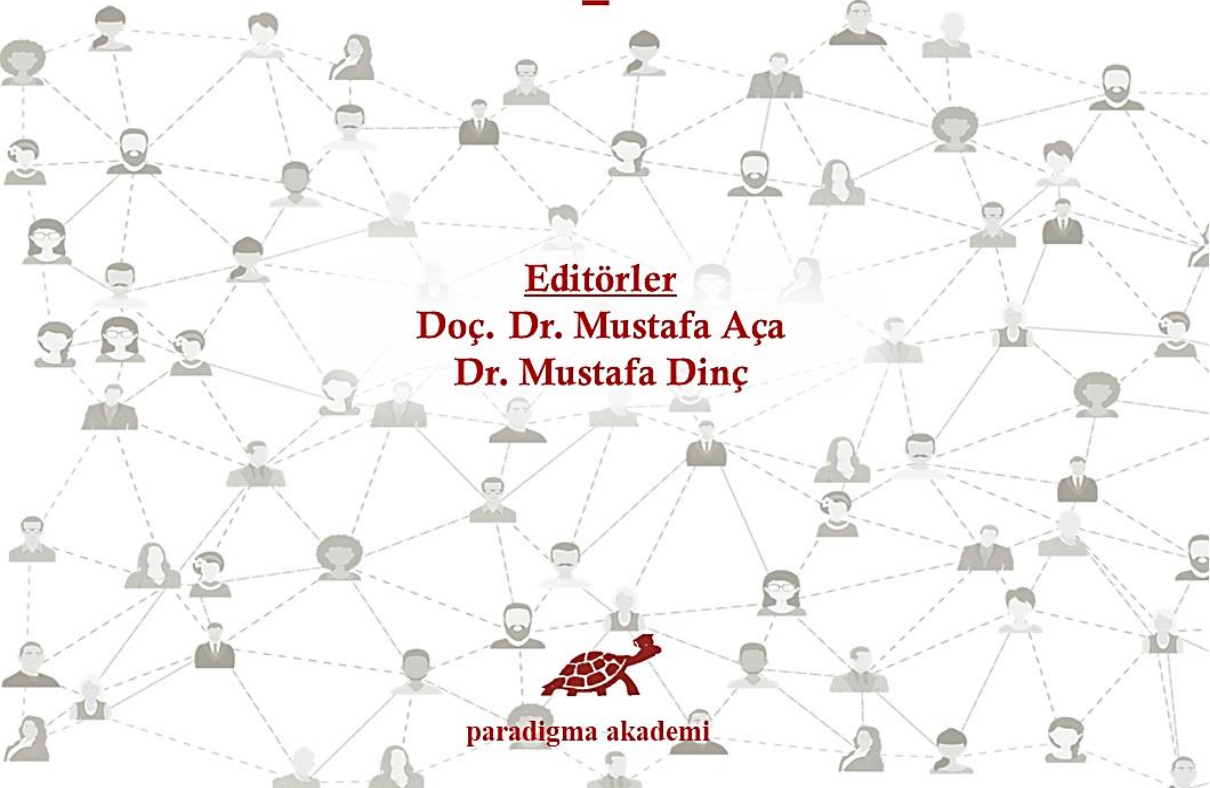




çağdaş yaklaşımlar odağında

TOPLUM ve KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI

I



Editörler

Doç. Dr. Mustafa Aça
Dr. Mustafa Dinç



paradigma akademi

çağdaş yaklaşımlar odağında
TOPLUM ve KÜLTÜR
ARAŞTIRMALARI
I

Editörler

Doç. Dr. Mustafa Aça
Dr. Mustafa Dinç



Paradigma Akademi
Ekim - 2020

**Çağdaş Yaklaşımlar Odağında
Toplum ve Kültür Araştırmaları – I**

Editörler: Doç. Dr. Mustafa AÇA – Dr. Mustafa DİNÇ

ISBN: 978-625-7881-63-0

Sertifika No: 32427

Matbaa Sertifika No: 21318

Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım

Fetvane Sokak No: 29/A

ÇANAKKALE

Tel: 0531 988 97 66

Mizanpaj: Dr. Mustafa DİNÇ

mstfdnc84@gmail.com

Dizgi: Doç. Dr. Mustafa AÇA

mustafaaca@hotmail.com

Kapak Tasarım: Dr. Mustafa DİNÇ

Matbaa Adres:

Ofis2005 Fotokopi ve Büro Makineleri San. Tic. Ltd. Şti.

Davutpaşa Merkez Mah. YTÜ Kampüsü

Güngören / Esenler

İSTANBUL

Kitapta yer alan bölüm içeriklerinin bilimsel ve yasal sorumlulukları
yazarlarına aittir.

Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın
hiçbir şekilde çoğaltılamaz.

Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığından alınan bandrol ve ISBN ile
satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.



Paradigma Akademi

Ekim – 2020

Yazar Kadrosu

	Unvan Ad Soyad	Orcid Id Numarası
Editörler	Doç. Dr. Mustafa AÇA	0000-0002-0784-9846
	Dr. Mustafa DİNÇ	0000-0002-5639-4876
Bölüm Yazarları	Almira KOÇ	0000-0003-2956-0119
	Doç. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET	0000-0001-8732-6043
	Dr. Aslı FIŞEKÇİOĞLU	0000-0002-7109-9672
	Ayşe SEZER	0000-0001-5021-3053
	Berkant ÖRKÜN	0000-0002-5376-2151
	Dr. Berna AYAZ	0000-0002-5712-1159
	Dr. Bilgin GÜNGÖR	0000-0001-7702-1668
	Dr. Birsal ÇAĞLAR ABİHA	0000-0002-9699-4323
	Cansu İRMAK	0000-0002-4988-3639
	Cem MERİÇ	0000-0002-0784-9846
	Deniz ÖZKAN	0000-0002-6884-4141
	Dr. Ebru KABAKÇI	0000-0003-0317-0024
	Emine TAŞ	0000-0002-5827-6419
	Feride KIZILDAĞ	0000-0001-6735-504X
	Feyza ÇELİK	0000-0003-4057-2620
	Arş. Gör. Hasan KIZILDAĞ	0000-0001-7266-6678
	Prof. Dr. Mehmet AÇA	0000-0003-3132-4086
	Meltem Deniz DOĞAN	0000-0001-9578-7253
	Doç. Dr. Mustafa AÇA	0000-0002-0784-9846
	Dr. Mustafa ZENGİN	0000-0002-0243-1432
	Dr. Nagihan ÇETİN	0000-0001-5098-2573
	Dr. Necla DAĞ	0000-0002-7961-2960
	Nuh BEKTAŞ	0000-0003-1863-4565
	Arş. Gör. Samet DOYKUN	0000-0001-8231-270X
	Dr. Savaş TAŞ	0000-0002-9345-5850
	Saygın Kamil CELEPOĞLU	0000-0003-0619-5497
	Dr. Şamil ÇAN	0000-0002-4290-7300
	Dr. Tuncer YILMAZ	0000-0001-6585-8284
	Öğr. Gör. Zehra BAYIR	0000-0002-6350-3575

İÇİNDEKİLER



SUNUŞ.....	4
EŞİKTE KALAN BİREYLER VE KENDİNİ YENİDEN ÜRETEMEYEN TOPLUMLAR: TÜRKİYE ÖRNEĞİ	5
Prof. Dr. Mehmet AÇA	
BİR KÜLTÜR YANILSAMASI; MALADAPTASYON VE BOZUK İŞLEV	14
Ayşe SEZER	
DOĞAN KUBAN VE TÜRK KÜLTÜR TARİHİ	22
Berkant ÖRKÜN	
YAŞAM VE ÖLÜM ZİTİĞİNDE KUTSANMIŞ GELENEĞİN DÜŞÜŞÜ	34
Doç. Dr. Mustafa AÇA	
EŞİKLERDE KOZMİK DOKUNUŞ	49
Cansu İRMAK	
KAHRAMANLIK ALGISININ DÖNÜŞÜMÜ: FACEBOOK VE TWITTER ÖRNEĞİ	56
Almira KOÇ	
KURUMSAL DİL DEĞİŞİMİNE BİR ÖRNEK OLARAK COVID-19 SALGINI PAYLAŞIMLARI ..	79
Meltem Deniz DOĞAN	
YAZ BAYRAMINDAN HİDİRELLEZ'E SAÇIDAN DİLEĞE: TÜKETİM KÜLTÜRÜ	93
Feride KIZILDAĞ	
TOPLUMSAL CİNSİYET VE MİZAH: ATILLA ATALAY'IN SIDIKA KARAKTERİ ÖRNEĞİ.....	106
Deniz ÖZKAN	
GELENEKTEN GELECEĞE HALK BİLİMİ VE TÜRK SİNEMASI: "TATLI DİLLİM" FİLMİ ÖRNEĞİ.....	125
Cem MERİÇ	
UYARLAMA SENARYOLARDA KÜLTÜREL KODLAR BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇÖZÜMLEME	142
Dr. Nagihan ÇETİN	
MESLEK FOLKLORU BAĞLAMINDA HEKİMLER ARASINDAKİ NORMLAR ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	153
Doç. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET	
MİTOLOJİDEN ABDAL MUSA DERGÂHI HAZİRESİNE YANSIYAN ÖLÜMSÜZLÜK SEMBOLLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME.....	185
Dr. Birsal ÇAĞLAR ABIHA	

GEÇMİŞTEN BUGÜNE GÖNEN OYA PAZARI VE GELENEĞİN TEMSİLİ BAĞLAMINDA GÖNENLİ KADINLAR	203
Dr. Berna AYZ	
ANADOLU SEYAHATNAMELERİNDE DOKUMA VE GİYİM KÜLTÜRÜ (16.-18. YÜZYIL) .	216
Feyza ÇELİK	
TÜRKİYE'DE ŞAMANİZM ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALARDA OBJEKTİFLİK VE YÖNTEM SORUNU	231
Arş. Gör. Hasan KIZILDAĞ	
ÂŞIK EDEBİYATI RÜYA MOTİFİNİN İDEOLOJİK BOYUTLARI ÜZERİNE	252
Nuh BEKTAŞ	
TRAKYA'DA YAŞAYAN BEKTAŞI AMUCALARDA MUHARREM AYI RİTÜELLERİ VE MUHARREM ERKÂNI	267
Saygın Kamil CELEPOĞLU	
TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE “BUĞDAY/BULGUR” ÜZERİNE BİR İNCELEME	286
Emine TAŞ	
NALLIHAN MUTFAK KÜLTÜRÜ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	307
Arş. Gör. Samet DOYKUN	
ANLATI TÜRÜ OLARAK MASAL TANIMLARI VE MASALIN DİĞER TÜRLELER (MİT/DESTAN/EFSANE/HALK HİKÂYESİ) İLİŞKİSİ.....	335
Öğr. Gör. Zehra BAYIR	
YABANCI DİL OLARAK TÜRKÇE ÖĞRETEN ÖĞRETMENLER İÇİN HALK BİLİMİ KAYNAKLARININ ÖNEMİ: KÜLTÜRLERARASI ARACILIK YETERLİLİKLERİ KAPSAMINDA ÖĞRETMEN KAVRAMI.....	350
Dr. Aslı FİŞEKÇİOĞLU	
YABANCILARA TÜRKÇE ÖĞRETİMİNİN KARŞILIKLI KÜLTÜR AKTARIMINA ETKİSİ.	365
Dr. Şamil ÇAN	
TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE -gil EKİ VE ÖĞRETİMİ	384
Dr. Ebru KABAKÇI	
TÜRK ROMANINDA BABA-KIZ İLİŞKİSİNE PSİKANALTİK YAKLAŞIM	394
Dr. Necla DAĞ	
KOLONYALİZM İLE EDEBİYAT ARASINDA: EDWARD SAID'İN ELEŞTİRMENLİĞİ ÜZERİNE	414
Dr. Bilgin GÜNGÖR	

BİLİMKURGU EDEBİYATINDA POSTHÜMANİZM	425
Dr. Tuncer YILMAZ	
NORBERT ELIAS'IN SOSYOLOJİK ANLAYIŞI: FİGURASYON VE SÜREÇ	444
Dr. Savaş TAŞ	
TÜRKİYE CUMHURİYETİNİN İLK ÖZEL SEKTÖR GİRİŞİMLERİNDEN GELİBOLU SARDALYE KONSERVECİLİĞİNİN TARİHSEL GEÇMİŞİNE BİR YOLCULUK	454
Dr. Mustafa ZENGİN	

SUNUŞ

Kültür ne toplumdan ayrı ne de toplumla birdir.
Bir taraftan toplumsal yaşantıyı eleştirir de öte yandan ona suç ortaklığı eder.
- Tery Eagleton-

Kültürel üretim ve temsil alanlarında görülen çoraklık uzun süredir kültür araştırmalarında da görülmekte. Toplumsal ve kültürel krizlerin temelinde politik ve ekonomik buhranları ve müsebbiblerinin sorumluluğunu aramak yaygın ve nispeten doğru bir yaklaşımdır. Ancak epistemolojik durağanlık sebebi ile toplumsal ve kültürel buhranlara çıkış yolları üretecek yeni bakış açıları ve referansların ortaya konulamaması ıskalanmamalıdır. Toplum ve kültür evreninin merkezinde yer alan insanın biyolojik, psikolojik ve kültürel bir varlık olması toplumsal yapıda ve kültürel sistemlerdeki etken ve edilgen rollerinin tespit edilmesinde holistik bir disiplinlerarasılığı zorunlu kılmaktadır. 21. yüzyılda Türkiye sahası toplum ve kültür bilimcilerinin bu konuda farkındalık yaratma gayretinde olmaları olumlu bir gelişme olmakla birlikte bir geç kalınmışlığa da işaret etmektedir. Geçmişin seçilmiş görkemli sahnelerine demir atarak modern zamanların krizlerinden ve umutsuzluk fırtınalarından kurtulmaya çalışan kitlelerin bütünüyle ideolojik temelli manipülasyonların kurbanı olduklarını söylemek yeterli midir? Hatırlama gibi kurgulama/belirleme becerisine de sahip olan insanın toplumsal ve kültürel süreçlerde figüran rolünü kabullenışı, entelektüel birikimi, bilimsel bilgiyi, sanatı ve kültürü, çağlar öncesindeki gibi “öteki”nin eylemleri ve kaygıları olarak niteler olması başka soruları gerekli kılmaz mı? Cevapların bulunması ve işlevsel çıkarımların yapılabilmesinin insana ve kültüre dair bilgi kollarının işbirliği içinde çalışmasının yanı sıra eleştirel, bağımsız, dinamik ve vizyon sahibi entelektüel kadrolarla mümkün olabileceğine şüphe yoktur. Toplum ve kültür bilimlerinin farklı şubelerinde araştırmalar yapan 29 araştırmacının çalışmaları ile yer aldıkları bu iddiasız kitap çorak topraklarda umudun yeşertilmesine katkı sağlamak amacıyla hazırlanmıştır. Yazar kadrosundaki isimlerin pek çoğunun genç araştırmacılardan oluşması da bu amaçla ilişkilidir. Gelenekçi ve çoğu zaman toplumun ve kültürün devingen yapısına ayak uydurma kabiliyetini yitirmiş yaklaşımların yerine dinamik ve evrensel bakış açılarını referans edinen genç araştırmacıların seslerini yükseltmelerine olanak sağlayan ortamların çoğalması özlenen yağmurların kısa süre içinde çorak topraklara düşmesine yardımcı olacaktır.

