dersaadet'in düşüncesinin vilayete örtüşmediği görülmektedir. Valiliğin talebine karşı Şura-yı Devlet belgesinde; Mamûratül-Aziz'e izamına karar verilen Deli Şükrü'nün ortaklarının iddia edilen suçlarıyla ilgili bir şikâyet bulunmadığı suçlarının sabit olmadığı belirtilmiştir. Bu kişilere sürgün cezası verilmeden önce zanlıların uyarılması ve zaptiyece sorgularının yapılmasının gerekliliğine değinilmiş; suçları sabit görülmedikçe sadece zan üzerine cezalandırılmalarının caiz olmayacağı vurgulanmıştır. Bu şahısların tembihleri dikkate almamaları ve suçlarında ısrar etme durumu hâsıl olursa, ancak o durumda mahkemeye çıkarılarak ceza kanununun ilgili maddesi gereğince yargılanabilecekleri ve sürgün cezasının uygulanabileceği Sivas vilayetine bildirilmiştir (BEO. nr.2665-199859-2). Deli Şükrü hakkındaki ceza kararının onanmasına müteakiben (H. 17 Zilhicce 1322- M. 22 Şubat 1905) Mamûratül-Aziz'e sürgüne gönderilmiştir. Ancak sürgün cezasının Mamûratül-Aziz'in hangi sancağında ya da kazasında çekildiği bilgisi kayıtlarda mevcut değildir.¹⁰ Belgelere yansıyan verilere göre Deli Şükrü sürgün cezasını çekerken Sivas vilayetine yazdığı dilekçesinde, kendisini bir derd-i abid olarak tanımlayarak ıslah-ı nefis ettiğini belirtmiş, mağfret dileğini Sivas vilayetine ileterek affını talep etmiştir. Bu dilekçeler karşılığında Reşit Paşa da Deli Şükrü'nün bir süre gözlenmesini istemiş, gelen raporlar sonucu sözlerinin doğruluğuna kanaat getirmiştir. Buna bağlı olarak bir müddet Sivas'ta nezaret altında tutulduktan sonra salınmasının uygun olacağına dair bir tezkireyi Sadaret makamına iletmiştir (BEO 2826.211909.2).¹¹

3. Deli Şükrü (Gonaklar Yaptırdım Uzun Çarşıya) türküsü

Deli Şükrü türküsü, resmî belgelere göre 1903- 1906 yılları arasında Deli Şükrü'nün sürgüne gönderilmesi üzerine yakılmıştır. İlk söyleyicisi bilinmeyen türkü, Deli Şükrü'nün sürgündeyken yaşadıklarından ve hissettiklerinden hareketle onun ağzıyla dile getirmiştir. Reşadiye Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği tarafından hazırlanan esere göre, “zengin delisi fakirin velisi Deli Şükrü” hapisteyken halkın ona sevgisinin bir göstergesi olarak bu türkü yakılmıştır (1998: 324).¹² Hayrettin Koyuncu'nun eserindeki bilgiler de hemen hemen aynı olmakla birlikte Koyuncu, Deli Şükrü'nün Gümüşhane Angıldere'ye sürüldüğü zamanlarda türkünün yakılmasından bahseder ve türküyü yer verir (2010: 23-28).

Türkünün sözleri ve hikâyesi sözlü kaynaklar vasıtasıyla günümüze kadar ulaşmış, muhtemelen de halk muhayyilesindeki hikâye motifleriyle zenginleştirilerek mekâna, zamana

ve anlatıcılara göre çeşitli değişimlere uğramıştır. Ong'a göre sözlü kültürdeki deneyimler, belleği pekiştirecek şekilde akla yerleştirilir. Sözle biçimlenen düşünce geliştikçe hazır değişimlerin kullanımı da daha ince bir ustalık kazanır (2014: 50- 51). Türkü ve hikâyesiyle ilgili gerek sözlü kaynaklarda gerekse yayımlanmış çalışmalarda tespit edilen farklılıklar bu durumu ortaya koymaktadır. Sözlü kültürde anlatıcılar dinleyiciye bağlı olarak, eski öyküye yeni unsurlar da katabilir (Goody, 1977: 29-30'dan akt. Ong, 2014: 58). Deli Şükrü türküsünün hikâyesindeki bu motifler de dinleyicinin ilgisini çekmek adına hazır kalıplardan faydalanılarak sonradan eklenmiş olabilir.

3.1. Türküden bahseden yazılı kaynaklar

Türküyle ilgili olarak; *THM Sözlü Eserler Antolojisi I.Ciltte* (2006: 415), Reşadiye Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği tarafından bastırılan *Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. Yılında Düünden Bugüne Reşadiye* isimli eserde (1998, 322- 323); Hayrettin Koyuncu tarafından TKA Dergisinde yayımlanan *Reşadiye Yöresi Türkülerinden Deli Şükrü ve Öyküsü* (1991: 44) ve Öyküleriyle Türkülerimiz- *Tokat Yöresi* (2010: 23-28) adlı çalışmalarda, Salih Turhan ve Selahattin Adıgüzel tarafından yayımlanan *Tokat Türküleri ve Oyun Havaları* (2008: 113) adlı kitapta, Tokat Valiliği tarafından yayımlanan *İl Yıllığı* (2006: 217) çalışmasında ve Emine Uzunöz tarafından hazırlanan *Tokat Türküleri* adlı yüksek lisans tezinde (2019: 313- 321) bilgi mevcuttur.

3.2. Türkünün hikâyesi

Deli Şükrü türküsünün hikâyesi, Şükrü'nün sürgüne gönderilmesinden affedilmesine kadarki süreçte yaşadıklarını konu edinmektedir. Deli Şükrü'nün halk belleğinde yaşatılan sürgün hikâyesiyle resmî belgelere yansıyan sürgün süreci bazı noktalarda birbiriyle uyumluken bazı noktalarda ise çelişmektedir. Bu çalışmanın ortaya çıkış amaçlarından biri de bu uyumsuzlukların ortaya konması ve doğru bilgilerin elde edilmesi üzerinedir. Devlet Arşivlerinden elde edilen belgelerde, halka zulmeden zalim bir çete reisi, eşkıya olarak değerlendirilen Deli Şükrü ile halk belleğinde anlatılan Deli Şükrü arasındaki fark dikkat çekicidir. Sözlü tarih çalışmalarından edinilen bilgilere ve tespit edilen daha önceki araştırmalara göre Deli Şükrü, halk arasında sevilen sayılan “Zengin delisi, fakirin velisi” olarak bilinen bir kişidir (KK.1, KK.2, KK.3, KK.4, KK.5). Çalışmanın başlarında bu çelişkili durum karşısında, “Acaba Deli Şükrü, otorite karşısında Köroğlu gibi dik duran ve halk tarafından sevilip sayılan erdemli bir eşkıya mıydı?” sorusunun cevapları aranmıştır. Sözlü tarih çalışmalarının yazılı tarih çalışmalarına ışık tutması yanında kimi problem durumlarını da aydınlığa kavuşturması düşüncesiyle hareket edilmiştir. Bu doğrultuda Deli Şükrü türküsü üzerine yapılan çalışmalar incelenmiş, Deli Şükrü'yle ilgili bilgi sahibi olan –özellikle ailesinden- kişilerle görüşmeler yapılmıştır. Türküde ve hikâyede yer alan kişi ve yer adları üzerine de çalışmalar yapılarak sözlü ve yazılı tarih mukayeseli bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır. Sözlü kaynaklar ile yazılı kaynaklarda geçen kimi olaylar ve kişiler birbiriyle uyumlu iken özellikle Deli Şükrü'nün çeteci kimliğiyle alakalı bilgiler tutarsızdır. O nedenle halk belleğinde yer alan Deli Şükrü'nün sürgün hikâyesiyle, arşiv belgelerindeki verileri mukayeseli şekilde

ortaya koymak problemin çözümünde önemli bir rol oynamıştır. Halk belleğinde anlatılan Deli Şükrü türküsünün hikâyesi şu şekildedir:

Deli Şükrü Reşadiye'nin Kızılcaören kasabasından Hacıosmanoğulları'ndan Fettah Efendi'nin oğludur. Babası küçük yaşta öldüğünden amcası Bektaş Efendi'nin gözetiminde büyür. Hamdi isminde bir erkek kardeşi vardır. Deli Şükrü; zengin, hatırlı ve gariban babası bir insandır. O yüzden de çevrede “Zengin delisi, fakirin velisi” olarak bilinir. Hasanşeyh'ten Tahir Efendi, Nebişeyh'ten Dalıoğlu, Çakraz'dan Zaimoğlu gibi yörenin nüfuzlu kişileri onun bazı tavırlarından rahatsız olur. Zaimoğlu'yla araları açılınca da Zaimoğlu Deli Şükrü'yü Sivas Valisi Reşit Paşa'ya şikâyet eder. Rivayete göre Zaimoğulları'nın evi soyulur. Evi soyulunca bunu ‘Deli Şükrü adamlarına yaptırdı.’ diyerek dönemin Sivas Valisi Reşit Paşa'ya şikâyet eder. Zaimoğlu Sivas Valisi Reşit Paşa'nın atının önüne çıkar, dizginlere yapışarak, “Paşam burada Deli Şükrü diye bir eşkiya türedi. Bizi donumuza kadar soyduruyor.” der. Deli Şükrü iftiraya uğradığını anlatmaya çalışsa da şikâyet edenlerin de nüfuzlu kişiler olması sebebiyle çete kurmakla suçlanarak tutuklanır. Farklı rivayetler olmakla birlikte Elazığ, Gümüşhane, Erzincan, Şebinkarahisar'da olduğu söylenen Angıldere'ye sürgüne gönderilir. Aradan bir yıl geçtikten sonra Deli Şükrü dilekçe yazarak memleketine yakın bir yerde cezasını çekmek istediğini belirtir. Bunun üzerine Deli Şükrü Sivas'ta cezaevine nakledilir. Deli Şükrü'nün Sivas Cezaevi'nde tutuklu bulunduğu sırada Akif Reşit Paşa'ya Sivas halkı tarafından bir at armağan edilir. Ancak at çok huysuz olduğu için kimse binemez. Sadece Deli Şükrü'nün bu ata binebileceği Akif Reşit Paşa'ya ulaştırılır. Reşit Paşa, Deli Şükrü'yü çağırarak atı gösterir ve binip binemeyeceğini sorar; Deli Şükrü ata binebileceğini söyler, ata biner ve uzaklaşır. Aradan birkaç saatlik bir zaman geçer ama Deli Şükrü dönmez. Yanında bulunanlar Paşa'ya Deli Şükrü'nün kaçmış olacağını söylerler, Paşa da bu düşünceye katılır. Deli Şükrü'nün yakalanması hazırlığa başlandığı esnada Deli Şükrü çıkagelir. Atı Paşa'nın önüne eğer, “Buyurun paşam siz de binebilirsiniz.” der. Deli Şükrü'nün bu mertliği üzerine Paşa duygulanır ve Deli Şükrü'yü affeder. Bu olaydan sonra emmisi de Sivas'a gelir ve Deli Şükrü'ye, “Artık Reşadiye'ye dönelim” der. Deli Şükrü'nün yaşadıklarından hareketle ‘Deli Şükrü’ türküsü yakılır. Ancak türküyü kimin, nasıl, hangi ortamda yaktığı bilinmemektedir. (KK.1, KK.2, KK.3, KK.4, KK.5)

3.3. Türkünün ezgi yapısı

Reşadiye yöresi kendine özgü ezgi yapısına sahip türküleriyle bulunduğu bölgede farklılık arz etmektedir. Bu yöredeki türküler genelde, “Yayla Havası, Reşadiye Havası, Tozanlı Havası, Canik Havası, Canım Havası, Efilo Havası” gibi isimlerle bilinmektedir. Bu türkülerden biri de Reşadiye yöresinde oldukça meşhur olan “Deli Şükrü” türküsüdür. Türkü; özellikle Almus, Reşadiye, Hafik, Aybastı, Akkuş yöresinde icra edilen türkülerin müzik karakteristiğine uygundur. Yöredeki diğer türküler gibi özellikle kaval, bağlama ve kemanla icra edilmektedir. Yörede hem serbest hem de ritimli olarak icra edilen *Do* karakterli türkülerin saz bölümünden sonraki sözlü bölümün serbest ve ritimsiz şekilde icrası Deli Şükrü türküsünde de görülmektedir. Türküdeki ezgi *Do* kararlı olup başlangıcında yörenin müzik karakteristiklerinden olan *Sol* perdesinden aşağı doğru inici glissando ve serbest başlayan ezgi ritimsi bir şekilde devam eder (KK. 6, KK.7).

Deli Şükrü türküsünün önemli özelliklerinden biri de Türk halk müziği eserlerinde sıklıkla rastlanan “anam, yâr yâr, da/de, bacım, canım, nazlım” gibi katma sözlere yer verilmiş olmasıdır. Türkü icraları esnasında; asıl metinde yer almayan bu katma sözlerin terennümü, türkü metinleri ile ezgi yapılarının birbirini tamamlamasını ve bir bütünlük oluşmasını sağlar. Bu durum Reşadiye yöresine ait başka türkülerde de sıklıkla görülür (KK.7).

3.4. Türkünün konusu ve türü

Deli Şükrü türküsü, konusu bakımından olay türküleri içerisinde değerlendirilebilir. Türk insanı, insan, toplum ya da ülkesinin yaşadığı savaş, kahramanlık, eşkıyalık vb. tarihî ve toplumsal olayları ve aile içi olaylarla göç, hastalık, depresyon, sel felaketi vb. sosyal olaylarda yaşadıklarını türkülerle kalıcı kılmıştır (Yakıcı, 2007: 222). Cahit Öztelli bu türküleri “Olaylı Türküler” olarak adlandırmıştır (1972: 15-16). Her ne kadar türküde Deli Şükrü’nün eşkıyalığıyla alakalı bir vurguya rastlanmasa da arşiv belgelerinde onun sürgüne gönderilme sebeplerinin başında eşkıyalık yapmak ve çete kurmaktan bahsedilmektedir. Zira bazı türkülerde adı geçen kişilerin siyasiler tarafından “eşkıya”, “çapulcu” ve “asi” olarak nitelendirilmesinin yanında halk bu kişilere kahraman motiflerini yakıştırmıştır (Yıldırım, 1999: 25-30). Deli Şükrü türküsü de bir olay etrafında şekillenmiş, yöneticilerin eşkıya olarak gördüğü Deli Şükrü’nün yaşadığı sürgün hikâyesinin toplumun nazarında nasıl karşılık bulduğunu ortaya koymuştur. Türkü; içeriğinde geçen “Benden selam olsun bizim ellere” dizesi başta olmak üzere genel olarak hasret konusunu da işlemektedir. Gurbet ve hasret duygusu da şiirlere ve türküleme yoğun şekilde aksetmiş temalardır. Çeşitli nedenlerle insanların hayatlarının bir bölümünü ya da tamamını geçirmek üzere yaptıkları yer değişiminin getirdiği olumsuz koşullar eleştiriye maruz kalmıştır (Kayabaşı, 2018: 131). Deli Şükrü türküsünde de türküyü yakan kişi, Deli Şükrü’nün ağzıyla onun sürgündeyken memleketine, ailesine olan özlemini dile getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında bu türkü, hasret türküleri kategorisinde de değerlendirilmiştir.

3.5. Türkünün şekil özellikleri

Türkü, gelenekte örneklerine sıkça rastlandığı şekliyle kahramanın ağzından söylenmiştir. Türkünün TRT Repertuarı dâhil olmak üzere dört farklı varyantıyla karşılaşılmıştır. Bütün varyantlarda hecenin 11’li kalıbı kullanılmış olmakla birlikte zaman zaman bazı dizelerde ölçünün dışına çıkıldığı görülmüştür. Bu durumun türküyü yakan kişiden mi yoksa okuyanlardan mı kaynaklandığı türkünün ilk hâline ulaşılamamasından ötürü tespit edilememiştir. İlk olarak 1981 yılında Hayrettin Koyuncu tarafından İsmail Çoban’dan derlenen türkü, İsmet Akyol tarafından notaya alınmış ve TRT Türk Halk Müziği Repertuarına 2640 numarası ile kaydedilmiştir. Türkü, repertuarda “Gonaklar Yaptırdım Uzun Çarşıya” adıyla yer almaktadır ancak yörede “Deli Şükrü” olarak bilinmektedir. TRT’de yer alan türkü şekil açısından; bentleri 3, bağlantıları (kavuştak) 4 dizeden oluşan türküler içerisinde yer almaktadır. Adıgüzel ve Turhan tarafından yayımlanan (2008: 113) türkü yöre sanatçılarından Sevda Gül’den derlenmiş ve Ahmet Ulus tarafından notaya alınmıştır. Ancak hem kaynak kişi hem de icracı olan Sevda Gül’ün seslendirdiği türkü bentleri 3, bağlantıları 3 dizeden oluşan türküler kategorisindedir.

Hayrettin Koyuncu'nun eserinde (2010: 23- 28) yer alan varyantta ise türkünün bentleri 3, bağlantıları (kavuştak) 2 dizelidir. Türküyü yerelden ulusal mecraya taşıyan Mihrican Bahar'ın icra ettiği varyantta da TRT'deki varyant gibi bentler 3, bağlantılar 4 dizeden oluşmuştur. Bu da sözlü kültür ortamlarında üretilen türkülerin çeşitli değişimlere uğrayabileceği, üzerinde eklemeler ve çıkarmalar yapılarak halk belleğinde yeniden üretilebileceğini göstermektedir. Bu durum türkünün hikâyesinde de mevcut olup kaynak kişilerin anlattığı olaylar, kişiler ve mekânlar arasında farklılıklar göze çarpmaktadır.

3.6. Türkünün yer, kişi, olay ve zaman açısından tahlili

Türküdeki olaylar, yerler, kişiler ve tarihler ele alındığında bunların bazılarının arşiv belgeleriyle uyduğu görülmektedir. Türküde geçen Zaimoğlu ve Reşit Paşa isimleri ulaşılan arşiv belgelerinde de mevcut olup bu belgeler sözlü kaynakların Deli Şükrü'yle ilgili anlattıklarını doğrular niteliktedir. Zira o zamanki Sivas Valisi Reşit Akif Paşa, belgelerde Deli Şükrü'nün hem cezalandırılmasında (BOA, BEO. DH. MKT=941/60.1) hem de affedilmesinde (BEO 2826.211909.2) en fazla etkisi olan kişidir. Reşit Akif Paşa 1902- 1908 yılları arasında Sivas valiliği yapmış olup (Aşkun, 1945: 7; Üçer, 1989: 13) Deli Şükrü'yle ilgili bütün süreçte onun ismi vardır.

Halk belleğinden kaynak kişilerimize (KK.1, KK.2, KK.3, KK.4) aktarılan rivayetlerde ve yapılan araştırmalarda (Koyuncu, 1991: 44; Koyuncu, 2010: 23- 28; Uzunöz, 2019: 318) Deli Şükrü'yle ilgili genel düşünce onun Zaimoğlu tarafından şikâyet edilerek iftiraya uğradığı şeklindedir. Arşiv belgelerinde Deli Şükrü'nün Muhbir Sadık isimli bir kişi tarafından şikâyet edildiği ancak bu dilekçede Zaimoğlu'nun da mallarının çalınmasıyla ilgili Deli Şükrü'yü sorumlu tutarak vilayete kadar dilekçe yazdığı görülmektedir (DH. TMIK. M. nr. 155-25-02). Bu durumda, belgelere yansıyanlarla sözlü bellekte anlatılanlar arasında bir uyum söz konusudur. Ancak anlatılanların bir iftiradan mı ibaret yoksa gerçek mi olduğu konusunda net bir hüküm vermek mümkün değildir. Ancak halk arasında anlatılan şekliyle, valinin şikâyetlerden hareketle Deli Şükrü'yü hemen tutuklatıp sürgüne göndermesi hususu belgeler incelendiğinde söz konusu değildir. Yaklaşık iki yıl süren tahkikat süreci ve yazışmalar bu durumu gözler önüne sermektedir ki belgelerin diline göre Deli Şükrü'nün tamamen masum olduğunu söylemek de mümkün gözükmemektedir. Zira tamamen masum birinin sürgündeyken pişmanlık bildiren ve ıslah-ı nefis ettiğini beyan eden dilekçeler yazması, üzerine isnat edilen suçları kabullendiğiyle açıklanabilir. Nüfus kayıt defterlerinde Çakraz köyü nüfusuna kayıtlı Zaimoğlu'nun (Çakır, 2020: 228) isminin hem Deli Şükrü'yle ilgili sözlü bellekte hem türkünün bir varyantında hem de arşiv belgelerinde yer alması çalışmamız adına önemli bir problem durumunun çözülmesinde etkili olmuştur.

Sevda Gül tarafından söylenen türkünün birinci bent kısmının son dizesi “Zaimoğullarında ahım var idi” şeklindeyken TRT'de kayıtlı olan varyantta ve Mihrican Bahar tarafından icra edilen varyantta Zaimoğlu ismi geçmemektedir. Aynı dize bu varyantlarda, “Bahar geldi de karlı dağlar eridi” şeklinde yer almaktadır. Ancak yöredeki icralarda Zaimoğlu'nun ismini geçtiği varyant daha çok kabul görmektedir.

Türküde Deli Şükrü'nün ailesiyle ilgili olarak beş kız kardeşinden ve erkek kardeşi olan Hamdi'den bahsedilmektedir. Bu bilgiler de Deli Şükrü'nün torunları olan kaynak kişilerle yapılan görüşmelerde teyit edilmiştir (KK.1, KK.2). Yine halk belleğinde Deli Şükrü'nün kayınpederinin Hacı Süleyman Efendi olduğu ve Şükrü'nün zenginliğinin eşi tarafından geldiği anlatılmaktadır. Arşiv belgelerinde de (DH.TMIK.M.155.25.01; DH.TMIK.M. 155.25.05) Hacıosmanoğlu Hacı Süleyman Efendi'nin reji memuru olduğu ve Deli Şükrü'nün kayınpederi olduğu yazılıdır. Bu durumda, Deli Şükrü'nün hakkında tahkikat başlatıldığı esnada evli olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda belgelerde, Hacı Süleyman Efendi'nin Deli Şükrü gibi Hacıosmanoğullarından olduğu bilgisi mevcuttur. Bu bilgi doğrultusunda Deli Şükrü ve Hacı Süleyman Efendi arasında kayınpeder damat ilişkisi öncesinde akrabalık bağının da olduğu ortaya çıkmaktadır.

Türküdeki bir diğer problem durumu da Deli Şükrü'nün sürgün edildiği yerle ilgilidir. Sözlü kaynaklarda ve Deli Şükrü'yle ilgili yayımlanmış araştırmalarda Erzincan, Şebinkarahisar, Elâzığ, Bayburt, Gümüşhane, Tunceli hatta Angıldere isminden hareketle İngiltere gibi muhtelif yer adlarından bahsedilmektedir. Belgelerde Şükrü'nün Mamüratül-Aziz vilayetine sürgün edildiği yer almakta ancak tam olarak nereye gönderildiği bilinmemektedir (BEO-2510.188222.1). Türküde TRT varyantı hariç diğer üç varyantta Angıldere ismi geçmektedir. Ancak yaptığımız araştırmalarda böyle bir yer ismine rastlanmamıştır. Sadece bugün İliç ilçesi sınırları dâhilinde yer alan ve Sivas Divriği sınırına yakın Ağıldere isimli bir yer ismi saptanmıştır. Bu bilgidен hareketle telaffuz hatası olabileceği düşüncesiyle Ağıldere isminin Angıldere olarak türküde kullanılmış olabileceği değerlendirilmiştir. Zira o dönemde bahsedilen bölge Sivas sınırına yakın olup Mamüratül-Aziz vilayeti sınırlarında yer almaktadır (Gül, 2017: 84; Yapıcı, 2009: 11).

Sözlü kaynaklarda anlatılan Deli Şükrü'nün sürgün hikâyesindeki olaylar kronolojik olarak Deli Şükrü'nün şikâyet edilmesi, sürgüne gönderilmesi, dilekçelerle memleketine yakın olmak istediğini vilayete bildirmesi, Sivas'a getirilmesi ve Reşit Paşa'nın onu kendine hediye edilen asi bir atı uysallaştırmada hüner göstermesi ve dürüstlüğünden ötürü affedilmesi şeklindedir. Bu kronolojideki hadiselerden pek çoğu arşiv belgelerine yansımış olup halk belleğinde anlatılagelen Reşit Paşa'ya hediye edilen atı uysallaştırması ve dürüstlük göstererek affedilmesi kısmı belgelerde yoktur. Zira tarih bilimi içerisinde; şahsi ilişkilere dayalı, belge niteliğinden uzak bu tür hadiseler pek fazla yer verilmez. Muhtemelen bu hadiseler, hikâye anlatıcılarının hikâyeleri mutlu sona ulaştırmak amacıyla kullandıkları motiflerden beslenerek Deli Şükrü hikâyesine de uyarlanmıştır. Sözlü kaynaklara göre de Deli Şükrü, atın iyisinden anlayan ve iyi ata binen bir kişidir. Dönemin şartlarında iyi bir ata sahip olmak itibar göstergesidir (KK.1, KK.2, KK.3). Deli Şükrü'nün en başta babası olmak üzere atlarından bazıları askerdir. Hatta nüfus defterlerinde onun üst soyundan pek çok kişinin atlı süvari olduğu görülmektedir (Çakır, 2020: 150- 151). Deli Şükrü'nün at yetiştirmedeki hüneri bu durumla ilişkilendirilebileceği gibi; yaşadığı dönemde ve yetiştiği çevrede ata verilen önemle de açıklanabilir.

3.7. Türkünün varyantları

Türk halk edebiyatı geleneğinde; başlangıçta ferdi birer yaratma eseri iken zaman ve muhite bağlı olarak anonimleşmiş (Elçin, 1986: 195) pek çok hikâyeli türküye tesadüf etmek mümkündür. Zira anonim ürünlerden olan ve mutlaka bir ilk söyleyicisi (yakıcısı) bulunan türküler, zamanla dilden dile gönülden gönüle aktarılarak çeşitlenmiş ve her söyleyenden bir takım güzellikler alarak bizlere ulaşmıştır. Bu süreçte türküler bozulmalara ve kırılmalara da uğramıştır (Yakıcı, 2007: 24). Bir türküde edebiyat bilimci öncelikle metne odaklanacağı için her bir varyantın tespit edilip kayıt altına alınması son derece önemlidir. Metin incelerken de mümkün olduğu kadar asıl metne ulaşılması ve varyantlardaki yanlışların tespit edilmesi halk edebiyatı sahasının sorumluluk alanındadır (Çevik, 2022: 23). Bu bölümde, çalışma konumuz olan Deli Şükrü türküsündeki varyantlaşmalara dikkat çekilmiştir.

Deli Şükrü türküsü kahramanın sürgündeki yaşadıklarından hareketle yakılmıştır. Muhtemelen türkü yakma geleneğini bilen biri tarafından söylenen bu türkü, dilden dile aktarılırken çeşitli değişimlere uğramıştır. Sözlü gelenekte her icracının kendine göre yeniden şekillendirdiği türküde müzik hemen hemen aynı kalmakla birlikte sözlerde ve şekil özelliklerinde varyantlaşmalar tespit edilmiştir. Türkünün sözlerinde dolayısıyla söylenişindeki dört farklı varyant saptanarak bu varyantlar kayıt altına alınmıştır. Her varyanttaki söyleyiş hataları, benzerlikler ve farklılıklar mukayeseli olarak incelenmiştir. Hayrettin Koyuncu'nun kendisinin bizzat Reşadiye'den derlediği ve eserinde yer verdiği varyant şu şekildedir:

Deli Şükrü derler namım var idi
Mağruptan maşruba¹³ şanıım var idi¹⁴
Zaimoğlu'nda ahım vardı
Gelme emmim gelme dönmem geriye
Beni sürdüler Angıldere'ye

Konaklar yaptırdım uzun çarşıya
Camlı pencereleri karşı karşıya
Haber anlatamadım Reşit Paşa'ya
Gelme emmim gelme dönmem geriye
Beni sürdüler Angıldere'ye

Çekin kıratımı nalbant nallasın
Sağına soluna çekiç sallasın
Eyer vurun ak perçemi parasın
Gelme emmim gelme dönmem geriye
Beni sürdüler Angıldere'ye

Kıratımı çekin binek taşına
Elim yetişmiyor eyer kaşına
Benden selam edin Hamdi kardaşıma¹⁵
Gelme emmim gelme dönmem geriye
Beni sürdüler Angıldere'ye

Kırat damda¹⁶ kiril kiril kişniyor
Beş bacım var evde nakış işliyor
Hamdi kardeşim bilmem nişliyor
Gelme emmim gelme dönmem geriye
Beni sürdürler Angıldere'ye (2010: 23-28)

Hayrettin Koyuncu tarafından yukarıda sözlerine yer verilen türkünün aynı kişi tarafından derlenen ve TRT Repertuarında yer alan varyantında farklılıklar mevcuttur. 1981 yılında Hayrettin Koyuncu tarafından o günlerde 90 yaşında olan İsmail Çoban'dan derlenen türkü, İsmet Akyol tarafından notaya alınmış ve TRT Türk Halk Müziği Repertuarına 2640 numarası ile kaydedilmiştir. TRT Arşivinde türkü şu şekildedir:

Gonaklar yaptırđım (da yâr yâr) Uzun Çarşı'ya¹⁷
Camlı pencereler (de canım) garşı garşıya
Haber anlatamadım (da yâr yâr) Reşit Paşa'ya
Gelme emmim¹⁸ gelme (de gelme) dönmem geriye
İşte ben gidiyom (da nazlım) bilmem nereye
Ağla anam ağla (da ağla) kaderim böyle
Benden selam olsun (da nazlım) bizim ellere

Kır atım da kişir kişir kişniyor
Beş bacım var evde (de canım) nakış işliyor¹⁹
Bilmem Hamdi gardaşım da n'ışlıyor
Gelme emmim gelme (de gelme) dönmem geriye
İşte ben gidiyom (da nazlım) bilmem nereye
Ağla anam ağla (da ağla) kaderim böyle
Benden selam olsun da nazlım bizim ellere

Kır atı çektim (de) yâr yâr binek taşına
Elim yetişmiyor (da canım) eğer taşına
Benden selam olsun (da yâr yâr) fakirdaşına²⁰
Gelme emmim gelme (de gelme) dönmem geriye
İşte ben gidiyom (da nazlım) bilmem nereye
Ağla anam ağla (da ağla) kaderim böyle
Benden selam olsun (da nazlım) bizim ellere

Deli Şükrü derler (de yâr yâr) namım varıdı
Mağrıptan maşrubaya (da canım) şanıım varıdı
Bahar geldi (de) yâr yâr karlar eridi
Gelme emmim gelme (de gelme) dönmem geriye
İşte ben gidiyom (da nazlım) bilmem nereye
Ağla anam ağla (da ağla) kaderim böyle
Benden selam olsun (da nazlım) bizim ellere (URL-2)

TRT Arşivi dışında türkünün farklı varyantları da mevcut olup bu varyantların bent, kavuştak kısımlarında ve sıralamalarında çeşitli farklılıklar dikkat çekmektedir. Bu durum türkünün sözlü kültür ortamlarında mekân, zaman ve söyleyene göre değişimler gösterdiği-

ni; türküyü müdahalelerde bulunulduğunu göstermektedir. Türküyü yerelden ulusal müzik ortamlarına taşıyan ve meşhur olmasını sağlayan sanatçı Mihrican Bahar olmuştur. Mihrican Bahar'ın seslendirdiği varyant şu şekildedir:

Deli Şükrü derler (de yâr yâr) namım var idi
Mağrıptan maşrıka (da yâr yâr) şanıım var idi
Bahar geldi (de) karlı dağlar eridi
Gelme emmim gelme (de gelme) dönmem geriye
Beni sürgün ettiler (yâr yâr) Angildere'ye
Ağla anam ağla (da bacım) kaderim böyle
Benden selam olsun (da yâr yâr) bizim ellere

Gonaklar yaptırđım (da yâr yâr) uzun çarşıya
Camlı pencereler (de yâr yâr) karşı karşıya
Haber anlatamadım (da) Reşit Paşa'ya
Gelme emmim gelme (de gelme) dönmem geriye
Beni sürgün ettiler (yâr yâr) Angildere'ye
Ağla anam ağla (da bacım) benim halime²¹
Benden selam olsun (da yâr yâr) bizim ellere

Kır atım da kişir kişir kişiyor
Beş bacım var evde (de yâr yâr) nakış işliyor
Hamdi gardaşım da bilmem n'ışlıyor
Gelme emmim gelme (de gelme) dönmem geriye
Beni sürgün ettiler (yâr yâr) Angildere'ye
Ağla anam ağla (da bacım) kaderim böyle
Benden selam olsun (da yâr yâr) bizim ellere

Kır atımı çekin (de) binek taşına
Elim yetişmiyor (da yâr yâr) eğer taşına
Benden selam söylen (de) Hamdi Gardaş'a
Gelme emmim gelme (de gelme) dönmem geriye
Beni sürgün ettiler (yâr yâr) Angildere'ye
Ağla anam ağla (da bacım) kaderim böyle
Benden selam olsun (da yâr yâr) bizim ellere (URL-3)

Kaynak kişisinin ve aynı zamanda icracısının Tokat yöresi sanatçılarından olan Sevda Gül, notaya alanın ise Ahmet Ulus olduğu varyant ise aşağıdaki gibidir:²²

Deli Şükrü derler de yâr yâr nâmım var idi
Mağrup'tan Maşrık'a da yâr yâr şanıım var idi
Zaimoğulları'nda da yâr yâr âhım var idi
Gelmem emmim gelmem de²³ dönmem geriye
Beni sürgün ettiler yâr yâr Angildere'ye
Benden selam olsun da yâr yâr bizim ellere²⁴

Konaklar yaptırdım da yâr yâr Uzun Çarşı'ya²⁵
Camlı pencereleri yâr yâr karşı karşıya
Benden selam olsun²⁶ yâr yâr Reşit Paşa'ya
Gelmem emmim gelmem de dönmem geriye
Beni sürgün ettiler yâr yâr Angildere'ye²⁷
Ağla anam ağla da bacım benim halime

Atımı çektiler de yâr yâr binek taşına
Elim yetişmiyor da yâr yâr eğer²⁸ kaşına²⁹
Benden selâm olsun da yâr yâr Hamdi gardaşa
Gelmem emmim gelmem de dönmem geriye
Beni sürgün ettiler yâr yâr Angildere'ye³⁰
Benden selam olsun da yâr yâr bizim ellere (Turhan ve Adıgüzel, 2008: 112- 113).

Deli Şükrü'nün sürgüne gönderilmesiyle ortaya çıkan ve yaklaşık 120 yıldır yaşatılan bu türkü, hikâyesiyle birlikte bir sözlü tarih belgesidir. Kaynak kişiler, türkünün ulusal düzeyde meşhur olmadan önce de Reşadiye çevresinde meşhur olup düğünlerde, eğlencelerde davul zurna eşliğinde söylendiğini beyan etmişlerdir (KK.1, KK.2, KK.3, KK.4, KK.5). Deli Şükrü'nün torunlarından olan Ender Aldemir, çocukluk yıllarında Reşadiye'de davul zurna çalanları evlere çağırıp Deli Şükrü türküsünü çalması karşılığında bahşiş vermenin âdeti bir gelenek olduğunu belirtmiştir. Ayrıca aile içinde de Deli Şükrü türküsü ve hikâyesi, nesilden nesle aktararak günümüze kadar yaşatılmıştır. Türkünün Aldemir sülalesinde önemli bir yeri vardır çünkü türkü, Deli Şükrü gibi toplumun sevdiği ve önder kabul ettiği bir aile büyüğünün hatirasını taşımaktadır (KK.1).

Sonuç

Reşadiye yöresine ait Deli Şükrü türküsü ve Deli Şükrü'nün hayatı üzerine yapılan bu çalışmada, sözlü tarihle yazılı tarihin mukayeseli olarak ele alınmasının tarihin karanlığında kalmış pek çok meseleyi aydınlatmada ne kadar önemli olduğu ortaya konmuştur. Deli Şükrü türküsünün sözlü gelenekte anlatılan hikâyesi üzerinden başlayan araştırma, tarih- edebiyat-folklor ilişkisi bağlamında disiplinler arası bir boyut kazanmıştır. Deli Şükrü'nün tarihî ve efsanevi kişiliği sözlü ve yazılı kaynaklar vasıtasıyla incelenmiş bu doğrultuda sözlü gelenekte yer almayan pek çok bilgi, arşiv belgeleri ve yazılı kaynaklar vasıtasıyla ortaya çıkarılmıştır.

Türkünün doğuşuna sebep olan olaylar, Reşadiye'de yaşayan Deli Şükrü'nün torunlarından ve konuyla ilgili bilgi sahibi olanlardan bizzat derlenmiş; konuyla ilgili daha önce yapılmış çalışmalar detaylı olarak incelenmiştir. Osmanlı Arşivlerindeki Deli Şükrü'yle ilgili belgeler; sözlü gelenekte anlatılanlar, yazılı kaynaklarda yer alan bilgiler ve sözlü tarih çalışmasıyla elde edilen veriler karşılaştırılarak bütüncül bir araştırma ortaya konmaya çalışılmıştır. Osmanlı Arşivlerinde; çete kurduğu, ortaklarıyla birlikte halka zulmettiği, eşkıyalık yaptığı suçlamalarıyla sürgün edilen Deli Şükrü'nün sözlü kaynaklarda iftiraya uğradığı ve suçsuz olduğu fikri yaygındır. Sözlü kaynaklara göre toplum tarafından sevilen sayılan biri

olan Deli Şükrü “zengin delisi, fakirin velisi” olarak toplumsal bellekte yer edinmiştir. Gerek Deli Şükrü’yle ilgili yaptığımız derlemeler gerek daha önce türkü üzerinden yapılan çalışmalardan aktarılan rivayetler toplumun ona bakışını ortaya koymuştur. Deli Şükrü’nün zengin olduğu kadar çevrede hatırı sayılan biri olduğu da onunla ilgili anlatılanlardan ve türküde geçen “Magribden maşrika namım var idi” ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bazı taşkın hareketleri olsa da halk muhayyilesindeki Deli Şükrü; gariban dostu ve fakir babasıdır. “Deli” namını da bu taşkın hareketlerinden ötürü almıştır.

Çalışmanın başında yola çıkış noktalarımızdan biri olan ve onun Köroğlu gibi zalim bir otoriteye başkaldırmak, zenginden alıp fakire vermek gibi erdemli yönleri olan bir eşkıya olma ihtimali de sorgulanmış ancak Deli Şükrü’nün böyle bir durumuna gerek yazılı gerekse sözlü kaynaklarda hiçbir surette rastlanılmamıştır. Halk arasındaki inanış onun bir çıkar çatışması ya da üstünlük mücadelesinin kurbanı olarak iftirayla sürgüne gönderildiği şeklindedir. Toplumda onun Zaimoğlu tarafından şikâyet edilerek sürgüne gönderildiği inancı yaygındır. Belgelerde de Zaimoğlu’nun onu şikâyet etmesi hususu mevcut olmakla birlikte Şükrü’yle ilgili tahkikatın başlamasına sebep olan asıl kişi Muhib Sadık isimli bir kişidir. Deli Şükrü’nün halk muhayyilesindeki şekliyle apar topar sadece bir şikâyete bağlı olarak sürgün edilmediği, uzun bir tahkikat döneminden sonra hakkında karar verildiği anlaşılmaktadır. Bu durum toplumsal bellekte hikâyeleştirmenin, olayları kahraman lehine dramatize etmenin ve onu haklı kılma çabasının bir sonucu olarak değerlendirilmiştir.

Deli Şükrü’nün sürgüne gönderildikten sonra vilayete yazdığı dilekçelerde ıslah-ı nefis ettiğini beyan etmesi ve iyi hâl göstermesi affedilmesine vesile olmuştur. Bu durum onun kendine isnat edilen suçları kabullendiğini göstermek açısından önemlidir. Şikâyet dilekçesindeki ağır suçlamalara rağmen, Deli Şükrü’nün bu kadar kısa sürede affedilmesinin onun toplum nazarında suçsuzluğuna ve iftiraya uğradığına dair düşünceye dayanak olabileceği değerlendirilmiştir.

Arşiv kayıtlarında Deli Şükrü’nün bir süre gözetim altında kaldıktan sonra affedilmesine dair belgeler mevcut olmakla birlikte tamamen affedilerek salınmasının ne şekilde gerçekleştiği yazılı değildir. Deli Şükrü’nün tamamen affedilmesi, toplum hafızasında onun Vali Reşit Paşa’ya dürüst davranmasına ve Paşa’nın asi atını uysallaştırmadaki hüner göstermesine bağlanmıştır. Kimsenin binemediği bir ata binmesi ve kısa sürede onu uysallaştırıp Paşa’ya teslim etmesi halk hikâyelerindeki at, hüner ve ödül motiflerini yansıtmaktadır. Muhtemelen bu motifler hikâyenin daha etkileyici ve sözlü anlatı geleneğine uygun olması için anlatıcılar tarafından hikâyeye uyarlanmıştır. Tamamen affedilmesinin nasıl gerçekleştiği resmi belgelere yansımamış olsa da sözlü kaynaklarla yazılı kaynaklar onun iki yıl sürgünde kalması ve bir müddet Sivas’ta hapis yatması konusunda uyum göstermektedir. Tarihi belgeler incelendiğinde Deli Şükrü’yle ilgili tahkikatın başlamasından affedilmesine kadarki sürecin Hicri 1321-1324 yılları arasında olduğu görülmüştür.

Bu araştırmada; türküde ve türkünün hikâyesinde geçen kişi, yer, zaman ve olaylarla ilgili de araştırmalar yapılmış; Zaimoğlu, Soytarıoğlu, Reşit Paşa, Deli Şükrü’nün ailesi, onun sürgün edildiği yer ve dönemle ilgili veriler de gerek sözlü gerek yazılı kaynaklar vasıtasıyla

ortaya konmuştur. Özellikle daha önceki çalışmalarda Deli Şükrü'nün ailesiyle ilgili yanlış bilgiler gerek nüfus defterleri gerekse onun soyundan gelen kaynak kişilerle yapılan sözlü tarih araştırmasından hareketle düzeltilmiştir. Bu çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayan Deli Şükrü türküsü ve hikâyesi de detaylı olarak ele alınmış; türkünün şekil, içerik ve ezgi yapısı hakkında da analizler yapılmıştır. Türkünün varyantları, varyantların birbirinden farkları ve türküdeki değişimler detaylı olarak incelenmiştir.

Elde edilen verilerden hareketle Deli Şükrü'nün yaşadığı dönem, çevresi ve sürgüne gönderilmesiyle ilgili birçok veri tarihî belgelerle uyumludur. Ancak ailesiyle ilgili bazı bilgiler ve sürgün hadisesiyle ilgili verilerle ilgili olarak kaynaklar arasında uyumdan söz edilemez. Bu durum sözlü tarihle yazılı tarihin zaman zaman farklılık gösterebileceğini ancak pek çok bilginin gün yüzüne çıkmasında birbirlerini tamamlayıcı olduğunu göstermiştir. Nihayetinde böyle bir tarihî hadisenin yaşanması sonucu halk muhayyilesi devreye girmiş ve yakılan bir hikâyeli türkület Deli Şükrü'nün ölümsüzleşmesi sağlanmıştır. Deli Şükrü türküsü gibi, şahıslarla ilgili yakılmış hikâyeli türkülerin tarihî belgelerle ve sözlü tarih çalışmalarıyla incelenmesi hem karanlıkta kalmış bazı gerçeklerin ortaya çıkmasını sağlayacak hem de disiplinlerarası çalışmaların önemini ortaya koyacaktır.

Notlar

- 1 Reşadiye adı 1910 tarihinde Sultan Reşat döneminde verilmiştir. Öncesinde Reşadiye'nin ismi İskefsir olarak geçmektedir (Çakır, 2020: 30; RKKHGB, 1998: 50).
- 2 Köyün adı Osmanlı Döneminde Kızılcviran olarak geçmektedir. Reşadiye'ye 23 km. mesafededir (Çakır, 2020: 147)
- 3 Deli Şükrü'nün ailesiyle ilgili sözlü ve yazılı bazı kaynaklarda çeşitli yanlış bilgiler tespit edilmiştir. Bu konudaki ilk çalışmayı yapan araştırmacılardan olan Hayrettin Koyuncu'nun eserinde (2010: 23) babasının adının Hüseyin olduğu şeklinde muhtemelen kaynak kişiden kaynaklı bir bilgi yanlışına rastlanmıştır. Bu yanlış, daha sonraki araştırmalarda da (Uzunöz, 2019: 315) Koyuncu'nun eseri dikkate alındığı için tekrar etmiştir. Uzunöz'ün çalışmasında Deli Şükrü'nün amcası olarak Fettah Efendi gösterilmiş (2019: 315), mezar taşında ölüm tarihi 1944 olmasına rağmen bu çalışmada 1943 olarak verilmiştir (2019: 316).
- 4 Bazı sözlü kaynaklar ve yazılı kaynaklar (Koyuncu, 2010: 25) Deli Şükrü'nün Soyтарыoğlu hakkında ileri geri konuşmasının mekânını Perşembe Yaylası olarak aktarmaktadır. Koyuncu, Soyтарыoğlu çetesinin Reşadiye'ye gelişini o günleri yaşayan 90 yaşındaki İsmail Çoban'dan derlediğini belirtmiştir. İsmail Çoban aynı zamanda TRT Repertuarındaki Deli Şükrü türküsünün de kaynak kişisi olarak geçmektedir.
- 5 Sözlü kaynaklarımız hadisenin yaşandığı dönemin Deli Şükrü'nün yaşlılığında olduğunu aktarmışlardır (KK.1, KK.2, KK.4). Bir diğer kaynak kişimiz ise bu olayın 1. Dünya Harbi'nin başlarında gerçekleştiğini ifade etmiştir (KK.3) Deli Şükrü'nün 1944 yılında öldüğü, Soyтарыoğlu İsmail'in de 1923 yılında teslim olduktan sonra öldürüldüğü (Çebi, 2000: 282) değerlendirildiğinde anlatılan olayın tarihiyle ilgili kesin bir bilgiden bahsedilememektedir. Ancak Deli Şükrü'nün yaşlılığında bu olayın gerçekleşme ihtimali düşüktür ve anlatılanlar arasında bir çelişki söz konusudur.
- 6 Her ne kadar Mamüratül-Aziz (Elazığ) ismi hem yazılı hem sözlü kaynaklarda geçmiş olsa da Deli Şükrü'nün sürgün edildiği yerle ilgili sözlü kaynaklar arasında farklı görüşler mevcuttur. Halk arasında Deli Şükrü'nün sürgün edildiği yerle ilgili Erzincan, Gümüşhane, Bayburt, Şebinkarahisar isimleri de yaygındır. Türküde geçen "Beni sürgün ettiler Angildere'ye" ibaresinden hareketle Angildere üzerinde araştırmalar yapılmış ancak böyle bir yer adına rastlanmamıştır. Sadece Erzincan ili İliç ilçesinde Ağıldere adlı bir yer adına rastlanmış, türkiyü yakan kişi tarafından bu ismin Angildere şeklinde telaffuz edilmiş olabileceği değerlendirilmiştir.
- 7 Osmanlı Arşivindeki Muhbir Sadık tarafından yapılan şikâyeti ortaya koyan belge şu şekildedir: "Taksim-i ihbar etmiş olduğum Şükrü nam şahsın vukuatı bundan çend mah mukaddem Niksar kazasına tabi Geyran kariyesinden bir kadının kocasına işkenne ederek cebren dağa kaldırdığını sahibi tarafından Niksar hükümetine müracaat olunur. Hükümet de vilayete telgrafla bildirmiş ise de İskefsir Müdürü bu suale güzelce cevap vermeye yüz vilayet müdürü yazmış. Ora şu yolda cevap vermiş: Bundan birkaç hafta mukaddem öyle bir fahişe gelmiş

ise de Başçiftlik'te Niksar zaptiyelerine teslim edilmiş deyü vilayet cevap yazmış. Bunun cevabının doğru olup olmadığını Niksar Hükümetine sual olunsun. Bir de Bahçeli'den Hacı Abidin oğlu Abdullah Efendi sual olunsun. İkincisi Çakraz karyesinden Zaimoğlu'nun cebren inek ve öküzünü almış. Müdüre ve kazaya müracaat etmiş ise de bir semere hasıl olmadığından vilayete müracaat etmiş.” (DH. TMK. M. nr. 155-25-02)

- 8 Köyün günümüzdeki adı Gündoğdu'dur. Eski adı yörede Gödülüş olarak bilinmekte olup belgelerde Gödölöç olarak geçmektedir. Köy hakkında bilgi için bkz. (Çakır, 2020: 1929)
- 9 Osmanlı Arşivinde Deli Şükrü'nün sürgüne gönderilmesiyle ilgili nihai belge şu şekildedir:
Sadaret-i Uzma Mektubi Kalemi,
Sivas Vilayeti Behiyyesine,
Hâmiydi kazâsına tâbi İskefser nâhiyesi muzâfâtından Kızılcavirân karyesi ahalisinden olup ahâli-i mutî'a haklarında envâ'i te'addiyât ve mezâlimde bulunduğu 2 Zilhicce târihli ve 30 numrolu berât-i atûflerinde beyân ve lüzum-ı teb'îdi der-meyân olunan Şükrü'nün Mamûratül-Aziz Vilâyeti'ne i'zamı münâsib görülmüş olmağla ifâ-yı muktezâsına himmet olunması hakkında şukka (BEO. nr. 2510-188222-1).
- 10 (Yapıcı, 2009:11;URL-1)
- 11 Deli Şükrü'nün affedilmesiyle ilgili belgede şunlar yazıldı:
Makam-ı sami-i cenab-ı sadaret-penahiye
Ma'ruz-ı çaker-i keminelendirir
Hamidiye kazasına tabi İskefser nahiyesi muzafatından Kızılcaviran ahalisinden olup ahali-i muti'a haklarında envai te'addiyat ve mezalimde bulunması hasebiyle Mamuratulaziz vilayetine teb'idi cevaben şeref-pera-yı dest-i ta'zim olan 9 Şubat 1323 tarih ve 50 numrolu emirnameyi sami-i fehimanelerinde emr-ü iş'ar buyrulan Deli Şükrü nam şahs mahfuzen vilayet-i mezkureye i'zam kılınmış idi. Bu kerre merkumdan alınan istid'anamelerde muamele-i vakı'a kendüsünü bir derd-i abidden olarak islah-i nefis itid'inden ve fi-ma'bad daire-i istikamet ve mutavaattan (boyun eğme) inhiraf (yönelmek) itmeyeceğinden bahisle itlakı (salıverilme) istid'a edilmiş ve vilayet-i müşarun-ileyha alınan tahriratda dahi hakkında ceza-yı kafi olan bu halden müstensah olduğu iş'ar kılınmış olduğundan bir müddet de merkez vilayet-i acizanemizde tahti nezaretde bulundurulmuş ve intisahına emniyet-i kamile hasıl olmadıktan sonra terhis olunmak üzere merkumun şimdilik evvel suretle itlakına ve kaza haline ifrağında asla bir mahzur olmadığı cihetle askeriyeye dahi tasdik kılınarak evrakı bu kerre müşiriyet-i celileden makam-ı vâlâ-yı seraskeriyeye takdim kılınmış anlaşılan nahiye-yi mezkurenin ber-vech-i sabık kazaya tahvil esbabının serian istikmaline müsaade-i celile-i cenab-ı sadaret pehanilerinin sezavar buyurulması babında emr-ü ferman hazreti veliyyül emrindir.
Tarih: 6 Rebiüllevvel 1324
Sivas Valisi Reşid
- 12 Türkünün Deli Şükrü'nün hikâyesini bilen biri ya da birilerince yakıldığı açıktır. Ancak sözlü gelenek içerisinde türkünün her anlatıcının ve icracının muhayyilesinde yeniden üretildiğini, eklemeler ve çıkarmalarla değişerek varyantlaştığını söyleyebiliriz.
- 13 Bu dizede yer alan “maşruba” ifadesi yanlış kullanılmış olup doğrusu “maşrika” şeklindedir. Muhtemelen günün şartlarında derleme anında bu şekilde kaydedilmiştir. TRT repertuarına da bu şekilde geçen ifadenin düzeltilmesi yerinde olacaktır.
- 14 Türkünün bu dizesinden hareketle, Deli Şükrü'nün yaşadığı dönemde ve bulunduğu çevrede tanınan, hatır sahibi bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Onun için söylenen ve toplumsal hafızaya yerleşmiş olan “zengin delisi fakirin velisi” ifadesi de bu durumu desteklemektedir. Ayrıca sözlü kaynaklar (KK.1, KK.2, KK.3, KK.4, KK.5) onu “fakir babası, garibanların koruyucusu, cömert, kapısından kimseyi boş göndermeyen” biri olarak tanımlamışlardır ki Türk halk kültüründeki “Ağalık vermekle, yiğitlik vurmakla” sözü Deli Şükrü için de kullanılabilir.
- 15 Bu dizede geçen “kardaşıma” ifadesi diğer varyantlarda “kardaşa” şeklindedir. Şiirde hecenin 11'li kalıbı kullanıldığı için “kardaşıma” ifadesi ölçüyü bozmaktadır. O nedenle “kardaşa” şeklindeki kullanımın doğru olduğu kanaatindeyiz.
- 16 Diğer varyantlarda bu dize, “Kır atım da kiral kiral kişiyor” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Hayrettin Koyuncu, gerek TRT Repertuarındaki varyantta gerek bu metinde türküyü derleyen kişidir. İki varyantta farklılıkların olması, süreç içerisinde türkü metnine müdahalelerin olduğunu ya da bazı kısımların gözden kaçmış olabileceğini düşüncesini doğrulamaktadır.
- 17 Hayrettin Koyuncu bu dizede geçen “Gonaklar yaptırđm Uzun Çarşı'ya” ifadesiyle Deli Şükrü'nün 1939 depreminde yıkılan gayrimenkullerinden bahsedildiğini vurgular (2010,25). Deli Şükrü'nün torunu Ender Aldemir'den temin edilen fotoğrafta onun Reşadiye'deki konağı görülmektedir (Bkz. Ek C)
- 18 Hayrettin Koyuncu'ya göre bütün kavuştağlarda geçen “gelme emmim” ifadesi, Deli Şükrü'nün babasının ve-fatından sonra onunla amcasının ilgilenmesiyle ilgilidir.
- 19 Bu bentten hareketle Deli Şükrü'nün ailesi hakkında da bilgi sahibi olunmaktadır. Zira kaynak kişilerden edindiğimiz bilgiye göre de Deli Şükrü'nün beş kız kardeşi ve bir erkek kardeşi vardır.

- 20 Türkünün bu dizisinde yer alan “fakirdaşıma” ifadesi kaynak kişilerimizden Mustafa Yıldırım (KK.5) tarafından türküye eklenmiştir. Kaynak kişi, türkünün aslında bu kısmın “Hamdi gardaşa” şeklinde olduğunu, bir türkü yarışmasına gönderirken türküde değişiklik yaptığını ve sonra da bu şekilde TRT’ye kaydolduğunu ifade etmiştir. Kaynak kişimiz, Hayrettin Koyuncu’yla arkadaş olduklarını ve o dönemde türkülerle ilgili çalışmalarını birlikte yaptıkları için TRT Arşivinde Deli Şükrü türküsünün sözlerinin bu şekilde yer almış olabileceğinden bahsetmiştir (KK.5).
- 21 Kavuştağ kısmında yer alan bu dize diğer kavuştağ kısımlarından farklılık göstermektedir.
- 22 Sevda Gül’ün hem kaynak kişi hem de icracısı olduğu bu varyant TRT Repertuarında yer alan türküden daha kısadır.
- 23 Türkünün kavuştağ kısmında yer alan bu dizeyi icracı Sevda Gül’ün “Gelmem emmim (gelmem de gelmem) dönmem geriye” şeklinde söylediği (<https://www.youtube.com>) ancak Turhan ve Adıgüzel’in eserinde bu kısmın “Gelmem emmim gelmem de dönmem geriye” şeklinde kaydedildiği görülmüştür (2008: 113). Muhtemelen araştırmacılar türküyü kayda geçirirken bu kısmı gözden kaçırmışlardır.
- 24 Kavuştağ kısmında yer almasına rağmen bu dize her kavuştağ kısmında farklılık göstermektedir.
- 25 Türküde geçen “Uzun Çarşı” ifadesiyle kaynak kişilerimize göre Reşadiye’nin eski çarşısından bahsedilmektedir (KK.1, KK.2).
- 26 Turhan ve Adıgüzel’in eserinde “Benden selam olsun yâr yâr Reşit Paşa’ya” şeklinde geçen kısım Sevda Gül’ün seslendirdiği türküde “Haber anlatamadım da yâr yâr Reşit Paşa’ya” şeklinde yer almaktadır (2008: 113). Turhan ve Adıgüzel türküyü Sevda Gül’den derlemiş olmasına rağmen icrada farklılıklar olması türkünün bağlama göre değişiklikler göstermesine ya da araştırmacıların türküdeki bu kısmı gözden kaçırmasına bağlanabilir.
- 27 Bu dize de yine Turhan ve Adıgüzel’in eserinden farklılıklar göstermektedir. Zira eserde “Beni sürgün ettiler yâr yâr Angildere’ye” şeklinde geçen kısım kaynak kişi olan Sevda Gül’ün icrasında “Beni sürgün ettiler yâr yâr bilmem nereye” şeklinde okunmuştur. Bu durum da yine türkünün bağlama göre değişiklikler göstermesine ya da araştırmacıların türküdeki bu kısmı gözden kaçırmasına bağlanabilir.
- 28 Doğrusu “eyer” şeklinde olup yöre ağzında “eğer” şeklinde söylenmesinden kaynaklı olarak türküde bu şekilde yer almış olabilir.
- 29 Bu dizide geçen “eğer kaşı” ifadesi diğer varyantlarda “eğer taşı” olarak yer almıştır.
- 30 Türkünün bu kısmı da Turhan ve Adıgüzel’in eseriyle Sevda Gül’ün icrasında farklılık arz etmektedir.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu çalışmanın özet metni, bire bir aynı olmamakla birlikte, 21-23 Mart 2024 tarihlerinde Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi tarafından düzenlenen “I. Uluslararası Bilim, Sanat ve Toplumda Âşıklık Geleneği Sempozyumu- Âşık Veysel” adlı bilimsel toplantının *Bildiri Özet Kitabı*’nda yer almış ancak çalışmanın tam metni hiçbir kitap, dergi ya da akademik mecrada yayımlanmamıştır. Ayrıca yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların katkı düzeyleri: Makale tek yazarlıdır, yazarın katkı düzeyi %100’dür.

Etik komite onayı: Bu çalışma için Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 10.04.2024 tarihindeki 14 numaralı oturumunun 14.07 sayılı kararı ile etik kurul izni alınmıştır.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and publication ethics statement: The summary text of this study, although not exactly the same, was included in the Proceedings Abstract Book of the scientific meeting titled ‘I. International Symposium on the Tradition of Minstrelsy in Science, Art and Society- Âşık Veysel’ organized by Ankara Music and Fine Arts University on 21-23 March 2024, but the full text of the study has not been published in any book, journal or academic media.

Contribution rates of authors to the article: The article is single-authored.

Ethics committee approval: Ethics committee permission was obtained for this study with the decision of Tokat Gaziosmanpaşa University Social and Human Sciences Ethics Committee with the decision numbered 14.07 of the session numbered 14 on 10.04.2024.

Support statement: No financial support was received for the study.

Conflict of interest: There is no conflict of interest between the authors of this article.

Kaynakça

- Aşkun, V. C. (1945). Eski Sivas valilerinden Reşid Akif Paşa. *Yayla Dergisi*, (34-35), 7
- Bahar, M (1978). *Deli Şükrü*. Metin plak müzik.
- Boratav, P. N. (1995). *100 soruda Türk halk edebiyatı*. Gerçek.
- Carr, E. H. (1993). *Tarih nedir?* (M. G. Göktürk, Çev.) İletişim.
- Counce, S. (2001). *Sözlü tarih ve yerel tarihçi* (B. B. Can, A. Yalçınkaya, Çev.) Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Çakır, C. (2020). Osmanlı nüfus defterlerinde Reşadiye (1835-1843) Vav Medya.**
- Çebi, S. (2000). *Ordu şehri hakkında derlemeler, hatıralar*. Orsev.
- Çevik, M. (2013). *Türkü ve algı- Türkü kültüründe değişim süreci*. Ürün.
- Çevik, M. (2022). *Türkü çözümlemeleri*. Ürün.
- Çobanoğlu, Ö. (2000). *Âşık tarzı kültür geleneği ve destan türü*. Akçağ.
- Dorson, R. (2006). *Günümüz folklor kuramları*. (S. Gürçayır, Y. Özay, Çev.) Geleneksel.
- Elçin, Ş. (1986). *Halk edebiyatına giriş*. Kültür ve Turizm Bakanlığı
- Ersoy, R. (2004). Sözlü kültür ortamı kaynaklarının medyada kullanımı bağlamında Gaziantep'te nevrula ilgili bir inancın dansa dönüştürülmesi serüveni. *TÜBAR*, (16), 85- 94.
- Ersoy, R. (2009). *Sözlü tarih folklor ilişkisi Baraklar örneği*. Akçağ.
- Goody, J. (1977) *The Domestication of the savage mind*. Cambridge University Press.
- Gökdemir, O. (2011). Tarih yazımında iki yeni yaklaşım: Sözlü ve yerel tarih. (A. Şimşek, Ed.) Tarih nasıl yazılır? Tarih yazımı için çağdaş bir metodoloji içinde (s. 199- 222) Tarihçi Kitabevi.
- Gül, A. (2017) 1893 sayımına göre Mamûratül- Aziz vilayetinin nüfus ve etnik yapısı. *AKRA Uluslararası Kültür, Sanat, Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, (12), 77- 97.
- Kayabaşı, R. G. (2018). *Saza vuran sözler*. Kömen.
- Kaya, D. (1999). *Anonim halk şiiri*. Akçağ.
- Koyuncu, H. (1991). Reşadiye yöresi türkülerinden Deli Şükrü ve öyküsü. *TKA Dergisi*, (2), 44.
- Koyuncu, H. (2010). *Öyküleriyle türkülerimiz Tokat yöresi*. Arı Ofset.
- Küçük, Y. (2006). *Doğu Karadeniz bölgesi eşkiya ve kabadayıları*. Serander.
- Köprülü, F. (1943). Anadolu Selçukluları tarihinin yerli kaynakları. *Belleten*, 7(27), 379- 521.
- Ong, W. (2014). *Sözlü ve yazılı kültür/ sözün teknolojileşmesi*, (S. P. Banon, Çev.) Metis.
- Özbek, M. (1981). *Folklor ve türkülerimiz*. Ötüken.
- Öztelli, C. (1972). *Halk türkülleri/ evlerinin önü*. Hürriyet.
- RKKHGB (1998). *Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. yılında dünden bugüne Reşadiye*. Reşadiye Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği.
- Thompson, P. (1999). *Geçmişin sesi: Sözlü tarih*. (Ş. Layıkel, Çev.) Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Timurtaş, F. K. (1964). *Osmanlıca grameri*. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi.
- Togan, Z. V. (1985). *Tarihte usul*. Enderun.
- TRT (2006). *Türk Halk Müziği Sözlü Eserler Antolojisi 1-2*. TRT Müzik Dairesi Yayınları.
- Turhan, S, Adıgüzel, S. (2008). *Tokat türkülleri ve oyun havaları*. Cem Veb Ofset.
- Uzunöz, E. (2019). *Tokat türkülleri* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Üçer, M. (1989). Sivas'ın ünlü valilerinden: Reşit Akif Paşa (1862-1920) *Sivas Kültür-Sanat Dergisi*, (4) 13.
- Yakıcı, A. (2007). *Halk şiirinde türkü*. Akçağ.
- Yakıcı, A. (2009). *Ozan Dili Çevik Olur*. Gazi.
- Yapıcı, S. (2009). *Osmanlı salnamelerinde Harput (1869- 1908) Örnek Matbaası*.
- Yıldırım, D. (1989). Sözlü gelenek kültürü. *Milli Folklor*. 1(1), 6-7

- Yıldırım, D. (1989). Sözlü kültür ve folklor kavramları üzerine düşünceler. *Milli Folklor*, 1(3), 16-17.
- Yıldırım, D. (1998). Tarih yazımı ve sözlü ortam kaynakları. *Türk bitiği* içinde. Akçağ.
- Yıldırım, D. (2000). Türk özel kültüründe süreklilik “Osmanlı hanedanlığı döneminden cumhuriyete”. *Türkbilgi*, (1), 32-45.
- Yıldırım, D. (2004). Sözel tarih belgesi: Sözel tarih metinleri. *Türkbilgi*, (8), 131- 154.
- Yıldırım, V. (1999). Halk edebiyatında kahramanlık öğelerinin müziğe yansımaları Köroğlu-Kozanoğlu Dadaloğlu. *Toplum Bilim*, (9), 25-30.

Sözlü Kaynaklar

- KK.1: Ender Aldemir (Deli Şükrü'nün torunu), lise mezunu, 76 yaşında, görüşme tarihi ve yeri: 21 Mayıs 2024/ Tokat
- KK.2: Cafer Aldemir (Deli Şükrü'nün torunu), lise mezunu, 66 yaşında, emekli memur, görüşme tarihi ve yeri: 17 Mart 2024/ Reşadiye
- KK.3: Hayrettin Aldemir, 81 yaşında, lisans mezunu, emekli öğretmen, görüşme tarihi ve yeri: 17 Mart 2024/ Reşadiye
- KK.4: Kamil Aldemir, 76 yaşında, ortaokul mezunu, emekli memur, görüşme tarihi ve yeri: 17 Mart 2024/ Reşadiye
- KK.5: Mustafa Yıldırım, 76 yaşında, lisans mezunu, emekli öğretmen, görüşme tarihi ve yeri: 22 Ağustos 2024/ Reşadiye
- KK.6: Hakan Baş, 47 yaşında, doktora, öğretim üyesi-bestekâr, görüşme tarihi ve yeri: 27 Temmuz 2024/ Tokat
- KK.7: Necdet Kurt, 60 yaşında, doktora, müzikolog, görüşme tarihi ve yeri: 28 Temmuz 2024/ Tokat

Elektronik Kaynaklar

- URL.1: https://tr.wikipedia.org/wiki/Re%C5%9Ffid_Akif_Pa%C5%9Ffa#cite_note-3 (Erişim tarihi: 10.07.2024)
- URL-2: <https://www.repertukul.com/GONAKLAR-YAPTIRDIM-UZUN-CARSIYA-2640> (Erişim tarihi: 15.07.2024)
- URL-3: <https://www.youtube.com/watch?v=aHIpxeYuTK0> (Video) (Erişim tarihi: 25.07.2024)
- URL-4: <https://www.youtube.com/watch?v=D9Z1miRVMWo> (Video) (Erişim tarihi: 25.07.2024).
- URL-5: sozluk.gov.tr

Arşiv Kaynakları

- T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu (DH-TMIK.M). 155-25-1, 2, 3, 4, 5, 6, H-18-07-1321
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Babıali Evrak Odası Evrakı (BEO), 2510 – 188222, 1 H-17-12-1322
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Babıali Evrak Odası Evrakı (BEO), 2527 – 189471-1,2, H-08-01-1323
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Babıali Evrak Odası Evrakı (BEO), 2529 - 189603-1,2, H-11-01-1323
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu (DH-TMIK.M). 941 – 60- 1, 2, 3, 4, 5, H-19-01-1323
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Şura-yı Devlet Evrakı (ŞD). 1813-14, 1, 2, 3, 4, 5, 6,7, H-09-07-1323

T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Babıali Evrak Odası Evrakı (BEO), 2665-199859-1, 2, 3, 4, H-14-07-1323

T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Babıali Evrak Odası Evrakı (BEO), 2826-211909-1, 2, H-18-03-1324

Ekler



Ek A: Deli Şükrü (En sağdaki)



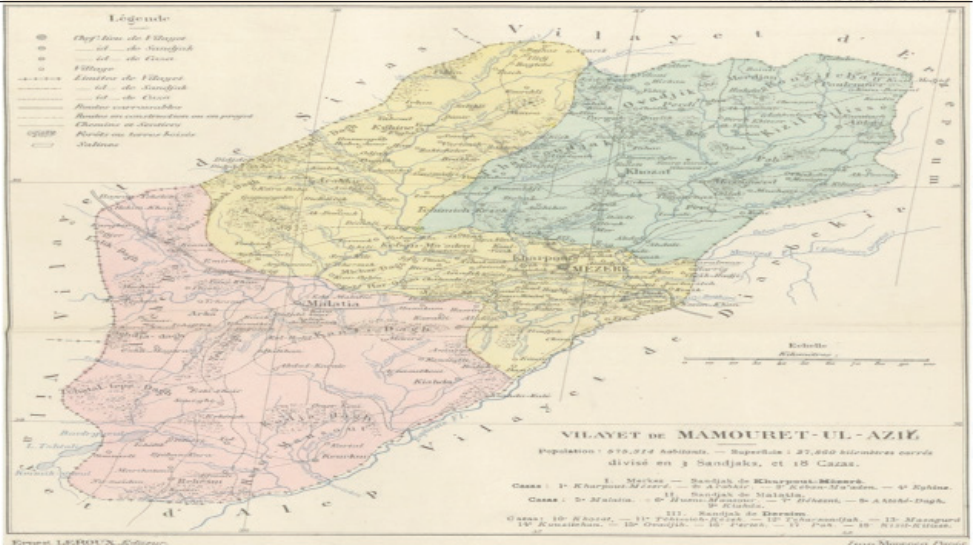
Ek B: Deli Şükrü (Önde bastonlu olan)



Ek C: Deli Şükrü'nün Reşadiye'deki Konağı (Fotoğrafta en önde yer alan)



Ek D: Mihriçan Bahar'ın "Deli Şükrü" isimli kaseti



Ek E: Mamüratül- Aziz Vilayeti Sınırları



Ek F: Sivas Valisi Reşit Akif Paşa

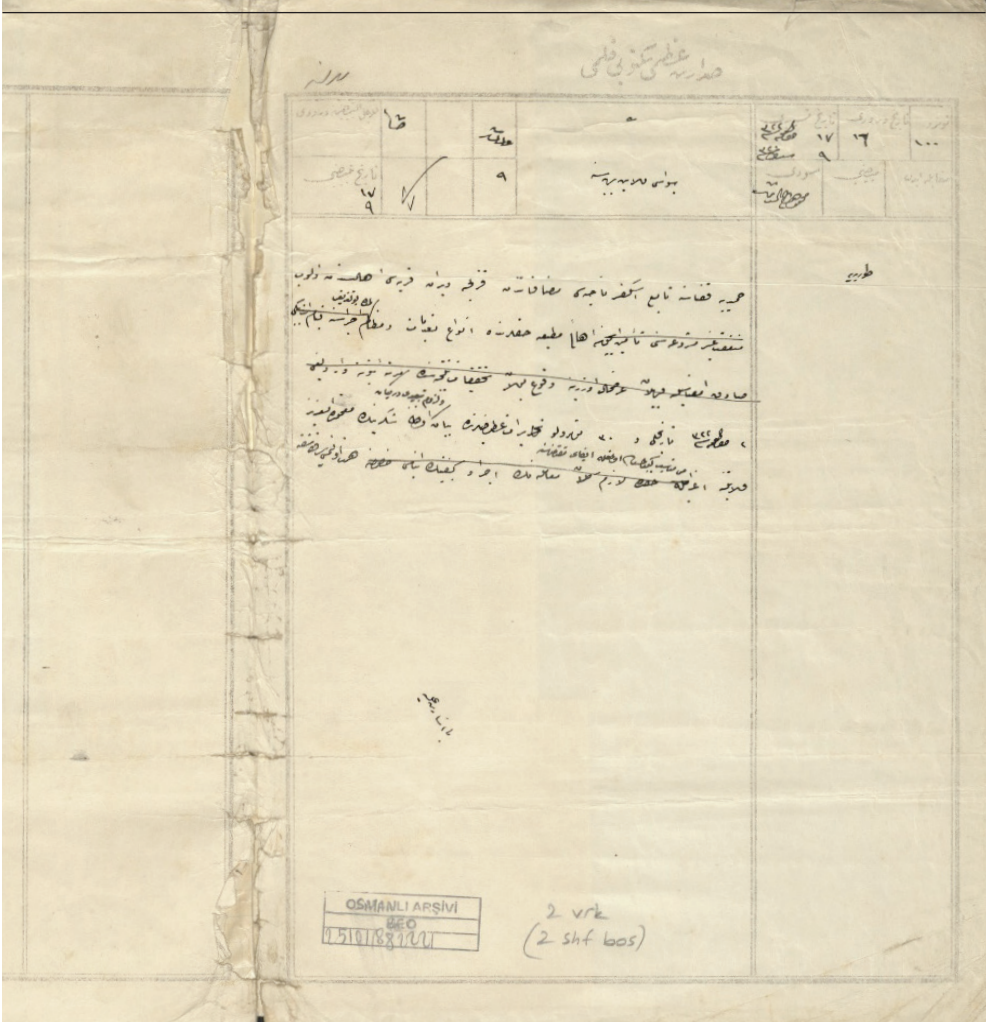
۵۰
هاتفم اجنبا ائيمه اولدېغيم شکرنام تحيصلک دفعه عای بوندم جنهده مقدم
تکسانه قضانه تابع کرانه قریه سنده بقادینک قوصه سن اشتمیم ایدر
هیا اذغه فالکدر دین صا هیل طافنده حکومته تکانه حکومته مراجعت اولور
حکومتده ولایته تلفاضه سید بوسه السیرده کلف موی بوی سول
کوز بل جواب دیر یور ولایته مدیره یازمه اودر سولده جواب دیر
بوندم بطفه مقدم ایدر با فاهیم حکومه السیرده باه جفتلکه نکر
ضبطه بر اینه سبکم بوسه دیونه ولایتم جوب یازمه بوندم جوبنک
طوغدی اولوب اولدېغیم تکسانه حکومت سول انسونه باده بضم لیدر
هیل عابیه اذغه عبد الرضا سول انسونه ایچس جتران قریه سنده
تایم اذغه هیا این اذغه کوزین المسه مدیره وقضاه مراجعت ائیمه
بکمره هیل اولدېغیمه ولایتم مراجعت ائیمه

OSMANLI ARŞİVİ
DH.TMIK.M
155 25 2

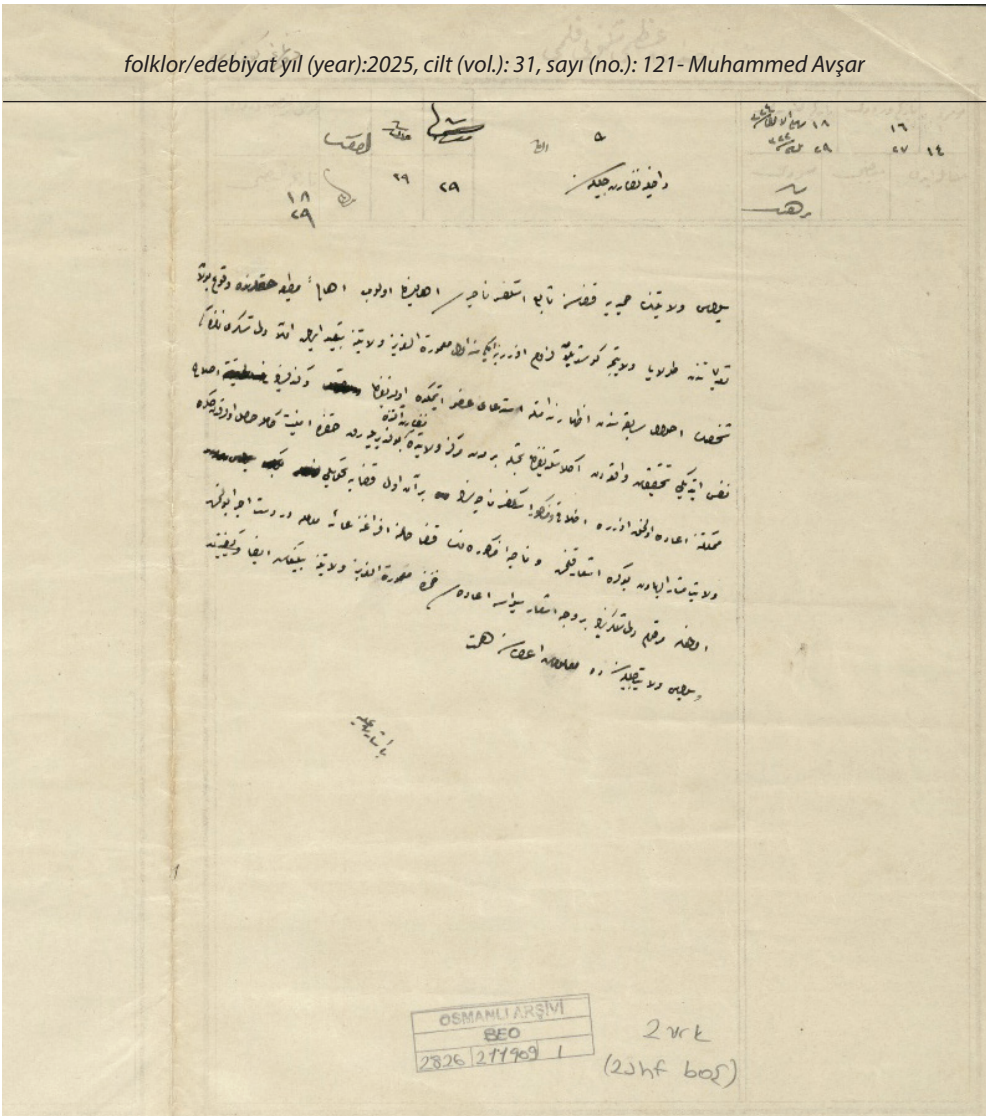
21
1539

DH.TMIK.M.00155.00025.002

EK G: Deli Şükrü'yle İlgili Muhbir Sadık'ın Şikayet Mektubu (155-25)



Ek H: Deli Şükrü'nün Mamüratül- Aziz'e Sürgüne Gönderilmesine Dair Belge (BEO2510-188222)



Ek I: Deli Şükri'nün Mamüratül-Aziz'den Sivas'a İadesiyle İlgili Belge BEO / 2826 - 211909



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2025; 31(1)-121. Sayı/Issue - Kış/Winter
DOI: 10.22559/folklor.2736

Araştırma makalesi/Research article

Folkloru Adanmış Bir Ömür: Kemal Akça ve Çalışmaları

A Lifetime Devoted to Folklore: Kemal Akça and His Works

*Halkiyat, Harsiyat denen fenarı
Zamanı gelince yaktı ustası
Aydınlatı her köşeyi kenarı
İstanbul'da doğan Folklor Postası
(Mansur, Folklor Postası 2: 1944: 15).*

Meriç Harmancı*
Sümeyya Arıcan**

Öz

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamalarında ve sonrasında ülke aydınlarının hareket noktası ve halka yerleştirmek istedikleri bilinç; millî değerler, Türk dili ve kültürü üzerine olmuştur. Ulusal kimlik ve şuur kazandırmak amacıyla atılan ilk adımlar çoğunlukla dil, edebiyat, tarih, müzik ve folklor üzerinden yürütülmüş, bu doğrultuda kolektif hafızaya ve kültürel hazinelere başvurulmuştur. Bu çalışmayı,

Geliş tarihi (Received): 20-02-2024 Kabul tarihi (Accepted): 01-11-2024

* Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. İstanbul-Türkiye/ Assoc. Prof. Dr., Yıldız Technical University Faculty of Arts & Science Turkish Language and Literature. mericharmanci@yahoo.com. ORCID ID: 0000-0003-1062-7926

** Arş. Gör., Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Bartın-Türkiye/ Research Assist., Bartın University Faculty of Letters Department of Turkish Language and Literature. sarican@bartin.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-0343-7350

kolektif hafızayı ortaya çıkarma yolunda folklorun önemli bir kaynak olduğu bilinciyle hareket ederek önemli çalışmalara imza atmış Ali Kemal Akça'nın hayatı ve çalışmaları üzerinden yürüttük. 1940'lı yılların önemli folklor araştırmacısı ve yazarlarından biri olan Akça, Türkiye'de düzenli yayımlanan ikinci folklor dergisi olan *Folklor Postası*'nin sahibi ve başyazarıdır. Ali Kemal Akça Türk folklor çalışmalarının ivme kazandığı yıllarda folklor dergisi çıkarmış, folklor ile ilgili kitaplar hazırlamış, gazete ve dergilerde yazılar yazmış olsa da onun çalışmaları hakkında detaylı ve toplu bir inceleme bulunmamaktadır. Çalışmada; Akça'nın dergi ve gazetelerde yazdığı yazılarını, kitaplarını inceleyerek folklor adanmış bir ömrün ve çalışmalarının görünürlüğünü arttırmayı amaçladık. Ayrıca yazıların içeriklerini analiz ederek yedi başlık altında sınıflandırdık. Bu sınıflandırmanın Cumhuriyet'in kurucu aydınlarının folklorla yönelik dikkatini ve millî ruh oluşturmak için folklorun kadrolarından nasıl yararlandığını gösteren örnekler olarak da dikkat çekici olduğu düşüncesindeyiz.