EŞİKTE KALAN BİREYLER VE KENDİNİ YENİDEN ÜRETEMEYEN TOPLUMLAR: TÜRKİYE ÖRNEĞİ



Prof. Dr. Mehmet AÇA*

Bir toplum durmaksızın kendini üretir, çünkü durmaksızın kendini yok eder.

-Edgar Morin-

Giriş

Edgar Morin, *Yitik Paradigma: İnsan Doğası* aldı kitabının “Bir İlk Kültürün Doğuşu” başlığı altında genç bireylerin, toplumların değişip gelişmesindeki rolüne, Kyushu Adası’ndaki makaklardan bir örnek vererek dikkat çeker. Morin’in verdiği bu örnek, “aykırı” ve “marjinal” genç bireylerin toplumların değişip gelişmelerindeki, başka bir deyişle kendilerini yeniden üretebilmelerindeki rollerinin primatlara (insanimsılara) kadar dayandığını göstermesi bakımından önemlidir:

“Ormanın sınır bölgesinde yaşayan bir makak grubu topraktan çıkartıp elle temizledikleri yumrulardan beslenme alışkanlığına sahipti. Bir ara genç bir makak kıyıya yaklaşmış, yumrulardan birini denize atmış ve çıkarmış, böylece deniz suyunun, elle temizlemeden tasarruf ettirmekle kalmayıp aynı zamanda çeşnileme imkânı da sunduğunu keşfetmiştir. Topladığı yumruları denize daldırma alışkanlığı edinen genç makakı yaşlılar değil ama diğer gençler izlemiş. Alışkanlık sonraki kuşağa yayılmış. Bu toplumun “kültür” embriyonu, yani doğuştan edinilmeyen bilgi ve uygulamalar böylece zenginleşmiş oluyordu. Genç bir bireyin yol açtığı yenilik süreci, marjinal gençler grubunda hızla yayılmıştır. Gençlerin erişkin sınıfına yükselmeleriyle birlikte, toplumla bütünleşen yenilik, âdet halini aldı ve yine âdet haline gelen bir yığın küçük yeniliği de ardından sürükledi. Gerçi tali bir olaydır bu ve en gelişmiş primat toplumlarında bile bu türden değişimler, aynı ekolojik mesken içerisinde kuşkusuz asgari düzeydedir. Fakat meraklı, oyuncu, kâşif ama aynı zamanda aykırı ve marjinal olan gençler grubunun varlığının, bütün bir toplum için açık bir kapı olduğunu ve bu sayede değişim unsurlarının ortaya çıkabildiğini görüyoruz. Değişimin kaynağı burada tesadüfi bir olaydır. Pratik ve hoş niteliği kavranır kavranmaz, olay yeniliğe dönüşmüş ve bu da yavaş yavaş âdet halini almıştır. Yeniliğin koşulları,

* Marmara Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - İstanbul
(mehmet.aca@marmara.edu.tr)

gençler arasında sık görülen rastgele aykırı davranışlardır; yani toplumsal bütünleşme açısından “gürültü” veya düzensizliktir.” (Morin, 2019: 36)

Gençlik erdemlerinin canlı ve toplum içinde gelişmeyi sürdürdüğüne dikkat çeken Morin’e göre;

“genç insanıgillerin oynaması, keşfetmesi, yeniliklerle cezbolması genç insanımsılardan daha uzun süreye yayılmakta olup gençler yetişkinlerin bilgi ve hünlerlerini sindirirken değışiklikler, iyileştirmeler ve yenilikler getirebilirler. Taşlarla ve seslerle oynarken, ateşı yakanlar ve ilk kelimeyi yaratanlar muhtemelen gençlerdir.” (Morin, 2019: 67)

Yine Morin’e göre;

“gençlerin yarı-toplumsallaşması, yetişkinlerle ilişkileri sayesinde toplum, doğrudan doğruya yenilik ve keşiflerden yararlanabilmektedir. Zaten dostluk, oyun zevki, yenilikten yana olmak, hatta icat yeteneği gibi ergen özellikleri gitgide yetişkin çağda da muhafaza edilmeye başlar ve gençleşme antropolojik bir fenomen haline gelir. Gençler “entegre edilir”, “hoş görülür” ama insanımsılarda marjinal kalmış gençlik erdemleri toplumu zenginleştirir aynı zamanda.” (Morin, 2019: 67-68)

Morin’in insanımsılsan insanıgillere ve oradan da insanlara kadar uzayan bir süreci kapsayan tespitleri de göstermektedir ki “aykırı” ve “marjinal” gençler, toplumların kendilerini yeniden üretmelerinde başat bir rol üstlenirler. Ne tür bir topluluk içine doğarsa doğsunlar kültürlenme ve sosyalleşme süreçlerinden geçen bu “gürültücü” ve “bireyci” gençlerin sosyalleşme süreçleri, aile ortamından çıkarak ölümüne kadar çeşitli eşikleri aşarak yaşadıkları bir süreçtir. Birey, sosyalleşebilmek adına geçmek zorunda olduğu bu eşikleri içine doğduğu toplulukla o topluluğun gerçekleştirdiği ritüellerin nezaretinde aşar. Toplum, kendini, başka bir deyişle değerleri kişiye eşik odaklı bu ritüeller üzerinden dayatır ve benimsetir (Eriksen ve Nielsen, 2012: 153). Toplum, ritüeller eşliğinde eşiklerden geçirdiği bireyler üzerinden kendisini yeniden üretir.¹ Kişiler arası ilişkilerle kişilerin toplum içindeki konumunu statülerin belirlediği geleneksel toplumlarda eşikleri aşma süreçleri zaman/dönem, şartlar ve ritüeller açısından çok daha kurallı olup toplumsal yapıdaki istikrara bağlı bir şekilde geleneksel yapısıyla yaşana gelir. Tarımcı ve hayvancı toplulukların, başka bir deyişle küçük ölçekli, nispeten istikrarlı ve döngüsel toplulukların içine doğan kişiler, bu toplulukların sosyo-

¹ Toplumun kendini sürekli yeniden üretmesi düşüncesini, Morin’den aldım. Morin, “sürekli yeniden üretme”nin yanında “sürekli yeniden örgütlenme” ibaresini de kullanmaktadır (Morin, 2019).

ekonomik yapılarına ve kuşaktan kuşağa aktara geldikleri dünya görüşlerine bağlı bir şekilde belirlenen eşiklerden toplulukların şartlara ve beklentilere göre belirledikleri vakit geldiğinde geçerek kendilerinden önceki kuşakların da benimseyip icra ettikleri statü ve rolleri benimseyip icra etmeye başlarlar. Başka bir deyişle, kişilerin geçmek zorunda oldukları eşikler zaman/dönem, şartlar, kurallar/ritüeller ve hedeflenen statü ve roller bakımından bellidir. Hayatlarını büyük oranda içine doğdukları toplulukların algıları, kabulleri, kuralları, belirledikleri statü ve rollere bağlı bir şekilde – çoğunlukla ciddi anlamda sorgulamaksızın ya da çatışmaya girmeksizin– sürdürecektir olan kişiler eşikleri, içine doğdukları toplulukların iştiraki ve ritüelleri eşliğinde sorunsuz bir şekilde aşarlar. Fakat geleneksel yapıların güçlü bir şekilde sürdürüldüğü küçük ölçekli, nispeten istikrarlı ve döngüsel toplulukların yerini şehirli endüstriyel topluluklar almaya ve kişinin geleneksel yapının kontrolünden çıkarak bireyleşmeye başlamasıyla birlikte yüzyıllardır sürdürülen geleneksel kültürlenme ve sosyalleşme yöntem ve süreçleri, bireylerin eşikleri aşmaları ve topluluğun eşikten geçen kişiler üzerinden kendisini yeniden üretmesi noktasında yapısal ve işlevsel anlamda zaaflara uğrar. Değişen şartlar, pek çok alanda olduğu gibi, eşik ve eşikten geçerek statü ve rol üstlenme süreçlerinde de değişimlere ve yeni zorluklara yol açar. Yaşanan değişimlerle ortaya çıkan yeni gereklilik ve zorlukların yanı sıra, dünya gerçekleriyle gereklerine iyi bir şekilde adapte olamayarak bireylerin statü ve rol sahibi olabilmeleri için gerekli ortamları ve imkânları sunamayan toplumlar da bireylerin eşiklerde takılıp kalmalarına yol açarlar. Bu tür toplumlar, bireylerin eşikleri geçerek statü ve rol sahibi olmalarını geciktirir ya da engellerlerken kendilerini de yeniden üretemezler. Şartları ve ortamları güne, hatta geleceğe dönük beklentilere uygun bir şekilde hazırlayarak genç bireyleri topluma kazandıramayan toplumlar, siyasi iktidarların da yönlendirmeleriyle onları daha çok geçmişe odaklandırırlar ve yanlış bir eşikten geçiş sürecine doğru sürüklerler. Bu tür durumlarda, Aykut Elmas'ın hazırladığı kısa videoda ifadesini bulduğu gibi (URL-1), Tesla olması umuduyla büyütülen genç bireylerin Bamsı Beylere dönüştürülmesi riski her zaman olacaktır.

Çalışmamda, Türk toplumu özelinde, bireylerin eşiklere takılarak, hatta eşiklere bile varamadan toplumun kıyısında kalarak statü ve rol sahibi olmalarını geciktiren ya da engelleyen nedenler üzerinde durarak bireylerin statü ve rol sahibi olabilmeleri ve Türk toplumunun bu bireyler üzerinden kendisini yeniden üretebilmesi adına kimi önerilerde

bulunacağım. Konuya yaş, meslek ve evlilik odaklı bir şekilde yaklaşacağım.

Zor Zanaat: Türkiye’de toplumun kıyısından eşiğe, eşikten hak ve yükümlülük sahibi birey oluşturma

Birey, çocukluk dönemini toplumun kıyısında geçirir. O, hak ve yükümlülüklerden, başka bir deyişle statü ve rollerden yoksun bir varlık olarak henüz kültürel/sosyal bir kimliğe sahip değildir. O, vakti geldiğinde toplumun kendisini yeniden üretebilmesi adına devreye girmesi gereken doğal bir varlıktır. Vakti geldiğinde yaş, meslek ve evlilik odaklı bir olgunlaşma sürecinden geçmesi gereken bu henüz statü ve rolden yoksun doğal varlık, kendisinin ve içine doğduğu aileyle toplumun geleceği adına eğitilir, kültürlenir, değerler ve davranış normlarıyla donatılır. Hayata ve topluma hazırlanması, eşiklerden geçmesini gerektirir. Bunun için eğer erkek bir çocuksa sünnet edilir, askere gönderilir; eğer kız çocuğu ise ergenlik döneminden itibaren akranları olan erkek çocuklardan koparılır, giyimine kuşamına eskisinden daha çok dikkat edilir, daha çok ev merkezli bir yaşantıya alıştırılır. Elbette bu dediklerim daha çok geleneksel yapıların güçlü bir şekilde sürdürüldüğü küçük ölçekli, nispeten istikrarlı ve döngüsel topluluklar için geçerlidir. Bu tür toplumlarda erkek çocuk yetişkin erkeklerin icra ettikleri mesleklere (bahçecilik, tarımcılık, hayvancılık gibi) özgü bilgilerle bu mesleklerin icrası için gerekli olan yan bilgilerle (geleneksel ekolojik bilgi) donatılırken kız çocuklar yetişkin kadınların icra ettikleri mesleklerin bilgileriyle -ki genellikle ev, mutfak, çocuk, bahçe, tarla ve ağıl odaklıdır- donatılır. Edindikleri bu bilgi ve deneyimler onları, geleceğin meslek icracılarıyla aile kurucularına hazırlar. Kültür, değer, norm ve bilgiyle donatılan bu kız ve erkek çocuklar, bu süreçte toplumsal cinsiyet kimliklerine de sahip olmaya başlarlar. Çocukluktan gençliğe, gençlikten meslek sahibi olgun bireylere doğru işleyen bu süreç, annelik ve babalık rollerinin de benimsetilmesiyle toplumun kendisini her anlamda yeniden üretebilmesine imkân verir. Toplum, statüye kavuşarak bu statülere bağlı rollerini icra edebilen, emek vererek üretebilen, toplumun kendisini her anlamda yeniden üretebilmesine katkı sunabilen bu bireyler sayesinde yenilenir, gelişir ve varlığını sürdürür.

Yukarıda da değindiğim gibi, bu süreç, daha çok geleneksel yapıların güçlü bir şekilde sürdürüldüğü küçük ölçekli, nispeten istikrarlı ve döngüsel topluluklar varlığını sürdürebildiği sürece sistemli bir şekilde işler. Ama hepimiz biliyoruz ki toplumlar, değişen şartlara ve ortaya çıkan

yeni beklentilere bağlı bir şekilde sürekli olarak değişirler. Yaşanan değişimler, yüzyıllardır sorunsuz bir şekilde işletile gelen doğal varlığı kültürel bir varlığa, başka bir deyişle olgun bir bireye dönüştürme süreçlerini etkiler, hatta kısmen işlevsiz hale bile getirebilir. Hele bir de bizim gibi hızlı ve kontrolsüz bir şekilde kırsaldan kente göç eden, yine kontrolsüz ve plansız bir şekilde yoğun bir nüfus artışına maruz kalan, geleneksel üretim biçimleriyle (tarım ve hayvancılık gibi) araçlarından hızla uzaklaşan fakat bunun yerini alabilecek modern üretim biçimleri ve araçlarından yeterince yararlanamayan, üretimden çok tüketime alıştırılan, çağa ya da çağın gereklerine göre donanmada ciddi sorunlar yaşayan, demokrasiyle kişi hak ve özgürlükleri konularında sık sık tökezleyen, gençlerinin en güzel yıllarını işlevsiz bir eğitim çarkında öğüten, “okuyup adam olmak”tan sadece devlet kapısında memur olmayı anlayan, kalkınmada ölçü olarak dünyanın gelişmiş çağdaş ülkelerini değil de sadece kırk elli yıl öncesini baz alan, alabildiğince milliyetçi ve vatansever olmakla birlikte milliyetçilikle vatanseverliğin yolunun çalışmak ve üretmekten geçtiğini anlamamakta ısrar eden toplumlar söz konusu olduğunda bu süreç, bireyi daha başından umutsuzluğa, karamsarlığa ve hatta kaçısa sürüklemektedir.

Yaşanan değişimlerle ortaya çıkan yeni gereklilik ve zorlukların yanı sıra, dünya gerçekleriyle gereklerine iyi bir şekilde adapte olamayarak bireylerin statü ve rol sahibi olabilmeleri için gerekli ortamları ve imkânları sunamayan bizim gibi toplumlar, bireylerin eşiklerde takılıp kalmalarına, hatta eşiklere bile varamadan toplumun kıyısında kalmalarına yol açmaktadırlar. Bireylerin eşikleri geçerek statü ve rol sahibi olmalarını geciktiren ya da engelleyen toplumlar kendilerini de yeniden üretememektedirler. Gençleri bünyelerine olgun bireyler olarak dahil edemedikleri için kendilerini yeniden üretemeyen toplumlar, çareyi ya “kendisine düşman olan” dış dünyaya kapanmakta ya da geçmişin parlak dönemlerine takılıp kalarak bulmaya çalışmaktadırlar. Gençlerin heyecanından ve yaratıcılığından yeterince yararlanamayan, onları sosyal hayata ve ekonomiye, başka bir deyişle üretime dahil edemeyen, onlara kendilerini özgürce geliştirebilecekleri imkânları ve ortamları sunamayan toplumlar, değişim ve dönüşümün ruhunu kavrayabilen, çağdaş dünyayı layıkıyla anlayabilen siyasi kadroları yetiştirememekte, statükocu ve tekelci siyasetçilerin elinden kurtulamamakta, bilgi, teknoloji ve değer üretebilecek yeni bilim ve kültür insanlarından yoksun kalmakta, en önemlisi de kendilerine uygun imkânları ve ortamları sunamadıkları genç

nüfusu umutsuzluğa, karamsarlığa, bencilliğe, sorumsuzluğa ve topluma karşı duyarsızlığa sürüklemektedirler. Yükümlülüklerini yerine getiremeyen birinci ve ikinci kuşakların, sık sık üçüncü kuşağı umutsuz, karamsar, duyarsız ve bencil olmakla itham ettikleri hepimizin malumdur. Bu da bu tür toplumların kendilerini teselli etmek için başvurdukları yollardan biridir.

Daha önce de belirttiğim gibi, yaşanan değişimlerle ortaya çıkan yeni gereklilik ve zorlukların yanı sıra, dünya gerçekleriyle gereklerine iyi bir şekilde adapte olamamak, gençlerin toplumun kıyısında kalmaları ile eşikleri aşamamalarında oldukça etkilidir. Her şeyden önce çocuklarımızla gençlerimizin her ne pahasına olursa olsun iyi bir eğitim almalarını istemekteyiz. Hepimiz biliyoruz ki eğitim uzun süreli bir yatırımdır ve sonuçlarını hemen almak mümkün değildir. Çok büyük bir bütçeye mal olur ve arzu edilen sonuçlara ulaşmayı mutlak bir şekilde gerektirir. Çocuklarımızla gençlerimizin eğitim süreçlerine dahil olmaları hem kendileri hem de içinde yaşadıkları toplumlar için kararlı, azimli ve sabırlı olmayı gerektirmektedir. Uzun süren bu süreç, gençlerin, birinci ve ikinci kuşağın bireylerine nazaran çok daha geç bir zamanda hayata atılmalarına neden olmaktadır. Çocuklarımızla gençlerimizin eğitim-öğretim için ayırdıkları zamanın boşa geçmemesi, arzu edilen sonuçlara ulaşılabilmesi ve gençlerin çalışma hayatına zamanında atılabilmeleri için eğitim-öğretim faaliyetlerinin ülkenin ve dünyanın gerçekleriyle gereklerine göre planlanması ve yer yer güncellenecek olan bu plana uygun bir şekilde yürütülmesi gerekir. Bilindiği üzere, ülkemizin hemen her ilinde en az bir üniversite bulunmakta ve milyonlarca gencimiz bu üniversitelerde eğitim almaktadırlar. Alınan diplomaların meslek hayatına atılmada yetersiz ve işlevsiz kaldığı bir toplumda, gençlerin önemli bir eşiği aşabilmeleri ve toplumun kendisini yeniden üretmesine katkıda bulunmaları mümkün olamayacaktır. Meslek hayatına atılamamak, aynı zamanda evlilikleri geciktirmekte, hatta imkânsız hale getirmektedir. Mesleğe atılamamak ve evlilik baskısına maruz kalmak, “eksik” ya da “kendisini tamamlamamış / gerçekleştirememiş” gençler üzerinde ciddi bir baskı oluşturmakta, telafisi güç sorunlara, hatta intiharlara bile yol açabilmektedir. Eşikte takılıp kalan milyonlarca genç gerçeği ile yaşamak istenmiyorsa, gençler üniversite kapılarına yığılmaktan kurtarılmalı, modern tarıma ve hayvancılığa, sanayiye yönlendirilmeli, bu alanlarda da istihdam edilerek üretim evresine geçirilmelidirler. Artık her yenidoğanın geleceği sadece doktorluk, avukatlık, mühendislik,

öğretmenlik ve akademisyenlik gibi meslekler baz alınarak hayal edilmemelidir.

Bundan otuz kırk yıl öncesine kadar sadece erkek çocukların dahil olabildikleri uzun vadeli eğitim sürecine günümüzde kız çocukları da yoğun bir şekilde dahil olabilmektedirler. Onlar da okuyarak ya da erken yaşta meslek hayatına atılarak ekonomik anlamda kendi ayakları üzerinde durmaya çalışmaktadırlar. Başarabildikleri takdirde bu durum onları baba ve koca sarmalından kurtarmakta, erken yaşta evlenip koca eline bakan bireyler olmaktan çıkarmaktadır. Sosyal hayata, siyasete/yönetime ve çalışma alanlarına dönük beklenti ve talepleri erkek gücü, egemenliği ve üretimi üzerine kurulu yapıları değişime, erkek egemenliğinden tavizler veremeye ve yeni yasal düzenlemeler yapmaya zorlamaktadır. Meslek sahibi eğitilmiş bireyler olmak istemeleri, evlilik yaşlarını yükseltmekte, doğurganlık oranlarını da düşürmektedir. Onların meslek sahibi eğitilmiş bireylere dönüşmeleri, onlara dönük statü ve rol algılarının da sarsılmasına ve değişmesine neden olmaktadır. Geleneksel hayatın dayattığı eşiklere yeni eşikler eklenmekte, eşikler sadece erkeklerin aşması gereken eşikler olmaktan çıkmaktadır. Aileyle toplumun kadına dönük sorumluluk ve yükümlülükleri sadece ergen, kadın ve anne kimliği kazandırmanın çok ama çok ötesine geçmiştir. Geleneksel toplumların vakti geldiğinde baba evinden iyi bir koca evine geçmek, bol bol çocuk - özellikle de erkek çocuk- doğurmak, eşe hizmet etmekte, çocuk bakımında ve ev işlerinde uzmanlık gibi beklentileri, günümüzün meslek sahibi eğitilmiş kadınlarının statü ve rol algılarında/beklentilerinde tek başına belirleyici olmaktan çıkmıştır. Söz konusu değişim ve dönüşümü idrak ederek kendilerini buna göre güncelleyemeyen toplumlar, eşikte bekleyen kadınları da topluma ve sisteme dâhil etmekte yetersiz kaldıkları için de kendilerini yeniden üretememektedirler.

Hangi cinsten olursa olsun, bu ülkede dünyaya gelen her birey, hem geleneksel yapının hem modern hayatın gerektirdiği eşiklerden geçmek zorundadır. Bu eşiklerden zamanı geldiğinde sağlıklı bir geçiş yapmak, ancak sağlıklı toplumlar, sistemler ve iktidarlara mümkündür. Hayatlarının belki de en güzel yıllarından vazgeçerek hayata ve topluma hazırlanan genç bireylerin kültürel, sosyal ve siyasal sorunlar barındıran, başka bir deyişle kaosu derin bir şekilde yaşayan toplumların bünyesinde statü sahibi olmalarını, bu statülere bağlı rolleri icra etmelerini, kendisini yeniden üretebilmesi için topluma destek vermelerini beklemek, birinci ve ikinci kuşakları derin bir hayal kırıklığı ile karşı karşıya getirecektir. Adaleti

tesis edemeyen, yasaları adaleti ve eşitliği gözeterek uygulayamayan, adam kayırmacılığına son veremeyen, liyakatsizlik, partizanlık ve torpil bataklığında çırpınan, politik, etnik ve dinsel kimliği her şeyin üstünde tutan toplumların genç kuşaklarda ciddi travmalara neden olduğu herkesçe bilinmektedir. Bütün bu olumsuz durumlar, genç bireylerin eşiklerde zorlanmalarına, takılıp kalmalarına, hatta eşiklere bile ulaşmadan toplumun kıyısında yaşamalarına neden olmaktadır. Yaşanan ve toplumun belli kesimleri nemalandığı için bir türlü değişmeyen bu düzen -daha doğrusu düzensizlik- gençlerde karamsarlığa, inançsızlığa ve umutsuzluğa yol açmakta, ülkeden ayrılarak çok daha iyi ülkelerde yaşama arzularını kamçılarlamakta, en kötüsü de hayata olan bağlılıklarını zayıflatmaktadır. Böylesi bir durumda ailenin, okulun, ibadethanenin ve devletin sunduğu ya da empoze ettiği değerler anlamsızlaşmakta, bireylerin değerlere, topluma ve devlete olan ilgisi azalmaktadır. Kendisini sık sık kutuplaşma ve çatışmaların ortasında bulan, yapay korku ve gündemlerle oylanmak istenen gençlerin topluma ve devlete olan güvensizliğini, yarınları olan inançsızlığını anlamak gerekir. Ortaya çıkan ve bütün çıplaklığına rağmen görülmek istenmeyen bu durumun faturasını sadece gençlere kesmek ve onların üzerine daha milli ve daha dini bir tutumla gitmeye çalışmak, sorunu çözmezcektir.

Sonuç Yerine: Her şey hastanın hasta olduğunu kabul etmesine bağlıdır...

Peki, çözümün yolu nelerden geçmektedir? Her şeyden önce bireyi bu dünyaya sadece topluma ve devlete borçlanmaya, fedakârlık yapmaya, çile çekmeye ve mahrumiyet yaşamaya gelmiş bir varlık olarak görmemek gerekir. Ona temel ihtiyaçlarını karşılayabileceği imkân ve ortamları sunmak; onun adalete, liyakate, topluma ve devlete olan inancını ve güvenini diri tutmak; onu ötekileştirmemek; onu hakkının her an gasp edilebileceği korkusundan uzak tutmak; onu çalıştığında emeğinin karşılığını alabileceğine inandırmak, ona aşırı gelecek kaygısı yaşatmamak gerekir. Topluma ve devlete güvenen, çalışıp çabaladığı takdirde emeğinin karşılığını alabileceğine inanan, ülke kaynaklarının belli kesimlerce yağmalanacağı endişesi taşımayan bireyler, eşikleri aşmak için çok daha iyi bir şekilde donanacak, eşikleri aşmanın gereği olan statülerini çok daha iyi bir şekilde benimseyecek, statülerine bağlı rollerini icra etmek ve içinde yaşadıkları toplumları yeniden üretmek için canla başla çalışacaklardır. Bütün bunların olabilmesi için de toplumların, kurumların ve devletlerin/hükümetlerin kendilerini ciddi bir şekilde

sorgulamaları, kendi hastalıklarını görerek bunlardan arınmak için çaba sarf etmeleri gerekmektedir. Sarf edilen çabalar anlamlı, işlevli ve sonuç getiren çabalar olmalıdır. Bunu yapamayan toplumlar, genç bireylerin eşikleri aşmalarını sağlayarak hak ve yükümlülük sahibi bireyler olmalarına imkân veremedikleri gibi, kendilerini de yeniden üretemeyeceklerdir. Bu nedenledir ki toplumlar, kurumlar ve devletler/hükümetler, eleştiri ve önerilere açık olmak zorundadırlar. Unutulmalıdır ki eleştiri ve önerilere kapalı olan, her eleştiriye hakaret ve ihanet olarak gören, sorunların kaynağını sadece başkalarında ya da ötekilerinde arayan, genç bireylerin umutsuzluk bataklığında çırpınmalarına neden olan kaostan beslenmekte ısrar eden toplumlar, “hasta toplumlar” statüsünde değerlendirilmektedirler.

KAYNAKÇA

Eriksen, T. H. ve Nielsel, F. S. (2012). *Antropoloji Tarihi*. (Çev.: A. Bora), İstanbul: İletişim Yayınları.

Morin, E. (2019). *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*. (Çev.: D. Çetinkasap), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

URL-1: <https://www.youtube.com/watch?v=iGN68h-GJQg> (Erişim: 26.09.2020)

BİR KÜLTÜR YANILSAMASI; MALADAPTASYON VE BOZUK İŞLEV



Ayşe SEZER*

Giriş

Genellikle davranış bilimciler ile biyologların çalışma alanına giren, fakat kültür çalışmaları için de bir o kadar elzem olan adaptasyon (uyarlama/uyarlanma) ve maladaptasyon (kötü uyarlama/uyarlanma) konuları yahut kavramları, bilhassa insanı ve onun biyolojik/kültürel gelişimini anlamak adına önem teşkil etmektedir. İnsan gibi komplike bir varlığın, doğa ve uygarlık karşısındaki tutumunu büyük ölçüde hayatta kalma içgüdüğü belirlemiş; yer yer hayatta kalmak adına birtakım çatışmalar yaşasa da, ya durumu kabul edip adapte olmuş ya da maladaptif uygulama ve davranışlarla adaptasyonunu sağlamaya çalışmıştır. Konumuz gereği kültürel bazda üzerinde duracağımız adaptasyon ve maladaptasyon kavramlarının oluşumunda asıl mesele zamandır. Yani bir olgunun, davranışın ya da uygulamanın adaptifliğini - ya da maladaptifliğini- zaman ve şartlar¹ belirler. Bu sebeple maladaptasyon ve bozuk işlev konularına girmeden önce, bu kavramların zıddı ve onları ortaya çıkaran adaptasyon kavramını açıklamak yerinde olacaktır. Adaptasyondaki başarısızlığın belirlenmesinde, ölümlerin artması, ölümlere götüren kötü yaşam koşulları ve üremenin düşmesi kıstas alınırken, insanlığa kültürel ya da biyolojik katkı sağlamayan uygulamalar da yararsız olmasına rağmen varlığını sürdürebilir. Kısaca her adaptif davranış varlığını sürdürür görüşü gibi, her maladaptif davranış bir şekilde son bulur görüşü de yanlıştır. Çünkü adaptasyon, insanın çevresi ile olan ve büyük oranda *rastlantısal*, biyolojik, kültürel, sosyal ve ekonomik uyumdur.

* Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı Öğrencisi - İstanbul (sezer17884555@hotmail.com)

¹ ‘Sir Edmund Leach’ın uzun zaman önce bize hatırlattığı gibi insan toplumunda diğer doğal sistemlere nazaran daha fazla bir denge durumu yoktur. Tıpkı Hasta Topluluklar fizikçilerin fiziksel dünyada fraktallar konusunda (kaos ve rastlantısallık) kabullenmek zorunda kaldıkları gibi, sosyal bilim insanlarının sosyal ve kültürel sistemlerin evriminde lüzumsuzluk, anlamsızlık, verimsizlik ve malfonksiyon gerçekliği ile yaşamayı öğrenmesi gerekmektedir’ (Edgerton, 2015: 276).

Normal Olan Nedir ya da Adaptasyon Her Zaman Normali mi Çağırır?