Anahtar sözcükler: *Kemal Akça, folklor, millî bilinç, Folklor Postası, Konya*

Abstract

During and after the establishment of the Republic of Türkiye, the starting point of the country's intellectuals and the consciousness they wanted to implant in the people were national values, the Turkish language, and culture. The first steps to give national identity and consciousness were mainly carried out through language, literature, history, and folklore; in this direction, collective memory and cultural treasures were consulted. We conducted this study on the life and works of Ali Kemal Akça, who has carried out essential studies by acting with the awareness that folklore is an important source in revealing the collective memory. Akça, one of the most critical folklore researchers and writers of the 1940s, was the owner and editor-in-chief of *Folklor Postası*, the second regularly published folklore magazine in Türkiye. Although he published a folklore magazine in the years when Turkish folklore studies gained momentum, prepared books on folklore, and wrote articles in newspapers and magazines, there is no detailed and collective examination of his work. In this study, we aimed to increase the visibility of a lifetime dedicated to folklore and his works by examining Akça's articles written in magazines and newspapers and his books. We also analyzed the content of the articles and classified them under seven headings. This classification is also remarkable as an example of how the founding intellectuals of the Republic paid attention to folklore and how they benefited from the cadres of folklore to create a national spirit.

Keywords: *Kemal Akça, folklore, national consciousness, Folklor Postası, Konya*

Extended summary

The names and institutions that come to mind when it comes to “the history of folklore studies in Türkiye” are the founding people and elements that stand out in the atmosphere of the period. In this conjuncture, where it was aimed to bring national consciousness, national

feelings, and unity to the forefront, the starting point was “Turkish culture” in literature, art, and many other fields. Therefore, Turkish culture and values, determined by the political environment and wanted to be canonized, attracted interest in folklore, changed perspectives and led to the birth of the systematic aspect of folklore. On the road to the Republic and afterward, in line with the goals and needs, tools and spaces were required for the national consciousness to penetrate the society’s memory and for the process to proceed as desired. One of the tools of these goals and needs was literature; one of the places was folk houses, and one of the areas where these were reflected and concretized was journals.

This study focuses on Kemal Akça, who contributed significantly to the journalism and folklore activities of the period. Akça was born in 1908 in the village of Akçapınar in the Bozkır district of Konya. After graduating from Konya Male Teacher Training School, he worked as a teacher in various schools in Konya and was transferred to Istanbul in 1943. His arrival in Istanbul opened the door to many of his activities. He and İhsan Hınçer decided to publish a folklore magazine, and in 1944, he started publishing *Folklor Postası*.

Published between 1944 and 1946 with Akça’s title of “owner” and published for nineteen issues, *Folklor Postası* is a journal that also includes his writings. *Folklor Postası*, the fourth folklore magazine of Türkiye chronologically, is essential for being the second continuously published folklore magazine, considering that the two previous folklore magazines had only one issue. Akça, who is in charge of the journal, reaches out to various research writers and strives for the visibility and sustainability of *Folklor Postası* while continuing her work with great care. In almost all of his articles in the journal, Akça, regardless of the genre, form, and writing style he gives examples of, constructs his primary purpose in the subjects he deals with, focusing on the synthesis of culture and ideology. When discussing methodology, compilation, literary genre, celebration, opinion piece, or criticism, the founder emphasizes the guiding influence of the official ideology to the point of propaganda. Akça also published his novel *Dağların Delisi* in the magazine. The novel reviews are titled “Folkloric Novel” or “National Folk Novel.” In the magazine’s last issue, Akça gives the “good news” that the novel will be published, but the book is not published.

Akça also has two books on folklore. His first book, *Sillenin Folk Poets*, was published in 1940. His second book, *Folklore*, was published in 1944. The book was created by bringing together eight separate articles. The titles of these articles are; “Folklore, Folklore and History, Mobilization Epic, Folklore Staff, Our National Epics, Folk Songs and Songs, Folk Songs of the Mountains, Karaman Oğlu Mehmet, the Greatest Language Reformer in the Ancestral Homeland.”

Akça also has articles on folklore in other magazines and newspapers. When Akça’s books, newspaper and magazine articles are analyzed according to their content, his studies on the search for methods and theories of folklore, his articles on creating national consciousness, cultural consciousness, the relationship between culture and public administration, folklore research, folk music, folk literature research, folk poetry and poets, commemoration and celebration articles on history - holidays, village culture - articles on folk and folk houses, urban monograph: His writings on Konya can be categorized under ten headings.

Kemal Akça, was born in the Constitutional Monarchy, a lifetime dedicated to the Republic, a teacher, and a Turkish folklore researcher who tried to be a light for the enlightenment of the Republic. Akça, with the power of breathing the atmosphere while living in the background of the period, saw folklore as the field that should be emphasized for the development of the country and drew a path for himself to serve the cause of the homeland, which he expressed as national issues. He repeatedly emphasized the need to give importance to folk knowledge, literature, traditions, and language for the country's development on this path set out for the sake of serving the homeland.

The study aims to increase the visibility of Kemal Akça, one of the hidden names of Turkish folklore, in the literature of Turkish folklore and literature and to reveal the attention of the intellectuals of the period towards folklore.

Giriş

Türkiye’de folklor çalışmalarının tarihinden söz ederken akla ilk gelen isimler ve kurumlar, Cumhuriyet’e giden süreçte de öne çıkan kurucu isimler ve kurumlardır. Dursun Yıldırım, bilimsel mahiyette folklor çalışmalarının dünyada “19. yüzyılın ilk yarısında başlamış” olduğuna; Türkiye’de ise “folklorun müstakil bir bilim disiplini” olarak kabul görmesinin ancak “1900’lü yılların başları”na denk düştüğüne değinir (1998: 52). Türk folklorunun usul ve esaslara dayalı bir zemine oturması, bilimsel bir görünürlük kazanması; Ziya Gökalp, Fuat Köprülü ve Rıza Tevfik gibi isimlerin öncülüğünde gerçekleşmiştir. Büyük savaşlardan çıkmış ve bir kurtuluş hikâyesine tutunarak yeniden var olmaya çalışan kurucu ruh; ulusal bilinç, millî ülkü ve toplumsal dayanışma odaklı bir doktrin ekseninde şekillenmiş ve bu felsefeye hizmet edecek en işlevsel buluşma noktası da “kültür” olmuştur. Pek çok sanat, bilim ve yaşam alanıyla buluşan bu toplum dinamizmi, her kurucu ruhta olduğu gibi Cumhuriyet aydınlanması için de merkez karargâh işlevi görmüştür. Bu koşullar altında ağır bir yük altına giren kültür şubeleri ve kendisinden kanonlar beklenen kültür, çağdaş dünya deneyimine de başvurarak toplumun ihtiyacını karşılamak üzere kolları sıvamıştır. Cumhuriyet’le birlikte üzerinde yoğunlaşılan alanların başında gelen folklorla yönelik ilgi ve yüklenen misyon aynı zamanda folklorla sistematik çalışma disiplini kazandırmıştır. Edebiyat, o gün için amaç ve gereksinimleri karşılayacak araçların başında gelmiş, mekân olarak halkevleri kurulmuştur.¹ Misyon, edebiyata dönüşen kültür ürünlerinin halkla buluşmasıdır.

Yazılı eser ve kurumsal mekân ilişkisini bağlayan dergicilik ve halkevleri, bu ihtiyaçla ortaya çıkar ve Cumhuriyet aydınlanması için önemli işlevler görür. Kurucu ruhun halk ile devlet buluşmasını kotaracağı bu ülkü için iki taraflı çalışmalar, meyvelerini dergiler aracılığıyla sergilemeye ve yerine ulaştırmaya başlar. Bu bağlamda kapsayıcı faaliyet alanı olarak da folklor ve edebiyat dergiciliği öne çıkar. Dergicilik ve halk bilim faaliyetlerine öncülük eden ve bir çığır açan ekolün temsilcilerinden biri, Kemal Akça’dır. Bu incelemede, daha önce hakkında müstakil bir araştırma yapılmamış Kemal Akça ve çalışmaları hakkında bilgi vermeyi amaçladık. 1940’lı yıllarda folklor konusunda çalışmalar yapmış, kitaplar yazmış, dergi ve gazetelerde yazılar yayımlamış ve Türkiye’nin ilk folklor dergilerinden biri olan *Folklor Postası*’nın sahibi olan Kemal Akça’nın çalışmaları bir araya getirildiğinde dönemin aydının folklorla olan ilgisi ve folklorun dönem için taşıdığı işlev daha net anlaşılmaktadır.

1. Halkiyat çizgisi

Türk edebiyatı araştırmacıları tarafından edebiyatımız dönemlere ayrılmış ve bu hususta tasniflemeler yapılmış olsa da halk edebiyatı ürünlerinin görülmediği bir devir yoktur. Edebiyat otoritelerinin hâkimiyetiyle çeşitli dönemlerde belirli üsluplar benimsense de halk bilgisi, halk şiiri, halkın sözü ve anlatıları geçmişten bugüne varlığını sürdürmüş ve kalıcılığını korumuştur. Halka ait olan malzeme ve halk edebiyatının önemsenmesi ve ilgi görmesi de Cumhuriyet'e giden süreçte ivme kazanmıştır. Tarih sahneleriyle paralel giden siyasi ve sosyal hayatta edebiyat otoriteleri; kendi çizgisini inşa ederken “halktan olan ve halka dönük olan” bir edebiyat, bir kültür sahnesi oluşturmak için çaba göstermiştir. Söz konusu gayreti belirli bir kişiye götürmek ve bir ilk tayin etmek zor görünmektedir. Nitekim bilimsel çerçevede ilk ele alan kişinin ve “halkiyat” adlandırmasıyla “folklor”dan ilk söz edenin Ziya Gökalp olduğu dile yerleşmiş olsa da araştırmacılar, bu terimin kullanımını daha geriye götürerek Ahmet Vefik Paşa'ya atfeder. “Türk folklor çalışmalarında Ziya Paşa'yı paradigmayı belirleyen, Ahmet Vefik Paşa'yı ise terimi ilk kullanan olarak kabul etmemiz gerekmektedir. Böylece, folklor teriminin Türkiye'de ilk kullanım tarihini Ahmet Vefik Paşa ile Ignacz Kunos arasında geçen konuşmaya² atfen 1885 olarak almak daha doğru olur” (Oğuz vd., 2003: 45). Ziya Gökalp, *Halka Doğru* dergisinin 23 Temmuz 1329 (1913) tarihli 14. sayısında, “Halk Medeniyeti-I Başlangıç” adlı yazısında halk biliminin varlığını bir kez daha görünür kılar:

Her kavmin iki medeniyeti var: Resmî medeniyet, halk medeniyeti. O halde kavimlerin medeniyetlerinden bahseden bir ilm olan ‘içtimaiyat’ın halk medeniyetini tetkik eden bir şubesi de olmak gerek. İşte kaideleri yazılı olmayan ve ancak ağızdan ağza geçmek suretiyle bir soyda uzayıp giden bu ananevî medeniyeti mütalâa eden ilme ‘halkiyat’ adı verilir. (1913: 107)

Onunla sistematik olarak başlayan bu “halkiyat” çizgisindeki çalışmalar, Cumhuriyet'e giden yolda ve Cumhuriyet'in ilanı ile artarak devam etmiştir. Aydınlar için Türk kültürü, Türk folkloru ve halk edebiyatı vazgeçilmez bir durak, bir ülkü hâline gelmiştir. İdealin bu ülkü olduğu düşüncesiyle yazılar, eserler kaleme alınmış ve yurdun çeşitli bölgelerinde halkevleri, dernekler kurulmuştur. Gazete ve dergicilik faaliyetlerinin de bu ülkü dairesinde şekillendiği söylenebilir. Amaca doğrudan hizmet eden ve “halktan gelenin daima vatan ve ulusal birlik için kıymetli” olduğu düşüncesini benimseyen bu dergilerden birisi, 1944 yılında yayın hayatına başlayan *Folklor Postası*'dır. Bu çalışma için dergiyi önemli kılan içeriğinin zenginliği olmakla birlikte sahibinin ve başyazarının Kemal Akça olmasıdır.

2. Öğretmen, folklor araştırmacısı, yazar Kemal Akça

Akça; öğretmen, yazar ve araştırmacı kimliğiyle Türk folkloruna hizmet eden isimlerden biridir. Yazılarında çoğunlukla Kemal Akça ismini kullansa da tam adı Ali Kemal Akça'dır. 1908 yılında Konya'nın Bozkır ilçesine bağlı Akçapınar köyünde dünyaya gelen Akça'nın babası Bozkır Müftüsü Hafız Hüseyin Efendi, annesi ise Hafize Hanım'dır (Uz, 2003: 137). Babasının “Millî Mücadele döneminde Kemalci olarak” ünlendiği bilinir (Hınçer, 1978: 8211). Akça, Bozkır'da ilkokul öğrenimini tamamladıktan sonra Konya Erkek Muallim Mektebi'ni bitirmiş ve ardından Çumra'da İzzet Bey İlkokulunda öğretmen olarak göreve başlamıştır. İçeri

Çumra, Kızılviran, İbrala İlkokullarında görev yapmış, 1932 yılında İzzet Bey ilkokulunda çalışırken Ali Rıdvan Efendi'nin kızı Sabahat Hanım ile evlenmiştir. Yedek subay olarak askerliğini tamamladıktan sonra, Konya İsmet Paşa İlkokulu'na oradan da Sille İlkokulu'na tayin edilmiştir. *Sillenin Halk Şairleri* isimli çalışmasını bu dönemde tamamlamıştır (Uz, 2003: 137).

İhsan Hınçer'in verdiği bilgilere göre Akça'nın ikisi erkek, biri kız olmak üzere üç çocuğu vardır. Büyük oğlu Altan 1935'te, küçük oğlu Okan 1938'de, en küçük çocuğu olan kızı Beyhan 1945'te doğar (1978: 8211). Akça, 1943'te İstanbul Mahmutpaşa İlkokulu'na görevlendirilir. Onun İstanbul'a gelişi birçok faaliyetinin de kapısını açar. 1944 yılında İhsan Hınçer ve yeğeni Faruk Sümer ile birlikte İstanbul'da bulunan Konyalıların dahil olduğu bir dernek kurma çabasına girerler. Bu dönemde Eminönü Halkevi Edebiyat Kolu'nda Hınçer ile birlikte çalışırlar ve bir folklor dergisi çıkarmaya karar verirler (Hınçer, 1978: 8211). Hınçer, onu "Folklorla gönül veren, karınca kararınca hizmet etmeye çalışan Akça, İstanbul'daki Bozkırlıların da "Dayısı" idi. Onların dertlerine çözüm bulmaya çalışırdı." (1978: 8212) sözleriyle anlatır.

Akça, folklorun yanında köylünün sorunlarını, ulusal problemleri, yerli üretimin önemini, iktisadi desteğin gerekliliğini yazılarında konu edinerek siyasetle de yakından ilgilenir. 1946 ve 1950 yıllarındaki milletvekilliği seçimlerinde Konya'dan bağımsız milletvekili adaylığı olur ancak seçilemez (Yılmaz, 2010: 34, 37). Siyasi hamlelerinde başarıya ulaşmasa da kalemiyle fikirlerini ve eleştirilerini dile getirmeyi başarır. Akça, yazılarında millî birlik ve ulusal gelişim için kültür kurumlarını, Türk folklorunu, köyleri ele almanın gerekliliği üzerinde durur, Türkiye'nin daha güçlü bir ülke olacağını vurgulamaya çalışır.

Folklor ve memleket meseleleri yanında Akça, genç yaşlarda iki çocuğunu kaybetmenin derin üzüntüsünü yaşar (Uz, 2003: 137). 1950 yılında oğlu Altan'ı kaybeder, 1960'ta emekli olur; 1970'te de kızı Beyhan, doğum sırasında vefat eder. Bu sırada kendisi de ayağını kırar ve bir ayağı kısa kalır (Hınçer, 1978: 8212). Akça, belki de beşerî hayatta insanın başına gelebilecek en büyük acıları yaşar; iki evladını kaybeder ve sakat kalır. Art arda ıstırap dolu günler geçiren Akça'nın küçük oğlu Okan, bu olayları takiben evlenir ve üç kızı olur. Akça'nın hayata tutunmasında oğlu Okan, torunları, eşi Sabahat Hanım ve dostları etkilidir. Yeğenleri ile de ilişkileri kuvvetlidir. Yeğenlerinden Faruk Sümer, o dönemlerde Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde, Cengiz Sümer, Tıp Fakültesinde öğrenim görmekte ve dayıları gibi halk edebiyatına, halk şiirine ilgi duymaktadırlar (Hınçer, 1978: 8211). Yazılardan takip edildiği üzere yeğenlerinin başarısını her fırsatta dile getiren Akça, "Benim yapmak istediklerimi Faruk yapıyor, Cengiz de insanlığa hizmet veriyor." sözleriyle bunu açığa vurur (Hınçer, 1978: 8212). Nitekim *Folklor Postası*'nın kurucuları ve yazarları arasında F. Sümer de vardır. *Folklor Postası*'nda ilk yazısı çıktığında henüz 20 yaşında bir üniversite öğrencisi olan Sümer'in dergide altı yazısı yayınlanır (Sakaoğlu, 2014: 131). Uz, 2014'te Prof. Dr. Faruk Sümer üzerine hazırlanan özel sayıda Akça için şöyle der:

Sadece Bozkırlı Prof. Dr. Faruk Sümer Hoca değil, dayısı Kemal Akça (1908-1977) da bir güzel insandı. Yeğeni ile her zaman iftihar etti. O da Konya kültürüne, tarihine ve eğitimine hizmet etmeye çalıştı. Bugün bu iki değerli insanı anmaktan ve hatıralarını yâd etmekten büyük mutluluk duyuyor, Allah'ın rahmeti, merhameti üzerlerine olsun diyoruz." ifadelerini kullanır. (Uz, 2014: 130)

1960'ta emekliye ayrılan Akça, 20 Nisan 1977 günü 69 yaşında ebediyete intikal eder ve İstanbul'da defnedilir. Ölümünün ardından “çok istese de göremediği bir erkek torunu” doğar (Hınçer, 1978, 8212). Akça, mesleğinin yanı sıra ülke meseleleri üzerine kafa yormuş, ülkesini daha müreffeh hâle getirmek, gelecek nesillere millî bir bilinç ve daha iyi bir Türkiye bırakmak için altmış dokuz yıllık ömrünü vakfetmiştir. II. Meşrutiyet Dönemi'nde, taşrada dünyaya gelen Akça; Cumhuriyet'in kuruluşuna şahitlik etmiş, dönemin ilke ve usullerinin bilincinde bir öğretmen olarak görevini icra etmiştir. Akça, vazifesini sürdürdüğü ilçedeki âşıkların şiirlerini derlemiş ve Türk folkloruna kazandırmıştır. Özellikle Türk kültürünün zengin halk bilim malzemelerinin derlenmesine katkıları yadsınamaz olan *Folklor Postası* dergisini çıkararak bugün dahi yararlanılabilecek bir kaynak oluşturmuştur.

3. A. Kemal Akça'nın çalışmaları

Kemal Akça'nın bugün için elimizde yayınlanmış iki kitabı, dergi ve gazetelerde yazmış olduğu ellinin üzerinde yazısıyla *Folklor Postası*'nda on altı sayı tefrika edilen ancak tamamlanamayan *Dağların Delisi* isimli romanı bulunmaktadır. *Folklor Postası*'nın ikinci sayısının başında “Kemal Akça'nın Çıkmış ve Çıkacak Eserleri” başlıklı bölümde Çıkanlar: 1.Sillenin Halk Şairleri 2. Folkler (Broşür) 3. Folkler Postası (Dergi); Çıkacaklar:1.Konya Tarihi (Tarih) 2.Dağların Delisi (Roman) 3.Millî Destanlar 4.Eşkıya Türküleri 5.Bozkır Efeleri (Folklor Postası 1: 1944: 1) şeklinde tamamladığı ve yayınlamayı planladığı kitapların listesi verilir. Dergide “çıkacaklar” başlığı altında verilen çalışmalar tamamlanmamış olacak ki bugün adı geçen kitaplara rastlayamadık.

Akça'nın ilk kitabı olan *Sillenin Halk Şairleri*, 1940 yılında Konya Halkevi Neşriyatından çıkar. Eserin kapağında, “Toplayan” ibaresinin altında “Halkevi Dil, Tarih, Edebiyat Şubesi Üyelerinden Öğretmen A. Kemal Akça” açıklaması yer alır (1940: 1). İkinci kitabı olan *Folklor*, 1944 yılında Eminönü Halkevi Kütüphane ve Neşriyat Kolunun desteğiyle basılır. Kitap, sekiz ayrı yazıdan oluşur. Bu yazıların başlıkları; *Folklor*, *Folklor ve Tarih*, *Seferberlik Destanı*, *Folklor Kadrosu*, *Millî Destanlarımız*, *Halk Türkü ve Şarkıları*, *Dağlar Türküsü*, *Ata Yurdunda En Büyük Dil İnkılapçısı Karaman Oğlu Mehmet* şeklindedir (1944: 1-32).

Akça'nın “sahibi” sıfatıyla 1944-1946 yılları arasında çıkardığı ve on dokuz sayı yayınlanan *Folklor Postası*, onun yazılarının da yer aldığı bir dergidir. Türkiye'nin kronolojik olarak dördüncü folklor dergisi olan *Folklor Postası*, kendinden önceki iki folklor dergisinin de tek sayı olarak çıkması dolayısıyla sürekli yayınlanan ikinci folklor dergisi olarak değerlendirilebilir.³ Dergi sorumluluğunu üstlenen Akça, çeşitli araştırmacı yazarlara ulaşır ve büyük bir özenle çalışmalarını sürdürürken *Folklor Postası*'nın görünürlüğü ve sürdürülebilirliği için uğraş verir. Akça; halk edebiyatı ürünleri, Anadolu âşıkları, halk bilgisi, halk inanışları ve uygulamaları, halk müzikleri ve dansları, oyunlar, maddî kültür ürünleri vb. konularını işleyen *Folklor Postası*'nın faaliyetlerini sürdürebilmek için mücadele eder. 1944'te “C.H.P. Vilayet İdare Heyeti Reisi Yüksek makamına” gönderdiği yazıda dönemin siyasilerinden destek ister: “Onüç yaşında köyümden başlayıp tahsil ve meslek hayatımdaki çalışmalarımı, Folklor mevzuları üzerinde temerküz ettirdim. Otuzaltı yıllık ömrümün yirmüç yılı bu uğurda çalışmakla geçmiştir. Türk Folklor'üne karşı içimde sönmeyen bir aşk ve ideal var-

dır.” (BCA, 1944: 1) ifadeleri, folklor adanmış bir ömrün vesikasıdır. Henüz on üç yaşında folklor çalışmalarına başladığını ifade eden Akça, otuz altı yaşında sahibi sıfatıyla çıkarmaya başladığı *Folklor Postası* için dönemin hükümetinden mecmuanın “himayesini” talep eder.

Derginin on ikinci sayısı hariç her sayısında bir yazısı bulunan Akça ayrıca *Dağların Delisi* isimli romanını da 2-11. ve 13-18. sayılar arasında tefrika eder. Roman tefrikaları, “Folklorik Roman” veya “Milli Halk Romanı” başlığı altında sunulur. Derginin son sayısında romanın basılacağı “müjdesi” verilse de (Folklor Postası 19: 1946: 9) roman yayınlanmaz. Akça, dergideki yazılarının hemen hepsinde tür, şekil ve yazı kalıplarından hangisine ilişkin örnek verirse versin ele aldığı konulardaki asıl amacını kültür ve ideoloji sentezi odağında kurgular. Metodoloji, derleme, edebî tür, kutlama, düşünce yazısı ya da eleştiri söz konusu edilirken kurucu resmî ideolojinin propagandaya varan yönlendirici etkisine vurgu yapar. Romanda, Kuvayımillîye ruhu öne çıkarılır. Cumhuriyet Bayramı kutlamalarıyla ilgili yazısında, Anadolu halk kültür ürünleri, modern zamana davet edilir; demokrasi söz konusu edilirken halkın çalışma ve yaşam tarzı disiplininin söz eder.

Akça'nın kitapları, gazete ve dergi yazıları içeriklerine göre incelendiğinde yedi başlık altında toplanabilir. Bu başlıklar; halk bilimine ait yöntem arayışları, millî bilincin inşası, folklor, tarih ve kamu yönetimi ilişkisi, halk edebiyatı ve halk bilimi, anma kutlama yazıları, kent monografisi: Konya, folklorik bir roman: *Dağların Delisi* şeklindedir.

3.1. Halk bilimine ait yöntem arayışları

Akça, halk bilimi araştırmalarında uygulanacak araştırma ve inceleme yöntemleri üzerinde düşünmüş, bu konudaki fikirlerini yazılarında ifade ettiği gibi uygulamaya da çalışmıştır. *Sillenin Halk Şairleri* isimli kitabının girişinde “Folklor mevzuu üzerinde Pertev Naili Boratav'ın eseri istisna” olmakla beraber hiçbir “ciddi etüd yapılmadı”ğın söylemenin yanlış sayılmayacağını dile getirir. Ayrıca “Folklorcülerimiz en mükemmel örnekler verdikleri halde onu tarif ederken kısaca ‘Halk kültürü, Halk harsiyatı’ derler, onu tahlil etmezlerdi.” diyerek inceleme yönünün eksikliğini vurgular. Kitapta sekiz şair hakkında bilgi ve şiirlerinden örnekler veren Akça, bu çalışmasına ait verileri “halk deyişlerinin bir kaynağı olan cönklerden elde etti”ğini; “koşma, divan, semaî, kelenderî, destan, türkü, şarkılar ile biyografileri esaslı surette etüt yapmak suretiyle bu sahadaki gelişmeye yardım etmek” (1940: 2) istediğini söyleyerek bir araştırma yöntemi örneği verir.

Akça, *Folklor* isimli kitabının ön sözünde bu eseri millî kültür ve geleneğin incelenmesine katkıda bulunmak, folklor çalışmalarında dikkat edilecek esaslara dair bilgi vermek ve folklor kadrosuna girecek konuları tayin etmek amacıyla yazdığını ifade eder (1944: 3). Akça'nın bu çalışmasında folklorun kadrolarına yönelik dikkati, bu konuda daha önce Batı'da ve Türkiye'de yapılan çalışmalardan haberdar olduğunu düşündürmektedir.⁴ Akça, çalışmasında Türk folklor kadrosunu yirmi iki bölüme ayırır:

Tarih ve coğrafya, Edebiyat, Sosyal Hayat, Geçim, Giyecek ve Onların Hazırlanmaları, Aile Kurma ve Aile Hayatı, Aile Hayatında Doğum ve Çocuk, Çocuk Oyunları ve Oyuncakları, Aile ve Hukuk, Sosyal Hayata Ait İnanış ve Adetler, Silahlar ve Gezi Levazımı, Millî Oyun, Millî Raks ve Millî Musiki ve Aletleri, Yerli Sanatlar, Tabiata

Dair İnanmalar, Hayvanat ve Nebatat Hakkında İnanışlar, Hastalıklar ve Halk Tedavisi, Halk Hekimleri ve Tedavi Usulleri, Halk Edebiyatı Konuları, Dini ve Batıl İnanışlar, Meslek ve Sanatla İlgili İnanmalar, Muhtelif Dini, Millî Merasim ve Şölenler, Halkın Millî ve Dini Gün ve Bayramları. (1944: 14-25)

Akça'nın bu tasnifi, Türkiye'de yapılan en eski kadro tasniflerinden birisi olması açısından önem taşır.⁵

Akça, *Folklor*'un "Millî Destanlarımız" kısmında ise destanların derlenmesi ve "en ince teferruatına varıncaya kadar işlenmesi" gerektiğini vurgular (1944: 28-29). Bu vurgu hem dönemin sosyal inşası olan millî bilince uygun düşmekte hem de derleme/inceleme ihtiyacına yönelik bir çağrıda bulunmaktadır.

Akça'nın halk bilimine ait yöntem arayışıyla ilgili yazıları, *Folklor Postası*'nda da devam eder. Derginin ilk sayısında, "Folklor ve Türk Folklor'ünün Karakteri" başlıklı yazısında halk bilimi ürünlerinin bilimsel yöntemlerle derlenmesi ve yayılması gerektiğini belirtir ve Türk folklorunun derlenmesi işini "kutsal ve milli bir ödev" olarak görür (Folklor Postası 1: 1944: 3-4).

Akça, "Türk Folklor Dâvası"nda yine folkloru millî bir mesele olarak görür ve Türk kültür ürünlerinin öne çıkarılması gerektiğini vurgular:

Kültür, edebiyat; ruhumuzu ister istemez sihirleyen musiki, san'at, sosyal yaşayış ve duyuşunu; milli menkabe, destan, masal ve kahramanlıklarını; kıvrak ve oynak türkü ve şarkılarını; hulâsa topyekûn kütleinin Folklor'ünü belirtmek, kıymetlendirmek, Türk ve beşeriyet tarihi, Türk'ün milli karakter ve harsı bakımından hemen ele alıp tahakkuk ettirmek, planlaştırmak devri gelmiş bulunmaktadır. (Folklor Postası 3: 1944: 3, 19)

Yazıda, folklorun bir dava hâline getirilmesi; ekonomik, siyasi, askerî buhranlardan henüz kurtulan ve yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin millî kültüre ihtiyacıyla ilişkilendirilir. Halk bilimine dair araştırmaların sürecini "Saltanat ve imparatorluk devrinde ihmal edilen, meşrutiyet devrinde başlayan, Cumhuriyet ve Kemalizm inkılâbında hızlanan Folklor kalkınmamız" sözleriyle ifade eder. Millî davanın "daha verimli ve daha disiplinli" devam edebilmesi için bir kurumun idaresinin, araştırmalar yürütmesinin gerekliliğinden bahseder (Folklor Postası 3: 1944: 3, 19).

"Folklor kadro ve metodu (I)" başlığını taşıyan yazıda Akça, millî şuurun doğuşunun folklorlara verilen değerle ilişkili olduğunu vurgular. Folklorun tükenmez bir kaynak olduğunu ifade ederek inceleme esaslarından bahseder. Türk folklor kadrosunu; "teknik, etnografya, sosyoloji, sosyal ve sanat tarihi, medeniyet ve kültür tarihi, halk edebiyat ve estetiğine malzeme sunması" bakımından üç bölüme ayırır: "I. Tarih ve Coğrafya; II. Edebiyat, III. Sosyal Hayat" (Folklor Postası 8: 1945: 7, 19). *Folklor* (1944) isimli çalışmasında, folklor kadrosunu daha detaylı bir şekilde ele almış olsa da bu yazısında halk bilimin alanını genel olarak üç başlık altında toplar.

Akça'nın "Folklor Kadro ve Metodu" isimli yazısı, sekizinci sayıdaki yazının devamı niteliğindedir. Burada "Geçim İnanışları, Geçim Çalışma ve Hazırlıkları" (Folklor Postası 10: 1945: 9) başlığı açar. Akça, halk bilimi çalışmalarında izlenecek yöntemlere ait görüşlerini yazılarında ortaya koyarken halk biliminin sistemli bir şekilde araştırılmasına yönelik gerekliliğini de ifade eder.

3.2. Millî bilincin inşası

Akça, geleceğin inşasında millî bilincin önemini vurgular ve bu bilincin oluşmasında folklorun rolünün altını çizer. Amacına araç olarak kalemini kullanan Akça, yazılarında doğrudan ya da dolaylı millî bilinci oluşturma amacı güder.

Akça, *Folklor* (1944) isimli çalışmasında yer alan “Ata Yurdunda En Büyük Dil İnkılâpçısı Karaman Oğlu Mehmet” başlıklı yazısında Karamanoğlu Mehmet Bey’in Acem ve Arap dillerinin kullanımını yasakladığını anlatarak onu “Dil inkılâp tarihi bakımından en büyük bir inkılâpçı; Folklor bakımından da en büyük bir Halkçı” (1944: 32) olarak tanımlar. Dil, tarih ve kültür ulusal bilincin oluşumunu ve devamını sağlayan en etkili unsurlardandır. Birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisinde olan söz konusu alanlar, Akça’nın bu yazısında da kesişir.

“İlk Öğretim” başlıklı yazısında, millî bilincin yerleşmesinde eğitimin önemli olduğunun altını çizen Akça, gençliğe seslenerek “Millî kültürün zenginliği, millî şuurun inkişafında pozitif bir rol oyna(r).” (Folklor Postası 1: 1944: 13) notunu bırakır. Yazıda; İsmet İnönü’den bahseder, onun yüreğinden yükselen bir ses olarak millî bilinç üzerinde durarak “İlk öğretim...” vurgusu yapar ve “Hazırol!.. yeni bir cenge: millî şuuruna malik yepyeni bir nesil yaratma cengine...” (Folklor Postası 1: 1944: 13-14) sözlerini kullanır. Yazı; okuyucuda ulusal bilinci harekete geçirmeyi, kültürüne bağlı, vatanını seven bağımsız bir Türk genci olduğunu hatırlatmayı amaçlar.

“Yarcılık ve Kuvayi Milliyecilik” isimli yazısına demokrasi vurgusuyla başlayan Akça, Kuvayimillîye ruhunu anlattığı ifadelerinde millî şuurun gerekliliğini ve bunun için millî hazineye duyulan ihtiyacı aktarır:

Bizim mayamız Kuvayi Millîye ruhu ile şuurumuz millî kültürle, halkçılıkla, milliyetçilikle yoğruldu. Biz destanımızı şanlı zafer türküleriyle, kahramanlık menkıbeleriyle, yiğitlik, mertlik örnekleriyle modern bir Türkiye kurmakla doldurduk. Bundan sonra da daha ileri daha bağımsız daha Demokrat ve dünya milletlerine insaniyete örnek bir Türkiye Cumhuriyeti yaratıya savaşaacağız. (Folklor Postası 14: 1946: 19)

Akça, “Halka Doğru” yazısında halkçılık hareketinin ivme kazandığından bahseder. “Son devrim hamlelerimiz arasında ‘Halka Doğru...’ Bir akış var! Bu akış bütün içtimai teşekkül ve yayın alanında; millî eğitim organının en küçük filizinden en büyük dalına kadar hepsinde az da olsa görülmektedir.” (Folklor Postası 17: 1946: 2) sözleriyle dönemin ihtiyacı olan bakış açısını ifade eder. Halktan gelen bilginin kıymetiyle yine halka verilecek olan bilginin önemi arasındaki aşamalarda eğitimin ve millî bilincin altını çizer.

Akça, “Amerikan Cazı-Halk Musikisi” başlıklı yazısını Celâleddin Ezine’nin yazmış olduğu bir yazı üzerine kaleme alır. Ezine, yazısında dönem gençlerinin Türk müziğine karşın Amerikan müziğini dinlemek istemelerini normal bulduğunu, Türk müziğinin teknik açıdan yetersiz olduğunu ifade eder. Türk musikisinin kötülenmesine müsaade etmek istemeyen Akça, iki sayfa boyunca söz konusu yazıyı eleştirir (Folklor Postası 9: 1945: 3-4).

3.3. Folklor, tarih ve kamu yönetimi ilişkisi

Akça, folklor araştırmacısı olmasının yanında siyasetle de ilgilenir. Konya’dan hareketle Türkiye’nin gelişimi için kamusal kalkınmanın önemine değinir. Yazılarında folklorun toplum ve siyaset ile ilişkisinden bahseder.

“Çalışma Bakanlığının kuruluşu münasebetiyle halkın sosyal yaşayış ve güvenini tarih ve folklor bakımından incelemeyi uygun buldum.” diyen Akça, “Folklorun Tarih ve Sosyal Yaşayışımız Karşısında Alâka ve Etkisi” isimli yazısını kaleme alır. Tarih boyunca kurulan Türk devletlerinin “kanun, tüzük ve törelerini halkının” karakteri ve “ananevi niceliğine göre” ayarladığından bahseder ve böylelikle halkının güven içinde olduğunu vurgular. Osmanlı İmparatorluğu’nda millî harsın tamamen çürüdüğünü ifade ederek Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuyla yapılan kalkınma hamleleri sonucunda dirildiğini anlatır. Yazının devamında, Türk milletinin çalışkanlığından; çiftçilerinden, işçilerinden, memurlarından bahseder. Köyde desteklenmeyen çiftçinin gurbetçi olarak şehre gelişinden; “hamallık, çapacılık, orakçılık, uşaklık” vs. yaptığından bahseder. “Halkımızın bu iş görüş ve yaşayış tarzı disiplinli, sıhhi, verimli, güvenli değildir; iş ve işsizlik zamanları; her çeşit korunma ve gözetlenmeleri iyi kovalanmamaktadır.” diyerek düzendeki aksaklıkları eleştirir ve görünür kılar (Folklor Postası 11: 1945: 2,18-19).

Akça, *Folklor* kitabı içerisinde açtığı “Folklor ve Tarih” başlığı altında millî bir dava olarak gördüğü folklor ile ilgili çalışmaların halkevlerinin kurulmasıyla disiplinli ve verimli bir şekilde yürütüldüğünü ifade eder. Yazısında, folklor ile tarih arasındaki ilişkiden bahsedeceğini söyleyen Akça’ya göre “En eski çağlardan bugüne kadar şanlı ve yüksek bir tarihe sahip bulunan yurdumuz, o kadar zengin, baha biçilmez bir de Folklor’e sahiptir.” (1944: 6).

3.4. Halk edebiyatı ve halk bilimi

Akça, yazılarında halk sözünün kıymetini vurgular, halk edebiyatına dair incelemeler yapar, özellikle halk şiiri ve şairleri üzerinde durur. *Sillenin Halk Şairleri* (1940) kitabı, bu alandaki önemli çalışmalarındandır. Bu kitapta; Sururi, Merdani, Zehri, Feşani, Nigâri, Devami, Fiğani ve Mansur isimli halk şairlerinin biyografilerini verir ve onlara ait şiirlerden örnekler sunar. Ancak Sururi’ye ayrılan bölüm daha fazladır. Kendisi Sururi’nin divanında yer alan ve daha önce neşredilen şiirlerinin tümünü eserine aldığı söyler (1940: 4). Çalışma, sekiz halk şairi hakkında bilgi verilmesi ve şiirlerinden örnekler sunulması yönüyle Türk halk edebiyatı ve folkloru için önemli bir kaynak niteliğindedir.

Akça, *Folklor* isimli kitabının alt başlığı olan “Halk Türkü ve Şarkıları”nda kısaca halk türküsünün tanımını verir. Türkü ve şarkıların “halk kütlesi tarafından benimsen”diğini, millî varlığı oluşturduğunu ve “bu varlıklarla millî kültürünü desteklemiş” bulunduğunu ifade eder. Yazının sonunda “Bozkır Bölgesi Yörükleri”ne ait olduğunu belirttiği “Dağlar Türküsü” adlı türkünün metnini sunar (Akça, 1944: 28-29).

Akça’nın dergi ve gazetelerde de halk edebiyatına dair yazıları mevcuttur. “Anadolu Halk Şairlerinden Silleli Âşık Fiğani” (1939) isimli yazısında Âşık Fiğani’nin hayatından bahseder ve dokuz koşmasına yer verir (Konya 30: 1939: 1583). Akça’nın “Halk Edebiyatı: Fiğani’nin Yemek Destanı” başlıklı yazısı, Silleli Âşık Fiğani’nin yazmış olduğu yirmi dokuz dörtlükten oluşan bir yemek destanını içerir. Fiğani’nin kısaca hayatından bahsettikten sonra yemek destanının metnini verir (Folklor Postası 18: 1946: 11-12).

“Halk Şairlerinin Tetkiki ve Son Asır Halk Şairlerimizden Mansur” isimli yazısında Akça, halk şairlerinin ait olduğu kültürü yansıttığını ifade ettikten sonra onların önemli şahsiyetler olduğunu vurgular. Halk şiirinin “ilmi” yahut “gelişigüzel” fark etmeksizin “memleket

kalkınması”nda çok değerli olduğunu ifade eder. Halk şairlerinin hayatı ve eserleri hakkında araştırma yaparken dikkat edilmesi gereken hususları ve yöntemleri anlatır. Yazının devamında şair Mansur hakkında bilgi verir (Folklor Postası 2: 1944: 4, 15).

Akça, “Aşık Ömer” başlıklı yazısında XVII. yüzyılın ünlü halk şairlerinden Âşık Ömer’in nereli olduğuna ilişkin çeşitli görüşlerden bahseder ve Konyalı olduğu yönünde fikir beyan eder, hayatıyla ilgili bilgiler verir (Folklor Postası 3: 1944: 9-10, 17). Yazı, Âşık Ömer ile ilgili biyografik bir çalışma niteliğindedir.

Akça, “Baybağanlı Âşık Kul Mustafa Hayatı ve Eserleri” yazısında Âşık Kul Mustafa’nın hayatına ve eserlerine dair bilgiler verir ve bir koşmasıyla ilahisini örnek olarak sunar (Folklor Postası 5: 1945: 7-8).

Akça’nın “Halk Şiirinin Doğuşuna Örnekler” adlı yazısında, bir obada yaşayan Kibra gelinin çocuğunu doğurduktan sonra vefat etmesiyle sarsılan halkın üzüntüsü ve gelin ölmek üzereyken annesinin kulağına gaipten sesler gelmesi üzerine kızının yanına gitmesi anlatılır. Anlatı, ölüm döşeginde Kibra’nın söylediği şiir ve annesinin kızının ölümü üzerine yaktığı ağıt ile son bulur (Folklor Postası 7: 1945: 14-15). Akça, bu hikâyeye dair herhangi bir açıklama yapmaz ancak verdiği başlık, halk şiirinin doğuşunu acı ve ağıt ile ilişkilendirdiğini gösterir.

Akça, “Türkülerin Doğuşu: Necip Türküsünün Hikâyesi” isimli yazısında Necip Türküsü’nün nasıl doğduğunu ve yayıldığını anlatır. Bu türkünün oluşması ve ezgisiyle ilgili iki varyantından bahseder (Folklor Postası 15: 1946: 13-15).

Akça, “Seferberlik Destanı” adlı yazısında geçim zorlukları ve ekonomik çöküntülerin sebeplerini ele alır. Ekonomik açıdan zor günlerin el birliğiyle halledilmesi gerektiğini vurguladıktan sonra kırk altı dörtlükten oluşan destan metnini sunar (Folklor Postası 19: 1946: 11-13).

Akça’nın “Küççe Düğünü” yazısı, derginin *Halk Sosiyetesi incelemeleri* başlıklı köşesinde bulunur. Yazı boyunca Küççe düğününden ve bu düğünde söylenen mani örneklerinden bahseder. Küççe düğünü, Birinci Dünya Savaşı’na kadar yurdun çeşitli bölgelerinde kız çocukları gelinlik çağına yaklaştıklarında yapılan bir şenliktir. 8-14 yaş arası kızların anneleri bu eğlenceyi düzenler (Folklor Postası 2: 1944: 9, 17). Bu yazı, Akça’nın derleme niteliğindeki yazılarından biridir.

3.5. Anma kutlama yazıları

Akça, yazılarında millî bayramlara ve tarihî zaferlere yer verir. “Birinci İnönü Zaferi” başlıklı yazıda, yirmi dördüncü senesini dolduran Birinci İnönü Savaşı’nı anlatır (Folklor Postası 4: 1945: 3, 19). Yazıda, söz konusu tarihî anı hatırlatmak ister ve bu doğrultuda vatan uğruna verilen mücadeleleri anlatarak ulusal bilinci pekiştirir.

Akça, “Bir Anadolu Geleneği: 19 Mayıs Gençlik Bayramı... -Halk Dernek ve Yarışları” yazısında halkevleri ve odalarının folklorla karşı olan ilgisinden bahsederek 19 Mayıs’ta düzenlenen yarışları, dernek günlerini, obalarda oynanan oyunları anlatır ve orada söylenen halk şiirlerinden örnekler sunar (Folklor Postası 16: 1946: 8, 19).

“Halkoda ve Halkevleri Kuruluşt Yıldıönümü” dolayısıyla yazdığı “Eski Köy Odaları” başlıklı yazısında Akça, bu odalarda millî günlerin kutlandığını anlatır ve XIX. yüzyılın so-

nuna kadar var olan köy odaları hakkında şu bilgileri verir: “Köyü, köylüyü birbirine bağlayan köylünün her derdine ortak; kervanlara konak, yoksullara durak olan bu odaların bin yıllık bir tarihi vardır.” (Folklor Postası 6: 1945, 3-4).

3.6. Kent monografisi: Konya

Kent monografileri; kentlerin kültürel birikimlerini, geçmişte ve o dönemde kent için önemli isimleri, kentin tarihî yapısını ortaya koyması açısından önem taşır. Küçükbasmacı, kentlerin kimliklerinin asırlar içinde biriken kültürel belleğindeki unsurlardan faydalanarak oluşup şekillendiğini, söz konusu unsurların “hatırlanabilir imgelere dönüşerek şehri temsil” ettiğini ve imgelerin kentlerin “farklı, özgün yanlarını” ortaya çıkardığını ifade eder (2021: 1). Bu doğrultuda Konya kentinin kent hafızasının ortaya çıkarılmasında Kemal Akça önemli bir rol üstlenir. Akça, otuz beş yaşına kadar memleketi Konya’da yaşar ve şehriyle ilgili tarihî, kültürel ve eleştiri içerikli yazılar yazar. *Yeni Konya* gazetesi, bu tarz yazılarının yer aldığı yayın organıdır.

Akça, “Efsaneler Şehri Konya – İhtiyar Arslan Hamlede” başlıklı yazısına, Konya’ya övgüler sunarak başlar. Batılıların Konya’yı “Jübiterler ile Danaen’in oğlu diye tanınan muhayyel kagran Perse’nin kurduğuna inan”dıklarını ve böylelikle Konya’nın “efsaneler tarihinde ilk kahramanlık şanını aldı”ğını aktarır. Seyyah ve tarihçilerden alıntılarla Konya’nın tarihini anlatır ve Türklerin Konya’yı fethinden bahseder. Art arda iki gün yayınlanan bu yazının devamında Konya’nın zaferlerinden, sultanlarından ve son olarak Mevlâna, Sultan Veled ile âşıklarından bahseder (Yeni Konya 12-13 Temmuz: 1949: 2).

“İçtimaî, İktisadî hayat bakımından Konya Köylüsü” yazısında Akça, “Yeni Millî ve İçtimaî fikrin cereyanlarını köye götürmek, başlıca idealimiz olmalıdır.” ifadesiyle yazının savını özetler. Burada; Konya’nın köylerinde yaşayanların sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarını kendilerinin karşıladığından, aile birliğinden, aile üyelerinin iş gücüne vurgu yaparak ekonomiye katkısından, Türk gencine verilen öğütlerden bahseder. Eski köy ihtiyar kurullarıyla o günkü ihtiyar kurullarının “kuruluş, idare ve yargılama” bakımından birbirine zıt olduğunu söyler ve “yenisi”ni eleştirerek yazısına son verir (Yeni Konya 19 Ağustos: 1949: 2). Akça’nın kent biyografisi yazarken bile halk, köylü, köy yaşantısı, kültürüne yönelik olumsuz, misyoncu tavrı göze çarpar.

“Tarih, Etnik ve Folklor Bakımından Konya” başlığı altında yedi farklı yazı sunan Akça, bu dizisinin ilkinde “Bugünkü Realite Karşısında Nasıl Hamlelenmelidir?” sorusunun cevabını verir. Yazısına “Bin yıllık tarihî çağında milyonlarca Türk neslini barındıran Konya hinderlandı, millî bir aşkla hamlelendirilmelidir ki, Türk milletinin feyizli bir istihsal merkezi olabilsin.” sözleriyle başlar. “Memleket bağlılığına” değinir ve Konya gençliğine seslenir. Bu yazısında, halk biliminin tanımını yapar:

Folklor, Etnoğrafya ve etnoloji halk ve halklarla uğraşan bir ilimdir. Bu ilim kendini alakadar eden, kendi kadrosuna giren malzeme ve konuları araştırır. Onların tarihini, mebdini zaman itibarıyla bugünden başlayarak, varılan başlangıçtan en yeni çağlara kadar bütün safhalarını maddî, manevî bırakıntılarını yakalar, bulur, meydana çıkarır ve göz önüne koyarak tetkike arzeder. (Yeni Konya 6 Aralık: 1949: 2)

Akça, aynı başlıklı ikinci yazısında Konya'nın coğrafi konumu ve durumunu, 1949 yılına ait verilerle ekonomik hayvan besleyiciliğini, sanayisini, ihracat ürünlerini; idari ve mülki ahvalini anlatır (Yeni Konya 15 Aralık: 1949: 2). Aynı başlıklı üçüncü yazısında Akça, Konya ve ilçelerinin paha biçilemeyecek bir folklor hazinesine sahip olduğunu anlatır. Yazının devamında, Bozkır'ın "sanat memleketi karakteri" taşıdığından ancak "memleketin sanat merkezi haline getirilebilmesi için ham maddelerinin" işlenebilmesinin gerekliliğinden bahsederken Konya'nın bu zenginliğine önem verilmesinin altını çizerek (Yeni Konya 30 Aralık: 1949: 2, 8).

Akça, dördüncü yazısında Konya'nın ilçeleri hakkında bilgi verir. Çeşitli kaynaklardan yararlanarak Hadim, Ilgın, Kadınhanı, Karaman, Karapınar, Seydişehir ilçelerinin coğrafyasından ve tarihinden bahseder (Yeni Konya 3 Ocak: 1950: 2-3). Başlığı "Etnik, Arkeoloji ve Folklor Bakımından Konya" olarak değiştiren Akça, yazıda Konya'nın coğrafi geçmişini anlatmak üzere Neozoik, Antropozeik, Neolitik devirlerinden bahseder. Yazının ikinci alt başlığında ise Konya isminin efsanelerini anlatır (Yeni Konya 13 Ocak: 1950: 2).

Akça, "Etnik, Arkeoloji ve Folklor Bakımından Konya" başlıklı bir diğer yazısında Konya'nın tarih sahnesinde kimlere ev sahipliği yaptığını anlatır. "Konyanın ilk ve son sahipleri Asyanik bir millettir. Bu neslin kurduğu medeniyet âbideleri, dünya tarihinden eşsiz birer şaheser olarak şahlanmaktadır." dediği yazısında, Konya'da bulunan tarihî eserlerin dünya turistleri için de bir cazibe merkezi olduğunu ifade eder (Yeni Konya 17 Ocak: 1950: 2).

"Konya Vilâyeti Meseleleri: Konya Köylerinin Umumi durumu" isimli yazısının başında Akça, "Konya köyleri her türlü hayat şartlarından mahrum, ibtidai vasıtalarla yüzüstü bırakılmış bir durumdadır." diyerek eleştirisini sunar ve kalkınmanın "muhitlerden merkezlere doğru" olması gerektiğini ifade eder. Konya köylerinin durumunu tartışan ve "geri" olduğunu söyleyen Akça, "iktisadi buhran"dan ve bunun çiftçilere yansdığından da bahseder. Çözüm için teknik destek, iyileştirme ve planlama gerektiğini söyler. Konya'da tarıma dayanan bir ekonomik alanın oluşturulmasını ifade ederek yazısını sonlandırır (Yeni Konya 29 Mayıs: 1952: 2-3).

3.7. Folklorik Bir Roman: *Dağların Delisi*

Akça'nın bazen "milli roman" bazen de "folklorik roman" başlığı altında sunduğu *Dağların Delisi*, *Folklor Postası*'nın ikinci sayısında başlar ve on sekizinci sayısında ise son tefrikası yayımlanır. Roman, Millî Mücadele Dönemi'ni konu edinir. Annesi ve kardeşleriyle kasabadan köye giden ve tekrar köyden kasabaya dönen roman kahramanı, yol boyunca gördüğü manzarayı aktarır. Dönüşte dağdan gelen "Bir adım daha atarsanız canınızı cehenneme gönderirim." diyen tehditkâr ve ürkütücü ses ile konuşmaya başlar. Böylece ilk tefrika heyecanı diri tutacak şekilde sonlanır (Folklor Postası 2: 1944: 10-11). İkinci tefrikada kahraman, annesinin bilgilendirmesiyle "zorbaların", "yeni kurulan hükümeti istemiyen Kuvayyi milliyeye aleyhinde ayaklanan cahil kimseler" olduğunu idrak eder. Roman, bu çatışma üzerinden ilerler; kasabanın kuşatılma süreci ve insanların yaşadıkları zorluklar, Mustafa Kemal'e olan inançları, millî bilinci vurgulamak üzere anlatılır ancak roman yarım kalır. On dokuzuncu sayıda "Okuyucularımıza" başlığıyla dergide on altı tefrikası yayımlanmış olan *Dağların Delisi* isimli romanın okuyucular tarafından merakla beklendiği hakkında mektuplar geldiği ve buna istinaden romanın tefrika değil kitap hâlinde yayınlanacağı duyurulur (Folklor Postası 19: 1946: 9). Söz konusu müjde verilse de gerçekleşmez.

Sonuç

Kemal Akça'nın yaşam yolculuğu, Cumhuriyet'e adanmış bir aydının yol hikâyesidir. O, Cumhuriyet'in getirdiği yeni bakış açısına omuz vermeye çalışan bir öğretmen ve Türk folkloruna gönül vermiş bir araştırmacıdır. İçinde bulunduğu dönemin atmosferini solumunun verdiği güç ile ülkesinin kalkınması için folkloru üzerinde durulması gereken alanlardan biri olarak görür. Halkın bilgisine, edebiyatına, geleneklerine, diline önem verilmesi gerektiğini vurgulayarak bunu vatana ve halka hizmet olarak değerlendirir.

Konya'da öğretmenlik yaparken başladığı folklor yolculuğunu, Konya ve Eminönü halkevlerindeki çalışmalarıyla birleştiren Akça, İstanbul'a erişince *Folklor Postası* isimli dergiyi çıkarmaya başlar. 1946 yılına kadar "19 sayısı çıkan Folklor Postası, Türkiye'de düzenli yayınlanan ikinci folklor dergisi"dir (Harmancı, 2024: 97). Dönemin aydınlarının buluşma noktası olan bu dergi, Türk halk biliminin önemli kaynakları arasında yer alır. Akça, *Folklor Postası* ve kitaplarında çoğunlukla folkloru, halk edebiyatını konu edinir; gazete yazılarında ise genellikle köylüden bahseder ve halkın dertlerinin çözüme kavuşması için yapılması gereken hamlelerden söz eder. Çalışmaları içerik olarak incelendiğinde çoğunlukla halk bilimine ait yöntem arayışları, millî bilincin inşası, folklor, tarih ve kamu yönetimi ilişkisi, halk edebiyatı ve halk bilimi, anma ve kutlama yazıları şeklinde sınıflandırılabilir. Bunun yanında Konya ile ilgili çalışmalarında Konya'nın tarihi, kültürü, çiftçileri, gelişimi, Türkiye'nin iktisadi ve ilmi ilerleyişi hakkında bazı fikir ve tespitlerini aktarır. Konya'nın arkeolojisinden edebiyatına kadar uzanan çizgiyi Akça'nın gazete yazılarında görmek mümkündür. Şehrinin ve ülkesinin gelişimi için çeşitli konularda yazıları vardır. Siyasi kimliğini meşrulaştırmak adına attığı adımlarda istediği sonuçları alamasa da gazete yazılarıyla dönemin aksaklıklarını ve atılan hatalı adımları eleştirmiştir. Yapıcı eleştirilerinin altında siyasetçi kimliği, öğretmen edası ve vatandaş serzenişini kolaylıkla tespit edilebilir.

Yazılarında halkı millî bilince ve ilerlemeye davet eden Akça için folklor, birleştirici ve bilinçlendirici bir unsurdur. Türk folkloruna karşı sönmeyen bir "aşk ve ideal" beslediğini söyleyen Akça, özel hayatında yaşadığı olumsuzluklara rağmen bu aşk ve idealden vazgeçmez. Ülkesinin ve nesillerin geleceğini inşa etmek onun en büyük dertlerinden olmuş, hayatı boyunca bu emeli kendisine şiar edinmiştir. Bir ulusun geleceğini inşa etmenin halkın kendisine, kültürel geçmişine, diline, tarihine, öğrencisine, çiftçisine, araştırmacısına ilgi duymaktan geçtiğinin altını çizer. Türk folklorunun saklı kalmış isimlerinden biri olan Kemal Akça, yazıları aracılığıyla hem Türk milletinin millî ülküsünü ifade eder hem de ulusal bilinç oluşturmak ister. Gençleri, araştırmacıları Türk halk bilimine hizmet etmeye teşvik ve davet eder. Dilden ekonomiye kadar geniş bir aralıkta kültür, tarih, eğitim, tarım gibi birçok konuya değinir. Nice öğrenciler yetiştirmiş, doğduğu Konya topraklarına ve Türkiye'ye hizmet etmiş, dönemin aydınlarını *Folklor Postası* isimli dergisi altında toplayabilmiş, derleme faaliyetleriyle bugüne kaynak sunmuş olan ve Türk halk bilimi tarihi ve hazinesi bakımından kıymetli çalışmaları bulunan Kemal Akça, Türk folklor tarihinin unutulmaması gereken isimlerinden biridir.

Notlar

- 1 Boratav, “eski Türk ocaklarının yerini 1932’de Halkevleri”nin aldığını ve Cumhuriyet Halk Partisi’nin kültür örgütü olan bu kurulların (Halkevleri ve Halkocakları) sayısının 1945 yıllarında 400’ü” bulunduğunu ifade etmektedir. Bu doğrultuda “Halkevlerinin aynı yıllarda sayısının 37’yi bul(makla birlikte)” halk bilimi “konularına geniş ölçüde yer ver(ilen)” dergiler çıkardığını belirtir. Söz konusu yayınların “halkbilimi araştırmalarında yararlanabilecek oldukça zengin malzeme kaynakları” olduğunu vurgulamakla birlikte yazıların “tam bir bilim metodu uygulama yeterliğinde” olmadıkları hususunda eleştirisini de yapmaktadır (1969, 19).
- 2 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Kunós, I. (1978). *Türk halk edebiyatı*. (T. Gülensoy, Haz.). Tercüman 1001 Temel Eser.
- 3 Türk folklor dergiciliğinin ele alındığı çalışmalarda adı geçen dergilerin büyük bir kısmı şu şekilde sıralanabilir: *Türk Derneği Mecmuası* (1908), *Millî Tettebbular Mecmuası* (1915), *Halk Bilgisi Mecmuası* (1928), *Halk Bilgisi Haberleri* (1929), Ülkü (1933), *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi* (1933), *Oluş* (1939), *Folklor Dergisi* (1943), *Folklor Postası* (1944), *folklor/edebiyat* (1944), *Köy Enstitüleri Dergisi* (1945), *Türk Folklor Araştırmaları* (1949), *Türk Etnografya Dergisi* (1956), *Folklor* (1964), *Türk Folklor ve Turizm Dergisi* (1968), *Folklor* (1969), *Folklor Doğru* (1969), *Halkbilimi* (1973), *Sivas Folkloru* (1973), *Eskişehir Anma Günleri Dergisi* (1978), *Türk Folkloru* (1979), *Köz* (1979), *Halay* (1980), *Alanya Folkloru* (1982), *Türk Halk Müziği ve Oyunları* (1982), *Halk Kültürü* (1984), *Anadolu Folkloru* (1985), *Folklor Sanat* (1986), *Motif* (1988), *Millî Folklor* (1989), *Anayurttan Atayurda Türk Dünyası* (1992), *Halk Ozanlarının Sesi* (1992). Kendisinden önce ve sonra çıkan dergilerin sürekliliği ve muhtevası göz önüne alındığında *Folklor Postası* külliyatta önemli bir yer tutmaktadır.
- 4 Folklor kadrosunu belirleyen ilk araştırmacılarından biri olan Paul Sebillot’un *Le Folk-Lore De La France* (1904-1907) isimli dört ciltlik eserinin birinci cildi *Gök ve Yer*, ikinci cildi *Deniz ve Tatlı Sular*, üçüncü cildi *Hayvanlar ve Bitkiler*, dördüncü cildi *Halk ve Tarih* konularını içermektedir (Tan, 2003, 11). Charlotte Burne tarafından 1914 yılında ikinci baskısı yayınlanan Londra Folklor Derneğinin el kitabında folklorun kadrosuna dördü temel olmak üzere yirmi üç başlık bulunmaktadır (Detaylı bilgi için bakınız: Tan, 2003, 11-12).
- 5 Türkiye’de Türk Halk Bilgisi Derneği tarafından 1928 yılında çıkarılan *Halkbilgisi Toplayıcılarına Rehber* isimli çalışmada, folklor kadrosunda on beş başlık bulunur (Ayrıntılı bilgi için bakınız: Tan, 2003, 14). Sedat Veyis Örneç, *Türk Halkbilimi* (1977) isimli çalışmasında yirmi beşi ana başlık olmak üzere toplamda yüz on iki başlığın yer aldığı bir folklor kadrosu sunmuştur.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci yazar %50, ikinci yazar %50.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and publication ethics statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Contribution rates of authors to the article: First author %50, second author %50.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is not required for the study.

Support statement (Optional): No financial support was received for the study.

Statement of interest: There is no conflict of interest between the authors of this article.

Kaynakça

- Akça, K. (1939). Anadolu halk şairlerinden Silleli Âşık Fiğanî. *Konya*, 3(30), 1582-1584.
- Akça, K. (1940). *Sillenin halk şairleri*. Konya Halkevi.
- Akça, K. (1944). *Folklor*. Arkadaş.
- Akça, K. (1944). Folklor ve Türk Folklor'ünün karekteri. *Folklor Postası*, 1(1), 3-4.
- Akça, K. (1944). İlk öğretim. *Folklor Postası*, 1(1), 13-14.
- Akça, K. (1944). Halk şairlerinin tetkiki ve son asır halk şairlerimizden Mansur. *Folklor Postası*, 1(2), 4,15.
- Akça, K. (1944). Dağların delisi. *Folklor Postası*, 1(2), 10-11.
- Akça, K. (1944). Küççe düğünü. *Folklor Postası*, 1(2), 9, 17.
- Akça, K. (1944). 17nci asrın saz şâirlerinden Gezlevli Âşık Ömer. *Folklor Postası*, 1(3), 9-10, 17.
- Akça, K. (1944). Aşık Ömer. *Folklor Postası*, 1(3), 9-10, 17.
- Akça, K. (1944). Türk folklor dâvası. *Folklor Postası*, 1(3), 3, 19.
- Akça, K. (1945). Birinci İnönü Zaferi. *Folklor Postası*, 1(4), 3,19.
- Akça, K. (1945). Baybağanlı Aşık Kul Mustafa hayatı ve eserleri. *Folklor Postası*, 1(5), 7-8.
- Akça, K. (1945). Eski köy odaları. *Folklor Postası*, 1(6), 3-4.
- Akça, K. (1945). Halk şiirinin doğuşuna örnekler. *Folklor Postası*, 1(7), 14-15.
- Akça, K. (1945). Folklor kadro ve metodu (I). 2(8), 7, 19.
- Akça, K. (1945). Amerikan cazı-halk musikisi. *Folklor Postası*, 1(9), 3-4.
- Akça, K. (1945). Geçim inanışları, geçim çalışma ve hazırlıkları. *Folklor Postası*, 2(10), 9.
- Akça, K. (1945). Folklorun tarih ve sosyal yaşayışımız karşısında alâka ve etkisi. *Folklor Postası*, 1(11), 2,18-19.
- Akça, K. (1945). Dağların delisi - 11. *Folklor Postası*, 2(13), 18-19.
- Akça, K. (1946). Yarıclık ve Kuvayi Milliyecilik. *Folklor Postası*, 2(14), 19.
- Akça, K. (1946). Türkülerin doğuşu: Necip Türküsünün hikâyesi. *Folklor Postası*, 2(15), 13-15.
- Akça, K. (1946). Bir Anadolu geleneği: 19 Mayıs gençlik bayramı... -halk dernek ve yarışları. *Folklor Postası*, 2(16), 8, 19.
- Akça, K. (1946). Halka doğru. *Folklor Postası*, 2(17), 2.
- Akça, K. (1946). Halk edebiyatı: Fiğanî'nin yemek destanı. *Folklor Postası*, 2(18), 11-12.
- Akça, K. (1946). Seferberlik Destanı. *Folklor Postası*, 2(19), 11-13.
- Akça, K. (1949, 12 Temmuz). Efsaneler şehri Konya, Yeni Konya, s.2. <https://arsiv.selcuk.edu.tr/kutuphane/Ayrinti/12344-gazete-arsiv>
- Akça, K. (1949, 13 Temmuz). Efsaneler şehri Konya, Yeni Konya, s.2. <https://arsiv.selcuk.edu.tr/kutuphane/Ayrinti/12344-gazete-arsiv>
- Akça, K. (1949, 19 Ağustos). İçtimaî, iktisadî hayat bakımından Konya köylüsü, Yeni Konya, s.2. <https://arsiv.selcuk.edu.tr/kutuphane/Ayrinti/12344-gazete-arsiv>
- Akça, K. (1949, 6 Aralık). Tarih, etnik ve folklor bakımından Konya, Yeni Konya, s.2. <https://arsiv.selcuk.edu.tr/kutuphane/Ayrinti/12344-gazete-arsiv>
- Akça, K. (1949, 15 Aralık). Tarih, etnik ve folklor bakımından Konya, Yeni Konya, s.2. <https://arsiv.selcuk.edu.tr/kutuphane/Ayrinti/12344-gazete-arsiv>

- Akça, K. (1949, 30 Aralık). Tarih, etnik ve folklor bakımından Konya, Yeni Konya, s.2, 8. <https://arsiv.selcuk.edu.tr/kutuphane/Ayrinti/12344-gazete-arsiv>
- Akça, K. (1950, 3 Ocak). Tarih, etnik ve folklor bakımından Konya, Yeni Konya, s.2-3. <https://arsiv.selcuk.edu.tr/kutuphane/Ayrinti/12344-gazete-arsiv>
- Akça, K. (1950, 13 Ocak). Etnik, arkeoloji ve folklor bakımından Konya, Yeni Konya, s.2-8. <https://arsiv.selcuk.edu.tr/kutuphane/Ayrinti/12344-gazete-arsiv>
- Akça, K. (1950, 17 Ocak). Etnik, arkeoloji ve folklor bakımından Konya, Yeni Konya, s.2. <https://arsiv.selcuk.edu.tr/kutuphane/Ayrinti/12344-gazete-arsiv>
- Akça, K. (1952, 29 Mayıs). Konya vilâyeti meseleleri: Konya köylerinin umumi durumu, Yeni Konya, s.2-3. <https://arsiv.selcuk.edu.tr/kutuphane/Ayrinti/12344-gazete-arsiv>
- BCA (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi). (1944, Şubat 12). 490-1-0-0/ 1333-426, 1.
- Boratav, P. N. (1969). *100 Soruda Türk halk edebiyatı*. Gerçek.
- Folklor Postası* (1946). Okuyucularımıza. 2(19), 9.
- Gökalp, Z. (1913). Halk Medeniyeti I- Başlangıç. *Halka Doğru*, 1(14), 107-108.
- Harmancı, M. (2024). Erken Cumhuriyet dönemi misyoncu dergiciliği: Folklor Postası. *TUDED*, 64 (1), 97-116.
- Hınçer, İ. (1978). Kaybettiğimiz bir folklorcu: Bozkırlı Ali Kemal Akça (1908-1977) *Türk Folklor Araştırmaları*, 17(342), 8211-8212.
- Kunós, I. (1978). *Türk halk edebiyatı* (T. Gülensoy, Haz.) Tercüman 1001 Temel Eser.
- Küçükbasmacı, G. (2021). Bir kent imgesi oluşturma örneği, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 7(4), 1-24.
- Oğuz, M.Ö. ve Özdemir, N. ve Eker, G.Ö. (Eds.). (2003). *Dünya Halkbilimi Çalışmaları Tarihi*. Geleneksel.
- Örnek, S.V. (1977). *Türk halkbilimi*. İş Bankası Kültür.
- Sakaoğlu, S. (2014). Hemşehrim Prof. Dr. Faruk Sümer'e dair birkaç söz. *Merhaba Gazetesi: Akademik Sayfalar*, 14(9), 130-131.
- Uz, M.A. (2003). *Konya kültürüne hizmet edenler*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür.
- Uz, M.A. (2014). Prof. Dr. Faruk Sümer özel sayısı üzerine. *Merhaba Gazetesi: Akademik Sayfalar*, 14(9), 130-131.
- Yıldırım, D. (1998). *Türk Bitiği: Araştırma / inceleme yazıları*. Akçağ.
- Yılmaz, M. (2010). *Selçuk Gazetesi (1945-51) Konya'nın sosyo-kültürel hayatındaki yeri* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



Dilsel Manzara: Teoriler, Yöntemler, Örnek Çalışmalar

Linguistic Landscape: Theories, Methods, Case Studies

Ebru Cırık*

Öz

Kamusal alanda üzerinde yazı ve görsel bulunan işaretler, bilim adamlarının yanında dil ve kültüre meraklı geniş kesimin de ilgisini çeker. Konuya odaklanan yayınların önemli bir kısmı tepkiseldir. Ancak 2000’li yıllardan sonra kamusal alandaki yazılı işaretleri belli teori ve yöntemler çerçevesinde incelemeye çalışan yeni bir araştırma alanı ortaya çıkar. İngilizce kaynaklarda *linguistic landscape* olarak da yaygınlaşan bu alanı Türkçede *dilsel manzara* ya da *dilsel* görünüm terimleri ile karşılayabiliriz.

Dilsel manzara araştırmaları, toplum dilbiliminin bir alt disiplindir. Kamusal alanda üzerinde yazı ve görsel bulunan işaretlere odaklanır, farklı disiplinlerle iş birliği yaparak hızlı bir gelişme gösterir, ancak teorik gelişmeler Türkiye’deki araştırmalara yansımaz. Bu yazıda önce kısaca dilsel manzara alanının kapsamı ve tanımı verilecektir. Daha sonra dilsel manzara araştırmalarındaki teoriler ve yöntemler örnekler üzerinden incelenecek, alanının disiplinler arası karakteri ve gelişimi vurgulanmaya çalışılacaktır. Böylece Türkiye’de alanda görülen teori ve yöntem açığının giderilmesine katkıda bulunulmaya çalışılacaktır.

Geliş tarihi (Received): 28-08-2024 Kabul tarihi (Accepted): 16-01-2025

*PhD, Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Dili Anabilim Dalı. Ankara-Türkiye/ Hacettepe University Department of Turkish Language and Literature Department of Turkish Language. ebrucirik@hacettepe.edu.tr. ORCID ID: 0009-0008-4215-5955

Farklı disiplinlerin bulgu ve teorilerini kapsayıcı bir çerçeve içinde formüle etme girişimleri, dilsel manzara araştırmalarının belirgin özellikleri arasındadır. Alanla ilgili literatür; yeni teoriler, fikirler, yaklaşımlar ve yöntem tartışmalarıyla sürekli genişlemektedir. Araştırmacılar; dilsel manzara çalışmalarında etnografya, antropoloji ve uygulamalı dilbilim gibi farklı disiplinlerden yöntem ve tekniklerden yararlanır. Yayınlarda nitel ve nicel yöntemlerin daha fazla birlikte kullanılması dikkati çeker. Uygulamalı dilbilim, toplum dilbilim ve diğer disiplinlerdeki bilim insanları; istatistiksel yöntemler, etnografik araştırmalar, bağlam ve söylem analizi dahil olmak üzere çeşitli yöntemler kullanılır. Veri toplama araçları arasında dijital fotoğraflar, videolar, ses kayıtları, yüz yüze görüşmeler, standartlaştırılmış anketler ve katılımcı gözlem yer alır. Farklı analitik tekniklerden de kapsamlı bir şekilde yararlanılır. Dilsel manzara araştırmaları yöntemleriyle ilgili tartışmalar ise genellikle veri analizine odaklanır.

Anahtar sözcükler: *dilsel manzara, çok dillilik, dil politikaları, süper çeşitlilik*

Abstract

Signs with scripts and images in the public sphere are of interest not only to scholars, but also to a wide range of societies interested in language and culture. Written signs on public spaces therefore a popular object of academic research and discussion. A significant part of what is written contains old-fashioned opinions. As public reactions play an important role in the formation of street signs, people's reactions to street signs are an interesting research topic. However, since the 2000s, a new field of research has emerged that attempts to examine the issue within the framework of certain theories and methods. This research topic, which has become widespread in English sources as a linguistic landscape (LL), can be referred to as *dilsel manzara* or *dilsel görünüm* in Turkish.

Linguistic landscape is a sub-discipline of sociolinguistics. It focuses on signs with writing and visuals in public spaces, and shows a rapid development by collaborating with different disciplines, but theoretical developments are not reflected in research in Turkey. This article briefly outlines the scope and definition of the field of linguistic landscape. It then examines the theories and methods of linguistic landscape research through examples and emphasizes the interdisciplinary nature and development of the field. In this way, an attempt is made to contribute to the elimination of the theoretical and methodological gap in the field in Turkey.

Attempts to formulate findings and theories from different disciplines within an overarching framework are among the hallmarks of linguistic landscape research. The literature in the field is constantly expanding with new theories, ideas, approaches and methodological debates. Researchers are applying innovative methods in the field by combining methods and techniques from different disciplines such as ethnography, anthropology and applied linguistics. It is noteworthy that qualitative and quantitative methods are increasingly used together in publications. Linguists in applied linguistics, sociolinguistics and other

disciplines use a variety of methods, including statistical methods, ethnographic research, context and discourse analysis. Data collection tools include digital photographs, videos, audio recordings, face-to-face interviews, standardized questionnaires and participant observation. Different analytical techniques are also extensively utilized. Discussions about the methods of linguistic landscape research often focus on data analysis.

Keywords: *linguistic landscapes, multilingualism, language policies, superdiversity*

Extended summary

In recent decades, a rapidly developing new discipline has emerged called *linguistic landscapes* (LL). Researchers from different disciplines such as sociolinguistics, applied linguistics, sociology, psychology, semiotics, media, advertising, and education examined from different perspectives written signs in neighborhoods, regions, main roads, shopping malls, and subway stations in various countries and cities. The common point of these studies is that they focus on texts and visuals in public spaces. Some researchers have evaluated the similarities and differences between linguistic and social processes in terms of LL by comparing places. As a result of waves of migration, many countries today face the reality of multilingualism and superdiversity. In addition to the economic benefits that immigrants bring to societies in which they live, interactions emerge in various areas, including language. Another reality in our age is consumerism. LL studies investigate the relationship between language and consumer societies, and the role of language in the marketplace. In summary, this study introduces research methods from different scientific perspectives to understand the dynamic characteristics and rapid development of LL.

The LL is a discipline whose boundaries are constantly expanding. There are different definitions of the concept of LL, but they generally complement each other. Gorter, who uses the definitions of “the use of written language in the public sphere” and “multilingual urban landscape” for LL, emphasizes the difficulty of drawing a definitive outline of the scope of research (2006: 83). A number of LL researchers are expanding the boundaries of this field both conceptually and methodologically. Studies have been conducted in various areas, including gender-related issues, street writings, language diversity, multiculturalism, migration, ethnic restaurants and gastronomy, onomastics, and typography (Blackwood et al., Tufi and Amos, 2024). However, some researchers reject going beyond written texts, emphasizing that including everything within LL means losing its explanatory power (for discussions, see Gorter, 2023:7 ff.).

Researchers come to the field of LL with the theories, ideas, and methods of their own disciplines, and as a result, the scope, topics, theories, and methods of LL are diverse. In order to show how different disciplines come together in the field of LL, Ben-Rafael’s sociology, Gorter and Cenoz’s sociolinguistics and multilingualism; Scollon and Scollon’s applied linguistics, discourses and communication-oriented approaches and Blommaert and Maly’s ethnographic LL model are explained.

The broad theoretical searches encountered in LL research have also been encountered in the field of methodology. In LL research, written texts, signs, and visual materials in public areas are photographed, classified, and examined according to various features such as the languages and order of the signs, who put the signs, typography, alphabet, function, and prestige of the signs. In addition to survey and interview methods, video recording and social media, documents related to the rules regulating signs in public spaces and legislation related to language, censuses and archives containing historical information are also used.

Nowadays, discussions about the methods used in LL research have focused on data analysis. Researchers from different disciplines use various methods including statistical methods, corpus analysis, ethnographic research, context, and discourse analysis. When quantitative and qualitative research methods are examined, it is often recommended that quantitative and qualitative methods should be used together. Among the reasons for this preference is the criticism that quantitative methods are not sufficiently sensitive to historical processes and contexts, and that they overlook textual nuances. Coupland and Garreth argued that the quantitative approach tends to overlook local contextual details while trying to explain the big picture (2010:13). Qualitative methods that collect data using standard methods have many advantages and disadvantages. Quantitative research also has drawbacks because the researcher is a data collection tool. Possible biases of the researcher may affect the research results. For example, the researcher may ask questions and seek answers in line with his or her attitude towards multilingualism. As a result, the conclusions may be far from objective. In addition, one reason Backhaus and other researchers warn against the danger of reaching superficial conclusions is that some studies lack the methodological rigour that could be shown.

We anticipate that LL studies, which have recently begun in Turkey, will soon develop into new dimensions. LL studies can provide ideas about how languages and variants affect each other and in what direction they develop within Turkey's linguistic structure, which extends from different languages to local dialects. In addition, by researching the increasing use of English in public spaces, we can gather important data on how spoken and written languages are affected. Additionally, LL studies can contribute to replacing the wrong or outdated ideas and beliefs of the past with policies and practices suitable for the present.

Giriş

Şehrin kamusal alanları yazılı işaretler ve onlara eşlik eden görseller yardımıyla çok çeşitli mesajları vermek üzere yoğun olarak kullanılır. Bilgilendirme, düzenleme, yönlendirme, uyarma, protesto gibi işlevleriyle şehir hayatının vazgeçilmezleri durumundaki yazılı ve görsel işaretler; dil, edebiyat ve kültür araştırmacıları; sosyologlar, şehir planlamacıları, mimarlar gibi farklı alanlardan uzmanların ilgisini çekerken sık sık medyada da yoğun tartışmalara neden olur. Uluslararası araştırmalarda kamusal alandaki yazılı dil bağlamında

çok dilliliğin etkileri incelenirken Türkiye’de tartışmaların önemli bir kısmı “dil kirlenmesi”, “dilde yozlaşma”, “dilde bozulma” kavramları etrafında yürütülerek yabancı dildeki işaretlerin dili kirlettiği, yozlaştırdığı, bozduğu ileri sürülür. Konuya nesnel bakmaya çalışan Türkçe yayınlardaysa nicel bir döküm ortaya koyma eğilimi vardır.

Bir dizi ülkede, kamusal alanlarda üzerinde yazı ve görsel bulunan işaretlerin araştırılması sonucu dilsel manzara (= DM) ya da dilsel görünüm biçiminde çevirebileceğimiz *linguistic landscape* adıyla hızla gelişen yeni bir disiplin ortaya çıkar. Toplumdilbilim, uygulamalı dilbilim, sosyoloji, psikoloji, göstergebilim, medya, reklamcılık, eğitim, mimarlık gibi farklı disiplinlerden gelen araştırmacılar; çeşitli ülkelerde ve şehirlerde semtler, bölgeler, ana yollar, alışveriş merkezleri, metro istasyonu civarı gibi mekânlardaki yazılı işaretleri farklı açılardan inceler. Araştırmaların ortak yanı kamusal alanlarda görünür olan metinlere ve görsellere odaklanmalarıdır. Bazı araştırmacılar mekânlar arası karşılaştırmalar yaparak dilsel ve toplumsal süreçler arasındaki benzerlik ve farklılıkları da DM açısından değerlendirir. Yine kamusal alandaki sesleri inceleyen çalışmalar da vardır.

DM disiplininin hızlı gelişmesinin önemli bir nedeni, küreselleşme sonucu meydana gelen sosyal ve dilsel alandaki etkileşim ve değişimleri inceleme ve anlama ihtiyacıdır. Göç dalgaları sonucu birçok ülke günümüzde çok dillilik ve süper çeşitlilik (“super diversity”) gerçeğiyle yüzleşir. Göçmenlerin içinde buldukları toplumlara kattıkları ekonomik yarar dışında, dilin de içinde olduğu çeşitli alanlarda etkileşimler ortaya çıkar. Çağımızın diğer bir gerçekliğiyse moda kavramlarla ifade edilen tüketim ekonomileridir. DM araştırmaları, dil ve tüketim toplumları arasındaki ilişkiyi sorgulayarak dilin tüketim ekonomisindeki rolünü de araştırmaktadır. Dil, tüketimi kolaylaştıran bir araç haline getirilip işlevselleştirildiğinde dilin nasıl etkilendiğine ilişkin sorular araştırmacıların ilgilendiği konular arasındadır.

DM araştırmaları dillerin, kentlerde nasıl sergilendiğine ve farklı dilleri konuşan grupların etkileşimlerine dair bilgiler sağlayarak bir dizi sosyal meseleyle ilgili anlayışımızı geliştirmeye yardımcı olur. Belirli bir şehir ya da alanda yapılan araştırmalarda toplanan verilerin incelenmesi, gruplar arasındaki toplumsal ilişkilere farklı bir perspektiften bakılmasını ve gelişmekte olan sosyal süreçlerin anlaşılmasını sağlar. DM’yi şekillendiren aktörlerin dil seçimleri ve davranışlarının incelenmesi, dil politikalarının fiili olarak nasıl şekillendiğini gösterebilir (Ben-Rafael vd., 2006: 8).