Edgerton, adaptasyonu ve adaptasyonun etkilerini şu şekilde anlatır: *‘insanlar belirli bir çevrede ne kadar uzun yaşarsa yaşasın, inandıkları ve yaptıklarının çoğu, adaptasyonlarında pozitif ya da negatif bir rol oynamamıştır -yani nötrdür. Zaman geçtikçe bu nötr inanç ve uygulamalar daha adaptif ya da daha maladaptif hale gelebilir, halen bir nüfusun refahını pozitif veya negatif olarak etkileyen diğerlerinin arasına katılır’* (276: 2015). Özetle adaptasyon, zaman ve şartlara göre değişkenlik gösterirken, adaptif bir davranış ya da uygulamanın devamlılığı da söz konusu değildir. Kültürel adaptasyon içerisinde gösterebileceğimiz Türk toplumunun şehirleşme süreci yahut şehirlerde yaşaması, adaptif bir durum olarak görülse de, maladaptif bir durumdur. Özellikle İstanbul’a belli bir kırsal bölgeden göç edip, belli semtlerde yaşayan insanların çoğu, memleketi ile de bağıını koparmamış/koparamamıştır. Göç tarihi eski olsa da, belirli dönemlerde memleketlerine giden insanlar kır, köy ve kasaba zihniyetini/kültürünü şehre taşıyarak, bilinçsiz de olsa şehir ve köy arasında bir sentez kuramaya çalışır (Balıkesir Gönenli birçok Pomak’ın, Zeytinburnu ve Gaziosmanpaşa’da oturması, birbirlerini tanımaları ve komşuluklarını şehirde de devam ettirmeleri gibi). Burada karşımıza iki durum çıkmaktadır: İlki bu tarz toplumların ya da gurupların eşiktelik hali, yani kimlik karmaşaları; ikincisi ise şehre alışmış, şehirde yaşayarak kır kültürünü de ayakta tutmaya çalışan görünürde adaptif, gerçekte ise maladaptif toplumlardır. Buradaki maladaptiflikten kasıt, büyük oranda köy kökenli insanın giyiniş, düşünüş hatta yaşayış şeklini bile köy merkezli düşünmesi ve benimsemesidir. Köy ya da kasaba kökenli toplumların şehrin olanaklarından faydalanmayıp/faydalanamayıp kendi öz yaşantılarını ev içi, işyeri yahut ev civarında sürdürmesi kültürel çevresini korumaya, kendi sınırlarını çizmeye yönelik bir durum iken, şehrin kompleks yapısına karşı da bir ayak direyiştir ve tam anlamıyla bir adaptasyon sağlandığını söylemek güçtür². Ayrıca tatil ve belirli dönemlerde şehirde yaşayan insanlar ya da şehirde okuyan öğrenciler, ailelerinin evlerine geldiklerinde bir rahatlama hissederler, salçalarını, tarhanalarını vb. yaparlar, oraya özgü kıyafetlerini giyerler, hatta konuşmaları bile o bölgenin ağızına doğru kayar. Mekânsal dönüşüm, baba

² Fakat her şeye rağmen *kültürün gelişmesi, insana en muhtelif ortamlara uyum sağlama ve bu ortamları kendine uydurma imkânı verdi; dışarıdaki ekolojik meskenlere gidip kendisi için gereken kaynakları kullanmasını mümkün kıldı* (Morin, 2017: 183).

ocağı yahut ana rahmine yönelik olduğundan kişi kendini güvende hissederek adaptasyonu daha kolay gerçekleştirir. Kişi ya da toplumların herhangi bir mekân ya da olay karşısındaki adaptasyonunun altında, bilinen ya da bilinmeyen birçok neden yatmaktadır ve adaptasyonu tanımlamak her zaman kolay değildir. Bu nedenle adaptasyon her zaman doğal ya da normal olan olmamakla birlikte, kimi durumlarda maladaptasyon çok daha işlevsel özelliklere sahiptir. Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum* isimli kitabında, bilhassa modern toplumlardaki sağlıklı olma durumunu ve sapmaları sorgulamış ve *birçok ruhhekim ve ruhbilimcinin bütün bir toplumun aklının başından gidebileceği fikrini kabul etmek istemediği, bir toplumdaki akıl sağlığı sorununun, kültürün uyumsuzluğa düşmesinden değil de, «uyumsuz» birkaç bireyin bulunmasından doğduğuna inanıldığını* (1990: 18) söylemiştir. Genel anlamda akıllı ve uyumlu bir birey ya da toplum olmak, hayatta kalmak ve can güvenliğinin teminatı adına adaptif bir davranış olarak görülürken, bu uyumluluk ve ses çıkarmama hali zamanla suistimal edilebilir. Kısacası her duygu durumu, yer yer adaptif ve maladaptif davranış olarak kabul edilebilir, kültürel ve biyolojik anlamda bazı kurum, toplum ve inançların geleceğini tehdit edebilir. Fakat bazı durumlarda bilhassa geleceği yahut işlevi olmayan inanç ve uygulamalar, varlıklarını sürdürebilir ve Merton'ın ortaya attığı *kültürün bozuk işlevi* kategorisinde değerlendirilirler.

Uyumsuzluk yahut kaos³, insan doğasında bulunan bir çeşit adapte olma durumu ve geleceği şekillendirme biçimidir. Eşiğe kalan, topluma adapte olamayan kişi ve toplumlar maladaptasyonun bir örneğini oluşturur, çünkü adaptasyonun temelinde hayatta kalma ve devamlılık esastır. Buna karşın kültürlenme yahut uygarlaşma⁴, uyumsuzluk ve sapmaları bastırarak maladaptif durumları ve bozuk işlevleri ortaya çıkarır, bazen de toplumları eşiğe bırakarak bir ilerleme kat etmelerine engel olur. Kısacası Türk toplumunun şehirleşme çabası, büyük oranda bir eşiklik hali ve maladaptif bir durumdur.

³ Bugün bizim kaos olarak adlandırdığımız şey, başlangıç durumuna hassas bağlılığı bulunan bir zamansal evrimdir. (Ruelle, 2014:63).

⁴ Böyle bir uygarlık becerisi Freud'a göre yalnızca bir iş becerisi değil, aynı zamanda tekil insanların, diğerlerinin hatırı için, kendilerine acı gelse de dürtülerden vazgeçmeye katlanmalarını gerektirir (Freud, 2011:16). Bu sebeple Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu* isimli eserinde genel itibarıyla uygarlaşmanın bir vazgeçiş ve kültürün bir dayatma olduğunu söyler.

Buradan hareketle bilhassa yaradılış anlatılarındaki kaostan kozmosa; tufanla ilgili anlatılardaki kozmostan kaosa, ardından tekrar kozmosa geçiş durumu, bir çeşit evrimin kültürel bilinçaltı ve kaos-kozmos zıtlığının her zaman olageldiğinin kanıtıdır. Alışılan durumdan farklılığa geçme isteği ya da geçiş, bir maladaptif durumun habercisi olmakla birlikte, adapte olma isteğinin de tetikçisi sayılabilmektedir. Bu sebeple adaptasyon ve maladaptasyon, kültürel yahut biyolojik anlamda, hayatımızın her alanında varlığını sürdürme gelmiştir.

Maladaptasyon ve Bozuk İşlev

Maladaptasyon ve bozuk işlev arasındaki en temel fark, biri biyolojik davranışla ilgiliyken, diğ erinin kültürel davranışlarla ilgili olmasıdır. Basit bir örnek ile açıklayacak olursak, savaşlar bu durumun en çarpıcı örneğini oluşturacaktır. Türkler gibi göçebe ve savaşçı bir yaşam modelini benimsemiş toplumlar için savaş, devletlerin bekasını ve geçim kaynaklarını oluşturup şekillendirmiştir. Bir koruma içgüdüsü ve devletin/toplumun devamı fikri ile hareket edildiğinden, savaş görünürde adaptif bir durumdur. Hatta biyolojik perspektifte bakıldığında ise, doğanın bir kanunu bile sayılabilir. Fakat, insan gibi kültürel boyutu da olan bir canlı için bu durum karmaşık bir hal alır. Savaşa hazırlık psikolojisi önemlidir, savaş öncesi ve sırasında söylenen marşlar (mehter gibi), gaza getirici sözler, atılan tekbirler öfke ve hırs duygularını tetikleyerek adaptasyona yardımcı olurlar. Özellikle bu duygu durumları, insanın doğasında var olduğu için, biyolojik bir boyuta da sahiptir ve yitirildiğinde maladaptif bir durum karşımıza çıkar. Buradaki bozuk işlev örneği ise, devletin ve milletin bekası ve kutsallığı adına savaşan binlerce ya da milyonlarca insanın ölmesi, geçindirdikleri ailelerinin ise belki de açıkta kalacak olmalarıdır. Bu sebeple maladaptasyon insanın biyolojik; bozuk işlev ise kültürel boyutuyla ilgilenir. Savaş kazanıldığında ise hem devletin varlığı devam edecek hem de elde edilen ganimetler sayesinde ekonomik çark dönecektir.

Bozuk işlev, adından da anlaşılacağı üzere *işlevselciliğin* bir parçası olup toplumsal kurumlar arasındaki ilişkilerde her zaman fayda sağlanamayacağını, kültürün eksik taraflarının da olabileceğini gösterir. *İşlevselcilik, biyoloji bilimlerindeki organik sistem modeline dayalı olarak geliştirilmiş, toplumun hiçbir kısmının bütünden ayrı düşünölemeyeceği ve sürekli birbirleri ile ilişki halinde olduğu bir sistem teorisidir* (Wallace ve Wolf, 2020:45). Bu sebeple Merton, Parsons'tan da etkilener ek ortaya attığı teorisinde, genel itibariyle sistemin sorunsuz bir şekilde varlığını

sürdürmesinde, âdet ve inançların korunması ve tüketimi iki ön koşul olarak kabul eder ve sistemlerin işlevsel gereksinimlerini ise şu kategorilerde ele alır: 1. *Modellerin sürdürülmesi: özellikle toplumsallaşma mekanizmasına dayalı bir işlevdir.* 2. *Kişisel ve toplumsal gerilimlerin boşaltılması, kanalize edilmesi ya da denetimi.* 3. *Sistemin çevresini denetlemesi ya da ona uyması.* 4. *Kolektif eylemin önkoşulu olan asgari toplumsal birliğin sağlanması.* 5. *Bireysel ve kolektif amaçlara ulaşılması* (Merton'dan akt. Erkilet, 2007: 212-13). Bunun sonucunda Merton, toplumsal sistem ve kurumların her zaman mükemmel bir şekilde işleyemeyeceği, herhangi bir aksaklıkta bu sistemlerin kendilerini yeniden üreteceği veya aile, evlilik gibi önemli kurumların bile bozuk/yararsız işlevlerinin olabileceğinden bahseder (Wallace ve Wolf, 2020: 84-85).

Adaptasyonun doğasında süreklilik fikri yatmaktadır. Maladaptasyon da ise bu süreklilik fikri, daha çok başka mekanizmalara bağımlı olma ya da daha iyi sonuçlar alabilecekken bunun olamaması durumudur. Bozuk işlevde de bir devamlılık fikri vardır, fakat o da maladaptasyon gibi insan doğası ve kültürünün yanlış, eksik ve faydasız taraflarıyla ilgilidir. Yine Türkiye'den bir başka örnek olarak Karadenizli kadınların çok çalışkan olduğu, her işi gördüğü, erkeklerin ise vakitlerini daha çok kahvehanelerde geçirdiği söylentisi örnek verilebilir. Kadın ve erkek doğaları gereği eşit bir fiziki güce sahip olmadığı için erkek gücünü de sergilemeye çalışan kadınlar, bunu tam anlamıyla başaramayabilir ya da işleri bitirme konusunda eksik kalabilirler. Bu sebeple kadın-erkek rollerinin tam olarak belirlenemediği toplumlarda, alışılmışın aksine maladaptif durumlar ortaya çıkabilir.

Din olgusu dikkate alındığında, dinin bütünleştirici etkisi adaptif bir durum sayılırken; örneğin İslamiyet adı altında kurulan onlarca tarikat, bu bütünlüğü bozduğu ve çatışmalar yarattığı için maladaptif bir durumdur. Maladaptasyon, bozuk işleve kıyasla kültür ve canlılığın tamamıyla ilgilenirken, yine İslamiyet altında değerlendirilen recm, kırbaç cezası⁵ ya da günümüzde bazı İslam ülkelerindeki çok eşli evlilikler yahut bizdeki kumalık bozuk işlevler arasında değerlendirilir. Çünkü recm, ne üremenin

⁵ Recm ve kırbaç cezası örneklerini, Müslüman bir toplumda yetiştığımız ve konuyu daha anlaşılır bir hale getirmek için verdik. Merton, bozuk işlev konusunu anlatırken Engizisyon mahkemelerini ve onların kurbanlarını örnek verir. Dinin bu kişiler için sağlıklı bir işlev görmediğini, bunun sonucunda dinsel çatışma ve savaşların ortaya çıkabileceği, hatta bu dinsel çatışma ve savaşların da toplumların büyük kısımları için bozuk işlev olarak görülebileceğinden bahseder (Wallace ve Wolf, 2020: 86).

önüne geçen ne de katliam türü bir uygulamadır. Fakat tek bir insanın taşlanarak öldürülmesi sosyal kontrolü tek başına sağlamamakla birlikte, bir tiksinti, korku yahut insan ölümü üzerinden kontrol mekanizmalarını suçlama eğilimi uyandıracaktır. Bu sebeple bir insanın fiziksel ya da ruhsal ölümü arasında pek bir fark bulunmamakta, kumalık ve çok eşlilik kavramları evlenmek eylemi ile açık işlevlerini yerine getiriyor gibi görünse de, kadınlar arası rekabeti arttıracığı için bozuk işlevler arasında kendisine yer bulur. Kısacası, genel anlamda dinin maladaptif durumları olabileceği gibi, kültürel bazda, toplumlar arası inanış ve uygulamalarında bozuk işlevleri karşımıza çıkabilmektedir. Fakat *Merton, sistemin adaptasyonunu azaltan bozuk işlevleri de en az işlevler kadar dikkate almıştır. Dolayısıyla, bir sistemin belirli unsurları koruması, bunların sistemdeki her birey ya da tabaka açısından işlevsel olduğunu göstermez. Tersine, bu bir denge meselesidir. Ayrıca bir unsur tümüyle sağlıklı ya da tümüyle bozuk olarak görülmemelidir* (Aça ve Yolcu, 2017). Bu sebeple başta bozuk işlev olmak üzere, maladaptasyon da yararsız yahut sakıncalı olarak görülmemekte, toplum ve kurumların varlıklarını devam ettirebilmeleri yahut sistemlerin kendisini güncellemesine katkıda bulunmaktadır. Sistemdeki aksaklık ve eksiklikleri maladaptif uygulamalar ile bozuk işlevler üzerinden görüp, daha sağlıklı bir adaptasyon için güncellemeler yapılabilir, fakat örf, âdet ve gelenekler buna her zaman izin vermeyebilir. Tıpkı adaptasyon ve maladaptasyonun zamana ve şartlara göre değişiklik göstermesi gibi, belirli zaman ve şartlar içerisinde herhangi bir durumun yanlış yahut gereksiz olduğu saptanabilir. Örneğin 1. Dünya Savaşı sonrası uygulanan nüfus politikaları, durum gereği nüfusu arttırmaya yönelik idi. Bu, o dönem için adaptif bir durum olarak görülürken, şu an savunulan fakat -özellikle şehirde yaşayan- Türk toplumunun bir kısmının uymadığı üç çocuk politikası ise, günümüzde maladaptif bir uygulama olarak görülür. Çünkü milenyum olarak adlandırılan bu çağda, Türkiye'nin de kendisini dünyadan bağımsız düşünmesi geleceğini tehlikeye atabileceği gibi, adaptasyonunu ancak nitelikli nüfus yetiştirerek gerçekleştirecektir.

Özellikle içerisinde bulunduğumuz pandemi döneminde özellikle halk sağlığı/sağlık alanındaki birçok bozuk işlev kendisini revize etme evresine girecektir. Modern tıbbın zor baş ettiği Covid-19 virüsü sebebiyle sağlık sektörüne daha doğrusu bilime olan inanç ve saygı daha da artacak, halk hekimleri ile halk arasında cinci olarak adlandırılan kişiler zamanla ortadan kalkabileceklerdir. Toplumlari yahut insanlığı etkileyen

savaş, salgın, göç vb. durumlar adaptasyon, maladaptasyon ve bozuk işlevleri yeniden şekillendirmektedir. Şu anda da yaşadığımız pandemi döneminin sonunda da, bizi yeni bir dünyanın beklediği söylenmekte ve olacakları zamanla hep birlikte göreceğiz.

Sonuç

Çalışma boyunca ele alınan adaptasyon, maladaptasyon ve bozuk işlev kavramları, sosyal, biyolojik ve kültürel anlamda hayatımızda var olan ve insan yaşamının her açıdan devamını anlatan anahtar kelimelerdir. Biyolojideki organik sistem modelinden yola çıkılarak oluşturulan bu kavramlar, insanın kültürel ve sosyal hayatında da kendine yer bulmuş ve büyük oranda işlevselcilik teorisinin ortaya atıldığı gibi, her sistemin birbiriyle bir ilişki içerisinde olduğu fikrini destekler biçimdedir. Bu sebeple maladaptasyon ve bozuk işlev büyük oranda benzerlikler içerirken, birbirlerinden ayrıldıkları birkaç nokta olmuştur. Maladaptasyon genel itibarıyla yaşamsal ve evrimsel özellikleri bünyesinde barındırırken, kültür ve organizmayı bütün olarak içine alır. Bozuk işlev ise, bütünün aksine daha alt kategorilerde yer almış ve genellikle inanış ve uygulamalarda kendisine yer bulmuştur. Mesela Türkiye'deki aile kurumunun tehlikeye girmesi, maladaptif bir durum olarak kabul edilirken; çocuk gelinler, kumalık, kadına şiddet ve kadın cinayetleri evliliğin bozuk işlevleri arasında değerlendirilir. Fakat burada dikkat çeken bir husus, Türkiye'deki kadın cinayetlerinin çoğalması ve bu durumun zamanla maladaptif bir hal aldığıdır. Bu durum Türkiye'de kadın olmanın zorluğunu gözler önüne sererken; kadın varlığının soyut olarak aşağılandığı ve yok edilmeye çalışıldığı da kanıtıdır. Var olma, üreme/üretme kavramları da her kavram gibi zamana ve şartlara göre farklı anlamlar kazanmıştır. Var olma ve üreme, günümüzde sadece dünyaya çocuk getirmek olarak algılanmamakta, yapılan işler ve başarılar da hem adaptasyon örneği hem de var oluşun günümüz dünyasındaki temsildir. Sonuç olarak adaptasyon her zaman doğruyu anlatmaz ve bu bağlamda mutlak doğrulardan bahsedemeyiz. Adaptasyonun ya da normalliğin temelinde kaos yahut maladaptasyon ile bozuk işlev kavramları var olmuştur. Çalışma, bu kavramlar üzerinden yapılan kültürel çalışmaların eksikliği ve bu konuların anlaşılması amacıyla kaleme alınmıştır. Kültür eleştirileri her toplum ve her dönem yapıldığı takdirde, toplumlar geleceğe dönük planlarını daha öngörülü ve sağlıklı şekilde yapacaklardır.

KAYNAKÇA

- Aça, M. – Yolcu, M. A. (2017). Folklorda Örtük ve Bozuk İşlev. *folklor/edebiyat*, 90, s. 49–60.
- Edgerton, R. B. (2015). *Hasta Toplumlara*. (Çev.: Harun Turgut). Ankara: Buzdağı Yayınevi.
- Erkilet, A. (2007). *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları*. Ankara: Hece Yayınları.
- Freud, S. (2011). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. (Çev.: Haluk Barışcan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Fromm, E. (1990). *Sağlıklı Toplum*. (Çev.: Yurdanur Salman ve Zeynep Tanrısever), İstanbul: Payel Yayınevi.
- Morin, E. (2014). *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*. (Çev.: Devrim Çetinkasap), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ruelle, D. (2014). *Rastlantı ve Kaos*. (Çev.: Deniz Yurtören), İstanbul: Say Yayınları.
- Wallace, A. R. – Wolf, A. (2020). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (Çev.: Leyla Elbruz – M. Rami Ayas), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

DOĞAN KUBAN VE TÜRK KÜLTÜR TARİHİ



Berkant ÖRKÜN*

Giriş

Uygarlığın, insanın kendi eseri olduğunu ve insanın çabasıyla gelişip şimdiki halini aldığını söyleyen ve bu bağlamda “kültür”ü sorgulayan ilk düşünürler, Batı’da ortaya çıkmıştır. Nitekim, M.Ö 570-478 yılları arasında yaşadığı tahmin edilen Ksenophanes, genel çerçeve itibarıyla, kültürü öne çıkaran ilk filozof olarak kabul edilir (Aslan, 2018: 175). Ksenophanes’ten günümüze kadar uygarlığın gelişimi ve kültürün bu gelişim içinde nasıl bir rol üstlendiği üzerine oldukça farklı çalışmalar yapılmış ama yine de “kültür” kavramının ortak bir tanımı üzerinde uzlaşma sağlanamamıştır. 19. yüzyılda başlayan ulusçuluk akımı içerisinde, bu tanımlanamamış kavram, uluslaşmanın mihenk taşıını temsil eder bir şekilde, ulusların adıyla birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim, bu yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan “Türk kültürü” kavramının da bu uluslaşma çabası neticesinde şekillendiğini özellikle vurgulamak gerekir.¹ Kavram, genellikle içeriğine dair yeterli düzeyde sorgulanmadığı için, şekillendiği tarihsel zemin üzerinde algılanmış ve bu nedenle de “Türk Kültürü” ismiyle çıkan birçok çalışmada da derinlemesine tartışılmadan, üstünkörü ve tekbiçimci bir tarzda ele alınmıştır.

1972 yılında Hilmi Yavuz’un Varlık Dergisi’nde çıkan yazısında, “Türk kültür tarihine” yönelik olarak dört bakış açısının olduğu ifade edilir: Birincisi, 1932’de toplanan ve resmi bakışı ortaya koyan Birinci Türk Tarih Kongresi’nin genel görüşüne göre: bütün medeniyetin beşiği Orta Asya’dır ve Orta Asya’dan Türkler geldiğine göre bütün medeniyetin köklerinde de Türk düşüncesinin ve kültürünün izleri vardır. İkincisi, Nurullah Ataç’ın “Batı Kültürünün Evrenselliği” fikrinden öne çıkarak Türk kültürünü temellendirmenin yanlış olacağı ve Batı kültürünü benimsemek gerektiği fikridir. Üçüncüsü, Türk kültürünün kökenini Orta Asya’da ya da Batı’da değil Anadolu’da aramak gerektiğini savunan Sabahattin Eyüboğlu’dur. Ona göre; Türk kültürü, Anadolu toprakları üzerinde uygarlıklar kurmuş

* Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı
Doktora Öğrencisi - İstanbul (berkant.orkun@gmail.com)

¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. (Öztürkmen, 2016).

halkların, Anadolu halklarının oluşturdukları kültürlerin özümzenmesinin daha doğru olacağıdır. Bu noktada Homeros ile Yunus'un bulunduğu hümanist bir kültür anlayışı doğacaktır. Dördüncüsü ise Kemal Tahir'in öncülüğünü yaptığı Osmanlıcılık Tezi'dir. Bu teze göre bize her kötülük Batı'dan gelmiştir, dolayısıyla Osmanlı kültürü hâkim kılınmalı ve bu doğrultuda yol alınmalıdır. Bunlara ek olarak Hilmi Yavuz aynı yazısında, Ferit Öngören'in Selçuklu Tezi'nden de bahseder, buna göre de Türk kültürünün kaynaklarını Selçuklu'da aramak gerekir. Bütün bunları dile getiren Hilmi Yavuz, Türk kültürüne yaklaşımda bir yöntem sorunu olduğunu dile getirir. Bu sorun geçmişten gelip şimdiye ulaşmaya çalışan kültür çalışmaları sorunudur. Ona göre; "ulusal bir kültür bileşimine varmak için tutulacak yol, dünden bugüne gelmek değil, bugünden düne gitmektir." (Yavuz, 1972: 5-26).

Hilmi Yavuz'un bu özet tablosu, kültür tarihimize yönelik farklı yönelimleri görebilmek için çarpıcı ama eksiktir. Bunun en büyük nedeni de Yavuz'un geliştirilen tarih tezleri ile kültürel tarihe bakış açılarının paralellik gösterdiğini göz ardı etmesidir. Örneğin; Anadolu merkezli kültür bakış açısı sadece Sabahattin Eyüboğlu'na değil; aynı zamanda İslamcı Anadolucu kültür tarihine yönelen Nurettin Topçu ve Milliyetçi Anadolucu bir kültür tarihi panoraması çizen Mükrimin Halil Yinanç'a da aittir. Sabahattin Eyüboğlu'nu ve Halikarnas Balıkcısı olarak bilinen Cevat Şakir Kabaağaçlı'yı ayıran yön ise; onların Anadoluculuk merkezli bakışlarındaki hümanist açıdır. Bunun dışında; Hüseyin Nihal Atsız'ın başını çektiği Türkçü bir kültür tarihi anlayışından da söz etmek gerekir. Atsız'a göre; aynı Türk Tarih Tezi'ndeki kültürel bakış açısında da olduğu gibi, Türk tarihi bütünsel olarak ele alınmalıdır ama burada tarihsel bir kesintisizliğin sadece kültürel yapıda değil Türklerin devlet anlayışında da olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Dolayısıyla Atsız; kültür tarihine bakış için, Türklerin devlet anlayışındaki bu sürekliliği sistemleştirerek incelemek gerektiği üzerinde durur. Bu sistemleştirmede de Cengiz'i, Timur'u ve onların devletlerini de Türk kültürünün bir parçası olarak algılar.² Bunun dışında, Kemal Tahir'in 'Osmanlıcılık Tezi'nin arkasında Asya Tipi Üretim Tarzı düşüncesinin olduğunu da vurgulamak gerekir.

Hilmi Yavuz'un 1972 yılında yayınladığı kültür tarihine yönelik bu özet tablodan sonra; Sovyetler Birliği'nin yıkılışı nedeniyle, Türk Tarih Tezi

² Çalen, Mehmet Kaan (2020). "Türkçü Tarih Görüşü ve Atsız'ın Türk Tarihi Tezi". A. Şimşek (Ed.) 'Türk Tarihçiliğinde Tezler/Teoriler' kitabının içinde (73-89 ss). Yeni İnsan Yayınevi. İstanbul.

görüşüne yönelim yeniden canlanmış ve özellikle bu görüşten beslenmeye devam eden “ulusalcı romantik bir kültür tarihi” bakış açısı daha da yaygınlaşmıştır. Maalesef bu durum, bilimsellikten uzak akademik çalışmaların ve değerlendirmelerin yapılmasına yol açmıştır. Bu nedenle, kültür tarihine yönelik olarak nesnel ve bilimsel bir bakış açısı zaruridir. Buna rağmen, kültür tarihimize hangi yöntemlerle ve nasıl bakılması gerektiği hakkında detaylı bir çalışma yapan çok az isim vardır.

Nitekim, bu alanda en çok çaba harcayan isimlerden birisi de Hilmi Ziya Ülken'dir. Ülken, 1934 yılında dönemin siyasi havasının içinde yazdığı, “Türk Tefekkür Tarihi” isimli eserinde, Sümerlileri Türk kabul ederek, onların İran ve Çin kültürünün temelini oluşturan bir Turani kozmogoniye yarattığını iddia eder (Ülken, 2004: 26). Hatta buna örnek olarak da Türk kökenli kabilelerin on iki hayvanlı takvimini Çin'e ve Japonya'ya götördüklerini vurgular (Ülken, 2004: 28).³ Dolayısıyla Ülken'in bu dönem eserlerinde, Türk kültür tarihine yaklaşımında, 1932'de toplanan Birinci Türk Tarih Kongresi'nin genel görüşünü kabul ettiğini açıkça görürüz. Sonraki dönemlerde ise Ülken'in bu görüşleri değişecektir. 1948 yılında *Hareket Dergisi*'nde yazdığı “Türk Milletinin Teşekkülü” isimli yazısında: “...hakiki Türk kültürünün ancak Anadolu'ya yerleşen Oğuzlar arasında doğmaya başladığını” belirtir ve “Oğuz muhaceretinin Türk milletinin Orta Asya'dakinden farklı yeni bir kültür kurmasına sebep olduğunu” vurgular (Ülken, 2017: 96-97). 1969 yılında Strasbourg Üniversitesi Türkoloji Kongresi'nde sunduğu “Anadolu Örf ve Âdetlerinde Eski Kültürlerin İzleri” isimli bildiride ise, kültür tabakalaşmasından bahsederek, örf ve âdetlerimiz incelenirken Altay kültürünün tesirinin birinci derecede rol oynadığını, onlarla karışan ve yerli olan pagan ve Hristiyan tesirleri ve Türkler Müslüman olduktan sonra etkili olan Arap-Fars tesirini göz önüne almak gerektiğini vurgular (Ülken, 2017: 110-111). 1970'lerde yazdığı ifade edilen fakat tam tarihi bilinmeyen “Türkiye Kültür Tarihine Bir Bakış” isimli makalesinde Türk kültürünü şöyle tanımlayacaktır:

Türk kültürü deyince, Orta Asya'da temelleri atılmakla beraber 10. yüzyıldan beri Türkiye'de gelişmekte olan kültürü anlıyoruz. Bu kültür Orta Asya'dan Anadolu ve Rumeli'ye doğru fasılalarla birkaç yüzyıl süren Türkmen göçlerinden sonra İslâm medeniyeti içinde teşekkül etmiş ve son yüzyılda Batı medeniyeti tesirleriyle gelişmiş olduğu için, onu İslâm

³ Ülken, 17 Ocak 1972 yılında Milli Kütüphane'de verdiği bir konferansta bu düşüncelerini değiştirecek ve On İki Hayvanlı Takvim'in Uzakdoğu Uygarlığının ortak malı olduğunu söyleyecektir. (Ülken, 2017: 145)

medeniyeti, daha sonra Avrupa medeniyeti ile münasebeti bakımından inceleyebiliriz (Ülken, 2017: 183).

Görüldüğü gibi Hilmi Ziya Ülken'in Türk kültürüne bakışı, 1930'lardan 1970'lere kadar oldukça önemli değişimler göstermiştir. Başlangıçta Sümerlileri Türk olarak kabul eden ve bu aşamada İran ve Çin (ve hatta Avrupa) kültürünün temelini Turani kavimlere dayandıran Ülken, 1940'lardan sonra bu düşüncesini değiştirmiş ve Türk kültürünün sanki damıtılmışçasına hiç değişmeden ve başka kültürlerden etkilenmeden oluştuğu görüşüne karşı çıkmış ve hatta yukarıda da vurguladığımız gibi bu değişimi göstermeye çalışan "kültür tabakalaşmalarından" bahsetmiştir. Ama nedense, Ülken'in Türk kültürü üzerine olan bu düşünceleri özellikle kültür alanında çalışan araştırmacılar tarafından üstü kapalı bir şekilde reddedilmiş ve Türk kültürü üzerine çalışırken bu kültür tabakalaşmaları üzerinde pek durulmamıştır. İşte bu aşamada, Ülken'in bu düşüncelerini maddi kültür araştırmalarıyla geliştiren ve daha bilimsel bir zemine çeken kişinin Doğan Kuban olduğunu düşünmekteyiz. Bu nedenle bu makalede Doğan Kuban'ın Türk kültürüne yaklaşımını ele alacak ve onun görüşlerinin Türk halkbilimi çalışmaları için neden önemli olduğunu göstermeye çalışacağız.