Bu çalışmada DM’nin dinamik karakterinin ve hızlı gelişiminin anlaşılması için değişik bilim dallarının bakış açıları ve araştırma yöntemlerinin tanıtılması amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra Türkiye’de popüler hâle gelen bir araştırma nesnesine uluslararası literatürdeki teorik yaklaşımlar, yöntem ve tekniklerle yaklaşılmasına ve böylece yapılacak çalışmalara katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Ayrıca çok dillilikten, iletişim ve eğitime uzanan geniş bir alandaki muğlak sınırlar içinde gelişmesinden örnekler verilerek DM disiplininin uygulama alanları gösterilecek ve temel teorik yaklaşımlar tanıtılacaktır. Böylece konuyla ilgili Türkiye’deki çalışmalara teorik katkı sağlanmaya çalışılacaktır.

1. Sınırları genişleyen bir araştırma alanı

Landry ve Bourhis'in, "belirli bir alan veya bölgedeki kamusal ve ticari işaretlerde dillerin görünürlüğü ve belirginliği" olarak tanımladığı DM'yi, kamuya açık yol işaretleri, reklam panoları, sokak adları, yer adları, ticari mağaza tabelaları ve kamu binaları üzerindeki işaretler gibi ögeler oluşturur (1997: 23-25). Yeni araştırmalar, alanın sınırlarını genişletir. Örneğin Ben-Rafael vd. (2006: 14), dilsel manzarayı "belirli bir coğrafi bölgede bir kamu kurumu veya özel bir işletmenin dışında veya içinde bulunan herhangi bir işaret veya ilan" şeklinde tanımlayarak işletmelerin iç mekânlarındaki işaretleri de araştırma kapsamına dâhil ederler. İncelenebilecek ögeler, günümüzde teknolojiye paralel olarak genişlemiştir: çeşitli broşürler, posterler, afişler, çıkartmalar, neon ışıklarla yazılan metinler, değişik panolar, kayan yazıların olduğu ekranlar, LED tabelalar, dokunmatik ekranlar, sokakta duyulan diller vb. (Gorter, 2023: 5).

Shohamy ve Ben-Rafael, öncekilerin özeti niteliğinde bir DM tanımı yaparak çalışmaların temel amacını "kamusal alanlarda dillerin varlığına ve yokluğuna ilişkin sistematik kavlpları tanımlamak ve DM'nin çeşitli biçimleriyle yaratılmasına ilişkin etkileri, ideolojileri, tepkileri ve karar verme süreçlerini ve nedenlerini anlamak" (2015: 1) biçiminde belirler. DM için "dil yazılı biçiminin kamusal alanda kullanılması" ve "çok dilli şehir manzarası" tanımlarını kullanan Gorter ise araştırmaların kapsamının kesin bir taslağını çıkarmanın zorluğunu vurgular (2006: 83). Odaklandıkları konu itibarıyla araştırmalar temelde benzer olsa da kavramın kullanımı, araştırmacıdan araştırmacıya farklılıklar gösterir. Kavramların ve alanın yıllar içinde nasıl geliştiğini anlamak için bazı temel yayınlardan kısaca söz etmek yararlı olabilir.

Alanla ilgili temel bilgilerin bulunabileceği yayınlardan biri Backhaus'un (2007) Tokyo'nun dilsel manzarası hakkındaki çalışmasıdır. Bu yayını; terim tartışması, daha önceki yayınları özetlemesi ve sonraki çalışmalara model oluşturması açısından önemlidir. *Linguistic Landscape: Expanding The Scenery* adlı kitapta; teorik sorunlar, yöntem sorunları, dil politikası, kimlik ve dili koruma, genişleme ve ileriye dönük yol başlıkları altında yirmi farklı yazıya yer verilir (Shohamy ve Gorter, 2009). Bir yıl sonra *Linguistic Landscape in the City* adıyla ikinci bir derleme kitap yayımlanır (Shohamy, Ben-Rafael ve Barni, 2010). Kitapta DM ve çok dillilik, yukarıdan aşağıya-aşağıdan yukarıya, güç ve tepki; DM'nin yararları, yoldan geçenlerin algıları, DM'de çok dillilik bölümlerinden oluşan on sekiz yazı bulunur. Son yıllardaysa alanı bütüncül olarak incelemeye çalışan kitapların sayısı artar. Örneğin Gorter ve Cenoz (2023); alanın ortaya çıkışı, teorik sorunlar, araştırma yöntemleri, fotoğraflama, çok dillilik, azınlık dillerinin görünürlüğü, dil politikasının etkisi, eğitimle ilgili bağlamlar, adların yorumu, alandaki bakış açısında sürekli genişleme gibi konularda, önceki yayınlardaki önemli noktalara dikkat çekerek özetler. Aynı yıl Kallen, konuyu toplum dilbilim açısından değerlendiren kitabını yayımlar (2023). Son olarak *The Bloomsbury Handbook of Linguistic Landscapes* (Blackwood, Tufi ve Amos, 2024) adlı çalışmadan söz etmek gerekir. Yaklaşımlar ve yöntemler, güncel araştırma alanları ve DM'nin gelecekteki yönelimleri başlıkları altında girişle birlikte toplam yirmi dokuz yazıda DM, bütün yönleriyle

ele alınır. Bu üç kitap, alan hakkında genel bilgi edinmek isteyenlerin ilk başvurması gereken yayınlardandır.

Alanda yön gösterici çalışmaların bir kısmı, adı geçen derleme kitaplarda basılır. Örnek olarak Barni ve Bagna (2010) İtalyan şehirlerinde konuşulan dillerin çeşitliliğinin DM'ye yansımaları araştırır. Çalışmalarında bir bölgede konuşulan dillerin varlığıyla canlılığı ve görünürlüğü arasında doğrudan bir ilişki olmadığı sonucuna varırlar. Çok sayıda dilsel, dil dışı ve bağlamsal etkene bağlı olan bu ilişki, DM araştırmalarında etnodilsel kimlik ve dil davranışları bağlamında incelenir.

Kallen ve Dhonnacha, Japonya ve İrlanda'nın dilsel manzaraları arasında bir karşılaştırma yaparak dilsel çeşitliliğin sosyal ve kültürel belirleyicilerini araştırırlar. Çok dilliliğin, yalnızca farklı dillerin yazılı olarak bir arada kullanılmasıyla değil, aynı zamanda tabelaların semiyotik işleyişiyle de ilgili olduğu sonucuna varırlar. Tabelalarda kullanılan dilin çağrıştırdığı örtülü anlamları araştırarak Japonya'da İngilizcenin küresel bir dil ve modernliğin bir işareti olarak kullanıldığı sonucuna varırlar. İngilizcenin değişik toplumlarda kullanımı, işlevi ve diğer dillere etkisi DM çalışmalarında genel olarak ilgi gören bir konudur (2010: 19-36).

Du Plessis (2010: 74-95), Güney Afrika'da 1994 yılında yeni rejime geçilmesi sonrası DM'deki değişiklikleri ve uygulanan dil politikasını güç ve iktidar ilişkileri bağlamında inceler. Araştırma, DM'nin nasıl bir iktidar mücadelesi alanı hâline gelebileceğini gösterir.

Lou, Washington DC'deki Çin Mahallesiinde DM'deki karmaşıklığı çok dillilik, dillerin hâkimiyeti ve dil politikaları bağlamında inceleyerek değişik çıkarılara sahip sosyal aktörlerin DM'nin oluşumundaki rollerini araştırır. DM'nin karmaşıklığını sosyal bağlamda inceleyen Lou, Çince yazırlarla konuşmanın, Çinli işletmelerin coğrafi dağılımının ve mahallenin Çinli sakinlerinin faaliyet alanlarının sistematik olarak marjinalize edildiği sonucuna varır (2010: 96-114). Lou'nun çalışması temel olarak aşağıda söz edeceğimiz Scollon ve Scollon tarafından geliştirilen jeosemiyotik analitik yöntemine dayansa da etnografik yöntem, sosyokültürel teori, semiyotik teori ve antropolojiden de yararlanır.

Pavlenko (2010: 133-152), Rusça ve Ukraynacanın konuşulduğu Ukrayna'nın başkenti Kiev'de, tarihsel bir bakış açısıyla art zamanlı bir DM araştırması yaparak Kiev tarihinin farklı dönemlerindeki dilsel manzarayı araştırır. Kiev'in dilsel manzarasında dil değişikliğini şekillendiren tarihsel ve siyasi faktörleri aydınlatmak suretiyle geçmiş ve günümüz arasındaki sürekliliğe işaret eder.

DM çalışmalarının sık sık ele aldığı konulardan biri soylulaştırma, bir başka ifadeyle kentsel dönüşüm ve sonuçlarının DM'de gözlemlenen yansımalarıdır. Berlin'in Prenzlauer Berg mahallesinde Doğu Almanya'nın dağılmasından sonraki gelişmeleri inceleyen Papien (2012), dilsel kaynakların kullanımının kamusal alanların ticarileştirilmesini doğrudan etkilediği, bölgedeki bazı işaretlerin mahallenin popülerleşmesine katkıda bulunduğu sonucuna varır. Papien'e göre, dilsel ortam; toplumsal dönüşüm ve toplumsal tartışma süreçlerini yansıtmakta ve aynı zamanda bu süreçleri şekillendirmektedir.

Chern ve Dooley'in araştırma konusuysa, yazılı İngilizceyi öğrenmek ve öğretmek amacıyla yapılan İngilizce okuryazarlık yürüyüşüdür. Araştırmacılar; Çince, Japonca ve İngilizce tabelaların yoğun olduğu Tayvan'ın başkenti Taipei'de, öğrencilerle yapılan yürüyüşlerde tabelalarda İngilizcenin kullanımının dil öğretiminde pragmatik yeterliliği ve pragmatik farkındalığı artırma olasılıklarına odaklanır. Çalışmada, dekoratif, bilgilendirici, mizahi, göze çarpan vb. metin örnekleri vererek dil öğretmenlerine önerilerde bulunur (2014: 113-123).

Yazılı metinler dışına çıkan çalışmalar da görülür. Örnek olarak Guilat'ın (2010) görsel kültür araştırması İsrail'in Migdal ha-'Emeq kasabasında elektrik dağıtım kutularının üzerine yapıştırılan görselleri inceler. Görsel üretiminin toplumsal koşullarıyla görsellerin kamusal alanda dağıtılıp kullanımına odaklanan araştırmanın amacı, materyalin toplumsal gruplar arasındaki güç mücadelesinin parçası olarak incelenmesidir. Ancak bazı araştırmacılar, her şeyin DM içine alınmasının, onun açıklayıcı gücünü kaybetmesi anlamına geleceğini vurgulayarak yazılı metinlerin dışına çıkılmasını reddeder (tartışmalar için bk. Gorter, 2023: 7).

DM araştırmaları yukarıda verilen örneklerle sınırlı değildir. Cinsiyetle ilgili konular, sokak yazıları, dil çeşitliliği, çok kültürlülük, göç, etnik restoranlar ve gastronomi, onomastik, tipografi vb. konular da dahil olmak üzere çeşitli alanlarda çalışılmaktadır (bk. Blackwood, Tufi ve Amos, 2024).

2. Teorik yaklaşımlar

Araştırmacılar; DM alanına kendi disiplinlerinin kuramları, fikirleri ve yöntemleriyle geldiklerinden DM'nin kapsamı, konuları, teorileri ve yöntemleri de çeşitlilik gösterir. Bu bölümde, kimi araştırmacıların alana teorik katkıları üzerinde durulacaktır. Alandaki çok sayıda teori, kavram, fikir ve yaklaşım arasından bunları öne çıkarmanın nedeni; farklı disiplinlerin DM alanında nasıl birleştiklerini göstermektir. Ben-Rafael'in sosyoloji, Gorter ve Cenoz'un toplumsal dilbilim, çok dillilik; Scollon ve Scollon'un uygulamalı dilbilim, söylemler ve iletişim ağırlıklı yaklaşımları ve Blommaert ve Maly'nin etnografik DM modeli, sonraki araştırmaların üzerinde yükseldiği teorik temeli oluşturur.

2.1. “Kamusal yaşamın dekoru” olarak dilsel manzara

Ben-Rafael vd. (2006: 8), İsrail'in DM'sini sosyoloji ağırlıklı bir araştırmayla incelerler. Landry ve Bourhis'in (1997) incelemelerine dahil ettiği yol işaretleri, site, cadde, bina, yer ve kurum adlarının yanı sıra reklam panoları, ticari mağaza tabelaları ve kişisel kartvizitlerin de DM içinde yer aldığını belirtirler. DM'yi oluşturan aktörler, özel işletmelerle belediyeler, valilikler gibi kamu otoriteleridir (2006: 8). Landry ve Bourhis'e göre DM; bilgilendirici olmasının yanında dilsel toplulukların belli durumlarda göreceli gücünü ve statüsünü gösteren sembolik bir işaretleyici işlevi görür. Ben-Rafael vd.; Landry ve Bourhis yaklaşımının DM'nin dinamiklerini sınırlı derecede dikkate aldığı ve DM'yi şekillendiren etkenlere odak-

lanmadığı eleştirisinde bulunurlar. Onlara göre, taşıdığı toplumsal-simgesel kodların anlaşılması için DM'yi şekillendiren kamu kurumları, sivil toplum kuruluşları, işletmeler, bireyler gibi aktörlerin DM'nin oluşmasına katkısı sorgulanmalıdır.

Ben-Rafael vd. (2006: 9), DM'yi oluşturan unsurların belirli bir ortamda bir bütün olarak incelendiğinde, toplumsal gerçekleri ortaya çıkarmanın ilginç bir yolunu oluşturabileceğini, konuyla ilgili sistematik bir çalışmayı haklı çıkarabilecek bir alanın ana hatlarının mevcut olduğunu belirtirler. Bu belirlemenin arka planında toplumsal gelişmeler vardır. Günümüz toplumlarının ortak yanlarından olan küreselleşme ve çok kültürlülüğün sonucu olarak şehir ve mahallelerin statü ve karakterleri değişirken çeşitli sınıflar ve gruplar, kamusal otoritelerle bireyler arasındaki ilişkiler yeniden harmanlanmaktadır. Toplumsal alanda yaşanmakta olan değişimler kendilerini, “dil etkinliği alanında, dilsel modalarda, konuşma biçimlerinde, dillerin halk içinde veya bazı kesimler arasında genişlemesi ya da gerilemesinde ifade ettiğinden, kaçınılmaz olarak DM'nin (yeniden) şekillendirilmesine damgasını vurur (2006: 9). Bu nedenle Ben-Rafael'in “kamusal alanın dilsel kodlar aracılığıyla sembolik inşası” (2019: 7) ve “kamusal yaşamın dekoru” (2006: 10) şeklindeki DM tanımlar.

Ben-Rafael, İsrail'e odaklanan bir çalışmasında DM'nin kentsel peyzajı oluşturan mimari özellikler, gelip geçenler gibi öğelerle birlikte bir bölgenin karakterini tanımlayan ana öğelerden olduğunu, bir bölgenin ya da şehrin, ziyaretçiler ve yerel halk tarafından algılanan ve hatırlanan imajlarında yer aldığını vurgular. DM, diğer kentsel öğelerden gerçek aktörler tarafından isteğe bağlı olarak yeniden şekillendirilebilen tek unsurdur. Ancak şehrin DM'si çeşitli renk, yazı karakterleri ve metinlere sahip yüzlerce işaret nedeniyle kaotik bir yapıya sahip olduğu izlenimi verir. DM, işaretlerin bir ormanı olarak algılanır (2009: 43). Ben-Rafael, DM'ye hâkim olan kaotik görünümünün gelip geçenler veya diğer aktörler tarafından bir konfigürasyon, bir bütünlük veya kendi tanımıyla bir *Gestalt* olarak algılanacağını öne sürer. Ben-Rafael, *Gestalt*'i, “tek bir yapılandırılmış ortamın unsurları olarak anlaşılacak farklı olayların gözlemlenmesi” olarak tanımlar (2009: 43). Organize bir yapı olarak farklı nesnelere içine alır ancak kendine has özellikleriyle tekil öğelerin toplamından daha fazlasıdır. DM'yi *Gestalt* kavramı çerçevesinde tanımlaması, sosyal yaşamın dinamiklerine gömülü eylemlerden oluşan bir yapı olmasının ötesinde belli bir özerkliğe sahip farklı bir yapılanma olarak karakterize etmesini sağlar. Değişik aktörlerin DM öğelerini oluşturma ve kullanma hedefini incelemek için Pierre Bourdieu, Erving Goffman, Raymond Boudon'un sosyal eylem teorileriyle ilgili hipotezlerden yararlanır. DM'yi sosyolojik bir çerçeve içinde yapılandırılan dört ilke önerir:

1- *Kendini gösterme*: Katılımcıların kendilerini diğerlerinden ayırma arzusuyla bölündüğü sistemik bir bütünden söz edilebilir. Bu ilkenin temel odağı, DM öğelerinin aktörlerle ilişkisi, onlara dair sunmak istedikleri tanım ve neyi temsil ettikleri üzerindedir. Bu ilke, belirli bir ortamda prestij taşıyan dillerin DM'de bulunması anlamına gelir.

2- *İyi nedenler ilkesi*: Kamusal alanlardaki dil tercihlerinin ardındaki nedenlerin araştırılmasıdır. DM aktörleri halkı etkilemeyi hedef alırken tüketimci-kültürel ortam içinde böl-

ge sakinleri olan izleyicilerin değerlerine uyum sağlarlar. Burada ortak değerler, ihtiyaç ve beklentilere dair rasyonel varsayımlar nedeniyle, aktörler ve izleyicilerin seçimleri arasında bir birliktelik doğar. Bu ilke, DM'deki öğelerin yoldan geçenlere hitap ederken onların akılcı tepkilerini öngörmesi anlamına gelir.

3- *Kolektif kimlik*: Dilsel ortamın grup kimliğine nasıl katkıda bulunduğu ve DM öğelerinin kimlik belirteçleri olarak taşıdığı anlamların analiz edilmesidir. Kolektif kimlik ilkesi, ayrıca aktörlerin genel halk içinde belirli bir gruba bağlılık sergileyerek kendi özel kimliklerini ileri sürdüklerini ima eder. Örneğin, Mardin Gıda Pazarı gibi bölgelere işaret eden isimler veya Arapça dükkân isimleri kullanan aktörler, ortak bir gruba ve beğeniye gönderme yaparak müşterileri çekmeye çalışır.

4- *Güç ilişkileri*: Dil kullanımının güç dinamiklerini nasıl yansıttığının dikkate alınmasıdır. Baskın gruplar, kendi dillerinin kullanımını diğer gruplara dayatabilir. Resmî bir dilin varlığı durumunda diğer diller ikinci planda kalabilir. Bu ilke, baskın grubun dilinin, azınlık grupların dillerinden daha fazla kullanılacağını varsayar (2009: 48).

Ben-Rafael belirli DM öğelerinin yalnızca oluşumlarına göre değil kaynaklarına göre de ayırt edilebileceğini belirtir (2006, 2009). Buradan hareketle, DM öğeleri arasında yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya kaynaklar olmak üzere bir ayırım yapılır. *Yukarıdan aşağıya akış*, “kurumları belirlemek için tabelalar ve DM metinleri üreten veya doğrudan bu kurumlara bağlı olarak bilgi yayan farklı düzeylerdeki kamu kurumlarından (hükûmet, belediye, kurum veya dernek) kaynaklanır”. *Aşağıdan yukarıya akış*sa “bireyler veya kurumsal yapılar olarak genellikle halktan çıkan ve sundukları şeyler adına bu konuyu ele alan sayısız aktör tarafından üretilen ve sunulan DM öğelerinden” oluşur (2009: 49).

Ben-Rafael'e göre, sosyolojik bir bakış açısından, DM'yi birlikte oluşturan yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya öğelerin farklı türlerde aktörler tarafından tasarlanmış olması önemli bir bulgudur. Yukarıdan aşağıya işaretler devlet görevlileri tarafından tasarlandığından resmî politikalara ve otoritelerin temsil ettiği hâkim kültüre hizmet eder. Aşağıdan yukarıya öğelerse özerk aktörler tarafından istekleri doğrultusunda tasarlanır (2009: 49). Bu görüşün belli bir geçerliliği olduğu kamusal alanlardaki işaretlerden kolayca gözlenebilir.

Ben-Rafael, bu kategoriler arasındaki ayırmadan yola çıkılarak ampirik sorular sorulabileceğini, bu soruların DM analiziyle yanıtlanabileceğini öne sürer. Örneğin kamusal kurumlardan ve baskın kültürden kaynaklanan yukarıdan aşağıya direktiflerin, fiili olarak ne kadarının gerçekleştiği ve aşağıdan yukarıya gerçekleşen DM öğeleriyle ne kadar uyumlu oldukları sorulabilir. Verilecek yanıt, DM'nin yapılanma ilkelerinden olan güç ilişkileri kapsamında olacaktır. Ayrıca aşağıdan yukarıya aktörlerin etkili bir şekilde yukarıdan aşağıya direktiflere ne ölçüde uydukları da sorulacak sorular arasındadır (2009: 49).

Ben-Rafael; teorik yaklaşımlarının temelinde, DM'nin sosyolojik açıdan araştırılmasına rehberlik etmek ve onun sistematik yönlerine ve gelişimlerine odaklanmak olduğunu vurgular. Ancak “dört yapı ilkesinin DM ve onun çeşitli akışları üzerinde ne kadar ve ne şekilde etkili olduğuna dair herhangi bir beklenti” sunmaması nedeniyle, “tam teşekküllü bir DM

teorisi oluşturmadığını” belirtir. Ayrıca “bu dört ilkedен hangisinin hangi koşullarda geçerli olacağına ilişkin apriori bir varsayım olmadığı gibi bunların birbirine karışma olasılıklarına ilişkin de herhangi bir varsayım yoktur. Üstelik bu düşünceler, dört ilkenin de birbiriyle uyumlu olduğunu ve hiçbir şekilde birbirini dışlamadığını varsaymaktadır” (2009: 51).

2.2. Kapsayıcı bir dilsel manzara modeli

Gorter ve Cenoz, 2023 yılında o zamana kadar yapılan DM çalışmalarını bütün yönleriyle ele alan, bu yüzden konu hakkında genel bilgi edinmek isteyenlerin ilk başvurması gereken bir kitap yayımladı. Yazarlara göre DM araştırmaları işaretlerdeki diller, işaretlerin üreticisi, konumu, malzemeleri, boyutları gibi özellikleri araştırmakla sınırlanamaz. İşaretleri okuyanlar, işaretlerin hedef kitlesi ve bölge sakinlerine etkisinin yanı sıra, işaretlerde ortaya çıkan neden-sonuç ilişkilerinin de sorgulanması gerekir. Bundan hareketle, dilsel ve toplumsal eşitsizlikleri mercek altına alan, kamusal alanlarda çok dilli eşitsizlik [Multilingual inequality in public spaces (MIPS)] adını verdikleri bir model geliştirdiler (Gorter ve Cenoz, 2023; ayrıca bk. Gorter, 2021). Çok dillilikten hareket eden model; artan göçler, küreselleşme ve çok kültürlülüğün de etkisiyle tek dilli toplumlara rastlamanın giderek zorlaştığını varsayarak çok dilli manzaraların oluşumunu, gelişmesini ve sorunlarını kapsamlı bir şekilde ele alır.

Kamusal alanlarda çok dilli eşitsizlik (KAÇE); dil politikaları, üretim süreçleri, işaretlerin incelenmesi, işaretlerin algılanışıyla dil pratiklerinin tartışılması süreçlerini kapsar. Bu aşamalar, yinelenebilir olduklarından sonsuz kere tekrarlanabilir. Modelin amacı, DM'nin inşasıyla ilişkili döngüsel diziyi, bu süreçlerin ve sonuçların insan gruplarının deneyimleriyle sosyal davranışlarını, özellikle de dil pratiklerini nasıl etkilediğini tanımlamak ve analiz etmektir. Temel varsayımlardan birine göre kamusal alandaki diller; konumlanmaları, sergilenmeleri, dilleri konuşan gruplar ve bireyler tarafından görülme biçimleri nedeniyle eşit değildir. Bu şekilde, kamusal alanlardaki işaretlerde çok dilli eşitsizliklerin sergilenmesine yol açan süreçlerle insanların algıları ve tepkileri arasındaki karşılıklı ilişkiler daha iyi anlaşılabilir. Model, nüfus içindeki sosyal eşitsizliklerle bağlantılı olarak tabelalardaki dil eşitsizliğini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Modelin temel fikri, nüfus grupları tabelalara verdikleri tepkiler bakımından farklılık gösterdiği için DM'ye sosyal bir perspektiften bakmaktır.

Modelin beş bileşeni vardır:

1- Dil politikası süreçleri: İşaretlerde hangi dillerin neden, nasıl ve ne şekilde yer alacağını büyük ölçüde belirleyen dil politikası süreçlerinin incelenmesini içerir. Bu süreçler, resmî kural ya da uygulamalarla sınırlı değildir. Bölge sakinleri, STK'lar, işveren örgütleri vb. aktörlerin açık ya da örtülü girişimleri dil politikasının şekillenmesinde rol oynar. Dolayısıyla DM, farklı dil politikalarının çatıştığı bir alandır. Bu modelde, dil politikaları ve etkilediği dilsel uygulamalar mekanik ilişkiler çevresinde değil de birbirini etkileyen ve değiştiren döngüsel süreçler içinde incelenmektedir. Yazarlar, bu süreçlerin fiilî dil politikalarını şekillendirdiği ve politikanın gelecekteki gelişimi üzerinde etkili olabileceği kanısındadırlar (2023: 82).

2- *İşaretlerin üretim süreçleri*: Tabelaların tasarımı ve üretimi, malzeme seçimi ve üretim sürecinin incelenmesini öngörür. İşaretleri üreten aktörlerin (devlet kuruluşları, şirketler, büyük ve küçük işletme sahipleri vd.) önceliklerinin anlaşılması, dil politikası süreçleriyle mevcut işaretler arasındaki ilişkileri aydınlatılabilir (2023: 83-85).

3- *İşaretlerde eşit olmayan diller*: Modelin çekirdeği olan kentsel alanlarda dilin sergilendiği gerçek fiziksel işaretleri içine alır. Tabelaların dilsel ve sosyal eşitsizlikleri ne ölçüde ortaya çıkardığına dair varsayımlar çok yönlüdür. Değişik mekânlarda farklı araştırma soruları formüle edilebilir. İzleyicilerin işaretlerle nasıl etkileşim kurduğu, işaretlere verilen tepkilerin incelenmesi diller arasındaki güç ve eşitsizlik ilişkisini gösterebilir. Küresel bir dil olan İngilizce veya azınlık/göçmen dillerin DM'deki konumları incelenebilir. Bu model; ayrıca tabela türleri, şehir merkezleriyle göçmenlerin ya da çeşitli etnik grupların yaşadığı mahalleler arasındaki farklılıkları anlamının önemini belirtir.

4- *Algı-görme ve okuma*: İşaretleri gören ve bazen okuyanlarca algılanışının ele alınmasını içerir. Çeşitli aktörlerin algılarının araştırılması genelde ikinci planda kalır. Az sayıda araştırma yerel halk ve turistlerle görüşmeler gerçekleştirerek izleyicilerin işaretleri nasıl gördüğü ve algıladığına odaklanır. Bu bileşen, hangi işaretin okunduğu, hangilerinin görmezden geldiği veya algıları nelerin etkilediğinin araştırılmasını öngörür (2023: 86-87).

5- *Yansıma, tepki ve dil pratikleri*: İşaretleri okuyan ve yorumlayan bireylerin, metinlerde yer alan dil/dillere, mesajlara, bilgilere veya anlamlara nasıl tepki verdiğinin incelenmesini içerir. İnsanların hangi dilde neyi okuduğu, nasıl düşündüğü ve işlediği bilgilerle ne yaptığıyla yakından bağlantılıdır. İşaretleri yorumlamaları; davranışsal tepkileri, dil pratikleri ve bunların dilsel ve sosyal arka planlarıyla bağını anlamak için çok önemlidir. Örneğin ticari tabelalar belirli bir yaştaki potansiyel alıcı gruplarını, kadınları veya erkekleri, lüks ürünleri alabilecek kişileri, bazı tabelalar turistleri, bazılarıysa daha çok yerel sakinleri hedefleyebilir (2023: 87-88).

2.3. Jeosemiyotik yaklaşım

Scollon ve Scollon jeosemiyotiği “göstergelerin ve söylemlerin maddi yerleşiminin ve maddi dünyadaki eylemlerimizin sosyal anlamının incelenmesi” olarak tanımlar (2003: 2). Onlara göre işaret ve semboller, anlamlarının büyük bir kısmını nasıl ve nerede konumlandıklarından alır. Her biri bulunduğu yere bağlı olarak bir söylemi dizinler. Örneğin bir otobüs durağı tabelası toplu taşımayla ilgili daha geniş bir söylemi dizinler.

“Jeosemiyotik” ve “dizinsellik” kavramları, maddi dünyada var olan söylemlerde etkileşim düzenini, görsel göstergebilimin ve yer göstergebiliminin oynadığı roller bağlamında açıklar. Anlamı iletmek için zaman ve mekânda konumlanan iletişimin dizinsel doğası dik-kate alınır. Dizinsellik, jeosemiyotiğin temel taşlarından. Scollon ve Scollon, “bir işaretin anlamı, dilsel olarak da olsa, maddi dünyaya sabitlenmiştir” diyerek, işaretin anlamı için dört sorunun sorulması gerektiğini öne sürer: Kim söylemiştir (Otorite mi)? İzleyici kimdir (yaya

için başka, sürücü için başka bir şey ifade eder)? Sosyal durum nedir (yerinde mi, kuruluyor mu, üzerinde çalışılıyor mu)? Konumu uygun mu (örneğin, yolların kesiştiği bir kavşak mı)? (2003: 3).

Jeosemiyotik yaklaşımla yapılan araştırmalarda göstergelerin içerik ve biçimleri gibi fiziksel özelliklerinin yanı sıra, sosyal ve yerel bağlamları da yorumlanarak analiz edilir. İşaretin konumlandığı yer ve mekânın özellikleri, işaretin anlamı, işlevleri ve konuyla ne kadar alakalı olduğu hususunda bilgiler sağlayabilir. Dolayısıyla jeosemiyotik analiz; mekânsal, bireysel, sosyal ve kültürel bağlamların etkileşimlerinin analizine odaklanır.

DM araştırmalarında Scollon ve Scollon'un (2003) jeosemiyotik teorisini temel alan önemli çalışmalardan biri Lou'nun (2007) Washington DC'nin Çin mahallesindeki araştırmasıdır. Lou, Çin mahallesindeki tabelalarda çok dillilik, işaretlerdeki dil kombinasyonları, farklı içerikler için farklı dillerin kullanılıp kullanılmadığı; işaretlerin fiziksel biçimleri ve tercümelemlerin ve gramer kullanımının doğruluğu gibi konuları araştırır. İncelediği alanın toplum dilbilimsel tanımlamasını verdikten sonra işaretleri dizinsellik kavramı çerçevesinde yorumlayarak görünen anlamlarına ek olarak işaretlerin neyi ifade ettiklerini açıklayabilen daha derin anlam katmanlarına odaklanır. Lou, Çin mahallesinde, DM'nin "jeosemiyotik özelliklerinin yakından incelenmesinin, Çinli olmayan çoğu işletmenin tabelalarında Çincenin görsel ve materyal olarak küçük boyutlarda kullanıldığını ve bunun semiyotik marjinalleşmeyi ortaya çıkardığını" saptar (2007: 101-102). "Analiz kapsamının DM'nin ötesine genişletilmesi, Çinli işletmelerin merkezden uzaktaki coğrafi alanları ve Çinli sakinlerin faaliyet alanları, mağaza tabelalarına yansıyan Çincenin semiyotik marjinalleşmesiyle aynı paraleldedir" (2007: 112) sonucuna varır.

2.4. Etnografik dilsel manzara analizi

Blommaert ve Maly (2016), jeosemiyotik yaklaşımdan hareketle "etnografik DM analizi" modelini geliştirirler. Modeli; Belçika'nın Ghent şehrindeki Rabot mahallesinin ana caddesinde yaptıkları araştırmada uygularlar. Onlara göre kamusal alanlar; güç, disiplin ve belirli kuralların sergilendiği, özel alanlardan farklı olarak değişik grupların otorite ve kontrol sağlamaya çalıştığı paylaşım alanlarıdır. Kamusal alandaki iletişimin güç ilişkileri alanındaki bir iletişim olması nedeniyle araştırmalarında "mekân, göstergesel sistemleri nasıl organize ediyor?" sorusunu sorarlar. Göstergesel sistemler çok yönlü olabilir, zıt unsurları içinde barındırabilir. Ancak davranış ve beklentileri yönlendiren otoriter kalıplar olarak işlev gördüklerinden bütün işaretler üç 'eksene' bakılarak analiz edilebilir (2016: 199-200):

- 1) Belirli bir tarihsel zaman ve mekândaki işaret üreticilerini ve üretim koşullarını gösteren bir geçmişe yönelik eksen.
- 2) İşaretin hedeflediği kitleyi ve tercihlerini öngören ileri bakan, geleceğe yönelik bir eksen.

3) İşaretin diğer işaretler arasındaki belirli yerleşimine atıf yapan bir şimdiye yönelik bir eksen.

Kamusal işaretlerin toplumsal işlevi, bu üç eksen göz önüne alındığında anlaşılabilir. İşaretler kamusal alanın sınırlarını çizer, onu daha küçük parçalara böler ve bunları diğer parçalarla bağlantılı olarak düzenler. Dolayısıyla işaretlerin her zaman göstergebilimsel bir kapsamı; normatif ve düzenleyici mesajların iletildiği üretici ve muhatap arasındaki iletişimsel ilişki (örneğin yerel yetkililerin sigara içenlere “sigara içmeyin” mesajı vermesi) ve mekânsal bir kapsamı (“burada sigara içmeyin”) vardır. Anlam ve işlev açısından her zaman spesifiklerdir. Bu nedenle işaretler arasındaki niteliksel farklılıklar son derece önemlidir (2016: 200).

Blommaert ve Maly, Ghent’in Rabot mahallesi ana alışveriş bölgesi Wondelgemstraat’da 2014 yılında yaptıkları çalışmada Etnografik DM modelini uyguladılar. Araştırmalarında bölgenin tarihini, bölgede yaşayan göçmen grupları ve dağılımlarını incelerler. Eskiden Türklerin yaşadığı bir semt olarak bilinen Rabot’da Türk nüfusun 2007’den itibaren gerilediğini tespit ederler. Etnografik DM modelinde, araştırma alanındaki çok dilliliği de içeren çok kültürlülük kavramı yerine “süper çeşitlilik” kavramını kullanırlar. Tespitlerine göre 11 dilin konuşulduğu bölgede Hollandaca ve Türkçe baskın dillerdir. Yukarıdan aşağı işaretlerin dili Hollandaca iken, aşağıdan yukarı işaretlerin dili Türkçedir. Ayrıca Bulgarca ve diğer dillere de rastlanır. Sosyolojik bir analiz yaparak bölgedeki değişik sınıfları, katmanları, gruplaşmaları ve bunların hareketlerini incelerler. Etnografik DM modelinin ikinci ayağı olarak niteledikleri alt yapıya da bakarlar. Bölge, tarihsel bir alışveriş merkezi olarak restoran, kafe, bakkal gibi küçük işletmelerin yerleşip gelişmesine uygun bir ortama sahiptir. Elde ettikleri bulgular doğrultusunda bölgede kullanılan dilin nasıl şekillendiğini analiz ederek şu tespitte bulunurlar: “Aslında, (dilin) yerelleşmesinin bir değil birkaç farklı ama birbiriyle bağlantılı sürecine tanık olabiliriz: en azından biri, yerel olarak ikamet eden toplulukların yeni çevreye uyum sağladığı ‘içe doğru’ ve diğeri, bu ayarlamaların yeni boyutlara ulaştığı ‘dışarı doğru’ şeklindedir. Adliyede çalışan ‘yerli’ Flaman avukatların, Şelâle Restoran gibi yeni moda yerel atıştırmalık büfelerinden birinde artık iki dilli bir menüden sipariş edilen güzel bir Türk usulü öğle yemeği yemesi gibi” (2016: 215).

3. Yöntemler

DM araştırmalarında kamuya açık alanlardaki yazılı işaretler, tabelalar ve görsel materyallerin fotoğraflanarak işaretlerdeki diller ve sıralanışları, işaretlerin kimin tarafından konulduğu, tipografi, alfabe, işaretlerin işlevi, prestiji gibi çeşitli özelliklere göre sınıflandırılıp incelenir. Araştırma sırasında anket ve görüşme yöntemleri de kullanılır. Ayrıca video kaydı, sosyal medya, Google Street View gibi farklı kanallardan veri elde edenler de vardır. Kamusal alandaki işaretleri düzenleyen kurallar ve dille ilgili mevzuata ilişkin belgelerin incelenmesinin yanı sıra nüfus sayımları ve tarihsel bilgileri içeren arşivler de araştırmalarda veri elde edilen mecralardır.

Günümüzde, DM araştırmalarda kullanılan yöntemlerle ilgili tartışmalar veri analizi etrafında yoğunlaşır. Uygulamalı dilbilim, toplumsal dilbilim ve diğer disiplinlerden gelen araştırmacılar, istatistiksel yöntemler, derlem analizi, etnografik inceleme, bağlam ve söylem analizleri dâhil olmak üzere çeşitli yöntemleri kullanırlar. Bu bölümde, nicel ve nitel araştırma yöntemlerinin DM araştırmalarındaki uygulamaları kısaca tanıtılacaktır.

3.1. Nicel yöntemler

DM araştırmacıları, fotoğrafladıkları işaretlerden bir veri tabanı oluşturarak her bir işareti kodlayıp sınıflandırırlar. Kodlamanın amacı, toplanan verilerin ne anlama geldiği, ilişkileri ve kalıplarını anlamaktır; işaretlerin sayısı, sıklığı, konumu, işlevi ve ne türden kalıplara rastlandığı gibi sorulara nesnel yanıtlar aranır. Fotoğraflardaki görsel veriler sayısallaştırılarak tablo ve grafikler içerisinde sunulur. Bu şekilde elde edilen veriler istatistiksel veri analizi programlarıyla incelenip yorumlanabilir ve nesnel genellemeler yapılabilir.

Kamusal alandaki tabelalarda görülen dillerin sayılarak sınıflandırılmasının kolayca yapılabilereği düşünülse de nicel analiz çeşitli nedenlerle kolay bir iş olarak nitelendirilemez. Örneğin analiz birimi olarak neyin esas alınacağına karar vermek gerekir: Bir dükkânın ön cephesindeki asılı tabelasının mı yoksa vitrinlerindeki yazılı metinlerin mi esas alınacağı tartışma konusu olabilir. Bazı metinlerin hangi dilde olduğuna karar vermek zordur. *Coca Cola* gibi belirgin marka isimlerinin, *coffee* ve *restaurant* gibi yabancı dillerden kopyalanmış ancak yerel halk tarafından benimsenmiş adların sınıflandırması araştırmanın sonuçlarını etkileyebilir.

Ben-Rafael vd. (2006) yukarıda değindiğimiz araştırmalarında işaretleri özelliklerine göre sınıflandırırken anlaşılır bir kodlama şeması kullanır: işaretlerdeki dil sayısı, dillerin sırası, konumları, etki alanı gibi. Araştırmalarda kodlama kriterlerinin genişletildiği de olur. Örneğin işaretin sahibi (devlet veya özel), işlevleri, sembolik mi, bir kombinasyon mu gibi hususlar kodlanabilir. Çok dilli tabelalarda kullanılan dillerin boyutları, yaratıcı sözcük kullanımları, çeviriye yer verilip verilmediği, kullanılan renkler, alfabe çeşitleri gibi başka değişkenler de kodlama şemalarına dâhil edilebilir. Ayrıca DM verileri, GPS yoluyla veya bazı uygulamalar kullanılarak haritalarda açık bir şekilde gösterilebilmektedir (bk. Purschke, 2024).

Nicel araştırmaların özelliklerini inceleyen Soukup, nicel bir araştırmanın geçerliliğini ve tekrar edilebilirliğini sağlayan “Hesap Verebilirlik İlkesi”nin önemini vurgular (2020: 55). Araştırma verileri toplanırken veya analiz edilirken bazı bulgulara eksik veya fazla odaklanılarak nesnellik kaybedilebilir. İzlenmesi gereken temel ilke, verileri bütün işaretleri ve dilleri kapsayacak şekilde toplamaktır. Araştırma alanındaki bütün bulgular aktarılmalı ve analizin içinde yer almalıdır.

Nicel yöntemler, Coupland ve Garrett tarafından, tarihsel süreçlere ve bağlamalara yeterince duyarlı olmadığı ve metinsel nüansları gözden kaçırdığı için eleştirilir: nicel yaklaşımın, resmin genelini açıklamaya çalışırken yerel bağlamsal ayrıntıları gözden kaçırma eği-

liminde olduğunu ileri sürdüler (2010: 13). Shohamy'nin (2019:28) “nicel yöntemlerin tek başına kullanılmasının çoğu zaman dil çeşitliliğinin karmaşıklığını maskeleydiği ve ‘gerekli’ görüldüğü ancak ‘yeterli’ olmadığı” şeklindeki eleştirisini hatırlamakta yarar vardır. Nitekim değişik araştırmacılar nicel araştırmalarda yüzeysel sonuçlara varma tehlikesine karşı uyarıda bulunmaktadır (ayrıntılar için bk. Gorter, 2023: 103 vd., nicel araştırmalar hakkında ayrıca bk. Soukup ve Lyons, 2024).

3.2. Nitel yöntemler

Nicel yöntemler, özellikle ne, ne miktarda, nerede gibi sorulara yanıt arayarak nesnel bir durumun tespitine yönelir. Nitel bir çalışmaysa genellikle nasilla başlayan soruların ve neden-sonuç ilişkilerinin yanıtlarını aramayla ilişkilidir. DM araştırmalarında nasıl ve ne şekilde diye başlayan soruların sonu yok gibidir. Nicel analiz ve yorumları tamamlayan nitel araştırma, DM çalışmalarında sık sık kullanılır. Araştırmacılar, belirli bir bölgedeki bir işaretin aktörler için anlamı veya gelip geçener tarafından nasıl algılandığını araştırmaya odaklanırlar. Tarihsel, sosyal, politik arka plan ve yerel kültürler gibi ögeler inceleme alanı içinde olabilir. Nitel araştırmalarda sık sık etnografya ve antropoloji disiplinlerinin görüşme, gözlem, topluluğa katılma ve alan araştırmaları gibi yöntemleri kullanılır. Nitel bir yaklaşımla farklı sorular sorularak DM'deki işaretler, taşıdıkları anlamlar ve değer sistemleri açısından incelenebilir, insanların DM algıları ve çıkardıkları anlamlar analiz edilebilir.

Nitel çalışmaların verimli sonuçlar ortaya koyduğu bir dizi DM araştırması vardır. Örneğin yukarıda sözü edilen Lou'nun (2007) Washington DC'deki Çin Mahallesi üzerine yaptığı çalışma, niteliksel etnografik alan araştırmasının bir örneğidir. Lou, 18 ay boyunca araştırma bölgesinde yaşar. Bölge sakinlerinin toplantılarına katılıp onlarla görüşmeler yaparak dil ortamına dair verileri toplar.

Nitel araştırmalara farklı bir örnek Papen'in Berlin'de yaptığı çalışmadır. Papen, veri tabanını altı caddeden oluşan araştırma bölgesinde bütün tabelaların fotoğraflarını çekip ayrıntılı notlar alarak oluşturur. Mağaza sahipleri, aktivistler, sokak sanatçıları gibi tabela üreticileriyle yarı yapılandırılmış 25 görüşme yapar. Verileri incelerken niceliksel sonuçlar sunmadan aktörlerin yorumlarıyla iç içe geçmiş bireysel işaretlerden oluşan verileri analiz eder. İnceleme sonunda, DM'nin “mahalleyi popüler ve çekici kılan şeyin bir parçası olduğunu gösterir” (2012: 75).

Nitel yöntemler, verileri standart yöntemlerle toplayan nicel araştırmayla karşılaştırıldığında, araştırmacının kendisinin veri toplama aracı olması nedeniyle birtakım sorunlar içermektedir. Örneğin araştırmacının olası önyargıları araştırmanın sonuçlarını etkileyebilir. Araştırmacı çok dilliliğe karşı tutumu doğrultusunda sorular sorup yanıtlar arayabilir. Böylece varacağı sonuçlar nesnellikten; neyin, nasıl şekillendiğini açıklamaktan uzak kalabilir (nitel yöntemler hakkında daha fazla bilgi için bk. Shaikjee, Mpendukana ve Stroud 2024).

DM araştırmalarında nicel ve nitel yöntemler birlikte kullanılabilir. Bu yöntemler ayrı ayrı sorunlar taşıırken birbirlerini tamamlarlar. Bunların DM'de birlikte kullanımı olası

sorunları önleme ve bulguların güvenilirliğini artırma açısından daha uygun görünmektedir. Nitekim, Backhaus'a göre (2007), nicel ve nitel yöntemlerin birlikte kullanılması tercih edilmelidir. Gorter ve Cenoz (2023) yukarıda yer verilen kapsayıcı MIPS'e nitel ve nicel yaklaşımları dâhil ederek bu yöntemleri birlikte kullanmayı önermişlerdir.

Sonuç

Dilsel manzara alanında kullanılan farklı yaklaşımları, teorileri ve yöntemleri incelerken göze çarpan özelliklerden biri indirgemeci yaklaşımlarla kolay ve yalın sonuçlara varılmasına izin verilmediği oldu. Bir araştırmanın sonuçları sık sık başka bir araştırmanın başlangıç noktası olarak ortaya çıkıyor. Bu bağlamda dilsel manzarayı oluşturan tabela, işaret, metin ve görselleri vb, dilsel güçlerin içine yansıttığı ve değişik renklerde dışarı çıktığı sosyal bir prizma gibi düşünmek faydalı olacaktır. Bu sosyal prizmanın dinamiklerinin oluşan, kırılan ve dışarı vuran renklerin incelenmesi değişik disiplinlerin kapsayıcı, birleştirici ve yenilikçi bir çerçeve içinde bir araya gelmesini gerekli kılar. Dilsel manzara disiplininin toplum dilbilime bu yöndeki katkılarının anlaşılması önemlidir.

Bu çalışmada özetlenen ana teorik yaklaşımlara eleştirel bir bakış açısından bakıldığında dilsel manzara araştırmalarının dilin sosyal niteliğini vurguladığını ve dilsel manzarayı toplumsal ilişkiler ve özellikle iletişim bağlamından ayrı olarak ele almadıklarını görüyoruz. Ancak dilsel manzara çalışmalarının başlangıç yıllarında Ben Rafael ve diğer araştırmacıların dilsel manzaranın kaotik görünüşünün altında yatan bir sistem arayışı içinde oldukları ve araştırmalarını nicel yöntemlerle sınırladıkları görülmektedir. Bu yıllarda dilsel manzara içinde birbiriyle çelişen diller içi ve arası güçlerin birlikte var olabileceğinin ve birbirlerini zenginleştirerek dilsel çeşitliliği artırabileceğinin tartışılmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Bunun yanı sıra yukarıdan aşağı ve aşağıdan yukarı olarak tabir edilen güçlerin çatışması çerçevesinde gerçekleşen dilde standartlaşma ve tabakalaşma gibi olguların birbirlerini dilsel manzarada nasıl şekillendirdikleri bir soru olarak durmaktadır. Ayrıca bir dizi araştırmada dilsel manzaranın özneleri inceleme dışında kaldığı için gerek dilsel gerek sosyolojik bulguların analizinde eksik kalan bir şeyler vardır. Ancak yeni yayınlar dilsel manzaranın özneleri olan insanların istek ve beklentilerini hesaba katarak işaretlerin nasıl algılandığı ve dil pratiklerinin nasıl oluştuğunu ön plana çıkarmaya başladı. Örneğin Gorter ve Cenoz'un (2023) Kamusal alanlarda çok dilli eşitsizlik modeli insanların algıları ve tepkileri arasındaki karşılıklı ilişkilerin analizine yönelmektedir. Bu yöneliş, uygulanan araştırma ve veri analizi yöntemlerinin çok disiplinli bir çerçeve içinde gerçekleştirilmesini gerektirir. DM araştırmalarındaki gelişmelerin gerek sosyal bilimlere gerekse de toplum dilbilim alanlarında deneysel ve yorumlayıcı yaklaşımların birlikteliğine bir örnek teşkil etmesi beklenmelidir.

Günümüzde DM alanındaki çalışmaların sayısı giderek artmakta; değişik ülkelerde, dillerde bir dizi konuda şartıcı ve önemli çalışmalar yapılmaktadır. Bu gelişmenin önemli nedenlerinden biri yukarıda değindiğimiz DM disiplinin gelişmeye açık, çok yönlü ve kapsayıcı yapısıdır. Örneğin DM alanındaki öncü çalışmalarıyla tanınan Gorter ve Shohamy gibi

dilbilimciler dillerin birbiriyle etkileşimi, evrimi ve dil politikaları gibi konulara farklı bir açıdan bakarak geçmişin paradigmasını sorgulamaktadırlar.

Türkiye’de DM çalışmalarının, kısa zamanda yeni boyutlar kazanarak artacağını öngörüyoruz. Yukarıda özetlediğimiz nedenlere ek olarak, DM araştırmaları, Türkiye’nin değişik dillerden yerel ağızlarla uzanan zengin yapısı içinde dillerin ve varyantların birbirini nasıl etkilediği, ne yönde gelişmeler gösterdiği hakkında fikirler sunabilir. Ayrıca işaretlerde sık sık gördüğümüz İngilizcenin Türkçeye ve tüketim eğilimlerine etkisinin araştırılması; konuşma ve yazı dilinin nasıl etkilendiğine dair önemli veriler sunabilir. Yine son yıllarda çokça gündeme gelen ve kamuoyunda da ilgi gören kamusal alandaki yazılar ve yazılı metinler sorununun uygun bilimsel yöntemlerle incelenmesi, kamuoyunun ihtiyacı olan nesnel bilgiyi ortaya koyabilecektir. Yapılacak DM çalışmalarının olası bir sonucu da verilerin görünür nedenlerinin anlaşılmasının politika yapıcılara yol göstermesi olabilir. Böylece, geçmişin yanlış veya geçerliliğini yitirmiş fikir ve inanışlarının yerlerini günümüze uygun politika ve uygulamalar alabilecektir.

DM araştırmalarının Türkiye’de hangi yönde gelişeceğini ve hangi konulara öncelik verileceğini bilmemiz zordur. Ancak çok dillilikten eğitim alanına uzanan bir dizi disiplinden araştırmacının birlikte veya paralel olarak gerçekleştireceği çalışmalar, araştırmaları ileri taşıyacaktır.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların katkı düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik komite onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal destek: Bu araştırma, Şehir ve Dil: Ankara’nın Dilsel Manzarası başlıklı TÜBİTAK SOBAG 1001 projesi (Proje Nr. 123K062, Yürütücü: Nurettin Demir) çerçevesinde desteklenmiştir.

Çıkar çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and publication ethics statement: This article constitutes an original research paper based on original data. It has neither been published previously nor submitted for publication elsewhere. The author has adhered to ethical principles and guidelines throughout the research process.

Authors’ contributions: The article has one author.

Ethics committee approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial support: This research was supported by the TÜBİTAK SOBAG 1001 project entitled City and Language: Ankara’s Linguistic Landscape (Project No. 123K062, Project Manager: Nurettin Demir).

Conflict of interest: There are no potential conflicts of interest related to this study

Kaynakça

- Backhaus, P. (2007). *Linguistic landscapes: A comparative study of urban multilingualism in Tokyo*. Multilingual Matters.
- Barni, M. & Bagna, C. (2010). Linguistic Landscape and Language Vitality. Shohamy, Elana; Ben-Rafael, Eliezer & Barni, Monica (Eds.) *Linguistic landscape in the city. Linguistic landscape in the city* içinde (3-18) Multilingual Matters.
- Ben-Rafael, E. & Ben-Rafael, M. (2019). *Multiple globalizations: Linguistic landscapes in world-cities*. Brill.
- Ben-Rafael, E. (2009). A sociological approach to the study of linguistic landscapes. Elana Shohamy & Durk Gorter (Eds.) *Linguistic landscape: Expanding the scenery* içinde (40-54) Routledge.
- Ben-Rafael, E. vd. (2006). Linguistic landscape as symbolic construction of the public space: The case of Israel. Linguistic landscape. Gorter, D. (Ed.) *A New Approach to Multilingualism* içinde (7-30) Multilingual Matters.
- Ben-Rafael, E., Shohamy, E. & Barni, M. (2010). Introduction: An approach to an 'ordered disorder'. Shohamy, E.; Ben-Rafael, E. & Barni, M. (Eds.) *Linguistic landscape in the city* içinde (xi-xxviii) Multilingual Matters.
- Blackwood, R., Tufi, S. & Amos, W. (2024). *The Bloomsbury Handbook of Linguistic Landscapes*. Bloomsbury Academic.
- Blommaert, J. & Maly, I. (2016). Ethnographic linguistic landscape analysis and social change: A case study. Arnaut, K. vd. (Eds.) *Language and superdiversity* içinde (197-217) Routledge.
- Chern, C. & Dooley, K. (2014). Learning English by walking down the street. *ELT Journal*, 68/2, 113-123.
- Coupland, N. & Garrett, P. (2010). Linguistic landscapes, discursive frames and metacultural performance: The case of Welsh Patagonia. *International Journal of the Sociology of Language*, 205, 7-36.
- Gorter, D. & Cenoz, J. (2023). *A panorama of linguistic landscape studies*. Multilingual Matters.
- Gorter, D. (2006). Further possibilities for linguistic landscape research. Gorter, D. (Ed.) *Linguistic Landscape A New Approach to Multilingualism* içinde (81-89) Multilingual Matters Ltd.
- Gorter, D. (2021). Multilingual inequality in public spaces: Towards an inclusive model of linguistic landscapes. Blackwood, R. & Dunlevy, D. (Eds.) *Multilingualism in the public spaces: Empowering and transforming communities* içinde (13-30) Bloomsbury.
- Guilat, Y. (2010). 'The Holy Ark in the Street': Sacred and Secular Painting of Utility Boxes in the Public Domain in a Small Israeli Town. Shohamy, E., Ben-Rafael, E. & Barni, M. (Eds.) *Linguistic landscape in the city* içinde (37-54) Multilingual Matters.
- Kallen, J. L. & Dhonnacha, E. (2010). Language and interlanguage in urban Irish and Japanese linguistic landscapes. Shohamy, E. & Gurter, D. (Eds.) *Expanding the scenery. Linguistic landscape in the city* içinde (19-36) Routledge.
- Kallen, J. L. (2023). *Linguistic landscapes. A sociolinguistic approach*. Cambridge University Press.
- Landry, R. & Bourhis, R. Y. (1997). Linguistic landscape and ethnolinguistic vitality: An empirical study. *Journal of Language and Social Psychology*, 16, 23-49.
- Lou, J. (2010). Chinese on the Side: The Marginalization of Chinese in the Linguistic and Social Landscapes of Chinatown in Washington, DC. Shohamy, E. Ben-Rafael, E. & Barni, M. (Eds.) *Linguistic*

landscape in the city içinde (96-114) Multilingual Matters.

- Lou, J. (2012). Chinatown in Washington, DC: The bilingual landscape. *World Englishes*, 31. DOI:10.1111/j.1467-971X.2011.01740.x.
- Papen, U. (2012). Commercial discourses, gentrification and citizens' protest: The linguistic landscape of Prenzlauer Berg, Berlin. *Journal of Sociolinguistics* 16/1: 56-80.
- Pavlenko, A. (2010). Linguistic landscape of Kyiv, Ukraine: A diachronic study. Shohamy, E.; Ben-Rafael, E. & Barni, M. (Eds.) *Linguistic landscape in the city* içinde (133-151). Multilingual Matters.
- Plessis, du Th., (2010). Bloemfontein/Mangaung, 'City on the Move'. Language management and transformation of a non-representative linguistic landscape, Shohamy, E.; Ben-Rafael, E. & Barni, M. (Eds.) *Linguistic landscape in the city* içinde (74-95) Multilingual Matters.
- Purschke, C. (2024). Digital Approaches. Blackwood, R., Tufi, S. & Amos, W. (Eds.) *The Bloomsbury handbook of linguistic landscapes* içinde (67-82) Bloomsbury Academic.
- Scollon, R. & Scollon, S. W. (2003). *Discourses in place language in the material world*. Routledge
- Shaikjee, M., Mpendukana, S. & Stroud, Ch. (2024). Qualitative methods. Blackwood, R., Tufi, S. & Amos, W. (eds.). *The Bloomsbury handbook of linguistic landscapes* içinde (19-33) Bloomsbury Academic.
- Shohamy, E. (2015) LL research as expanding language and language policy. *Linguistic Landscape* 1/2, 152-171.
- Shohamy, E. (2019). Linguistic landscape after a decade: An overview of themes, debates and future directions. Pütz, M. & Mundt, N. (Eds.) *Expanding the linguistic landscape: Linguistic diversity, multimodality and the use of Space as a semiotic resource* içinde (25-37) Multilingual Matters.
- Shohamy, E.; Ben-Rafael, E. & Barni, M. (2010). *Linguistic landscape in the city*. Multilingual Matters.
- Soukup, B. & Lyons, K. (2024). Quantitative and Computational Approaches. Blackwood, R., Tufi, S. & Amos, W. (Eds.) *The Bloomsbury Handbook of Linguistic Landscapes* içinde (34-49) Bloomsbury Academic.
- Soukup, B. (2020). Survey area selection in variationist linguistic landscape study (VaLLS) A report from Vienna, Austria. *Linguistic Landscape*, 6, 52-79.
- Spolsky, B. (2010). Prolegomena to a sociolinguistic theory of public signage. Shohamy, E., Ben-Rafael, E. & Barni, M. (Eds.) *Linguistic landscape in the city* içinde (25-39). Multilingual Matters.



Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



***Kral Şakir* Çizgi Filminde Yemek Kültürünün Analizi**

Analyses of Food Culture in *Kral Şakir* Cartoon

İlkay Kanık*

Öz

Folklorik öğeler günümüzün popüler kültürel ürünlerinden olan çizgi filmlerde yeniden yorumlanarak çocuk seyircilerin ilgisini çeker ve hayal dünyasını zenginleştirir. Bu makalede, oldukça popüler olan *Kral Şakir* çizgi film serisindeki folklorik öğe olarak yemeğin çok yönlü kullanımına odaklandım. *Kral Şakir* çizgi filmi serisi, Cartoon Network aracılığıyla, yaklaşık 18 ülkede 6 milyondan fazla izleyiciye ulaşmaktadır. Aynı zamanda, aynı adlı YouTube kanalının 1,72 milyon abonesi bulunmaktadır. *Kral Şakir* çizgi film serisinde yemek temalı bölümlerinde beslenme kültürüne dair mesajları söylem analizi ve niteliksel içerik analizi yöntemi kullanılarak inceledim. Bu çalışma kapsamında ele alınan bölümlerde, yemek kültürünün, ailenin, toplumsal cinsiyet rollerinin, kültürel kimlik ve beslenme alışkanlıklarının nasıl tanımlandığına; etik beslenme, aşırı ve sağlıksız beslenme, küresel ve yerellik çatışması, fantazy öğelerinin aktarımında nasıl kullanıldığına odaklandım. Folklorik öğeler içeren bu çizgi filmin birçok bölümünde, hem Türk kültürü ve geleneklerinin temsil edildiği hem de modern kültürü kapsayan eklektik bir söylem inşa edildiği sonucuna vardım. Bu çizgi serisinin, beslenmeyle

Geliş tarihi (Received): 29-04-2024 Kabul tarihi (Accepted): 10-11-2024

* Doç. Dr., Duyguların Tarihi Merkezi Max Planck İnsan Gelişimi Enstitüsü. Berlin-Almanya/ Assoc. Doç. Dr., Center for the History of Emotions, Max Planck Institute for Human Development. ilkaykanik8@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002- 9717-6680

ilgili popüler kavramları çocuklara tanıtırken, onların kendilerini aile, toplum ve dünya içinde konumlandırmalarına yardımcı olduğunu ve “ben,” “biz” ve “öteki” kavramlarının inşasına katkı sağladığını tespit ettim. Aynı zamanda, yemeklerin bir yandan “kim” olduklarına dair çocuklara ipuçları verirken “öteki”nin kimliği konusunda olumsuz mesajlar aktardığı, sağlıklı ve sağlıklı beslenme konusunda dağınık ve kafa karıştırıcı mesajlar aktardığı, serinin en önemli karakterlerinden Fil Necati’nin beslenme alışkanlıklarında önemli sorunlar olduğu sonucuna vardım. Bu makaleyle alana dair yeni bir bakış açısı kazandırmayı hedefledim. Çizgi filmler araştırma alanı için beslenme kültürü izleğinde folklor çalışmalarına da katkı sağlayabilecek metodolojik bir yaklaşım geliştirmeye çalıştım.

Anahtar sözcükler: çizgi film, Kral Şakir, yemek kültürü, folklor çalışmaları

Abstract

Folkloric elements are reinterpreted in cartoons, one of today’s popular cultural products, attract the attention of child audiences and enrich their imagination. In this article, I focus on the multifaceted use of food as a folkloric element in the highly popular *Kral Şakir* cartoon series. The *Kral Şakir* cartoon series reaches more than 6 million viewers in about 18 countries through the Cartoon Network. At the same time, the YouTube channel of the same name has 1.72 million subscribers. I analyzed the messages about food culture in the food-themed episodes of the *Kral Şakir* cartoon series using discourse analysis and qualitative content analysis. In the episodes discussed in this study, I focused on how food culture defines family, gender roles, cultural identity, and eating habits; how it is used to convey ethical nutrition, excessive and unhealthy eating, global and local conflict, and fantasy elements. I concluded that in many episodes of this cartoon with folkloric elements, both Turkish culture and traditions are represented; and an eclectic discourse that encompasses modern culture is constructed. I found that this cartoon series, while introducing popular concepts of nutrition to children, helps them to position themselves within the family, society, and the world, and contributed to the construction of the concepts of “me,” “we” and “other.” I also concluded that the meals, while giving children clues about “who” they are, convey negative messages about the identity of the “other”, and deliver scattered and confusing messages about healthy and unhealthy nutrition, furthermore, Fil Necati, one of the most important characters of the series, has significant problems in his eating habits. With this article, I aimed to provide a new perspective to the field. I attempt to develop a methodological approach for the field of cartoon research that can contribute to folklore studies in the field of food culture.

Keywords: cartoon, *Kral Şakir*, food culture, folklore studies

Extended summary

The areas of social interaction in which food is involved interact with the taste and variety of food consumed and shape the spirit of society. In the oral, written, and visual narratives that constitute the field of folklore studies, food is seen as a field of research because it produces discourses that nourish the community spirit while feeding the bodies of the individuals that make up the community. In fairy tales, legends, and folk tales, narratives that arouse curiosity, surprise, interest, and provide a pleasant experience, in which food metaphors are also used, undertake the function of conveying important and useful information to the younger generation. As modern folklore narratives, cartoons reach young audiences both on television and digital platforms. Cartoons that incorporate food culture into their stories, as it is a natural part of life, help children connect with themselves, their families, their surroundings, and the world.

The child positions himself or herself within the world and the society in which they live. Popular cartoons reach a wide public audience through both offline and online media, thereby amplifying their discourse. The *Kral Şakir* cartoon series reaches an audience of over 6 million in about 18 countries through Cartoon Network, while it has 1.72 million subscribers on its YouTube channel. This series has reached a total of 1,637,756,438 views. It narrates the joyful adventures of a lion family and other animals living in the same neighborhood. Within the scope of this study, episodes related to food in the cartoon series (with episode titles used as references) were analyzed using discourse analysis and qualitative content analysis. The hypothesis of this article is that cartoon narratives reorganize food relationships and folkloric elements to align with the values and norms of modern society. As a folkloric element-material folklore: recipes, traditional food preparation methods; immaterial folklore: labor-related rituals, traditions, and social meanings), food conveys messages that help child viewers connect with themselves, their own society's values, and the values of the global society they are part of.

In this study, all food-themed episodes of the Turkish-made cartoon series *Kral Şakir*, which has 280 episodes to date, were analyzed. Food themed episodes were determined with reference to their names. The names of these episodes are: *Yemek Savaşı, Kayıp Pasta, Buzdolabı, Dünyanın En Büyük Karpuzu, Çikolata Adamın Yalnızlığı, Künefe, Acıkmayan Necati, Gofretler Karıştı, Tatlılar/Tuzlular, Radyoaktif Hamsi, Dürümcü, Kurabiye Testi, Lahmacun mu Pizza mı?, Altın Sucuk, Bir Sepet Yumurta, Salçalı Ekmek, Kutudan Çıkan Lahana, Kek Turizm, Fasulye Kulübü, Sütlü Gevrek, Lahmacun Yağmuru, Üzgün Patates, Kelebek Muzlar, Yemekler Ayaklandı, Zebra Kek, Peynir Mirket, Remzi'nin Özel Akşam Yemeği, Şakir'in Doğum Günü Partisi.*

In this study, the following conclusions were reached: In the *Kral Şakir* cartoon series, meals shared at the family table strengthen family bonds and foster interconnectedness. Children learn about the community outside the family, where safe and positive relationships are established. The importance of solidarity among neighbors and within the neighborhood is highlighted. Children are taught gender roles in relationships by associating them with food. The characters eat or imagine many dishes from Turkish food culture with great appetite. While vegetable

dishes are emphasized against fast food nutrition, the harmful effects of gluten-intensive diets are explained. On the other hand, the pleasure and happiness derived from gluten-rich food are conveyed in a very powerful way. While the relationship between the global and the local is conveyed, the message of opposing hegemony and loving the local is conveyed in a problematic manner. Concepts such as ethical nutrition, avoiding gluten, organic nutrition, food waste, and animal welfare are introduced to children. While excessive and unhealthy eating is criticized, it is also portrayed as one of the defining characteristics of the series' most popular characters. Science, technology, and tradition collectively construct the fantastical worlds that the characters build in relation to food. Scientific potions and tools, passage through portals, the function of the black hole, and the use of radioactive materials are eclectically combined with various discourses and situations that bear traces of Turkish traditions.

As a result, primary target audience of the *Kral Şakir* cartoon series is children. One of the best proofs of this is that the target audience of Cartoon Network, one of the digital platforms where the series is broadcast, is children. Content aimed at children, such as the *Kral Şakir* series, which is the subject of this study, should be prepared with great care. Because the content provides children, who have underdeveloped reasoning skills and limited experience, with information about themselves and their environment, offering a high potential for internalization. As food is a necessity for life and serves as an important metaphor to conveying value relationships in everyday life, it offers a significant range of content. It is crucial to examine the messages conveyed in other cartoons and animated productions targeting children within the framework of the food theme, as in this study, and to provide suggestions considering the target audience.

Giriş

Yemek, bir toplumun; tarihini, sosyal yapısını, coğrafyasını ve kültürel kimliğini yansıtır. Yemeğin izini sürerek bir toplumun yapısı hakkında birçok bilgiye ulaşılabilir. Yemek tarifleri, pişirme teknikleri ve yeme alışkanlıkları ayırt edici unsurlar olarak toplumların folklorik miraslarının önemli parçasıdır. Sahip olunan folklorik miras, toplumların gündelik yaşamına yansır. Beslenmenin her bir aşamasının yarattığı kültürel pratikler, toplumun diğer kültürel alanlarında bir alt alan üreterek, bağlantılı olduğu diğer kültürel alanları zenginleştirir (Long, 2021: 5-10). Bir toplumun ayırt edici bir şekilde anlam attığı yemekler ve içecekler toplumun folklorik özelliklerinin ortaya çıkmasında önemli bir rol üstlenir. Bu yiyeceklerin ve içeceklerin tüketilmesiyle toplumsal bağlar güçlenir, toplumun değer ve anlam mekanizmaları harekete geçer. Bu mekanizma, yemeğin hazırlanmasından, sunulmasına ve tüketilmesine yani paylaşımına kadar süreçte performans biçiminde bir etkileşimle karakteristik bir izleğe sahip olur. Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1999: 1-3), yemek performansları ve sunumunun folklorik anlamını araştırır. Yemeklerin, hazırlanma, sunulma ve tüketilme performanslarının bir toplumun folklorunu ve kültürel değerlerini yansıttığını belirtir. Bu performansa dâhil olanların topluluk içindeki ilişkileri pekişir. Topluluk hissi, bu performanslara dâhil olanlar tarafından sindirerek daha güçlü hissedilir. Bu performanslar ritüelleşerek süreklilik kazanır ve toplumsal ilişkileri pekiştirir. Çünkü yeme eyleminin belirleyici olduğu, eğlenceli ve topluluk hissini güçlendiren perfor-

mans özelliği sayesinde insanlar bir araya gelir. Bu sayede sosyal ilişkiler kurular ve ritüellerle de süreklilik mekanizmasını işletir; böylece bireyler toplum için önemli değerleri öğrenir.

Çocuklara hitap eden sayıları ve popülerliği gün geçtikçe artan çizgi filmler kültürel mirası aktarırken toplumsal değerleri öğreten önemli ve popüler bir medya ürünü olarak karşımıza çıkar. Çizgi filmler bir taraftan eğlence işlevi görürken bir taraftan da çocuklara birçok mesaj aktarır. Bu araştırmanın yapılma nedeni, çizgi filmlerde beslenme kültürü etrafında şekillenen performansların folklorik bir unsur olarak kullanılmasına rağmen yemekle ilişkilendirilen söylemlerin çocuklara hangi mesajları ilettiği konusunda literatürde yeterli çalışma bulunmamasıdır. Bu çalışma, çizgi filmlerde beslenme ilişkileri çerçevesinde oluşturulan performansların çocuklara nasıl mesajları aktardığını geniş bir perspektifte inceleyerek literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. *Kral Şakir* çizgi filmi serisi, akademik literatürde farklı açılardan değerlendirilse de tamamen beslenme ilişkilerine odaklanan bir çalışma literatürde yoktur (Dallı ve Hamarat, 2024; Batur ve Ünal, 2023; Sabuncu ve Yorulmaz, 2023; Tekin, 2022; Ay ve Yangil, 2021; Şanal, 2020).

Yöntem

Toplumsal değerlerin ve normların doğrudan ve dolaylı bir şekilde iletildiği çocukları hedef alan çizgi filmlerin içerikleri potansiyel bir inceleme alanıdır. Çizgi filmler gibi popüler medya içeriklerinde, araştırma sorularının cevaplarına ulaşırken, verilen mesajların farklı kimlikleri nasıl tanımlandığı ve pekiştirdiği, farklı toplumsal alanları ve durumları nasıl tasvir ettiği, toplumsal sorunları çocuklara nasıl aktardığı, farklı kültürlerle nasıl bağlantı kurulduğu, çocukların kendilerini ve dünyayı ilgilendiren farklı kavramlarla nasıl tanıştırdığı sorularının cevaplarına ulaşmada söylem analizi ve niteliksel içerik analizi yöntemlerinin uygunluğu bu yöntemlerin seçilmesinin nedenidir.

Araştırma nesnesi olarak yerli ve popüler bir çizgi film serisi olan *Kral Şakir* seçilmiştir. Çünkü *Kral Şakir* çizgi film serisinde beslenme kültürü hem eğlence unsuru hem de kültürel ve toplumsal mesajları ileten bir araç olarak kullanılmıştır. *Kral Şakir* çizgi film serisinde yemekle ilişkilendirilmiş bölümlerde aktarılan beslenme kültürüne dair mesajlar bu makalenin örneklemini oluşturmaktadır. Aynı zamanda, bu çalışmada, beslenme kültürünü aktaran mesajlarda Türk kültürüne dair folklorik unsurlar, beslenme ilişkilerinin içerikleri, temalarına göre sınıflandırılarak incelenmiştir. Bu çalışma, alana dair yeni bir bakış açısı oluşturmayı, aynı zamanda, beslenme kültürünün izleğinde çizgi film ve folklor çalışmalarına dair metodolojik yaklaşım önerisinde bulunmayı amaçlamaktadır.

1. Çizgi film ve folklor

Çizgi filmler, günümüzde çocuklardan yetişkinlere kadar geniş bir seyirci kitlesine sahip popüler kültür ürünleridir. Çizgi filmlerin anlatısı, yaratıcılarının hayal gücü ve yetenekleri doğrultusunda, teknolojinin imkânlarıyla birlikte görsel öğeler, ses ve müzik kullanılarak tasarlanır. Çizgi filmler, yaratıldıkları kültürün folklorik unsurlarını anlatılarına diledikleri şekilde yeniden yorumlayarak dâhil edebilirler. Nebi Özdemir'in (2009) vurguladığı gibi, folklorik miras yazılı, sözlü ve görsel yollarla nesilden nesile aktarılarak kültürel bellek inşa

ediliyorsa, çizgi filmler de bu bağlamda bir kültürel bellek işlevi üstlenerek halkın kültürel hafızasının yeniden üretilmesinde önemli bir rol oynar. Bu nedenle, çizgi filmler kültürel çalışmalar açısından incelenmesi gereken bir alandır.

Claudia Schwabe (2016), modern toplumların iletişim ortamları olan yeni medya ve popüler kültür ürünlerinde modern masal uyarlamalarına odaklandığı çalışmasında, masalların yaratıcı ve etkileyici yeniden anlatımlarına dikkat çeker. Klasik masalların geleneksel yapılarının ve anlatımlarının değiştiğinden bahseder. Televizyon, film ve yeni medya ortamlarında farklı formatlarda seyircilere sunulan masallar, toplumun değerleri ve normlarıyla uyumlu hâle getirildiğini iddia eder. David L. Emerson (2019: 265), çocuk animasyonlarında mitleri araştırdığı çalışmasında mitlerin işlevini şu şekilde açıklar:

Bu hikâyeler, genç kahramanlarının günlük yaşamlarının ortasında, onları mit, efsane ve peri masalı dünyasına götüren tetikleyici bir olay yaşamalarıyla başlar. Çocuklar, yardımcıları ve düşmanlarla karşılaşır. Sonunda, kendi eylemleriyle maceralarının sonuna kadar geçmiş ve olgunlaşmış olarak gelirler ve aileleri, toplumları ve/veya dünyaları için nimetler taşırlar. Bu hikâyelerin bu yönü çocuklar için özellikle önemlidir: Sadece kendi zorluklarını aşabileceklerini değil, aynı zamanda, kendi çabalarıyla dünyada olumlu bir değişim yaratabileceklerini de öğrenirler. (Emerson, 2019: 265)

Folklorik unsurlar modern dünyada çizgi film gibi iletişim formlarıyla yeniden yorumlanarak çocuk seyircilerin ilgisini çeker ve hayal dünyasını zenginleştirir. Çizgi filmlerde folklorik öğeler, karakterlerin performansı ve hikâye anlatısıyla yeniden yorumlanarak, tanıdık, bildik ve anlaşılır hâle getirilir, bu sayede hızlı bir şekilde benimsenir. Çizgi filmler toplumun tarihsel ve modern mitlerini hayalî bir şekilde yeniden bir araya getirdiği fantastik öğeler taşır, bu fantastik öğeleri alır ve tekrar yorumlar. Bu modern formun içinde şekillenen maceralar; halk hikâyeleri, masallar, mitler ve efsanelerden beslenir (Emerson, 2019; Schwabe, 2016).

Türk Halk Bilimci Sedat Veyis Örnek, Türk sinemanın halkın kültürel değerlerini taşıdığına dikkat çeker. Bu yüzden araştırma konusu olması gerektiği belirtir (Örnek, 2000: 41-43) Aynı şekilde çizgi filmlerin benzer bir işlev gördüğü için çizgi filmlerin toplumsal ve kültürel mesajları, folklor çalışmaları açısından değerlendirilmeleri önemlidir. Çizgi filmler, çocuklar üzerinde eğitim ve öğretim açısından önemli etkiler taşır. Örneğin, cinsiyet rolleri, aile yapısı ve toplumsal değerler, çizgi filmler aracılığıyla eğlenceli bir formatta çocuklara aktarılabilir. Bu nedenle, çizgi filmler, çocukların kültürel anlayışını ve değerlerini şekillendirme potansiyeline sahiptir.

Hızla yok olan folklor kalıntılarının korunması için beslenmenin her bir boyutu uzun süredir folklor çalışmalarının konusu olmaktadır (Thursby, 2008). Çizgi filmlerin halkların hem maddi hem de manevi folklorunu yemekle genç nesillere aktarabilme kapasitesi olduğu söylenebilir. Bu makalenin hipotezi, çizgi filmlerin anlatılarında aktarılan beslenme ilişkilerinin, folklorik özelliklerin modern toplumun değerleri ve normlarına uyum sağlayacak şekilde yeniden düzenlendiğidir. Folklorik bir öğe olarak yemek (maddi folklor: yemek tarifleri, geleneksel yemek hazırlama yöntemleri; manevi folklor: emekle ilgili ritüeller, gelenekler, toplumsal anlamlar) çocuk izleyicilerin kendisi, yaşadığı toplumun değerleri ve parçası olduğu küresel toplumun değerleriyle bağ kurmasını sağlayan mesajlar iletmektedir.

2. *Kral Şakir çizgi filmi serisi*

Kral Şakir çizgi filmi serisi Grafi2000 tarafından hazırlanmıştır. Türk yapımı bu seri Orta Doğu ve Kuzey Afrika’da Cartoon Network üzerinden 18 ülkede seyredilmektedir. Çizgi film serileri dışında, çizgi kitapları, sinema filmleri, lisanslı ürünleri olan *Kral Şakir* çizgi filmi ürünleri 6 milyonun üzerinde kişiye ulaşmaktadır. Bu çizgi film serisini yapımcısı Varol Yaşaroğlu, serilerinde Türk insanını anlattıklarını, bu yüzden de izleyicilerin kolaylıkla karakterlerle bağ kurabildiğini iddia eder (Yaşaroğlu, 2021) *Kral Şakir* çizgi filmi serisi, aynı zamanda, YouTube dijital platformları üzerinden 1,72 milyon abonesi ulaşmakta ve toplam 1.637.756.438 (Erişim tarihi: 12 Aralık 2023) görüntülemeye ulaşmıştır. *Kral Şakir* bir aslan ailesinin ve arkadaşlarının İstanbul’da bir mahallede yaşadıkları komik, eğlenceli maceraları anlatır. Şakir dizideki başkahramandır. Remzi, Şakir’in babası; Kadriye annesi, Canan ise kız kardeşidir. Fil Necati, Remzi’nin en yakın çocukluk arkadaşıdır. Mucit Mirket ve kızı Mualla, serinin zeki ve çalışkan bilim hayvanları olarak öne çıkar. Uyuz Tanju ise çöplüklerde yaşayan ve artıklarla beslenen bir sokak köpeğidir. Bu ana karakterlere, farklı bölümlerde birçok yeni karakter eşlik etmektedir. Bu çalışmanın başladığı dönemde, Aralık 2023 itibarıyla 280 bölümden oluşan Türk yapımı *Kral Şakir* çizgi film serisinin yemek temalı tüm bölümleri in-celenmiştir. Yemek konulu bölümler, bölümlerin adlarına referans alınarak belirlenmiştir. Bu bölümlerin adları şu şekildedir: *Yemek Savaşı, Kayıp Pasta, Buzdolabı, Dünyanın En Büyük Karpuzu, Çikolata Adamın Yalnızlığı, Künefe, Acıkmayan Necati, Gofretler Karıştı, Tatlılar/Tuzlular, Radyoaktif Hamsi, Dürümcü, Kurabiye Testi, Lahmacun mu Pizza mı?, Altın Sucuk, Bir Sepet Yumurta, Salçalı Ekmek, Kutudan Çıkan Lahana, Kek Turizm, Fasulye Kulübü, Süt-lü Gevrek, Lahmacun Yağmuru, Üzgün Patates, Kelebek Muzlar, Yemekler Ayaklandı, Zebra Kek, Peynir Mirket, Remzi’nin Özel Akşam Yemeği, Şakir’in Doğum Günü Partisi.*

Kral Şakir çizgi filmi serisinde beslenme ilişkileri aracılığıyla aktarılan toplumsal ve kültürel mesajlar bu çalışmada yoğunlaşan farklı temalar üzerinden incelenmiştir.

3. *Aile ideolojisi ve düzgün yemek*

Bireyler, toplumsal kimliklerini ve kültürel değerlerini ilk olarak toplumun en küçük birimi olan aileden öğrenirler. Aile bireyin kimliğinin oluşmasında ve pekiştirilmesinde rol oynar. Aynı zamanda, aile toplumsal değerleri bireye öğretir (Newman, 2018: 53). Beslenme ilişkileri; ailenin sahip olduğu kültür, devraldığı gelenek, yaşadığı coğrafya, parçası olduğu sosyal ilişkiler, etkileşimde bulunduğu beğeni toplulukları, ait olduğu sınıfın refah seviyesine uygun bir şekilde düzenlenir. Beslenme ilişkilerinin önemli günlük performanslarından birisi olan aile yemeklerinin aile üyeleri tarafından beraber tüketilmesi, ailenin yeniden üretimi, tutarlı bir şekilde aile ideolojisinin sürdürülmesi ve pekiştirilmesinde etkilidir. Aile yemeklerinde tüketilen ailenin yemek tariflerinin mutfakta hazırlanması, bu tariflerin bir sonraki nesle öğretilmesi, aile üyelerinin beraber yemek pişirmeleri, aile hissini güçlendiren pratiklerdendir (Bell ve Valentine, 1997: 66).