Doğan Kuban ve Türk Kültürü Üzerine Görüşleri

Özellikle mimarlık tarihi, sanat tarihi, kazı ve restorasyon çalışmalarıyla tanınan Doğan Kuban, 8 Nisan 1926 yılında doğmuştur. Ankara Gazi Lisesi'nden mezun olduktan sonra İstanbul Teknik Üniversitesi'ne başlayan Kuban, buradan 1949 tarihinde Yüksek Mühendis Mimar diplomasıyla mezun olmuştur. Özellikle; Michigan Üniversitesi, Minnesota Üniversitesi, Harvard Üniversitesi gibi dünyanın en önemli üniversitelerinde İslam Sanatı ve Türk Sanatı üzerine dersler vermiş ve 1974 yılında İTÜ'de Mimarlık Tarihi ve Restorasyon Enstitüsü'nü kurmuştur. 1990 yılında Kültür Bakanlığı tarafından kendisine "Kültürel Mirasın Korunmasına Hizmet Ödülü" verilen Kuban, 1994 yılında "Amerikan Mimarlar Enstitüsü Şeref Üyeliği"ne seçilmiştir. İstanbul Teknik Üniversitesi'nden emekli olan Doğan Kuban'a, yaptığı çalışmalardan dolayı, 2019 yılında Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülleri'ndeki "Mimarlık Ödülü" verilmiştir. Kuban'ın Türk Sanatı, Türk Mimarisi ve İslam Sanatı üzerine yazılmış birçok eseri vardır. Türkçe ve çeşitli yabancı dillerde yazılan Kuban'ın bu eserleri, özellikle sanat tarihi ve kültür çalışmalarına yön göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Doğan Kuban'ın Türk kültürü üzerine düşüncelerinin şekillenmesini sağlayan temel beslenme noktası, onun Türk sanatı ve Türk mimarisi kavramlarına nesnel bir bilim insanı gözüyle bakma çabasıdır. 1969 yılında yazdığı “Celal Esad Arseven ve Türk Sanatı Tarihi” isimli makalesinde “Türk Sanatı” kavramını ilk kez 1928 tarihinde Celal Esad Arseven'in kullandığını aktarır. Dönemin politik ruhundan dolayı Celal Esad Arseven'in Sümerlilerin Orta Asya'dan geldiğini ifade ettiğini; dolayısıyla da Türk sanatının çok geniş bir coğrafyaya yayıldığını vurguladığını belirten Kuban, Arseven'in bu düşüncelerini Avusturyalı sanat tarihçisi Strzygowski'ye⁴ dayandırdığını söylemektedir. Nitekim Strzygowski de çadır sanatı ile mimari arasındaki ilişkiler üzerine durmuş, kubbemsi yapının kaynağının çadır olduğunu vurgulayarak böyle bir sanatın taşıyıcısı olarak Türkleri göstermiştir. Bu görüşü derinlemesine eleştiren Kuban şunları söylemektedir:

...Çin sınırından Mısır'a ve Ege Denizi'ne kadar dayanan ve çadır sanatından türeyen bir evrensel Türk sanatı kavramı, “Kızılelma” gibi Türk sanat tarihçilerini büyülemeye başlamıştır. Bu kadar geniş sınırlar içinde tarih öncesinden Osmanlı Sanatına kadar uzanan bir gelişmeyi birkaç kazı ile bazı kuramlara dayandırarak açıklamaya çalışmak, yeni bir 'identité' arayan Türk düşünürünün o zaman içinde bulunduğu ruh halinin ilgi çeken ifadesidir (Kuban, 2016a: 17).

Bununla birlikte bu düşüncelerin Türk sanat tarihçileri için bugün bile geçerli bir yöntem sorunu ortaya çıkardığını belirten Kuban, aynı makalede, bu yöntem sorunun temelinde de Türklerin politik olarak hâkim oldukları her ülkenin sanatının Türk sanatının bir kolu olarak kabul edilmesi olduğunu vurgular.

Kuban, 1970 yılında yazdığı “Claude Cahen'in 'Pre-Ottoman Turkey' Kitabı ve Anadolu'da Türk Şehri, Mimarisi ve Sanatı ile İlgili Bazı Düşünceler” isimli makalesinde Fransız tarihçi Claude Cahen'in Türk tarihine ait görüşlerinden yer yer yararlanarak Türk sanatı ile ilgili olan yeni bir bakış açısı göstermeye çalışır. Bu bağlamda, Anadolu'ya göç edenlerin sadece tam göçebe Türkler olmadığını, bunları tam göçebe ve yarı göçebe olarak tanımlamanın önemli olduğunu ve nüfuslarının da sanıldığı gibi çok olmadığını vurgular (Kuban, 2016a: 23). Cahen ayrıca, Türklerin Orta Asya'dan bazı gelenekleri getirmekle birlikte şehirlerdeki zanaat erbabının hayatının Rum ve Ermenilerle, İran'dan göç edenlerin

⁴ Joseph Strzygowski (1862-1941): Özellikle 1917 yılında yazdığı *Altai-Iran* eserinde ilk defa sanat tarihinde Eski Türk sanat problemini, maden işlerini ve çadır sanatını ele almıştır.

birbirine katılmasıyla ortaya çıktığını kabul eder. Bu düşünceye kısmen katılan Kuban, aynı eserde veya benzer karakterdeki eserlerde, değişik geleneklerin nasıl bir araya geldiğini Cahen'in açıklayamadığını ifade eder ve şunları söyler:

Değişik görüş ve tekniklerin bir araya gelmesi ancak karşılıklı bir anlaşma ve işbirliği ortamında kabil olabilirdi. Bu ortam, Türklerin gelmesinden önce Müslüman ülkelerde vardı. Değişik faaliyet alanlarında bu işbirliğinin mekanizması ortaya konulabilir. Sanat alanında da, çalışma tekniğinin özelliklerine göre, bu işbirliğinin niteliği değişik olmuş olmalıdır: Örneğin mimaride ana çerçeve İslâmi idi. Bunun içinde bir Hristiyan taşçısı çalışabilirdi, fakat genelde Hristiyan ressamı çalışamazdı. Çalışabildiği bazı durumlarda da konularını seçmekte serbest olamazdı. Oysa fazla bir özelliği olmayan bir yapı için hemen o çevreden bir usta temin edilerek iş ona gördürülebilirdi. Böylece çevre geleneği yeni ortamın fiziksel görüntüsüne katılıyordu. Bu süreç gittikçe daha karışık bir hal almış olmalıdır. Erken devirlerde yerli ustaların katkısıyla giren biçim ve teknikler, zamanla, estetik seçim, fonksiyonel veya strüktürel uygunluk sonucu genelleşmiştir. Bunların ithal edilen diğer biçim ve yöntemlerle birleşmesi daha kompleks kaynaklı yeni sentezlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu yeni biçimsel sentezler de, giderek başka seçimlere tabi olmuşlar, kendi kendilerini yenilemişlerdir. Bu değişim Osmanlı klâsik çağ kültürünün stabilizasyonuna kadar sürmüştür (Kuban, 2016a: 26).

Dolayısıyla Kuban, bu yeni biçimsel sentezlerin Türk sanatını oluşturduğunu ifade eder ve ekler:

Bu şekilde Anadolu'ya özgü, bölgesel bir Türk stiline yavaş yavaş ortaya çıkması Türklerin ırkî özelliklerine bağlı, bir sanat fizyonomisi değil, fakat Türklerin idaresi altında gelişen yeni bir sosyokültürel ve ekonomik ortamın kendine özgü koşullarının sonucu olarak görülmelidir. Cahen'in dediği gibi, Türk toplumunun ortaya koyduğu, şimdiye kadar hor görülmüş, değerler sağlam verilerle ortaya konmalıdır. Kanımca burada C. Cahen'a katılıyorum. Herhangi bir kurumu veya bir artistik biçimi, Türk hükümdarları idaresinde ortaya koyduğu için, Türk kabul etmek doğru değildir. Buna karşılık, İslâm ülkeleri sanatlarında ya da Yakındoğu Hristiyan sanatlarında mevcut olmayan bir artistik sentezi, bileşenleri hangi kaynaktan gelirse gelsin, Türk olarak kabul etmek zorundayız. Ayrıca bu Türk sıfatının verilmesinde, artistik sentezin içinde meydana geldiği toplumun hâkim niteliği de söz konusudur. Ve burada daha 12. Yüzyılda Anadolu'ya Türkiye dendiğini hatırlatmak faydalıdır (Kuban, 2016a: 29).

Bu görüş, “Türk sanatı nedir?” sorusuna nesnel olarak cevap vermeye çalışan ve aynı zamanda “kültür sentezine” de dikkat çeken

önemli bir değerlendirmedir. Bu değerlendirmeye ek olarak; etnik karakterin sanat ortamının yaratılmasındaki rolünü de sorgulayan Kuban, sanatsal sentezlerin tanımında tek tek sanatçının etnik kimliğine göre değil, ortamın hâkim eğilimine göre yorum yapmak gerektiğinin altını çizer (Kuban, 2016a: 40; Kuban, 2017:8). Bu bağlamda da özellikle Göçebe Türk ve Yerleşik Anadolu kavramlarını vurgulayan Kuban, bu iki kavram arasındaki ilişkiyi de şöyle açıklar:

Göçebe Türk ve Anadolu. Bu ikisinin karşılaşması bizim geleneksel kültürümüzün en ilgi çekici yönüdür. Birisi büyük insan kaynağı Asya'dan Batı'nın fethine çıkan sayısız insan gruplarının sonuncularından. Diğeri dünya tarihinin en eski yerleşmiş toplumlarının vatani. Göçebe Türk-Yerleşmiş Anadolu. Bunların yanında bir evrensel tarihi olguyu daha hatırlayalım, insanlık tarihinin genel gelişme çizgisi- kaderi de diyebiliriz- hiç olmazsa günümüze gelinceye kadar, yerleşmiş toplum düzenine yönelmedir. Anadolu'ya yerleşmeye gelen Türkler yerleşmişlik sürecine geç katılan bir toplum. Göçebe toplum yerleşmeye başladığı zaman bir süre alıcı olmak, almadığı zaman, kendi geçmiş yaşantısını yerleşmeye uygun olacak şekilde değiştirmek zorundadır. Sonunda, bu ikisinin karışımının yeni bir davranış ortaya çıkardığı görülüyor (Kuban, 2016a: 51).

Peki, bu yeni davranışın izleri nasıl okunacaktır? Kuban, Asya'nın bir ucundan Orta Avrupa'ya kadar, değişik coğrafi iklimlerde iç içe geçen halkalar halinde devlet kuran başka bir topluluk olmadığı için Türklere yönelik tarih yazımında (ve tabii ki kültür tarihi yazımında) farklı yöntemlerin kullanılması gerektiğini vurgular (Kuban, 2017: 9). Bu farklı tarih yazımı da, belki de en gerideki kültürel etkileşimleri de esas alarak tamamlanabilecektir. Nitekim Kuban; Kültigin'in mezarında çalışan Çinlilerin Tang Sarayı'ndan geldiğini, I. Mahmut'un Topkapı Sarayı'nın resimlerini Fransızların çizdiğini, İslam geometrik desenlerinin kökeninin Roma mozaiğinde olduğunu, Erzurum evindeki tavan kırılganlığının Helenistik çağa uzanan kökü bulunduğunu, Timur'un çadırı ordugâhındaki büyük otağla Selimiye arasında bazı ilişkilerin olduğunu ve tüm bunların bir zincirin sürekli yok olan ve yinelenen halkaları gibi bir "görünmez süreklilikler dokusu" oluşturduğunu vurgular. Bütün bu aşamalarda da sanat olayını (ve kültür olayını) kendinden, çevreden ve yöreden gelen sürekliliklerin kesişmesinde ve birleşmesinde bulacağımızı söyler (Kuban, 2017: 11).

Bunun içinde nesnel bir tarih bilgisine sahip olmak, tarih felsefesi yapmak ve incelenen dönemin toplumsal koşullarına bilimsel araçlarla odaklanmak gerekir. Tarihsel bilgiyi ideolojik amaçlarla yorumlamak,

özellikle kültür tarihi yorumcularının sık sık içine düştüğü bir tuzaktır. Bundan kaçınarak, kültürel süreci doğru yorumlamak için, “tarih felsefesi yapmanın” altını özellikle çizmek gerektiği inancındayız. Bu, kültürel yapıları çok daha iyi anlayabilmemizi sağlayacaktır.⁵

Doğan Kuban, çok özgün bir çalışma olan “*Batiya Göçün Sanatsal Evreleri*” isimli kitabında Türklerin kültür tarihini bilimsel bulgularla ve nesnel olarak ele almıştır. Buna göre; tarihsel süreçte İç Asya’da iki kültürün (Bozkırın göçer kültürü ve Orta Asya vahalarının yerleşik kültürü) yan yana yaşadığını, Türklerin ise 9. yüzyıla kadar genelde göçer kültürün temsilcisi olarak görüldüğünü ifade eder. Daha öncesine baktığımız zamanda ise MÖ dördüncü bin yıla kadar Avrasya’da yerleşik yaşamın görüldüğünü, Bakır Çağı başında Yenisey’e kadar uzanan alanda ilk kültür katının bulunduğu yerin adını taşıyan Afanesevo kültürü olduğunu ve bu kültür alanının MÖ üç bin yılına kadar çıkabildiğini belirtir. Bunu izleyen dönemde Urallar ile Yenisey-Altay bölgesinde Andronovo adı verilen ve Tunç Çağı’na ait olan bir kültür alanı olduğunu (MÖ 1700-MÖ 1200), ardından da Yenisey’in Karasuk kolu üzerinde Karasuk kültürünün (MÖ 1200- MÖ 700) etkili olduğunu vurgular. Karasuk kültürü döneminde yerleşik yaşamdan göçebe yaşama geçildiğini belirten Kuban, Minusinsk bölgesinde Karasuk kültürünü devam ettiren Tagar kültürünün gelişmesi sırasında Türklerle ilgili ilk kalıntılara rastlandığını belirtir. Pazarık Kurganı olarak da bilinen bu buluntuların ve sonrasında bulunan mezar kalıntılarının bozkır sanatı için özel bir yeri olduğunu belirten Kuban, bu buluntular arasında özellikle sanat kalitesi çok yüksek eserlerin olduğunu belirtir. Tagar kültürünü izleyen Taştık kültürü döneminde (MS. 3. Yüzyıl) Sibiry’a’daki Hint- Avrupalıların yerini İç Asya’daki göçebe kültürün aldığını söyleyen Kuban özellikle atlı göçebe toplumlardaki hayvan figürleri, çadır, halı ve kilimler üzerinde durur. Sonrasında yazılı tarihin ilk Türk toplumlarını ele alan Kuban, özellikle Çinliler ve Türkler arasındaki ilişkiye, Türklerin farklı inanç yapılarıyla nasıl etkileşime girdiklerine, Türklerin İslam kültür dünyasına geçme sürecine ve en sona doğrudan Türklerin Anadolu kültürüyle olan etkileşimine değinir ve tüm bu tarihsel süreci değerlendirerek şunları söyler:

⁵ Mehmet Aça’nın 2009 yılında *Milli Folklor* dergisinin 82. sayısında yayımlanan “Oğuz Kağan ve Arı-Han Destanları Uygarlaşma Süreci Açısından Nasıl Okunabilir?” isimli makalesi, kültürel öğelerin ele alınmasında tarih felsefesinin nasıl kullanılabileceğine yönelik güzel bir örnek teşkil eder.

Türkler bozkırda ortak bir göçer kültürünün paylaşıcısı, Ortaçağ İslamı'nda ortak bir kültür ortamının kurucusu, Osmanlı sentezinde ise kurucusu ve tek taşıyıcısı görünüyor. Başka bir deyişle kimseyle paylaşmadıkları tek kültür, belki de ulusal diyebileceğimiz kültür, klasik Osmanlı döneminden bu yana Anadolu'da kristalleşmiştir (Kuban, 2017: 23).

Kuban'ın Türk kültür tarihine yönelik özgün bir düşüncesi vardır. Ona göre; Türk kültür tarihinde, ulusal içerik açısından daha zengin olduğunu düşündüğü, maddi sanat verilerinin edebi ürünlerden daha önemli bir yeri vardır (Kuban, 2016a: 47). Bu yüzden onun asıl amacı, maddi tarih verilerini ortaya koymaktır. Bu bağlamda, Türk toplumu için karakteristik olduğunu düşündüğü beş yapısal olgu- maddi kültür verisi çiftini inceler. Bu beş yapısal olgu-maddi kültür verisi çifti, şunlardır:

1. Geç göçebelik özelliklerinin Anadolu- Türk toplum yaşantısındaki yeri, kentlerde yerleşme dokusu.
2. Anadolu'nun bir coğrafi, kültürel ortam olarak toplum yaşantısındaki yeri, sanat biçimlerinde ve tekniklerinde Anadolu kökeni;
3. Anadolu-Türk toplum yaşantısında İslâm, biçimlenmenin işlevsel nitelikleri;
4. Anadolu- Türk kültüründe İran süzgeci, bunun biçim ve tekniklere yansımaları;
5. Anadolu-Türk kültüründe Akdeniz'le buluşma, biçim düzenlerinde usallık ve gerçekçilik (Kuban, 2016a: 51).

Burada Doğan Kuban'ın neden maddi kültür unsurunu bu kadar öne çıkardığını sorgulamak gerekir. Bu sorunun cevabı, Kuban'ın "Osmanlı Sanatında Anadolu- Türk Kültürü Yorumu" isimli makalesinde verdiği bir örnek üzerinden açıklanabilir. Bu örneğe göre; göçebeler kent içine hemen yerleştirilmezler. Şeyhin etrafında toplanırlar ya da sultan tarafından kent dışına yerleştirilirler. Eski şehir çevresinde ikinci bir şehir gibi mahalleler oluştururlar. Nitekim, Anadolu'ya bakıldığında zaman, Ortaçağ'ı aşar aşmaz, kentlerin sur içi kenti karakterinin kaybolduğunu ve zamanla sınırsız, sürekli büyüyecek bir düzenin geliştiğini görürüz. Bu gelişme kendini yollarda gösterir. Yollar genel olarak hep evlere doğru gider gibi düşünülür. Oysa Anadolu'da böyle bir yol yapısının olmadığını, düzensiz bir yol yapısının olduğunu, çıkmaz sokakların yaygın olduğunu, bunun ise yerleşmemiş kent yaşantısının bir kanıtı olduğunu, arkasında da örgütlenmiş bir topluma özgü, akılcı bir dünya görüşü olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu kent biçimi, toplum yaşantısının yansımaları

olarak okunabilir ve kültür tarihi açısından, çok yönlü olarak, farklı biçimlerde ele alınabilir. Bu nedenle, Kuban'a göre maddi kültür unsurlarını yorumlamak, kültür tarihimiz açısından edebi ürünlere göre çok daha verimli sonuçlar verebilir. Ayrıca *“maddi sanat verilerinin belli bölgelerde görülebilir süreklilikleri vardır. Bunların toplum yapısıyla, teknoloji ve diğer kültür verileriyle ilişkilerini göstermek daha kolay ve bilim açısından daha tutarlıdır.”* (Kuban, 2017: 7) Diğer yandan, Kuban, 1984 yılında yazdığı *“Kuramsal Yaklaşımın Yerel Boyutlarına İlişkin Düşünceler VII: Geleneksel Türk Kültüründe Nesneler Dünyasına Bakış”* isimli makalesinde maddi kültürün neden edebi metinlerden daha güvenilir olduğuna dair Evliyâ Çelebi üzerinden bir saptamada bulunur. Kuban, *Seyahatnâme*'de aktarılan gözlemlerin nesnel olgulara dayanmadığını, nesnenin daha çok klişeleşmiş sözcüklerle anlatıldığını; nesneden çok nesnenin insanla olan ilişkisine odaklanıldığını, bu nedenle de sosyal yaşama ilişkin ilginç olan bu gözlemlerin mimari tarihi olarak kullanılmasının olanaklı olmadığını belirtmektedir. *“Kaldı ki bu sadece Evliyâ'de değil, Tanpınar'ın belirttiği gibi, bütün eski edebiyatımızda da böyledir. Onun için biz İstanbul üzerindeki bilgilerimizi, kendi yazarlarımızdan çok yabancılardan öğreniriz.”* (Kuban, 2016a: 341). Peki neden? Neden nesneye olduğu gibi bakmayan bir toplumsal özelliğe sahibiz. Kuban'a göre; kurduğu efsanevi dille nesneyi doğrudan yansıtmamak ve her yeni olan şeyi eski çerçeveler içine yerleştirmek geleneksel kültürün özelliğidir ve divan edebiyatının kalıplaşmış yapısı da tam olarak buna örnek gösterilebilir. Bu kalıplaşma içinde nesnel gerçeklikten kaçış, geçmiş sanatımızın değerlendirilmesinde önemlidir. Bunun yanında, Osmanlı kültürü Tanrı'yı, Peygamberi ve sultanı soru konusu yapmaz, din ve politika bir tabu olarak sorgulanması yasak mekanizmalardır. Dolayısıyla böyle bir ortamda sorgusuz, sualsiz bir düşünme mekanizması gelişir. Kuban'a göre ikinci neden ise; fiziksel dünyayı kontrol eden teknolojiye ilişkindir:

Osmanlı egemenliği altındaki topraklarda gerekli ve yeterli teknoloji, 17. yüzyıla kadar, ithal gereksinmesi olmadan var olmuştur. İran'dan, Azerbaycan'dan, Mısır'dan, Şam'dan, Macaristan'dan, Bulgaristan'dan ya da Anadolu'nun bir köşesinden gelmiştir...Başka bir deyişle, Türk-Osmanlı İmparatorluğunun coğrafi konumu, Ortaçağ'da başlayan bir politik hegemonyayı yüzyıllarca sürdürebilecek bir teknik kaynaklar potansiyelini içeriyordu (Kuban, 2016a: 344).

Kuban, nesneyi kendi gerçeği içinde görmeyen bir dünya görüşünün sadece bize değil, başka doğu toplumlarına da ait olduğunu ve belki de

günümüze kadar sürdüğünü belirtir. Ayrıca, bütün bu söylediklerinin Türk insanının nesneye neden kendi gerçeği içinde analitik bir gözle bakmadığını açıklamaya yetmediğini, daha evrensel bir cevabın da mutlaka olabileceğini dile getirir.

Sonuç

Türk kültür tarihine yönelik çalışmalar çok önceden başlamış olsa da bu konuda nasıl bir yol izlenmesi gerektiği üzerine yapılan çalışmalar oldukça azdır. Daha çok Hilmi Ziya Ülken, Zeki Velidi Togan gibi düşünürler bu konuda çalışmalar ortaya koysalar da onlardan sonra bu konuda özgün çalışmalara pek fazla rastlanmaz. Türk sanat tarihi, İslam sanat tarihi ve Türk mimarlık tarihindeki çalışmalarıyla tanınan Doğan Kuban'ın ise Türk kültürüne yönelik önemli ve özgün düşünceler geliştirdiğini söyleyebiliriz. Bunlardan en önemlisi; Türkler gibi mekân değiştirerek birçok uygarlıkla etkileşime geçmiş ve coğrafi yayılımı geniş olan bir toplumun, birçok uygarlığa ev sahipliği yapmış Anadolu gibi bir coğrafyada oluşturduğu kültürel alanı “romantik ulusal yargılara” dayanmadan nesnel bir biçimde ele alma çabasıdır. Bu nesnel bakış, Orta Asya kültürel tarihinin panoramasını çizerken de İç Asya'daki bütün göçebe toplumları Türk olarak algılayıp burada gelişen kültüre Türk kültürü demek yerine hepsinin ortak bir kültürü oluşturduğunu ve bu kültüre de “Atlı Göçebe Kültürü” denildiğini net bir biçimde ortaya koymuştur. Bunun yanında kültür tarihi yapmak aynı zamanda tarih felsefesi yapmak demektir. Bunun içinde o, bilimsel bilgilere olduğu kadar bilimsel yorumlara da gerek olduğunu ve kültür tarihin ancak bu şekilde okunabileceğini de göstermiştir. Bütün bunlarla birlikte, Doğan Kuban; kültür araştırmalarında, edebi ürünlerdense maddi kültüre daha fazla önem verilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu, her ne kadar onun sanat tarihçisi rolünden kaynaklansa da açıklamaları ve örneklendirmeleri onun haklılık payına sahip olduğunu göstermektedir.

Bunlara ek olarak Kuban'ın hem Türk sanat tarihinde hem de Türk kültür tarihinde asıl üzerinde durduğu konu, kültür geçişleri ve kültür etkileşimleridir. Bir sanat eserini ya da kültürel bir öğeyi etnik temelde sorgulamanın anlamsız olduğunu dile getiren Kuban, o eserin ya da kültürel öğenin ortaya çıktığı kültürel ortamın özelliklerini saptamak gerektiğini vurgular.

Bütün bunlardan yola çıkarak Doğan Kuban'ın Türk kültür tarihine yönelik olan bilimsel çıkarımlarının, özellikle halkbilim alanında çalışan

araştırmacılar için, yeni kültür tarihi çalışmalarına da ışık tutacağına inanmaktayız.

KAYNAKÇA

- Ahunbay, Z., Mazlum, D., Eyüpgiller, K. (1996). *Prof. Doğan Kuban'a Armağan*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Aslan, A. (2018). *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 9. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kuban, D. (1973). *100 Soruda Türkiye Sanat Tarihi*. 2. Basım. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Kuban, D. (2016a). *Doğan Kuban Sanat, Mimarlık, Toplum Kültürü Üzerine Makaleler 1. Cilt*. 2. Basım. İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- Kuban, D. (2016b). *Doğan Kuban Sanat, Mimarlık, Toplum Kültürü Üzerine Makaleler 2. Cilt*. İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- Kuban, D. (2017). *Batiya Göçün Sanatsal Evreleri*. 4. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Öztürkmen, A. (2016). *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*. 6. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şimşek, A. (Ed). (2020). *Türk Tarihçiliğinde Tezler/Teoriler*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- Ülken, H. Z. (2007). *Ziya Gökalp*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2016). *Türk Tefekkürü Tarihi*. 8. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.
- Ülken, H. Z. (2017). *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yavuz, H. (1972). Kültürümüzün Kökenleri mi?. *Varlık Dergisi*, S. 781. s. 5-26.

YAŞAM VE ÖLÜM ZITLIĞINDA KUTSANMIŞ GELENEĞİN DÜŞÜŞÜ



Doç. Dr. Mustafa AÇA*

*Her şeyi açıklayan şiarlardan,
her şeyi çözdüğünü sanan sözlerden kurtulmak ferahlatıcıdır.*

- Edgar Morin -

Giriş

Cumhuriyet dönemi Türkiye'si 1940'ların ortalarından günümüze uzanan tarihsel süreçte sayısız politik ve ekonomik krizlere sahne olmuştur. Söz konusu krizlerin kültüre ve halk hayatına kimi zaman açık şekilde takip edilebilen kimi zaman da çözümlenmeye muhtaç kompleks etkilerinden söz edilebilir. 1980'li yıllardan itibaren sosyo-politik ve ekonomik olarak yeni bir eksene konumlandırılan Türkiye'nin sosyo-kültürel kargaşasının sebepleri tartışılırken "kültür" ve daha özelde "gelenek" kavramına yüklenen sorunlu anlam ve işlevler yeterince tartışılmamıştır. Bu tartışmaya tüm dünyayı etkisi altına alan ve devam etmekte olan Covid-19 pandemisi sürecindeki gelenek temsillerinin sorunlu yönleri de dâhil edilmelidir. Zira tüm dünyada olduğu gibi Türk toplumunda da risk algısının ve korku hissinin zirveye çıktığı bu dönemde halk hayatının pek çoğu ritüelistik özellikler taşıyan geleneksel seremonilerinde tartışmalı sahneler sıklıkla gündeme gelmektedir. Geleneklerin birdenbire değişmesi veya kesintiye uğraması, kültürün ve temsil biçimlerinin doğasına ve işleyişine aykırıdır. Kültürün diğer tüm bileşenlerinde olduğu gibi gelenekler de kademeli ve takip edilebilir bir biçimde değişime uğrar. Ancak olağandışı zamanlarda, özellikle de hayatta kalma refleksinin zirveye çıktığı bir dönemde geleneklerin temsili konusundaki direnişin sebepleri tartışılmalıdır.

Kültür ve gelenek kavramlarının anlam ve işlev boyutlarıyla kısa bir kritiğinin yapılması konunun kuramsal arka planı açısından gereklidir. Kavramsal olarak Antik Çağ filozoflarınca tartışılmaya başlanan ve insanoğlunun gelişim ve değişiminin hem sebebi hem de sonucu olan teolojik, sosyolojik, politik ve ekonomik argümanların etkisiyle Aydınlanmacı filozoflarca kapsam ve nitelik açısından merkezkaç görevi

* İzmir Demokrasi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - İzmir
(mustafa.aca@idu.edu.tr)

yüklenen kültür¹, oldukça zengin bir tanım çeşitliliğine sahiptir. Kroeber ve Kluckhohn, 1952 tarihli *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Kültür: Kavramların ve Tanımların Eleştirel Bir İncelemesi) adlı çalışmalarında kültürün 160 farklı tanımına ulaşmışlardır. Tespit edilen bu tanımlardan sonra özellikle 1980’li 1990’lı yıllarda Batı Avrupa ve Kuzey Amerikalı antropolog, sosyolog, folklorist, tarihçi, siyaset bilimci ve sosyal psikologların konuya gösterdikleri yoğun ilginin etkisiyle kültüre dönük yeni tanımlar da eklenmiştir. Tanıma dönük yeni tecrübelerle bu sayının güncelde neredeyse iki katına çıktığı söylenebilir.

Kavramsal olarak zaman zaman doğanın türevi sayılan, zaman zaman da zıt anlamlısı olarak -doğanın yarattıklarına karşılık insanın yarattığı her şeydir örneğinde olduğu üzere- kullanılan kültür, “ekip biçmek” anlamına gelen *cultura*’dan türemesi sebebiyle doğadan türemiş bir kavramdır (Eagleton, 2005: 9’dan akt. Göktürk, 2016: 45).

19. yüzyılın son çeyreğinde kültür ve uygarlığı paydaş kavramlar olarak birlikte kullanan Edward Tylor² (1920: 1), kültürü ve uygarlığı “*Bir toplumun üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlak, gelenek ve göreneklerle her türlü beceri ve alışkanlıklarını içeren karmaşık bir bütündür.*” şeklindeki tanımlamıştır. 19. yüzyılın son çeyreğinde ortaya konulan ve bugün de itibar görmeye devam eden bu tanımda da vurgulandığı gibi,

...toplumdan kazanılan kültür, doğal olandan “kültürel” ya da “sosyal” olana geçişi sağlamaktadır. Bu da sosyal bilimcilerin uzun bir dönem “doğa” ve “kültür” zıtlığına odaklanmalarına neden olmuştur. Doğal (vahşi, hayvani) olan insan, üyesi olduğu toplum tarafından maruz bırakıldığı “kültürlenme” ya da “sosyalleşme” süreciyle “kültürel” ya da “sosyal” bir varlığa dönüşmektedir³. Bu bakış açısı, bazı “ilerleme” odaklı sosyal

¹ Kültürün bilimsel bir kavram olarak yükselişi, aydınlanma çaığında kültürü insan doğası ile ilişkilendiren geleneksel görüşün yerine çok daha karmaşık yapı olarak görmeyi tercih edenlerin etkisiyle zirveye ulaşmıştır. (Geertz, 2010: 52). Eagleton’un (2005: 36) dikkat çeken tespitine göre modern kültür kavramının sınırları, büyük ölçüde, milliyetçilik ve sömürgecilikle ve bununla birlikte emperyal gücün hizmetinde büyüyen antropoloji tarafından belirlenmiştir.