Aile tarafından beslenmek için belirlenen yemeklere *düzgün* yemek adını veren Cherles ve Kerr (1986: 412-429), bu yemeklerin toplumla uyumlu bir sosyal birim olan ailenin oluş-

masında üstlendiği role dikkat çekerler. *Düzgün* yemeği, çocuklar tarafından aile kültürünün edinilmesini sağlayan bir pratik olarak da değerlendirirler. Aile mutfağı, yemek masası, paylaşılan aile yemeği, aile bireylerinin birbirlerini gördüğü, uyum duygusunu yaşadığı, samimi sohbetler ettikleri, sırların paylaşıldığı aile duygusunun beslendiği ve toplumun en küçük birimi olan ailenin sınırlarının çizildiği bir alandır. Charles ve Kerr, aileler ve beslenme ilişkisi üzerine yaptıkları alan araştırmasında İngiltere’de 200 haneyle görüşürler, bu ailelere *düzgün* yemeğin ne olduğu sorusunu sorarlar. Görüşülen ailelerin çoğunluğu, bu sorunun cevabını “soğuktan ziyade sıcak, pişirilmiş yemekler” olarak belirtirler. Bu yemekler, özellikle et (veya balık), patates ve sebzelerden oluşan ve bir öğünde yenilen yemeklerdir. Salatayı yemek olarak değerlendirmedikleri gibi hazır yemekleri de *düzgün* yemek olarak görmezler.

3.1. Beraber yenilen yemeklerle aile sınırlarının çizilmesi

Kral Şakir çizgi filmi serisinin araştırma kapsamına alınan bölümlerinde ailenin beraber yemek yemesinin önemine dikkat çekilir. Önce beraber *düzgün* aile yemeğini yemeyi reddeden karakterler daha sonra beraber *düzgün* aile yemeği yemenin önemini fark ederler. Annenin geleneksel sebze yemekleri yapıp bütün aile bireylerini davet ettiği *Yemekler Ayaklandı* ve *Yemek Savaşı* bölümlerinde Şakir, Remzi ve Remzi’nin arkadaşı Fil Necati, anne Kadriye’nin hazırladığı yemeği yemek istemezler. Bunun yerine, sağlıksız ve dışarıdan gelen fast food yemeklerini tercih ederler. Ayrıca bu yemekleri yemek masasında değil salonda video oyunu oynarken ve eğlenirken yemeyi seçerler. Bölümün sonunda sağlıklı beslenmenin önemini fark eden karakterler yemek masasına oturup beraber evde pişen *düzgün* yemekleri yerler. Aile hissini yoğunlaştığı zamanlar annenin yaptığı sebze ağırlıklı Türk yemeklerini hep beraber yendiği zamanlardır. Ayrıca çekirdek aile dışından olan, baba Remzi’nin en yakın arkadaşı Fil Necati, kendi evinde neredeyse hiç yemek yemez, genellikle arkadaşı Remzi’nin evinde yemek yer. Fil Necati’nin, arkadaşı Remzi’nin ailesinin bir parçası hâline gelmesi, ailenin beslenme faaliyetlerine ve sıklıkla yemek masalarına dâhil olmasından anlaşılır.

3.2. Düzgün yemek nedir?

Rejim yapmak zorunda olduğu için evde pişen *düzgün* yemeği yemesine izin verilmeyen ve anne Kadriye tarafından “bol yeşillik” yemesi için zorlanan Remzi, “çok mutsuzum” diyerek duygularını ifade eder. Geceleri herkes uyuduktan sonra gizlice buzdolabındaki yaprak sarmalarını yemeye çalışır. Kadriye, kocası Remzi’nin sadece “yeşillik” yemesine izin verdiği için bu girişimleri engellemeye çalışır. Yemeklere ulaşmasın diye buzdolabına tuzaklar kurar (*Buzdolabı*). Babanın pişirilmiş aile yemeğine özlemi bölümün konusunu oluşturur. *Düzgün* aile yemeğinin tanımı yapılmış olur. Yaprak sarması *düzgün* yemeğin tanımına uyan pişirilmiş bir yemektir. Buradan çıkarılan bir sonuçta, *düzgün* yemeğin sıcaklığı ve soğukluğu kültüre göre değişmektedir. *Kral Şakir* çizgi dünyasında, babanın yemek istemediği yeşillikler, mutsuzlukla ilişkilendirilen ve istenilmeyen, düzensiz bir öğün seçeneği olarak gösterilmektedir. Anne Kadriye ailenin sınırlarını *düzgün* ve sağlıklı beslenme normları üzerinden çizmeye çalışır.

4. Topluluk hissi, sosyal ilişkiler ve yardımlaşma

Bireyler topluluk hissini ait oldukları sosyal çevreyle bağ kurarak öğrenirler. Bu hissin ortaya çıkmasında yardımlaşma ve dayanışmanın önemli bir işlevi vardır. Komşuların, arkadaşların iş bölümü yaparak birbirilerine yardım etmeleri, beraber yemek yiyerek eğlenmeleri ve iyi vakit geçirmeleri, sosyal ilişkiler ağını ve topluluk hissini güçlendirir. Bell ve Valentine'in (1997: 15) vurguladığı gibi, bireyler topluluk hissi sayesinde toplumsal yapıya kolaylıkla uyum sağlarlar. Çocukların evde beraber yaşadığı aile üyeleri dışında karşılaştıkları insanlarla kurdukları etkileşim, topluluk hissini oluşmasında etkilidir.

Kral Şakir çizgi filmi serisinde mahallede yaşayan hayvanlar birbirleriyle yakın ilişki içindedir. *Tatlılar/Tuzlular* bölümünde Remzi'nin arkadaşı tatile giderken pastanesini Remzi'ye emanet eder. Remzi'nin çocukları Şakir ve Canan, babalarına emanet edilen pastanenin işletilmesine yardım ederler. Şakir, mutfakta hamur hazırlar. Karakterler yaşadıkları mahalledeki diğer hayvanlarla sosyal ilişkiler kurarlar, bu sayede arkadaşlığın önemini öğrenirler. Pastanede su böreği gibi geleneksel hamur işleri yapılır ve satılır. Sokak köpeği Tanju pastaneye gelir ve akşama davet edildiği kız isteme töreni için tatlı ve tuzlu kurabiyelerden bir paket alır. Tanju bu davete özellikle baba Remzi'nin de katılmasını arzu eder. Remzi arkadaşının bu isteğini kırmaz. Beraber pastaneden aldığı tatlı/tuzlu kurabiyelerle kız istemeye giderler. Bilim hayvanı Mucit Mirket de pastaneden su böreği alır. Çünkü yepyeni icadını kutlamak için arkadaşlarını davet etmiştir (*Tatlılar/Tuzlular*). Bu bölümde karakterler mahalle içinde sosyalleşerek ve birbirleriyle yardımlaşarak topluluk hissini güçlendirirler.

5. Toplumsal cinsiyet rolleri

Aile içinde beslenme ihtiyacının giderilmesi sürecindeki rol dağılımlarında, toplumun belirlediği cinsiyet tanımları ve toplumsal cinsiyet ilişkileri etkilidir. Birçok ailede kadınların, alışveriş yapan, aile için uygun yemekleri belirleyen, yemekleri pişiren, genel olarak mutfak ve evle ilgili faaliyetleri yerine getiren olarak toplumsal cinsiyet tanımının yapıldığı görülür. Erkeklerin aile içinde rol dağılımında mutfak işleri sorumlulukları neredeyse yoktur (Bell ve Valentine, 1997: 70). Öğrenilen toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü toplum tarafından genel olarak kabul gördüğü için çizgi filmlerde de benzer rol dağılımları olabilir. Çocuklar çizgi filmler gibi popüler ürünleri tüketirken hem eğlenir hem de kalıplaşmış toplumsal cinsiyet rollerini ve cinsiyete dayalı iş bölümünü öğrenirler.

5.1. Ailede cinsiyet rollerinin dağılımı

Kral Şakir çizgi filmi serisinde anne Kadriye'nin aile içindeki en temel görevi çekirdek aile üyelerinin ne yiyeceğine karar vermek ve onlar için yemekler yapmaktır. Kadriye, uykuya dalarken bile kulağında kulaklıkla yemek tarifleri dinler. Fırında mücver tarifini dinleyerek uykuya dalar (*Dürümcü*). Aynı zamanda Kadriye, sağlıklı beslenme alışkanlığını aileye aşılamaya çalışır. Mutfakta genelde et içermeyen, sebze, aile bütçesine uygun Türk yemekleri yapar. Hamurlu, kalorisi yüksek yemekler yapmayı tercih etmez. Fil Necati, Kadriye'den milföy böreği yapmasını istediğinde, Kadriye börek yapmayı reddeder (*Radyoaktif Hamsi*). Sağlıksız yemekleri tüketmeyen ve tüketilmesini de istemeyen Kadriye, sağlıklı sebze yemeklerini ev halkına

yedirmek için çabalar. Mutfakta hangi yemekleri pişirdiğini çocuklarına hatırlatır, sağlıklı beslenmenin önemine vurgu yapar ve sağlıksız beslenmenin zararlarına dair uyarılarda bulunur. “Evet hadi bakalım yemek hazır” diyerek tencereyle mutfaktan salona gelir. “Öyle her dakika fast food yenmez. Glüten denen şeyi duymadınız mı hiç? Glütenden uzak durmanın tek yolu bol bol sebze yemektir” (Yemek Savaşı) der. Yemekler Ayaklandı bölümünde Kadriye çocuklarına, “nefis kereviz yemeği ve yanında brokoli” yaptım dese de çocuklar için Kadriye’nin mutfakta hazırladığı *düzgün* yemekler pek cazip gelmez. Kadriye, evdeki yemeklere burun kıvrıran ve dışarıdan telefonla pizza siparişi veren kızı Canan’a kızar. Her iki çocuğunu da “biraz sebze yemeniz lazım” diyerek uyarır. Kadriye’nin çocukları Şakir ve Canan annelerinin yaptığı *düzgün* yemeklere dair iştahları yoktur. Bu bölümlerin sonunda ailenin diğer fertleri gerekli ve sağlıklı olduğu için mecburen bu yemekleri yemeye ikna olurlar.

Anne, mutfağın işleyişinden ve mutfağın temizliğinden sorumludur. Rol dağılımı o kadar belirgindir ki, annenin yokluğunda mutfak alanında kaos oluşur. Mutfak dağıtıp kirletildiğinde, Kadriye mutfağı temizler, diğer aile üyeleri ise yardım etmez (*Salçalı Ekmek*). Kadriye’nin kızı Canan annesine sofranın kurulmasında yardımcı olurken (*Kayıp Kek, Remzi’nin Özel Akşam Yemeği*), Kadriye’nin oğlu Şakir yardım etmez. Anne eğer evden bir iş için çıkmışsa kahvaltı hazırlamak bile bir sorun olabilir. Kahvaltılarını annelerinin yokluğunda yapamayan çocuklar annelerinin eve geldiğini duyunca çok sevinirler. Sonunda, kendi deneyimleriyle “*düzgün bir kahvaltı*” yapacakları için çok mutlu olurlar (*Sütlü Gevrek*).

6. Toplumsal, kültürel temsiller ve etkileşimler

Gıda hakkında düşüncelerimizin büyük bölümünü popüler kültürün içinden ediniriz. Popüler kültürün beslenme ve gıdalla ilgili düşüncelerimizi büyük ölçüde etkilediğini ve beslenme alışkanlıklarını belirlediğini vurgulayan Parasecoli (2008:1-15) bu kültürün çağdaş yemek kültürlerini de şekillendirdiğini iddia eder. Popüler kültür hem boş zaman etkinliklerinin içine sızar hem de eğlence formuyla insanların dikkatini çeker (Barthes, 2019: 13-19). Çizgi filmler de popüler kültürün önemli bir parçasıdır. Çocuklar, çizgi filmleri izlerken hem eğlenir hem kültürel değerleri öğrenir hem de beslenme alışkanlıklarına dair bilgilerini pekiştirirler. *Kral Şakir* çizgi filmi serisinde Türk yemeklerinin adları, tatları, görünüşleri, bu yemekleri yapan kişilerin özellikleri, bu yemeklerin nasıl üretildiği, hangi bölgelerde üretildiği, tarihleri hakkında bilgiler verilir. Bu sayede çocuklar Türk kültürel yemek mirasını öğrenirler.

6.1. Türk yemeklerinin temsili

Kral Şakir çizgi filmi serisinde, Türk yemeklerine ve bu yemeklerin lezzetine sık sık övgüde bulunulur. Ayrıca bu yemeklerin ne kadar sevildiği ve keyifle tüketildiği ya da tüketilmek istendiği vurgulanır. İzlenen bölümlerde yer alan Türk yemekleri; lahmacun (*Dünyanın En Büyük Karpuzu, Lahmacun Yağmuru, Pizza mı, Lahmacun mu?*); hoşmerim, lokma, kerebiç, künefe (*Künefe*), tas kebab (*Acıkmayan Necati*); hamsi, yoğurt (*Radyoaktif Hamsi*); çöp şiş, dürüm, kaşarlı pide (*Dürümcü*); simit, ayran (*Kurabiye testi*); su böreği (*Gofretler Karıştı*); poğaç, su böreği, Maraş dondurması (*Tatlılar/Tuzlular*); salçalı ekmek (*Salçalı Ekmek*); kazandibi, sütlaç, börek (*Üzgün Patates*); lahmacun, fındık lahmacun (Lahmacun Yağ-

murı); tombik döner, tavuk döner, simit (*Yemekler Ayaklandı*); süzme peynir, beyaz peynir, otlu peynir (*Peynir Mirket*); paçanga böreği, yalancı mantı (*Remzinin Öğle Yemeği*); sucuk (*Altın Sucuk*); kısır, baklava, yaprak sarma, çay (*Şakir'in Doğum Günü Partisi*); midye dolma, Adana dürüm döner, Maraş dondurması (*Yemek Savaşı, Remzi'nin Özel Akşam Yemeği*); Türk çayı (*Kayıp Pasta*)'dır. İncelenen bölümlerde çizgi karakterlerin hepsi Türk yemeklerine karşı büyük bir iştah içindedirler.

Künefe bölümünde Türk tatlı kültürü tanıtılır ve bu tatların Türkiye'nin hangi şehirlerine, ait oldukları tanıtılır: Balıkesir-Höşmerim, İzmir-Lokma, Mersin-Kerebiç, Hatay-Künefe. Balıkesir-Höşmerim, İzmir-Lokma, Mersin-Kerebiç, Hatay-Künefe. Karakterler özellikle lahmacunu çok severler. *Radyoaktif Hamsi* bölümünde, Karadeniz'de tutulan hamsiye atfı yapılır. *Acıkmayan Necati* bölümünde tas kebabın tarihi hakkında “*Osmanlıda bakır tasın içinde yapılmış bu yemek*” içeriğinde bilgi verilir. Gıda üreten geleneksel usta ve çırak ilişkisi anlatılır. *Lahmacun Yağmuru* bölümünde lahmacun ustası çırağına işin ustalıklarını şu sözlerle öğretir: “*Lahmacun sanatı zor bir iştir evlat. Önce zihnine hâkim olmalısın. Bir çırak ustanın sözünü dinler. Usta çırağına önce temiz ve taşıma işlerini yaptırır ve başka her şeyi ister. Sonunda hazır olduğunda, lahmacun yapmaya hazır olduğu zamanı söyler*”. Geleneksel Türk yemeklerini yapan ustalar farklı bölümlerde karakter olarak rol alırlar. Hakiki Dürümcü Bedri Usta (*Dürümcü*), Lahmacun Ustası Fikri (*Lahmacun mu? Pizza mu?*), Künefecisi Kuntay Usta (*Künefe*). *Peynir Mirket* bölümünde örgü, otlu, süzme, tulum gibi yerli peynirler çizgi karakterler arasına dâhil edilir.

Türk halk kültürünün yaratılıp yaşatıldığı ve gelecek kuşaklara aktarıldığı önemli kültür alanlarına dikkat çeken M. Öcal Oğuz (2009: 10), halkla mal olan kültürün bir kültürel ifade çeşitliliği ve zenginlik oluşturduğundan bahseder. Türk yemek kültürünün *Kral Şakir* çizgi filmi serisinde önemli bir temsil alanı bulduğu, kültürel çeşitlilik ve zenginliği aktardığı söylenebilir.

6.2. Dışarıda yemek

Toplumsal bir pratik olan yemek yeme faaliyeti, toplumsal ilişkilerin içine girer ve anlam verir. Beslenme ihtiyacı, toplumun kabul ettiği kurallar çerçevesinde ve düzen içinde giderilir. Dışarıda yemek, kamusal alanda ortak kabul gören kuralların belirlediği beden denetimi ve toplumsal ilişkiler düzenlemeleriyle gerçekleşir (Newman 2018:44). Restoranda yemek yeme, diğer müşterilerin arasında servis sırasını bekleme, uygun bir yeme hızı belirleme, çatal-bıçak gibi sofa araçlarını belirli kurallara uygun kullanma ve diğer genel kabul görmüş servis kurallarına uyma gibi görgü kurallarıyla şekillenir. Bu görgü kurallarının yaptırımları, kamusal alanda yemek yeme eylemini bir performans hâline getirir ve bireylerin beslenme ihtiyaçlarını sosyal açıdan kabul edilebilir bir şekilde karşılamalarını sağlar (Bell ve Valentine 1997: 124-131).

Çocuklar beraber yemek yeme kurallarını önce ailelerinden öğrenirler. Bu kurallar, etkileşime girdikleri farklı ortamlarda kendilerinden beklendikçe kuralları içselleştirirler. Bu sayede toplumun beklentilerine uygun davranışlar geliştirmeyi ve sosyalleşmeyi öğrenirler. *Kral Şakir* çizgi filmi serisinde dışarıda yemek sahneleri, bu toplumsal kuralları ve yemek yemenin sosyal boyutunu çocuklara eğlenceli bir şekilde aktarmaktadır. Kendi vurgusuyla

“İki gündür yani 48 saattir” lahmacun yemeyen Fil Necati, lahmacun sırasında öne geçmek ister ama Remzi hemen arkadaşı Fil Necati’yi uyarır. Sırada beklemesi gerektiğini hatırlatır. Fil Necati sırada beklemek istemese de iki halay çekinceye kadar sıranın biteceğine kendini inandırır ve beklemeye ikna olur. Remzi ve Fil Necati lahmacun sırasının kendilerine gelmesini beklerken beraber halay çekerler (*Lahmacun mu? Pizza mı?*). Hem dışarıda yemenin kuralları hem de folklorik öğelerin eğlence olarak bu kuralların uyulmasına dâhil edilmesi, çocuklara toplumsal normların öğretilirken eklektik bir biçimde kültür aktarımı da sağlar.

7. Küreselleşme sürecinde millî kimliğin temsili

Küreselleşme içinde yerel kültür ile küresel kültür karşılaşır. Bu karşılaşma, toplumların kimliklerine ve değerlerine etkileşim düzeyinde yeniden form verir (Wilk, 2006: 11). Serbest piyasa ekonomisinin küresel hareketliliği, metaların sınırları aşmasını ve hayalî dünyalar yaratılmasını teşvik eder. Metaların küresel hareketi, sınırların olmadığı hayalî bir dünyanın inşasına olanak tanır. Küresel yemek sembolleri biz ve öteki tanımını yeniden düzenleyerek küresel hareketliliğin arzu edilmesi ve mümkün kılınmasında önemli bir rol oynar ve zihinlerde hayalî dünyaların oluşumuna katkı sağlar (Bell ve Valentine, 1997: 191). *Kral Şakir* çizgi filmi serisinde *Lahmacun mu Pizza mı?* bölümünde pizza, küresel gücü, lahmacun ise yerel değerleri temsil eder. Lahmacun yerli olan *bizi*, pizza ise küresel *ötekini* tanımlar. Pizzanın hegemonya üreten ve kültürel homojenleşmeye neden olan etkisine karşılık, lahmacun, yok edilmek istenen ve korunması gereken Türkiye değerlerinin bir sembolü olarak işlev görür.

7.1. Millî lahmacun ve küresel pizza

Küreselleşme sürecinde kimlik inşası, güçlü ve etki alanı yüksek küresel kültürel formlar karşısında yerel kültürlerin direnmesi ve kendilerini ifade etme çabalarını sıklıkla karşımıza çıkarır. Yerel gıdalar, küresel gıdaların hegemonik etkisi karşısında savunma stratejisi geliştirip kendilerini korumaya çalışır ve daha cazip beslenme seçeneği olmaya gayret ederler. Küreselleşen gıda markaları, eğlence endüstrisiyle iş birliği yaparak eğlenceyi tüketimin bir parçası hâline getirdikleri için yerel gıda ürünlerinin cazip bir seçenek hâline gelmesi zorlaşır (Wilk, 2006: 9). *Kral Şakir* çizgi filmi serisinde küresel yerel ilişkisi *Lahmacun mu Pizza mı?* bölümünde oldukça ayrıntılı bir şekilde işlenir. Lahmacun, pizzanın hâkimiyeti karşısında var olmaya çalışır. Bu bölümde, önce Şakir’in yaşadığı İstanbul’da, ardından tüm Türkiye’de, anlaşılmaz bir nedenle lahmacun restoranlarının birer birer pizzacıya dönüştüğü görülür. Hatta lahmacun yapan Sadık Usta bile değişip bir İtalyan olur ve “*Pizza, pasta, mozzarella!*” diye bağırmaya başlar. İstanbul’da lahmacun yemek isteyip de bulamayanların sayısı hızla artarken, lahmacun restoranları teker teker ortadan kaybolur. Ancak, henüz pizzacıya dönüşmemiş bir lahmacun restoranı olduğunu öğrenen lahmacun severler, bu restorana akın eder. Herkes, çok sevdikleri lahmacunu son kez yemek için uzun kuyruklar oluşturur. Şakir, bu durumu şu sözlerle değerlendirir: “*Lahmacun, bütün ülkeyi tek bir yürek yaptı.*” Yerel bir yemek olan lahmacuna ulaşılamaması ve bu duruma duyulan öfke, lahmacunun bir yiyecekten çok daha fazlasını simgelediğini ortaya koyar.

7.2. Küresel ve yerel kültürün çatışması

Lahmacun mu Pizza mı? bölümünde küresel gıdaların istilası karşısında yerel gıdaların direnişi lahmacun sevgisi üzerinden anlatılır. Çizgi serinin önemli karakterleri, Remzi, Şakir ve Fil Necati, pizzanın lahmacunu ortadan kaldırmasının nedenini anlamaya ve bu soruna çözüm üretmeye çalışırlar. Yerel yemeklerini korumak isteyen karakterler önce bu istilanın nedenine ulaşırlar ve kim tarafından yapıldığı bulurlar. Türkiye’de elinde pizzacı dönüştürücüsüyle dolaşan bir İtalyan pizzacının bu istilanın nedeni olduğunu keşfederler. İtalyan pizzacı, neden lahmacuncuları pizzacıya çevirdiğini şu şekilde anlatır: “İtalya’da, Pisa Kulesinin yanında, bir gün yanıma Fikri adında bir adam lahmacuncu açmıştı. Tüm müşterilerim oraya kayıyordu. Artık kimse pizza istemiyordu. Herkes lahmacun diye bağıyordu. Böylece benim de dükkânımın sonu gelmiş oldu. Lahmacunu ve lahmacuncuları sevmiyorum. Özel bir değişim cihazı yapıp ülkedeki (Türkiye) tüm lahmacuncuları pizzacı yaptım. Bu cihaz ters şekilde çalışıp lahmacuncuları eski hâllerine çevirebilir.” İtalyan pizzacı kıskançlık içindedir. Bu nedenle elindeki cihazıyla lahmacuncuları ortadan kaldırır. Kendisi için “*kötü adamım, amacım bu*” bir tanımlama yapar. Remzi, Şakir ve Fil Necati ısrar etse de pizzacıya çevirdiği lahmacun restoranlarını eski hâline getirmeyi de reddeder. İtalyan pizzacının kıskandığı Türk lahmacun ustası Fikri ise İtalya’da yaşamaktadır, yardımseverdir. Fikri, bir başka ülkede lahmacun satsa da İtalyan kültürünü koruma konusunda oldukça isteklidir: “*Pisa Kulesi düşecekti, kulenin dibine lahmacun hamuru dökme fikrini verdim. Hem pizza hem de lahmacun dükkânımı kurtardım*” diyerek bu istediğini dile getirir. Türk lahmacunları İtalya’yı istila etmemiştir. Dahası lahmacun hamuru, İtalya’daki Pisa Kulesi gibi kültürel bir değeri korumak için kullanılır.

Bu sırada Türkiye’de ise lahmacun yemek isteyen ama bulamayan halk kaos içindedir. İnsanlar “*lahmacun*” diye sokaklarda inlerler; “*tam 48 saattir lahmacun yemedim*”. “*Lahmacun yemediğim çok sinirliyim. En iyi şu arabayı şuraya atayım*” gibi tepkiler verirler. İtalyan pizzacı ise “*Lahmacun bulamıyorlarsa pizza yesinler*” diyerek topluluğun çaresizliğiyle alay eder. Bu bölümde küreselleşmenin istila eden yerelin varlığını tehdit gücünün nedeni İtalyan pizzacının kıskançlığı ve kötülük yapmak istemesiyle açıklanır. Bölümün finalinde kötülük yapmayı seven İtalyan pizzacı ve iyilik yapmayı seven Türk lahmacun ustası Fikri hamur açma yarışına girerler. Bu yarışın kazananı Fikri Usta olur ve lahmacun dükkânlarının eski hâline gelmesini sağlar.

Ele alınan bölümde İtalyan pizzacının adı yoktur. Türk lahmacun ustası ise tam tersi, lahmacun ustası Fikri’dir. Küreselleşme tehdidini temsil eden pizzacının İtalyan olması, kötülük yapmayı sevmesi ve bu kötülüğün ise somut bir şekilde lahmacun restoranlarını pizzacıya çevirmesi pratiği, küreselleşme tehdidinin öznesini İtalyanlar olarak somutlaştırır.

8. Gıda endişesi, sağlıklı ve sağlıksız beslenme

Günümüzde beslenme konusunda tartışmalara bakıldığında, endişe duygusunun yoğunluğu dikkat çeker ve etik tartışmalar bu konuyu besler. Gıdaların içeriklerinin ve sağlığa etkilerinin ne dolduğuna dair belirsizlik gıda korkusunu tetikler. Medyada gıda korkusu ve beslenme endişesiyle ilgili haberler gıda korkusunu tanımlar ve bu

korkunun yaygınlaşmasını kolaylaştırır. Gıdaya dair hissedilen korku, endişe ve belirsizlik, beslenme alışkanlıklarında önemli değişimlerin yaşanmasına neden olur. Örneğin organik gıdayı tercih eden insanların sayısı artar, bunun sonucunda organik gıda pazarı büyür, organik gıda üreten üreticileri ve satıcılarının sayısı da artar (Bell ve Valentine, 1997: 51). Gıda endişesi beslenme alışkanlıklarına etki ederek endişe topluluklarının oluşmasına neden olur. Vegan, vejetaryen, organik beslenme, gıda güvenliği, hayvan refahı, açlık, bu toplulukların odaklandığı konulardır. Gıda endişesinin ürettiği topluluklar etkileşim ve iş birlikleriyle beslenme alışkanlıklarında değişim yaratma çabasındadırlar (Kanık, 2019: 14-41).

8.1. Çocukların gıda endişesi ilgili kavramlarla tanışması

Kral Şakir çizgi filmi serisinde karakterler, organik gıdanın önemi, glutenin zararları, riskli gıdalar, gıda israfı, hayvan refahı gibi kavramlarla tanışırlar. Cüneyt, yemek istediği yumurtaların organik olmaması yüzünden sinirlenir ve serinin karakterleri ona organik yumurta bulmaya çalışırlar (*Bir Sepet Yumurta*). Çocuklar çevresel kirlenmenin besinleri nasıl tehlikeli hâle getirdiğini öğrenirler. Radyoaktif madde yüzünden mutasyon geçirerek aşırı büyüyen mor yüzgeçli hamsiyi kurtarmaya çalışırlar (*Radyoaktif Hamsi*). Gıda israfına dikkat çeken Fil Necati, “*Yazık, günah... Oğlum, atılır mı bunlar!*” diyerek gıda israfı yapmaması için Şakir’i uyarır (*Yemek Savaşı*). *Kelebek Muzlar* bölümünde, “*İnekler mutlu olduğunda etkisi olur ve yüzde iki yüz, daha fazla, süt verirler*” diyen haber sunucusu, seyircilere hayvan refahına dair bilgiler verir.

8.2. Sağlıklı beslenme ile ilgili mesajlar

Çizgi filmler gibi popüler ürünler, sağlıklı ve sağlıksız beslenme üzerine mesajlar verdiğinde çocuklar doğrudan bu mesajlardan etkilenebilmektedirler. Bu yüzden bu mesajların incelenmesi önemlidir. *Kral Şakir* çizgi filmi serisinde *Yemek Savaşı* ve *Yemekler Ayaklandı* bölümlerinde sağlıksız yemekler *kötü ama lezzetli* olarak tasvir edilirken sağlıklı yemekler ise *yenmesi gereken* ama *sıkıcı* yemekler olarak konumlandırılır. *Glüten içeren, sağlıksız ama lezzetli ve haz veren yemeklerin* çok yenilmesi iyi değildir mesajı verilir. Şakir, Remzi ve Fil Necati acıktıklarında eve dışarıdan yemek siparişi verirler. Eve gelen pizza ve sosisli sandviçleri “*gerçek yemek*”, “*sağlıksız yemek*” diyerek büyük coşkuyla yerler (*Yemek Savaşı*, *Yemekler Ayaklandı*). Annenin glutenin zararlarını hatırlatması üzerine Fil Necati, “*bence de kesinlikle haklısın Kadriye gluten sağlığa zararlı*” der ama bu sırada büyük bir haz alarak pizzasını yemeye devam eder. Şakir, annesinin kendi elleriyle hazırladığı sağlıklı patlıcan yemeği teklifine “*pizza varken patlıcanın suratına bakmam*” diyerek cevap verir (*Yemek Savaşı*). Sağlıksız olarak adlandırılan fast food yemeklere duyulan büyük iştah seyirciye karakterlerin sevinciyle aktarılırken, diğer taraftan sağlıklı olarak aktarılan, brokoli, patlıcan, havuç seçenekleri yenmesi gereken besin vurgusuyla sıklıkla karakterlere sunulur (*Yemek Savaşı*, *Yemekler Ayaklandı*). Bu sebzeler, çizgi film serisinde karakterlere dönüşseler de eğlenceli olmayan, ciddi ve sıkıcı karakterlerdir.

8.3. Glüten içeren ve sağlıklı yiyeceklerin temsili

Kral Şakir çizgi filmi serisinde, *Yemek Savaşı* ve *Yemekler Ayaklandı* bölümlerinde glüten diyarı, kötü niyetli sağlıklı yiyecekler, kurtarıcı sağlıklı yiyecekler temsili, serinin izleyici olan çocuklara, sağlıklı ve sağlıklı yiyecekleri tanıtılır. Serinin ana karakterleri, Şakir, Remzi ve Fil Necati, önce sağlıklı yemekleri yemek için can atarlar, sonra ise sağlıklı yiyeceklerin kendilerinin iyiliğini ne kadar düşündüğünün farkına varırlar. *Yemek Savaşı* bölümünde özel bir portaldan geçerek glüten diyarına geçiş yapan Şakir, Remzi ve Fil Necati glüten içeren yemekleri sınırsızca yiyebildikleri için çok mutlu olurlar. Glüten diyarının yöneticisi Glüten Dede, bu diyara geçiş yapanların şişmanlamalarını ister. Çünkü kazanda kaynatabilecek kadar gülbüz olabilmeleri için çok fazla glütenli gıda tüketmeleri gereklidir. Bu tehlikeyi fark eden ve glüten diyarından kaçmak isteyen Şakir, Remzi ve Fil Necati'yi, sağlıklı yiyecekler brokoli, havuç ve patlıcan kurtarır. Glütenli yemeklerin diyarında çok kilo alan ve canını zor kurtaran Remzi, “*Kadriye’ye söyleyelim de akşama brokoli falan yapsın*” der, Fil Necati de kendisini ve arkadaşlarını kurtaran brokoliyi hatırlar ve “*çok iyi birisiydi*” diye anar.

Yemekler Ayaklandı bölümünde sevilmeyen sebze ve meyvelerin isyanı işlenir. Canan, annesinin brokoli yaptığını duyunca hemen pizzacıyı arar. Annesi “*kapat o telefonu Canan, biraz sebze yemeniz lazım*” diyerek kızar. Canan, pizzanın üstünde biraz sebze olduğunu annesine hatırlatır. Şakir de “*ama ben brokoliyi hiç sevmem*” der. Brokoli bunun üzerine “*ben sana bayılıyorrum sanki*” diye cevap verir. Kendilerinin istenmemesine kızan sağlıklı yiyecekler, sonunda isyan ederler. Diğer sebzeler ve meyveler de bu isyana katılırlar, “*bugüne kadar sustuğumuz yetmedi mi arkadaşlar vitaminimizle, lezzetimizle biz bu muameleyi hak etmiyoruz. Yürüyün gidiyoruz*” diyerek evi terk ederler. Sebze yemeklerinin sevilmemesi, farklı bölümlerde, sık sık karakterler tarafından ifade edilirken, sebzelerin ve meyvelerin karakter hâline gelerek bu duruma kızmaları ve tepki vermeleri, bir çözüm üretir mi? Sorulması gereken bir sorudur.

Sonuç olarak, sebzeler ve sebze yemekleri sağlıklı, sıklıkla lezzetli olmayan yiyecekler ve yemekler olarak tanıtılırken, glütenli diye tanımlanan fast food yemekler ise tüketildiklerinde mutlu olunan, lezzetli yemekler olarak tanıtılır. Glütenle ilgili bölümlerde, kafa karıştırıcı mesajlardan birisi, lahmacunun bir türlü tam olarak nereye konumlandırılacağına bilinmemesidir. Lahmacun, *Yemek Savaşı* bölümünde olduğu gibi, hamburgerle birlikte zararlı glütenli gıda olarak tanıtılırken, diğer bölümlerde ise karakterlerin uğruna birçok maceralara atıldıkları değerli bir yemektir. Glütenli ürünlere dair bu karışık mesajın, çocuk seyircilerin kafalarını karıştırması olasılığı yüksektir. Sağlıklı yemeklerden bahsedilirken, glüten içeren gıdalara yoğun vurgu yapılmakta; ancak bu gıdaların içerdiği şeker, yağ, tuz ve diğer sağlığa zarar veren unsurlar yeterince dikkate alınmamaktadır. Örneklem içinde, sadece iki bölümde ve iki sahnede yağ ve şekerin zararları işlenir. Bu mesajlar, desteklenmez ve tekrarlanmaz. Uzaylılar, kremalı yaş pastayı biraz fazla yiyince, “*pazartesiden itibaren çok fazla şekerli gıda tüketmeyeceğiz*” diyerek yeni diyet kararlarını açıklarlar (*Kayıp Pasta*). Canan, pastane- de çalışırken müşteri poğaçaya istediğinde “*o yağlı yağlı, sağlıklı poğaçalardan mı yiyeceksin?*” diyerek müşteriyi uyarır. Müşteri almaktan vazgeçince de “*Çok iyi yaptınız. Ne öyle! Yağlı yağlı poğaçaya...*” diyerek memnuniyetini belirtir (*Tatlılar/Tuzlular*).

8.4. Duygusal açlık, aşırı yeme

Beden formu, kültürel bir sermaye şeklinde değerlendirildiğinde, bedenin sınırlarının nasıl kültürel bir form hâline geldiği görülür. Çok bilinen, “*ne yersek oyuz*” sözü, bedene alınan gıdanın bedeni nasıl biçimlendirdiği, bu gıdanın içeriklerinin ne olduğu çerçevesinde değerlendirilebilir. Bedene alınan gıdaların niteliği, sağlıklı ve sağlıklı sınırlandırılması sonucunda belirlendiğinde, sağlıklı beslenme, sağlıklı beden, sağlıklı insan tanımlamaları devreye girer. Bedeni, yemeklerle memnun etmek, beslenmeye dair bir sınır koymak, bedenin disipline edilmesi, daha genel ifadeyle beden sınırlarını yönetmek kavramları, modern insanın beslenme alışkanlıklarına yön verir (Bell ve Valentine, 1997: 23-24; Corvo, 2015: 88, 91)

Kral Şakir çizgi filmi serisinde, duygusal yeme ve dürtüsel davranışların içe içe geçtiği görülür. Fil Necati karakteri, kendisini tutamaz, aşırı yer ve bu durumu karakter özelliği olarak tanımlar, yani o bir oburdur. Bu karakterin yemek yemeyle ilişkisi değerlendirildiğinde, tıkanırcasına yeme bozukluğu yaşadığı söylenebilir. Şenol Turan, Cana Aksoy Poyraz, Armağan Özdemir (2015) çalışmada tıkanırcasına yeme bozukluğunu, “*Bir bireyin, aynı zaman diliminde ve aynı koşullarda yiyebileceğinden çok daha fazla miktarda yiyeceği, kısa bir süre içinde tükettiği, yemek yeme davranışını dizginleyemediği ve aşırı miktarlarda yemek yeme davranışının tekrar ettiği bir yeme bozukluğudur*” diye tanımlarlar (2015). Duygusal açlığın bütün özelliklerini gösteren, tıkanırcasına yeme bozukluğu yaşayan ve bir oturuşta yetmiş sekiz tane Adana dürüm yiyen Fil Necati’nin bu davranışları, serinin birçok bölümünde sorgulanmaz, aksine, onu neşeli ve eğlenceli bir karakter olarak göstermek için kullanılır (*Remzi’nin Özel Akşam Yemeği*). Bazı bölümlerde, Fil Necati’yle birlikte Remzi, Şakir’de haz veren, glüten, yağ ve şeker içeren yemeklere karşı kendilerini tutamazlar. *Yemek Savaşı* bölümünde; lahmacun, hamburger, soslu sandviç, dondurma, döneri aşırı tüketerek kilo alırlar. Fil Necati’nin beslenme alışkanlıkları oldukça dikkat çekicidir: Fil Necati, telefonunun çalmasıyla uyandığı zaman “*karnım zil mi çalıyor*” diye sesli düşünür (*Dürümcü*). Fil Necati, midesi guruldamaya başlar ve birden 12 saniyedir bir şey yemediğini hatırlar ve endişe hisseder (*Radyoaktif Hamsi*). Yemek yemenin Fil Necati karakterinin kişilik özelliği olarak tanıtıldığı *Sütlü Gevrek* bölümünde, Fil Necati’ye, süpermarkette alışveriş yapan bir nine “*nine bisküvisi yer misin?*” diye sorduğunda, Fil Necati, “*yerim çünkü karakterim buna müsai*” diye cevap verir (*Sütlü Gevrek*). Lahmacun hamurunu yiyen Fil Necati, “*ben onu bırakıyorum yemek beni bırakmıyor*” diye yemek yeme davranışını açıklar (*Pizza mı? Lahmacun mu?*). Bu karakterin yemek yemeyle ilişkisi problemlidir. Karakterin sevimli bir özelliği hâline getirilen yeme bozukluğu, karakterle bağ kuran çocuk seyircilerin çok da ayırt edemeyeceği bir durum olabilir.

9. Yemeğin fantastik dünyalarda temsili

Gerçekte var olmayan, düş ürünü dünyalar fantastik dünyalar olarak adlandırılır. Çizgi filmlerin en önemli özelliklerinden bir tanesi, fantastik dünyaları, çizgilerle seyirciye aktarabilme gücüdür. Herhangi bir sınırlama yoktur. Fantastik çizgi dünyası, çizgi film yaratıcıları tarafından görünür hâle gelir. Çocukların, medya aracılığıyla sunulan metinsel, görsel, sesli söylemleri özümseyip kullandıklarını iddia eden Maya Götz (2022: 216), hayal gücü ve

fantezinin kültürel unsurlarının çocuğun bireysellik sürecindeki etkisine dikkat çeker. *Kral Şakir* çizgi filmi serisinde, karakterler, fantastik dünyalarda karşılaştıkları sorunları çözmek için riskleri analiz ederler, kararlar alırlar ve fantastik dünyalarda yaşadıklarından dersler çıkarırlar. Aynı zamanda, folklorik ve kültürel öğeler, bilimsel, mantıksal bakış açısı da bu fantazyaya eklenir.

9.1. Bilim, fantastik yiyecekler ve folklorik öğeler

Animasyon ve çizgi filmlerde, mantığın devre dışı bırakıldığı ve rasyonel düşüncenin bastırıldığı bir anlam inşası vardır. Gerçekliğe bakış açısı, anlatı içinde değişir (Wells, 1998: 27). *Kral Şakir* çizgi filmi serisinde, karakterler araştırma yaparak, neden-sonuç ilişkileri üzerine rasyonel düşünceler geliştirir ve bağlantılar kurar. Bilimsel yaklaşımlar kullanarak problemleri çözmeye çalışır, laboratuvarında çalışmalar yapar ve icatlar geliştirirler. Folklorik, kültürel öğeler de eklettik bir şekilde bu çabalara eklenmiştir. Karpuz festivali için en büyük karpuzu yetiştirmek isteyen karakterler, önce, nasıl en büyük karpuz yetiştirilebileceğinin araştırmasını yaparlar. Cep telefonu vasıtasıyla internet üzerinden, araştırma yaparak bilgiye ulaşmaya çabalarlar. Bu araştırma sonucunda, en büyük karpuzu yetiştirmek için, yanardağı toprağı bulmak, bahçeyi sürmek, organik bir ürün üretmek, yağmur suyuyla beslemek gibi yöntemleri keşfederler. Aynı zamanda, yeterli yağmur suyuna ulaşabilmek için yağmur duasına çıkarlar (*Dünyanın En Büyük Karpuzu*). Bilim hayvanı Mucit Mirket, laboratuvarında yeni icat ettiği iksirini “*eğer bir yemeğe dökersen o yemeği yiyen kişi o yemeğin tadı gibi davranır. Örneğin, turşuya dökersek turşuyu yiyen kişi turşu gibi ekşi ve sinirli davranıyor*” diyerek tanıtır. Bu iksirin içinde olduğu tatlı kurabiyeyi yiyen köpek Tanju değişir ve etrafındakilere aşırı sevgi gösterir. İksirli tuzlu kurabiye yiyen Samet ise huysuzlaşır ve her şeyi eleştirmeye başlar. İksirin etkisiyle Köpek Tanju, “*Hadi halay çekelim*” der ve herkes halay çekmeye başlar. “*Fena da olmadı bu halay*” diyerek karakterler hep beraber eğlenirler (*Tatlılar/Tuzlular*). Bir başka bölümde, Şakir’in ektiği fasulye çimlenmeyince, Bilim hayvanı Mucit Mirket, fasulyenin çimlenmesi için laboratuvarında bir karışım hazırlar. Fasulye taneleri bu karışım sayesinde hızlı bir şekilde büyürler. Bölümün devamında, fasulyeler ve barbunyalar karşı karşıya gelirler. Barbunyaları takip eden fasulyeler karşılıklarına çıkan kapıyı “*koç başıyla*” kırarak açmaya çalışırlar (*Fasulye Kulübü*). Karakterlerin dileklerini icat ettikleri alet yerine getirir. Bütün dilekleri yerine getiren bu cihazı, bilim hayvanı Mucit Mirket’in kızı Mualla laboratuvarında yapar ve Remzi’ye verir. Remzi, en çok istediği zebra kekini alabilmek için bu cihazı kullanır (*Zebra Kek*).

9.2. Radyoaktif madde ve kara delik

Fil Necati’nin olağan dışı hamsiye dair düşüncesi “*Dürümcü belki radyoaktif bir dürüm tarafından ısırılmıştır ve süper kahramana dönüşmüştür*” (*Dürümcü*). Şakir, yine acayip davranan hamsi için “*bence o, alevlerden yüzgeçleri olan ve bütün dünyaya ele geçirmeye çalışan bir hamsidir*” dese de bilim hayvanı Mucit Mirket “*düz bir hamsi*” olduğu konusunda Fil Necati ve Şakir’i ikna eder. Mirket, hayal gücüne dayanan varsayımlara müdahale eder ve duruma bilimsel açıklama getirir. Bu olağan dışı hamsinin anormal bir durumunun arkasın-

daki sebep radyoaktif maddedir (*Radyoaktif Hamsi*). *Bir Sepet Yumurta* bölümünde, fantastik hikâyelerde sıkça karşılaşılan *dev* karakteri ile bilimsel bir olgu olan *kara delik* bir araya getirilmiştir. Cüneyt, istediği organik yumurtaları alamayınca, kendi deyimiyle sinirlenme düzeyi artar ve sonrasında bir *kara delik* oluşur. Bu *kara delikten* geçen Cüneyt, memnun edilemeyen bir *deve dönüşür*.

9.3. Portaldan başka dünyalara geçiş

Kral Şakir çizgi film serisinde sıklıkla kullanılan portaldan geçiş teknolojinin ve bilimin masal fantazyasına eklenmesidir. Karakterler, fast food restoranının mutfağından glüten diyarına mutfaktaki bir tencerenin içinde var olan özel bir portal vasıtasıyla geçiş yaparlar. Portal üzerinden glüten diyarına geçiş yaptıklarında, bu dünya aslında hayallerinin de ötesinde bir dünya olduğunu sevinçle öğrenirler. Ağaçlarda meyve yerine hamburger ve lahmacun vardır. Remzi “*hayatımda gördüğüm en güzel şey*”, Şakir de “*rüya gibi bir yer*” diye tanımlar. Lahmacunlar ağaçta yetişir. Bu diyarda her şey yenilebilir (*Yemek Savaşı*). Fil Necati, Canan ve Şakir, süpermarkette süt reyonunun içindeki, tesadüfen karşılaştıkları portaldan yanlışlıkla geçiş yaparak süt köyü dünyasına ulaşırlar. Amaçları ise süt köyünün bilge kişisini bulmaktır. Bilge kişi bir simittir ve daha doğrusu karakterlerin deyimiyle “*kahvaltının olmazsa olmazı simittir*”. Süt sünyasında uyuyan *dev* ise bir zeytindir. Bilge Simit ve Dev Zeytin kahvaltının en önemli besinin ne olduğu sorusunun cevabı konusunda anlaşmazlık içindedir (*Sütlü Gevrek*). Bilim hayvanı Mucit Mirket, fare deneyinde kullandığı farenin neden peynirleri bulamadığını anlamak için kızı Mualla'nın kullandığı ışın tabancasıyla bir üçgen peynire dönüşür. Portaldan peynirlerin dünyasına geçiş yapan Mucit Mirket, labirentten kurtulan peynirlerin, peynir mahallesi inşa ettiklerini keşfeder. Süzme, örgü, kaşar, otlu peynirler peynir mahallesinde örgütlenmişler ve kendilerini deney aracı hâline getiren bilim hayvanını bulma çabasındadırlar. Bölümün sonunda peynirler, esas düşmanın bilim hayvanı değil de bir fare olduğunu anlarlar. Bilim hayvanı Mucit Mirket, kızının açtığı portaldan geçerek yaşadığı dünyaya geri döner (*Peynir Mirket*).

Kral Şakir çizgi filmi serisinde, yemek vasıtasıyla masal öğeleri, bilim, gelenek, yemek öğeleriyle birleşerek yaratılan fantastik dünyayı besler. Karakterler, fantastik hayal gücü ve kültürel kimlikleri bilimsel merakla harmanlama becerileri gösterirler.

Sonuç

Bir toplumun kültürel değerlerinin korunması ve sürdürülmesi kültürel mirasın farkındalığıyla ve gelecek nesillere aktarılmasıyla mümkün olur. Dijital platformlar ve televizyonlarda yayınlanan *Kral Şakir* çizgi film serisinde Türk yemek kültürünü duygu yüklü ve iştah açıcı şekilde konu edinerek kültürün genç nesillere aktarılmasında bir işlevi yerine getirdiği söylenebilir. Bu çalışmanın ulaştığı sonuçlar, *Kral Şakir* çizgi filminin çalışma kapsamında izlenen bölümlerinde yemek etrafında şekillenen aile hissi ve *düzgün* yemek anlayışı aktarılmaya çalışılmaktadır. Sadece aile içinde değil yaşadıkları toplumun üyeleriyle güçlü bağlar kurmada, sosyalleşmede ve dolayısıyla toplumun parçası olmada yemeğin oynadığı rol dikkat çekicidir. Mutfak işleri, yemek hazırlama gibi anneye atfedilen kalıplaşmış toplumsal

cinsiyet rolleri ve toplumun belirlediği cinsiyete dayalı iş bölümünün yeniden üretildiği görülür. Birçok bölümde farklı Türk yemekleri, adları, tatları, görünüşleri, üretildiği coğrafya, geleneksel üretim ilişkileri ve biçimleri ve tarihsel bilgileri aktarılır. Dışarıda yemek yeme kuralları folklor öğeleriyle birlikte uygulanır. Küresel gıda istilasına karşısında kaybolmakta olan yerel değerlerin korunması gerektiğine dair mesajlar verilir. Organik beslenme, glutenin zararları, gıda israfı, radyoaktif maddeler, hayvan refahı gibi gıda endişesini tanımlayan kavramlar bölümlerin içeriklerinde yer bulur. Karakterler bu kavramlarla tanışır. Yemekle vasıtasıyla aktarılan masal, folklorik ve kültürel öğeler, bilimle birleşerek fantastik dünyalar yaratılır. Bu dünyada karakterler, hayal güçlerini kültürel kimlik ve bilimsel merakla harmanlarlar.

M. Öcal Oğuz (2009: 11), genç kuşakların kendi kültürel miraslarını referans almaktan uzaklaşma tehlikesine dikkat çeker. Bu tehlikeyi biraz daha ileri taşıyarak, doğru bir şekilde kullanımına dikkat çekerek bazı önerilerde bulunulabilir: *Kral Şakir* çizgi filmi serisinde, toplumsal cinsiyet ilişkileri, beslenme ve ev içi emek ilişkisi kapsamında değerlendirildiğinde, anne Kadriye mutfak alanına sıkışmıştır. Serinin diğer karakterleri birçok maceraya atılsa da o mutfakta yemek yapar ve uyurken bile yemek tarifleri dinler. Sayıları oldukça fazla olan erkek hayvan karakterlerin yanında anne karakterin, erkek hayvan karakterlerin maceralarına dâhil olmaz, âdeta silikleştirilir. Kültürünü tanımak isteyen bir Türkün iyilikle ilişkilendirilmesi, buna karşılık küresel hegemonyanın nedeni olarak gösterilen bir İtalya'nın kötülükle ilişkilendirilmesi problemlidir. Çünkü çocuklara küreselleşmenin karşısında kültürel mirasın korunması, yerel değerlerin savunulması gerektiği mesajları verilirken, başka bir ulusun kötülendiği mesajlar da bu mesajlara eklenmiştir. Çocuk izleyicilerde glutenin zararına dair oluşturulmaya çalışılan mesajlarda, lahmacunun glutenli (bu yüzden zararlı olduğu) bilgisi verilirken, bir taraftan da bir kahraman haline getirilerek, korunmaya çalışılan, çok sevilen yemek olarak temsil edilmesi kafa karışıklığına neden olabilir. Örneklem içinde ele incelenen bölümlerde, glutenin zararlarına ağırlık verilirken, katkı maddeleri, şeker, yağ, tuz gibi diğer tehlikeli olabilecek gıda içerikleri yeterince işlenmemiştir. Fil Necati karakteri, komik, neşeli ve sevimlidir fakat yeme bozukluğu özellikleri taşır. Fil Necati'nin, *Kral Şakir* serisinin başkarakterlerinden birisi olması rol model olma kapasitesini artırır. Bu yüzden Fil Necati karakterinin yemekle ilişkisi tekrar düşünülmelidir. Çünkü bu karakterin yemekle ilişkisi, sağlıklı beslenmeye dair diğer mesajlarla beraber düşünüldüğünde çocuklar için kafa karıştırıcı olabilir. Türk yemeklerinin sağlıklı ve sebze alternatifleri, “yemesi gereklidir” ötesinde mesajlarla, sıkıcı değil neşeli, eğlenceli ve lezzet unsuru ön plana çıkartılarak aktarırsa, bu yemekler, serinin karakterleri daha çekici hâle gelebilir.

Bu çalışmanın hipotezinin öngördüğü gibi, çizgi filmlerin anlatılarında aktarılan beslenme ilişkileri ve folklorik özellikler modern toplumun değerleri ve normlarını önemli ölçüde yansıtmakla birlikte bazı konularda aktardığı mesajlara dikkat edilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Çünkü, çocuk izleyiciler, kendisiyle, yaşadığı ve parçası olduğu küresel toplumla bağ kurarak değerler üretmesinde aracı olan çizgi filmlerin söylemlerin beslenmektedirler. Ayrıca yöntemsel olarak bir değerlendirme yapılırsa şu sonuçlara varılabilir: Yemek, yaşam için zorunlu ihtiyaç olması ve günlük hayatın içinde değer ilişkilerinin aktarılmasında önemli

bir metafor olarak kullanılmasından dolayı önemli bir içerik izlek alanı sunar. Bu çalışmada olduğu gibi yemek izleği çerçevesinde aktarılan mesajların eleştirel bir şekilde incelenmesi ve önerilerin getirilmesi, hızla gelişen modern dünyanın folklor anlatıları hâline gelen çizgi film ve animasyon çalışmalarının daha nitelikli hâle getirilmesine katkı sağlayabilir.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Research and publication ethics statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Yazarların makaleye katkı oranları: Makale tek yazarlıdır. Contribution rates of authors to the article: The article is single-authored.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Financial support: The study received no financial support from any institution or project.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır. Ethics committee approval: The present study does not require any ethics committee approval.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Conflict of interest: The author declares no conflict of interest.

Kral Şakir Çizgi Filmi Bölümleri

Acıkmayan Necati: <https://www.youtube.com/watch?v=z5neizyFQmU>

Altın Sucuk: <https://www.youtube.com/watch?v=WzP1kUX5sxs>

Bir Sepet Yumurta: <https://www.youtube.com/watch?v=qaXJxb0UrGU>

Buzdolabı: https://www.youtube.com/watch?v=9s-AhPI_Rmc

Çikolata Adamın Yalnızlığı: https://www.youtube.com/watch?v=FT7gWMDw__U

Dünyanın En Büyük Karpuzu: <https://www.youtube.com/watch?v=mxzkRMHuMnA>

Dürümcü: <https://www.youtube.com/watch?v=SKE7FwteXRA>

Fasulye Kulübü: <https://www.youtube.com/watch?v=zCRKPRPrO0c>

Gofretler Karıştı: <https://www.youtube.com/watch?v=PxnPtHS3RvI>

Kayıp Pasta: <https://www.youtube.com/watch?v=DHnqdU7s5HE>

Kek Turizm: https://www.youtube.com/watch?v=6nO_frZ00BQ

Kelebek Muzlar: <https://www.youtube.com/watch?v=49HrvE2SReE>

Kurabiye Testi: <https://www.youtube.com/watch?v=I7amOya0qd8>

Kutudan Çıkan Lahana: <https://www.youtube.com/watch?v=aFtgeReNpKM>

Künefe: https://www.youtube.com/watch?v=_iXIBiwX53E

Lahmacun mu Pizza mı?: <https://www.youtube.com/watch?v=7AWkuhG3aB4>

Lahmacun Yağmuru: <https://www.youtube.com/watch?v=sjBD5K7dDqg>
Peynir Mirket: <https://www.youtube.com/watch?v=yAvRvXN08ao>
Radyoaktif Hamsi: https://www.youtube.com/watch?v=V-xY493y2_E
Remzi'nin Özel Akşam Yemeği: <https://www.youtube.com/watch?v=jE-mBqkVAZE>
Salçalı Ekmek: https://www.youtube.com/watch?v=EmuyYCy_7Wc
Sütlü Gevrek: <https://www.youtube.com/watch?v=NOxn7L8yrPY>
Şakir'in Doğum Günü Partisi: <https://www.youtube.com/watch?v=wbejBiA1qNo>
Tatlılar/Tuzlular: <https://www.youtube.com/watch?v=HLeY5hb4KAK>
Üzgün Patates: <https://www.youtube.com/watch?v=Q-BUaj3eo5s>
Yemek Savaşı: <https://www.youtube.com/watch?v=KylyxjznCec>
Yemekler Ayaklandı: https://www.youtube.com/watch?v=uQf_j-mJON8
Zebra Kek: <https://www.youtube.com/watch?v=vajSFMhIwGk>

Kaynakça

- Ay, H. ve Yangil, M. K. (2021). Kral Şakir çizgi filminin değerler eğitimi açısından incelenmesi. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(2), 45-60.
- Barthes, R. (2019). Toward a psychosociology of contemporary food consumption. In C. Cunihan, P. V. Esterik, & A. P. Julier (Edit.), *Food and culture: A reader* (s. 13-19) Routledge.
- Batur, Z., & Ünal, İ. (2023). Çizgi filmlerde Türkçenin söz varlığı: Kral Şakir örneği. *International Academic Social Resources Journal*, 8(49), 2692-2711. doi: 10.29228/ASRJOURNAL.69763
- Bell, D., & Valentine, G. (1997). *Consuming geographies: We are where we eat*. Routledge.
- Charles, N., & Kerr, M. (1986). Eating properly: The family and state benefit. *Sociology*, 20(3), 412-429. <https://doi.org/10.1177/0038038586020003008>
- Corvo, P. (2015). *Food culture, consumption and society*. Palgrave Macmillan.
- Dallı, C. ve Hamarat, E. (2024). Kral Şakir Geri Dönüşüm filminin sosyal bilgilerde doğal çevreye duyarlılık açısından incelenmesi. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 25(2), 877-895. <https://doi.org/10.17679/inuefd.1449788>
- Emerson D. L. (2019). Mythology in childrens animation. *Mythlore*, 38/1(135), 259-266. <https://www.jstor.org/stable/26809403> 259-266
- Götz, M. (2022). Media, imagination, and fantasy. In D. Lemish (Edit.) *The Routledge international handbook of children, adolescents, and media* (s.211-218) Routledge.
- Kanık, İ. (2019). *Gastro endişe*. Alfa Yayıncılık.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1999). Playing to the senses: Food as a performance medium. *Performance Research*, 4(1), 1-30. <https://doi.org/10.1080/13528165.1999.10871639>
- Long, L. M. (2021). Introduction: Culinary Nationalism. *Western Folklore*, 80(1), 5-14. <https://www.jstor.org/stable/27152292>
- Newman, D. M. (2020). *Sociology: Exploring the architecture of everyday life* (13th ed.). SAGE Publications.

- Oğuz, M. Ö. (2009). Somut olmayan kültürel miras ve kültürel ifade çeşitliliği. *Milli Folklor*, 11(82), 6-12.
- Örnek, S. V. (2000). *Türk halkbilimi*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özdemir, N. (2009). Kültür ekonomisi ve endüstrileri ile kültürel miras yönetimi ilişkisi. *Milli Folklor*, 21(84), 73-86.
- Parasecoli, F. (2008). *Bite me: Food in popular culture*. Bloomsbury Publishing.
- Sabuncu Tanşu, G. ve Yorulmaz, B. (2023). Kral Şakir çizgi filminin içerdiği değerler açısından incelenmesi. *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 5(8), 1-30.
- Schwabe, C. (2016). The fairy tale and its uses in contemporary new media and popular culture. *Humanities*, 5(4), 81. <https://doi.org/10.3390/h5040081>
- Şanal, A. (2020). Kral Şakir serisinden “Mor bir fil gördüm sanki” adlı çocuk kitabının çocuğa yönelik açısından incelenmesi. *Mustafa Kemal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4(6), 64-90.
- Tekin, Z. (2022). Kültür aktarımında çizgi filmlerin önemi: “Kral Şakir” çizgi filmindeki evrensel ve milli değerler. *Veche*, 1(1), 1-14.
- Turan, Ş., Poyraz, C. A. ve Özdemir, A. (2015). Tıkınırcasına yeme bozukluğu. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 7(4), 419-435. doi: 10.5455/cap.20150213091928
- Thursby, J. S. (2008). *Foodways and folklore*. Greenwood Press.
- Wilk, R. (2006). *Home cooking in the global village: Caribbean food from buccaneers to ecotourists*. Berg Publishers.
- Yaşaroğlu, V. (2021). Kral Şakir’i sevmeyen çocuk var mı? [Röportaj yapan: E. Doğuş Levi]. <https://gazeteoksijen.com/kitap/kral-sakiri-sevmeyen-cocuk-var-mi-58284> (Erişim tarihi: 12.12.2023).



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



Searching for the Future of Traditional Professions in the Profession Stories of Craftsmen: The Case of Izmir

Geleneksel Mesleklerin Geleceğini Zanaatkârların Meslek Öykülerinde Aramak: İzmir Örneği

Elif Yücebaş*
Sultan Kavili Arap**

Abstract

The aim of this study is to identify the professions that are urban values of Izmir and are about to be forgotten, to examine and record the changes and transformations that these professions have undergone from the first time they were practiced until they face the danger of being forgotten. One of the important problems of these professions is that they are in danger of being forgotten. Another problem is that the development of these professions and the experiences of their craftsmen are not recorded today. However, these professions have an important place in the history, accumulation and economy of the city. If suitable conditions can be provided for

Geliş tarihi (Received): 31-12-2023 Kabul tarihi (Accepted): 02-07-2024

* Lecturer PhD., Dokuz Eylül University Izmir Vocational School Department of Management and Organisation, İzmir-Türkiye/Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İzmir Meslek Yüksekokulu Yönetim ve Organizasyon Bölümü. elif.yucebas@deu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-2544-1318

** Assoc. Prof., Dokuz Eylül University Izmir Vocational School Department of Management and Organisation, İzmir-Türkiye/Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İzmir Meslek Yüksekokulu Yönetim ve Organizasyon Bölümü. sultan.arap@deu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-4752-8828

the transfer of these professions to future generations and for their actual practice, this will be an important step. Semi-structured interviews were conducted with 48 craftsmen from 28 traditional professions in 10 districts of Izmir, and Maxqda 2020 package program was used to analyze the data obtained. Based on the professional stories of the masters, it is seen that the development and change process of a profession depends on the supply of raw materials, meeting the social need, the profit of the profession, the ability of the master to transfer his knowledge, skills, and experience to his apprentice, the ability of the product produced to find a market, and the ability of both the profession and the master to keep up with the changing conditions.

Keywords: *traditional profession, craftsmen, intangible cultural heritage, Izmir*

Öz

Bu çalışmanın amacı, İzmir'in kentsel değeri olan ve unutulmaya yüz tutmuş mesleklerin tespit etmektir. Ayrıca, bu mesleklerin ilk icra edilmesinden unutulma tehlikesiyle karşı karşıya kalmalarına kadar geçirdiği değişim ve dönüşümü inceleyerek kayıt altına almaktır. Bu mesleklerin önemli sorunlarından biri unutulma tehlikesi yaşamalarıdır. Bir diğer sorun ise bu mesleklerin gelişiminin ve ustalarının deneyimlerinin günümüzde kayıt altına alınmamasıdır. Ancak, bu meslekler kentin tarihinde, kültürel birikiminde ve ekonomisinde önemli bir yere sahiptir. İzmir'de eskiden ticari öneme sahip, ekonomik ve sosyo-kültürel açıdan yaşamın merkezinde yer alan kimi mesleklerin yok olmaya yüz tutma nedenleri ve bu süreçte yaşanan sorunları belirlemek de çalışmanın önemli bir parçasıdır. Bu kapsamda, İzmir'de yaşayan ve unutulmaya yüz tutmuş mesleklerin icracısı olan ustaların meslek öyküleri incelenmiştir. İzmir'in 10 ilçesinde 28 geleneksel meslekte 48 zanaatkâr ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerde elde edilen verilerin analizinde Maxqda 2020 paket programı kullanılmıştır. Ustaların mesleki hikâyelerinden yola çıkarak bir mesleğin gelişim ve değişim sürecinin hammadde teminine, toplumsal ihtiyacın karşılanmasına, mesleğin kârlılığına, ustanın bilgi, beceri ve deneyimini çırağına aktarabilmesine, üretilen ürünün pazar bulabilmesine ve hem mesleğin hem de ustanın değişen koşullara ayak uydurabilmesine bağlı olduğu görülmektedir. Ayrıca, ustaların geçmişte günlük ihtiyaçları karşılamak amacıyla ürettikleri ürünleri, günümüzde beğeni ve taleplere uygun tasarım ürünlere dönüştürmeleri, mesleklerinin devamlılığını sağlamaktadır.

Anahtar sözcükler: *geleneksel meslek, zanaatkâr, somut olmayan kültürel miras, İzmir*

Introduction

Today, crafts either disappear or continue to exist by changing their form due to changing social needs, changes in technology, differentiation of production processes, and changes in raw materials. In this process, craftsmen also have problems in maintaining the profession and transferring it to future generations and they find it difficult to adapt to the conditions of the day. Various studies are carried out on a local, national and international scale to create

and maintain these crafts, which are also defined as professions that have been on the verge of being forgotten in recent years, in urban life. These studies increased especially in the 2000s and one of the reasons for this increase is the opening of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (ICH Convention for signature during this period. A second reason is the importance of competition between cities in the globalization process. In this competitive environment, the importance of urban culture has begun to be understood and for the cities that try to make their differences visible, professions on the verge of being forgotten have been highlighted as the distinctive features of cities. With the opening of the ICH Convention by UNESCO for signature in 2003, it is seen that this field attracts the attention of researchers from different disciplines such as tourism, folkloristics, visual arts, anthropology, and history and creates a diversity specific to this field (Arizpe and Amescua 2013. In this context, the classification related to the areas in which ICH Convention studies are concentrated on the basis of traditional professions and craftsmen in the literature can be expressed as follows in general: Identification and promotion of traditional professions and craftsmen (Diyarbakırlıoğlu 2010; Ozburun 2016; Alpman 2019), adaptation of traditional professions and craftsmen to current developments and technology (Ciptandi 2020; Sun and Liu 2022; professional and technical competencies (Pei-Chi and Shang-Chia 2017; local, national and international efforts to protect traditional professions and craftsmen (Kurin 2007; Lenzerini 2011; Perera and Chandra 2018; Petrillo 2019; Adewumi 2022); the socio-economic problems of traditional professions and craftsmen (Eser and Bal, 2017; Pekersen and Calık, 2017) and recommended solutions (Altıntas, 2016) .

With the signing of the convention by Türkiye in 2006, ICH Convention studies at the central and local levels started. The Ministry of Culture and Tourism has been designated as the executive; studies specific to this field such as researching ICH Convention, creating its inventory, and identifying and registering cultural heritage bearers have been carried out. The creation of the Living Human Treasures List and the Geographical Indication registration can be given as examples. Within the framework of the service areas of the Ministry of Commerce, the Ministry of Treasury and Finance, and the Ministry of Labor and Social Services, various regulations were included in service areas such as the exemption of traditional professions from income tax, retail trade and their position in business lines. In this context, there are studies that identify traditional professions throughout Türkiye and briefly discuss their characteristics and development; there are also studies that focus on the definition and situation of a traditional profession or a few professions specific to a region. In addition to these, there are few studies focusing on the determination and evaluation of the problems experienced by the practitioners of traditional professions and handicrafts.

In addition to the studies conducted at the national level, there are also studies focusing on the professions on the verge of being forgotten specific to a city. Some of these studies have focused on the identification and recording the professions on the verge of being forgotten in the city (Deniz and Celik 2020). It is seen that some of them focus on the promotion of one or more profession on the verge of being forgotten on a city scale, the current situation, the problems faced by the profession, and their future prospects (Eser and Bal, 2017; Pekersene and Calık, 2017; Ozdemir, 2019; Balcı, 2020).

The subject of the study is to determine the reasons for the disappearance of some professions, which used to have commercial importance and were at the center of economic and socio-cultural life in Izmir, and to determine the problems experienced in this process. Izmir has an important place in the economy of the country and the region with its geographical location, history, natural harbor, and migration-receiving structure since the Ancient Age. It has been a city that has an important place in national and international trade for centuries and where different artistic, cultural, and traditional professions are practiced as it hosts many different cultures. However, there have been some problems in maintaining some traditional professions that have been going on for at least a few generations and some of them are no longer needed; for some reason, some of these professions have begun to disappear.

Some of the studies on the professions on the verge of being forgotten carried out at the national level also have examples of application at Izmir scale. In this context, the last representative of the evil eye bead in Izmir has been in the field of traditional handicrafts in the Living Human Treasures List prepared by the Ministry of Culture and Tourism since 2012 (AREGEM 2020). There are thirty-three geographical indications given in Izmir within the scope of the Geographical Indications registration granted by the Turkish Patent and Trademark Office. In this study, Bergama Hand Carpet (1997), Görece Evil Eye Bead (2005), Tire ‘Beledi’ Weaving (2020), and Ödemiş Silk (2022) are among the geographically indicated products (Turkish Patent 2022) and are examined among the crafts evaluated within the scope of professions on the verge of being forgotten, in this study. An inventory study was carried out by the Cultural Research Foundation to support traditional handicrafts and their representatives in Izmir during the Covid-19 Pandemic (Cultural Research Foundation 2020). In the study, forty professional representatives who applied through the digital platform introduced themselves and their works. It is seen that the inventory studies on the professions on the verge of being forgotten at the urban scale are still in the initial stage.

The study covers the determination of the professions on the verge of being forgotten, which are seen as the urban value of Izmir, and the comparative analysis of the process of these professions’ losing their importance and the problems of the craftsmen. In this framework, the research aims to create a discussion on the change and transformation of forgotten professions in Izmir in the historical process and how these professions will be positioned in the future; to contribute to the sustainability of these professions by providing important information to institutions and organizations operating in this field at local and national level.

1. Materials and methods

This study is a research on the change and transformation of professions on the verge of disappearing in the province of Izmir¹. The data collection process was carried out through semi-structured interviews with the last craftsmen of the professions². Thanks to these interviews, information was obtained about the history of professions, the ability of professions to meet the needs of daily life and the common and profession-specific problems of craftsmen. The following questions were asked:

- How would you describe yourself and your profession?
- What are the problems you face while performing your profession?

- What role does your profession play in meeting the daily life needs of the society from past to present?

- What are the reasons for your profession to be forgotten?

- What do you think about the transfer of your profession to future generations? Do these professions attract the interest of young people today?

- What is your opinion about the development of your profession from past to present and its current situation?

In this context, the professions on the verge of being forgotten in Izmir were determined and the professional stories of the last craftsmen of these professions were recorded. Data were collected to identify the problems that caused the disappearance of the profession from the eyes of the craftsmen.

Multiple resources were used in the process of preparing the interview questions and determining the craftsmen to be interviewed. These resources include interviews, observations and field notes, relevant institutions and organizations, professional organizations, and non-governmental organizations. Interview questions were prepared to obtain information about the history of professions, their current situation, problems, and recommended solutions. In the process of determining the craftsmen to be interviewed, first of all, those with professional knowledge and experience were selected. These are the last craftsmen of the profession or people who know the profession closely. Within the scope of this study, records and statistics of Izmir Metropolitan Municipality, Tire and Selçuk district municipalities, Izmir Culture and Tourism Directorate, Izmir Chamber of Merchants and Craftsmen (IESOB), and other relevant institutions and organizations were used to determine the professions on the verge of being forgotten. In addition, during the meetings held with the chambers, associations, and foundations in the visited districts, information was exchanged about the studies related to the oblivion of these professions.

On the other hand, reports prepared by the Turkish Employment Agency, Ministry of National Education, Ministry of Commerce, and UNESCO, in which some studies on the professions on the verge of being forgotten are carried out, data shared in the digital environment and projects carried out on the subject were also evaluated. In addition, reports, books, news archives, etc. prepared on a local scale regarding the situation, importance, and development of these professions in the city from the past to the present were examined. The universe of the study is the craftsmen of the professions on the verge of being forgotten who continue to work in Izmir or who have become unable to continue their professions for various reasons. The universe could not be determined numerically due to the geographical size and the fact that some of the craftsmen were not registered. However, it is known by the chambers, the local administrations in the districts, and the tradespersons who have been living in the city for a long time, that which professions are gradually being forgotten in which districts and that one or a few of their representatives are left.

Purposive sampling was preferred in determining the sample due to the numerical scarcity of the practitioners of the profession on the verge of being forgotten and the limited number

of people with the expected qualifications in working life. In the sample determination process that took place in two stages, it was determined which of the professions on the verge of being forgotten were located in Izmir in the first stage. This determination started with the information obtained from the relevant public institutions and organizations and professional organizations, especially IESOB. In the second stage, it was aimed to interview at least one professional (in case the profession is not practiced, those that could be reached from among the craftsmen who used to practice the relevant profession) representing each professional group determined. In this context, after determining in which districts the craftsmen planned to be interviewed lived, district visits were performed. In the district visits, before starting the negotiations, it was decided who would be interviewed after determining the available craftsmen, and interview appointments were made.

The following criteria were taken into account while selecting the professions and craftsmen with whom interviews were planned in this study:

- The profession has been practiced in the city for a long time without interruption and its main input is manual labor,
- The craftsman learned the profession as a child or young person in a craftsman-apprentice relationship (from family or craftsman) (knowledge learned through traditional transfer),
- The craftsman has traditional knowledge about the profession,
- The craftsman has been practicing this profession for a long time (having the quality of a traditional transmitter),
- The craftsman is locally known as a craftsman defined by this profession (having the ability to represent their art),
- The craftsman knows the leading craftsmen of their craft in the region they live in and has historical knowledge about their craft,
- The craftsman is the last representative of the profession or one of the last few representatives,
- The craftsman has the ability to teach their art to others,
- There is a widespread belief in the city that the profession is forgotten or on the verge of being forgotten.

Within the scope of the study, the craftsmen from Bayındır, Bergama, Buca, Kemalpaşa, Konak, Menderes, Menemen, Ödemiş, Selçuk, and Tire districts who agreed to be interviewed were interviewed (Table 1). 48 craftsmen from 28 professions were interviewed face to face between July 2020 and August 2021. Of the 48 craftsmen interviewed, 8 were female and 40 were male. In some professions, more than one craftsman was interviewed. One of the reasons for this is to examine the differences created by craftsmen in some professions. For example, it is worth examining the fact that two craftsmen working as blacksmiths in Ödemiş and Konak and two craftsmen working as felt makers in Tire one street apart, have different products and their place in the market and their perspectives on the profession are different. The second reason is the idea that interviewing some of the craftsmen who accepted to be interviewed with their apprentices, whom they trained and to whom they have transferred or plan to transfer the profession, will contribute significantly to the story of the profession. In the study, Maxqda 2020 package program was used to analyze the data obtained from the interviews.

Code	Profession	District	Age	Gender	Age of Starting a Profession
P1	Woodturner	Ödemiş	45	M	15
P2	Coppersmith	Konak	48	M	24
P3	Weaving	Tire	88	M	14
P4	Weaving	Tire	50	F	45
P5	Carpet Weaving	Bergama	63	F	12
P6	Carpet Weaving	Bergama	58	F	9
P7	Carpet Weaving	Bergama	57	F	7
P8	Pottery/Ceramics	Menemen	58	M	14
P9	Pottery/Ceramics	Menemen	55	M	10
P10	Leather Tanning	Bergama	92	M	22
P11	Barrelmaker	Konak	58	M	15
P12	Wicker	Tire	83	F	8
P13	Wicker	Tire	57	F	10
P14	Tinsmith	Bergama	78	M	15
P15	Tinsmith	Konak	49	M	11
P16	Tinsmith	Konak	45	M	12
P17	Felter	Tire	64	M	13
P18	Felter	Tire	52	M	7
P19	Felter	Tire	24	M	12
P20	Bellows Boot	Tire	73	M	12
P21	Shoemaker	Buca	80	M	7
P22	Evil Eye Beads	Menderes	67	M	18
P23	Evil Eye Beads	Kemalpaşa	61	M	15
P24	Blacksmith	Bergama	87	M	7
P25	Blacksmith	Selçuk	75	M	9
P26	Pattens	Tire	91	M	10
P27	Silk Weaving	Ödemiş	50	M	20
P28	Silk Weaving	Ödemiş	50	M	10
P29	Cotton Fluffer	Menemen	63	M	15
P30	Sandal Making	Selçuk	57	M	7
P31	Chair Making	Ödemiş	46	M	18
P32	Saddler	Bergama	84	M	13
P33	Saddler	Menderes	57	M	9
P34	Hammersmith	Konak	55	M	7
P35	Hammersmith	Konak	50	M	4
P36	Hammersmith	Ödemiş	58	M	12
P37	Pack Saddle	Tire	76	M	16
P38	Basket Maker	Bergama	67	M	7
P39	Basket Maker	Bayındır	79	M	7
P40	Besom/Whisk	Bayındır	68	M	15
P41	Besom/Whisk	Selçuk	67	F	7
P42	Stonework	Selçuk	67	M	14
P43	Whitesmith	Menemen	86	M	7
P44	Whitesmith	Menderes	57	M	10
P45	Ropemaker/roper	Tire	63	F	7
P46	Quilter	Tire	65	M	13
P47	Quilter	Bayındır	63	M	10
P48	Quilter	Bayındır	63	M	14

Table 1. Distribution of Participants by Professions and Districts

2. The problems faced by traditional professions

With the development of industrialization and technology, the differentiation in production processes has changed the way professions exist in cities. While some professions disappeared, some others continued by adapting to the process. Although the reasons for professions' losing their value today have been conveyed based on the professional stories of the craftsmen, it is seen that the causes and results of the process are similar. As a result of the interviews with the craftsmen, the reasons for the oblivion of the professions based on manual labor are classified under 6 headings in the study, regardless of the order of importance.

- Inability to compete with mass production (Inability to cope with mass production in terms of both capacity and cost)
- Difficulties in accessing raw materials (Inability to access raw materials)
- Difficulties in training apprentices (Inability to maintain a craftsman-apprentice relationship, craftsmen see their apprentices as competitors and do not transfer the profession in all details)
- Impacts of aging, occupational diseases, and pandemics
- Social security and retirement
- Differentiation of daily life and needs (Development of technology; manufactured products are no longer needed; existence of new and various sales channels and craftsmen's inability to keep up with this process; craftsmen's inability to keep up with current developments)

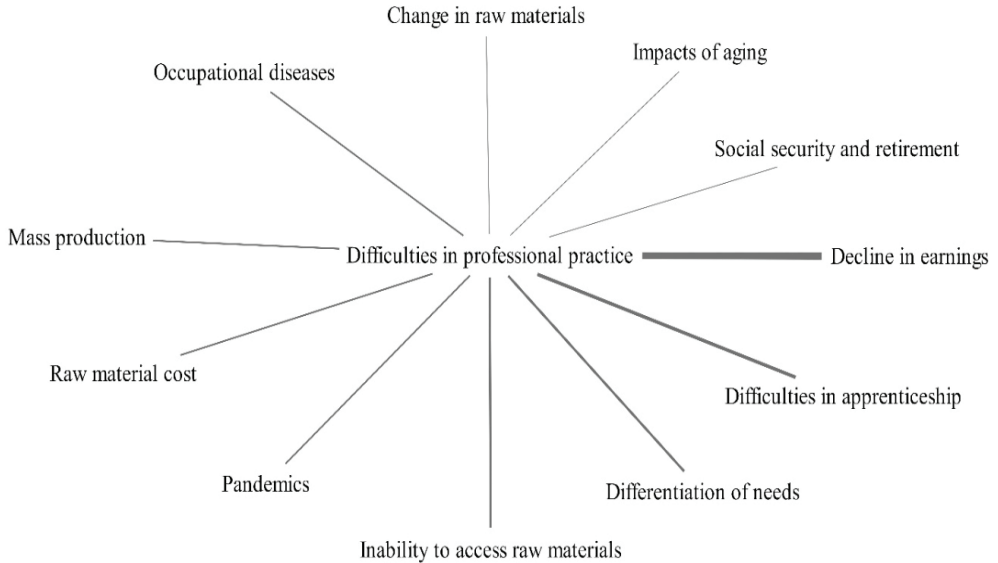


Figure 1. Views of Craftsmen on Difficulties Experienced in the Practice of Profession

When asked about the difficulties they face in their profession and the reasons for these, the answers given by each craftsman are quite diverse and not easy to classify. However, one of the most important challenges for many craftsmen is the decline in earnings (Figure 1).

2.1. Inability to compete with mass production

With the development of technology, the cycle of mass production and mass consumption has been one of the processes that negatively affect manual labor professions. The reason for this is that the production costs of mass production are lower and the production capacity is higher compared to manual labor professions. In other words, with the development of technology and accordingly the change in production patterns, labor-intensive production has left its place for technology-intensive production. This situation resulted in the inability of the craftsmen to compete with mass production and a decline in their earnings. However, it forced the manual labor professions and their craftsmen to change in many ways; it caused the disappearance of professions that could not adapt to change and the craftsmen to give up their professions. The answers given by the barrel maker and quilt maker to the questions asked in this context are as follows:

They set up factories abroad, so machines cut. But we make it by hand. We hit the circles with the hammer and they are cut one by one until the bottom is like this. It is sandpapered. Ours is manual labor. (P11, M, 58)

In my youth, it was popular until 1990. After the Gulf crisis, when our work started to turn into fabrication, this profession of ours gradually started to disappear. Our earnings have come to almost zero point. Now natural gas is used in the houses. (P47, M, 63)

We have been practicing this profession for about four generations. This profession was very common in the past. Now it's not very popular these days, but we're still keeping ourselves busy. In the past, dowry was prepared for the girls and boys before they get married. We used to sew beds, pillows, and quilts for them. Big stores set their hands on it. When people buy dowry, they go to a big store and buy their beds and quilts from there. There is also this credit card installment. We don't make installments when they come to us, but when they go to a big store, they buy these along with other goods. (P29, M, 63)

The fact that manual production is time-consuming, dependent on the production of a single person with simple tools, based on order, and without stock makes it difficult to compete with mass production. In addition, the consumer should pay special attention to the use of the handcrafted product. The necessity of tin plating the copper items at certain intervals or the fact that they can be repaired when they are disrupted can be given as an example. However, even if the craftsmen can repair their handcrafted products, they emphasize that this situation negatively affects their profession as they cannot keep up with the consumption rate of substitute products. The craftsman exemplifies the preference for plastics over tin as follows; 'When it is destroyed, they throw it away and buy a new one. But the tin is repaired. If it's pierced, you solder it. But no one comes. So we're passing the time.' (P44, M, 57)

Similarly, tinner said, ‘It is time-consuming work now, but it is not very continuous anymore. When nylon products, namely plastics and these shiny steel pots started to come out, our works were done.’ (P14, M, 78).

The craftsman who produces felt with the traditional method in Tire today expresses the fact that the production of substitute products reduces the demand for felt products, as follows; ‘felt making stalled badly in 1996. The biggest reason is nylon type, linoleum type materials. They stopped felt making in an instant and finished it.’ (P17, M, 64)

For the practice of professions, it is important that the products find buyers and that an income is generated in return. The income of the profession should be able to cover the livelihood of the person and their family, the materials and apprentice costs necessary for their work, and the expenses of the workshops. Compared to technology-intensive production today, the production process is slower and more laborious in manual labor activities. Based on the professional stories of the craftsmen, it can be said that their production and therefore their earnings have changed depending on the communal, economic, and social conditions of the period. Especially the preference for substitute and cheap products has caused the craftsmen’s handcrafted products not to find a market and consequently, the craftsmen to experience a decline in the earnings of the profession. It is seen that craftsmen sometimes take a break from their profession or deal with other professions besides their own profession. For example, craftsmen who have been working as blacksmith for three generations in Kemeraltı/Konak say that they have diversified their profession to overcome the economic difficulties they have experienced from time to time in their profession. They produced products such as tobacco needles, shoe molds, and knives. Then, while describing the production differentiation, they summarize the process as follows; ‘Of course, it undergoes changes over time, namely blacksmith. For example, we used to manufacture shoe-cutting knives, and tobacco needles; the tobacco business decreased, and shoe molds started to be manufactured by lasers or other things.’ Another craftsman (P17, M, 64), who practices the same profession in Ödemiş, expresses the profession and earning as follows: ‘It does not leave anyone starving, nor does it leave without a home. So there is not much profit, we manage that way.’ The craftsman produces sickle for Ödemiş and the surrounding provinces, which are used to clear millets or to prune bushes. He said that due to the low earnings of the profession, he went to wrap watermelons for the daily wage as extra work.

As can be seen, the stories of two craftsmen who have the same profession are different from each other. Some craftsmen make changes in their own profession to increase their earnings and some craftsmen make a living by doing extra work outside the profession. The reason for this is that in manual labor production, it is seen that the maintenance of the profession by the craftsman depends on the socio-economic structure as well as the craftsman themselves. In other words, the earnings from the profession are also related to the craftsman’s ability, knowledge, the way they practice the profession, and their ability to adapt to changes.

2.2. Difficulties in accessing raw materials

One of the situations that cause the development, decline, or change of professions is the procurement processes of the raw materials used in the production of the profession. The feature of the manual labor professions is that they can supply the raw materials they use in production from where they are located. One of the problems experienced by the craftsmen in the practice of their profession and frequently mentioned in the interviews is the difficulties they experience in accessing the raw material. The problems experienced in the supply of raw materials include:

- Some raw materials (such as chaste berry, and willow) are not/cannot be grown anymore depending on the soil and the environment,
- Cessation or reduction of raw material production due to policy and legislative changes affecting the production of some agricultural products (such as hemp and tobacco),
- Difficulty in accessing finished and semi-products used in the profession,
- Importing some raw materials such as silk yarn, which cannot be supplied locally.

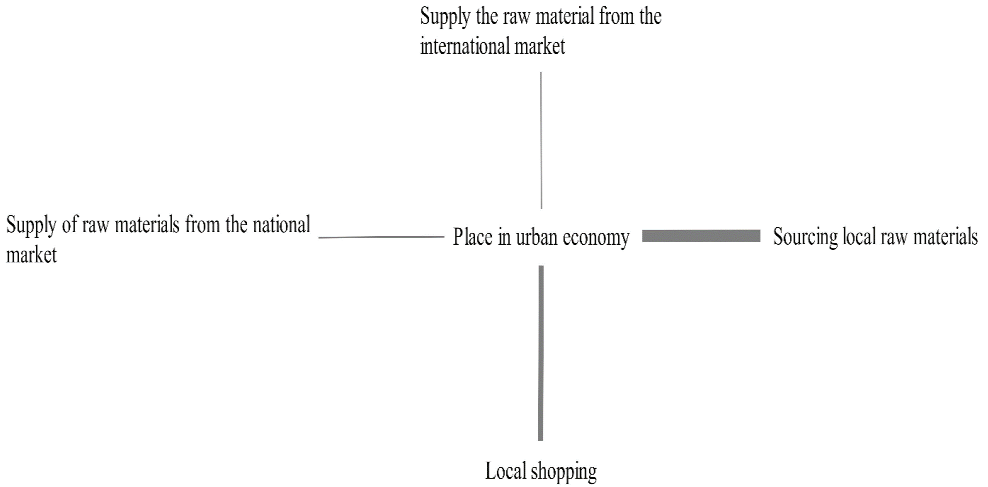


Figure 2. Change in Raw Material Supply of Professions

In traditional professions; soil, animal, and plant products are included in the production processes. While raw materials used in the performance of activities that require manual labor were initially supplied at the local level depending on the geography of the city, as time passed, it was tried to be obtained from national and international markets in cases where local resources were insufficient (Figure 2).

Some professions that obtain their raw materials from nature have difficulties accessing their raw materials. In professions such as pottery, broom tying, basketry, felt making and wicker weaving, access to raw materials is more difficult than in the past, but they can be obtained from local sources. The source of raw materials for these professions is found in nature depending on environmental and climatic conditions. For example, reeds grow along streams and lakes. Wicker is a dairy product made from reeds

grown in lakes and used instead of carpets in homes and plains in the past. The fact that the growth of reeds depends on climate and environmental conditions makes it difficult to obtain the same yield and quality at all times. The craftsman exemplifies this situation as follows:

The reeds are fewer now. It is very difficult to find reeds as the waters recede. And quality reed is hard to find. As soon as the water recedes, the reeds get worms, become disjointed, and cannot be weaved. Now we get quality, beautiful reeds from Bafa Lake, Aydın. (P12, F, 83)

The craftsman tries to overcome this difficulty in accessing raw materials, sometimes by using ready-made hemp ropes instead of reeds or by purchasing reeds from the surrounding province. Similarly, the craftsman who produces baskets by processing chasteberry and willow conveys the process of accessing raw materials locally as follows:

The harvesting season of chaste berries starts these days, but willow starts around March and is collected until this time (September). It is cut from wetlands for another twenty days. It is not peeled when there is no wetland. It starts in March. It lasts until this time but after April this does not peel off. Then we move on to Black Willow. (P38, M, 67)

Since chasteberry, willow or reeds are natural products, they can be accessed periodically. The amount of natural products collected by the craftsmen is therefore not always the same.

The craftsmen continue their production by supplying the raw materials that they cannot obtain from local sources from national and international markets. For example, the silk yarn used in silk weaving is supplied from China and the yarn used for 'Beledi' weaving is supplied from Italy and England. The hammersmith states that they obtain raw materials from a wide variety of places: 'Some of them come from abroad, from Istanbul. Other materials are from Izmir'. Craftsmen sometimes use cheaper and lower - quality raw materials to reduce production costs.

2.3. Difficulties in training apprentices

Manual labor professions include activities that allow craftsman to transfer their knowledge, skills, and experience to their apprentice. It is important for the development and continuity of the professions to transfer the knowledge created by the practice of professions to the next generation. The craftsman's teaching their apprentice the intricacies of the profession ensures both cultural transfer and keeping the urban memory alive.

When the professional stories of the craftsmen are examined, the transfer of the professions is either in the form of continuing the profession from the family or learning by working with another craftsman. Especially at a young age, it is possible to learn the intricacies of the profession with the family or to be directed by the family to a profession that is popular according to the conditions of the day. Today, however, it has become very difficult

to learn and maintain a manual labor profession at a young age. Due to the developments in production technologies and changes in consumer habits, the number of those who practice these professions is gradually decreasing and some professions are even disappearing completely.

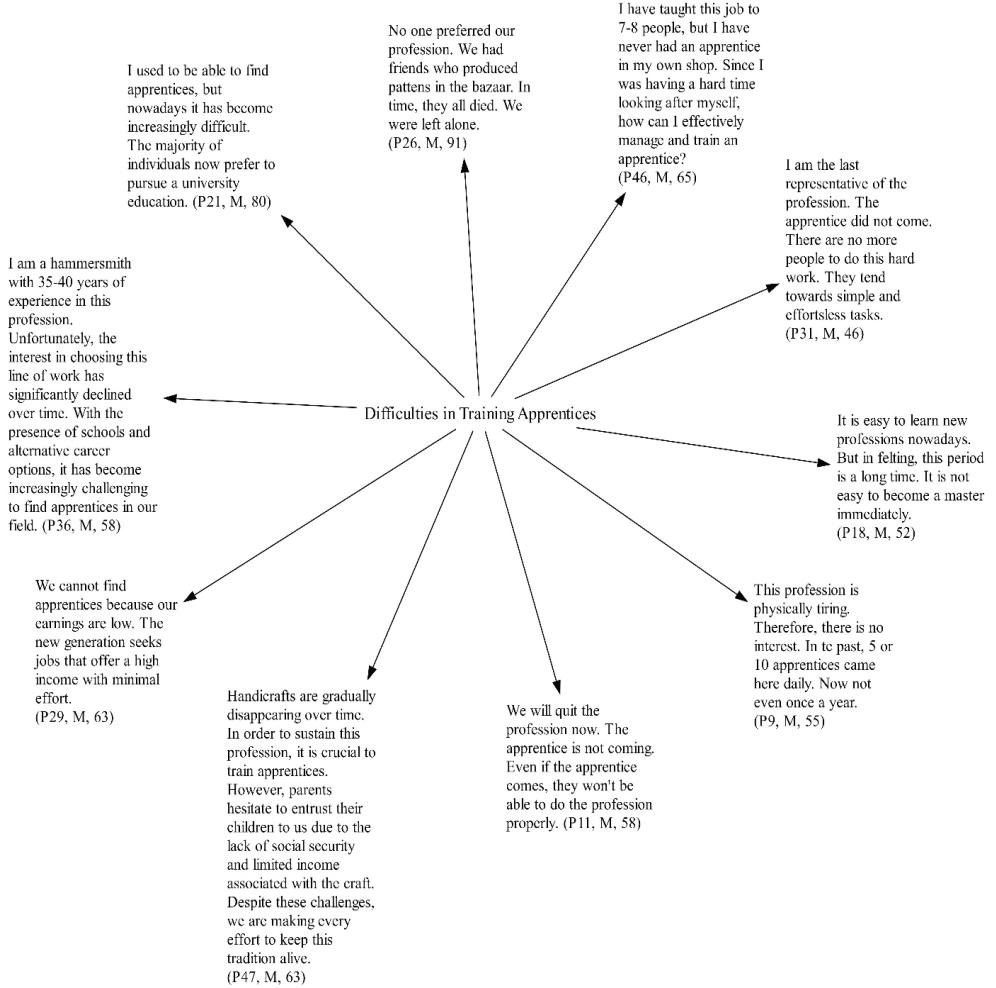


Figure 3. Views of Masters on Training Apprentices

Another problem encountered in the transfer of manual labor professions to future generations is the inability to train apprentices or the lack of a sufficient number of apprentices. Within the framework of the interviews with the craftsmen, the reasons for the difficulties in raising apprentices are grouped as follows (Figure 3):

- The education system delays a person's employment as an apprentice,
- Professions are not preferred by people due to the heavy or difficult working conditions

and the time-consuming process of learning the profession,

- Even if there is an apprentice, the craftsmen cannot afford it economically,
- The craftsmen see their apprentices as competitors and do not transfer the profession.

The craftsmen express that one of the main problems encountered in raising apprentices is that the people who come to them as apprentices are generally older. For example, the chair manufacturer stated that it was difficult for a person who started to work as an apprentice at the age of 17-18 to learn the details of the profession and the production process. One of the reasons is that traditional professions are not sufficiently integrated with the education system. As seen in the examples of saddle makers, blacksmith, and felt makers, today people avoid learning more demanding professions and allocating time to these professions. It is seen that the craftsmen have difficulty in paying the insurance of both their own and their apprentices due to the lack of earnings. This situation emerges as an important obstacle for craftsmen to train apprentices. While talking about their apprenticeship, the craftsmen (chair maker, hooded boot craftsman) stated that their craftsmen saw themselves as competitors and they learned the intricacies of the profession through their own efforts.

2.4. Impacts of aging, occupational diseases and pandemics

The majority of the artisans interviewed are above middle age and their ages range from 24 to 92. (Table 1). In manual labor professions, the fact that production is mostly based on simple hand tools and physical strength makes it difficult for elderly craftsmen to continue their profession. Despite this difficulty, it is observed that patten maker, farrier, and tanners insist on continuing the profession. Especially in the practice of some professions, as the time spent in the profession increases, the diseases that occur with increasing age negatively affect the health of the craftsmen. Quilter exemplifies this situation as follows:

Now that we sit like this, our back hurts a lot. Over time, our kneecaps begin to ache. If you don't do sports, it causes arthritis. You fold down as you do the edge of the quilt. As we age, these kneecaps no longer function and there is a loss of fluid. So they can malfunction. (P47, M, 63)

Similarly, the carpet weaver explains the negative impact of practicing the carpet weaving profession on their health as follows: '... We have low back pain, posture disorders because we sit all the time. We sit cross-legged. So that our feet do not get cold in winter. There will be some crookedness in the legs.' (P7, F, 57) Health problems arising from the practice of the profession are one of the situations that make it difficult for craftsmen to continue their profession.

Since the craftsmen are both advanced in age and do not have apprentices, the fact that they work alone affects them negatively. The craftsman working as a barrel maker in the center of the city summarizes their situation as follows:

The challenge is working alone. Not being able to produce large quantities of goods. Our place is not available. There are stairs. We can't get the barrels up. You hit with

these hammers, their engines are always in your hand and heavy. So you always work physically and it ends somewhere. We were swinging huge hammers when we were 25. Now the age is 50, it seems difficult. The body cannot tolerate it anymore. But we are trying to carry on our father's profession. (P11, M, 58)

According to the craftsmen, the working hours vary depending on the completion of the work in hand. Therefore, sometimes long working hours cause the craftsmen to wear out physically over time and this situation becomes more difficult as the age increases. Due to increasing age, they cannot reach their previous production capacities and cannot produce work.

The farrier has to go to the village for work or the basket maker has to collect the raw material themselves. Even if they want to continue their profession, their advanced age affects them negatively. As a result, they seem to reduce their production or stop working altogether.

Since the interviews were carried out under pandemic conditions, the craftsmen often referred to this process as the reason for making the practice of their profession challenging. The lockdowns during the pandemic process and the issuance of production permits only in certain sectors have put the manual labor professions and their craftsmen, who are currently experiencing low income, into an even more difficult situation economically. The craftsmen, who could not open their shops due to the pandemic and most of whom were aged 65 and over, had difficulties in maintaining their profession. This situation accelerated the decision of some craftsmen to leave their profession. The 91-year-old patten maker expresses their distress during the pandemic as follows:

There was a lockdown during Covid-19 for those over 65 years old. We couldn't open the shop for weeks and months, we were closed. Even if it was, who would come and buy it? People were dealing with the disease. They could only think of earning a living. I haven't sold a pair of these pattens for maybe a month. There is no shopping, the Coronavirus disease emerged and we closed the shop for good. We come to the shop, and our friends come. We sit with three or five people. That's enough for us. (P26, M, 91) There are days when we don't make one sale. In March and April, there was no sale. (P30, M, 57).

2.5. Social security and retirement

In the interviews, the relations of the craftsmen with the retirement system are seen as the retirement of the craftsman from their own profession, by working as an insured employee in another job while practicing their own profession or their being unable to retire because they could not complete the number of premium days. The 'Beledi' weaving craftsman (P3, M, 88) in Tire stated that he made a living by weaving during the day and working as a watchman in the municipality at night and that he was able to retire in this way.

The shoemaker in Buca, the quilt maker in Menemen, the farrier in Bergama, and the felt maker in Tire stated that they retired from Bag-Kur (Pension Fund for the Self-Employed) by practicing only their own professions and continued their profession in this way. However, craftsmen see their pensions as an additional income due to the low income of the profession.

The absence of social security for a craftsman is an important condition that affects their professional life and living conditions when they are too old to work. The craftsmen of professions such as evil eye bead, blacksmithing, broom making, quilt making, and basket making a point out that there is no social security opportunity for their profession and they do not have a dream of retirement.

2.6. Daily life and its impact on the professions

Technological innovations and changes, the differentiation of needs and demands, have transformed professions as well as reduced the need for professions and caused them to disappear. For example, the transportation of trade goods to Izmir by caravans of camels and horses in the 17th and 18th centuries explains the need for farriery, saddle-making, and harness-making professions at that time. However, with the development of technology, the dependence on agriculture and livestock activities, and transportation on animal power has disappeared. In addition, the decrease in the use of horses and donkeys and in their numbers from past to present has reduced the need for farriers, saddle makers, and harness makers, negatively affecting the sustainability of these professions. The saddle maker interviewed in the study tries to maintain their profession in Tire, the harness makers in Bergama and Menderes and the farrier in Bergama and Selçuk. For example, it is seen that harness makers and tinsmiths in Menderes use the same shop as there is no demand and they cannot afford the expenses. The saddle maker in Tire emphasized that they would close the shop soon as there was no business. Farrier and saddle maker explain the decrease in the need for their profession today as follows:

The farriers make and process horseshoes, they pierce the hole of the shoe and make the steel themselves. Previously, the roads were earth, the horse was not disturbed whether it had horseshoe or not, but now there is asphalt. As the horse walks on the asphalt, it wears out that nail like a nail file. There are no longer animals. Now they use things like small engines, tractors. (P25, M, 75)

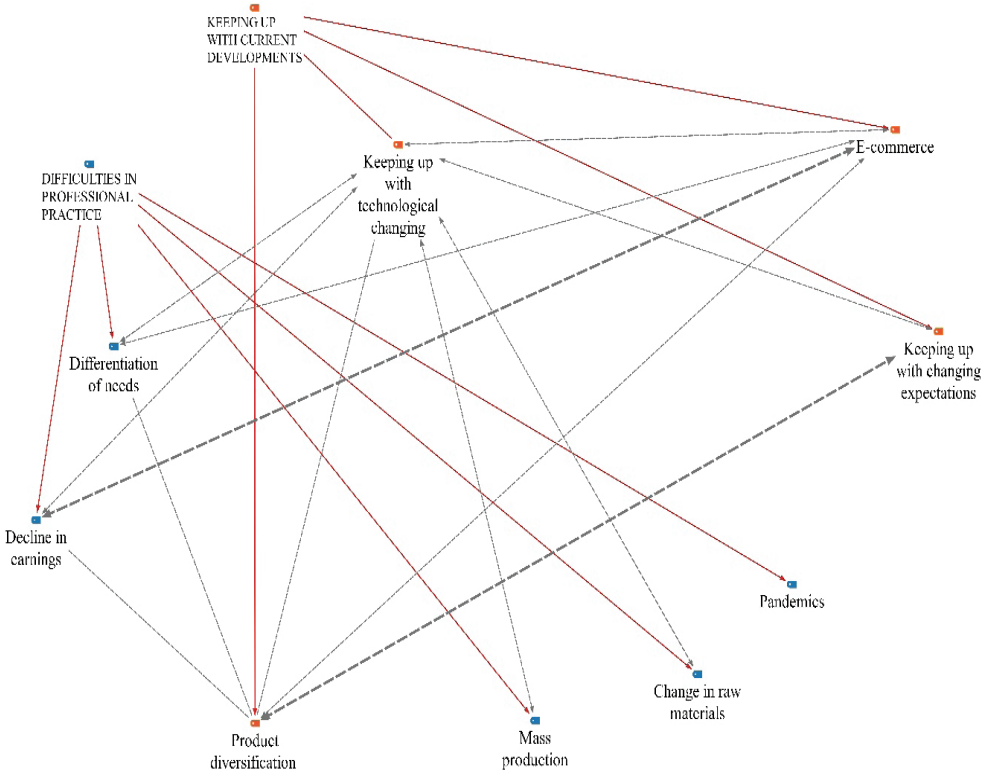


Figure 4. Daily Life and Demand Differentiation

The change in technology and the differentiation of consumers' demands are processes that affect the practice of professions. Craftsmen often mentioned this situation while talking about the development and change in their profession. They associated the impact of both processes on their profession with their earnings (Figure 4). Decreased earnings have both a cause and an effect on the continuity and sustainability of a profession. The decline in the earnings of a profession has not only made it difficult for the profession to continue but also has led to the search for different solutions in order for the profession to survive. When they had difficulties in keeping up with changing expectations and technology, they went to product diversification as a way out. It is seen that there are few craftsmen open to innovation among the interviewees. In particular, the craftsmen who cannot adapt to this process and cannot produce in accordance with the expectations often express that their earnings have declined considerably compared to the past.

Today, besides the traditional sales method, the sale of manufactured products is carried out through up-to-date sales channels such as e-commerce (social media, website, mobile applications). Most of the interviewed craftsmen prefer the face-to-face sales method, adhering to their habits from the past. It is seen that a limited number of craftsmen promote and sell their products using the Internet. Based on the professional stories of the craftsmen, it is seen that they define themselves only as craftsmen and are not satisfied with

doing the marketing and selling part of the business. For example, the sandal maker (P30, M, 57) says that ‘the artist will both make and sell. This will not work. We know how to make it, but we don’t know how to sell it. It is one thing to make and another to sell.’, states that they have difficulty in continuing the profession because they avoid applying current sales techniques. The craftsman is not open to innovations and is reluctant and insecure to ask for help from others.

The fact that the craftsmen transform the products they produce to meet daily needs into design products shaped within the framework of today’s tastes and demands makes it possible to continue the profession.

Two brothers, who have been working as blacksmiths in Konak for three generations, started to sell their products online when they experienced a decrease in earnings between 2010 and 2015. They tell the story of the change they have experienced in their profession with special orders they receive using e-commerce channels, as follows:

Normally, we went back to forging and had some difficulties for a while, frankly. Then, with the internet business, we started to make special orders. Namely, camping axes, knives, and special orders. For example, the man wants something special in Kastamonu but can’t find anyone to get it done. They started reaching out to us. From Ankara to Hakkari, can you do something like this? We make it, put it online, and someone else sees it. They want the same or something similar. It has been a lifesaver for us, so the development of this technology has helped us a lot. (P34, M, 55)

The craftsmen, who mostly produced tobacco materials and shoe molds at the beginning, have started to produce camping equipment such as knives and axes today. Blacksmith expressed the emergence of the artistic side of their profession with the production of specially designed knives:

Now, most of the work we do is made by the few artisans in Europe, it’s not like a craft anymore. What is art craft, it is done by anyone? What is art, what a painter does is art, but there are a thousand painters. There are not five blacksmiths who can do this. So ours is now art. Few can do our thing. (P34, M, 55; P35, M, M)

Conclusion

The study is carried out with the aim of creating a database that will contribute to the institutions that provide services in this field, both at the local and central level, to record the stories of the professions on the verge of being forgotten and their craftsmen, which have an urban value in Izmir and to ensure the awareness of these professions in the future with the change and transformation they have undergone in the historical process. In this context, study was started to identify the professions on the verge of being forgotten in Izmir and their craftsmen and to reveal their professional stories; the craftsmen, who were aimed to be interviewed in terms of quality and number, were reached to a great extent with the guidance of central and district professional chambers and of craftsmen and citizens sometimes. Coinciding with the Covid-19 pandemic, which affected the whole world, caused the interviews to take longer than planned and some craftsmen representing the professions on the verge of being forgotten could not be reached. The interviews were started under the pandemic conditions with the end of the lockdowns. During the interviews, a significant economic fatigue was observed in the craftsmen. As a natural consequence of this, some of them did not take kindly to the requests for meetings with scientific or social benefits other than the activities that generate economic gain, as in this study and they expressed this from time to time.

As a result of the interviews, the problems experienced by the craftsmen and the reasons why the professions are on the verge of being forgotten concentrate on some titles, although they stand out at different levels from profession to profession. In this context, the emphasis is that the manual labor professions cannot compete with mass production in terms of both capacity and cost. On the other hand, due to the effects of development and change in technology, some handcrafted products are no longer produced because there is no demand. The fact that handcrafted products have to compete with mass production and cheap substitute goods has been frequently mentioned as another problem that tires the craftsmen. Mass production is a situation that affects the rate of consumption, the abundance of alternatives offered, the price and the sale of manual labor products. The change in production and consumption patterns has also changed the consumer profile. In today's conditions, there is a rapid circulation related to the increase in consumption, the use of substitute goods, their rapid malfunction and replacement. The lifespan of handcrafted products varies depending on the use of consumers. Products such as copper and tin are not sold as much as substitute products, as they are long-lasting products provided that they are maintained and repaired at regular intervals. The fact that substitute products cannot keep up with the consumption rate is stated as another problem that negatively affects the professions. It is observed that the craftsmen resent when their handcrafted products are not preferred to substitute goods. This situation also shows that there is a market problem in handcrafted products. Demand decreasing for these reasons naturally led to a decline in earnings. Accordingly, the most vital problem for the craftsmen and the problem they have emphasized at the beginning is the loss of earnings compared to the past. The decline in earnings has been repeatedly stated as a factor that makes it difficult to practice the

professions and negatively affects the motivation to continue. Therefore, most of the craftsmen complained that they could not support their house with what they earned from their profession and that they could not even afford the expenses of their shops. In short, the main problem that caused them to give up their profession was the lack of demand and the decline in their earnings. Another impression gained within the framework of the interviews is that many of the craftsmen insist on continuing their profession even if they have various problems such as training apprentices or lack of social security.

In this context, traditional professions are an important component that forms the memory of a city. It is not only the craftsmen' responsibility to preserve and keep the memory of the city alive, but also the responsibility of other components of the city such as citizens, local governments, non-governmental organizations, central government and provincial units. This sense of responsibility will play an important role in the sustainability of traditional professions.

Notes

- 1 The data of the research were collected within the scope of the scientific research project titled "Professional Memory of Izmir: Professions Sunk into Oblivion" (2019.KB.SOS.005) supported by Dokuz Eylul University.
- 2 Ethics Committee Approval: Dokuz Eylul University 14.07.2020 - 87347630/42104268-2997

Research and publication ethics statement: This is a research article, containing original data, and it that has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The authors followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants protected.

Contribution rates of authors to the article: Both authors contributed equally to this article.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is attached to the end of the article.

Financial support: This research was supported by Dokuz Eylul University within the scope of "Professional Memory of Izmir: Professions Sunk into Oblivion" (2019.KB.SOS.005) project.

Conflict of interest: The authors declare no conflict of interest.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu bir araştırma makalesi olup daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya yayınlanmak üzere başka bir dergiye değerlendirmek üzere gönderilmemiştir. Yazarlar araştırma sürecinde etik ilk eve kurallara uymuşlardır. Çalışmada gönüllü katılımcılardan bilgilendirilmiş onam alınmış ve katılımcıların mahremiyeti korunmuştur.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaleye her iki yazar da eşit oranda katkı sağlamıştır.

Etik komite onayı: Etik kurul izni makalenin sonuna eklenmiştir.

Finansal destek: Bu araştırma "İzmir'in Meslek Hafızası: Unutulmaya Yüz Tutmuş Meslekler" (2019. KB.SOS.005) projesi kapsamında Dokuz Eylül Üniversitesi tarafından desteklenmiştir.

Çıkar çatışması: Çalışmada çıkar çatışması bulunmamaktadır.

References

- Adewumi, A. A. (2022). Protecting intangible cultural heritage in the era of rapid technological advancement. *International Review of Law, Computers & Technology*, 36(1), 3-16. doi: 10.1080/136008692021.1997084
- Alpman, N. (2009). *Ustadan çırağa, dededen toruna Anadolu'nun elleri*. Türkiye Halk Bankası.
- Altıntaş, K. M. (2016). An analysis of disappearing traditional Turkish Craftsman's commercial problems. *Bilig*, 77, 157-182. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilig/issue/48704/619703>
- AREGEM. (2020). Living human treasures list. Retrieved from <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-12929/yasayan-insan-hazinelere-ulusal-envanteri.html>
- Arizpe, L. and C. Amescua (2013). *Anthropological perspectives on intangible cultural heritage*. Springer.
- Balcı, F. (2020). Forgotten professions, masters, techniques and professional narratives: Kayseri-Develi example. *Motif Academy Journal of Folklore*, 13(30), 701-716.
- Ciptandi, F. (2020). The Ability to Adapt jBatik Software Technology for Traditional Batik Craftsmen. 6th International Conference on Interactive Digital Media (ICIDM). doi:10.1109/ICIDM51048.2020.9339671
- Deniz, T. and Ö. Celik. (2020). Intended cultural heritage carriers: A study on Safranbolu crafts masters. *Eastern Geographical Review*, 25(43), 123-138. doi:10.17295/ataunided.699175
- Diyarbakırlıoğlu, M. A. (2010). *Kaybolan meslekler ve son ustalar*. İstanbul Ticaret Odası.
- Eser, F. and B. C. Bal. (2017). A research on mother of pearl inlay decoration and the situation of mother of pearl inlay workshops in Gaziantep region. *Journal of Advanced Technology Sciences*, 572-579. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/380388>
- Güçlü, F. 2015. *Tarihten dünümüze unutulmuş meslekler*. SABEV.
- Kurin, R. (2007). Safeguarding intangible cultural heritage: Key factors in implementing the 2003 convention. *International Journal of Intangible Heritage*, 02, 10-20. <https://www.ijih.org/retrieve/volumeDt/16>
- Lenzerini, F. (2011). Intangible cultural heritage: The living culture of peoples. *The European Journal of International Law*, 22(1), 101-120. doi:10.1093/ejil/chr006
- Ozburun, S. (2006). Kaybolan meslekler. Retrieved from www.kuveytturk.com.tr/kaybolanmeslekler: <https://www.kuveytturk.com.tr/kaybolanmeslekler>
- Ozdemir, M. (2019). Traditional professionals and the story of a craftsman: Blacksmithing in Giresun. *The Black Sea Journal of Social Sciences*, 11(21), 493-510.
- Patent, T. (2022). *Türkiye'nin coğrafi işaretleri*. Retrieved from <https://ci.turkpatent.gov.tr/cografi-isaretler/liste?il=35>
- Pei-Chi, S. and Shang-Chia. (2017). A Study on the traditional craftsmen in Taiwan a survey of vocational and technical competence. *Proceedings of the 2017 IEEE International Conference on Information, Communication and Engineering*. doi:10.1109/ICICE.2017.8479010
- Pekersen, Y. and İ. Calık. (2017). The evolution of felt tradition in terms of intangible cultural heritage. *Balıkesir University of Social Sciences Institute*, 20(37), 339-355. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/852332>
- Perera, K., and D. Chandra. (2018). Documenting the intangible cultural heritage for sustainable economic. https://cidoc.mini.icom.museum/wp-content/uploads/sites/6/2018/12/H_2_Perera_Chandra_paper.pdf

- Petrillo, P. L. (2019). *The legal protection of the intangible cultural heritage*. Springer. doi: 10.1007/978-3-319-72983-1.
- Sun, Y., & Liu, X. (2022). How design technology improves the sustainability of intangible cultural heritage products: A practical study on bamboo basketry craft. *Sustainability*, 14, 2-20. doi:10.3390/su141912058
- Vakfı, K. A. (2020). *Benim sanat hikayem*. Retrived from <https://kultur.org.tr/portfolio/benimsanathikayem/>



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



Faruk Duman'ın *Pîrî (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama)* Romanında Fantastik Kurgu

Fantastic Fiction in Faruk Duman's Novel *Pîrî* (*A Remembrance on the Lost Seas*)

Ferhat Uzunkaya**

Öz

Tzvetan Todorov, *Fantastik: Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım* isimli kitabında edebî tür olarak fantastik üzerinde durur. Burada fantastik; yapısalcı metotla anlamı kendi içerisinde saklı, özerk bir kategoriye değil yanlışlanabilirlik ilkesi bağlamında diğer yakın kategorilerle olan farklılığı ortaya koyar. Ona göre metinleri fantastik yapan en önemli özellik hem başkişinin hem de okuyucunun yaşadığı kararsızlık deneyimidir. Romanda anlatılan olaylar gerçek midir yoksa zihinsel bir yanılsama mı? Fantastik başkişinin ve okuyucunun bu soruyu cevaplamadaki kararsızlığın üzerine kurulur. Bu zihinsel karışıklık anlatı boyunca devam eder ve algılamada bulanıklığa neden olur. Ona göre eğer soruya kolayca birinci cevap veriliyorsa okunan metin fantastiğin kesişme noktasında yer alan "tekinsiz" in alanına aittir. Soruya eğer ikinci cevap veriliyorsa ilkinden farklı bir türe, yani "olağanüstünün" alanına geçilir. Fantastik, bu iki türün geçiş bölgesidir

Geliş tarihi (Received):02-07-2024 Kabul tarihi (Accepted): 15-01-2025

* Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Ardahan-Türkiye / Assist. Prof. Dr., Ardahan University Faculty of Humanities and Letters Department of Turkish Language and Literature. ferhatuzunkaya@ardahan.edu.tr. ORCID ID: 0000 0001 6100 0010

ve bu iki komşu türün farklılığıyla belirlenir. Son dönemin önemli yazarlarından Faruk Duman'ın *Pîri (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama)* isimli romanını Todorov'un edebî bir türe yapısal bir yaklaşım olarak ileri sürdüğü fantastik kuramı bağlamında inceledim. Yapısal bakımdan fantastik kararsızlığı canlı tutan saf tekinsiz anlatı sınıfında değerlendirdiğim romanın edimsel, anlamsal ve sözdizimsel yönüne odaklanarak edebî bir tür olan fantastiğin anlatıdaki izdüşümlerine odaklandım.

Anahtar sözcükler: *Faruk Duman, Piri, roman, Todorov, fantastik, yapısalcılık*

Abstract

Tzvetan Todorov, in his book *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*, he focuses on the fantastic as a literary genre. Here, the fantastic is not defined as an autonomous category with meaning contained within itself through the structuralist method but rather by its difference from other closely related categories in the context of the principle of falsifiability. According to him, the most important feature that makes texts fantastic is the experience of hesitation experienced by both the protagonist and the reader. Are the events described in the novel real or a mental illusion? The fantastic is built on the hesitation of the protagonist and the reader in answering this question. This mental confusion continues throughout the narrative and causes confusion in perception. According to Todorov, if we easily give the first answer to the question, the text we are reading belongs to the realm of the “uncanny,” which intersects with the fantastic. If we give the second answer, we transition to a different genre, the realm of the “marvelous.” The fantastic is precisely the transition zone of these two close genres and is determined by the difference of these two neighbouring genres. I analysed the novel *Pîri (A Remembrance on Lost Seas)* by Faruk Duman, one of the most important writers of the recent period, in the context of Todorov's theory of the fantastic as a structural approach to a literary genre. I focused on the performative, semantic and syntactic aspects of the novel, which I structurally classify as a pure uncanny narrative that keeps the fantastic instability alive, and focused on the projections of the literary genre of the fantastic in the narrative.

Keywords: *Faruk Duman, Piri, novel, Todorov, fantastic, structuralism*

Extended summary

There are few concepts in modern literary theory that have proven more problematic and unstable than the concept of genre. Functioning as the basic assumption of Western literary discourse since Aristotle and shaping critical theory and creative practice for more than two millennia, the concept of genre has been repeatedly questioned in the last two hundred years for its meaning, validity and purpose. Genres determine the rules of production and understanding of texts, and with postmodernism, concepts such as cross-genre transitions and multiculturalism have come to the fore. The concept of genre was eroded with modernism, but its appeal has been rediscovered in popular culture.

Tzvetan Todorov, in his book *Fantastic: A Structural Approach to Literary Genre*, defines fantastic literature not as an autonomous category, but as distinct from other genres. The fantastic genre is founded on the ambiguity of the texts between reality and fantasy, and this ambiguity stems from the indecision experienced by both the protagonist and the reader.

According to Todorov, the concept of genre is an approach derived from the natural sciences and may not fully understand the specific structure of literature. Each text creates a new form, transforming the general characteristics of the literary genre. The study of literary texts must strike a balance between the similarities and differences of genres. Genres are the basic elements that connect texts to the world of literature and therefore literary analysis should take genres into account.

Todorov emphasizes that it is important to consider the aesthetic value of genres and the relation of a text to other genres in the analysis of literary texts. Genres should be seen as strings that determine the meaning and place of texts.

This study, which is based on the question of why the genre of fantasy in Turkish literature follows a different development line from the West, is important in terms of showing the shaping of the genre of fantasy in Turkish literature. By focusing on the pragmatic, semantic and syntactic aspects of the novel, which we structurally classify as a pure uncanny narrative that keeps the fantastic instability alive, we focused on the projections of fantasy as a literary genre in the narrative.

In this study, Faruk Duman's narrative *Pîrî (A Remembrance on the Lost Seas)* is analyzed in the context of Todorov's theory of the fantastic. Tzvetan Todorov focuses on the fantastic as a literary genre in his book *Fantastic: A Structural Approach to Literary Genre*. Here, the fantastic is defined by the structuralist method not as an autonomous category whose meaning is hidden within itself, but by its difference with other close categories in the context of the principle of falsifiability. According to him, the most important feature that makes texts fantastic is the experience of indecision experienced by both the protagonist and the reader. Are the events described in the novel real or a mental illusion? The fantastic is built on the indecision of the protagonist and the reader in answering this question. This mental confusion continues throughout the narrative and causes confusion in perception. According to him, if we easily give the first answer to the question, the text we read belongs to the realm of the "uncanny" at the intersection of the fantastic. If we give the second answer to the question, we move on to a different genre from the first, the realm of the "extraordinary". The fantastic is precisely the transitional zone of these two close genres and is determined by the difference between these two neighboring genres.

In our analysis of the fantastic fiction in Faruk Duman's novel *Pîrî (A Remembrance on the Lost Seas)*, we have tried to show where the novel intersects with the conditions of possibility of the fantastic as a literary genre and post-modern literary theories. Based on the view that the search for escape from the routines and anxieties of everyday life in the West since the pre-modern period has formed the basis of fantastic literature, and that this escape is nourished by the human interest in the unknown, it has been determined that the modern

subject, which is mixed with the mortar of extraordinary elements such as mythology, folk tales and legends, tends to the archaeology of everyday life through “fantastic literature”.

Although the extraordinary has been eroded under the influence of rationalism and positivism with modernism, the feeling of alienation brought about by globalization has pushed people to seek to create other worlds again. Due to Turkey’s late modernization process, the structure of social life that does not allow for individuality, and the fact that fantastic elements are an ordinary part of everyday life, it has been observed that fantastic literature in Turkey has not developed following the Western trajectory. However, the accelerated modernization process since the 1980s and the socio-economic, political and literary changes -as both the cause and the consequence of these- that have enabled individualization have caused fantastic literature in Turkey to gain depth in recent years.

In this context, Faruk Duman’s novel *Pîrî (A Reminiscence on the Lost Seas)* stands out as an important example of the fantasy genre that seeks a direction in Turkish literature. When analyzed within the framework of Todorov’s theory of the fantastic, it is seen that the novel deals with all the pragmatic, semantic and syntactic possibilities of this genre. In our analysis, the traces of post-modern Western philosophy and the psychoanalysis that developed with this philosophy were searched for in the novel, avoiding orientalist and anachronistic reductions. As a result of the research, it is concluded that the author gives a new direction to Todorov’s theory with a non-Western-centered worldview and a non-logocentric perspective.

By presenting a structure in which objects lose their autonomy and words gain autonomy, the novel subverts the linguistic categorization of literature, which is the object of literary science, in line with the post-modern tradition. The new literature born in this tradition, of which Todorov is a contemporary, is shaped by themes that move together with the individual’s consciousness and unconscious. Here, Faruk Duman’s novel *Pîrî (A Remembrance on the Lost Seas)* can be seen as a work that stands out with its ability to reimagine the conditions of possibility of such a tradition from a non-Western-centered position, and in doing so, speaks the same language as post-modern literary theories.

Giriş

Modern edebiyat kuramında, tür kavramından daha sorunlu ve istikrarsız olduğu kanıtlanmış çok az kavram vardır. Aristoteles’ten bu yana Batı edebi söyleminin temel varsayımı olarak işlev gören, iki bin yıldan fazla bir süredir eleştirel teori ve yaratıcı pratiği şekillendiren “tür” son iki yüz yıldır anlamı, geçerliliği ve amacı defalarca sorgulanan bir kavramdır (Duff, 2000: 1). Edebi eserlerin kategorizasyonu olan türler, edebi metinlerin nasıl üretildiği ve nasıl anlaşılması gerektiğini ön plana alan kuralları içerisinde barındırır. Modernizm ile birlikte erozyona uğrayan tür kavramı bugünlerde özellikle popüler kültürde yeniden keşfedilmiştir. Önce romantiklerin özgünlüğü yok saydığı düşünülen sonra da modernizm ile yapısöküme uğratılan tür kavramı sürekli olarak edebi metinleri tanımlamaya ve sınıflamaya yarar. Metinlerin yazılma, okunma, yorumlamasının yol ve normlarını belirlemede son derece önemlidir. Özellikle günümüzde postmodernizmin türler arası ihlalle türsüzleşmeye ya da tam tersi olarak çok kültürlülüğe doğru giden bir edebiyatı gündeme getirir (Aslan Ayar:

2018: 17-18). Postmodernizmde merkezlessiz özne ön plana alınarak merkez dağıtılır. Türün edebi işlevinin yeniden sorgulandığı bu dönemde dil de yeniden yapılandırılır.

Tzvetan Todorov, *Fantastik: Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım* isimli kitabında edebi bir tür olarak fantastik üzerinde durur. Ona göre fantastik; yapısalcı metotla anlamı kendi içeriğinde saklı, özerk bir kategori değil diğer yakın kategorilerle farklılığıyla tanımlanır.

Fantastik edebiyat terimi başlı başına bir edebiyat türünü belirtir. Edebiyat eserlerini türlere ayırarak incelemenin temel nüvesi, o türün biricik niteliklerini ortaya koymak yerine çoğu metinde geçerli olacak bir kuralı ortaya çıkarmaktır. Todorov, fantastik edebiyat terimini açıklarken Karl Popper'ın (2017: 101-116) "yanlışlanabilirlik" ilkesini baz alır. Yanlışlanabilirlik ilkesinin temel prensibi, bir olguyu açıklamak için ona ilişkin tüm örnekleri gözlemenin gereksizliğidir. Bu bağlamda bilimsel yaklaşım daha ziyade tündengelim ile işler. Sınırlı sayıda vakalar saptanarak buradan genel bir çıkarım yapılır ve bu çıkarım diğer yapıtlar üzerinde doğrulama ya da yadsıma yoluyla sınanır. Burada önemli olan kuramın mantıksal tutarlılığıdır (Todorov, 2017: 12). Böylece bir olgu yanlışlanarak gerçeğe en yakın haline ulaşmak hedeflenir. Türün içinde yer alacağı ikinci bir düzey ise türlerin (şiiresel, epik, dramatik) belirli sınırdı ya da sayıda olduğudur. Türlerin sınırlı mı yoksa sınırsız mı olduğu sorusu, burada akla gelir. Todorov (2017: 13), türlerin farklı genellik düzeylerinin var olduğunu kabul eder. Diğer bir soru ise türlerin estetik konusudur. Todorov, türlerin biricikliği görüştünden hareketle herhangi bir türün diğerleriyle benzeşen noktalara değil ayrıldığı noktalara odaklanmanın gerekliliği düşünceindedir. Todorov, bu düşünceyi incelenen nesneye yönelik romantik bir bakış açısını içerdıği için benimsemey ve konu ile ilgisizliğini vurgular. Ona göre tür kavramı doğa bilimlerinden alınmıştır ve V. Propp, anlatıların yapısal çözümlemesinde kullanmıştır. Doğa bilimlerinde yeni bir örneğin ortaya çıkışı, türü özelliğini değiştirmezken sanat ya da bilim alanlarında durum farklıdır. Her yapıt olasılıklar bütününe dönüşüme uğratar. Ayrıca bir metnin edebiyat olarak sayılmasında, o metnin belli bir etkinlik konusunda edinilen düşünceleri değiştirmesi yatar. Bu koşulları yerine getirmeyen eserler doğal olarak başka bir kategoriye indirgenir: "popüler" edebiyat ve "kitle" edebiyatı. Böylece kitle edebiyatı doğa bilimlerdeki gibi tür kavramını akıllara getirir ancak bu durum edebiyat metinlerinde uygulanamaz. Bu durum karşısında edebiyat alanına göre metin için iki yönlü gereklilik ön plandadır. Metnin edebiyatın altınıflarıyla olan ilişkisindeki ortak özellikleri, ikincisi ise yalnızca daha önce var olan dizgenin ürünü değil bu dizgenin aynı zamanda dönüşümüdür. Böylece her edebiyat incelemesi ikili bir gerekliliği ön plana alır: yapıttan edebiyata (ya da türe) ve edebiyattan (türden) yapıta; bu iki yönden birine (farklılık ya da benzerliğe) belli bir süreliğine ayrıcalık tanımak tümüyle meşru bir yaklaşımdır (Todorov, 2017: 14-15). Sözcüklerle kurulduğu için her metin aynı zamanda türün de betimlenmesi olur.

Todorov (2017: 16), bütün bu başlıklar altında tür kavramını reddetmenin dile sırt çevirmek olduğunun altını çizer. Ona göre tek gerçeklik estetik olarak metnin biricikliği, diğerlerine benzememezliği ve edebiyata ait olması değil diğer türlerle olan ilişkisi içinde metnin tanım ve tarif edilmesi durumudur. Türü betimlemeden edebi metin incelemesi yapmak hatalıdır. Bu yüzden türler, bir yapıt edebiyat evrenine bağlayan iplerdir.

1. Fantastiğin tanımı: Gerçek ile düş/yanılsama arasındaki kararsızlık

Fantastik kavramı, gerçeklik ve düşsel olana göre tanımlanır. Başkişi anlatı boyunca yaşadığı serüvenin bir yanılsama olup olmadığı hakkında kendisine sorular sorar. Bu karmaşa anlatı sonuna kadar başkişi nezdinde bu yaşadıklarım gerçeklik mi yoksa düş mü kararsızlığı sürer gider. Todorov'a göre bu karmaşanın nedeni, fantastiğin merkezine ulaşmaktır (Todorov, 2017: 31). Bilinen, içinde yaşanılan dünyanın yasaları başkişinin yaşadığı olayları açıklamaya yetiyor mu sorusu, fantastiğin merkezine ulaşmak için anahtar bir düşünce biçimidir. Olayı algılayan kişi, bu soru karşısında iki olanağı düşünür. Ya duyulardan kaynaklanan bir yanılsama söz konusudur ya da olay gerçekten yaşanmıştır. Bu durum gerçekliğin bir parçasıdır ve böylece bu gerçekliği, bizim bilmediğimiz yasalar yönetir. Bu bağlamda gerçekliği yöneten yasaların "nerede olduğu" veya "nereden geldiği/kaynağı" sorusu, gerçek ile fantasma arasındaki epistemolojik kararsızlığı gidermeye yönelik modern (Kartezyen) bir sorudur. Fantastik, bu kararsızlık süresinde yer alır. Yukarıda sunulan iki olanaktan herhangi biri seçildiği anda fantastiğin alanından komşu alana ya tekinsiz ya da olağanüstü türlerin alanına girilir. Todorov'a göre fantastik, "kendi doğal yasalarından başka yasa tanımayan bir öznenin görünüşte doğaüstü bir olay karşısında yaşadığı kararsızlıktır" (2017: 31). O halde öznenin kendi doğal yasaları, kendini dolaysız tanıyan/onaylayan öznenin "görünüşte" bu dünyadan olmayan -fantastik- bir nosyonu ilkesel olarak tanımaması/onaylamaması şeklinde de ifade edilebilir. Böylece fantastiğin tanımı, gerçek ve düşsel olana göre -Kartezyen düzlemde- tanımlanır. Ancak bu tanımlama, fantastiği bir töz olarak sunmak yerine onun ayırt edici yönü üzerinde durur. Genel olarak bir tür her zaman başka türlere göre tanımlanır. Başka bir deyişle fantasma ile gerçek arasındaki bu diferansiyel ilişki, ikisini hem birbirine dönüştüren hem de birbirinden ayıran bir "kavis" yardımıyla belirlenir. "Gerçek" ile "düşsel olan" ayrım "modernsonrası" bir müdahale olarak okunabilir.

Faruk Duman'ın *Pirî (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama)* isimli romanı; Osmanlı paşası olan Yusuf'un komutasındaki kadırgayı kullanarak Basra Beylerbeyi Kubat Paşa ile padişah tarafından görevlendirildiği Aden Kalesi'ni kuşatmaya giderken Karanlık Deniz'de yaptığı fantastik bir yolculuk üzerine kurulur.

Anlatıda, fantastiğin ilk koşulu olan gerçek ile yanılsama/düşsel olan arasındaki kararsızlık hemen başlangıçta göze çarpar. Başkişi Yusuf kâfirun ile savaşta yaralanmıştır. Ancak Yusuf'un yaralanmasının haberi annesine de ulaşmıştır: "Acı içinde kıvranıyordum, bir hançerle yaralanmıştım, tuzlu bir hançer. Kanım denize damlamıştı. Böylece deniz, büyük deniz, kokusunu uçsuz bucaksız dağlardan aşırın deniz, tutup bu talihsiz yaralanmayı anneme duyurmuştu" (Duman, 2020: 14). Anlatıdaki bu pasaj, gerçeklik ile hayal arasındaki kararsızlığın ilk örneğidir. Yusuf'un kanının denize düşmesiyle deniz, bu haberi annesine ulaştırmıştır. Bu durum, aklın gerçekliği ile açıklanamaz bir durumdur ve anlatının hemen başında okuyucuyu düş-gerçeklik karmaşasına sokar. Bilinen, içinde yaşanılan dünyanın yasaları ile açıklanamayan bu durum karşısında Yusuf da şaşkındır.

Yusuf, kâfirun ile savaşta yaralanmıştır ve leventlerinden sağ kolu Seyyid ve sol kolu Zülâl -aslında adı Azat'tır- bir rehinenin Yusuf ile konuşmak istediğini söyler. Yusuf'a yarasını sağaltabileceğini söyleyen esir, kendinden emindir ve akşama kalmadan yarının izi bile

kalmayacağını belirtir. Yusuf da “büyücü takımı” (Duman, 2020: 16) diyerek bu kişiden korkup onu zindana attırma emrini verir. Bu bölümden sonra anlatıcı Yusuf, yarasının acısıyla uyku uyanıklık hali arasında zamanda geriye dönerek hikayesini anlatmaya başlar. Çocukluk hayallerinden bahseden ve “ne denizde ne de karada hayalsiz duramaya(n)” (Duman, 2020: 19) Yusuf için macera da başlamış olur. Uzak diyarların, denizlerin, suların hayalini çocukken kurmaya başlayan Yusuf, mizacı gereği yeni yerler ve şeyler görme konusunda oldukça heyecanlıdır. Merak, onun mizacını kamçılayan en önemli özelliğidir. Aldığı yaranın etkisiyle sayıklamaya devam eden Yusuf, Seyyid ve Zülâl’in desteğini görür. Durumu iyi olmadığını için yatağına yatırılır. Yusuf, bir hafta boyunca sayıklar. Seyyid, Yusuf’a kolunun iyi olmadığını ve başka bir çare bulmak gerektiğini söyleyince Yusuf, daha önce “büyücü takımı” olarak gördüğü geminin tek esiri ve zindana tıktırdığı Seferis isimli adamı yanına getirmelerini buyurur. Yusuf’un durumu iyi değildir ve son çare olarak yarasını sağaltabileceğini söyleyen Seferis’e muhtaçtır.

Seferis, annesi ve babasını kaybetmiş bir Rum’dur. Seferis aslen Kıbrıslıdır. Yusuf’un kolunda bir haftadır kanayan yaraya bakar. Ölümünden korkan Yusuf, Seferis’ten bir umut beklememektedir. Ancak Seferis, bir süre sonra “Paşam,” der, “Akşama bir şeyciğiniz kaymayacak” (Duman, 2020: 42). Yusuf, bu sözler karşısında hayrete düşer. Yarasının ağırlığını bilen ve ölmeye hazırlanırken bu sözler adeta şok etkisi yaratır ve civarlarında bir zaman peyda olan zeyra kuşunu düşünür:

Bu hayırsız kuşu düşünürken dalmışım. Rüyamda gördüm ki meğer bu zeyra kuşu bir ulaş imiş. Hazreti Azrail bununla bana şunu söylemek istiyormuş: Ey Yusuf! Bu yarıdan sana ölüm yoktur. Senin vaktin gelmedi daha. Sen şimdi bu alıcı kuşun pençelerine bak. İşte senin ellerin ve de ayakların bundan daha güçlü olacak. Gözlerine bak ki sen daha uzakları göreceksin. Alacalı tüylerine bak ki biz sana denizin tuzuyla ağarmış sakallar vaat ettik. İçin rahat olsun Yusufçuk. Şimdi bu kuş senin yoldaşın olacak, hem de başına gelen belaları savacak. Gönlünü ferah tut. Gittiğin yer karanlık bile olsa, yönünü bulacaksın. Ben de tabii bu tatlı rüyanın etkisiyle olacak, epeyce uyumuşum. (Duman, 2020: 44)

Fantastik anlatının temel özelliği, rasyonel bir şekilde açıklanamayan bir olayın meydana gelmesidir. Bu durum, karakterin algısına göre şekillenir. Düş-gerçeklik ikileminde karakter; yaşadığı duruma/olaya inanmış mıdır yoksa kararsız mıdır? İşte fantastiğin temel nüvesi, bir öykü kişisi (özne) tarafından yaşanan bu kararsızlık duygusudur. Bu kararsızlığı okuyucu da hisseder ve “okuyucunun kararsızlığı” (Todorov, 2017: 37) fantastiğin ilk koşulu olur. Ayrıca okuyucu metin karşısında bir tavır takınır ve hem alegorik hem de şiirsel türden yorumlamaları reddeder (Todorov, 2017: 39).

Yusuf, uykudan uyanır ve kendisini sağlıklı, dinç hisseder. Yanına Seferis’i çağırır ve kendisini nasıl iyileştirdiğini öğrenmek ister:

“Nasıl yaptın bunu?” diye sordum hemen.

Seferis,

“Büyü ile”, diye yanıtladı.

“Nerede öğrendin bu büyüyü sen?” diye bağırdım merakla.

“Paşam”, dedi Seferis, “karanlıklar denizinde bir ada vardır. Ben bir vakit bu adanın önünden geçtim. Sonra, nasıl oldu bilmem, bir de baktım ki böyle bir hüner edinmişim.”

“Peki”, dedim, “nerededir bu karanlıklar denizi?”

Bir zaman sustu, sonra,

“Çin Denizi’nin açıklarında bir çizgi vardır, dedi, önü aydınlık arkası karanlık. Ama, kılavuzsuz girilmez. Meğerki çıkılmaz bir daha!”

Kendimi kaybetmiş,

“Seferis”, demişim, “beni hemen oraya götür!”

Seferis’in gözleri ışıldadı,

“Emir efendimindir” dedi.

Rotamızı Çin Denizi’ne çevirdik böylece

Çizdiğimiziz

kavisle (Duman, 2020: 45)

İlk bölüm olan “Kavis” burada son bulur. Yukarıdaki alıntıda, rasyonel olmayan bir olay meydana gelmiştir ve başkışı Yusuf, bu durumu tanımlayamaz. Bu anlatılanlar, gerçek midir yoksa hayal mi? İşte fantastiğin temel nüvesi de karakterin yaşadığı bu kararsızlık üzerine kurulur. Yusuf, bu kararsızlık durumundan bir karar çıkartır ve hemen kendisini sağaltacak eczayı bulmak üzere Seferis’in de belirttiği gibi Çin Denizi’ne doğru yol alır. Yusuf’un korsanlarla karşılaşır ve Seferis belirttiği gibi Oğlak’ın onları karanlıklar denizine çekmesiyle savaşı kazanırlar, ölüleri denize atarlar ve serüvene devam ederler. Bu yolculukta Yusuf’a, Seferis ve zeyra kuşu rehberlik etmektedir. Gemi, karanlıkta zeyra kuşunun ışıldayan gözlerini takip eder. Seferis yolculuk sırasında gidecekleri yerler hakkında bilgiler verir. “Sonra da tutup karanlıklar ve alametler ve sırlar ve sesler ve mahlûkat-ı gariban denizinin gizemlerini anlatmaya koyuldu. Ben bir yandan bu olağanüstü hikâyeleri dinledim (...)” (Duman, 2020: 71). Yusuf, bu anlatımın içinde yine hayal-gerçek üzerine kurulan kararsızlığı duyumsar. Geçmişe dönerek annesini, ölen kardeşi Yunus’u ve âşık olduğu kadını anımsar.

Kadırga yolculuk ilerledikçe Çıplak Kadınlar Adası’nın önünden geçer. Seferis’in uyarısıyla bu adanın bulunduğu yöne bakmamaya çalışırlar. “Gerçek” ile “düşsel” arasındaki Kartezyen kesinliği ihlal eden bir kavisi/epistemolojik bükülmeyi temsil eden bu adaya bakanların pek çoğu sılasına geri dönememiştir. Zira “gerçeklik” ile “imgesel” arasındaki bu topolojik geçişlilik, imgelerin anafonda sonsuza kadar yitip gitme tehlikesini de beraberinde getirir (Kaçar & Birlik, 2022: 779). Onlar da Seferis’in bu sözüne uyararak efsunlu Çıplak Kadınlar Adası’na bakmadan ilerlerler. Yusuf’un içinde bulunduğu bu efsunlu hal, Osmanlıyı düşünerek devam eder.

“Kova” isimli üçüncü bölüm Yusuf ve tayfasının karanlıklar denizinde zeyra kuşu ve Seferis’in yol göstericiliğinde fısıltılar denizinden geçerek devam eder. Denizde, yönünü bulamadıkları için ölen denizcilerin fısıltıları işitilir. Ölen insanların, eşyaların sesleri kulaklara gelmektedir. Bu kişiler, yani mahlûkat-ı garibanlar, devasa kuyruğa ve damladığı zaman bir girdaba dönüşen salyaları ile denizde ilerleyen gemilerin kokusunu alıp sinsice saldırırlar. Seferis, yol boyunca birbirinden ilginç hikâyeler anlatır, durur. Seferis yıllarca hiç karaya ayak basmamış ve gemiden gemiye köle olarak satılmıştır. Bu süre zarfında da türlü hikâyeler duymuş, türlü yollar öğrenmiştir. Tüm bildiklerini Yusuf’a aktarmaktadır. Seferis’in

hikâye anlatma yönü şüphesiz Yusuf'un gerçeklikle bağını zayıflatıp olağanüstüye geçişin kapısını aralar. Bu sırada Seferis aziz ahtapot hikayesini bitirmiş, Büyücüler Adası'nda gördüğü acayiplikleri anlatmaktadır. Bir süre sonra zeyra kuşunun ötüşünü duyup karanlıktaki gözleri yer değiştirir ve Yusuf, onu takip etmeye devam eder. Geçtikleri yer, mahlûkat-ı gariban adasıdır ve dünyadan sürülen cümle mahlukat, Seferis'in tabiriyle, buradır. Seferis, bu sefer de bu adada yaşayan bir kuşun hikayesini anlatır. Yusuf, hikâyeyi dinleyemeden uykuya dalar. Bu sırada Seyyid göğsünde bir hançerle bulunmuştur ve zeyra kuşu da yok olmuştur. Bir süre sonra Yusuf, geminin yelkenine çarpıp düşen balıkların sesine uyanır. Seferis'in dediğine göre "uçan balıklar"tır. Mahlûkat-ı gariban adasının balıkları olan bu uçan balıklar, Çin Denizi'ne yaklaştıklarının bir göstergesidir. Azat'ın getirdiği kişileri sorgulayan Yusuf, Seyyid'in katilini bulmak ister. Seferis, katilin bir ahtapot olduğunu söyler ve bu canavarın sudan ibaret olduğunu düşünür. Seyyid'i öldüren hançer ise rüyadan ibarettir. Seferis, hançeri alıp su kovasının içine daldırır ve hançer, bir ışıltıya dönüşüp gözden yiter. Bu süreçte karanlığın içinde yol alan Yusuf, mahlûkat-ı gariban adasını görmek istemez. Yusuf, gidecekleri yönü Seferis'e sorar; o da Oğlak'ı, yani girdabı, bulmaları gerektiğini söyler. Bu bölüm, Yusuf'un Seferis'e hikayeler kovası adını vermesiyle "kova" olarak adlandırılır.

Son bölüm "Balık" adını taşır. Yusuf, kıvrımlar çizerek dolaşan Oğlak'ı aramaya başlar. Zeyra kuşu da bir türlü yol göstermiyordu. Yusuf, Kubat Paşa'lara katılmak üzere bu karanlık denizden çıkıp Aden Körfezi'ne varır. İskeleye yanaştıklarında Seferis'in olmadığını görür. Seyyid'i Seferis'in öldürdüğünü düşünür. Azat da Seferis'in deniz olduğunu söyler. Bunun üzerine Yusuf, Seyyid'i denizin öldürdüğünü söyler. Kubat Paşa Yusuf'u Kahire'ye getirir. Yusuf'un cezası ölümdür. Yusuf, cellada doğru yürürken kendisini gagasında harfler taşıyan bir zeyra kuşuna benzetir. Yusuf, bu sürede gövdesinin altında bir boşluk hisseder ve devasa bir harita görür. 'Her şeyi unutun' diyerek anlatı son bulur. Bu bölümün adı Yunus Peygamber kıssasına da yer verildiği için balıktır.

Yukarıda saydığımız özelliklerle bakıldığında Faruk Duman'ın ilgili romanı, fantastiğin ön koşulu olan karakterin yaşadığı kararsızlığı aynı zamanda okuyucunun da yaşadığını söylemek mümkündür. Hem karakterin hem de okuyucunun kararsızlığı ön plana alındığında kararsızlık, yapıtın izleğine de dönüşür. Bu açılardan bakıldığında Faruk Duman'ın ilgili romanı tür olarak Todorov'un kuramına göre fantastik olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. İlgili romanı fantastik türü çerçevesinde incelerken romanın tekinsiz ve olağanüstü arasındaki ilişkisine odaklanmalıyız. Bu odaklanma fantastiğin diğer türler ile olan ilişkisini görmemiz açısından son derece önemlidir.

2. Tekinsiz ve olağanüstü

Fantastik, tekinsiz ve olağanüstünün arasında bir türdür. Fantastik bu iki yakın türe de geçebilir. Bir taraftan "tekinsiz"nin bir taraftan da "olağanüstü"nün sınırlarında gezer durur. Bu durum fantastiğin tür olarak ele avuca sığmamasından kaynaklanır. Todorov, fantastiği tanımlarken tekinsiz ve olağanüstünün alanlarını açıklayarak tanımlar. O, tekinsiz ve olağanüstü türlerini dört başlık altında tanımlar. Bu altınıflama aşağıdaki diyagramla şu şekildedir (Todorov, 2017: 50):

<i>saf</i> <i>tekinsiz</i>	<i>tekinsiz</i> <i>fantastik</i>	<i>olağanüstü</i> <i>fantastik</i>	<i>saf</i> <i>olağanüstü</i>
-------------------------------	-------------------------------------	---------------------------------------	---------------------------------

Faruk Duman'ın *Pîri (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama)* isimli romanı, bir Osmanlı paşası olan başkışı Yusuf'un Aden Kalesi'ni fethetmek için gemi ile denizlere açılması üzerine başlar. O, denizdeki mücadele sırasında yaralanır ve Seferis adındaki Rum köle tarafından iyileştirilir. Yusuf, kendisinin bile umudunun kalmadığı yarasını iyileştiren Seferis'e bunu nerede öğrendiğini sorar. O da Çin Denizi'nde bir yerden geçerken bu özelliği kazandığını söyler. Yusuf kendilerini oraya götürmelerini Seferis'ten ister. Seferis teklifi kabul eder. Yusuf, Aden Kalesi'ni fethetmek yerine Çin Denizi'ne bilinmeyene ve olağanüstülüklerle doğru yola çıkar. Yusuf'un yolculuk esnasında hayalini kuracağı pek çok nesne vardır ve bunun için de o genişçe bir yere ihtiyaç duymaktadır.

Ki *benim bu olağanüstü hikâyem* bunda kendine bir cisim hak etmiştir. Örneğin, bir kuş düşün ki, gagasının ucunda, birbirine geçmiş yüzlerce harf taşısın. Çengel çengel bir sürü harf, irili ufaklı. O zaman işte, ayakları yerden kesilmiş bu harfler gibi. (Duman, 2020: 49)

Yusuf'un olağanüstü hikayesi geminin rotasının Çin Denizi'ne çevrilmesiyle somutlaşmaya başlar. Geminin aldığı "kavis", hayallerini süsleyen hevesinin birazını harflere veren Yusuf için birçok haz demektir. Yusuf bu olağanüstü hikâyenin hazzını yaşamak için yola çıkar. Anlatının fantastik yönü de buradadır. Ölümsüzlük haritasını güncellemek isteyen Yusuf için bu macera dünyayı ve eşyayı yeniden keşfetmenin serüvenidir. O, bu serüvende dünyanın anlamını aramaya çıkan bir gezgindir. Ancak bu keşif sürekli olağanüstülüklerle serimlenir. Düş-gerçeklik ilişkisi sürekli kararsızlık üzerinden motive edilir. Anlatıda gerçeklik ön planda iken birden düşsel boyuta geçilir. Bu geçişler sürekli hale gelir ve romanın ana izleğini karakter ve okuyucunun deneyimlediği bu kararsızlık oluşturur. Sözelimi, Kolombo'nun gittiği Yeni Kara'daki ejderhalar birden karşımıza çıkar. Bu çıkışta ejderha her ne kadar gerçeklikle ilişkilendirilse de birden ejderhanın fantastik yönüne geçilir. "Yaz olsun, dediklerinde yaz olur, kış gelsin, dediklerinde kış gelirdi de" (Duman, 2020: 51). Ardından yeniden gerçekliğe dönülür. Bu dönüş yani düş-gerçeklik boyutu anlatı boyunca devam eder.

Yusuf'un düş-gerçeklik boyutunu uyku hali belirler. O, rüyasında sürekli düş görür. Bu düş uyandıığında son bulur. Uykusunda iskele görür ve onu tarif etmeye çalışır. Bu tarif, bir taraftan gerçekliğe uygunken bir taraftan da olağanüstüdür. Bu karmaşa "kısacası, rüyamda seni gördüm, ama hayır, aslında bir taşı gördüğüm" (Duman, 2020: 54) cümlesiyle ifade bulur. Bu ifade biçimi daha sonra "işte, bir iskele rüyasının birdenbire gerçeğe dönüşmesi" (Duman, 2020: 60) şeklinde karşımıza çıkar. Gerçek ile rüya arasındaki bu kararsızlık, Yusuf'un geminin yönünü Çin Denizi'ne çevirdiği zaman karşılaştıkları korsanlarla savaşında kendisini gösterir. Yusuf, arkadaşlarıyla korsanlarla savaşırken birden Seferis'i görür. Ona savaşırken neden güldüğünü sorar. O, Seferis'in kurtulduk! sözüyle irkilir. Zira oğlak, onları karanlıklar denizine; korsanları da öbür tarafa atmıştır. Bu durum karşısında Yusuf hayrete düşer. "Bir an için ben bütün bunların gerçek olamayacağını dü-

şümdüm. Rüya görüyordum. Kan içinde olmalıydım, başım dertten kurtulmuyordu. İskeleme dönmeliydim.” (Duman, 2020: 69) der. Burada gerçeklik ile rüya yani düş arasındaki kararsızlık göze çarpmaktadır.

Anlatıda aklın kurallarıyla açıklanabilecek olaylar anlatılırken birden inanılmaz, olağanüstü, şoka uğratici, sıra dışı, endişe uyandırıcı, tuhaf olaylar gözler önüne serilir. Öykü kişisi ve okurda bu sebeple oluşan tepki fantastiğin temel kuralıdır. Örneklerden de anlaşılacağı üzere Faruk Duman'ın *Pîrî* isimli romanı “saf tekinsiz” türün bir örneğidir. “Bu türe giren yapıtlarda tümüyle aklın kurallarıyla açıklanabilecekken bir şekilde inanılmaz, olağanüstü, şoka uğratici, sıra dışı, endişe uyandırıcı, tuhaf olaylar anlatılır ve anılan özelliklerinden dolayı öykü kişisinde ve okurda fantastik metinlerden alışlageldiğimiz türde bir tepki uyandırır” (Todorov, 2017: 52). Bu tür “hayrete düşürür, şok eder, korkutur ama (ontolojik diyebileceğimiz türden) bir kararsızlığa yol açmaz. Korkunç, sıra dışı ama yine de rasyonel olarak mümkün olan olayları sunan korku hikâyelerinin yeri burasıdır” (Lem & Abernathy, 1974: 229). Bu tür anlatı bir yandan tekinsiz, bir yandan da olağanüstünün arasındadır. Bu tekinsizlik “korkutucu olanın, korku ve dehşet uyandıran şeyin alanına aittir” (Freud, 2003: 123) ve fantastiğin temel koşullarından biridir. Korkunun betimlendiği olağanüstülükte anlatı kişisi ve okur duygularına bağlanır. Anlatıdaki tekinsizlik duygusu da korku izleğinden yola çıkar. Ancak bu korku, aşılması gereken yeni bir serüvenin de başlangıcı olur. Bu durum bilinmeyene karşı uyandırılan tepkilerin bir sonucu olur.

3. Şiir ve alegori

Todorov'a göre fantastik, tekinsiz ve olağanüstünün haricinde iki komşu tür olan şiir dili ve alegorik anlatımın da dışındadır. Şiir dili, özellikle alegori, genellikle kelimelerin ikinci ve üçüncü anlamlarının dikkate alındığı ve sembolik bir dilin kullanıldığı bir anlatım biçimidir. Oysa fantastik bir anlatımın odağı doğüstü olduğu için anlatımın dili de düz anlama gelen metinlerden oluşması önemlidir. Düz anlamın dışına çıkdıkça fantastiğin merkezini teşkil eden doğüstünün de dışına çıkılır. Örneğin, şiir dilinin temelinde söylemin doğası vardır. Bu söylemin doğasını da temsil özelliği bulunan söylem inşa eder. Şiir dilindeki bir söz birleşmesi olan imge sürekli kendisi olmayan sembol, uyak, ritim, retorik figürler vb. temsil öğeleri içerir. Bu durumda da fantastiğin ortaya çıkması mümkün değildir. Bu bağlamda fantastik “olayların anlatılan dünyada ortaya çıktıkları biçimlerine bir tepki uyandırmalıdır. Bu nedenle fantastik yalnız kurmaca biçiminde varolabilir; şiirde fantastik olmaz. Kısaca fantastik kurmacayı gerektirir” (Todorov, 2017: 65). Böylece şiirde fantastiğin aranmaması gerektiğini anlarız. Yukarıda sayılan özellikleri sebebiyle bu fantastiğin dışında başka bir yönün konusu olur.

Şiir bir oyun yeri olarak görüldüğü ölçüde, gerçekliğin etkisinin, dolayısıyla da doğüstünün araya sokulmasının estetik başarıdan ve ‘gösteren’in işlenmesinden daha önemli olduğu bir evren önermesinde bulunur. Payına “başka” bir dünya vizyonu düştüğünden, fantastiğin en aşikâr şartlarından birinin ortaya çıktığı bu kırılma, kopma durumu sezgi- lenemez artık. (Steinmetz, 2006: 21)

Faruk Duman'ın *Pîri (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama)* isimli romanı, fantastiğin temel nüvelerinden olan şiir dilinin dışındadır. Roman, bu açıdan bakıldığında, şiir dilinin dışında, yeni ve farklı anlamlara gelebilecek şiir dilinden uzak, metnin büyümesine yakındır. İmgelem ya da sembolizm birinci anlamıyla kullanılmıştır ve fantastiğin merkezinden uzaklaşmamıştır. Böylece roman fantastiğin temel özelliği olan şiir dilini dışlayan bir yapıdadır. Bir diğer karşıtlık ise *alegorik* anlam ve *düzanlam* ayrımıdır. Alegorik olarak anlatılan her eser tıpkı şiir gibi fantastik türünün dışındadır. Fantastik, şiir dili ve alegorik anlatımın dışında bir türdür. İlk olarak atasözlerini ele alalım. Atasözleri de alegorik anlatımı önceler. Sözelimi “sakla samanı, gelir zamanı.” atasözünü kimse ilk düz anlamda samanı düşünmez, alegorik anlam hemen kavranır. Bu atasözünde önemli olan alegoridir. Alegorik anlam, metnin düz anlamına baskın gelir. Bu bakımdan örneğin peri masalları ya da fabl türü anlatılar saf alegorik anlatımı öncelendiği için fantastiğin dışında sayılır. Fabl, önemli olan kelimelerin ilk anlamlarından ziyade başka manalara gelen anlamlarını önceler. Bu alegorik anlatım, fantastiğin doğaüstü merkezinin dışına çıkması verilesiyle fantastik türü olarak değerlendirilemez (Todorov, 2017: 68). Bunların dışında yine alegoriye yakın modern öyküler de fantastiğin düzanlam yönünü eriterek metindeki alegori fantastiği öldürür. İlgili bölümden de anlaşılacağı üzere fantastiğin temel özelliği anlamın düzanlam boyutuyla ortada durmasıdır. Eğer sözcük şiir dili, alegori, peri masalı gibi örneklerde olduğu gibi okuyucuyu ikinci üçüncü anlamlarına götürürse fantastiğin kuralı olan olağanüstünün dışına çıkılır ve burada fantastik tartışılır duruma gelir, hatta yok olur. Böylece fantastiğin yeri, şiir ve alegoriye göre belirlenmiş olur.

Alegorik anlatımın dışında kurulan *Pîri (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama)* romanı, fantastiğin temel koşulunu karşılar niteliktedir. Başkişi ve okuyucu, alegorik anlamın denizinde boğulmaz; bu durum anlatımın fantastik yönünü açığa çıkarması bakımından son derece önemlidir. Roman, şiir dilinden sembol ve imgeye, alegorik anlamda da okuyucuyu ilk anlamda uzağa götürmez.

4. Fantastikte söylem ve izlek

Fantastiğin yapısal bütünlüğünü anlamak için onu en iyi açıklayan özelliklere odaklanmak gerekir. Todorov yapısal bütünlüğü gerçekleştiren üç özelliğe odaklanır: “İlki sözcüyle ilgilidir, ikincisi sözcüleme (böylece her ikisi de sözel boyuta girer), üçüncüsü de sözdizim boyutuyla ilgilidir” (Todorov, 2017: 79). Saptanan birinci özellikte, fantastiğin yapısal bütünlüğünde mecazlı söylemin kullanılmasına odaklanır. Buradaki retorik figürler birçok şekilde fantastiğe bağlanır.

Fantastik sürekli olarak retorik figürleri kullanır. Bunun nedeni fantastiğin kökeninin bu figürlerden kaynaklanması meselesidir. “Doğaüstü, dilden kaynaklanır, aynı zamanda dilin hem sonucu hem de bir kanıtıdır” (Todorov, 2017: 84). Bu bakımdan dil doğaüstü olanı yani mantıkla açıklayamadığımız şeyleri de algılamamızı sağlar. Böylece fantastiğin temel özelliği olan doğaüstü dilin simgesine dönüşür. Sözelimi şeytan, melek vb. doğaüstü varlıklar, retorik mecazlarla açıklanır ve edebiliğin en saf biçimi olarak karşımıza çıkar. Bu mecazlı anlatım, sözcenin temel özelliğidir.

Pîrî (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama) isimli romanda çok çeşitli retorik figürler kullanılır. Deniz kuşundan zeyra kuşuna, ejderhadan Azrail'e, ahtapot ve Oğlak'tan ağzında rengârenk harfler taşıyan bir güvercine kadar pek çok retorik figür, anlatıda karşımıza çıkmaktadır. Bu retorik figür / mecazlı anlatım, dilsel olarak doğaüstünü anlamamızı sağlar.

Romanda ilk retorik figür zeyra kuşudur. Zeyra kuşu romanda mecazlı anlatımın ortasında yer alır. Bu doğaüstü varlık en net biçimde retorik mecazla açıklanır: “Gagamda harfler taşıyım benzetmesiyle tuhaf bir esriklığe kapılmış, hastalığımdan beri gemimizi takip eden zeyra kuşunu anımsamıştım. Bu sevgili ulak, o günden beri bizim hem uğurumuz hem kılavuzumuz hem de yoldaşımız olmuştu. Kanatlı bir yoldaş. Çengel gagalı bir ulak” (Duman, 2020: 62). Roman boyunca zeyra kuşu Yusuf'un karanlıklar denizine yaptığı yolculukta ona yol gösteren ışıklı bir metaforla karşımıza çıkar. Zeyra kuşu, bu bakımdan sözceyle alakalı olan retorik figürlerin romandaki en önemli örneğidir. Fantastiğin yapısal boyutunun sözceyle alakalı olan bölümünde zeyra kuşunun açıklanması, dilsel bir yapıyla oluşturulur. Bu bakımdan doğaüstü, sözceyle anlamlı hale gelir. Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi doğaüstü, sözce ile ete kemiğe bürünmüş; dilsel olarak doğaüstünün anlaşılması sağlanmıştır.

Diğer bir retorik figür, Azrail'dir. Yusuf, rüyaya dalar ve Azrail'i, yani doğaüstünü dilsel sözceyle gerçekliğe taşır:

Bu hayırsız kuşu düşünürken dalmışım. Rüyamda gördüm ki meğer bu zeyra kuşu bir ulaş imiş. Hazreti Azrail bununla bana şunu söylemek istiyormuş: Ey Yusuf! Bu yaradan sana ölüm yoktur. Senin vaktin gelmedi daha. Sen şimdi bu alıcı kuşun pençelerine bak. İşte senin ellerin ve de ayakların bundan daha güçlü olacak. Gözlerine bak ki sen daha uzakları göreceksin. Alacalı tüylerine bak ki biz sana denizin tuzuyla ağarmış sakallar vaat ettik. İçin rahat olsun Yusufçuk. Şimdi bu kuş senin yoldaşın olacak, hem de başına gelen belaları savacak. Gönlünü ferah tut. Gittiğin yer karanlık bile olsa, yönünü bulacaksın. Ben de tabii bu tatlı rüyanın etkisiyle olacak, epeyce uyumuşum. (Duman, 2020: 44)

Azrail kutsal can alıcı bir melektir. Dünyada zamanı dolan fanilerin canını alan bu melek, dilsel olarak mecazlı anlatım ile fantastiğin merkezine gelir. Bu özellik, fantastiğin olmazsa olmaz özelliğidir. Edebiliğin en saf biçimi olarak karşımıza çıkan retorik figürde Azrail, sözce ile kurulmuştur. Bu kurulum, doğaüstünü dilsel bağlamda algılamamızı sağlarken doğaüstü aynı zamanda dilin simgesine de dönüşür.

Romanda dilin simgesine dönüşen bir diğer retorik figür ise Oğlak'tır. Oğlak, denizde yolunu kaybeden Yusuf'un gemisine yol gösterir. Yusuf'un yarası, Seferis tarafından sağaltılmıştır ve gemi kavis alarak Aden Kalesi yerine Çin Denizi'ne doğru yola çıkmıştır. Yolculuk sırasında birden korsan gemilerle kendilerini savaşın içinde bulan Yusuf hemen komutaya geçer ve gemisini korumak ister. Yusuf, Seferis, Seyyid ve Azat'ı yanına alarak savaşır. Bir süre sonra Seferis'i gören Yusuf, hayrete düşer. Nitekim Seferis, bir yandan dövüşüp bir yandan da kahkahalarla gülmektedir. Yusuf yanına yaklaşır sorar:

“Ne gülüyorsun?” diye sordum.

“Kurtulduk!” diye bağırdı Seferis.

“Nasıl?” dedim ben.

Bunu deyince de seslerin birden kesildiğini ve kıvılcımların da kaybolduğunu anladım. Çevremiz karanlığa kesmişti.

“Oğlak!” dedi. Seferis, “oğlak bizi karanlıklar denizine onları öbür tarafa attı. Şansa bak!” (Duman, 2020: 68)

Doğaüstü bir varlık olan Oğlak, sözce ile dilin olanakları sayesinde retorik figür olarak görüntülenir. Doğaüstü bir varlık olarak Oğlak, bu bakımdan romanda sözce ile retorik figüre dönüşmüştür. Bu dönüşüm, fantastiğin temel koşulu olan doğaüstünün dil aracılığıyla ortama çıkma hadisesidir. Romanda yine deniz kuşu (Duman, 2020: 36), ejderha (Duman, 2020: 51), ahtapot (Duman, 2020: 92) ve “ağzında rengârenk harfler taşıyan bir güvercin” (Duman, 2020: 15) vb. gibi retorik figürler görülmektedir.

Fantastiğin ikinci yapısal özelliğinde ise anlatıcı konumunda karşımıza Yusuf çıkar. Fantastik anlatının temel anlatıcısı, “ben” anlatıcısıdır. Bu anlatıcının dışında kalan özellikteki anlatılar ise fantastikten uzaklaşan yapıtlardır. Bu yapıtlar özellikle masalın bakış açısına yakındır. Zira masalda doğaüstü anlatı dışı bir anlatıcı tarafından aktarılır ve anlatıcının sözlerinden kuşulanmayız. Oysa fantastikte temel özellik kuşkudur. Bu kuşkuyu sağlamanın birinci özelliği de anlatıcı kişilerinden birinin, anlatının anlatıcısı olmasıdır. Böylece okuyucu, karakter ile özdeşleşir. Ben anlatıcının doğal konu ile birlikte okur anlatının fantastik evrenine daha kolayca dahil olur. Bu vesileyle de karakter ile okuyucu, onunla birlikte yaşanan olaylara mantıklı açıklamalar bulmaya çalışır. Bu özellik de ilk özellik gibi sözel boyuta girmektedir.

Pîrî (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama) isimli roman, “ben” anlatıcı konumundaki başkişi Yusuf tarafından aktarılır. Yusuf, anlatının başkişisidir ve roman, onun bakış açısına göre serimlenir. Roman, fantastiğin temel özelliği olan “ben” anlatıcı ile kurgulanmıştır.

YALNIZ, iskeleye yanaştığımızda anladık ki, Seferis, nasıl yaptıysa, gemimizi terk etmiş. Ben o sıra bu vedasız Rum için kaygılanıp Azat’a seslendim.

“Azat,” dedim, “Seferis’in başına bir şey gelmiş olmasın?”

“Bilmem ki Paşam,” dedi Azat, “ama hayır, denizde bir şey olmaz ona, o denizdir.”

“Ya da,” dedim, “bir ahtapot. Seyyid’i öldüren, sakın, Seferis olmasın?”

Azat durdu, dönüp denizin enginine baktı.

“Öyleyse Paşam,” dedi usulca, “Seyyid’in canını alan denizdir, demek. Yani, bir katili yoktur.”

“Evet,” dedim her şeyi unutarak, “meğer bir fırtına çıktı da biz Seyyid’i alamadık dalgaların elinden” (Duman, 2020: 124)

Fantastiğin temel özelliği olan kuşkuyu en net biçimde roman karakterlerinden birinin anlatımı ile sorgulamayız ve anlatıcıya güveniriz. Yusuf, Seferis’in gidişinden şüphelenir ve Seyyid’i onun öldürdüğünden kuşulanır. Birinci tekil şahıs, yani “ben” anlatıcı ile yazılan romanda yukarıda gördüğümüz pasaj Yusuf’un kuşkularını en net biçimde okuyucuya

gösterir. Bu pasaj aynı zamanda Yusuf'un gözünden kuşkularını gösterirken okuyucunun da kuşkulanması sağlanır. Bunu yapan romanın “ben” anlatıcı birinci tekil şahıs anlatıcısı olan Yusuf'tur. Bu bakımdan okuyucu, Yusuf ile özdeşleşir ve kuşkuya okuyucunun da kapılması sağlanır. Böylece okuyucu anlatının fantastik evrenine girişi daha da kolaylaşır. Metnin fantastik evreninde başkışı ve okuyucu yaşanan olaylara mantıklı bir arayışa beraber katılır.

Yapısal özelliklerin üçüncüsü ise sözdizimsel boyuttur. Bu sözdizimsel yöne ise sözce-lerin birleşiminden ulaşıılır. Metinde önemli olan doruk noktasıdır. Anlatılardaki bu entrika öykünün temel özelliğidir ve öykünün sonunda yer alır. Bütün sözel boyut kurgunun bu yönünün ortaya çıkmasına, gizin görünür kılınmasına vesile olarak amaca uygun bir şekilde yapılanmaz meselesidir. Anlatılarda özellikle sona saklanan bu entrik kurgu için ayrıntılar baştan hazırlanmalıdır. Ayrıntıların kullanımı özellikle son etki için son derece hayatidir. Zaten fantastik anlatılar da bu tür bir sıralama ya da ilerleme göstermez. Öyküde fantastiğin ortaya çıkışına kadar hiçbir hazırlık yapılmaz. Fantastik anlatı, roman gibi gelişmiş ve kompleks anlatılar gibi olayların ve ayrıntıların sıralanmasından farklı bir türdür. Burada ilk koşul okuyucunun metinle özdeşleşmesi meselesidir. Romandaki gibi derecelendirme ya da ayrıntıların kullanılarak ekstrem noktaya ulaşma hedeflenmez. Yine polisiye anlatılar da fantastik anlatının temel özelliği olmayan bu mantıkla ilerler ve sonuçtaki olaylar titizlikle hazırlanır ve keşfedilir. O bakımdan bu tür anlatılar yeniden okunmazlar. Oysa fantastik, “gerçek dünyadaki mantıksal kuralları altüst etmeye yeltenen” (Uğur, 2010: 140) ve her okuyuşta yeni bir anlamın çıkmasına olanak tanıyan bir türdür.

Romanda sonuç bölümüne yani Yusuf'un geminin rotasını karanlıklar denizinden Aden Körfezi'ne çevirmesiyle yakalanıp ölüme mahkûm edildiğinin sezilmesine kadar hiçbir ön hazırlık yapılmaz. Metinde her olay bir sonraki olayın nedeni değildir. Olay örgüsü neden-sonuç ilişkisi içerisinde mantıklı bir serüven izlemez. Bu neden-sonuç ilişkisi sonunda metnin ekstrem noktasına ulaşılmaz. *Pîri (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama)* isimli anlatı, fantastiğin temel özelliği olan yapısal boyutun sözdizimsel serimlenmesinden farklı bir kurgu ile ilerler. Olayların birdenbireliğinden ve doğaüstünün mantığından kaynaklanır. Bu bakımdan anlatının sonu titizlikle hazırlanmadan ekstrem noktadan farklıdır ve bu yönüyle fantastiğin temel özelliği olan her okuyuşta yeni bir anlam çıkmasına olanak sağlayacak bir türde sözdizimsel olarak kurgulanmıştır.

Fantastiğin anlamsal boyutu için Todorov, üç özellikten söz eder. Birincisi okurla ilgili olan bölümdür. İkincisi fantastiğin gerilimi canlı tutma özelliğidir. Üçüncüsü işlevdir. İşleb, metin için izleksel anlamda önemli olandır. Bu özellik yapıtın bir bütün olduğu ilkesine göre şekillenir ve yapıtın izleksel anlamı ancak diğer öğelerle kurduğu ilişkiler çerçevesinde oluşur.

Todorov, şimdiye kadar doğaüstü öğelerin bir araya gelmesiyle oluşan fantastiğin izleklerini reddeder ve bu bir araya gelişi biçimleri, öncüllerinin saptayamadığını, bu bakımdan da incelemelerin sorunlu olduğunu öne sürer (Todorov, 2017: 104). Bu izleklerin ortaya konulması, onun için, fantastik tepkinin “kararsızlık” yönünün göz ardı edilmesini ön plana aşır Böylece fantastiğin dışına çıkarılır.

Todorov, izleksel çözümleme kuramını öncelikle salt biçimsel açıdan yani dağılımlarına göre, bir araya getirir ve bunları birbiriyle uyusabilirliği ve uyusamazlığı çerçevesinde inceler. (Todorov, 2017: 107). Böylece bazı izlek öbekleri elde eder ve her öbek bir arada yer alabilecek, gerçek yapıtta bir arada bulunan izlekleri kapsayacaktır. Bu biçimsel sınıflamaya göre öbekler oluşturulduktan sonra sınıflamanın kendisi yorumlanacaktır. Böylece çalışmada betimleme ve açıklama şeklinde iki aşama olacaktır (Todorov, 2017: 107).

4.1. “Ben” izlekleri

Todorov, “ben” izleklerini özel bir nedensellik, pandeterminizm; çoğul kişilik, özneye nesne arasındaki sınırın bozulması; son olarak da zaman ve uzamın dönüşmesi bağlamında tanımlar (Todorov, 2017: 119). Aslında pandeterminist durum, “ben” izleklerinin daima solipsist (tekbenci) bir tehlikeyle karşı karşıya olduğunun altını çizer; burada özne, nesne ilişkilerinin kurulmasını önleyen -nesneyi de kendine katan- bir “kısa devre” sebebiyle kendisini yalnızca kendi bilincinin sözde kesinliğinden hareketle belirleyebildiği imgesel bir döngüye kapılabilir (Kaçar, 2024: 53). Nitekim romanda Todorov “ben” izleklerinin edilgen bir konumda olduğunu vurgular ve bu izleğin temelini insanın dünya, algılama ve bilinç sistemiyle ilişkisini oluşturan metamorfoz ve pandeterminizmden yani her şeyin tam anlamıyla doğaüstü olsa bile bir nedeninin olmasından söz eder.

Bir şeyin birdenbire başka bir şeye dönüşmesi, insanın dünyayı algılama düzeyinin bir göstergesidir. Zihinsel süreç bu dönüşümde bir neden ilişkisine odaklanır. *Pîri (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama)* isimli romanda, “ben” izleklerinin temelinde dönüşüm (metamorfoz) gelmektedir.

Yusuf, yolculuğu sırasında sürekli uyku ile uyanıklık haliyle dünyayı algılamada kendini sürekli bir başka şeyde deneyimler. Söz gelimi yaralı olduğu zamanlarda sürekli rüya halindedir ve kendisini başka şeylerde deneyimler:

Gördüğüm birbirinden tuhaf bu adaların üzerinde boy atmış renk renk ağaçlar. Sonra bu ağaçların içinde, bu koca bükte tünemiş, diz çökmüş, gözleri iri iri açmış, uzanıp uyumuş hayvanlar. Yüzümün bir mercan adasına benzemiş sonsuz yumuşaklığı. Bir de bu sonsuz yumuşaklığın içinde zamanla belirginleşmiş gagam. Tutup bir çengele benzemiş kusursuz gagam benim. Ucunda bir zencereğin halkaları gibi birbirine geçmiş Asılı harflerle (Duman, 2020: 60)

Yusuf’un bu çoğul kişilik özelliği, başka şeyler deneyimleme fırsatı verirken dönüşüm anlatımın “ben” izleklerinin başında gelir. Dönüşüm ile bu çoğul kişilik kendisinin gagası olduğunu ve gagasının da asılı harflerle birbirine geçtiğini görür. Bu durum, Yusuf’un bilinç sistemini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Yusuf’un bir diğer dönüşümü de özne ve nesne arasındaki ilişkide karşımıza çıkar. O, deniz yolculuğundan sonra karaya çıktığında çok mutlu olur ve nesnelere ilişkisi de şekillenir. “Bu yüzden ayaklarımı toprağa basıp da toprağın eşsiz kokusunu içime çektiğimde, birdenbire, çevremi saran nesnelere birlikte ben de canlı, kıvıl kıvıl bir nesneye dönüşürdüm” (Duman, 2020: 22). Onun özne olarak nesnelere arasındaki ilişki en net bu örnekte karşımıza

çıkılmaktadır. Bu durum, yani özne ve nesne arasındaki ilişki kişinin dünyayı ve şeyleri algılayış biçimiyle yani bilinciyle alakalı bir durumdur.

“Ben” izlekleri kendisini sürekli olarak kendinden yola çıkarak doğrular; kendisine alternatif ve çoğunlukla da imgesel bir açıklama bulur. Ego/ben ötekine kapalı bir yapıdır. Romanda Yusuf’un dönüşümü kendisini farklı şekillerde deneyimleme şansını yakalama isteğinden kaynaklanır. Burada ötekine dönüşmek, öteki olmak demek değildir. Dönüşmek demek, hiçbir zaman öteki olamayan ben’in yaşadığı dönüşümdür. Bu dönüşümde “ben” ötekine dönüştüğünde onu deneyimlemek ister. Ben, hiçbir zaman tam anlamıyla öteki ol(a)maz. Yusuf, öteki ile olan ilişkisinin aksaklığıyla kendi içinde bir dönüşüm / metamorfoz geçirir. Ötekini deneyimleyemeyen “ben”, kendi içinde öteki olabilmenin yollarını arar. “Ben” izlekleri, kişinin kendisini diğer nesnelere birlikte algılaması için gereklidir. Bu açıdan bakıldığında Yusuf, bütün bir dönüşüm serüveninde nesnelere kendinde deneyimleyerek kendini anlamaya çalışır. “Ben” izleklerinin temel amacı simetrik bir ilişki içerisinde kişinin yine kendisini algılamasından ibarettir. Dolayısıyla bu ilişki, Lacancı ayna evresinde benin/egonun aynadaki kendi imgesel eşleniği ile olan yanılısal ilişkindeki gibidir (Lacan, 2011: 143).

Romanda bir başka dönüşüm de Zülâl tarafından gerçekleşir. O, bir savaşçıdır ve Yusuf anlatıda onu sürekli dönüşen biçimiyle bilincine aktarır. “(..) Zülâl binlerce baştan, binlerce gözden, yani binlerce kulaktan oluşmuş bir yaman cengâver oluyordu işte” (Duman, 2020: 37). Yusuf’un edilgen bir yapıdaki “ben” izleklerinden olan metamorfoz ilk örnekte görülmektedir. Kendi ile ilgili örnekte de başkasında deneyimlediğini görmekteyiz. Yine Seferis ile ilgili düşüncelerinde onun balık olduğunu söyler. “Hoşuma gitmişti, Seferis bizim dünyamıza ait değildi. Sözleri bunu gösteriyordu. Bu sözlerle ben onun gerçekten de bir deniz mahlûku olduğuna inanmıştım. Seferis, bir balıktı” (Duman, 2020: 65). Seferis, anlatı boyunca Yusuf ve mürettebatına yol gösteren bir bilicidir. Anlatının sonunda gemiden kaybolmuştur ve Yusuf onu aramaktadır. Ancak Seferis, ortadan kaybolmuştur. Yusuf, bu durumu Azat’a sorar. Azat da Seferis’in deniz olduğunu söyler.

Anlatıda “ben” izleklerinin başında dönüşüm (metamorfoz) hadisesi gelir. Yusuf’un dönüşümü, Yusuf’un Zülâl’in dönüşümünü görmesi (Duman, 2020: 37), Azat’ın Seferis’in deniz olduğunu söylemesi (Duman, 2020: 124), ahtapotun istediği şekle girmesi (Duman, 2020: 92), Seyyid’in ölümü sonrasında kılıktan kılığa giren sarıklı (Duman, 2020: 103), dev balinanın adaya dönüşmesi (Duman, 2020: 116) gibi olaylar, anlatıdaki dönüşümün örneklerindedir. Bu örneklerde de görüldüğü gibi kişinin bilinç dünyasının bir yansıması olan “ben” izleklerinden dönüşüm, romanın merkezinde olan düşüncenin öne sürümüdür.

4.2. “Sen” izlekleri

“Sen” izlekleri ise aşırılıklar ve aşırılıkların farklı biçimlerinin anlatımından meydana gelir. Söz konusu izlekler, insanın isteklerinden yani bilinçdışıyla oluşur. İsteğin değişik türleri, insanlar arasındaki ilişkilerin değişik türlerini oluşturur. Bu dürtülerin sıkıştırılması, kişilik yapısı ve onun iç yapılanışı sorununu da gündeme getirir. Bu izleklerde temel motivasyon insanın diğer insanlarla olan ilişkisidir. Bu izlek söylem izleklerini de gündeme getirir (Todorov, 2017: 136).

“Ben” izlekleri nasıl ki kişinin doğrudan kendi bilincinden dünyayı algılama düzeyiyle alakalı ise “sen” izlekleri de temelde bilinçdışıyla alakalıdır. *Pîri (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama)* isimli romanda “sen” izlekleri temelde geçmişe özlem, anne sevgisi, ilk aşk ve cinsellik bağlamında karşımıza çıkar.

Sigmund Freud’a göre insan öznesinin psikolojik aygıtı, bilinç ve bilinçdışıdır. Bilincin aksine bilinçdışı çoğunlukla rüyalarda, fantasmalarda, bastırılan arzularla ortaya çıkar. Romanda, Yusuf’un bütün bu bilinçdışı süreçleri de uykuda karşımıza çıkar. Geçmişe dönüş, anne, aşk ve cinsellik sürekli olarak onun yaralı olduğu süreçte uykudaki görünümüdür.

Romanda “sen” izleklerinin temelinde geçmişe özlem yer alır. Yusuf, anlatının hemen başında yaralanmıştır ve roman boyunca uyku-uyanıklık arası bir haldedir. Yarasının acısıyla uykuya daldığı anlarda sürekli çocukluğunun saf, temiz ve korkusuz günlerinin özlemine duyar. Romanda “sen” izleklerinin en önemli bilinçdışı nesnesi ise annesinin oyun oynadığı sırada gözlerini bağladığı tülbentidir. Nesnelere yani tülbent Yusuf’un bilinçdışını gündeme getirir. Freud, çocukken insanın ihtiyaçlarının hemen karşılanmasının onda yarattığı haz duygusuna odaklanır. Bu durumda çocuk, acıdan kaçınarak haz duygusuna geçer. Gerçeğin haz ile yer değiştirdiği çocuklukta bu dürtü en net oyun sırasında ortaya çıkar (Freud, 2019: 51). Yusuf yaralı olduğunda gerçeklik ilkesindedir ve ölümden korkmakta, beklemekten sıkılmaktadır. Bu bakımdan Yusuf, anılara döner ve haz ilkesi bilinçdışı olarak karşımıza çıkar. Haz ilkesi böylece karşılıklı bir ilişkiye dönüşür. Yusuf, ölüm ve yaşam arasındaki çizgide kendisini mutlak güven duygusunun mekânı olan anneye ulaşmak ister.

O VAKİTLER annemin ben bir rüyalar âleminde geldiğini düşünürdüm. Öyle ki bunca gölge, bunca hız, bunca sessiz ses ancak bununla açıklanabilirdi. Annem gölgeler içinde kaybolur, böylece bize sesinin eşsiz tınısını armağan ederdi. Biz de bilmem bir evlat içgüdüyle, bilmem sesin büyümesine kapılarak dolanır, evin birbirinden gizemli odalarda, bahçede, avuç içleri ile saç diplerinde, meme başları ile yaprak denizlerinde, tanık olduğumuz gölge ile bu gölgenin kendine has sükûnetini arardık (Duman, 2020: 73)

Uzun kış geceleri karanlıkta çocukların seslere uzanmasını sağlayan anne figürü, insanın içindeki ölmezlik duygusunun sıcak nefesidir. Çocuğun evrenle ve şeylerle ilişkisini kuran anne, bilinçdışının en önemli değeridir. Ana kucağı ise insanı yitimden kurtaran ve yeniden doğuşu muştusudur. Yusuf da ölümün soğukluğundan annesinin sesini, kokusunu ve kucağını anımsayarak uzaklaşır. Bu durum, bilinçdışı dehlizlerindeki mutlak güven duygusunun öne sürümüdür. Yusuf, roman başında yaralıyken roman sonunda da celladına yürürken annesinin sıcaklığını düşünür. Yusuf’un annesi, kardeşi Yunus ve ustası Hayrettin ile olan ilişkisi bu izlekte ön plandadır.

Yusuf, bir süre geçmişe dönüp annesini, kardeşini, ustasını ilk aşkını ve aşklarını anımsar. Romanda bilinçdışının nüvelerinden bir diğeri de aşk ve cinsellik. Yusuf, Çıplak Kadınlar Adası’ndan geçerken sılasını hatırlar. İlk önce annesi, daha sonra da ilk aşkını anımsayan Yusuf, aşk deneyimini cinsellikle birleşerek bilinçdışı imgeleriyle karşılaşır:

O VAKİT sevgilimle, uçsuz bucaksız bir asma bahçesinin içinde bulunuyorduk.

“Buraya!”

Böyle seslenmişti bana o ve ben de yanına gitmiştim. Soyunduğu zaman, ki bu hayret edilecek bir şeydi, onu ışıl ışıl görmüştüm. Memelerinin ucundaki pembemsi şişliklerle dudaklarındaki kırmızıyı. Kasıklarının arasındaki oyukla bu oyuğun bir gülü andırışını. Kalçalarının gülen bir yüze benzeyişi ile bu tombul, pamuksu çıkıntının beyazlığını ve kollarının sıcaklığı ile gözlerinin ürkekliğini. Bir de tabii kendini bana sunuşundaki olağanüstü tutku ile cesareti de. Bütün bunları görebilmiştim. Aydınlığımı o benim (Duman, 2020: 77)

Silasını anımsayan Yusuf, geçmişine dönerek bilinçdışı imgeleriyle karşılaşır. Bir kadın sesini duyarak geçmişe, ilk aşka ve ilk aşkın acısını duyumsayan Yusuf, aşkını anımsamanın kendisini gafil avladığını öne sürer. Bilinçdışı öğeler, insanın en ummadığı anda kendisini gösteren imgelerdir. En umulmadık anda buzdağının görünmeyen kısmının gün yüzüne imgeler vasıtasıyla ortaya çıkması, bilinçdışının yansımasıdır. Geçmiş anımsarken ilk aşkın cinsellikle birleşimi, kendisini en net bilinçdışı nüveleriyle gösterir.

(..) Sonra bu memeler önümde ak bir vadi olup açılıyordu, ben de susamış yolculara benzeyerek bu vadiyi, burada gizlenmiş buzsuz pınarlarda soluklanmaya gelmiş geyiklerle bunların çevresinde polen taşıyan arıları bir bir öpmeye, böylece susuzluğumu gidermeye çalışıyordum. Bir zaman sonra, memelerin yorulduğunu, kızarıp terlediğini anladığımda, sırf onlar biraz dinlensin diye, bu kez onun boynunu, omuz başlarını, kollarıyla parmak uçlarını, elbette, çoktan açılmış bacaklarıyla bacaklarının inceli kalınlı her yanını öpüyordum.

“Ya orayı, orayı da mı?” diye soruyordu, omuz başlarıyla baldırlarını, topuklarıyla bacaklarının arasındaki gülü kastederek. Ama ben takatsiz olduğumdan, yanıtız kalıyordu bu (Duman, 2020: 78)

Sıla hasreti, bu vesileyle Yusuf’un ‘biz’ uzvuna dönüşür. “Sen” izlekleri bilinçdışıdır yani buzdağının görünmeyen kısmıdır. “Sen” izleklerinde artık kişinin yani “ben”liğin açıklamaları yetmez. Bu açıklamalar bilinçdışıyla görüntü düzeyine çıkar. “Ben” izleklerinden farklı olarak “sen” izlekleri aynanın dışında da bir yaşama alanının olduğunu fark etmektir. Bu durum Yusuf’un cinselliğe katılarak türünü devam ettirme güdüsünden kaynaklanır. Zira “cinsel içgüdüler (en azından bir miktar) uyarım ve gerilimden beslenir; biyolojik açıdan yaşamın sonsuz devamlılığıyla ilgilidir, yaşam gerilimiyle ayakta kalırlar” (Zupancic, 2021: 146). Yusuf’un aşkı ve bunun cinsellikle ortaya çıkışı psikolojik olarak ölüm içgüdüsünün (Thanatos) yerine bireyin kendini koruyup sürdürmesine yarayan yaşama içgüdüsünün (Eros) bir görünümüdür. Nitekim Yusuf, cinsellik dürtüsünü ölüm korkusundan kurtulmak için anımsar. Bu anımsama, Yusuf’un dünyada kalmasını ve türünün devamlılığını sağlaması bakımından önemlidir. Yusuf’un bilinçdışı olarak görüntü düzeyine çıkan cinsellik, onun temel olarak ölüm korkusunun yarattığı tansiyonu dengelemeye çalışmasından kaynaklanır.

Yusuf, doğası gereği acıdan kaçıp hazza yönelir. Acının yani gerçekliğin silinme biçimi Yusuf’un bilinçdışında ortaya çıkar. Onun bütün meselesi bilinçdışında ölüm kor-

kusunu gengelemektir. Psikanalitik kuramında ruhsal süreçlerin haz ilkesiyle yönlendirildiğini düşünen Freud (2019: 59), kişinin bilinçdışında insani dürtüleri ön plana alarak ölüm dürtüsünden kurtulduğunu belirtir. Romanda bilinçdışı, insani dürtüler, yani “sen” izlekleri olan aşk ve cinsellik haz verirken gerçeklik huzursuzluk yaratır. Yusuf, yaralıdır ve ölüm korkusu onda haz ilkesini bilinçdışı olarak gündeme getirir. Düş halinde dileklerin doyurulması sağlanır. Doğası gereği ölümlü olan insan, insani bir dürtü ve bireyin kendini koruyup sürdürmesine yarayan aşk ve cinsellikle bilinçdışında ömrünü uzatır ve ölmezlik duygusu kazanır.

Sonuç

Faruk Duman'ın *Pîrî (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama)* adlı romanında yer alan fantastik unsurlara dair incelememizde, romanın edebî tür olarak fantastiğin olanaklılık koşulları ve modernsonrası edebiyat teorileriyle hangi noktalarda kesiştiği gösterilmiştir. Modernöncesi dönemden itibaren Batı'da gündelik yaşamın rutinlerinden ve *kaygısından* kaçış arayışının fantastik edebiyatın temelini oluşturduğu ve söz konusu kaçışın insanın bilinmeye karşı duyduğu ilgiyle beslendiği görülmüştür. Bu bağlamda mitoloji, halk hikâyeleri ve efsaneler gibi olağanüstü unsurların harcıyla karılan modern öznenin de “fantastik edebiyat” yoluyla gündelik yaşamın arkeolojisine meylettği saptanmıştır.

Modernizmle birlikte rasyonalizmin ve pozitivizmin etkisi altında olağanüstünün ör-selenmesine rağmen küreselleşmenin getirdiği yabancılaşma hissi, insanları yeniden başka dünyalar yaratma arayışına itmiştir. Türkiye'nin geç modernleşme süreci, toplumsal yaşamın bireyselliğe izin vermeyen yapısı ve fantastik öğelerin gündelik hayatın olağan bir parçası olması nedeniyle Türkiye'de fantastik edebiyatın Batı'daki izleği takip ederek gelişmediği gözlemlenmiştir. Ancak 1980'lerden itibaren hızlanan modernleşme süreci ve bireyselleşmeye olanak sağlayan sosyo-ekonomik, siyasal ve -bunların hem nedeni hem de sonucu olarak- yazınsal değişimler, Türkiye'de fantastik edebiyatın son yıllarda derinlik kazanmasına neden olmuştur.

Faruk Duman'ın *Pîrî (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama)* romanı, bu bağlamda Türk edebiyatında kendine yön arayan fantastik türünün önemli bir örneği olarak öne çıkmaktadır. Todorov'un fantastik kuramı çerçevesinde incelendiğinde, romanın bu türün edimsel, anlamsal ve sözdizimsel tüm imkanlarını işlediği görülmüştür. İncelememizde, oryantalist ve anakronik indirgemelerden özellikle kaçınılarak romanda modernsonrası Batı felsefesinin ve bu felsefeyle birlikte gelişen psikanalizin izleri aranmıştır. Çalışmada yazarın Todorov'un kuramına Batı merkezli olmayan bir dünya görüşü ve logosentrik olmayan bakış açısıyla yeni bir yön kazandırdığı görülmüştür.

Romanda, nesnelere özerkliğini yitirip sözcüklerin özerklik kazandığı bir yapı sunmak suretiyle edebiyat biliminin nesnesi olan edebiliğin dilsel kategorizasyonunu modernsonrası gelenekle uyumlu olacak şekilde altüst ettiği görülmektedir. Todorov'un da çağdaşı olduğu gelenekte doğan bu yeni edebiyat, bireyin bilinci ve bilinçdışıyla birlikte hareket eden izleklerle şekillenmektedir. Faruk Duman'ın *Pîrî (Kayıp Denizler Üzerine Bir Anımsama)*

romanı böyle bir geleneğin olanaklılık koşullarını Batımerkezli olmayan bir konumdan yeniden tasarlamaya muktedir özellikleriyle öne çıkan, bunu yaparken de modernsonrası edebî teorilerle aynı dili konuşan bir yapıt olarak görülebilir.

Araştırma ve yayım etiği beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Yazar, araştırma ve yayım sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci yazar %100.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and publication ethics statement: This article constitutes an original research paper based on original data. The author adhered to ethical principles and rules throughout the research process.

Contribution rates of authors to the article: First author %100.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is not required for the study.

Support statement: No financial support was received for the study.

Statement of interest: There is no conflict of interest between the authors of this article.

Kaynakça

- Aslan Ayar, P. (2018). *Türkçe edebiyatta varla yok arası bir tür: Fantastik roman (1876-1960)* İletişim.
- Duff, D. (2000). Introduction. *Modern genre theory*. D. Duff. (Ed. and Intro.) (pp. 1-24) Routledge.
- Duman, F. (2020). *Piri (Kayıp denizler üzerine bir anımsama)* Yapı Kredi.
- Freud, S (2003). *The uncanny* (David McIlintock, Trans.) Penguin.
- Freud, S. (2019). *Haz ilkesinin ötesinde ben ve id* (A. Babaoğlu, Çev.) Metis.
- Kaçar, E. (2024). Bilincin kısa devresi: Lacan'ın ayna evresinden Descartes'ın Cogito'suna doğru bir polemik. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 14(1), 51-70.
- Kaçar, E., & Birlik, N. (2022). Nesne a ve eksiğin eksikliği ekseninde kaygı: Kafka'nın Dönüşüm'ünde kapsayıcı metafor olarak metamorfoz. *Litera: Journal of Language, Literature and Culture Studies*, 32(2), 763-781. <https://doi.org/10.26650/LITERA2021-999045>
- Lacan, J. (2011). Özne-Ben'in işlevinin oluşturucusu olarak ayna evresi. S. Zizék (Ed.)(N. Kuyaş, Çev.) *İdeolojiyi hatırlamak içinde* (ss. 143-152) Dipnot.
- Lem, S., & Abernathy, R. (1974). Todorov's fantastic theory of literature. *Science Fiction Studies*, 1(4), 227-237.
- Popper, K. R. (2017). *Bilimsel araştırmanın mantığı* (İ. Aka, İ. Turan, Çev.) Yapı Kredi.
- Steinmetz, J-L. (2006). *Fantastik edebiyat*. (H. F. Nemli, Çev.) Dost.
- Todorov, T (2017). *Fantastik (Edebi türe yapısal bir yaklaşım)*. (N. Öztokat, Çev.) Metis.
- Uğur, V. (2011). Türk edebiyatında fantastik roman. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 42(42), 133-154.
- Zupancic, A. (2021). *Cinsellik nedir?* (B. E. Aksoy, Çev.) Metis.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



Znaniye Realizminin Marksist Kökenleri: Maksim Gorki ile Sosyalist Edebiyata Giden Yol

Marxist Foundations of “Znaniye” Realism: Maxim Gorky and
the Path to Socialist Literature

Kevser Tetik*

Öz

Rus edebiyatında realizm akımının bir eğilimi olan “Znaniye” realizmi, aynı adlı yayınevinin etrafında toplanan Maksim Gorki, İvan Bunin, Aleksandr Kuprin, Leonid Andreyev ve Vikenti Veresayev gibi birçok yazarın oluşturduğu edebî birlik tarafından temsil edilir. Liderleri Maksim Gorki’nin, Znaniye Yayınevi’nin başına geçtiği 1902 yılından 1913’e kadar basılan eserlerle Rus edebiyatında sosyalist realizm akımının temelleri atılır. Ele alınan yapıtlarda, burjuva eleştirisi yapılmaya ve işçilerin sesleri duyurulmaya başlanır. Böylece 1900-1910’lu yılların edebiyatında Marksist bir gelenek ortaya çıkar. Bu geleneğin hedefi, devrimci propaganda ve ajitasyon içeren eserler aracılığıyla, yeni okur kitlesini oluşturan işçilerde sınıf bilinci uyandırmak yoluyla onları sosyal adalet ve eşitlik için harekete geçirmektir. Bilindiği üzere, sınıflara ayrılmış bir toplumda yaşanan çatışmaları ve bu çatışmaların doğurduğu psikolojiyi derinlemesine incelemeyen bir halkın ya da bir çağın

Geliş tarihi (Received): 07-05-2024 Kabul tarihi (Accepted): 05-01-2025

* Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü. Eskişehir-Türkiye/Anadolu University Faculty of Letters Department of Russian Language and Literature. kevser_tetik@anadolu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-1611-8594

edebiyatını anlamak mümkün değildir. Bu doğrultuda, Marksist eleştiri yöntemiyle ele alınan bu çalışmada, sosyalist realizme geçiş sürecini temsil eden Znaniye realizminin tanıtılması, onun edebî ve toplumsal rolünün ortaya konulması amaçlanmıştır. Araştırma ve incelemeler sonucunda, söz konusu edebî eğilimin özelliklerine uygun olarak küçük burjuvayı eleştiren, işçi sınıfını ise bilinçlendirmeyi ve eyleme geçirmeyi misyon edinen devrimci ruhla yazılmış, düzyazı, şiir ve tiyatro türlerinde çeşitli Marksist eserlerin kaleme alındığı tespit edilmiştir.

Anahtar sözcükler: *Znaniye realizmi, Maksim Gorki, Marksist eleştiri, Gümüş Çağ*

Abstract

The “Znanie” realism, a trend within the realism movement in Russian literature, is represented by a literary union formed around the eponymous publishing house, consisting of numerous writers such as Maxim Gorky, Ivan Bunin, Alexander Kuprin, Leonid Andreyev, and Vikenty Veresayev. Under the leadership of Maxim Gorky, who took over the “Znanie” Publishing House in 1902, the foundations of the socialist realism movement in Russian literature were laid through the works published until 1913. The works in question begin to criticize the bourgeoisie and amplify the voices of workers. Thus, a Marxist tradition emerges in the literature of the 1900s-1910s. The aim of this tradition is to awaken class consciousness among workers, who formed a new readership, through revolutionary propaganda and agitation in order to mobilize them for social justice and equality. As is well known, it is impossible to understand the literature of a people or an era without deeply analyzing the conflicts that arise in a class-divided society and the psychology they engender. Accordingly, this study, approached through the Marxist critical method, aims to introduce “Znanie” realism, a transition period toward socialist realism, and to explore its literary and societal role. Research and analyses have revealed that various Marxist works, written in the revolutionary spirit to criticize the petty bourgeoisie and to raise awareness and motivate the working class, were produced in the genres of prose, poetry, and drama.

Keywords: *Znanie realism, Maxim Gorky, Marxist criticism, Silver Age*

Extended summary

“Znanie” realism, observed in Russian literature between 1898 and 1913, is a tendency within the realism movement. It refers to the body of literature produced by authors such as Maxim Gorky, Leonid Andreyev, Ivan Bunin, Alexander Kuprin, and Vikenty Veresaev, whose works were published by the Znanie Publishing House. Maxim Gorky, the chief editor of the Znanie Publishing House, was also the leader of this literary tendency. Gorky published principally and predominantly Marxist works in his publishing house.

Maxim Gorky’s turn toward Marxism and his desire to create a more just world for the working class are closely tied to his challenging life experiences. His years spent “among

the downtrodden” and the deprivations he endured at an early age instilled in him dreams of restructuring the world on rational and equitable foundations. A surviving line from his early, now-lost poem *The Song of the Old Oak Tree* (*Песнь старого дуба*) – “I came into the world not to conform to its system” («Я в мир пришёл, чтобы не соглашаться») – captures the mindset and worldview of his initial years in literature. Indeed, the protagonists of Gorky’s best prose works fiercely oppose the existing world order. Known as the “storm petrel,” the “herald of socialism,” and the “greatest proletarian writer,” Gorky was not only an author but also a publisher. From 1902 to 1921, he headed three major publishing houses: *Znanie*, *Parus*, and *Vsemirnaia Literatura*. Among these, the realist works published by *Znanie* played a pivotal role in shaping Russian literature. “Znanie” realism is regarded by some Russian literary scholars, such as Yelena Osminina, as a *precursor to socialist realism*.

Znanie was a leading literary journal of its time, serving as a platform for democracy and realism, particularly for emerging writers. It directly and meticulously addressed social realities, examining the individual’s role within society and the class struggles arising from economic contradictions. As such, the authors of “Znanie” realism viewed Marxist criticism as a tool contributing to social transformation and the development of class consciousness. Their primary aim is to reach the lowest strata of society, inform them, and mobilize them toward action for a fairer and more equitable world.

Marxist aesthetics is divided into two periods: the first period, which extends until 1934, and the second period, beginning in 1934, marked by the adoption of the theory of socialist realism. In the first phase, where thinkers like Karl Marx, Friedrich Engels, and Georgy Plekhanov explored the relationship between artistic works and economic structures, no definitive stance had yet been established by the party. Various movements coexisted during this period. Thus, this study aims to shed light on “Znanie” realism, which thrived alongside many literary groups and associations, and the early phase of Marxist aesthetics. This study aims to analyze the *Znanie* activities, literary works, and ideology of Maxim Gorky, whose personal life was deeply intertwined with the fate of his nation. By doing so, it seeks to present, as clearly and comprehensively as possible, the literary period that served as the voice of Russian society between 1900 and the 1910s. To this end, the topic of “Znanie” realism is examined in detail within the framework of Marxist criticism under the headings of *The History of the Znanie Collective, Prose, Poetry, and Plays*.

“Znanie” realism, originally rooted in the publishing house of the same name established in 1898, evolved into a prominent literary association and later into a realist trend in Russian literature following Maxim Gorky’s appointment as its head in 1902. The works published by authors such as Gorky, Leonid Andreyev, Ivan Bunin, Alexander Kuprin, and Vikenty Veresaev under *Znanie* Publishing share a common feature: they serve as protests against the tsarist regime, capitalist oppression, national discrimination, religious prejudices, class inequality, social injustice, and bourgeois morality. A notable increase in revolutionary works was observed during and shortly after the First Russian Revolution of 1905, marking the peak of *Znanie* Publishing’s influence and productivity.

Znanie authors did not limit themselves to prose; they also produced poetry. A common thread among “Znanie” realism poets, such as Stepan Skitalets, Alexander Cheremnov, and Yevgeny Tarasov, was their active participation in revolutionary movements. In their poems, written during the revolutionary upsurge (1901–1906) and the years of reaction (1907–1910), these poets aimed to depict Russian societal life from a realistic perspective while emotionally highlighting the functioning of state ideology. Their works focused on the economic, political, and social hardships faced by ordinary people and the working class, as well as their struggles to establish a more just world order. They demonstrated that artistic creation is inseparable from the mode of production and that intellectual life cannot be divorced from societal conditions. Poetry became a tool for exposing social issues and occasionally inciting readers to take action. Themes of solidarity with oppressed groups and belief in the possibility of social change were frequently present in their works. Despite their shared focus on social themes, the poets of “Znanie” realism exhibited variations in style, form, and ideological orientation.

Theater was one of the most prominent literary genres within “Znanie” realism. It served as one of the most effective tools for Znanie realists to raise public awareness and inspire action regarding class inequality and social injustices. The foundational works shaping Znanie dramaturgy were created by Maxim Gorky and Leonid Andreyev. Writers such as Yevgeny Chirikov, David Aizman, and Nikolai Garin-Mikhailovsky crafted their plays under the influence of Gorky and Andreyev’s artistry, as well as Anton Chekhov’s “new drama” school. Gorky, Andreyev, Semen Yushkevich, Chirikov, and Aizman, who regarded art as a means of social struggle, significantly contributed to reflecting societal realities and raising awareness among the working class through their plays. “Znanie” realism can be seen as a pivotal moment in the evolution of Russian theater and literature. Its representatives reinforced social responsibility in Russian art, laying the groundwork for the early examples of socialist realism.

Giriş

XX. yüzyıl Rus edebiyatının ilk yıllarında, Rusya’da dekadant¹ görüşlü modernist bir akım olarak ortaya çıkan sembolizm ile kökleri XIX. yüzyılın ilk çeyreğine dayanan realizmin etkisi hissedilir. Gümüş Çağ (1894-1917) olarak adlandırılan bu yıllarda edebî süreç karmaşık ve çok seslidir. Özellikle realizm ve modernizm eğilimleri, bir önceki yüzyılın tekilci ve aşamalı sanatsal sistemlerinden farklı olarak aynı anda çeşitli ideolojik ve estetik yaklaşımları yansıtır. Edebiyat, 1840’larda ve 1880’lerde olduğu gibi belirli hacimli dergilerin ideolojik görüşlerine tâbi olan, “dans eden bir yazar isimleri alfabetesine” dönüşür (Ledenyov, 2017: 181-182). 1900’lerin başında aynı anda edebiyat sahnesinde boy gösteren modernist (sembolizm, akmeizm)² ve realist akımların (Znaniye realizmi, neorealizm) farklı tezahürleri görülür. Bu yıllarda sembolistler sanat için sanatı savunurken, realistler toplum için sanat yapma kaygısı taşırlar. Dolayısıyla 1900’lü yılların başında realistler, sembolistler gibi sembollerle dolu kapalı anlatım yerine açık bir dil kullanarak geniş halk kitleleri tarafından anlaşılabilir ve kavranabilir olmayı amaçlarlar. Hatta toplumun her tabakasından insana ulaşarak

onları daha güzel ve daha âdil bir yaşam için eyleme geçirme konusunda mücadele verirler. Bu mücadele ise Maksim Gorki tarafından yönetilip yönlendirilir.

Rusya'nın edebî gelişimi, dönemin en önemli toplumsal süreçlerinin etkisi altında şekillenir. XX. yüzyılın ilk yıllarında kölelik, resmî olarak sona ermiş olsa da köylüler ve alt sınıflar hâlâ feodal köleliğin benzeri koşullar altında ezilmeye devam eder. Bu durum, tam ve gerçek özgürlük arayışı içinde olan köylülerde sürekli bir huzursuzluk yaratır. Toprak köleliğinin kaldırılması, burjuvazi ile proletarya arasında yeni bir sınıf çatışmasına yol açar. Ekonomik gelişmeler ve sanayileşme artarken, kentlerdeki nüfus yoğunlaşır ve zenginlik bir avuç insanın eline geçer. Yoksullaşan halk, bu zenginlere karşı büyük bir sınıf mücadelesine girer. Kent işçileri, yoksulların zenginlerle olan savaşını örgütleyerek, toplumsal ve siyasal özgürlükler için mücadele eden Sosyal Demokrat Parti içinde kararlılıkla ilerler (Lenin, 1990: 133). Daha sonra, Sosyal Demokrat Parti içinde ayrı bir grup oluşturacak olan Bolşeviklerin ideolojisi, henüz o yıllarda eski dünyanın tamamen silineceğini ve zengin ile fakir arasındaki ayrımın kaldırılmasıyla genel bir eşitliğin sağlanacağını öngörür (Saraç, 2019b: 205). Böylece sanat, toplumsal harekete eskisinden daha da yakın hâle gelir ve edebî eserler genellikle toplumsal mücadelenin sözcüsü olma işlevini üstlenir.

XIX. ve XX. yüzyılın kesiştiği yıllar, “Rusya’da toplumsal çatışmaların arttığı ve sınıfsal ayrımların belirginleştiği bir dönemdir” (Behramoğlu, 2001: 101). Bu yıllarda, yaşanan toplumsal değişimlerin sonucunda sosyalist fikirlerle karşı yaygın bir coşku görülür. Başka bir ifadeyle, Sovyet yazar ve edebiyat bilimci Vikenti Veresayev’in (1867-1945) deyimiyle Marksist bir “Salgın” (*Повесть*, 1897) ortaya çıkar. Devrimci güçleri, maddî açıdan olmasa bile en azından manevî olarak desteklememek kötü bir davranış olarak görülmeye başlanır. Tutkulu bir kişiliğe sahip olan Maksim Gorki (1868-1936) radikal hareketlerden uzak kalmaz (Meskin, 2015: 246). Aslında yaşanan devrimci hareketlerin kökenleri XIX. yüzyılın ikinci yarısına dayanır. Çarlık Rusyasında, narodizm/halkçılık (народничество) adı verilen halkın iradesi (народная воля) örgütü kurulur, ona üye olanlara ise narodnikler (народники) denilir. Söz konusu sosyal-devrimci oluşumun başlıca temsilcileri arasında Aleksandr Gertsen (1812-1870), Nikolay Çernişevski (1854-1915) ve Pyotr Lavrov (1823-1900) bulunur.

1861 yılında köleliğin kaldırılmasından sonra gelişen halkçılık hareketinin hedefi sosyalizm ulaşılmaktır. Rus sosyalist devrimci lider Vladimir Lenin, narodniklerin doktrinlerini üç maddede özetler: 1) Rusya’da kapitalizmin bir gerileme ve çöküş olayı olarak değerlendirilmesi, bu sayede Rusya’nın yüzyıllık temellerinin kapitalizm yoluyla çöküşünü engellemeye çalışmak; 2) Rusya’nın genel ekonomik düzeninin ve özellikle de köylülerin özgün yapısının, “artel” gibi ortaklık biçimlerinin korunması gerektiği; 3) Aydınlar ile hukuksal ve siyasal kurumların, bazı toplumsal sınıfların çıkarlarıyla olan bağlarının doğru şekilde değerlendirilmemesi. Söz konusu öğretilere sahip olan Narodnik hareketinin en parlak dönemi, 1870-1881 yılları arasında yaşanır. Çar II. Aleksandr’ın 1881’de öldürülmesinin ardından yaşanan baskı ve terör, narodnik örgütlerinin büyük ölçüde yok olmasına yol açar. Bununla birlikte, Rusya’da kapitalizmin gelişmesi, ezilen kalabalık bir proletaryanın ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Bu durum, narodnik geleneklerine karşı mücadelede büyüyen sosyal-demokrasinin önünü açar (Lenin, 1990: 381-382).

Narodnikler ve Marksistler arasındaki mücadelenin zirveye ulaştığı, Narodnikler ile dekadancer arasındaki mücadelenin ise başladığı dönemde edebiyata giriş yapan Gorki (Keldiş, 2001: 508), Bolşeviklerle yakınlaşır ve aktif olarak onların hükümet karşıtı faaliyetlerine katılır. 1906 yılında devrim gerçekleştirmek üzere fon toplamak için Amerika'yı ziyaret eder. Aynı yıl proletaryanın sesini duyurduğu *Düşmanlar (Врагу)* adlı oyununu, *Ana (Мать)* romanını, *Röportajlarım (Мои интервью)* ve *Amerika'da (В Америке)* adlı burjuva karşıtı broşürlerini kaleme alır (Meskin, 2015: 246).

Gorki'nin Marksizm ile tanışması 1880'li yıllara dayanır. 1886'da Kazan'a taşınır ve "öğrencilerin şüpheli toplantılarının yapıldığı yer" olarak bilinen Andrey Derenkov'un (1858-1953) fırınında çalışmaya başlar. Kazan yıllarında, aktif bir şekilde kendini eğitir ve Marksist fikirlerle tanışır. Bu dönemde Marksist çevrelere katılır ve Marksist bir kuramcı olan Georgi Plehanov'un (1856-1918) eserlerini inceler (Golubkov, 2000: 11-12). Onu, Vladimir Lenin (1870-1924) ile karşılaştırarak, "Plehanov bizim öğretmenimiz, beynimiz; Lenin ise önderimiz ve yoldaşımız" der (2007: 218). Gorki'ye göre Plehanov, Marksist fikirleriyle ve eserleriyle eski dünyayı yıkmış, Lenin ise onun bayrağını ele almış ve yıkılanın üzerine yeni bir dünya kurmaya başlamıştır.

Gorki'nin Marksizme yönelme, işçi sınıfına daha âdil bir dünya yaratma arzusu zorlu yaşamıyla ilişkilidir. "Ayak takımı arasında" geçen yılları, erken yaşta yaşadığı mahrumiyetler, ona dünyayı mâkul ve âdil temeller üzerine yeniden düzenleme hayallerini aşılır. Gorki'nin gençlik yıllarında yazdığı yok edilen şiiri *Yaşlı Meşe Ağacının Türküsü*'nden (*Песнь старого дуба*) günümüze ulaşan "Ben dünyaya sisteme uyum sağlamak için gelmedim" («Я в мир пришёл, чтобы не соглашаться») cümlesi, onun, yazın sanatının ilk yıllarındaki ruh hâlini ve dünya görüşünü büyük ölçüde açıklar. Nitekim yazarın en iyi düzyazı eserlerinin kahramanları, mevcut dünya düzenine şiddetle karşı çıkar (Basinski, 2001: 505). "Fırtına kuşu", "sosyalizmin elçisi" ve "en büyük proletarya yazarı" olarak tanınan Gorki (Kormilov, 2008: 85), sadece bir yazar değil, aynı zamanda bir yayıncıdır. 1902'den 1921'e kadar *Znaniye*, *Parus* ve *Vsemirnaya literatura* adında üç büyük yayınevine başkanlık eder. Bunlar arasında *Znaniye* Yayınevi'nde yayımlanan realist eserler, Rus edebiyatının şekillenmesinde büyük öneme sahiptir: *Znaniye* realizmi, Yelena Osminina gibi bazı Rus edebiyat bilimcileri tarafından *sosyalist realizmin öncüsü* olarak kabul edilmektedir (2018: 62).

Znaniye, dönemin önde gelen ve genç yazarları için bir tür demokrasi ve realizm platformu teşkil eden bir edebiyat dergisidir. Toplumsal gerçeklikleri doğrudan ve detaylı bir şekilde ele alarak bireyin toplum içindeki yerini, ekonomik çelişkilerin neden olduğu sınıf mücadelelerini irdeler. Bu bağlamda *Znaniye* realizmi yazarları, Marksist eleştiriyi toplumsal değişimin ve sınıf bilincinin gelişimine katkıda bulunan bir araç olarak görürler. Özellikle toplumsal sınıfın en alt tabakalarına ulaşmayı, onları bilgilendirmeyi, daha âdil ve eşit bir dünya yaratmak için eyleme geçirmeyi hedeflerler. Bunu da realizm akımı aracılığıyla yapmayı yeğlerler. Türk edebiyat kuramcısı ve eleştirmeni Berna Moran'ın da belirttiği gibi "gerçekçilik, Marksist edebiyatın âdeta değişmez bir yöntemidir" (2021: 96).

Moran'a göre, Marksist estetik, "1934'e kadar olan ilk dönem ve 1934'ten sonra toplumcu gerçekçilik" teorisinin benimsendiği ikinci dönem olmak üzere iki ayrı başlık altında incelenmelidir. "Marx, Engels ve Plehanov gibi düşünürlerin, sanat eserleri ile ekonomik yapı arasındaki ilişkiyi araştırdıkları birinci dönemde henüz parti tarafından saptanmış kesin bir görüş yoktur. Bu dönemde çeşitli akımlar bir aradadır" (2021: 41-42). Dolayısıyla bu çalışma, birçok edebiyat grubu ve birliğiyle aynı anda varlığını sürdüren Znaniye realizmini ve onunla birlikte Marksist estetiğin ilk dönemine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Bu hedef doğrultusunda başvuru Rus araştırmacıların Znaniye realizmini ele alan çalışmaları, konunun açıklığa kavuşturulmasında büyük önem arz eder.

Edebî eğilimin önde gelen araştırmacıları arasında Rus edebiyat bilimcileri Aleksandr Ledenyov ile Mariya Mihaylova bulunur. Ledenyov, "Gorki'nin Znaniye'si ve XX. Yüzyılın Diğer Edebî Birlikleri" (Горьковское «Знание» и другие литературные объединения начала XX века, 1984) konulu yüksek lisans tezinde, aynı zamanda *Gümüş Çağ Rus Edebiyat Tarihi (История русской литературы Серебряного века, 2017)* adlı üç ciltlik monografide Znaniye Birliği konusuna değinir. Mihaylova ise aynı kitapta yer alan *Znaniye ve Znaniye Realizminin Varyasyonları (Знание и вариации Знаниевского реализма)* adlı çalışmasında konuyu derinlemesine ele alır. Edebî eğilimin diğer araştırmacıları ise Sovyet edebiyat bilimci ve eleştirmeni Aleksandr Dımşits ve Sergey Kastorski'dir. Dımşits çalışmalarında, dramaturji konusuna açıklık getirirken, Kastorski Znaniye şiirini irdeler.

Türkiye'de yapılan bilimsel çalışmalarda ise Znaniye realizmi konusuna ilginin yok denecek seviyede olduğu görülür. Ülkemizde Maksim Gorki'nin yazın sanatı birçok yönden araştırılmış olsa da yayıncılık faaliyetleri konusu önemli bir boşluk teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, kişisel yaşamı ülkesinin kaderiyle iç içe geçmiş olan Maksim Gorki'nin Znaniye faaliyetlerini, yazın sanatını ve ideolojisini incelemek, böylece 1900 ila 1910'lu yıllardaki Rus toplum yapısının sözcüsü olan edebiyat dönemini mümkün olduğunca sade ve panoramik bir bakış açısıyla ortaya koymak hedeflenmiştir. Bu doğrultuda, Znaniye realizmi konusu Marksist eleştiri bağlamında; *Znaniye Topluluğu'nun Tarihçesi, Düzyazı, Şiir ve Tiyatro Oyunları* başlıkları altında ayrıntılı olarak irdelenmiştir. Znaniye şiiri ve temsilcilerinin çoğunun Türkiye'de tanınmadığı, Rusça kaynaklarda ise yeterince ele alınmadığı için bu bölümde, temsilcilerin biyografilerinin Marksizm ile ilgili yönlerine ve bu konuda yazdıkları şiirlerin analizlerine yer verilmiştir. Çalışmada, Znaniye realizmine geniş bir perspektiften bakma ve ideolojisini esas alarak felsefi kökenlerini yansıtmaya amacı güdülmesi sebebiyle eser analizlerinden ziyade Rus edebiyat tarihinin yaklaşık on beş yıllık zaman dilimine sebep sonuç ilişkisi içerisinde mümkün olduğunca ışık tutulmuştur.

1. Znaniye Realizminin tarihçesi

XX. yüzyılın başında realizm akımı, Georgi Plehanov, Vladimir Lenin, Anatoli Lunacarski ve Vatslav Vladimir Vorovski gibi Marksist eleştirmenler tarafından desteklenir. Bu dönemde gerçekçiliğin savunulması ve yayılması, bir dizi yayının ve yayınevının tutumuna bağlıdır. Yayıncı kimliğiyle öne çıkan ve yazarları bir arada tutan kişi Maksim Gorki'dir. Yazar, şair ve dramaturglar belirli yayınevlerine eserlerini gönderirler. Maksim Gorki, Anton

Çehov, Aleksandr Serafimoviç, İvan Bunin, Aleksandr Kuprin, Leonid Andreyev ve Stepan Skitalets gibi realist yazarlar, Saint Petersburg'da faaliyet gösteren *Jizn (Жизнь)* dergisine (1897-1901) yönelirler. Gorki'nin tutuklanması ve derginin Marksist yönelimi, kapatılmasına yol açar, ancak yazar ekibi, Nikolay Teleşov'un evinde yapılan toplantılar sayesinde görüşmeye ve yaratıcılık faaliyetlerinde bulunmaya devam eder (Zahariyeva, 2002: 7). Genç, toplumsal gerçekçi yazarların, çarşamba günleri toplanmaları nedeniyle *Sreda (Среда)* adını alan bu birlikteki üyelerin eserleri Znaniye'nin temelini oluşturur. Aynı kişiler daha sonraları Znaniye Yayınevi'ne geçerler (Bıkov, 2006: 131).

Temeli *Sreda*'ya dayanan Znaniye Birliği, ilk olarak doğa bilimleri, tarih, halk eğitimi, sanat gibi konularda bilgilendirici kitaplar yayımlamak amacıyla başta Konstantin Pyatnitski olmak üzere Okuma Yazma Komitesi'nin (Комитет грамотности) önde gelen isimleri tarafından 1898 yılında St. Petersburg'da kurulur. Başlangıçta materyalist dünya görüşünü destekleyen popüler eserler yayımlarlar. 1902'nin sonunda Gorki, Znaniye Birliği koleksiyonlarının editörü olur ve demokratik düşüncelere sahip isimleri etrafına toplar. Bu yazarlar, "Büyük Maksim'in Takımıyıldızı" (созвездие Большого Максима) olarak tanınırlar. İlham kaynakları Gorki'nin taklitçisi olmaları ve bağımsız olmayışları vurgulanmak istendiğinde ise "Maksim'in Uyduları" (подмаксимовики) olarak adlandırılırlar (Mihaylova, 2017: 77). Znaniye Yayınevi'nin 1904-1907 yılları arasında basılan on dokuz koleksiyonunda, Maksim Gorki, Leonid Andreyev, İvan Bunin, Vikenti Veresayev, Nikolay Garin Mihaylovski, Aleksandr Kuprin, Aleksandr Serafimoviç, Yevgeni Çirikov, Stepan Skitalets (S. G. Petrov), Nikolay Teleşov, Sergey Naydyonov'un eserleri yayımlanır. Aynı zamanda Émile Verhaeren, Émile Zola, Walt Whitman, Gerhart Hauptmann, Gustave Flaubert, Knut Hamsun gibi yazarların çevirileri basılır (Knowledge.su).

Znaniye'nin önde gelen temsilcilerinden olan Leonid Andreyev, Ocak 1901'de, Maksim Gorki'nin gelecekteki başarısına olan inancını şu sözlerle dile getirir: "En güçlülerin en güçlüsü olan Maksim Gorki'nin zamanları geliyor" (1996: 423). Nitekim öyle de olur. Znaniye koleksiyonları, altmış bin gibi, o zamana kadar görülmemiş bir tirajla basılır ve okur kitleleri arasında geniş bir popüleriteye sahip olur. Yayınevi tarafından düzyazı, şiir, tiyatro oyunlarını ve çeviri eserleri içeren toplam kırk koleksiyon yayımlanır. 1903'ten 1913'e kadar basılan bu yayınların hemen hepsinde Gorki'nin en az bir eseri yer alır. Yayınevinin ideolojik merkezi olan Gorki, gönderilen el yazmalarında, "demokratlık", "güncellik" ve "devrimci pathos" gibi belirli şartlar arar. Yazarları himaye eder, eleştirir, yönlendirir ve eğitir. Yaklaşan devrim ile ilgili olarak "seferber edici bir rol oynayacak" "dürüst" bir edebiyat hayal eder. Yayınevinin vizyon ve misyonu, dürüstlük ile eşitlik ilkeleri üzerine kuruludur, bu da Sovyet yayıncılığı camiasında yeni bir atılımdır. Bu sayede birçok yazar, kitaplarını ve hatta eser koleksiyonlarını yayımlama imkânı bulur (Mihaylova, 2017: 78). Böylece Znaniye, Rus toplumunun muhalif duygularını yansıtan gerçekçi yazarları bir araya getirir. Eserleri döneme damgasını vursa da Znaniye yazarları, çağdaşları olan simbolist, akmeist ve fütüristler gibi özel manifestolar yayımlamazlar. Onların bayrağı Gorki'dir (Skitalets 1905).

Znaniye Yayınevi'nde, genç yazarların eserlerinin derlendiği ve *Znaniye* yazarlarının kısa eserlerinin yer aldığı Ucuz Kütüphane (Дешёвая библиотека, 1906-1908) adlı bir seri

yayımlanır. Ucuz Kütüphane ile birlikte Gorki tarafından ilk kez ideolojik kuralların ana hatlarını çizilir. Marksist edebiyat bölümü kurulur ve halk için kitap seçimi yapacak özel bir yayın komisyonu oluşturulur. Komisyonunda, Vladimir Lenin, Leonid Krasin, Vatslav Vorovskı, Anatoli Lunaçarski gibi Marksist-Bolşevik isimler yer alır (Basinski, 2006: 229). Ucuz Kütüphane’de toplamda on üç yazarın yüz elli altı eserini içeren bir hikâye serisi ile üç yüzden fazla başlık yayımlanır. Basılan eserlerin toplam tirajı yaklaşık 4 milyon civarına ulaşır. Tüm politik broşürlerin basım maliyetlerini Gorki üstlenir. Znaniye, demokratik yazarlar için gerçek telif ücretleri ödeyen ilk yayınevi olur (Bıkov, 2016: 131).

Marksist düşünceye sahip Znaniye temsilcilerinin eserlerini birleştiren unsurlar “demokratizm”, “hümanizm” ve “gerçekçilik”tir. Bu nedenle onların oluşturduğu edebiyat, halk kitlelerinin düşüncelerini, duygularını ve beklentilerini yansıtan bir yankı olmanın ötesinde, ilerici toplumsal hareketlerin gelişimine katkıda bulunan önemli bir faktör olur. Bu edebiyat, toplumun derinliklerinden yükselen sesleri ve değişim arzularını yansıtarak, dönemin toplumsal ve politik meselelerine duyarlı bir yaklaşım sergiler (Kastorski, 1958: 28). Sovyet edebiyat bilimci Vsevolod Keldış’a göre, Gorki’nin hümanizmi, narodniklerin ve 1890’lardaki Rus Marksistlerin hümanizminden farklı bir nitelik taşır. Onun hümanizmi, “insan”ı, dar yaşamsal, ulusal, sosyal ve doğal sınırlar içinde sıkıştıran her şeye karşı öfkeli bir isyandır (Keldış, 2001: 506). Znaniye yazarları, başkahramanı sıradan insanların arasından seçip onun korkunç kaderini anlatma görevini üstlenirler. İnsanı, toplumun, tarihin ve devrimin karşısına koyarlar. Bu da nihayetinde okurda protesto ve isyan ruhunu canlandırır (Prutskov, 1983: 257).

Znaniye Birliği’nin lideri Gorki, 1905 yılında Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi’ne girerek Lenin kanadına katılır. Ancak Lenin’den farklı olarak, “partizanlığı” siyasi olarak değil, Rusya’nın uçsuz bucaksız genişliğine dağılmış insan ruhunun kolektifleştirilmesi olgusu olarak benimser. Gorki’ye göre “partililik” Sovyetler Birliği’ndeki kaosu yönetme deneyimidir, aynı zamanda “kolektif aklın” zaferine doğru atılan ilk adımdır (Keldış, 2001: 523). 1905 yılı öncesinde ve devrim yıllarında Znaniye yazarlarının ideolojik yükselişi, onların demokratik ve bazen devrimci coşkuya yaklaşan tutkusu, kitlelerin devrimci hareketiyle ve aynı zamanda Maksim Gorki’nin kişiliği ve eserleriyle yakından ilişkilidir. Çok yönlü edebî ve toplumsal faaliyetleriyle Gorki, zamanla Lenin ve Bolşeviklerin liderliğinde mücadeleye katılan Rus proletaryasının dünya görüşünü ve duygularını ifade eden bir figür hâline gelir (Kastorski, 1954).

1906 yılının başında Gorki, siyasi faaliyetlerinden dolayı zulme uğramaya başladığı Rusya’yı terk eder. Yazarın yurt dışına gitmesinin ardından yayınevini faaliyetleri azaltmaya başlar. Sansür nedeniyle eserlere el konulması ise Znaniye’nin maddi kaynaklarını zayıflatır. Çoğu yazarı yayınevini terk ederek *Şipovnik (Шиповник)* veya *Moskova Yazarlar Yayınevi*’ne (Книгоиздательство писателей в Москве) geçer (Fantlab.ru). Gorki, bu durumu, Pyatnitski’ye yazdığı 31 Aralık 1907 tarihli mektubunda, “Andreyevler, Buninler ve diğer mersin balıkları Znaniye’nin lezzetli sularından uzaklaştı” (2000: 149) sözleriyle ifade eder. Znaniye yazarlarının birçoğu, o zamanlar moda olan dekadanlara ve modernistlere öykünür. Demokrasiden ve liberalizmden uzaklaşarak devrimci okurla arasındaki bağları ko-

parır. Leonid Andreyev, aniden gerici ve dekadın bir yola sapar, Çirikov realizmden ayrılır, Ayzman onu takip eder. Naydyonov, yaşlılığında kendini *Sevimli Kız* (Хорошенькая, 1907) gibi ucuz piyesler kaleme alırken, Semyon Yuşkeviç ise küçük burjuvaları konu alan hafif eserler (беллетристики) yazarken bulur (Dımşits, 1964: 8).

Yayınevinin kapanmasında rekabet de önemli bir rol oynar. 1912 yılında, İvan Bunin, İvan Şmelyov, Sergey Sergeyev-Tsenki gibi realist edebiyatın en iyi isimlerini kendi tarafına çeken Moskova Yazarlar Yayınevi ortaya çıkar. Başkanlığını Vikenti Veresayev'in üstlendiği bu yayınevine geçen yazarların amaçları, Gorki'nin koleksiyonlarında hâkimiyeti hissedilen ideolojiden kendilerini kurtarmaktır. Yeni yayınevinin başında duranlar, "kendi kendine değeri olan" (самоценная литература) edebiyatı savunmaya başlarlar (Mihaylova, 2017: 104). Bu dönemde, Gorki'nin Rusya'daki şöhretinde ciddi bir düşüş söz konusudur. Onu anarlar, eserlerini basarlar, ancak artık taklit etmek istemezler. Bu sırada *Şipovnik*, Znaniye yazarlarını kendi tarafına çeker. Andreyev mistik dramalar yazmaya, Kuprin ise erotik bir üslup kullanmaya başlar. Gorki onları şiddetle eleştirir, ancak bu tenkitlerin artık yazarlar üzerinde herhangi bir hükmü yoktur (Bıkov, 2016: 145). Gorki, 1912'de ortaklıktan ayrılır. 1913'te Rusya'ya döndüğünde ise yayınevinin varlığı çoktan sona ermiştir (Basinski, 2006: 232). Ekim Devrimi'nden sonra Pyatnitski, Bilim İnsanları Evi'nin (Дом учёных) kütüphanesine başkanlık eder ve 1919'da Znaniye Yayınevi'nin depolarında bulunan satılmamış iki yüz elli bin kitabı halk kütüphanelerine dağıtılmak üzere Halk Eğitim Komiserliği'ne bağışlar (Fantlab.ru).

Znaniye eğiliminin bağlı olduğu realizm, tarihsel süreçte farklı akımların etkisiyle biçimlenerek toplumsal ve ideolojik ihtiyaçlara yanıt veren dinamik bir anlatım yöntemidir. Nitekim, realizm 1920'li yılların başından itibaren yoluna neorealizm olarak devam eder. Modernist bir eğilim olan neorealizmin temsilcileri; sembolizm, empresyonizm ve ekspresyonizm gibi farklı edebî akımları realizmle sentezleyerek yeni bir realizm metodu ortaya koyarlar (Tetik, 2020: 81). 1930'lu yıllarda ise realizmin yeni adı sosyalist realizmdir. Znaniye realizminin felsefi temellerini oluşturan Marksist estetik, 1934 yılında gerçekleşen I. Sovyet Yazarlar Kongresi'nde sosyalist realizmin, Sovyet edebiyatının tek resmî sanatsal metodu olarak kabul edilmesiyle yeniden şekillenir. Sosyalist realizm ile birlikte Sovyet edebiyatında Marksist estetik, yazarların eserlerinde "şu an yaşanan gerçeği değil gelecekte gerçekleşmesi beklenen, insanlara umut veren, ütöpic boyutlardaki gerçekleri" yansıtmalarına hizmet eder (Gürsoy, 2022: 146). Böylece Marksist estetik, sosyalist realizm aracılığıyla edebiyata toplumsal dönüşüm idealleri ve geleceğe dair umut veren bir gerçeklik anlayışı kazandırır.

1.1. Düzyazı

Znaniye edebiyatı, ilk Rus devriminin (1905) fırtınalı atmosferinde büyür ve şekillenir. Esasen, ideolojinin Çarlık Rusyasından Sovyet Rusyasına uzanan köklü değişimini, bir takım toplumsal olaylar tetikler (Saraç, 2019b: 19). Bu dönem, edebiyatın toplumsal ve politik olaylarla olan etkileşiminin, özellikle de halkın özgürlük ve değişim arayışındaki rolünün sorgulandığı bir zamandır. Edebiyat, halkın arasına karışarak işçi sınıfının devrimci hareketine katılır. Dolayısıyla Znaniye realizmi, en parlak dönemini 1905-1907 kahramanlık yıllarında yaşar.

Znaniye realizmine mensup yazarlar arasında Andreyev, Bunin, Kuprin, Ayzman, Garin, Serafimoviç, Skitalets, Naydyonov ve Telešov gibi gerçekçi metotla yazan isimler bulunur.

Tüm Znaniye faaliyetleri boyunca, Maksim Gorki'nin eserleri, neredeyse yalnızca yayınevini koleksiyonlarında yayımlanır. *Ana* (1906) romanı, *Okurov Kasabası* (*Городок Окуров*, 1909), *Matvey Kojemyakin'in Yaşamı* (*Жизнь Матвея Кожемякина*, 1911) adlı uzun öykülerinden oluşan “Okurov öykü serisi”, *İtiraf* (*Исповедь*, 1908), *Gereksiz Bir İnsanın Yaşamı* (*Жизнь ненужного человека*, 1908), *Yaz* (*Лето*, 1909) adlı uzun öyküleri gibi birçok eseri Znaniye Yayınevi tarafından basılır. Gorki'nin gerçekçiliği diğer yazarların realizminden farklıdır. Gorki, yalnız çevresinde yaşanan olayları eleştirmekle yetinmez; beğenmediği ve tenkit ettiği olayların karşısına kendince daha iyi ve daha doğru saydıklarını koyar. Böylece, eleştirel realizmden olumlu bir gerçekçiliğe geçmesini bilir (Gorki, 2016: 18).

Gorki'nin eserlerinden başka Nikolay Garin-Mihaylovski'nin *Mühendisler* (*Инженеры*, 1907) adlı uzun öyküsü, Aleksandr Kuprin'in *Düello* (*Поединок*, 1905), Vikenti Veresayev'in *Japon Savaşı'nda* (*На японской войне*, 1905), İvan Şmelyov'un *Restorandan Bir Adam* (*Человек из ресторана*, 1911), Leonid Andreyev'in *Vasili Fiveyski'nin Yaşamı* (*Жизнь Василия Фивейского*, 1904), *Yahuda İskariot* (*Иуда Искариот*, 1907), Aleksandr Serafimoviç'in *Presnya'da* (*На Пресне*, 1906), İvan Bunin'in *Çernezyot* (*Чернозем*, 1904), Sergey Gusev-Orenburgski'nin *Atalar Diyarı* (*Страна отцов*, 1905), Semyon Yuşkeviç'in *Yahudiler* (*Евреи*, 1904) ve daha birçok yetenekli yazarın eserleri, yayınevi koleksiyonlarının sayfalarında yer alır (Volkov, 1964).

Gorki'nin, yazarlar üzerinde gücü ve otoritesi vardır. Aleksandr Kuprin, *Düello* öyküsünün yayımlanmasından sonra eseri, Gorki'nin yazın sanatının kendisinde bıraktığı etkiyle yazdığını şu sözlerle ifade eder: “Şimdi, her şey bittiğinde, öykümdeki cesur ve coşkulu her şeyin size ait olduğunu söyleyebilirim. Sizden ne kadar çok şey öğrendiğimi ve bunun için size ne kadar minnettar olduğumu bir bilerseniz” (Milenko, 2016: 100). Leonid Andreyev ise “Edebiyata karşı gerçek ilgimin uyanmasını, yazar ünvanının önemini kavramamı ve sorumluluğunun bilincine varmamı Maksim Gorki'ye borçluyum” der (Anisimov, 1965: 535). Gorki'nin yazarlar üzerindeki güçlü etkisi, doğrudan sanatsal katkı, mektuplar ve kişisel iletişim yoluyla gerçekleşir.

1900'lü yılların başında Znaniye derlemeleri edebiyata büyük katkı sunar. “Maksim Gorki'nin Takımıyıldızı” tarafından yayımlanan koleksiyonlarda, dönemin en iyi yazarlarının eserleri bir araya toplanır. Nispeten kısa bir süre içinde köylüler, işçiler ve zanaatkârlardan oluşan dönemin okur kitlesine ulaşılarak onların güveni ve sevgisi kazanılır. Znaniye yazarları, işçi sınıfının konumunu, köyün ve ordunun durumunu, yetkililerin kaba davranışlarını, toprak ağalarının baskısını ve kapitalist sömürüyü sert bir şekilde eleştiren, ezilen ve baskı altında tutulan halk kitlelerine değinen eserler kaleme alırlar. Yapıtlarıyla devrimin kaçınılmazlığını kanıtlarlar ve okurların zihinlerini devrime hazırlarlar. (Dımşits, 1964: 5-6). Aleksandr Blok'un, “Realistler Üzerine” (О реалистах, 1907) adlı makalesinde belirttiği üzere, “Sıradan bir sosyal demokrat konuşmacı gibi hareket ederler. Kendilerine yöneltilen her soruya: ‘Öncelikle kapitalist düzen yıkılmalıdır.’ diye cevap verirler. Cevaplarında demir gibi sağlam ve katı, tükenmeyen bir güç hissedilir.” Znaniye Birliği'nin temsilcilerini birleştiren ortak özellik “cüretkârlık”, daha doğrusu “Gorki cüreti”dir (Blok, 1980: 53).

Gorki'nin cüreti, burjuva sınıfına âdeta savaş açar. Aydınların çalışmalarının öncelikle burjuvazinin yaşamını güzelleştirmekten, zenginlerin yaşamlarından duydukları bayağı üzüntüleri avutmaktan ibaret hâle geldiğinden yakınan Gorki (2016: 25), *Küçük Burjuvazi Üzerine Notlar (Заметки о мещанстве)* adlı eserinde burjuvazinin eleştirisini yapar. Küçük burjuva sınıfının, kendini biricik ve eşsiz olarak görmesindeki ikiyüzlülüğü ve bencilliği açıkça ortaya koyar. Aynı zamanda, düşünce, sanat ve edebiyat dünyasındaki aydınların sorumluluklarını yerine getirmemesine büyük tepki gösterir (Gorki, 2016: 19).

Gorki'nin ve diğer Znaniye Birliği yazarlarının eserlerindeki ana imge, ahlaki saflığın, kararlılığın ve kahramanca özverinin bir simgesi olan devrimci imgesidir. Onda, var olma biçimi olarak eylem, yaşam sevgisi ve yaratıcılık vurgulanır. Devrimcilerin gücünün sadece inançlarından değil, aynı zamanda dayanışma içinde olmalarından kaynaklandığı anlaşılır. Znaniye realizmi, tarihin nesnel yasalarının bir tezahürü olarak toplumsal kötülüğe karşı yoğun insani direniş gösterir. Bu misyonu güden eserler arasında Aleksandr Kuprin'in *Düello* ve Maksim Gorki'nin *Ana* romanı bulunur. *Düello*'da, yaşamın hareket mantığı, subay Romaşov'u, Çarlık ordusuyla ve dolayısıyla tüm toplumsal düzenle bir "düelloya" iter. *Ana* romanı ise siyasi bilincin olgunlaşmasının ve halkın direnişinin somut tarihsel yollarını gösterir (Prutskov, 1983: 258).

Devrimci imgesini bu denli öne çıkaran nedenler arasında Gorki'nin, 1905 yılında Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi'ne girmesi, aynı yıl ilk Rus devriminin yaşanması ve yazarın "Tanrı inşası" (богостроительство) adını taşıyan dinî-felsefî öğretiyi benimsemesi bulunur. 1905'teki devrimden sonra Gorki, Anatoli Lunaçarski, Vladimir Bazarov ve Aleksandr Bogdanov tarafından desteklenen Marksizm ve dinin birleşimi olan "Tanrı inşası" fikrini benimser. *Günah Çıkarma (Исповедь)*, 1908) adlı romanını yazar ve devrimci mücadele fikirlerini yeni proletarya diniyle birleştirmeye çalışır. Eserde "kolektivist psikoloji"yi dinî inançlarla destekler. "Tanrı inşası" öğretisine göre, Tanrı halktır. "Küçük halk"ın gücü, adaleti ve iradesi Tanrı'nın gücü, adaleti ve iradesidir. Halk, gerçek bir yaşamın yeniden doğuşunu yaratabilecek tek güçtür. Bu fikirlere, yazarın "Kişiliğin Yıkımı" (Разрушение личности, 1908) adlı makalesinde ve *Ana* romanında da rastlanır (Meskin, 2015: 246-247).

Znaniye realizmi düzyazı ile sınırlı değildir, diğer türlere göre en zayıf olduğu alan olsa da temsilcileri şiir türünde de eserler vermiştir. XX. yüzyılın başlarında Rus şiirinin gelişimine dair eksiksiz bir analiz yapabilmek için bu şairlerin şiir sanatlarının da dikkate alınması gereklidir.

1.2. Şiir

Znaniye realizminde şiir, düzyazı ve tiyatro türlerinden sonra gelir. Marksist edebiyat kuramı üzerine çalışmalarıyla tanınan Terry Eagleton, bu durumu *Eleştiri ve İdeoloji; Marksist Edebiyat Teorisi Üzerine Bir Çalışma* adlı eserinde şu sözlerle açıklar: "Şiir, ertelenemez bir ideolojik kriz yaşayan toplumun son sığınağıdır, eleştirisinin yerine teselliye, analitik olanın yerine duygusalı, yıkıcının yerine idame ettiriciyi geçirir. Böylelikle, özel bir edebî pratikten ziyade, genel olarak ideolojinin işlem tarzını ortaya koyar" (2012: 124).

Znaniye şairleri arasında İvan Bunin (1870-1953), Stepan Skitalets (1869-1941), Aleksandr Çeremnov (1881-1919) ve Yevgeni Tarasov (1882-1943) gibi isimler bulunur. Bunin'in *Çorak Topraklar* (*Пустошь*, 1907) adlı şiirinde, aynı zamanda Skitalets, Çeremnov ve Tarasov'un lirliğinde, halk kitlelerinin çarlık rejimi ile ilk silahlı savaşı açıkça ifade edilir (Dımşits, 1954: 555). Nitekim şiir, Marksizmin en etkili ifade araçlarından. Georgi Plehanov, 1885 yılında işçilere hitaben yaptığı çağrıda, proletaryanın kendi kurtuluş mücadelesini destekleyen bir edebiyatın yaratılmasında şiirin önemini vurgular:

Sizin de şarkılarınız, şiirleriniz olmalı. Onlarda dileklerinizi, umutlarınızı, acılarınızı dile getirmelisiniz. Durumunuzun bilincine daha çok vardığımız ölçüde, şimdiki almazınız sizde daha çok öfke uyandırdığı ölçüde bu duygular daha dirençle belirtilecek ve şiiriniz daha zengin olacaktır. Bu şiirde yalnız acı, yalnız umutsuzluk mu bulunacak, yalnız işçinin nasıl olduğu mu anlatılacak? Hayır! Onda, işçinin yapabileceği ve yapması gereken şeyler de gösterilecek. Şimdiye kadar duyduğunuz hoşnutsuzluk, bütün uygar ülkelerin emekçileri önünde açılan geniş ve özgür geleceğe olan inancınızı büyütecek ve bu inanç, sizin şiirlerinize yansiyacak. Bu inanç şarkılarınızı -özden kardeşlik, gerçek eşitlik ve evrensel özgürlüğün gür haykırışı gibi- güçlü, cesur ve şanlı kılacak. (Plehanov, 1959: 21; Akt. Plehanov ve Freville, 1974: 71)

Znaniye şairleri, politik ve ajitasyon içerikli lirikleriyle, Rus edebiyatının demokratik şiir geleneğinin modern temsilcileri olarak öne çıkarlar. Bu geleneğin kökleri; Aleksandr Puşkin'in, Aralıkçıların³, Mihail Lermontov'un isyan dolu şiirlerine, Nikolay Nekrasov'un vatanseverlik temalı eserlerine ve 1860-1870'lerin demokrat şairlerine dayanır. Ancak onlar için en belirgin etki, çağdaşları ve liderleri olan Maksim Gorki'nin eserlerinden gelir. Gorki, doğan [*Doğan Türküsi* (*Песня о Соколе*, 1895)] ve fırtına kuşu [*Fırtına Kuşunun Türküsi* (*Песня о Буревестнике*, 1901)] üzerine yazdığı eserleriyle tanınır. 1901'de tutuklanmasına neden olan *Fırtına Kuşunun Türküsi*, ilk Rus devriminin manifestosu olur (Bıkov, 2016: 120). Nitekim, fırtına kuşu; halkın devrimci gücünü, Çarlık Rusyasında uyanan öz bilincini temsil eder. Fırtına kuşu ve şahin alegorik ifadelerdir. Alegori bir fablda toplumsal ahlaksızlıklarla alay etmek için kullanılır, ancak Maksim Gorki'nin yazın sanatında alegorik imgeler sembollere dönüşür. Yazar, Çarlık Rusyasının sansür uygulayıcıları için yeterince tanıdık olmayan ve bu nedenle onlar tarafından anlaşılmayan yeni bir devrimci sembolizm kullanır (Goldlit).

Znaniye şairlerinin çalışmaları, Rus edebiyatının halka yönelik, köklü demokratik geleneğini devam ettirir. Nitekim bu şiirler, toplumsal konularla birlikte halkın duygularını ve ideallerini de yansıtır (Kastorski, 1958: 34). Rus edebiyat bilimci Mariya Mihaylova'ya göre Znaniye Birliği içerisinde çok az şair bulunur. Yayınevi tarafından yayımlanan on beş derlemede şiirleri yer alan İvan Bunin haricinde, edebiyatta kendini kayda değer şekilde ispatlamış başka bir isim bulunmamaktadır. İstisnai bir durum olarak, Znaniye'nin 38. koleksiyonunda Aleksandr Blok'un *Sonbahar* (*Осень*) ve *Yorgunluk* (*Усталость*) şiirleri yer alır ancak bunlar, Gorki'nin haberi olmadan iş ortağı ve en yakın yardımcısı Konstantin Pyatnitski tarafından basılır. Znaniye Yayınevi'nde genellikle Lukyanov, Tarasov, Voronov, Çeremnov gibi şairlerin eserleri yayımlanır. Söz konusu şairleri günümüzde neredeyse kimse tanımamaktadır. Yalnızca Skitalets adı, okura bir şeyler ifade eder. Onun şiirlerinde, burjuva

sınıfını küçümseme ve isyankâr bir romantizm hissedilir. Bunlar, devrimci dönemin ruhuna en çok uyan, pathosu ve demokratikliğiyle Gorki'yi kendisine çeken özelliklerdir (Mihaylova, 2017: 100-101).

Znaniye'nin lideri olarak, edebî politikasını yürütmede sonuna kadar prensipli bir tavır sergileyen Maksim Gorki, 1896 yılında "Hayat, ışığa ve açıklığa ihtiyaç duyar. Sisli, çirkin tablolarla ya da herhangi bir sosyalist anlamdan yoksun ve sinir bozucu hastalıklı şiirlerle hayatın hiçbir ilgisi yoktur. Bu tür eserler gerçek sanattan ölçülemez derecede uzaktır." (1953: 182) diyecektir. Bu inançla İvan Bunin'in şiirlerine yönelir. Nitekim Bunin, o yıllarda klasik Rus şiirinin geleneklerini sürdüren gerçekçi şair olarak önemli bir figürdür.

Znaniye şiiri, devrimci yükseliş (1901-1906 yılları) ve reaksiyon/tepki dönemi (1907-1910 yılları) olmak üzere iki döneme ayrılır. İlk dönem, şiirsel olarak daha üretkendir. Bu yıllarda Znaniye sayfalarında, Skitalets, Bunin, Lukyanov ve Tarasov'un çoğu şiirine rastlanır; ayrıca çeviri şiirlere de yer verilir. Tepki döneminde ise esas olarak Bunin, Çeremnov ve Voronov'un şiirleri basılır. Her iki dönemde de Rus şiirinin çeşitli yönlerini ve dönemin toplumsal dinamiklerini yansıtan eserler yayımlanır. Yayınevinin temsilcileri, okurlara esas olarak vatan ve devrim şiiri örnekleri sunar, bu da hem devrimci yükseliş yıllarında hem de başlayan tepki döneminde çok önemli ve gereklidir. Bu şiirler, işçi şairler ve okurlar için iyi bir okul olur ve sosyalist şiirin hazırlık aşamasını oluşturur (Kastorski, 1958: 32-33).

Znaniye şiiri, başlangıcından itibaren dönemin sosyo-politik koşullarına uygun özellikler gösterir. Genel olarak devrimci temaları işleyen, kahramanlık, mücadele, kışkırtma ve satir içeren şiirler ön plana çıkar. Bu şiirler, devrimci kitlelere övgüler yağdıran, düşmanla savaşı anlatan marşlar, ajitasyon şarkıları ve satirik eserlerdir. Znaniye'nin ajitasyon ve propaganda şiirleri, heyecan verici, coşkulu bir üslupla ve tutkulu duygusal ifadelerle dolu retorik figürlerin yoğun kullanımıyla ön plana çıkar. Bu şiirlerde, "deniz", "dalga", "fırtına", "şafak" gibi devrimci hareketi temsil eden doğa imgelerine ve İncil ile mitolojiden alınan alegorilere sıkça rastlanır. "Demirci" (кузнец) ve "şövalye" (витязь) imgeleri ile işçi sınıfının ve demokrasinin gücü vurgulanır (Kastorski, 1958: 34).

Znaniye şairlerinin, işçi sınıfını harekete geçiren metaforlarla dolu şiirler yazmaları tesadüf değildir. Hemen hemen hepsi devrimci faaliyetlere katılır. Onların şiir sanatları biyografileriyle yakından ilişkilidir. Örneğin, gerçek adı Stepan Gavriloviç Petrov olan Skitalets'in yazın sanatı, arkadaşı Gorki'nin eserlerinin etkisi altında şekillenir. 1905 devrimi sırasında sık sık tutuklamalara maruz kalan Skitalets'in eserleri, Znaniye derlemelerinde basılır (Boçaçer, 1937). İlkokul yıllarında şiir yazmaya başlayan şair, burslu olarak kazandığı Samara Öğretmen Okulu'na girer. Çok geçmeden Karl Marx, Nikolay Çernişevski, Dmitri Pisarev hakkında seminerlerin verildiği ve devrimci nitelikte konuşmaların yapıldığı yasa dışı bir çevreye katılır. Şiirlerinde, köylülerin sefalet içinde yaşadıklarını ve haklarının olmadığını vurgular. Bunun üzerine "siyasi olarak güvenilmez" bulunarak öğretmen okulundan atılır. 1901 yılında ise "boya atölyesi işçisi Gorki ile birlikte işçiler arasında propandaya suç ortaklığı yapmakla" suçlanarak tutuklanır. 1908'den itibaren ise devrimci faaliyetlerden uzaklaşır (Mihaylova, 2019).

Skitalets, 1901 yılında kaleme aldığı “Demirci” (Кузнец) adlı şiirinde, sanatı ve yaratıcılığı, bir demircinin ağır işçiliğiyle karşılaştırarak anlatır. Bu karşılaştırma, Marksist eleştirinin temel ilkesi olan işçi sınıfının yaşam ve çalışma koşullarının, sanata nasıl yansıdığını gösterir. Bilindiği üzere Marksist teori, sanat ile edebiyatı, toplumsal ve ekonomik koşulların bir ürünü olarak değerlendirir. Şiirde de aynı şekilde demircinin çekici, toplumsal adaletsizliğe ve sınıf mücadelesine karşı bir metafor niteliği taşır. Son kıtada Skitalets, “*En iyisi demircinin çekicini eline al ve demir yüreklere vur*” (1988: 23) diyerek okurlara devrimci bir çağrıda bulunur. Onları, sert gerçeklerin karşısında durmaya ve toplumsal değişim için mücadele etmeye davet eder.

Şair Aleksandr Sergeyeviç Çeremnov ise Znaniye yazarlar topluluğuna 1905 yılının arifesinde katılır. Maksim Gorki tarafından takdir edilen vatan şiirleri, aynı zamanda iktidardaki politikacılara yönelik siyasi hicivler yazar (Az.lib.ru). Çeremnov’un ideolojik ve sanatsal gelişimi, öğretmeni olarak gördüğü Gorki’nin ve çağdaşı Bunin’in etkisi altında gerçekleşir. Kaleme aldığı farklı türlerdeki (fabllar, meseller, marşlar, broşürler, odlar) birçok eserinde çarlık düzenini eleştirir (Kuvanova). Devrimci yaşamının bir ürünü olan “Vecd” (Экстаз, 1911) adlı şiirinde bir çatışma bulunur, muhtemelen bir devrimci hareketin kritik bir ânı betimlenir. Direnişçilerin yaşadığı çatışma, korku, cesaret ve özveri üzerinden dramatik bir hikâye sunulur. Şiirdeki barikatlar ve silah sesleri, toplumsal değişim arayışı içindeki bir halkın mücadelesini simgeler. Son kıtadaki mitolojik bir imge olan Valkür figürü ise bu mücadeleyi yönlendiren devrimci ruhu temsil eder. Nitekim Valkür, İskandinav mitolojisinde bilgelik, şifa, savaş ve zafer gibi kavramlarla ilişkilendirilen baş Tanrı Odin’in yardımcısı olan zırlı, kasklı ve mızraklı genç ve de güzel bakiredir (Lindow, 2002: 277).

Bir diğer Znaniye şairi Yevgeni Mihayloviç Tarasov, öğrencilik yıllarında St. Petersburg’daki işçiler arasında propaganda çalışması yürütür. Kısa süre sonra tutuklanır ve şehirden sürülür. 1903 yılında ikinci kez tutuklanarak sekiz yıl sürgün cezasına tâbi tutulur. Bolşeviklerle bağlantılı bir savaştı ve propagandacı olarak 1905 Aralık Ayaklanması’na katılır. Aynı yıl çıkarılan genel af ile Moskova’ya döndükten sonra şehirdeki silahlı ayaklanmada yer alır. Presnya’daki barikat çatışmaları sırasında milis olarak görev yapar ve bu döneme dair izlenimlerini ve deneyimlerini, ona “aralık çatışmalarının şairi” (поэт декабрьских боёв) ünvanını kazandıran şiirlerinde yansıtır. Ancak Moskova’daki bir silahlı ayaklanmada yaşanan yenilgiden sonra devrimci faaliyetlerden çekilir. *Şiirler (Cmuxu)* adlı ilk kitabı, “kışkırtıcı nitelikte” olduğu gerekçesiyle St. Petersburg Basın İşleri Komitesi’nin talimatıyla 1907 yılında imha edilir (az.lib.ru).

Yevgeni Tarasov, genellikle Rus devrimci hareketiyle ilişkilendirilen ve XX. yüzyılın başlarında aktif olan bir şairdir. Onun şiiri, dönemin toplumsal ve siyasi meselelerine duyarlılığı, işçi sınıfının yaşam koşullarını, mücadelelerini ve umutlarını ele almasıyla tanınır. Genel olarak şiirlerinde, kapitalizmin eleştirisi, sınıf mücadelesi, yabancılaşma, proletarya ile burjuvazi arasında yaşanan çatışmaları konu alır. Bu yönüyle Tarasov’un şiiri, işçi sınıfının sesini yükselten, toplumsal adalet ve eşitlik arayışını ifade eden ve devrimci ruhu canlandıran bir sanat olarak değerlendirilebilir. Örneğin, “Yorulduğumuzu Söylüyorsun” (Ты говоришь, что мы устали, 1905) adlı şiirinde, kolektif bir “biz” sesiyle konuşarak,

şairlerin veya genel olarak sanatçıların toplumun dönüşümünde oynadıkları öncü rolü ele alır. “Biz şair değiliz, biz öncüyüz.” ifadesi, gelecek nesiller için yolu hazırlayan ve bir değişim umudu taşıyan şairleri temsil eder. Şiirdeki bu kolektif ses, hem mevcut zorluklara hem de işçi sınıfının gelecekteki zaferine ve toplumsal değişime olan inancı simgeler. Şiirin son kıtasında yer alan, “O madenlerde kömür çıkarıyor”, “Ağır bir çekişle dövüyor;” “Ocaktaki alevleri körüklüyor” (Osetrov, 1977: 50) dizeleri, işçi sınıfının emeğinin ve üretiminin, toplumsal ilerlemenin ve değişimin lokomotifini olduğunu vurgular. Ayrıca, işçi sınıfının emeğinin, yeni bir toplumun inşası için gerekli olduğu mesajını verir. “Biz şafak öncesi yıldız” metaforuyla ise şairlerin ve sanatçıların, zorluklar ve baskılar karşısında bile, daha âdil ve özgür bir toplum için umutlarını koruduklarını gösterir. Marksist perspektiften bakıldığında, bu umut ve inanç, işçi sınıfının nihai zaferine, dolayısıyla kapitalist sistemden sosyalizme geçişe olan güvenle örtüşür.

Tarasov, “Ellerinizi Çekin” (Руки прочь, 1905) adlı şiirinde ise devrimci hareketin içindeki bölünmeleri, özellikle de direnişe geç katılanların samimiyetini sorgular. Şiir, gerçek mücadelede yer almayan, ancak zaferin eşliğinde saflara katılmaya çalışan kişilere karşı bir uyarı niteliğindedir. Şair, sınıf bilincinin önemini ve devrimci mücadelede yer almanın gerekliliğini vurgular. Şiirdeki “biz” ve “siz” ayrımı, sınıf bilincine sahip olanlar ve olmayanların arasındaki derin uçurumu simgeler. Gerçek liderlerin ancak mücadelenin içinden gelen ve sınıfın çıkarlarını içtenlikle savunan kişiler olabileceğini savunur. Mücadeleye sonradan katılan ve devrimin meyvelerinden faydalanmaya çalışan kişilere yönelik eleştiri, Marksist terminolojide “oportünizm” veya “revizyonizm” olarak adlandırılan duruma işaret eder. Bu, devrimin temel ilkelerinden sapma veya kişisel çıkar için devrimci hedefleri suistimal etme eğilimidir. “Ellerinizi Çekin” adlı şiiriyle Tarasov, gerçek devrimci mücadelenin, kişisel fedakârlık ve samimiyet gerektirdiğini vurgular.

Sovyet edebiyat bilimci ve eleştirmen Sergey Kastorski’ye göre, Bunin hariç Znaniye şairlerinin çoğu, birinci sınıf yetenekler değildir. Yine de hepsi, Demyan Bedniy ve diğer devrimci şairlerle, daha sonra Mayakovski ile birlikte, sosyalist çağın şiirine giden yolları farklı şekillerde açmışlardır. Bu bağlamda, Znaniye şairlerinin çalışmaları, Rus edebiyatının ve toplumunun dönüşüm sürecinde önemli bir rol oynamıştır (1958: 58). Znaniye realistlerinin çoğu, şiir konusunda Rus edebiyatında kalıcı yer edinemese de tiyatro alanında döneme damgasını vurmuşlardır. Bilindiği üzere, özellikle baskıcı rejimler altında tiyatro, direnişin ve karşı kültürün bir ifadesi olarak önem kazanır. Sansür ve kısıtlanmış ifade özgürlüğü koşullarında tiyatro, toplumsal eleştiriye ve muhalif sesleri duyurmanın etkili yollarından biridir.

1.3. Tiyatro oyunları

Znaniye realizminde tiyatro eserleri, sınıf mücadelelerini ve sosyal adaletsizlikleri gözler önüne serer. İşçi sınıfının yaşam koşulları, zorlukları ve bu duruma karşı geliştirdikleri direniş, eserlerde önemli bir yer tutar. Bu yönüyle, Gorki’nin çalışma ve dava arkadaşlarının eserlerinden oluşan Znaniye dramaturjisi, Rus tiyatro tarihinde önemli bir yere sahiptir (Zahariyeva, 2002: 7). Bu tiyatro eserleri, gerçekçilik akımının bir parçası olarak, karakterlerin derinliklerini, insan ruhunun karmaşıklığını ve toplumsal çelişkileri detaylı bir şekilde ele alır. Tiyatro

sahnesini, toplumsal ve politik değişimin bir aracı olarak kullanma niyetiyle izleyiciyi, sadece eğlendirmekten çok daha fazlasını yapmaya, düşündürmeye ve harekete geçmeye teşvik ederler. Dolayısıyla, Znaniye Birliği, sanatı bir toplumsal mücadele aracı olarak gören ve onun aracılığıyla toplumsal bilinç ve değişim yaratmayı hedefleyen bir anlayışı temsil eder.

Znaniye dramaturjisinde toplumsal yönün ön plana çıkması, yazarların sürekli olarak sansür ve yasaklarla karşı karşıya kalmalarına neden olur. Örneğin, yayınevinin, tiyatro eserleri konusundaki vizyon ve misyonunu yansıtan Yevgeni Çirikov'un *Yahudiler* (*Евреи*, 1906) ve David Ayzman'ın *Dikenli Çalı* (*Терновый куст*, 1905) adlı oyunları, mizanpajları bile hazır olmasına rağmen yayınevinin koleksiyonlarında basılmazlar. Znaniye'nin tiyatro yazarları arasında Garin-Mihaylovski [*Köy Dramı* (*Древенская драма*, 1903)] ve Naydyonov [*Avdotya'nın Yaşamı* (*Авдотьяна жизнь*, 1904)] gibi ele aldığı konular nedeniyle sosyolog niteliği taşıyan realistler de bulunur. Söz konusu kişilerin tiyatro oyunlarında üslup çeşitliliği söz konusudur. Bu durum, Çehov'un "yeni drama" ekolünü izleyen eserlerde net bir şekilde görülür. Naydyonov'un *Duvarlar* (*Стены*, 1907) adlı oyunu bunun bir örneğidir (Mihaylova, 2017: 94).

Znaniye dramaturjisi, büyük ölçüde Maksim Gorki ve Leonid Andreyev'in eserlerinden etkilenmiştir. Gorki'nin *Yazlıkçılar* (*Дачники*, 1904), *Güneşin Çocukları* (*Дети солнца*, 1905), *Barbarlar* (*Варвары*, 1905), *Düşmanlar* (*Враги*, 1906), *Sonuncular* (*Последние*, 1908), *Tuhaflar* (*Чудаки*, 1910), *Vassa Jeleznova* (*Васса Железнова*, 1910) adlı oyunları; Leonid Andreyev'in *Yıldızlara Doğru* (*К звездам*, 1906) ve *Savva* (*Савва*, 1907) adlı politik, toplumsal ve felsefi içerikli oyunları, Znaniye dramaturjisinin şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Bununla birlikte, Anton Çehov'un yenilikleri de bu dramaturji için hayati önem taşır; Çehov'un, psikolojik derinliği alt metne yansıtma, detaylara ve ses düzenine özel önem verme yaklaşımları, Znaniye oyunlarında farklı biçimlerde kendini gösterir. Bu eserler, Çehov'un tiyatro alanına getirdiği yenilikleri, ideolojik-politik ve mistik-sembolik temalarla birleştirerek Znaniye dramaturjisine zenginlik ve çeşitlilik katarlar (Mihaylova, 2017: 94).

Znaniye hareketinin oyun yazarları, eserlerinde toplumsal yaşam ve devrimci olaylara olan yoğun ilgileriyle, edebiyat ve tiyatronun tematik sınırlarını önemli derecede genişletirler. Oyunları, Rusya'da ilk Rus devriminin başladığı zamanların karakteristik özelliklerini detaylı bir şekilde ele alır ve dönemin gerçek, acil sorunlarını ve çatışmalarını sahneye taşır. Bu eserler, soylu ve ileri görüşlü demokratik ideallerle yüklüdür. Aynı zamanda otokrasiye, her türlü sömürüye, paranın insan üzerindeki egemenliğine, dinî önyargılara ve kilisenin aldatmalarına karşı derin bir nefreti ifade eder. Ezilenlerle ise derin bir empati kurar ve devrimcilerin çabalarına içten bir saygı gösterir (Dımsıts, 1964: 19). Temsilcileri, yaklaşımlarıyla, Rus edebiyatı ve tiyatrosunun sadece sanatsal değil, aynı zamanda toplumsal ve politik bir misyon üstlenmesini sağlarlar. Eserleri, toplumun alt kesimlerinden gelen karakterlerin yaşamlarını, umutlarını ve mücadelelerini ön plana çıkararak, izleyici ve okurların sosyal adaletsizliklere karşı farkındalıklarını artırmayı hedefler. Bu şekilde, Znaniye Birliği, sanatı toplumsal değişim ve ilerleme yönünde bir katalizör olarak kullanma amacını güçlü bir şekilde vurgular.

Georgi Plehanov'a göre, bir sınıfın görüşlerini ifade eden sanat, doğası gereği siyasal bir sanattır. Bu tür sanat, kavgacı bir ruh tarafından canlandırıldığında, onu bir sınıf silahına dönüştürür. Plehanov, işçi sınıfına mensup yetenekli yazarların, eserleri aracılığıyla halkın

toplumsal gerçeklikleri anlamasına katkıda bulduklarını vurgular. Maksim Gorki'nin *Düşmanlar* adlı eseri üzerinden konuşan Plehanov, Gorki'den, en bilgili toplum bilimcilerin bile öğreneceği çok şey olduğunu belirtir. Yazarın eserindeki işçilerin etkileyici bir dil kullandığını vurgulayan Plehanov, *Düşmanlar* adlı oyununun uydurma unsurlar içermemesini, her şeyin doğru ve gerçekçi olmasını övgüyle karşılar (Plehanov ve Freville, 1974: 72-73).

Akademisyen Ataol Behramoğlu'na göre, Gorki'nin ilk oyunları burjuva ideolojisine yönelik eleştirileriyle öne çıkar:

Yazarın 1904-1905 yıllarında kaleme aldığı oyunları, genellikle aydınlar çevresinde geçer. Gorki, onların halkla ve devrimle ilişkilerini konu alır. Bir kuşak önceki Rus devrimcileri olan Narodnikler, aydınları, "sınıflar üstü" bir devrimci güç olarak kabul ederler. Gorki ise oyunlarında, aydınlar arasındaki bölünmeleri ve çatışmaları dramatize eder (2001: 98). Yazarın oyunlarında sınıfsal karşıtlıklar, olumlu ve olumsuz kahramanlar olanca keskinliğiyle ve polemikçi bir üslupla ortaya konulur. Bu oyunlar, aynı zamanda öğretmeni Çehov'a özgü psikolojik ayrıntılara inme ve tip çizme ustalıklarını içerir. Kısaca, Çehov'un oyunlarının atmosferi "duygusal" diye nitelenebilir. Gorki'nin oyunlarında ise "polemikçi" bir atmosfer hâkimdir. "Duygusal" olduğu noktalarda, özellikle burjuva aydın tiplerinin çiziminde, ustası Çehov'un etkisi açıkça duyumsanır. (2001: 99-100)

Znaniye grubunun üyeleri, dramatik eserler yazmaya yöneliklerinde Anton Çehov ve Maksim Gorki gibi ustaların çalışmalarından ve A. P. Çehov Moskova Sanat Tiyatrosu'nun (Московский художественный театр имени А. П. Чехова) realist sanat anlayışından büyük ölçüde etkilenirler. Yevgeni Çirikov'un "Nasıl Dramaturg Oldum" (Как я стал драматургом) adlı makalesinde belirttiği gibi, Çirikov'un kendisi, Andreyev, Gorki ve Yuşkeviç gibi yazarlar bu prestijli tiyatrodan aldıkları ilhamla kendi oyunlarını yazmaya başlarlar. Birçok Znaniye üyesi, eserlerinin Konstantin Stanislavski'nin yönettiği bu tiyatrodaki sergilenmesini dilerken, Stanislavski, sansürle ilgili endişeleri ve bazı eserlerin istenilen mükemmellikte ve gerçekçilikte olmaması sebebiyle (örneğin, Çirikov'un erken dönem oyunları) onları sahneye alamaz (Dımşits, 1964: 21). Znaniye realizmi, tiyatroyu sansürün izin verdiği ölçüde izleyiciyi eğitmek ve bilinçlendirmek için bir araç olarak kullanır. Eserler, izleyicileri toplumsal koşullar ve sınıf mücadeleleri hakkında düşünmeye teşvik eder. Bu durum, Marksist eleştirideki eğitim ve bilinçlendirme amacıyla uyumludur. Tüm bu yönleriyle "Sovyet öncesi Rus edebiyatı, dönemin siyasi ve sosyolojik bir yansımasıdır" (Can Emir & Saraç, 2020: 305).

Sonuç

Znaniye realizmi, 1898 yılında kurulan aynı adlı yayınevinin başına 1902'de Maksim Gorki'nin geçmesiyle öncelikle kalabalık bir edebî birliğe, daha sonra Rus edebiyatının realist bir eğilimine dönüşür. Znaniye Yayınevi'nde yayın yapan Gorki, Andreyev, Bunin, Kuprin ve Veresayev gibi yazarların eserlerinin ortak noktası; çarlık rejimine, kapitalist baskılara, ulusal ayrımcılığa, dinî önyargılara, sınıfsal eşitsizliğe, sosyal adaletsizliğe ve burjuva ahlâkına karşı protesto niteliği taşımalarıdır. İlk Rus Devrimi'nin gerçekleştiği 1905'te ve sonraki birkaç yıl içinde devrimci eserlerin sayısında belirgin bir artış gözlemlenir ve Znaniye Yayınevi'nin en parlak dönemi yaşanır.

Yayınevinin ilk yıllarında kitaplar ucuzdur, çünkü Gorki'nin misyonu hem edebî süreci hem de edebiyatın işlevini yenilemektir. Yazara göre edebiyatın toplumsal faydacılık gibi bir misyonu olmalıdır. Bunun için edebiyat eserleri, entelektüel okur yerine sıradan insana ve emekçi sınıfa yönelmelidir. Sıradan bir işçiye yaklaşmak için eserlerde kullanılan dilin yenilenmesi gereklidir. Nitekim işçinin okumak için fazla zamanı yoktur, bu yüzden gerçeği hemen anlaması için eserlerin canlı, etkileyici, metaforik, ancak basit bir dille yazılması lazımdır. Bu hedefler doğrultusunda bir araya gelen yazarlar basit bir dille yazdıkları eserlerinde, dönemin gerçeklerini toplumsal parametreleriyle ele alırlar. Okura, sadece karamsar gözlemlerini ve sonuçlarını aktarmakla yetinmezler, aynı zamanda olası çıkış yollarını gösterirler. Savaşçı, devrimci ve demokrat kahramanlara yer verdikleri yapıtlarında ajitasyon ve propaganda yoluyla halkı eşit ve âdil bir yaşam için eyleme geçmeye davet ederler. Böylece sıradan insandaki idealizmi ve eyleme geçme duygusunu canlandırırılar.

Znaniye yazarları sadece düzyazı değil, şiir türünde de eserler verirler. Stepan Skitalets, Aleksandr Çeremnov ve Yevgeni Tarasov gibi Znaniye realizmi şairlerinin ortak noktası devrimci faaliyetlere katılmalarıdır. Söz konusu şairler, devrimci yükseliş (1901-1906) ve tepki yıllarında (1907-1910) kaleme aldıkları şiirlerinde, Rus toplum yaşamını gerçekçi bir perspektiften yansıtmayı ve devletin ideolojisinin işleyiş şeklini duygusal tonlarla göstermeyi amaçlarlar. Bu doğrultuda, sıradan insanların ve işçi sınıfının yaşadığı ekonomik, siyasi ve toplumsal zorluklara ve daha âdil bir dünya düzeni kurmak için verdikleri mücadelelere odaklanırlar. Sanatsal yaratımın üretim biçiminden, entelektüel hayatın ise toplum yaşayışından ayrılmayacağını gösterirler. Toplumsal sorunları, ifşa etmek ve bazen okuru eyleme geçmeye teşvik etmek için bir araç olarak kullanırlar. Şiirlerinde, genellikle baskı altındaki toplum kesimleriyle dayanışma ve sosyal değişim imkânına olan inanç motifleri bulunur. Toplumsal konulara olan genel yönelimlerine rağmen, Znaniye realizmi şairlerinin eserlerinde üslup, form ve ideolojik yönelim açısından farklılıklar bulunur. Ağırlıklı olarak 1905 yılında veya sonraki birkaç yıl içerisinde yazılan bu şiirlerde, sıklıkla “demir”, “çelik”, “kurşun”, “kıvılcım”, “yangın”, “kıyamet”, “hapishane” ve “özgürlük” metaforlarına yer verilir. Böylece dönemin toplumsal ve politik gerçekleri etkileyici bir şekilde yansıtılır.

Tiyatro ise Znaniye realizminin en güçlü olduğu edebî türlerden biridir. Nitekim tiyatro, Znaniye realistlerinin toplumsal eşitsizlikler ve sosyal adalet konusunda halkı bilinçlendirme ve harekete geçirme konusunda en etkili ifade araçlarının başında gelir. Znaniye dramaturjisine yön veren eserleri Maksim Gorki ve Leonid Andreyev ortaya koyar. Yevgeni Çirikov, David Azman ve Garin Mihaylovski gibi yazarlar, oyunlarını, Gorki ile Andreyev'in sanatının, aynı zamanda Çehov'un “yeni drama” ekolünün etkisi altında kaleme alırlar. Sanatı toplumsal mücadele aracı olarak gören Gorki, Andreyev, Yuşkeviç, Çirikov ve Ayzman gibi yazarların, oyunları aracılığıyla topluma ayna tutma ve işçi sınıfını bilinçlendirme konusundaki katkıları oldukça önemlidir. Dolayısıyla realizmin Znaniye eğilimi, Rus tiyatrosunun ve edebiyatının evriminde önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir, zira temsilcileri, Rus sanatının sosyal sorumluluk anlayışını pekiştirerek sosyalist realizmin öncü örneklerini ortaya koymuşlardır.

Notlar

- 1 *Dekadan*; “Dekadan terimi düşünç anlamına gelen Fransızca *decadence*, Latince *decadentia* kelimelerinden türemiş ve önceleri tarih biliminde düşünç dönemi için kullanılır. Sonraları daha da yaygınlaşarak sanat ve edebiyat alanında da aynı anlamda kullanılmaya başlar. XIX. yüzyılın 80-90’lı yıllarında önce Fransa’da, sonra da diğer Avrupa ülkelerinde edebiyat ve sanatta gerçekçiliğe karşı olanlar kendilerini ‘dekadan’ olarak adlandırmaya başlarlar. Dekadanlık onlara göre, bizi kapsayan dünyadan estetik hoşnutsuzluk anlamındadır. Kendilerini büyük kültürün mirasçıları olarak gören bu sanatçılar, düşünçün acılarını derinden yaşayarak karamsarlığa kapılırlar” (Üçgül 2002: 239).
- 2 *Akmeizm*; 1910’lu yıllarda Rusya’da ortaya çıkan modernist bir akımdır. Yunancadan gelen “akme” kelimesi çiçeklenme, zirve anlamlarına gelir. Özellikleri arasında mistik belirsizliğin reddedilmesi, dünyevi olana yönelme, açık anlatımın tercih edilmesi, kelimeye belirli bir anlam verme arzusu, imgelerin netliği, detayların belirginliği, insana ve onun hislerinin gerçekliğine hitap etme gibi unsurlar bulunur. Temsilcileri; Nikolay Gumilyov, eşi Anna Ahmatova, Sergey Gorodetski, Osip Maldelştam, Mihail Zenkeviç, Vladimir Nartub gibi şairlerden oluşur (Slova.org.ru).
- 3 *Aralıkçılar*; “14 Aralık 1825 tarihinde Petersburg’da bir grup soylu kökenli subay, yeni çara karşı ayaklanır. Aralıkçı (Dekabrist) olarak adlandırılan bu ayaklanmanın amacı, toprak köleliğinin kaldırılması ve monarşinin bir anayasayla sınırlandırılmasıdır. Ayaklanma kısa sürede bastırılır. I. Nikolay, ilerici aydınlarla gözdağı vermek üzere altı yüz kişiyi tutuklatır. Aralıkçılardan aralarında şair Rıleyev’in de bulunduğu beşinin idam edilmesi, yüzlencesinin de Sibirya’ya ve Kafkasya’ya sürülmesi, Rus aydınlarını derinden etkiler. 1825 sonrası Rus toplumsal düşünçesine ve edebiyatına genel olarak bir karamsarlık egemen olur. Ayaklanmanın başarısızlık nedenleri araştırılır, temelinde Aydınlanmacı ve Romantik ilkelerin bulunduğu Aralıkçı ideolojisi, yeniden ve eleştirel bir biçimde ele alınır. Bu dönemde Rus romantizminin yeni çizgileri ve özellikleri ortaya çıkar” (Olca, 2008: 375).

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların katkı düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik komite onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal destek: Bu araştırma için herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and publication ethics statement: This article constitutes an original research paper based on original data. It has neither been published previously nor submitted for publication elsewhere. The author has adhered to ethical principles and guidelines throughout the research process.

Authors’ contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics committee approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Kaynakça

- Andreyev, L. N. (1996). *Sobraniye soçineniy v şesti tomah. T. 6*. Ed. İ. G. Andreyeva, Yu. N. Verçenko, V. N. Çuvakov. Hudojestvennaya literatura.
- Anisimov, İ. İ. (1965). *Gor’ki i Leonid Andreyev. Neizdannaya perezpiska*. Nauka.
- Basinski, P. V. (2001). “Maksim Gorki.” *Russkaya literatura rubeja vekov (1890-e-naçalo 1920-h godov)*. *Kniga 1* içinde (ss. 505-539) İMLİ RAN “Naslediye”.
- Basinski, P. V. (2006). *Gorki*. Molodaya Gvardiya.

- Behramoğlu, A. (2001). *Rus edebiyatı yazıları (XIX. ve XX. yüzyıllar)* İ.Ü.
- Bikov, D. L. (2016). *Gorki*. Vıpusk 105. Molodaya gvardiya.
- Blok, A. A. (1980). *O literature*. Haz. T. N. Bednyakova. Hudojestvennaya literatura.
- Can Emir, B. & Saraç, H. (2020). “Proletkult’tan Sosyalist Gerçekçiliğin Temellerine Uzanan Bir Edebi Grup “Kuznitsa”, Zamanın İzleri.” *İmparatorluklar Çökerken Gök Kubbeyi Omuzlamak ve Ulus İnşası* içinde (ss. 291-310) Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Dimşits, A. L. (1954). *Revolutsionnaya poeziya (1890-1917)* Sovetski pisatel’.
- Dimşits, A. L. (1964). Sozvezdiye bol’sogo Maksima. *Dramaturgiya “Znaniya”*. *Sbornik pyes* içinde (ss. 5-22) İskusstvo.
- Eagleton, T. (2012). *Eleştiri ve ideoloji. Marksist edebiyat teorisi üzerine bir çalışma* (S. Kılıç, Çev.) İletişim.
- Golubkov, M. M. (2000). *Maksim Gorki*. 3-e izdaniye. İzdatel’stvo Moskovskogo universiteta. Gorki, M. (1953). *Sobraniye soçineniy*: v 30 tomah. Tom 23. Hudojestvennaya literatura.
- Gorki, M. (2007). *Edebi portreler* (A. Hacıhasanoğlu, Çev.)Yordam.
- Gorki, M. (2016). *Küçük burjuva ideolojisinin eleştirisi* (Ö. Yağcı, Çev.) Say.
- Gorki, M (2000). *M. Gor’kiy. Polnoye sobraniye soçineniy. Pis’ma v 24 tomah. T. 6*. Nauka.
- Gürsoy, Y. (2022). *Rus edebiyatında ütopya*. Paradigma Akademi.
- Kastorski, S. V. (Haz.) (1958). *M. Gorki. Poeti “Znaniya”*. 2-oe izdaniye. Sovetski pisatel’.
- Keldiş, V. A. (2001). *Russkaya literatura rubeja vekov (1890-e - načalo 1920-h godov)* İMLİ RAN.
- Kormilov, S. İ. (Ed.) (2008). *İstoriya russkoy literaturı XX veka (20-90-e godı): Osnovniye imena*. İzdatel’stvo Moskovskogo universiteta.
- Ledenyov, A. V. (2017). “Literaturniye krujki i gruppirovki.” *İstoriya Russkoy literaturı serebryanogo veka (1890-e -naçalo 1920-h godov)*. Çast’ 3. Akmeizm, futurizm i drugiye içinde (ss. 181-191) M. V. Mihaylova, N. M. Solntseva. (Ed.) Yurayt.
- Lenin, V. İ. (1990). *İşçi sınıfı ve köylülük* (M. Ardos, Çev.) Orun.
- Lindow, John (2002). *Norse mythology: A guide to the Gods, heroes, rituals, and beliefs*. Oxford University Press.
- Meskin, V. A. (2015). *İstoriya russkoy literaturı “serebryanogo veka”*. Yurayt.
- Mihaylova, M. V. (2017). *Sborniki “Znaniye” i variatsii znanyevskogo realizma. İstoriya Russkoy literaturı serebryanogo veka (1890-e- načalo 1920-h godov)*. Çast’ 1. Realizm içinde (ss. 77-104) M. V. Mihaylova, N. M. Solntseva (Ed.) Yurayt.
- Milenko, V. (2016). *Kuprin*. Molodaya gvardiya.
- Moran, B. (2021). *Edebiyat kuramları ve eleştiri*. İletişim.
- Olçay, T. (2008).19. Yüzyıl Rus Edebiyatında Romantizm Üzerine. *Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi (KKEFD)*, 17, 367-381.
- Osetrov, Ye. (Ed.). *Russkaya poeziya načala XX veka (Dooktyabr’ski period)* Hudojestvennaya literatura.
- Osmnina, Ye. A. (2018). Ye. N. Çirikov ve A. M. Gor’kiy. *Mejdunarodnaya nauçnaya konferentsiya “Mirovoye znaçeniye M. Gor’kogo” (K 150-letiyu so dnya rojdeniya)*. Annotatsii nauçnih dokladov içinde (s.62) İMLİ RAN.
- Plehanov, G. (1959). *L’art et la vie sociale*. Éditions Sociales. Plehanov, G., Freville F. (Akt.) (1974). *Sosyalist gözle sanat ve toplum*. (A. Bezirci, Çev.) May.
- Prutskov, N. İ. (1983). *İstoriya russkoy literaturı. T. 4. Literatura konsta XIX- načala XX veka (1881-*

1917) Nauka.

- Saraç, H. (2019a). *Sovyet Propaganda Dili (Bir Asrı Geride Bırakan Ekim Devrimi'nin Dile Getirdikleri) Değişim*.
- Saraç, H. (2019b). Sovyet Rusya'da "öteki"nin yeniden inşası sürecinde olumsuz adlandırmalar. *Mavi Atlas*, 7(2), 201-219.
- Skitalets (1988). *İzbrannoye*. N. G. Larionova. (Haz.) Hudojestvennaya literatura.
- Tetik, K. (2020). Rus edebiyatında modernist bir eğilim olarak neorealizm. *Journal of Modernism and Postmodernism Studies (JOMOPS)*, 1(2), 66-83. DOI: <https://doi.org/10.47333/modernizm.2020265878>
- Üçgül, S. (2002). Rusya'da ilk dekadan görüşlü okul: Rus sembolizmi. *E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, 239-257.
- Zahariyeva, İ. P. (2002). Vzaimdeystviye klassičeskih i neklassičeskih sistem. *Russkaya Literatura XX-XXI vv.: Napravleniya i teçeniye*. 6, 3-13.

Elektronik Kaynakça

- Boçaçer, M. (1937). Literaturnaya entsiklopediya. *Hudojestvennaya literatura*, <http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/lea/lea-8392.htm>
- http://az.lib.ru/c/cheremnow_a_s/text_1911_poe.shtml, (Erişim tarihi: 05.01.2024).
- http://az.lib.ru/t/tarasow_e_m/text_0010.shtml, (Erişim tarihi: 05.01.2024).
- <http://knowledge.su/z/znanie-knigoizdatelskoe-tovarischestvo>, (Erişim tarihi: 05.01.2024).
- <https://fantlab.ru/publisher2424>, (Erişim tarihi: 05.01.2024).
- <https://goldlit.org/gorky/979-pesnya-o-burevestnike-analiz>, (Erişim tarihi: 05.01.2024).
- <https://slova.org.ru/serebryanyj-vek/akmeizm/>, (Erişim tarihi: 05.01.2024).
- Kastorski, S. V. (1954). "Gor'ki v godi reaktsii." İstoriya russkoy literaturı: V 10 tomah. Tom 10. Literarura 1890-1917 godov. S. 405-469. Moskva, Leningrad: İzdatel'stvo AN SSSR, [http://feb-web.ru/feb/irl/il0/ila/ila24052.htm?cmd=p#\\$f405_1](http://feb-web.ru/feb/irl/il0/ila/ila24052.htm?cmd=p#$f405_1)
- Kuvanova, L. K (t.y.). İz perepiski s A. S. Çeremnovım 1912-1917. Predisloviye, http://old.old.imli.ru/litnasledstvo/Tom_84-1/LN84-1_55_Из_переписки.pdf
- Mihaylova, N. (12.11.2019). Brandergofer: Dom Skital'tsa, <https://ulpressa.ru/2019/11/12/brandergofer-дом-скитальца/>
- Skitalets vd. (1905). III. *Sbornik "Tovarişçestva 'Znanie' za 1904 god. Kniga 3. Znanie*, <https://booktracker.org/viewtopic.php?t=4979>
- Volkov, A. A. (1964). Russkaya literatura XX veka. Dooktyabr'ski period. Prosveşçeniye, <http://www.biografia.ru/arhiv/ruslit06.html>



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



Bir Uyum ve Başarı Modeli Örneği: *Nasıl Bir Beurgeoise Oldum*

A Model of Adaptation and Success:
How I Became a Beurgeoise

Ayten Er*

Öz

İlk olarak Amerikalı antropolog J.W.Powell tarafından kullanılan kültürlenme (*acculturation*) kavramının kökenleri Hammurabi Kanunları'na ve Platon'a kadar uzanır; genel olarak, göçmenler söz konusu olduğunda, köken ve ev sahibi kültürler arasındaki karşılıklı etkileşimi ifade eder ve dört farklı stratejiyi içerir: Uyum (*intégration*), ayrılma (*séparation*), asimilasyon (*assimilation*) ve marjinalleşme (*marginalisation*). Kültürlenme sürecinin sosyokültürel ve psikolojik sonuçları bireysel ve toplumsal düzeylere göre farklılık gösterir. Göçmenin ev sahibi kültürle olan iletişiminde süre, kültürel mesafe ve yaptığı bilinçli ya da bilinçsiz seçimler kültürlenmeyi etkiler. Son dönemlerde, sosyoloji, antropoloji, dilbilim ve felsefenin olduğu gibi, yazının da gözde konuları arasında yer alan kültürlenme, özellikle “*Beur yazını*”nda ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Çalışmada Fransa’da “*Beur yazını*” yazarlarından Razika Zitouni’nin *Comment je suis devenue une beurgeoise (Nasıl*

Geliş tarihi (Received): 12-03-2024 Kabul tarihi (Accepted): 10-12-2024

* Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. Ankara-Türkiye/Ankara Hacı Bayram Veli University Department of Western Languages and Literatures Section of French Language and Literature. ayten.er@hbv.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-6329-3854

bir beurgeoise oldum) adlı romanı ataerkil dizgenin egemen olduğu Cezayir'den Fransa'ya göç eden bir ailede ikinci kuşak bir genç kız olan Razika'nın, kendi köken kültürünün ana öğelerini koruyarak, ev sahibi kültürde yeni bir kimlik oluşturma ve kendisini kültürel düzlemde Fransız duyumsama serüveni kültürlenme kavramı çerçevesinde uyum açısından ele alınmıştır.

Anahtar sözcükler: *göç, kültürlenme, kimlik, kültür, uyum*

Abstract

The term of acculturation, first used by the American anthropologist J.W. Powell, traces its origins back to the Code of Hammurabi and Plato; in general, in the case of migrants, it refers to the interaction between cultures of origin and host cultures and includes four different strategies: integration, separation, assimilation and marginalization. The sociocultural and psychological consequences of the acculturation process vary at individual and societal levels. The duration of the migrant's contact with the host culture, cultural distance and the conscious or unconscious choices made by the migrant affect acculturation. In recent times, acculturation, which is one of the favorite topics of literature as well as sociology, anthropology, linguistics and philosophy, has a privileged place especially in "*Beur literature*". In this study, the novel *Comment je suis devenue une beurgeoise (How I became a beurgeoise)* by Razika Zitouni, one of the authors of "*Beur literature*" in France, will be analyzed in terms of integration within the framework of the concept of acculturation in the adventure of Razika, a second generation young girl in a family immigrating to France from Algeria, where the patriarchal system is dominant, to create a new identity in the host culture by preserving the main elements of her own culture of origin and to feel herself French at the cultural level.

Keywords: *migration, acculturation, identity, culture, integration*

Extended summary

The concept of acculturation emerged out of the interaction between two different cultural communities following the rise of migration from the 1950s on and was first used by the American anthropologist J.W. Powell, and it has come to be one of the most popular subjects of anthropology, sociology and psychology since then. According to the researchers, the concept dates back to the Code of Hammurabi, who aimed to secure the unity and integration among his subjects, to inform the foreigners about crime and punishment and to eliminate the problems concomitant with the encounter between the cultures, and to Plato, who said that people start to imitate a new culture after their contact with it and to behave in a new and unfamiliar manner, thus tending to be adaptable to this new situation. The studies on this subject focus on the effects of the acculturation process on individuals and communities and its consequences as it is one of the most important global events of the age in which we live and takes place in field of intercultural psychology. Even though it is often reported that acculturation, which is largely concerned with three basic topics such as "interaction, mutual effect and change", is a passage from one culture to another, it is no possible to make an exact definition of it. A lot of researchers deal with socio-cultural and psychologic adaptation and/or harmony and they also

scrutinise and analyse the strategies adopted by the immigrants to find a place for themselves in the host culture in which they start to live and to achieve a psychological adaptation to their new environment where they are faced with a number of problems and conflicts such as identity chaos, depression, anxiety, acculturation stress, marginalization and alienation. The acculturation strategies mostly referred to in this process are assimilation, adaptation, separation and marginalization that take place in Berry's model. It is reported in this model that assimilation occurs when an individual adopts the host culture by distancing himself away from his original culture; adaptation occurs when he chooses to live according to the host culture while keeping his original culture, as well; separation occurs when he refuses to be involved in the host culture by keeping his original culture; and marginalization occurs when he fails to build a connection with his own groups and the host culture. The changes that occur among the individuals or groups in this process may be long or short-term. The changes that occur in a short term come to the fore with their negative and destructive aspects, while the ones that take place in a long term prove to be noticeable for their positive and constructive aspects.

Attention is drawn to the groups in social adaptation, while psychological adaptation is brought to the agenda with its individual aspect. Bilateral identity change occupies a significant place in cultural interaction, too. Acculturation strategies to be adopted by immigrants emphasize behavioural level, including the attitudinal changes on one hand and individual and social behaviours on the other. The interaction of the host culture with the immigrants' original culture and the cultural distance comprising the cultural, historical, economic, political and social relations between these two cultures affect the acculturation process closely. This situation also triggers the process whereby the immigrant who does not know the language of the host culture and so has difficulties maintaining his life feels alone and distressed. It is at this point that the exchange of the values is experienced. Hence, acculturation process goes on in accordance with the conscious or unconscious choices of the immigrant in his relations with the host culture and with their effects.

In French literature, there are many novels dealing with acculturation. In this context, there was born "Beur Literature", referring to the works which are penned by the French-born and therefore French children of the immigrants who came to France from Maghreb in particular and which closely interest the fields of sociology, anthropology, linguistics and philosophy. Almost all of these works labelled as "*Beur literature*" are centred round the difficulties and troubles encountered by the Maghrebi immigrants in acculturation process in France. One of these works is *How I became beurgeoise (Comment je suis devenue une beurgeoise)* by Razika Zitouni, known as a Beur writer. In this partly autobiographical novel, the writer tells the story of Razika, a successful second-generation immigrant who migrates to France from Algeria at an early age with her family, who suffers a lot from in-betweenness between her original culture and host culture during the phase of acculturation, who aims to be a "*beurgeoise*" (a term that denotes the French elites consisting of the Maghrebi immigrants or the immigrants' children who adapt to the host culture, become successful and climb the social ladder) whatever it may cost and achieves it. In our study, Razika's struggle to gain a new identity for herself and to sense herself as a "*beurgeoise*" is examined with a focus on the concept of acculturation.

Giriş

Bilindiği gibi, 19. yüzyılın sonlarından itibaren dünyada meydana gelen ekonomik, toplumsal ve siyasal değişimler, demografik düzeyde doğal olarak göçlerin yoğunlaşmasına yol açar. Örneğin Sanayi Devrimi, kentlerin hızla büyümesine zemin hazırlayarak kırsal kesimden kente büyük ölçekte iş gücü göçünü başlatır. Aynı dönemlerde Avrupalı devletlerin sürdürdüğü sömürgecilik etkinlikleri, Amerika Birleşik Devletleri'ne yönelik kitlesel büyük göç süreci ve Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan göçmen akınları gibi göç dalgaları, kıtalar arası kültürel etkileşimi arttırarak kültürlerarası gerilimleri ve uyumu da beraberinde getirir. Bu bağlamda ortaya çıkan ekonomik, siyasi ve toplumsal dönüşümler, farklı kültürlerin karşılaşması sonucunda ortaya çıkan kültürlenme (*acculturation*) sorununu gündeme taşır. Küreselleşmeye bağlı olarak, kültürel bağlamda yaşanan çoktürülülük (*hétérogénéité*) zorunlu olarak tüm toplumlar için yapısal bir olgu haline gelen kültürlerarası etkileşime ivme kazandırır; bireyler ve gruplar düzleminde, sosyokültürel karışım gerçeğini gözler önüne serer. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, göç akımlarıyla birlikte kültürlerarası etkileşim sonucunda önem kazanan kültürlenme ve bunun birey, grup ve toplum üzerindeki etkileri git gide sosyal bilimlerin de gözde konularından biri, hatta odak noktası haline gelir. Kavramın kökenleri, kültür karşılaşmalarında tebasını bütünleştirmeye, yabancılara suçlar ve cezaları hakkında talimatlar vermeye ve doğacak değişiklikleri en alt düzeye indirgemeye çalışan Hammurabi Kanunları'na ve insanların kendilerine yabancı bir davranışa öykünme eğilimli olduklarını ve bunun da yeni kültürel uygulamaları beraberinde getirdiğini söyleyen Platon'a kadar uzanır (Rudmin, 2003: 9).

Çok eski ve evrensel bir insan deneyimi olarak tanımlanan kültürlenme kavramı için birbirinden farklı tanımlar yapılmıştır. Amerikalı antropolog J.W. Powell kendi ülkesindeki göçmenleri göz önüne alarak, Kuzey Amerika'ya yayılan Avrupalılar nedeniyle oradaki yerlilerin kültürlerinde meydana gelen değişiklikleri ifade etmek için bu kavramı ilk olarak kullanan araştırmacıdır ve kavramı, kültürlerarası öykünmenin getirdiği psikolojik değişiklikler şeklinde tanımlar (Benabdallah, 2017: 34). Aynı dönemin antropologları için ise bu kavram “iki farklı kültür arasındaki karşılaşmaya eşlik eden bir dizi fenomen ve süreç”i kapsar. Konuyla ilgili ilk kuram Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Polonyalı göçmenlerin değerleri ve normları üzerinde çalışan Thomas ve Znaniecki tarafından 1918 yılında geliştirilir. Ardından 1936 yılında kavram Redfield, Linton ve Herskovits'e göre “farklı kültürlere ait birey grupları arasındaki sürekli ve doğrudan etkileşimden doğan ve bir veya her iki grubun köken kültürel modellerini etkileyen dönüşümlerle sonuçlanan fenomenler dizisi”dir (Zavala, 2020: 24). Kültürlenme sürecinin çok yönlü doğasına vurgu yapan bu en klasik ve en popüler tanımdan hareketle üç temel öge üzerinde durulur: “Etkileşim, karşılıklı etki ve değişim”. Karşılıklı etkileşim, tanımın bel kemiğini oluşturur, çünkü ev sahibi kültürün göçmenlerin köken kültürlerine uyumu da gündeme gelebilir, ancak bu karşılıklı etki grupların kültürel güçleri söz konusu olduğunda aynı yoğunlukta değildir. Bir grubun diğerine olan üstünlük ya da başka bir deyişle hâkimiyeti, kültürlenme sürecinde değişimin büyüklüğü ve yönü üzerinde etkilidir. Değişim aşamasında iletişim ve etkiden kaynaklı kültürel değişiklikler ve sonuçları üzerinde odaklanılır (Teske ve Nelson, 1974'ten Wagner, 2010: 14-15). “İki etnokültürel grup birbiriyle etkileşime geçtiğinde meydana gelen iki yönlü değişim süreci”nde (Bajrektarevic, 2018: 17), iletişim halindeki grupların kültürel modellerinde değişiklikler meydana gelir. Sosyolojik düzeyde kültürlenme, bireyin

toplumla bütünleşmesini içeren bu süreçte, ev sahibi toplumun ekonomik, kültürel, sosyal ve siyasal kaynaklarına erişimi de kapsar. Böylece köken kültürü korumak ya da uyum sağlamak için ev sahibi toplumun sosyokültürel yaşamına katılma aşamasında dört farklı kültürlenme stratejisi tanımlanır: Asimilasyon (*assimilation*), uyum (*intégration*), ayrılma (*séparation*) ve marjinalleşme (*marginalisation*) (Berry, 1989: 138). Kültürlenme sürecinde birey ya da gruplarda meydana gelen değişiklikler, uzun ya da kısa vadede gerçekleşebilir. Kısa vadede yaşanan değişiklikler genelde olumsuz ve yıkıcı nitelikleriyle dikkat çekerken uzun vadedekiler olumlu ve yapıcı yönleriyle ön plana çıkarlar (Berry, 1997: 13).

Fransa'da 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ivme kazanan göç dalgasına ve özellikle de Cezayir Savaşı sonrası ortaya çıkan dekolonizasyon sürecine koşut olarak Magripli göçmenlerin genellikle Fransa'da doğan ve Fransız vatandaşı olan çocuklarından yazar olanların kaleme aldığı yapıtların tümünü ifade eden ve bugün sosyoloji, antropoloji, dilbilim, felsefe ve kuşkusuz yazının da araştırma alanına giren bir “*Beur Yazını*” doğar. Bu yazın türünün temelinde, toplumsal alanda göçmenlerin kültürlenme sürecinde yaşadıkları sorunların ele alındığı açıkça görülür (Majit, A., 2021: 187). Yazın ve toplum ilişkisi bağlamında gündeme gelen kültürlenme bir Beur yazını yazarı olan Razika Zitouni'nin özyaşamöyküsel romanı *Comment je suis devenue une beurgeoise*'da (*Nasıl bir beurgeoise oldum*), çok küçük yaşta ailesiyle birlikte Fransa'ya göç eden, ataerkil dizgenin kontrolü altındaki Cezayir kültüründen gelen Razika, bir kültürden diğerine geçişe, yani kültürlenmeye aday ikinci kuşak bir birey olarak çıkar okurun karşısına.

Çalışmamızda, Cezayir'de erkeğin üstünlüğünü ve gücünü kabul eden ataerkil dizgede otoriteyi simgeleyen eril düşüncenin, kadının toplumda daha aşağı bir konuma yerleştirilmesi gerektiğini savunduğu bir ortamda yaşayan Razika'nın bir göçmen olarak Fransız toplumuna uyum aşamasında karşılaştığı güçlükler ve sosyokültürel düzlemde “iyi bir uyum ve başarı modeli” olma yolunda verdiği mücadele, kültürlenme kavramı çerçevesinde uyum açısından ele alınacaktır.

Nasıl Bir Beurgeoise Oldum

İlk olarak Catherine Wihtol de Wenden tarafından kullanılan, *beur* ve *bourgeois* sözcüklerinin bir araya gelmesiyle oluşan *beurgeoisie* kavramı, Magripli Müslüman göçmenlerden oluşan Fransız elitleri tanımlamak için kullanılan bir neolojizmdir ve ev sahibi kültürde iş yaşamında başarılı olan, Fransız toplumunun kültürel değerlerine uyum sağlayan ve sınıf atlayan göçmen çocuklarını ifade eder. Fransız toplumunda kendisine bir yer edinen ve uyum sağlayan Magripli genç kızlara da “*beurgeoise*” adı verilir ve bunlar üç ulama ayrılırlar: İlk sırada yer alanlar, kendilerini bilgiye ve kültüre adanmış olan entelektüellerdir, bunları gösteri dünyasında büyük başarılarla imza atanlar izler ve son sırada ise sayıları fazla olmasa da aktivistler ve siyasetçiler vardır. Bunların tümü de özgürleşmiş ve kültürel bağlamda tamamen asimile olmuşlardır (Zitouni, 2005: 8).

Romanda, Cezayirli bir ailede ikinci kuşak bir genç kız olan Razika'nın uyum yolunda köken kültürün ataerkil dizgesinde tutsak ve önyargılı, ev sahibi kültürde damgalı bir göçmen olarak yaşadığı güçlükler birinci planda yer alır. Genç kızın lise yıllarından başlamak üzere iki kültür arasındaki gelgitleri ve yaşadığı çelişkiler, zorunlu kültürlenmeyi (Fransa'daki kanunlara uymak, resmî kurumlarda Fransız dilini kullanmak vb.) kabul eden, ancak köken

kültürü korumaya ve uygulamaya özen gösteren aile kaynaklıdır. Dinî kurallar, gelenek ve görenekler doğrultusunda konulan yasaklarla yönlendirilmeye çalışılan genç kızın özgürleşme adına başvurduğu ilk yol, yasakları delmektir. Ebeveyn baskısını yoğun bir şekilde duyumsaması ve her tür yasakla karşı karşıya kalması, onu ev sahibi kültürde okulda gördüğü özgürlük ortamına özendirir. En büyük şansı, ataerkil dizgeye sıkı sıkıya bağlı olmalarına karşın, eğitim noktasında ılımlı bir tavır sergileyen ve destek olan ebeveynleridir. Bazı öğretmenlerin ırkçı tavırlarıyla karşılaşsa da, başarıya ulaşacağına inanılmasa da, hatta üst düzey bir yaşamın düşünülmesi ve tutkularının olması çok görülse de onun için eğitim, başarı ve diploma özgürlüğün yanında, ataerkil dizgeden kurtulma, öteki olduğu bir kültürde kendisi için öteki olanları tanıma, düşüncelerini ifade etme ve kendi kimliğini oluşturma yolunda bir çıkış noktasıdır (Zitouni, 2005: 176). Ev sahibi kültüre daha uzak olan, başka bir ifadeyle, mesafeli kalmayı tercih eden birinci kuşak için başarıya götüren yol, köken kültüre itaat etmekten geçer. Bir genç kızın aile onurunun bekçisi ve tutsağı kabul edildiği, babayla iletişimin sınırlı olduğu bir kültürde ona hizmet ederken, daha sonraki yaşamında eşine hizmet etmek üzere eğitilmesi Razika'ya garip gelir (Zitouni, 2005: 19). Ataerkil dizgeye karşı gelmenin cezası, şiddete maruz kalmaktır. Genç kızın eğitimine devam etmesi ve başarılı olması uyum sürecinde tek şansıdır ve okuldaki başarısı, ebeveynlerin tavır ve davranışlarında yumuşamayı da beraberinde getirir. Ne var ki yine de başlangıçta ailenin gözünde özellikle üniversite döneminde içine girilecek ortam, bu yabancı kültürde değerler açısından “uyuşturucu, alkol, fahişelik, AIDS” (Zitouni, 2005: 184) ve her tür ahlaksızlık anlamına gelir.

Razika, köken ve ev sahibi kültürler arasında birçok sorun yaşar. Bir birey olarak, köken kültürü ve iletişim halinde olduğu ev sahibi kültür arasında iki farklı değışkene göre konumlanır: Bunlardan ilki, ev sahibi toplumla iletişime geçme, değerlerini benimseme arzusuna sahip olma, yani kültürlerarası etkileşim; ikincisi ise, köken kültüründe düşüncelerine uygun yönleri, kimliğini ve değerlerini sürdürme arzusudur. Bu aşamaların her birinde psikolojik değışimler yaşar. Bu süreçte meydana gelen değışimlerin yanında, davranış, değer ve normlarda da strese yol açan değışiklikler söz konusudur. Bunlar, ruh sağlığı düzeyinde görülen depresyon, kaygı, marjinalite, yabancılaşma ve kimlik oluşturma güçlükleri şeklinde ortaya çıkarlar (Berry, 1989: 137). Ev sahibi kültürün göçmenlere davranış biçimine göre kültürlenme süreci farklılık gösterir. Bu farklılığın nedeni; iki kültür arasındaki tarihsel, ekonomik, siyasal ve toplumsal ilişkilerdir. Göçmenin kendisini ev sahibi kültürde tek başına duyumsaması, gerekli yardımı görememesi, statüsü, eğitim düzeyi, dile hâkim olmaması ve iş bulma güçlüğü gibi etkenler de stresi tetikler. Ayrıca bir bireyden diğerine değışiklik gösteren psikolojik ve kişisel özellikler de psikik yetenekler aynı olmadığı için, stres ve kaygı düzeyini etkiler.

Ev sahibi toplumdaki bireylerin tepkisiyle karşılaşan Razika, ötekileştirilmeye karşı belirli savunma mekanizmaları geliştirir. Ulamlamada bilişsel bir süreç söz konusudur ve üç alt etap içerir. Bunlardan ilki, ailenin sürekli olarak köken ve ev sahibi kültürlerin farklılığını vurgulanması olarak tanımlanabilecek karşıtlık etkisidir. Bu durum aile, özellikle de yakın akraba çevresi tarafından sürekli olarak gündeme getirilir. İkincisi, Razika'nın arkadaş çevresi tarafından köken kültürüne atfedilen kalıp yargılarla karşı karşıya kalması ve aynı kültürü paylaştığı insanlar arasındaki benzerlik üzerine sürekli vurgu yapılmasıdır. Köken kültürün ev sahibi kültüre göre yargılması ve değersizleştirilmesi etnosantrizmi vurgular (Bajrekte-

revic, 2018: 22). Üçüncüsü ise, Cezayirli birer günah keçisi olarak görülmesi, kültürel düzlemde belirli ulamlara yerleştirilmeleri ve etiketlenmeleri, yani damgalanmalarıdır.

Aile, Razika'nın uyum sürecinde en önemli ortamdır. Köken kültürü koruyarak yavaş yavaş ev sahibi kültüre yakınlaşan aile açısından zaman ana etkindir. Ev sahibi kültürü içselleştirme durumu güçlendikçe, kendi köken kültürlerinin yanında ev sahibi kültürü benimseme durumu da güçlenir (Gordon, 2017: 38-40). Alarcon Zavala bu konuyla ilgili olarak şunları söyler:

Bu kültürlerarası etkileşimlerin, bireyleri kendi bireysel deneyimlerinde de önemli ölçüde etkilediğini gözlemliyoruz. Aslında göçmenler yeni bir kültürle karşılaştıklarında farklı davranışlar sergilerler. Çeşitli araştırmalar, göç ve uyum sürecinin bireylerin sağlıkları, alışkanlıkları ve yaşam tarzları gibi günlük yaşamlarının çeşitli noktalarında olduğu gibi değerleri ve aile çevreleri üzerinde de belirli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. (2020: 21)

Etkileşim karşılıklı olsa da kültürlerden biri her zaman için baskındır ve bu da genelde daha güçlü olan ev sahibi kültürdür. Toplumsal, özellikle de kentsel uyum, yalnızca aile grubu içinde uygun bir şekilde sağlanabilecektir, çünkü toplumsal ilişkilerin kurulma aşamasında eşin ve varsa çocukların rolü ve etkisi çok büyük bir öneme sahiptir. Karmaşık bir toplumsal kurum ve yapı olan aile içinde ebeveynlerin oluşturduğu birinci kuşak ve çocuklardan oluşan ikinci kuşak, kültürlenme sürecinde, değişimlere ve direnmeye sahne olan gerçek bir toplumsal laboratuvarıdır. Standart bir uyumdan ziyade, farklı tür ve düzeylerde karşımıza çıkan aşamalarda çatışmalar gözlemlenir. Yaygın görüşün aksine, köken ve ev sahibi kültürlerin karşılaşmasından doğan çatışma, kültürel bir şoka neden olmaz, çünkü karşı karşıya gelen söz konusu iki kültür değil, bir kültürle ilgili tüm öğeleri içselleştirmiş bireyler ve toplumsal aktörlerdir. Razika, okulda ev sahibi kültürle karşı karşıya kalır. İçinde yaşayacağı yeni ortamda toplumsal ilişkilerde yeni kültüre özgü her şeyi tanıyacak, kabullenecek, uyum sağlayacak ya da reddedecektir (Zehraoui, 1996: 238, 241). Bu çatışma ve yüzleşme, bütünleşme sürecini birey ve aile düzleminde etkiler.

Razika, buluş çağına geldiğinde, köken kültürün etkisinin aile içinde daha baskın bir şekilde duyumsanmasıyla, “erkeklik ve tahakküme dayalı eril kimlik” görünür kılınır. Babanın ve erkek kardeşin otoritesi altına girmesi, anneye yardım etmesi, gelenekçilik ve püritanizm kokan ataerkil dizgeye saygı göstermesi beklenir. Gençliğini istediği gibi özgürce yaşamak isteyen Razika içinde yaşamak zorunda olduğu durumu dile getirirken “büyümek ve yetişkin olmak bana yasaktı”...” (Zitouni, 2005: 81) der. Cezayir kültürüne göre, iyi bir aile kızı okulda çalışkan olmalı, dersler bittiğinde hemen hızlıca eve dönmeli, yabancılarla konuşmamalı, sağa sola bakmamalı, erkeklere gülümsememeli, ailenin onurunu korumalı ve büyük kız olarak diğer kardeşlerine örnek olmalıdır (Zitouni, 2005: 99).

Ailenin, özellikle de annenin dışarıya verdiği imaj ve evdeki durumu birbirinden farklıdır; böyle bir atmosferde yaşamak, Razika'yı ev sahibi kültüre yakınlaştırır; annenin kendisi için hazırladığı kültürel kalıba girmek istemez, bu noktada anne-kız arasındaki ilişkiyi sekteye uğratacak ilk başkaldırı eylemleri gözlemlenir (Zitouni, 2005: 14). Özgürlük ve kadın konularında köken kültürden çok ev sahibi kültüre yakın düşünceleri, uyum için kararlı olduğunun ilk göstergeleri olarak yorumlanabilir. Razika'nın “sanırım, özgürlük ve kadın ko-

nularında aynı düşünceleri paylaşmıyoruz” tümcesi, Cezayir kültüründe kadının konumunu belirleyen geleneklere, dinî kural ve yasaklara gönderme yapar (Zitouni, 2005: 16).

Ataerkil dizgedeki aile yapısında diğer aile üyelerinden daha önce göç eden baba yaşadıkları nedeniyle daha fazla göç deneyimine sahiptir. Razika'nın babası, ailenin diğer üyelerini yanına aldığında, onlardan her açıdan bir adım daha öndedir. Ardından gelen anne, yeni ortam hakkında hiçbir bilgiye sahip değildir ve eşi onun ev sahibi kültürle tanışması için aracılık eder. Kadın karşısında erkeğin başka avantajları da vardır. Bunlardan biri de göçmen işçi grupları içinde kolektif deneyimden yararlanma şansına sahip olmasıdır. Kadının için göçmen ağında deneyim sahibi olma ve yeni ev sahibi kültüre uyum daha güçtür.

Otorite ve şefkat arasında sıkışıp kalan baba, Fransa'nın mültietnik yapısını kabullenmekte güçlük çeker (Zitouni, 2005: 23-25). Bu düzeyde aile üyeleri ataerkil dizgeye bağlı yaşamak zorundadır ve ilk kurban, anne-babanın baskısıyla evlendirilen erkek kardeş olur. Cinsiyetçiliğin ön planda olduğu Cezayir kültüründe ailenin adının, kız kardeşlerin ve genel anlamda kadının onurunun bekçisi olan erkek çocuğun yeri farklıdır. Razika'nın da ifade ettiği gibi erkek çocuk, “*kutsal*”dır, ayrıca anne için aile ve toplumun gözünde saygınlığın ve itibarın da simgesidir. Kız çocuk doğum anında anneye erkek çocuktan daha çok ıstırap ve acı verir, doğuştan değersizdir. Annenin “keşke senin beynin erkek kardeşinde olsaydı! Sen bir kızsın, zeki olmaya gereksinimin yok, güzelliğin yeter...”.. Büyük kızımın erkek olmaması ne acı, öylesi daha iyi olurdu” (Zitouni, 2005: 186) gibi ifadelerine Razika başkaldırır. Bu düzlemde birinci kuşak ev sahibi kültürde yaşamasına karşın, aile baskısına boyun eğen, köken kültürü her şeyiyle yaşayan ve kabul eden ikinci kuşakla sorun yaşamaz. Anlatıda bunun en güzel örneği, Razika'yla her konuda karşıtlık oluşturan kız kardeşi Nadia'dır, köken kültürün geleneklerine göre bir evlilik yapar. Cezayirli bir genç kız kendi kültüründen hatta kendi yakınlarından biriyle evlenmelidir, bekâret evlilikte birincil koşuldur. Kadınların hak ve özgürlüğü için başkaldıran Razika'yı “yuva yıkan tehlikeli feminist” (Zitouni, 2005: 40) olarak tanımlayan, ataerkil dizgenin ateşli savunucusu amcasıdır ve kadın konusundaki düşünceleri köken kültürde kadına verilen değeri ve yeri açıkça ortaya koyar:

Bir gün içlerinden biri bana, tüm ciddiyetiyle, kadınların çalışmaması gerektiğini söyledi, çünkü bilgece hesaplarına göre kadınlar erkeklerin işlerini çalacak ve onların işsizliğinin ana nedeni olacaklardı... Böylesine arkaik fikirlere sahip bir adamla tartışmak olanaksız. (Zitouni 2005: 40)

Daha çocukluğunda açık tenli ve sarı saçlı olması nedeniyle büyük babası tarafından “*küçük Fransız*” (Zitouni, 2005: 32) olarak tanımlanan Razika için uyum sürecinin başlangıcı ailesi tarafından tepkiyle karşılanırsa da üniversite eğitimi için Paris'e taşınmaktır. Köken kültürden iyice uzaklaşır ve belirli yaşa gelmiş her Fransız gibi ailesinden ayrı yaşamaya başlar. Özgürlüğünden taviz vermek istemez, artık kendisi olma, bir kimlik oluşturma yolunda ailesi üzerinde daha etkilidir. Birey dünyaya geldiğinde, içinde yaşadığı toplumun kendisine dayattığı bir kimliği vardır ve kimlik süreci öteki ya da ötekilerle kurduğu iletişime bağlı olarak tamamlanır. Bu durumda, kimlik bağlamında, temel değerlerini yeniden gözden geçirmek zorunda kalır. Kimlikten söz ederken sabit değil evrimsel bir süreç olduğunu göz önünde tutmak gerekir. Razika, köken kültüründeki geleneksel kadın kimliğinden sıyrılmak, özerk,

bağımsız bir kadın kimliğiyle yaşamak ister. Bir ölçütler bütünü ve içsel bir duygu olarak tanımlanan kimliğin oluşumunda, Razika'nın ev sahibi bireyler ve kültürle olan etkileşimine fiziksel (yeni bir çevreye girme), biyolojik (yeni beslenme şekli, melezleşme), siyasal (özerkliği kaybetme), ekonomik (ücret ve iş), kültürel (dil, din) ve toplumsal (yeni gruplar arası etkileşim) değişimler eşlik eder (Berry, 1989: 137).

Fransızlarla daha fazla iletişim kurar, onların alışkanlıklarına, giyim tarzlarına ve davranış biçimlerine öykünen Razika'nın kişisel, toplumsal ve kültürel kimlikleri bu etkileşim süreci boyunca oluşur ve gelişir. Kültürel kimliği içinde yaşadığı grup ya da toplumun ortak kural, değer ve normlarından oluşur (Marti, 2008: 56-57). Köken ve ev sahibi kültüre bağlı olarak içinde bulunduğu ve taşıyıcılığını yaptığı kültürel çevreyle olan ilişkilerini ve kendisini tanımlama biçimlerini ifade eden kültürel kimliğinde iki bağımsız yön vardır (Ogay, 2001: 213): Kökenine gönderme yapan etnik ve ev sahibi kültürde edindiği ulusal kimlik. Pılar Marti'ye göre "herkesin kimliği, gerçekliğinin tüm bileşenlerinden oluşur: Aile, kültür, yaşadığı toplum, okul, mesleki çevre, vb". Kimlik, bir "ben'in inşasını simgeler" (2008:56). Bu noktada mensubu olduğu köken kültürel dizgenin taşıyıcısı olur. Kültürünü yeniden tanımlama sürecine girer ve olumlu bir kimlik oluşturma adına bazı stratejiler geliştirir. İki kültür çatışmasında, temel olarak kabul edilen değerler (*ontolojik işlev*) ve çevreye uyum (*pragmatik işlev*) arasında bir tutarlılık oluşturma durumundadır (Camilleri, 1998: 94). İçine girdiği ev sahibi kültürün kendisine ve köken kültürüne verdiği değersizleştirme tepkileri karşısında da bir strateji geliştirmesi gerekecektir (Bajrektarevic, 2018: 17-23). Olumsuz bir kimlik oluşturmaktan uzak, köken kültüre körü körüne bağlı kalmadan, ev sahibi kültür tarafından kendisine atfedilen değersizliği içselleştirmez. Savunma kimliği oluşturan bir birey olarak, köken kültürü kendisini yeni kültüre karşı korumada kalkan görevini üstlenir (Ogay, 2001: 215).

Kimlik, kültür aktarımı yoluyla edinilir ve önemli olan karşıdakinin bu aktarımdan neler alabildiğidir. Yine Marti, kişinin kimliğinin bir fotoğraf gibi, geçmiş ya da şimdide donup kalamayacağını, öznenin uyum sürecinde yaşadığı yeni yönelimlerle sürekli bir oluş halinin, öz-nede evrimsel ve dinamik bir potansiyelin söz konusu olduğuna vurgu yapar. Bireylerin sosyal kimlikleri yaşamlarının her evresinde değişikliğe uğrar ve bireye ötekinin bakış açısıyla farklı kimlikler atfedilir, ancak öznenin bireysel kimliğine gelince, onu şekillendiren kendi seçimleri, belirli bir kültür ve dille olan öznel deneyimleridir. Bireyin bir kültüre ait olması demek, söz konusu kültürün değer ve normlarına bağlı kalması anlamına gelir. Ev sahibi kültüre daha yakın olmaktan memnun olan Razika, özgürlük ve kimlik söz konusu olduğunda kendisini tek başına belirleme yoluna gider ve bu durum bireyciliği doğurur. Edgar Morin'e göre ise "kimlik, benzerlik ve farklılıklar arasında bir tür çözülmez döngü oluşturur" (Morin 1980'den Marti, 2008: 56).

Anne, kızının içinde bulunduğu durumdan dolayı babayı suçlar. Tatile Cezayir'e değil de Côte-d'Azur'a gitmek istemesi, kökenlerini, kültürünü ve kim olduğunu unutma, kendini kaybetme ve tam bir Fransız olma şeklinde yorumlanır (Zitouni, 2005: 60). Doğru yolu bulması ancak Cezayir'e gitmesiyle olanaklıdır. Razika, annesinin baskısıyla gittiği Cezayir'de kaldığı süre boyunca, fiziksel olarak oradaki sakinlere benzemesine karşın, ruhen farklı ve yabancıdır. Ne tam Fransız ne de tam Cezayirlidir. Göçmen bir genç kız olduğu için sakinlerin aşağılayıcı davranışlarıyla karşılaşır ve bu durumu şöyle ifade eder: "Biz, göçmen kökenli

genç kadınlar, özgürlüğü ve özellikle de cinsel özgürlüğü simgelediğimiz için aşağılanıyoruz” (Zitouni, 2005: 65). Razika artık çok farklıdır ve eleştirilir:

Onlara göre, hayattan hiçbir şey anlamayacaktım, kökenimi inkâr edecek, Araplığımyı kaybedecektim. Kısacası, aptallaşacaktım. Bana açıkça benim gibi olmak istemediklerini söylediler: Ben fazla Fransızım, fazla iyi eğitimliyim, fazla özgürüm. ... “Fransız rolü yapıyorsun ama Arap olduğumuzu unutma. Arap Araptır”. Bu, seçimlerimin, hırslarımın beni onlardan ayırdığını ve artık gerçekten gruba ait olmadığımı anlamamı sağlamanın bir yoluydu. Tüm bunların bir avantajı var: Farklılığım artık beni onların sonu gelmeyen dedikodularından koruyor. (Zitouni, 2005: 53)

Razika için uyum süreci devam ederken köken ve ev sahibi kültürlerde yer alan “bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek görenek ve diğer yetenek ve alışkanlıklar” (Tylor, 1876: 1) önemli bir rol oynar, çünkü Fransızlarla iletişim kurdukça kültürü değiştirmeye başlar. Bu süreçte meydana gelen değişimler köken ve ev sahibi kültürler arasındaki iletişimin yoğunluğu ve yakınlıkla, yani “*kültürel mesafe*”yle doğru orantılı olarak ilerler. Kavramın tanımını yapmak güç olsa da “kültür, hem değerler ve etik gibi soyut düşünceleri hem de bir toplumda üretilen veya takdir edilen araba, giyim, yemek, sanat ve spor gibi maddi nesne ve hizmetleri içerir. Başka bir deyişle, kültür, bir örgüt veya toplumun üyeleri için ortak olan anlamların, ritüellerin, normların ve geleneklerin bütünüdür” (Benabdallah, 2017: 27). Kuşaktan kuşağa aktarılan ve evrimsel olan kültürün bileşenleri, başka bir deyişle tüketici bireylerin günlük yaşamlarını yöneten kültürel değişkeler uyum noktasında Razika açısından ön plana çıkar. Dolayısıyla kültürel mesafe, iki kültür arasında aracı rolünü üstlenir. Köken kültürden çıkıp yeni bir kültürle karşılaşmanın yol açtığı travmalar, gerçekte göçten kaynaklanır. Ülkelerearası mesafe ve kültürel mesafe, yeni kültürde genelde göçmeni destekleyen bir çevrenin olmayışı ve daha birçok neden travma yaşanmasını tetikler. Razika, köken kültürde karşı karşıya kaldığı çıkmazlara çözüm aradığı ev sahibi kültürde ekonomik, toplumsal ve psikolojik olmak üzere yeni sorunlarla karşılaşır. Köken kültür ve ev sahibi kültür arasındaki iletişimin bir çatışmaya dönüşmesi, Razika’nın bir kültürel parçalanma yaşamasına yol açar, bu da kimliğine yansır ve üzerinde bir psikolojik baskı oluşturur. Köken kültürel değerleri, aile baskısı sonucunda, yeni kültürle bağ kurmasına ve onunla uyum sağlamasına izin vermediği için dengesi, yani ontolojik ve pragmatik işlevler arasındaki tutarlılık bozulur. Tutarlılığı yeniden sağlamak adına kimlik çatışmasından kaçınır ya da çatışmayı hafifletme yolunu seçer (Amin, 2012: 104). Yeni kültürde psikolojik ve toplumsal bir denge kurmak için harcadığı zaman kültürlenme sürecini dolaysız olarak etkiler (Sturm, 2022: 240-241). Kültürlenmenin yönü ve şekillerini etkileyen değişkeler de vardır. Bunlar sosyo-demografik (ev sahibi kültüre geliş yaşı, cinsiyet, eğitim düzeyi, sosyal statü, ikamet süresi) ve ev sahibi kültüre özgü değişkenlerdir.

Ailenin Fransızların çoğunlukta olduğu bir yerleşim yerinden ev satın alarak, Cezayirli göçmenlerin yoğun olarak yaşadığı ve köken kültürün egemen olduğu mahalleden taşınması ve böylece ev sahibi kültüre yakınlaşması bir yandan uyum için atılan bir adım olarak gündeme gelirken diğer yandan da yaşanan iletişimsizlikle ayrışma yaratır. Yeni komşularının gözünde aile “*pis Arap*”tan başka bir şey değildir (Zitouni, 2005: 108). Satın alınan ev, Fransız yaşam tarzına uygundur. Aile köken kültüründe yer alan toplumsal norm ve değerlerden

taviz vermeyi düşünmese de ev sahibi kültüre fiziksel olarak tamamen karşı değildir. Hatta evde iki kültür yan yanadır ve bu da hem köken kültürünü koruma hem de ev sahibi kültürü benimsemeye başlamış olmanın somut göstergesidir:

İç uzam son derece modern ve batılı bir görünüşe sahipti. Mekke'den gelen takvimler, Kur'an ayetlerini tasvir eden hatlar, halılar ve tabureler gibi birkaç eşya Magripli kökenlerimize gönderme yapıyordu... Annem, Cezayir'deki ailenin gözünde, bir göçmenin başarısının güzel bir batı tarzı salonla simgelendiğini anlamıştı. (Zitouni, 2005: 106)

Ev sahibi kültürde yaşama süresi uzadıkça, Razika ve ailesi özel günlerde köken kültürleri yanında, ev sahibi kültüre özgü değerleri de benimsemeye, böylece uyum süreci ivme kazanmaya başlar. Bir yandan hediyeler, yılbaşı ağacı, hindi, kestane ve kaz çiğeriyle Noel kutlanırken, bunlara Cezayir kültürünü simgeleyen nane çayı ve ballı pasta eşlik eder. Domuz eti yenmez, Ramazan ayı özeldir ve alkol yasaktır. Erkek çocukların sünnetleri evden hastaneye taşınır (Zitouni, 2005: 151-152,160).

Bilindiği gibi, kültürlenme tek boyutlu modelden iki boyutlu modele evrilmiştir. Bu modellerde kültürlenme süreçleri köken ve ev sahibi kültürlerden bağımsız olarak gelişir. Bu noktada Razika bir yandan kendi kültürel kimliğini koruma diğer yandan da içinde yaşadığı yeni kültüre dâhil olma gücünü yaşar. Böylece, farklı gruplar arasındaki etkileşimden kaynaklanan iki yönlü kimlik değişikliğine maruz kalır. Özgür olma ve kendisine ait bir kimlik oluşturma amacıyla içinde yaşadığı ataerkil dizgeden uzaklaşmayı hedefleyen Razika'nın, birey olarak başvuracağı kültürlenme stratejilerinde, söz konusu iki kültür arasındaki konumunu ve Fransız olmaya eğilimini ifade eden tutumsal, diğer yandan da bireysel ve toplumsal davranışlardaki değişiklikleri içeren davranışsal düzey söz konusudur. Davranışsal kültürlenmede, içinde yaşadığı ev sahibi kültürün dil, giyim, yemek ve müzik gibi gözlemlenebilen kültürel öğelerini benimser; Fransızlar gibi giyinmeye özen gösterir, moda uygun markalı giysiler alabilmek için çalışmaya başlar; aldığı tüm parayı dış görünüşüne harcar (Zitouni, 2005: 27, 85), psikolojik kültürlenmede ise ev sahibi kültürün normları, değerleri, ideolojiler ve tutumlarıyla bütünleşmeye çalışır (Benabdallah, 2017: 36). Bir yandan ırkçılığın hüküm sürdüğü ve diğer yandan da Cezayirli bir ailenin kızı olması nedeniyle özgürlüğü kısıtlanarak köken kültüre uygun davranmasının istendiği bir ortamda, köken kültürünü koruyarak, Fransız kültürü ve toplumuna uyum sağlayabilmek için çabalar. Aileleri tarafından uyum şansı tanınmayan, ataerkil dizgeye bağlı kalmaya zorlanan ve devinim alanları kısıtlanan genç kızların gözünde kadınların istedikleri gibi giyindiği, dışarı çıkabildiği, özgürce çalışabildiği ve araba kullanabildiği Fransa, bir düşler ülkesi olarak cennetle özdeşir (Zitouni, 2005: 13). Gerçekte, Magripli genç kızlar açısından uyum sürecinde trajediler yaşanır:

Magrip kökenli bu grupta yer alan kızlar başarısız oluyor ya da yoldan çıkıyorlar. Ne yazık ki bunların sayısı oldukça fazla. Endogami, dinî ibadet ve yasaklar arasında kalıyorlar: Bir yandan aileleri onları temiz aile kızı idealine göre davranmaya zorluyor (bekâret, sınırlı dışarı çıkma, endogami, dinî ibadet, vb); diğer yandan Fransız toplumu onları tam aksine bu baskıcı modelden kurtulmaya teşvik ediyor. Bu başarısızlığa ve bazen de trajediye yol açan karmaşık bir durum. "Ni putes ni soumises" derneğinin başkanı Fadela Amara, Magripli çok sayıda genç kızın okulda başarısız olduğunu, işsiz kaldığını, evden kaçtığını, uyuşturucu kullandığını, fahişlik yaptığını ve intihar ettiğini anlatıyor. (Zitouni, 2005: 9)

Razika, farklı kültürlenme düzeylerini iletişimin özelliklerinden yola çıkarak vurgular; aile hoş görmese de iletişimin uyumu kolaylaştırma açısından önemli bir etken olduğunun bilincindedir. Etkileşimli bir uyumda Razika'yı ev sahibi kültürel ortama bağlayan öge; iletişimdir. İsteddiği ortamlara girebilmek için yalan söyler ve geceleri evden kaçmaya başlar. Bu bağlamda, iletişim becerilerini kazanması uyum için önemlidir ve ev sahibi kültüre ait iletişimin düzeyi, örneğin Fransızcanın etkin kullanımı, uyumun bir göstergesi kabul edilir. Bu da uyum düzeyinin ev sahibi kültürle olan kişisel ve toplumsal iletişim sürecine bağlı olduğunu doğrular. Razika, ev sahibi kültürün iletişim sürecine hâkim olduğu oranda uyum sağlayabilecektir, çünkü iletişim kültürlenme sürecinin altında yatan ana olgudur, ev sahibi kültürün temel simgelerini tanıması, içselleştirmesi ve yeni bir çevreye uyum, iletişimle gerçekleşir. Bu durumda Razika bu yeni ortamın güçlüklerine uyum sağlamaya ve dizge içinde denge kurmaya çalışır. Bu uyum, ev sahibi kültürün belirli yönlerini edinmesini sağlar (Zavala, 2020: 25-28). Ancak aile, ev sahibi kültürde kadının özgürce yaşaması noktasında Razika'nın hedeflediği düzeye henüz ulaşmamıştır. Özellikle anne, dinî kurallar ve özgürlük konusunda babadan daha katıdır:

(...) Neden izin almadan dışarı çıkıyorsun? Bu nasıl bir kıyafet! Bir gün tecavüze uğrayacaksın. İçki içmemelisin, çünkü haram (...), Çocuklarımıza bir gelecek hazırlamak, onlara güzel şeyler sunmak için ülkemizi terk ettik ve Fransa'ya geldik ve şimdi onlar akıllarına esen her şeyi yapıyorlar... Oh hayır, daha fazla dayanamayacağım! Evi satın Cezayir'e geri döneceğim, orada çocuklar daha disiplinli, burası gibi değil. Fransa'da çok fazla özgürlük var. (Zitouni, 2005: 121)

Razika bir kimlik oluştururken ötekini dikkate almak zorundadır, çünkü birey olarak öz farkındalığı ancak ötekilerle olan ilişkileri sonucunda kazanabilecektir. Bu nedenle öteki, benlik inşasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Tüm bunlar da dil aracılığıyla gerçekleşir. Kültürlenmede, dil ve değerlerdeki değişim de önem kazanır. Ayrıca köken kültürün etkisinin de göz önünde bulundurulması gerekir. Birbirinden farklı iki kültürde yaşamak bir kimlik krizine yol açabilir. Bir grupla özdeşleşmek onun tarafından kabul edilme anlamına gelmez. Kabul edilmek ya da dışlanmak, bireyin kendisini tanımlamasında etkilidir. İçine girdiği grubun değerlerini benimsemeyebilir ve bu durumda kendisini dışlar (*auto-exclusion*). Bunun aksi de olabilir ve bu kez grup bireyi dışlar (*hétéro-exclusion*). Birey bir grupla özdeşleşerek kendisini onun bir parçası olarak görebilir (*auto-identification*) ya da grup bireyi kendi üyesi olarak kabul edebilir (*hétéro-identification*) (Laëtitia, 2008: 17-19). Roman boyunca, aile ev sahibi kültürdeki bazı konularda daha ılımlı bir yaklaşım sergilerken, özellikle kız çocuklarının yetiştirilmesi söz konusu olduğunda, gelenekçi davranır ve Fransızlardan uzaklaşmayı tercih eder. Razika ise gitgide kendisini Fransızlarla özdeşleştirmeye çalışarak onlardan biri olduğu sanısına kapılır; gerçekte Fransızlar tarafından yalnızca görünüşte kabul görür; Fransızlar onu kendilerinden biri olarak kabul etmezler, çünkü onlar için uyum, “*bana benzemelisin, seni olduğun gibi kabul etmem*” demektir (Zitouni, 2005: 204).

Sonuç

Razika romanda, yaşadığı ataerkil dizgede karşılaştığı ikilemleri, talihsizlikleri, çekişmeleri, sevinçleri ve korkuları, diğer yandan da ev sahibi kültürde maruz kaldığı aşağılanmayı, dışlanmayı, damgalanmayı, bir başka ifadeyle iki kültür arasında kendi olarak yaşamak için uyum sürecinde verdiği mücadeleyi, kaleme alır. Resmî olarak Fransız vatandaşı olması, kendisini tamamen Fransız olarak duyumsaması, onu ırkçılıktan ve ayrımcılıktan korumaya yetmez, ne yaparsa yapsın, “parazit, tembel, cahil, hırsız ve yeteneksiz bir Arap”tır.

Kültürlemede uyumdan söz edebilmek için birbirinden farklı iki kültürel dizgenin etkileşimi ön koşuldur. Kültürlenme, Razika için hiç bitmeyen bir süreç olarak köken kültüründe ve ev sahibi kültürde keşfettiği dünyada bilişsel ve yansıtıcı bir etkinliktir; iki kültür arasındaki fiziksel ve sembolik etkileşimler sonucunda varlık bulur ve uyum, ona temel kişilik kazandıracak bir içerik halini alır. Bu süreçte, sosyokültürel ve psikolojik uyum düzleminde, kimliğini oluştururken ev sahibi kültürel dizgedeki norm, davranış ve tutumları yeniden üretir, kültürel özellikleri içselleştirmek için iletişime odaklanır. Ev sahibi kültürün norm ve değerlerine uyum sağlayarak ya da sağladığı sanısına kapılarak yeni davranışlar kazanır, köken kültüründeki davranışlarını yeniden düzenler. Öncelikle Fransız kültüründen kendisine uygun özellikleri seçer. Fransızlar onu kendileriyle etkileşim ve iletişime geçtiği, içsel değerlerine ulaştığı ve yakınlaştığı ölçüde aralarına kabul edeceklerdir; ev sahibi kültürden aldığı özelliklerden bazılarını köken kültüründekilerin yerine koyar, böylece ev sahibi kültürün bir parçası olma yolunda ilerlediğine inanır.

Ev sahibi kültürün değerlerini benimseyerek saygı göstermesi Razika'nın yaşadığı toplumda kabul edilmesi ve gerçek bir "bourgeoise" olması için yeterli değildir. Irk ayrımının yapılmaması ve hak eşitliğinin de sağlanması gerekir. Aksi takdirde kültürlerarası çatışma kalıcı bir hal alır; hükmeden ve hükmedilen gruplar arasındaki ilişkiyi karakterize eder. Razika, köken kültürünü sürdürmek ya da ev sahibi kültüre uyum sağlamak yerine, bunlardan bağımsız olarak iki kültürü birbirine karıştırarak adeta yeni bir kültür yaratır. İşte ikili bir aidiyet yaşayan hibrit/melez insan olarak tam bu noktada güç kazanır; iki farklı toplumun kültür ve geleneklerini korur; içinde kendisine bir yer bulduğu sanısına kapıldığı toplumda, ırksal önyargılar nedeniyle tam kabul görmez. Köken kültürünün ana öğelerini korur ve ev sahibi kültür içinde iyi duyumsamasını ifade eden psikolojik uyum ve toplum içinde günlük yaşamdaki sosyokültürel uyum gerçekleşir. Gerçekte Razika'nın istediği tek şey, iki kültürü kendi düşünce süzgecinden geçirmek, uyum noktasında buluşturarak bir kimlik oluşturmak, kısacası kendi olmaktır. Oysa Fransızlar uyum konusunda Fransız-merkezli düşünür, ülkelere gelen göçmenleri olduğu gibi kabul etmez, kendilerine benzemelerini isterler.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Yazarların katkı düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and publication ethics statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Authors' contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is not required for the study.

Financial support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Kaynakça

- Alarcon Zavala, M. (2020). Donner du sens au processus d'acculturation: Le cas des immigrants latino-américains de Bruxelles et de Montréal, <http://hdl.handle.net/2078.1/thesis:24960>, (Erişim tarihi: 05.12.2022).
- Amin, A. (2012). Stratégies identitaires et stratégies d'acculturation: deux modèles complémentaires. *Alterstice*, 2(2), 103-116.
- Bajrektarevic, B. (2018). L'école dans le processus d'acculturation des Secondos, <https://doc.rero.ch/record/328618/files/bajrektarevicbrenda.pdf.pdf> (Erişim tarihi: 03.02.2023).
- Benabdallah, M.; Jolibert, A. (2013). L'acculturation: L'influence des sous-cultures d'origine et de la distance culturelle. *Décisions Marketing*, 72, 179-205.
- Benabdallah, M. (2017). L'influence de l'acculturation sur le comportement du consommateur en fonction des sous-cultures d'origine: Une application aux immigrés algériens. <https://theses.hal.science/tel-01558840> (Erişim tarihi: 08.12.2022).
- Berry, J.-W. (1989). Acculturation et adaptation psychologique. *La Recherche interculturelle*, Tome I, Harmattan, 135-145.
- Berry, John W.; Colette S. (2010). Acculturation, discrimination, and adaptation among second generation immigrant youth in Montreal and Paris. *International Journal of Intercultural Relations*, 34, 191-207.
- Camilleri, C. (1998). Identité et gestion de la disparité culturelle: Essai d'une typologie. *Stratégies identitaires*, Presses Universitaires de France, 86-110.
- Laëtitia, A ve De Sousa M. (2008). Etranger ici, étranger là-bas" Le discours identitaire des jeunes issus de l'immigration en France. *Synergies Monde*, 5, 17-27.
- Marti, P. (2008). Identité et stratégies identitaires. *Empan*, 71, 56-59. <https://www.cairn.info/revue-empan-2008-3-page-56.htm> (Erişim tarihi 18.12.2022).
- Ogay, T. (2001). Comprendre les enjeux identitaires de l'intégration des migrants: l'apport de la psychologie sociale et interculturelle. C. Perregaux & T. Ogay & Y. Leanza & P. R. Dasen (Eds.) *Intégrations et migrations: regards pluridisciplinaires*, L'Harmattan, 211-235.
- Rudmin, Floyd W. (2003). Critical History of the Acculturation Psychology of Assimilation, Separation, Integration, and Marginalization. *Review of General Psychology*, 3-37, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1037/1089-2680.7.1.3> (Erişim tarihi: 11.12.2022).
- Sturm, G. (2022). Parcours d'exil et trajectoires de vulnérabilité psychique: Du trauma à la narrativité. *L'Autre*, 23, 240-249.
- Tylor, E.B. (1876). *La civilisation primitive*. Tome 1, Reinwald.
- Wagner, A.-L. (2010). Contribution au modèle d'acculturation interactif: Encourager l'individualisme pour lutter contre les discriminations. <https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01752672>, (Erişim tarihi: 22.12.2022).
- Zehraoui, A. (1996). Processus différentiels d'intégration au sein des familles algériennes en France. *Revue française de sociologie*, 37(2), 237-261.
- Zitouni, R. (2005). *Comment je suis devenue une beurgeoise*. Hachette Littérature.



Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2025; 31(1)-121. Sayı/Issue - Kış/Winter
DOI: 10.22559/folklor.2693

Araştırma makalesi/Research article

Sustainable Futures: Liminality and Hybridization in Octavia E. Butler's *Xenogenesis*

Sürdürülebilir Gelecekler:
Octavia E. Butler'ın *Xenogenesis* Eserinde
Eşiklik ve Melezleşme

Muhsin Yanar*

Abstract

Octavia E. Butler's *Xenogenesis* trilogy, consisting of *Dawn* (1987), *Adulthood Rites* (1988), and *Imago* (1989), later renamed *Lilith's Brood* (2000), tells the story of the Oankali, an alien species developed to save the remnants of humanity following a nuclear catastrophe. The Oankali species has three distinct genders: male, female, and the "ooloi," which manipulates the DNA of other species during mating. In *Dawn*, the main character, Lilith Iyapo, an African-American woman, willingly undertakes the hybridization process that the Oankali offer. This involves

Geliş tarihi (Received): 17-01-2024 Kabul tarihi (Accepted): 30-10-2024

TÜBİTAK 2219 Yurtdışı Doktora Sonrası Araştırmacı Birkbeck, University of London. Londra-Birleşik Krallık/
TÜBİTAK 2219 International Postdoctoral Researcher, Birkbeck, University of London the School of Creative
Arts, Culture and Communications, Faculty of Humanities and Social Sciences London/UK.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Yabancı Diller Bölümü Ağrı-
Türkiye/ Ağrı İbrahim Çeçen University School of Foreign Languages Department of Foreign Languages.
myanar@agri.edu.tr ORCID ID: 0000-0003-2523-608X

an evolution of the human and the creation of a new hybrid species with the Oankali. *Adulthood Rites* narrates the story of Akin, the child of Lilith, and the first human-Oankali “construct.” In *Imago*, Butler reads the story of Jodahs, Lilith’s other child. The trilogy explores the shift from being essentially a human to human-alien hybridity. Considering the notions of liminality and hybridization, this paper examines the process of human metamorphosis and evolution physically and conceptually. It unravels how biotechnology complicates the interconnection of power, racism, gender, and nature. Reading Butler’s trilogy from a post-humanist lens might contribute to our understanding of how it challenges oppressive hierarchical systems, the subordination of women by nature, and the marginalization of indigenous peoples. Furthermore, this paper questions the notion of rigid categories and examines the conventional distinctions that humanism establishes between “humans” and “non-humans.” Instead, it proposes the notion of “trans/corporeal multiplicities” that transcend dichotomies and boundaries. It investigates how Butler’s trilogy revisits humans and nonhuman beings and proposes perspectives that embrace sustainable futures.

Keywords: *Octavia Butler, Xenogenesis, liminality, hybridization, post-humanism*

Öz

Octavia E. Butler’ın *Şafak* (1987), *Erginlenme Ritüelleri* (1988) ve *Imago* (1989) adlı eserlerinden oluşan ve *Lilith’in Dözü* (2000) olarak yeniden adlandırılan *Xenogenesis* üçlemesi, nükleer bir felaketin ardından geride kalan insanları kurtarmak için geliştirdiği uzaylı bir ırk olan Oankali hikayesini anlatır. Oankali ırkının üç farklı cinsiyeti vardır: erkek, dişi ve çiftleşme sırasında diğer türlerin DNA’larını manipüle eden “ooloi.” *Şafak* adlı eserinde Butler ana karakter, Oankali’nin önerdiği melezleşme sürecini kendi rızasıyla kabul eden Afrikalı Amerikalı bir kadın Lilith Iyapo’nun hikayesini anlatır. Söz konusu insan-Oankali melezleşme süreci bir evrimi ve/veya yeniden doğuşu ifade eder. *Erginlenme Ritüelleri*, ilk insan-Oankali “inşası” olarak, Lilith’in çocuklarından biri, Akin’in hikâyesini anlatır. *Imago* ise, Lilith’in çocuklarından diğeri, Jodahs’ın hikayesini ele alır. Octavia E. Butler bu üçlemede, esasen aşına olduğumuz insan kavramından insan-Oankali melezleşmesi ile inşa edilen yeni bir türe geçişi ele alır. Bu makalede, Butler’ın *Xenogenesis* (1987-1989) adlı eserinde fiziksel ve kavramsal olarak insanın dönüşüm ve evrim sürecini eşiklik ve melezleşme kavramları üzerinden inceliyorum. Makalede, biyoteknolojinin güç, ırk, toplumsal cinsiyet ve doğa arasındaki ilişkiyi nasıl muğlaklaştırdığına odaklanıyorum. Butler’ın üçlemesini post-hümanist bir mercekte okumak, üçlemenin baskıcı hiyerarşik sistemlere, kadının doğa tarafından ikincil konuma itilmesine ve yerli halkların marjinalleştirilmesine nasıl karşı çıktığını anlamamıza katkıda bulunabilir. Buradan yola çıkarak bu makale, rijit kategoriler kavramını yeniden sorgulamayı ve hümanizmin “insanlar” ve “insan olmayanlar” arasında kurduğu geleneksel ayrımları incelemeyi amaçlamaktadır. Bu ayrımlara karşı, ikili karşıtlıkları ve sınırları aşan “bedenler arası geçişken çokluklar” kavramı önerilmektedir. Makale, Butler’ın insan ve insan olmayan varlıkları nasıl yeniden ele aldığını ve sürdürülebilir geleceklere benimseyen ne gibi bakış açıları önerdiğini incelemektedir.

Anahtar sözcükler: *Octavia Butler, Xenogenesis, eşiklik, melezleşme, post-hümanizm*

Introduction

The *Xenogenesis* (1987-1989) trilogy by Octavia Butler, consisting of the novels *Dawn* (1987), *Adulthood Rites* (1988), and *Imago* (1989), is collectively referred to as Lilith's Brood. The trilogy follows the narrative of Lilith Iyapo, the protagonist, and explores alternatively sustainable futures through the inclusion of a diverse set of primary characters. The term *xenogenesis* is derived from the Greek words *xenos*, meaning stranger, and *genesis*, meaning beginning. It signifies the onset or formation of a distinct and unfamiliar entity, often referring to the emergence of an alien species. The title *Lilith's Brood* alludes to the significant role of Lilith, also known as Lilit, Lilitu, or Lilis, in the myths of Mesopotamia and Judaism, where she is regarded as a major feminine character. There exists a prevalent hypothesis suggesting that she may have served as the first companion to Adam, thereby establishing a connection to the concept of an ancient feminine demonic being. Lilith is often referenced as a nonsubmissive female figure expelled from the Garden of Eden due to her noncompliance and opposition to Adam's authority. The supposed connection between the origin and characterization of her name might be traced to the categorization of mythical entities in Mesopotamia known as *lilû*, *lilîtu*, who are often interpreted as night monsters. Lilith, displaying a determined attitude towards her partner, adamantly refuses to assume a subordinate role, resulting in her estrangement from Adam and the idyllic environment of the Garden of Eden. One could argue that Lilith is a figure who rejects authority and conceals her identity (Mendoza, 2020: 54-57). Lilith, in the painting *Lady Lilith* (1866 -1868) by Dante Gabriel Rossetti, portrays a powerful female character who has a significant impact on male viewers. She is a paradoxical Victorian woman who entices her audience with her extreme sensuality and captivates them with her charm. The painting unveils a Victorian depiction of Lilith, presenting her as a distinctive figure with her elongated neck and hair. It displays destructive femininity, thereby highlighting the control she has over males (Dağoğlu, 2023: 346-7). Given this context, Butler examines speculative future scenarios in which beings anticipate a world without violence and discrimination based on race, color, gender, xenophobia, and species bias. These develop from the underlying human contradictions, including intelligence and hierarchical behavior, which is considered a genetic problem with the potential to end in human extinction (Japtok and Jenkins, 2020: 2). The notion of the human contradiction posits that the divergence between concrete biological determinism and corporeal comprehension mostly stems from humans' tendency to emphasize hierarchical tendencies above our cognitive faculties (Jenkins, 2020: 119). Butler underscores humans' tendencies to mistakenly equate biology with corporeal understanding, resulting in the formation of classifications that have been used to justify different forms of prejudice, power imbalances, marginalization, and subjugation, including racism, sexism, colonialism, and slavery.

Butler's trilogy explores the intricate relationship between race and biotechnology, along with how the contemporary bioeconomy promotes the continuation of scientific racism, which African and African American women have faced throughout periods of slavery and colonialism (Dowdall, 2017). She employs the catastrophic event of a nuclear holocaust resulting in the annihilation of the Earth as a catalyst for propelling humanity into a phase of profound metamorphosis, which eliminates the experience of liminality and fosters hybridization. Throughout her work, Butler tackles the concerns and potential outcomes that develop from a

society that is obsessed with the rapid acquisition of biological prospects. She delves into the circumstances of turmoil that trigger the development of interspecies metamorphosis. Butler elaborates on views that both colonial slavery and biotechnology have the potential to reduce human bodies to economic commodities (Dowdall, 2017: 506). In her discussion, Lisa Dowdall contends that Butler proposes a paradigm-shifting viewpoint of the discipline of human biology and evolution and proposes a conceptual framework that depicts human evolution as a constant dialectical progression within the dynamic systems of interspecies becoming achieved via the juxtaposition of genetic determinism and colonial activity. It imagines a highly dynamic real world, one that involves the ongoing process of defining our physical boundaries in relation to other bodies and the surrounding environment and hybridity of bodies. It suggests that the categories that define our existence are not solid, but rather enacted and that engaging with “anotherness” is an integral aspect of this dynamic existence (Morton, 2016: 13). Butler proposes the concept of symbiogenesis, defined as “the process of becoming through living together” (Mereschkovsky, 1990), in which the progress of human development is contingent upon the mutual interactions that occur between humans, other species, and the environments they share.

The narrative of *Xenogenesis* (1987–1989) occurs under a dystopian backdrop, marked by the catastrophic collapse of the planet Earth, which is an initial stage within an evolutionary paradigm, bolstered by the intrinsic capacity of living entities to generate, hybridize, and sustain themselves. The trilogy demonstrates an unwavering faith in the regenerative capacity of life, even as it adjusts to the direst circumstances. In effect, the disruption of the biosphere and the relocation of human ecologies provide circumstances that are optimal for the development of novel life forms and organizational structures. Butler proposes post-human possibilities, including one in which human development is not dependent on genetic determinism but rather upon constructive disruptions that reconfigure all interactions between species, humans, and non-humans. In this context, one could argue that post-humanism does not impose constraints on the potentialities of human evolution. Instead, through using modern technology or even in their absence, it proposes that engaging in interspecies interactions and hybridization may serve to disassemble hierarchical structures including the experience of mimicry and liminality and facilitate the transformation of the human condition.

Mimicry, liminality, and hybridization

Butler’s *Xenogenesis* (1987–1989) trilogy narrates the story of Lilith Iyapo and her offspring, Akin and Jodahs, who are the result of genetic exchange between humans and the Oankali, referred to as “constructs, whether they’re born to Oankali or to Human mothers” (Butler, 1988: 126). Lilith, a person of African American descent, has undergone a process of resurrection enabled by the Oankali, an alien race often referred to as “gene traders” (Butler, 1988: 24). Lilith is designated as the leader of the first cohort of individuals living on a post-apocalyptic Earth, ravaged by a nuclear conflict that the Oankali see as a “humanicide” (Jenkins, 2020: 121) resulting from the actions of a handful of people. One could argue that the catastrophic event could manifest an inherent genetic problem within the human species, hence exemplifying a contradictory facet of the human condition. One might suggest that the inherent contradiction stemming from human intelligence and hierarchical tendencies might indicate a

sign of a genetic predicament that necessitates reconsideration. The Oankali use a process of human-Oankali hybridization, characterized by genetic exchange, to mitigate the risk of future human extinctions. Advanced technologies, specifically biotechnology, might presumably tackle the problem of human extinction that originates from human intelligence and hierarchical inclinations. These technologies might have the potential for the hybridization of humans and the Oankali, bringing in the creation of a novel species that surpasses humans in terms of capabilities, thus developing a (more-than-human) species that transcends humanity. Developing and becoming a new species entails challenging the prevailing perception of the human as defined by modern, secular, Eurocentric, and Anthropocentric perspectives, which categorize humans as distinct from less-human entities and non-human beings based on biological characteristics. The categorization of anything inside such classification may exhibit variations in its dimensions. However, Humanism is fundamentally grounded in the notion of elevating mankind and affirming its inherent worth, autonomy, reason, and capacities. These attributes serve to substantiate human status as the supreme being within the hierarchical framework posited by Descartes, exceeding both animals and machines, as well as the notion of the Other (Dunkley, 2020: 97). However, reaching a consensus on the concept of human is a challenging task that remains difficult to define and categorize. As Tony Davies argues, it is the very nature of its adaptable and ambiguous characteristics that grants the concept its persuasive influence and extensive scope (1997: 24). It elucidates a structured criterion of identifiability, namely the concept of uniformity, which serves as a basis for evaluating, controlling, and assigning individuals to certain social positions.

In the first volume *Dawn* (1987) of the trilogy, Butler portrays the endeavors that the Oankali undertake to facilitate and promote the emergence of a new species that challenges and dismantles predetermined social positions and roles. The purpose of human-Oankali hybridity is not to surpass or transcend human nature, but rather to enhance the human species and save it from extinction, together with the ecosystems it occupies. Octavia Butler's alien species, known as the Oankali, are deliberately designed to challenge the egocentric tendencies of Humanism. In contrast to humans, the Oankali do not see difference as a cause of dread. Their mindset is specifically programmed to embrace and accommodate diversity. In this approach, Butler imagines a posthuman future in which human contradiction, a belief that human intelligence and hierarchical behavior cannot exist together, may be eliminated via the Oankali formation (Dunkley, 2020: 96). During Lilith's dubious talk with him, the Oankali says, "Your people will change. Your young will be more like us and ours like you. Your hierarchical tendencies will be modified and if we learn to regenerate limbs and reshape our bodies, we'll share those abilities with you. That's part of the trade. We're overdue for it" (Butler, 1987: 42). In this passage, the Oankali contend that their genetic material has the potential to enhance and elevate humans' intellectual and physical capacities. Through the process of human-Oankali reproduction, wherein the physical characteristics of both humans and the Oankali are merged, it potentially creates an environment that lacks the conflicts and hierarchies inherent in human society. This, in turn, serves as a deterrent against prospective actions aimed at the extermination of the human species.

Before the Oankali awake Lilith from her long hibernation, she has been upgraded and improved both physically and cognitively. Lilith demonstrates her unique skills by either opening existing barriers or inducing the growth of new walls (Butler, 1988: 59) establishing her possession of capabilities distinct from those of others. The Oankali provide her with knowledge, heightens physical prowess, improves cognitive abilities, and the capacity to manipulate the structural integrity of walls and induce suspended animation in plants (Butler, 1987: 120). Lilith's genetically enhanced skills and capacities pertain to the evolution of the notion of humans, including the understanding of what it entails to be or become human, both in terms of corporeality and concept. Lilith displays skepticism and aversion towards the physical transformation of her children, while portraying her daughter as a monster or an object. Conversely, she exhibits affectionate behavior when someone describes her son Akin as "beautiful" and "completely Human," but only as long as he retains his perpetual state of childhood (Butler, 1988: 254). One could relate Lilith's in-betweenness towards human-Oankali hybridization to the notion of mimicry, defined by postcolonial theorist Homi Bhabha as the act of imitating language, culture, and manners characterized by an exaggerated imitation. In postcolonial studies, the concept of mimicry emerges as a mechanism for both mimicking and assuming a position of superiority over the subordinate. The individuals who engage in imitation (the imitator) do not occupy an identical position as the original. It pertains to the transformative process of "almost the same, but not quite" (Bhabha, 1984: 86). Bhabha argues that the act of mimicry might develop when a colonized group is forced by the dominant culture to engage in performative assimilation within the established cultural standards. Bhabha's concept of mimicry is distinctly deemed in the novel *Adulthood Rites* (1988) particularly in the way some Oankali-human hybrids are both respected and mistrusted for their capabilities to imitate human behavior. The colonial mimicry is perpetuated because of the colonizer's conviction in its undeniable ability to enhance the culture of the colonized, while simultaneously seeking to preserve a sense of differentiation from the Other. It has a connection to the depiction of human engagement with the Oankali-human hybrids in the text. In *Adulthood Rites* (1988), humans, although not possessing equivalent levels of authority as colonizers, still have a pronounced inclination towards asserting anthropocentric superiority. This desire is particularly evident in the Oankali's pronounced preference for humans who have a resemblance to them, both in terms of physical characteristics and behavioral traits. Lilith's in-betweenness might potentially deepen when Akin reaches adulthood and old age due to his increasing physical resemblance to the Oankali. Lilith has a conservative stance towards the change of the human body. However, she acknowledges the positive aspects that come with the process of human-Oankali hybridization. For Lilith, humans fear of difference, particularly, when humans participate in the persecution of others who possess dissimilar characteristics, while depending on the very same humans to develop their sense of identity and social standing. Nevertheless, the Oankali actively seek out and collect diversity, a quality that humans should possess to avoid stagnation and excessive specialization. When confronted with a conflict, humans should follow the attitude of the Oankali, which prioritizes the acceptance and appreciation of diversity (Butler, 1988: 329). When Akin encounters the resisters-humans who choose to live in Phoenix, their own isolated and perilous community without the Oankali and human-Oankali constructs-he is exposed to humans' persecution of others, namely, the Oankali, non-humans. The Oankali's broad perspective aligns

with Braidotti's concept of "not-Oneness" (2013: 100), which addresses unity through diversity rather than despite it. Humanism, as an ontological perspective, has consistently promoted a restrictive and authoritative standard for determining who and what may be considered human. Such a standard often sustains itself by manipulating individuals who experience a liminal feeling, and by resisting the inclusion of multiplicities through rigid standards.

For Victor Turner, liminal entities are in a condition that ignores their solid position and occupy a space that stands between the established positions defined by legal frameworks, cultural norms, and ceremonial traditions (1969: 95). The anthropological notion of "liminality" as proposed by Turner places significant emphasis on the dynamic and disorderly aspects of society rather than its unchanging state. Building upon Arnold Van-Gennep's concept of "Rite of Passage" (1977), Turner argues that culture is a dynamic interplay between structure and anti-structure, and it encompasses distinct phases, namely disengagement, liminality, and reunion or post-liminality. Disengagement entails a symbolic detachment of an individual from both society and their own established identity; the liminal stage involves a period of increased surveillance and isolation from the broader community; and the reunion or post-liminal stage denotes the process by which an individual is reintegrated into society, assuming their new social position (Turner, 1969). Both the liminal condition and humans may challenge or transcend established categorization systems employed to define states and positions within cultural contexts. Butler, who occupies a marginalized position as a colored individual, recognizes the broad scope of Turner's liminality. Due to their absence of human behaviors, skills, and qualities, as well as their lack of human corporeality, the Oankali are considered non-humans. They do not perceive and interact with the world the way that humans do (Butler, 1988: 375). For instance, Akin is driven out of Phoenix because of his browner color. Akin acquaints himself with the inhabitants and linguistic diversity of many villages, including a Chinese resistance hamlet, an Igbo village, three Spanish-speaking villages including humans from other nations, a Hindu village, as well as two villages inhabited by Swahili-speaking populations originating from distinct countries (Butler, 1988: 434). A community, mostly composed of English-speaking individuals, expels Akin due to his darker complexion, contrasting with the lighter skin tones of the inhabitants. From the evident resistance by the inhabitants of Phoenix, one could argue that Akin's Oankaliness most certainly serves as the main factor contributing to his expulsion from the region (Butler, 1988: 151). Unexpectedly, Akin's termination was due to his race as a black person. Thus, through the act of excluding Akin from their social group, the inhabitants of Phoenix exhibit a prioritization of maintaining their racial identity over participating in reproduction or cultivating a cohesive community that could potentially question the Oankali's perception of humanity and the power dynamics that exist between humans and the Oankali. Despite their hostility, Akin suggests that Mars might serve as a means for Phoenix to develop and avoid destruction. Butler contends that the sole potential for human progress lies in the process of evolving into posthuman, which entails the merging of humans with the Oankali. The concepts of "trans-corporeality" (Alaimo, 1990), "companion species" (Haraway, 2003), and "intra-action" (Barad, 2007) contribute to progress and evolution by proposing that both humans and non-humans are constantly in a state of becoming, due to the inherent interconnectedness and interdependence between humans and non-human entities (Rossini, 2016: 156). In this

framework, the notion of “becoming” (Deleuze and Guattari, 1982) pertains to the process of acknowledging previously unrecognized territories, both in physical and conceptual terms, that are relevant to both humans and non-human entities. Namely, the amalgamation of human and non-human bodies occurs via material action, fluxes, and processes, which interconnect human bodies, animal bodies, technology, and the broader environment. It explains that there is a blending or intermingling that happens between human and non-human bodies, and highlights the interconnectedness and interdependence of these bodies, as well as their role in shaping the “more-than-human world” (Alaimo, 1990: 12). It encompasses the theoretical frameworks of “trans-corporeal assemblages” (DeLanda, 2016) and “trans-corporeality” (Alaimo, 1990), which advocate for the interconnectedness and interdependence of human and non-human entities in the processes of world-building and meaning-making. This underscores the need to acknowledge the intricate interconnections between humans, animals, plants, artifacts, and other environmental components while considering the notion of human.

In Butler’s context of a dystopian scenario depicting the downfall of Earth, a result of the inherent contradictions of human existence, the self-generating capacity of life would bring an intricate and evolving interconnection. Butler explores the consequences of environmental disturbances and the subsequent reconfiguration of human ecosystems, which provide ultimate conditions for the emergence of innovative life forms and systems. In her work, Butler suggests a diverse array of posthuman prospects that fundamentally question the prevailing belief that human advancement is only dictated by genetic factors. However, these potentialities indicate that the process of human development is influenced by transformative upheavals that reconfigure the dynamics among various species. This approach to generation and transformation is characterized by a symbiotic connection, whereby there is a reciprocal process of becoming or “becoming with” (Dowdall, 2017: 507) “strange strangers” (Morton, 2010: 15). For Dowdall, these transformative upheavals have a strong relation with the present bioeconomy that is characterized by racial distinctions. Butler places significant emphasis on the way race has become intricately intertwined with human physiology. She demonstrates that racial factors consistently influence the concept of biopolitics, which refers to the raced nature of this assemblage. In the trilogy, she indicates this through the Oankali’s strategy to engage in interbreeding with humans, aiming to produce offspring known as “construct children” (Butler, 1988: 155). These children are genetically engineered by the ooloi, incorporating both Oankali and human genetic material with the goal of rescuing humanity from its inherent contradictions. The Oankali anticipate that engaging in this trade may potentially enhance the longevity and well-being of the human population, eliminate inherent inconsistencies, and promote species diversity. This exchange of genetic material seeks to enable the Oankali to regenerate limbs and cultivate more adaptable physical forms (Butler, 1988: 24). The construction of children, in this sense, will serve to meet the ongoing process of evolution. With this, the Oankali demonstrate a proactive approach towards the investigation of alien habitats, with the primary objective of identifying and incorporating genetic material from other organisms. The deliberate assimilation process serves to further their own evolutionary trajectory. Dowdall considers it an expression of either enslavement or biocolonialism (2017: 508). Lilith expresses skepticism regarding the trade between humans and Oankali, as well as the implications of producing offspring that are either non-human or possess enhanced human

qualities. She indicates herself as a subject of experimentation, subjected to artificial insemination, surrogate motherhood, the administration of fertility drugs, the implantation of unrelated fertilized eggs, and the subsequent separation of children from their biological mothers immediately after birth (Butler, 1987: 60). One could posit that Lilith's claim suggests a concern for a eugenics program that exploits the biological labor of individuals from black and brown communities, a practice that has persisted for centuries due to scientific racism rooted in genetic disparities between black and white populations, frequently used to justify the institution of slavery. This viewpoint reveals the exercise of white scientific control over the black body because of the perception of biological inferiority (Dowdall, 2017: 509). Nevertheless, one could argue that the Oankali may see this human-Oankali trade as a mutually beneficial symbiotic relationship, as the reciprocal exchange conditions promote the collective development of both species. The symbiotic connection, characterized by reciprocal dependence, is a means to subvert the white population's authority over those of black and brown racial backgrounds, without their explicit agreement. This perspective eliminates the concept of human inconsistency stemming from their inclination towards hierarchies and reliance on rationality. For Patricia Melzer, Lilith emerges as a female figure who collaborates with the Oankali to establish a sustainable future for humanity, as opposed to human resisters who engage in traditional resistance against the Oankali, ultimately facing either death or a solitary existence devoid of reproduction (2006: 215-58). Lilith's collaboration with the Oankali will bestow upon her enhanced physical abilities and power, although her enduring uncertainty over the exchange and her involvement in reproductive duties, which include her being treated as a reproductive commodity. The manifestation of Lilith's uncertainty becomes evident when the ooloi subject her cancer cells to examination, aiming to investigate the potential for limb regeneration, lifespan extension, and the ability to assume appearances like those of their alien counterparts. When the ooloi facilitate the process of Lilith's body reabsorbing her cancer by means of a chemical component, so effecting a cure, it concurrently acquires knowledge pertaining to her medical background (Butler, 1988: 21). Dowdall's discussion explains the instances of violation and exploitation encountered by several African American women. Lilith's capacity to demonstrate forgiveness to the ooloi is hindered by their unpermitted scrutiny of her. Nevertheless, she is unable to prevent these invasions since the Oankali firmly upholds the notion that, as her trade partners, they own the right to acquire whatever genetic material they consider essential (Dowdall, 2017: 513). However, Butler underscores the need for a thorough reorganization of human interaction with other species. The implementation of this reorganization is vital to ensure the enduring viability of humanity within the finite boundaries of our planet. Here, Butler offers two distinct visions of alternatively sustainable futures. The first envisions a scenario in which the hybridization of humans and Oankali leads to a mutually advantageous co-evolutionary partnership. The second posits a future in which humans establish a settlement on Mars and pursue a more independent trajectory.

In the *Imago* (1989), the human characters make a deliberate decision to refrain from occupying certain areas of Earth, opting instead to reside inside their self-contained communities and limit their exposure to external influences from the Oankali. The Oankali maintain a firm belief in the inevitable downfall of humans due to their inherent contradiction. However, Akin and the "aged, hostile, infertile resisters who had nothing to offer it except bullets and arrow"

(Butler, 1988: 285) have an optimistic stance, suggesting that humans' hierarchical inclinations may potentially be alleviated by behavioral adaptations or genetic mutations in reaction to their changing surroundings (Butler, 1988: 215). This, in turn, could lead to the establishment of a more enduring societal structure. Akin plays a significant role in enabling the formation of the Mars colony by acknowledging the influence of bio-evolutionary chance. This reveals the occurrences of catastrophic events and subsequent adaptations that contribute to the Oankali's ability to maintain their biological variety, which is crucial for their survival. The decision that humans are confronted with, namely, whether to embrace a future alongside the Oankali or to pursue a future on Mars, reveals an uncertainty that mirrors Butler's belief in the racialized composition and inherent transformational drive of human nature (Butler, 1988: 207-9). The presence of such ambivalence serves to underscore the need of emancipating oneself from the racializing constructs rooted in biology. One can argue that Butler's trilogy gains its transformational momentum from the ambiguity around the potential and sustainable futures with the Oankali or on Mars, both of which would need significant transformation. The Oankali exhibit the ability to continuously alter their genetic composition, as well as that of the entities they engage in trade with, so challenging the distinction between the individual and the unfamiliar, the human and the extraterrestrial. The reciprocal influence of trade activities between the two species fosters interdependence and develops several new species, suggesting the presence of interconnected perspectives in comprehending identity. Butler introduces the notion that human identity is defined by its malleability and diversity, rather than being exclusively shaped by the dichotomy between the individual and the external. This dichotomy generates a hierarchical structure that significantly impacts the markets for biological labor, with race and gender being crucial factors. Rosi Braidotti argues that the posthuman idea has significant potential as a framework for critically reassessing the foundational notion of the human within the bio-genetic age (2013: 5-6). Furthermore, Braidotti posits that adopting a posthuman framework enables a critical reassessment of the underlying principles that dictate our engagements with both human and non-human creatures at a global scale (ibid.). Braidotti places significant emphasis on the concept of hybridization, whereby the boundaries between human and non-human creatures, including animals, plants, and microorganisms, become more indistinct.

Conclusion

Butler's narrative showcases two distinct sustainable futures: one centered on the human-Oankali hybridization, and the other is the future located on Mars. In both scenarios, adaptation to change is a fundamental need, which serves as the impetus for the characters' survival. That is, the body will experience a transformation, both genetically and structurally. These considered, I argue that while Butler's series portrays a bleak environment, it also highlights a utopian prospect via its endorsement of the malleability of human identity. Butler promotes alternative modes of life that shift away from the primacy of human speech and instead recognize the natural world as a powerful entity with its own unique means of communication. It reveals the intrinsic capacity of life to autonomously arrange and sustain its own being, which is observable across all living entities and not confined just to the human species, males, or those of white racial background.

In her work, Butler delves into the concepts of life's malleability and its inherent discomfort, as well as the boundaries and potentialities associated with human DNA and the prospects of biological advancements. She looks at the concept of biocolonialism, specifically focusing on its promissory and speculative aspects, as shown by the relationship between the Oankali, an extraterrestrial species, and human beings. Butler establishes a connection between the historical emergence of this concept and the exploitation of black bodies that are gendered. In her analysis, she explores the intersection of reproductive technologies, and their impact on the physical well-being of black women. She uses the catastrophic occurrence of a nuclear holocaust, leading to the complete destruction of the planet, as a catalyst for driving mankind into a transformative phase that is extensive and deep in nature. Furthermore, Butler tackles with the underlying factors of unrest that contribute to the hybridization, an emergence of morphological variations across different species.

In *Xenogenesis* (1987-1989) trilogy, Butler explores the need for the human species to engage in a process of biological metamorphosis to ensure its ongoing survival. The change process may be facilitated by either the genetic determinism imposed by the Oankali, an extraterrestrial species or through the autonomous efforts of human resistors residing on Mars. The narrative offers an analysis of the dominant Western narratives pertaining to the concept of post-apocalyptic salvation. Butler's discussion is on the connection between Oankali and human beings, delving into the potential of this convergence to act as a catalyst for a process of self-creation that is transformational and collaborative in nature. She contends that the vilification of Lilith serves as a prime example of how Humanism's inclination towards prescribing norms seeks to suppress variety and deviation that surpass easily classifiable boundaries. This approach presents a critique of the established hierarchical boundaries that are inherent in normative identities, including aspects such as human life, gender, and the position of being an alien or outsider. It poses a challenge to the solid perception of human identity through the concept of hybridity that will blur boundaries between the self and the other, leading to an inevitable and inseparable link between the two entities.

Research and publication ethics statement: This article constitutes an original research paper based on original data. It has neither been published previously nor submitted for publication elsewhere. The author has adhered to ethical principles and guidelines throughout the research process.

Authors' contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics committee approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların katkı düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik Komite onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal destek: Bu araştırma için herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

References

- Alaimo, S. (2010). *Bodily natures: Science, environment, and the material self*. Indiana University Press.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Bhabha, H. (1984). Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse, *October* 28,125-133.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity.
- Butler, O. (1989). *Lilith's Brood*. Warner.
- Dağoğlu, T. (2023). *Images of Woman in Pre-Raphaelite Visual and Textual Narratives*. Nobel Bilimsel Eserler
- DeLanda, M. (2016). *Assemblage theory*. Edinburgh University Press.
- Dowdall, L. (2017). Treasured Strangers: Race, Biopolitics, and the Human in Octavia E. Butler's Xenogenesis Trilogy. *Science Fiction Studies*, 44(3), 506-525.
- Dunkley, K. (2020). Becoming Posthuman: The Sexualized, Racialized, and Naturalized Others of Octavia E. Butler's *Lilith's*. *The Bloomsbury Handbook to Octavia E. Butler*, 95.
- Haraway, D. (2015). Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin. *Environmental humanities*, 6(1), 159-165.
- Haraway, D. (2013). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Routledge.
- Jenkins, J. R. (2020). Transhumanism, Posthumanism, and the Human in Octavia Butler's Xenogenesis. *Human Contradictions in Octavia E. Butler's Work*, 121-145.
- Melzer, P. (2006). Beyond Binary Gender: Genderqueer Identities and Intersexed Bodies in Octavia E. Butler's *Wild Seed* and *Imago* and Melissa Scott's *Shadow Man*. *Alien Constructions*, University of Texas Press, pp. 219–258. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/10.7560/713062.13
- Mendoza, B. S. (2020). *Mythic fertility, impurity, and creolization in the works of Octavia E. Butler* (Doctoral dissertation, Rutgers University-School of Graduate Studies).
- Mereschkowsky, C. (1910). Theorie der zwei Plasmaarten als Grundlage der Symbiogenesis, einer neuen Lehre von der Entstehung der Organismen. *Biologisches Centralblatt*, 30, 278-288.
- Morton, T. (2010). *The Ecological Thought*. Harvard University Press.
- Japtok, M., & Jenkins, J. R. (Eds.). (2020). Human Contradictions in Octavia E. Butler's Work. *Springer Nature*.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Aldine.
- Van Gennep, A. (1960) [1909]. *The Rites of Passage* (translated by M.B. Vizedom and G.L. Caffee). Routledge & Kegan Paul.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2024; 30(4)-120. Sayı/Issue -Güz/Fall

Kitap Tanıtımı / Book Review

**F. Nesrin Yazar Aksoy, *Dijital Etnografi: İlkeler, Yaklaşımlar, Teknikler*,
İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, , 2023, 194 s.**

ISBN 978-605-399-602-6

Fulya Akbuğa*



* Öğr. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi. Ankara-Türkiye/Ankara University Faculty of Communication. akbuga@ankara.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-0324-8952

İçinde bulunduğumuz bilgi çağında dijital teknolojilerin gelişmesi, sosyal medyanın yaygınlaşması ve çevrim içi iletişim araçlarının günlük yaşamın vazgeçilmez bir parçası haline gelmesiyle birlikte akademik araştırmaların doğası da etkilenmekte, dijital dönüşüm sadece gündelik alışkanlıkları ve sosyal bilim araştırmalarını değil, toplumsal ve kültürel yapıyı ve iletişim yollarını da hızla değiştirmektedir. Toplumsal olguların analizine yönelik nitel çalışmalarda ve özellikle etnografik araştırmalarda artık araştırma alanlarının pek çoğunun yerini fiziksel mekânlardan ziyade sanal ortamlar almış durumdadır. Antropolojik ve sosyolojik bir yöntem olan, aynı zamanda medya ve kültürel çalışmalar alanında da uygulanan etnografi; toplulukları, kültürleri ve bireyleri anlamaya ve anlamlandırmaya çalışırken, dijital ortamdaki araştırma evrenini çevrim içi topluluklar, bloglar, sosyal ağ siteleri, podcastler gibi yeniçağdaki farklı sosyal yapılar oluşturmaktadır.

Sınırsız bilgi içeren enformasyon bombardımanı içindeki anlamlı verilere ulaşmak, farklı kaynak ve kişilere erişimin daha hızlı olduğu bu demokratik ortamda daha kolaymış gibi görünse de, aslında araştırmacıyı devasa bir veri havuzu içindeki sayısız damla kadar geniş bir çalışma alanı beklemektedir. Dijital ortamdaki farklı unsurlar ve alt kültür öğeleri nitel çalışmaların kapsamını genişletmekte ve yeni ve alternatif araştırma yöntemlere ihtiyaç duyulmaktadır.

Nesrin Yazar Aksoy'un doktora tezinden ürettiği ve 2023 yılında yayımlanan "*Dijital Etnografi: İlkeler, Yaklaşımlar, Teknikler*" adlı kitabı okuyucuya geleneksel anlamdaki nitel araştırma metodlarının sanal ortamdaki uygulamalarını yeni yöntem, model ve bakış açılarından yola çıkarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Aksoy, kitabında, nitel araştırma yöntemlerine taze bir soluk getiren "dijital etnografi"yi kavramsal ve metodolojik olarak incelerken farklı disiplinlerin farklı kavramlarla tanımladığı metodolojik unsurları ve yaklaşımları kapsamlı ve düzenli bir biçimde sunarak, literatürün internet çalışmaları bağlamındaki yönetsel dağınıklığını toparlamayı hedeflemektedir.

İki ana bölümden oluşan kitabın birinci bölümü Geleneksel Etnografi'ye, İkinci Bölümü ise Dijital Etnografi'ye ayrılmıştır.

Yazar, kitabın, "Kavramsal ve Metodolojik olarak Etnografi" başlıklı Birinci Bölümünde sadece geleneksel etnografiyi ele almakta; antropoloji ve sosyoloji bilimlerinin yanı sıra tarih, coğrafya, dilbilim, iletişim, eğitim, sanat gibi disiplinleri kapsayan alanlarda da uygulanan bu yöntemi farklı kavramsal bakışlar ve tanımlarla, tarihi bir düzlemde ortaya koymaktadır.

Temelde farklı kültürel sistemlerin ve insan davranışlarının birbirinden ayrılan yönlerini araştıran ve bu yönde zengin veriler elde etmeyi amaçlayan etnografi ile ilgili çeşitli tanımlar mevcuttur. Berg, etnografiyi, araştırmacının kimi zaman gizlenerek, kimi zaman da gizlenmeden doğrudan kültürlerin ve sosyal yapıları içine 'dalarak' ve gözlem yaparak, not tutarak ve soru sorarak mevcut her türlü veriyi toplamasını içeren bir yöntem olarak tanımlamaktadır (Berg, 2008'den Akt. Aksoy, 2023). Blasco ve Wardle,

etnografinin farklı kültürel yaşamların karşılaştırmalı olarak anlaşılmasına çalışılması üzerine kurulu olmakla beraber, kavramsallaştırma ve farklılıkların karşılaştırma yoluyla nasıl ortaya çıktığının, nasıl anlam kazandığının ifade edilmesi ve yaşamsal dünyanın objektif ve derin bir biçimde ortaya konulmasıyla ilgili olduğunu savunmaktadır (Blasco ve Wardle, 2007'den Akt. Aksoy, 2023).

Aksoy, kitabın başında geleneksel etnografinin ne olduğunu 'Kavramsal Bir Giriş' başlığı altında anlatmakta ve farklı araştırmacının tanımlarına ve bakış açılarına yer vermektedir. Etnografinin bir kültürü veya topluluğu tanımlarken, açık bir zihinle sahaya girerek, farklılıkları anlamak için holistik bir perspektif, ayrıntılı betimlemeler ve derinlemesine analizlerle adeta bir şifre çözücü gibi hareket etmesi gerektiğinin altını çizen tanımları ön planda tutan yazar, iyi bir etnografin izlemesi gereken yol haritasını zaman zaman tekrarlamakta ve sade bir anlatımla okuyucuya akıcı bir dilde sunmaktadır.

Yine aynı başlık altında etnografik araştırmaların tarihi ile ilgili genel bir çerçeve çizilmektedir. Alandaki ilk düşünürler olan Hobbes, Rousseau, Bacon ve Descartes'dan 1880'lü yılların sonunda kabilelerle ilgili araştırmalar yapan Avustralyalı gezginlere, etnografi kavramını ilk kez kullanan Schöpperlin'den kültür kavramını tanımlayan Edward Taylor'a, modern saha çalışması tekniğini geliştiren Malinowski'den, kültürel antropoloji terimini ortaya çıkaran Chicago Okuluna farklı isimler ve yaklaşımlar ile okuyucuya yorucu olmayan, hatta sürükleyici bir akış sunmaktadır.

Bu noktada Britanya ve Kuzey Amerika'daki ekolleri ayırarak inceleyen yazar, farklı çalışmalara ilişkin verdiği örneklerle nitel araştırma bağlamı içinde yer alan etnografi yönteminin gelişimine ışık tutmaktadır. Aktardığı zaman çizelgesinde önemli kavramları yapı taşları olarak belirleyen yazar Aksoy, katılımcı gözlem tekniğinde Mead'i, kamusal alan ve gündelik yaşam ile ilgili çalışmalarda Goffman'ı ve Bourdieu'yu, hegemonya üzerine düşünen Raymond Williams'ı, bilimsel topluluklar üzerine çalışan Kuhn'u ve kültürel antropoloji çalışan Geertz'i anmakta, sonrasında etnografinin belirleyici özelliklerine değinmektedir. Söz konusu unsurları ise, holistik perspektif, kültürel rölativizm, diyalojik yaklaşım, karşılaştırmalı ve hermenötik (yorumlayıcı) analiz olarak sıralamakta ve bu unsurları yapısal işlevselcilik, ahlaki görecelik ve diyalojik perspektif gibi kavram ve yaklaşımları da açıklayarak anlatmaktadır.

'Metodolojik olarak Etnografi' başlığının altında, etnografi yöntemini uygularken bir araştırmacının izlemesi gereken yolları hatırlatan yazar, çevrim dışı, fiziksel mekânda yürütülen araştırmalardan, kitabın asıl odak noktası olan dijital etnografi alanının sınırlarına doğru ilerlemektedir. Bu kısımda bir etnografin diğer yöntemleri kullanan araştırmacıların aksine, sadece bir gözlemci değil, aynı zamanda sürece dahil bir katılımcı olarak çalıştığının altını çizen yazar, bir etnografin bir çevirmen gibi var olan bir metni diğer bir dile çevirmediğini, tam tersi metni bizzat ürettiğini belirtmektedir (Aksoy, 2023: 22).

Araştırmacının, yoğun saha çalışmaları, veri toplama ve analiz sürecinde göz önünde bulundurulması gereken başlıca unsur ve değerleri;

- Emik ve etik perspektifler,
- Yargılayıcı olmayan yönelim,
- Etno-merkezcilikten uzak bir tarafsızlık,
- Bilgi kaynakları üzerinde baskı kurmama
- Not alma sırasında, farklı anlamlara gelebilecek kodların yoğun betimlemesinin yapılması,
- Gerek görüşmelerde, gerekse verilerin analiz edilmesi ve kategorilerin oluşturulması aşamalarında detayların ıskalanmaması olarak tanımlanmaktadır.

Klasik etnografi yönteminde, izlenmesi gereken aşamalar bellidir ve temel noktalar değişmezliğini korur. Peki, geçmişi 1800’lü yılların sonuna uzanan bu nitel araştırma yöntemi internet, dijital medya veya dijital teknolojiler ile ilgili nitel araştırmalara nasıl uyarlanmalıdır? Kitabın ikinci ana bölümünde Aksoy, oldukça ayrıntılı bir biçimde bu soruya cevap ararken, dijitalde yapılan araştırmalara ilişkin kesin doğrular, kabuller ve genel geçer kurallar olmadığına altını çizerek ve literatürdeki çalışmalar ışığında; bizlere, özellikle 2000’li ve 2010’lu yıllardan başlayan kavramsal ve metodolojik dönüşümün yapıtaşlarını sunmaktadır.

“Kavramsal ve Metodolojik Olarak Dijital Etnografi” başlıklı İkinci Bölüm, postmodern etnografinin gelişimi ve medya etnografisi üzerine yapılan çalışmalarla başlamaktadır. Dijital etnografinin gelişimine odaklanan ve eleştirel söylem analizi, eleştirel ırk çalışmaları, kültürel çalışmalar, feminist çalışmalar, queer teorisi, eleştirel hermenötik ve eleştirel psikoloji gibi alanlardan oluşan bir kuramsal yaklaşım olan postmodern etnografinin farklı biçimlerine değinen yazar, sonrasında iletişim ve medya alanında yürütülmeye başlayan nitel araştırmalara değinmektedir.

İnternetin ve bilgisayar dolayımı ile iletişimin gelişmesi ve yaygınlaşmasıyla bu alandaki araştırmalar da artmış ve söz konusu çalışmalar farklı isimlerle anılsalar da, dijital etnografinin temelini oluşturmuşlardır. Aksoy, internetin ilk döneminden başlayarak, yine tarihi bir zaman akışına bağlı kalarak sanal dünyadaki araştırmaların gelişimini aktarırken, salt okunur bir araç olan Web 1.0’den ve bu döneme özgü web siteleri, sohbet odaları ve e-postalar yoluyla gerçekleştirilen araştırmalara, oradan da katılımıcılığı ve sosyal etkileşimi sağlayan Web 2.0 jenerasyonunun sağladığı yenilikler sonrasında ortaya çıkan bloglar, vikiler, sosyal ağ siteleri ve oyunlar gibi uygulamalar bağlamındaki araştırmalara ilişkin geniş bir çerçeve çizmekte, aynı zamanda Web 3.0 ile ilgili gelişmelere de yer vermektedir.

Kitabın bu bölümünde, internet araştırmalarının kökenlerinin aktarıldığı kısımda, Web 1.0 döneminin öne çıkan araştırma yöntemi ‘içerik analizi’ olarak aktarılırken, sonraki gelişmelerin diğer bir tekniği olan e-posta görüşmelerinin ve yine teknolojik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan gerçek zamanlı çevrim içi sohbetlerin ve tartışma forumlarının dahil olduğu sanal görüşmelerin, veri toplamak için nitel araştırmalarda kullanıldığı belirtilmektedir. Daha çok sosyologlar tarafından kullanılan ‘sosyal ağ ana-

lizi' (SAA) yöntemi ise niceliksel ve istatistiksel nitelikte olduğu, bu noktada sosyal ağların, grafik yapısı (düğümler ve bağlantılar) ve semantik yapı (içerik ve metin analizi) olarak iki açıdan analiz edilmekte olduğu aktarılmaktadır (s. 93-94).

Yazar, sonraki kısımlarda Web 2.0 jenerasyonunun gelişimine değinirken, bu aşamada devreye giren sosyal ağ siteleri, bloglar ve etiketler gibi yeni araştırma alanlarını odak noktası olarak ele almaktadır. Mesajlar üzerinden kümeleşmeyi kolaylaştıran ve ilk olarak Twitter'da kullanılan etiket (hashtag) üzerinden toplanan veriler ile uygulanan 'etiket analizi' yöntemi bu yeni yöntemlerden biridir. Onun dışında, geleneksel yöntemler arasında yer alan görüşme, odak grup görüşmesi, saha notları, gözlemler gibi metodların sosyal ağ siteleri kapsamında yapılan araştırmalarda da rahatlıkla kullanılabilceğini vurgulamakta, dijital ortamın fotoğraf, video ve ses kayıtlarının kolaylıkla saklanması ve bu kayıtlara kolaylıkla ulaşılması gibi avantajları olduğuna dikkat çekmektedir. Önemli olan, geleneksel araştırma tekniklerinin çevrim içi düzeyle kaynaştırılmasıdır. Dijitaldeki veri akışının yoğunluğu zaman zaman zorlayıcı olsa da, araştırmacının sahasını dijital ortamın kendisi oluşturmaktadır. Bu dijital saha nitel araştırmalarda kullanılmaya başladığından bu yana, artan bir literatür oluştuğunu da hatırlatan Aksoy, söz konusu araştırma yöntemlerinin 'sanal etnografi', 'netnografi', 'ağ etnografisi', 'çevrim içi etnografi' ve 'dijital etnografi' gibi farklı biçimlerde kavramsallaştığını aktarmaktadır (s. 104). Bazı bireylerin internet teknolojilerine erişim olanağı olmamasından dolayı internet üzerindeki araştırmaların antidemokratik olduğunu savunan tartışmalara ve bu bağlamda kullanılan "dijital uçurum" (digital divide) kavramına da bu bölümde değinilmektedir.

Sade Beck, internette yapılan araştırmalarda en önemli ihtiyacın sanal ve gerçek dünya arasındaki farklılıklar yerine iki dünya arasındaki imgelemler, ortaklıklar ve karşılıklık üzerine odaklanan bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini savunmaktadır (Sade-Beck, 2004'den Akt. Aksoy, 2023: 110). İnternet araştırmaları, bireylerin internet veya sosyal ağ kullanımı üzerine olabileceği gibi, araştırmacı tamamen çevrim içi deneyimi paylaşarak ve "orada olarak" da araştırmasını yürütebilir. Dijital etnografide söz konusu dijital sahayı anlamak ve kaydetmek için ekran yakalama yazılımı, web sitesi arşivleme araçları, sunucular, bloglar ve içerik yönetim sistemleri gibi araçlar kullanılmaktadır (s. 119).

Yazara göre, dijital etnografide de geleneksel etnografide olduğu gibi, ilk adım konunun ve araştırma sorularının belirlenmesidir. Örneklem ise yine konuya, problemeye, araştırma sorularına ve yöntemeye bağlıdır ancak genellikle dijital etnografide 'amaçlı örnekleme' tekniklerinden yararlanılmaktadır. Dijital etnografide veri toplama, bir kültür veya topluluğun üyeleriyle iletişim kurmayı gerektirmektedir. Aksoy, tüm veri toplama işlemlerinin genellikle 'çevrim içi' yapıldığını ve süresi geleneksel etnografide olduğu gibi 6 ay ile 1 yıl arasında değişmek kaydıyla, 'katılımsız gözlem' yoluyla saha çalışmasına dayandığını hatırlatmakta ve okuyucuya 'çevrim içi sahalarda' ile ilgili kapsamlı tablolar sunmaktadır (s. 135-136). Bu kısımda ayrıca,

dijital etnografide yapılan görüşme türleri ve süreçleri ile ilgili de okuyucu ile karşılaştırma yapabileceği çeşitli işlevsel grafikler paylaşılmaktadır. Dijital etnografide en sık kullanılan veri analizi yöntemlerini analitik kodlamaya dayalı yöntemlerle hermenötik yöntemler olarak sıralayan yazar, ikinci bölümün son başlığını dijital araştırma araçlarına ayırmaktadır.

Sonuç olarak, geçmiş yüzyıllar öncesine dayansa da bilgisayar teknolojilerinin kullanımı açısından en fazla 30 yıllık geçmiş bulunan, dijital iletişim teknolojilerinin hızla geliştiği son yıllarda ise yeni alanları bünyesine katan etnografi, sürekli olarak kendini güncellerken, yeni ihtiyaçlarla geleneksel teknikleri buluşturmaya devam etmektedir.

Literatürde önemli bir boşluğu dolduran Nesrin Yerar Aksoy'un "Dijital Etnografi" adlı eseri de konu başlıkları daha çok farklı kitap bölümlerinde aktarılan veya dijitaldeki araştırma tekniklerini farklı bağlamlarda ele alan kitapların aksine son derece kapsayıcı, kavramsal ve metodolojik olarak toparlayıcı ve yalın dili, özgün ve özenli anlatımıyla tüm araştırmacıların ilgisini çekecek bir kaynak olarak dijital etnografılara ve bu alanda çalışmayı planlayan araştırmacı adaylarına faydalı bir rehber olarak ışık tutmaktadır.



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2024; 30(4)-120. Sayı/Issue -Güz/Fall

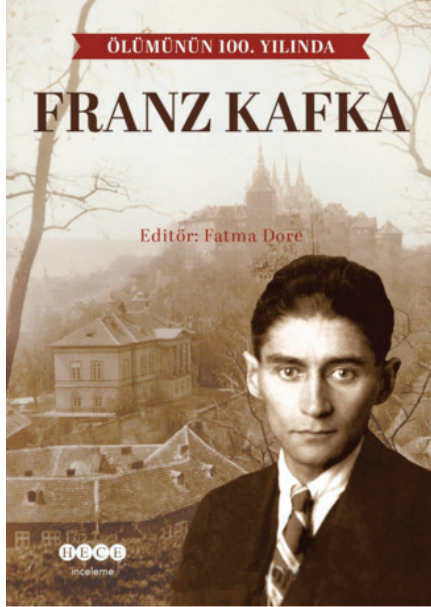
Kitap Tanıtımı / Book Review

Fatma Dore (Ed.) *Ölümünün 100. Yılında Franz Kafka.*

Ankara, Hece Yayınları, 2024, 248 s.

ISBN: 978-625-396-377-4

Bedir Sala*



* Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü. Afyonkarahisar- Türkiye/
Afyon Kocatepe University Faculty of Arts and Sciences Department of Sociology. bedirsala@aku.edu.tr.
ORCID ID: 0000-0002-6892-2664

Modern edebiyatın en önemli yazarlarından biri olan Franz Kafka (Prag, 1883-1924) okuyucular üzerinde bıraktığı derin etkisi ile hâlâ okunmaya ve tartışılmaya devam edilmektedir. Kafka'yı bu derece kalıcı ve güncel kılan esas neden insana dair kaygı ve yabancılaşma gibi temel varoluşsal hislerle hayata tutunmaya ve anlamlandırmaya çalışan karakterlere yer vermesidir. Kafka'nın kurguladığı bu karakterler onu dönemini aşan bir yazara dönüştürmüştür. İçinde yaşadığımız modern “rasyonel” dünyanın birey için ne derece absürt, çıkışı olmayan umutsuz ve acımasız bir sahneye dönüştüğünü anlatır. Nitekim Kafka ile aynı dönemde yaşayan Alman sosyolog Max Weber (1864-1920) modern toplumdaki ilişkileri ve davranışları belirleyen bürokratik yapıyı “demir kafes” olarak nitelendirmektedir. Weber'e göre modern bürokratik yapı organize bir toplum ve verimli bir ekonomik sistem yaratıyor ancak bireyler için kısıtlayıcı ve zevksiz bir hayat sunuyor. Dolayısıyla her iki yazarın dönemin toplumsal gerçekliğine ilişkin açıklama modeli farklı olsa da kavrayışları birbirine benzemektedir.

Yaşadığı dönemde pek tanınmayan, eserlerinin çoğu da ölümünden sonra yayınlanan Kafka bugün en tanınmış ve tartışılan yazarlardan biridir. Eserleri hem popüler düzeyde hem de akademik düzeyde tartışılmaya devam etmektedir. Ayrıca Kafka, sadece edebiyatçılar için değil sosyal bilimciler için de önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Özellikle felsefe, psikoloji ve psikanaliz çalışmalarını etkilemiştir. Nitekim Kafka ile ilgili yapılan çalışmalara, özellikle Almanca ve İngilizce literatüre bakıldığında azımsanmayacak düzeyde sosyal bilimcilerin Kafka'nın kavramları ve eserleri ile ilgilendikleri görülmektedir. Ancak Türkiye'de Kafka ile ilgilenen ve kavramlarını tartışan sosyal bilimcilerin sayısının nispeten az olduğunu vurgulamak gerekir. Bu bağlamda sosyal bilimcileri Kafka ile buluşturmak, Kafka'nın yorumladığı ama günümüz insanının da pek yabancı olmadığı bir dünyanın kapısını aralamak açısından Fatma Dore'nin editörlüğünde Kasım 2024 yılında Hece Yayınlarından çıkan “Ölümünün 100. Yılında Franz Kafka” adlı kitap önemli bir katkı sunmaktadır.

Kitap, “Kafka'nın Biyografisi ve Temel Eserleri, Kafka'da Din ve Modern Devlet,

Edebi Bir Model Olarak Kafka” bölümlerinden ve farklı yazarların katkıda bulunduğu dokuz makaleden oluşmaktadır. İlk makalede A. Peter Dore “Franz Kafka'nın Hayatı” başlığıyla Kafka'nın biyografisini anlatmaktadır. Kafka gibi hem genç yaşta ölmüş hem de yaşadığı dönemde sosyal ilişkilerini minimize etmeye çalışmış, politik veya sosyal bir figür olmayan ve ömrünü aynı şehirde geçirmiş bir yazarın biyografisini yazmak zordur. Dore, bu zorluğun bir şekilde üstesinden gelerek Kafka'nın biyografisini kısa ve özünü yazabilmiş. Makalenin de sık sık vurguladığı gibi Kafka'nın yaşamının merkezinde sadece yazma eylemi var. Kafka'yı olağanüstü ve girift bir anlatım gücüne ulaştıran da yazma eylemini “takıntılı bir ihtiyaç” haline getirmesidir. Dore, “edebiyata ilgi duymanın dışsal teşvikleri onu neredeyse hiç ilgilendirmiyordu, Yani para kazanmak, şöhret ya da kişisel prestij amacıyla yazmadı... yazmak onun varoluş nedeniydi” (s.36) değerlendirmesiyle yazma eyleminin Kafka'nın hayatındaki önemini açıklamaktadır.

Aynı makalede Kafka'nın hayatında bir şehir olarak Prag'ın derin tesirini vurgulayan Dore, “Prag, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Kafka'nın yazılarına önemli ölçüde damgasını vurur.” Ancak “Prag'la olan bu güçlü özdeşleşmeye rağmen Kafka, bir Yahudi olarak doğ-

duğu ve diğer Praglı Yahudiler gibi Almanca konuşarak yetiştirildiği için bir şekilde yabancı olmaya mahkum” (s.21) olduğunu vurgular. Kafka’yı yazma eylemine yönelten, belki de en önemli dinamiklerden biri de bu mahkumiyettir. Nitekim Tony Judit, 20. yüzyılın başlarındaki Avrupa Yahudilerini anlatırken Kafka’nın “Yahudi sıkışmışlığının ‘dehşeti’ ve Yahudi kültürünün ‘haşmeti’” arasında gidip geldiğini ifade eder (2012:35). Kafka’nın eserlerinde Yahudilik merkezi bir tema olarak yer almamış olsa bile yabancılaşma ve izolasyon gibi temalarla Kafka’nın Yahudiliği arasında dolaylı bir ilişki kurmak mümkündür. Makalede Kafka’nın şehri, mirası, babası, gençliği, yazma eylemi, çalışma hayatı, kadınları, hastalığı ve vasiyetine ilişkin özlü bir değerlendirme yapılırken Kafka’nın yaşadığı her şeyin onu bir şekilde yazıya sürüklediğini görmek mümkündür. Dolayısıyla makale bütünüyle yazma eylemine odaklanmış bir Kafka portresi çiziyor.

A. Peter Dore bir diğer makalesinde “*Dava*’daki Josef K.’nin olası suçluluğu” başlığıyla Kafka’nın en dikkat çekici eseri olan *Dava* romanını ve başkarakter Josef K.’yi inceler. Roman, modern edebiyatın temel eserlerinden biri olarak kabul edilir ve çeşitli şekillerde yorumlanabilecek çok katmanlı bir özellik taşımaktadır. Makale ise alışagelmış katmanların dışına çıkarak hem romanın farklı bir katmanla yorumlanmasının mümkün olabileceğini hem de bir romanın nasıl yorumlanabileceğine ilişkin teorik bir çerçeve sunmaktadır. Josef K., kendi hayatı ve kendi tarihi üzerindeki kontrolünü elinden alan bürokratik bir mekanizmanın içine çekilir. Bu süreçte K. umutsuzca başından geçenleri anlamaya ve kendini savunmaya çalışır. Ortalama bir okur için roman, suçsuz bir şekilde mahkûm olan K.’nin başından geçenleri anlatmaktadır. Ancak makale, K.’nin “gerçekten suçlu olma olasılığı”nı tartışarak hem Kafka’ya hem de romana farklı bir perspektifle yaklaşılabileceğine dikkatleri çekmektedir. Makale, K.’nin masumiyetini iddia etmenin daha kolay olduğunu, bunun nedeninin de romanın anlatım tekniği ve K.’nin neyle suçlandığına ilişkin okurun bilgilendirilmemesinden kaynaklı belirsizliğe bağlamaktadır. Kafka’nın anlatım tekniğini problematize ederek ve “suçluluk” fikrinin tarihsel ve öznel olduğunu iddia ederek K.’nin suçlu olma olasılığını tartışır. Özellikle roman metnini yapısöküme uğratarak yeniden yorumlamaya çalışması makaleyi özgün kılan en önemli husustur.

Kitapta incelenen bir diğer Kafka eseri ise *Şato*’dur. Eyüp Akyüz “Kafka’nın *Şato*’sundaki Sis Perdesini Aralamak” başlığıyla *Şato*’yu Kafka’nın otorite ve bürokrasiye yönelik eleştirel yaklaşımının bir izdüşümü olarak okur. Akyüz değerlendirmesinde “çarpıcı bir otorite ve bürokrasi eleştirisi ortaya koyan Kafka, burada insanların kaderinin, iki dudak arasında çıkacak tek bir söze bağlı olduğunu” (s.83) ifade eder. Weber’in modern bürokrasiye ilişkin değerlendirmelerine de yer vererek Kafka’nın *Şato*’da modern bürokratik yapı karşısında insanın çaresizliğini ve bu durumun yol açtığı absürtlüğü anlattığını vurgular.

Kafka, Yahudi bir aileden ve kültürden gelmektedir. Ancak Kafka’nın bir inanç olarak Yahudiliğe ve dine karşı mesafeli olduğu da bilinmektedir. Mebrure Doğan ve Asım Yapıcı “Franz Kafka’nın Dindarlığı: ‘Bir Tapınma Biçimi olarak Yazmak’” makalesinde Kafka’nın dinle olan ilişkisini incelemektedir. Kafka’nın metaforik anlatımının dinle ilişkilendirildiği makalede kişisel yaşantısındaki ve romanlarındaki mistik yönelimleri Yahudi ezoterizmi tarafından şekillendiği iddia edilmektedir. Daha önce Peter Dore’nin,

Kafka'nın yazıya adanmış bir yaşam sürdüğüne dair yaptığı vurguyu hatırlayacak olursak, yazma eylemi Kafka için adeta dini bir ritüel niteliği taşımaktadır. Ancak Kafka'nın mistisizmle olan ilişkisi, yalnızca dini veya ezoterik anlamda değil, esasen varoluşsal ve sembolik bir çerçevede ele alınmalıdır. Kafka, geleneksel anlamda dindar olmasa da eserleri, mistik deneyimlere ve düşüncelere yakın bir biçimde, gizemli, açıklanamaz ve sonsuz bir atmosfer taşımaktadır. Makalenin Kafka ve din arasında kurduğu ilişki yer yer tartışmalı olsa bile Kafka'nın *Dönüşüm* eserinde Gregor karakterini özellikle bir böceğe dönüştürmesi Kafka'nın babasının Doğu Yahudiliğine yönelen genç Kafka ve arkadaşlarını “pis bir böcek” olarak nitelendirmesinden kaynaklandığı ifade edilerek Yahudilik ile Kafka'nın eseri arasında sembolik bir ilişki kurulmaktadır.

Fatma Dore ise “Kafka ve Modern Devlet” bölüm başlığı altında iki makale ile katkıda bulunmaktadır. İlk makalede Kafka'nın *Poseidon* öyküsünden hareketle Karl Marx'ın kullandığı bağlamda yabancılaşmanın modern bürokrasi analizi içinde geçerli olduğunu açıklamaktadır. Fabrikada çalışan işçi ile kamu kurumunda çalışan bir memurun doğası itibariyle kapitalist sistemin koşullarına tabi olduğu için aynı kavramla analiz edilmesinin mümkün olabileceğini iddia eder. Öyküdeki Poseidon ile Kafka yaşamı arasında da benzerlik kurmaktadır. Dore'nin bir diğer makalesi ise “Hannah Arendt'in Gözünde Franz Kafka” başlığıyla Arendt'in Kafka'yı siyasal bağlamda nasıl okuduğuna ve yorumladığına odaklanmaktadır. Özellikle Arendt'in “totalitarizmin doğası”na ilişkin değerlendirmeleri ile bunun Kafka'nın eserlerindeki yansımalarını irdelemektedir. Dore'in ifadesiyle Arendt “kendisini derinden ilgilendiren konular üzerinden Kafka'yı yorumluyor. Bu nedenle Kafka'nın eserleri ile totaliter yönetimin unsurları arasında mükemmel bir uyum olması düşünülmemelidir. Yine de Arendt'in özellikle kayda değer olduğu nokta, Kafka'nın eserlerinde totaliter devletlerin işleyiş biçimini yansıtan belli unsurları tespit etmesidir” (s. 162). Arendt'in Kafka okumasını incelemek önemlidir çünkü alanları birbirinden farklı olsa bile benzer temaları tartışmaları aralarında yakın bir bağ kurmayı mümkün kılmaktadır. Nitekim Arendt, Kafka'nın çalışmalarına ilgi duymuş, Kafka'yı modern toplumun bir yorumcusu olarak görmüştür.

Kitapta ayrıca Kafka'nın edebi modeli üzerinde duran iki makale yer almaktadır. Bunlardan biri Mehmet Büyüktuncay'ın “Maurice Blanchot'nun Kafka Okuması Çerçevesinde Öldürmeyen Ölüm ve Yazma Eyleminin Bir Olumsuzlama Olarak Tasarımı”, diğeri ise Nilüfer İlhan'ın “Kafkaesk Bir Bürokrasinin Sarmalında Yaşar Ne Yaşar Ne Yaşamaz Romanı ile *Ben, Daniel Blake* Filmi Üzerine Bir İnceleme” adlı çalışmalarıdır. Büyüktuncay, Blanchot'un Kafka'yı varoluşsal ve felsefi boyutlarıyla inceleyen çalışmalarına odaklanmaktadır. Nitekim Blanchot, Kafka'yı dilin, edebiyatın ve insan anlayışının sınırlarıyla boğuşan çileli bir yazar olarak görmektedir. Büyüktuncay'ın ifadesi ile “çalışma kararlılığının, yazmanın çağrısına koşulsuz itaatin ve edebiyata duyduğu güvenin ötesinde bir başka gerçekliği de bulgular. Bu, Kafka'nın edebiyat çalışmasında başarısızlığın başarıya giden yolu döşediği, yazmanın benlikten ve dünyada kopuşla birlikte yazarı bir tür ölüme götürdüğü, ama aynı sebeple yazarı yaşatmaya da devam ettiği gerçeğidir” (s. 180). Kafka'nın yazma tutkusunun paradoksal bir şekilde varlığını korumasına ve ölümsüzlüş-

mesine yol açtığı üzerinde durulmaktadır. Makalede, Blanchot'nun Kafka okumasını ustalıkla inceleyerek Blanchot'un Kafka'nın kurgusal anlatısının ve kullandığı dilin radikal sorgulamasını da aktarmakta ve yorumlamaktadır. İlhan ise Kafka'nın edebi yönünün ayırt edici tarzını ifade etmek için kullanılan Kafkaesk kavramını Aziz Nesin'in *Yaşar Ne Yaşar Ne Yaşamaz* romanı ile Ken Loach'ün yönettiği 2016 yapımı *Ben, Daniel Blake* filmi ile ilişkilendirerek incelemektedir. Kafkaesk, varoluşsal korku, baskıcı bürokrasi, absürtlük ve çaresizlik duygusu ile karakterize edilen anlatıları veya deneyimleri tanımlamaktadır. Makale, önceki makaleler gibi bürokrasi kavramını merkeze alarak bu iki örnek üzerinden kaf-kaesk bürokrasinin, “insanın insana, insanın topluma yabancılaşmasını ve yalnızlaşmasını kaçınılmaz” (s. 228) kıldığını ifade eder.

Kitabın ilginç ve bir kadar da özgün taraflarından biri de Ecem Moran'ın “Kafka'nın Gölgesinde Prag” adlı gezi yazısına yer vermiş olmasıdır. Diğer makaleler akademik incelemelerden oluşurken, Moran Prag'ın Arnavut kaldırım sokaklarında yürürken Kafka'nın varlığını okura hissettirecek derinlikli bir anlatımla ve çizimleriyle Kafka'nın dünyasına yaklaşıyor.

Sonuç olarak Fatma Dore'nin editörlüğünü yaptığı *Ölümünün 100. Yılında Franz Kafka* adlı kitap içerdiği özgün makalelerle Türkçedeki Kafka literatürüne önemli bir katkı sunmaktadır. Çünkü Kafka'nın yaşamı ve eserleri, modern toplumun birey üzerindeki etkilerine dair derinlikli bir analiz sunmaya devam ediyor. Kitap, Kafka'yı hem edebi hem de sosyolojik perspektiflerden ele alarak okuyuculara kapsamlı bir yaklaşım sunarak Kafka'nın yaşamı, eserleri, Yahudilikle olan ilişkisi ve modern bürokrasinin işleyişine yönelik eleştirileri incelenmektedir. Farklı yazarların katkılarıyla hazırlanan bu çalışma, Kafka'nın bireyin yabancılaşmasını ve bürokrasinin absürtlüğünü tasvir eden anlatılarının, günümüz dünyasıyla olan bağlantılarını yeniden değerlendirme imkanı sunuyor. Ayrıca kitap, sadece edebi incelemelerle sınırlı kalmayıp Kafka'nın düşüncelerini sosyal bilimler ve felsefe ile ilişkilendirerek, onun mirasını daha geniş bir çerçevede anlamlandırıyor. Akademik makalelerin yanı sıra, Kafka'nın Prag'la olan bağını keşfeden gezi yazısı gibi özgün içeriklerle zenginleşen bu eser, Kafka'nın güncelliğini ve çok yönlülüğünü bir kez daha ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Judt, T. (2012). *Yirminci yüzyıl üzerine düşünceler* (N. Elhüseyni, Çev.)Yapı Kredi.

Weber, M. (2021) *Sosyoloji yazıları* (T. Parla, Çev.) Metis.



ULUSLARARASI
KIBRIS
ÜNİVERSİTESİ
CYPRUS
INTERNATIONAL
UNIVERSITY

LEFKOŞA/K.K.T.C 0392 671 11 11
www.ciu.edu.tr