² Alman ve Kuzey Amerikalı sosyologlar başlarda kültürü uygarlığın zıddı olarak görmüşlerken (onlara göre uygarlık kişiler dışı ve objektifken maddi ürünlerle teknolojiyen oluşan kültür, kişilere bağlı ve sübjektifti), antropologlar 20. yüzyıldan itibaren kültür ve uygarlık kavramlarını eş anlamda kullanır olmuşlardır (Aça, 2019: 2).

³ Eagleton, doğayı dönüştürmek için kullanılan kültürel araçların doğadan türetildiklerini, bu diyalektik bakış açısıyla doğa yoluyla üretilen kültürün, sınırları doğa tarafından belirlenen oranda, doğayı değiştirme etkisine sahip olduğunu vurgularken kültürün işlev ve etkileri ile

bilimcilerin kültürü, insanın doğaya egemen olmasının temel aracı olarak görmeleri sonucunu doğurmuştur (Aça, 2019: 3).

Tylor'un kültüre bakışını ve kültür tanımını eleştiren ve yorumsamacı antropolojinin öncülerinden olan Clifford Geertz kültürü, *"Simgelerde yer alan anlamların tarihsel yönden aktarılmış bir kalıbını, sayesinde insanların iletişim kurdukları, iletişimi sürdürdükleri ve yaşama yönelik bilgileri ve tutumlarını geliştirdikleri, simgesel biçimlerde ifade edilen ve bir kalıt olarak edinilen kavrayışlar dizgesi"* şeklinde tanımlama yoluna gitmiştir (Geertz, 2010: 111).

İnsan biyolojik, psikolojik, toplumsal ve kültürel unsurlar arası ilişkilerden oluşur. Geertz'in "tabakalar bileşeni" dediği bu sistemde, tabakalardan her biri kendi altındaki tabaka üzerine eklenir ve kendi altındakileri de destekler.

"İnsanın analizi yapılırken, tabakalar tek tek soyulur; bu tabakaların her biri kendi başına eksiksiz ve indirgenemez nitelik taşır ve altında da bir diğer, oldukça farklı tabaka yatmaktadır. Kültürün türlü çeşit renkli tabakası kaldırılrsa altından toplumsal örgütlenmenin yapısal ve işlevsel tabakası çıkar. Bunlar da teker teker kaldırılırsa bunları destekleyen ve olanaklı kılan psikolojik unsurlar -temel gereksinimler ya da benzerleri- çıkar. Psikolojik unsurlar kaldırıldığında ise insan yaşamının tüm yapısının anatomik, fizyolojik, nörolojik unsurlardan oluşan biyolojik temelleri ortaya çıkar.

Öte yandan Geertz kültürün kendisine özgü güçlere ve amaçlara sahip bağımsız "süperorganik" bir gerçeklik olduğunu hayal etmenin, yani onu maddeleştirmenin yanlışlığına dikkat çeker." (Geertz, 2010: 25, 56).

Bu denli karmaşık bir sistemde meydana gelen değişikliklerin tek boyutlu olarak irdelenmesi, ulaşılan sonuçların objektifliğini sorgulanır kılmaktadır. Kültür bilimlerinde disiplinlerarasılığı reddeden "Türkiyeli" bakış tüm itirazlara rağmen ısrarcılığını sürdürmektedir.

pozitif ve negatif kutuplar arasında gidip gelen bir kavram olduğuna da dikkat çeker (2005: 10-11). Bu son ifadeden de anlaşılacağı üzere doğa ve kültür arasındaki karşılıklı ilişki aksine kültürü doğanın karşıtı olarak değerlendirmek de mümkündür. Doğa ve kültür kavramlarının çatışmalı yönlerini önceleyenlere göre kültür doğayı bozmakta ve insanı kısıtlayarak özgürlüğünü elinden almaktadır. Örneğin Zerzan, kültürü insanı yoksunlaştıran ve krizlere yol açan bir olgu olarak değerlendirmiştir (2013: 240-241.) Kültür, bireye etkileri bakımından da eleştirel olarak değerlendirilmiştir. Örneğin "kültürün trajedisi" ifadesi ile Simmel (2020), 19. yüzyılda başlayan modernleşme süreci ile birlikte nesnel kültürün kuşatıcılığı ve kural koyuculuğu ile öznel kültürü baskıladığını, tatminsiz ve uyumsuz bir dokunun oluşmasına sebep olduğunu vurgular.

Kültürün ve bileşenlerinin karmaşık yapısı, çelişkili bir doğaya sahip olmalarında etkili olmuştur. Kültürün tomurcuklandığı bütünü uyumlu değil, çok kuvvetli iç çelişkilerle dolu olduğunu belirten Cassirer, diyalektiksel yapısıyla kültürün basitçe olup biten bir şey, sessiz bir akış olmayıp, yeniden içine girilmesi gereken ve hiçbir zaman kesin amacı olmayan bir yapıp etme olduğu görüşündedir. Ona göre kültür hiçbir zaman dogmatik bir inanma olarak saf iyimserlik ya da insanın yetkinliğini kabul çerçevesinde ele alınamaz. Kültürün inşa ettiği her şey, kültürü elleriyle parçalamakla tehdit eder (Cassirer, 2005: 147-148).

Afrika'daki alan araştırmaları ile ulaştığı veriler üzerinden “social drama” terimini ortaya koyan Turner, toplumsal yaşamdaki ve dolayısıyla kültürdeki bozuklukların dört aşamaya bölünebilecek bir biçimde ortaya çıktığını ileri sürmüştür: Sıradan toplumsal ilişkilerin çığnemesi, bunalım, düzeltici hareket girişi ve sonunda yeniden-bütünlenme ya da ayrılığın/bölünmenin tanınması seçeneği (Burke, 2008: 54). Diğer yandan kültürün ve uygarlığın insanlığa olumlu etikleri olduğunu ifade edenler kadar insanlığın bu yolla kendi sonunu hazırladığını iddia edenler de olmuştur. Bunlardan biri olan Cassirer şunları söyler:

İnsan alet kullanımı sayesinde, kendine, şeyler üzerinde hakimiyet payesi vermiş fakat bu hakimiyet bizzat ona lütuf değil, beddua olmuştur. Fiziksel dünyayı kendi boyunduruğu altına almak için icat ettiği teknik insanın kendisine dönmüş; sadece kendine yabancılaşmaya değil, insanın kendi insani varoluşunu kaybetmesine de sebep olmuştur. İnsani ihtiyaçların tatminini sağlar gibi görünen araç-gereç, bunun yanında sayısız yapay ihtiyaçlar meydana getirmiştir. Teknik kültürün her mükemmelleştirilmesi bu bakımdan gerçek bir felaket hediyesi olmuş ve öyle kalmıştır. İlkel, önlenemez, doğrudan varoluşa yönelen özlem bundan dolayı ortaya çıkmış ve teknik, hayatın alanlarını fethettikçe “doğaya geriye” çağrısı o kadar güçlü olmuştur (Cassirer, 2005: 52).

İnsanı ele almanın disiplinler bir tekelleşikle değil, biyoloji ve kültürün birbirlerine etkilerinden ötürü, doğayı inceleyen tüm bilim şubeleri arasındaki karmaşık etkileşimlerin incelenmesi ile mümkün olacağı tezini savunan Fransız düşünür Edgar Morin'in şu tespiti de oldukça dikkat çekicidir:

Bugün ölmekte olan insan kavramı değil, tabiatın ve kendi doğasından kopartılmış, yalıtılmış bir insan kavramıdır; son bulması gereken şey, kendi akılcılığının şatafatlı imgesine hayran kalan insanın kendini putlaştırmasıdır. Doğal dünyanın üzerinde sihirli kilim misali uçuşan dar bir psiko-kültürel şeride sıkışmış bir antropoloji için ölüm çanları çalıyor.

Konusu başka her türlü konudan daha karmaşık olduğu halde karmaşıklığa duyarlı olmayan ve daha az karmaşık nesnelerle uğraştığı halde daha karmaşık bilgi prensiplerine dayanan biyolojiyle en küçük bir yakınlıktan korkan bir antropoloji için ölüm çanları çalmakta (Morin, 2014: 181).

Kültürün anlamı, yapısı ve işlevi konularında sayısız tartışmaya atıf yapılabilir. Ancak bu tartışmaların çoğu zaman geçmiş ve gelecek dualizmi esasında yürütüldüğü görülür. Oysa kültürün ve geleneğin yaşayan temsilleri geçmişten geleceğe transferin mahiyetini belirler. Kültürün ve geleneğin doğal veya yapay yollarla geçmişe göre çok daha hızlı değişen günümüz dünyasındaki takibinin, belirsiz toplumsal geleceğe dönük varsayımlara ve kurgulara kaynak oluşturacağına şüphe yoktur.

Kültürün kavramsal şemsiyesi altında yer alan ve “*belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi*” (Marshall, 1999: 259) şeklinde tanımlanan gelenek de kültürle paralel kompleks ve dinamik bir yapıya sahiptir. Yazılı olmayan kanun olarak görev gören gelenekler, örf ve âdet olarak isimlendirilmekte olup bazı gelenek, örf ve âdetler yazılı bir hukuk sisteminin parçası hâline de gelebilmektedir. Gelenek, çok geniş kapsamlı bir şekilde insan davranışlarını içermektedir. Etnologlar geleneksel davranışları insanların günlük rutin yaşantılarının bir parçası olarak ele alırken, halkbilimciler, geleneği halk inancı ya da âdetlerin birer ögesi olarak ele almaya eğilimindedirler (Sweterlitsch, 2016: 121’den akt. Aça, 2019: 8).

Cassirer, geleneğin birey ve toplum üzerindeki etkisini anlatırken

...kültürel bir varlık halini alan insanın her adımını gözaltında bulundurur ve onun davranış tarzında, kısa bir an için bile olsa, bağımsız hareket serbestliğine izin vermez. Sadece onun davranışları değil, aynı zamanda hisleri ve tasarımları, inançları ve seçimleri de geleneğin etkisi altındadır. Gelenek, insanın içinde olduğu ve yaşadığı, sürekli ve değişmez bir atmosferdir. İnsan teneffüs ettiği havadan ne kadar az uzaklaşabilirse, ondan da o kadar az uzaklaşabilir.

ifadelerini kullanır (2005: 22). Bu ifadelerde de vurgulandığı üzere kültürün dirençli ve zorlayıcı doğası gelenekte de görülür. Bu yönüyle görünen işlevlerinin arkasında örtülü veya bozuk işlevler de barındırsalar

gelenekler toplumları koşullandırılmış bir sürekliliğe zorlar⁴. Merton'un toplumun uyum ve bütünlüğü azaltan ya da bozan sonuçlar olarak tanımladığı bozuk işlev teorisine göre toplumsal edimlerin referanslarının olumlu işlevlerinin yanı sıra bozuk işlevleri de olabilir. Örneğin din gibi kültürü oluşturan bileşenler kültürel kimlik coğrafyasının bütünleştiricileri olabilecekleri gibi ayırıştırıcıları da olabilirler (Merton, 1968: 105'ten akt. Aça ve Yolcu, 2019: 51-52). İnsanın biyolojik süreçlerinin kültürel karşılıkları olan geleneksel karakterli geçiş dönemi seremonilerinde görülen ve kriz dışı dönemlerde çoğu zaman “bozuk işlevli” olarak değerlendirilemeyen uygulamalar, birdenbire toplum sağlığını ve otoriteyi tehdit eden unsurlar olarak işlev değişimine uğrayabilmektedirler.

Kutsanan Gelenek: Umutsuzluğun Sığınağı

Genel anlamda kültürü ve onun bileşenlerinden yalnızca biri olduğu halde kavramsal olarak topyekun kültürü ifade edecek biçimde kullanılması alışkanlık halini alan geleneği, tüm biçim ve temsilleriyle kutsayan romantik bakışın birdenbire ortaya çıktığını söylemek elbette yanlış olacaktır. Türkiye’de 20. yüzyılın başlarından itibaren kavramsal ve kuramsal çerçevesi üzerinde mesai harcanan kültür ve gelenek, ulus devletlerin yükselişi ile uyumlu biçimde tıpkı Kıta Avrupasında olduğu gibi, merkezi kavramlar arasında yer almıştır. Yeni devletin kimlik ve kültür evrenini belirleyen entelektüel kadrolarla başlayan çalışmalar ilerleyen dönemlerde devam etmiş olsa da 2. Dünya Savaşı sonrasının konjonktürel politiğinde entelektüel birikimin yerini sloganist romantik/hamasi yaklaşımlar almaya başlamıştır⁵. Tarihsel literatürde Soğuk Savaş Dönemi şeklinde adlandırılan 1947-1991 yılları arasında politik kutuplaşmalara kurban edilen Türkiye sahası kültür bilimlerinde, elbette istisnaları olmak üzere, akademik, politik ve ekonomik beklentilerle pragmatist bir tavırla hareket edildiği bilinen bir durumdur. Ardıllarının da güncelde aynı beklentilerle benzer söylem ve eylemler ortaya koyduklarını söylemek yeni bir keşif olmadığı gibi, söylemekten imtina edilecek bir olgu da değildir. Öte yandan yalnızca “kültür” ve “gelenek” kavramları bağlamında değil, kültür bilimlerinin tüm alanlarında bu murislerin etkileri ile

⁴ Gelenek kavramının bir başka paradoksuna dikkat çeken Burke’e göre, görünüşteki yenilikler geleneğin sürekliliğini perdeleyebildiği gibi geleneğin dışsal belirtilerinin olması onun yenilenebilirliğini de perdeleyebilmektedir (Burke, 2008: 37-38).

⁵ Kurucu entelektüel kadroların Türk kültürüne ve geleneksel yapısına dönük tespit ve değerlendirmeleri yalnızca hamasetle sınırlı kalmamıştır. Onlar teorik olarak türlü referanslardan etkilenmiş olsalar da özgün kuramsal çalışmalar ortaya çıkarabilmişlerdir.

karşılaşılabilmektedir. Kapsamlı bir çalışmanın konusu olmaya aday “kitlesel umutsuzluğu” bastırmak isteyen politikacılar gelenek kutsamacılığını kendileri için bir çıkış yolu olarak görmüşlerdir⁶. Geleceğe dönük beklentilerini yitiren çoğunluğun geçmişin yeniden kurgulanarak adeta “*gelecek meçhul ama geçmiş muhteşem*” şeklinde şerh edilebilecek bir algısal manipülasyonla rehabilite edilmesi yolunda geleneklerin yeniden inşa edilmesi işlevsel bir yöntem halini almaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş dönemi siyasal ve kültürel ideolojisine muhafazakârlar tarafından yöneltilen eleştirilerin temel hedefi seküler ulus devlet ideolojisi ekseninde şekillenen kimlik ve kültür perspektifi olmuştur. Türkiye’deki liberal saiklerin farklı amaç ve beklentilerle bile olsa benzer tavırları, politik olarak yükselen muhafazakâr gruplarla açık bir işbirliğine yönelmelerinde etkili olmuştur. Sosyo-ekonomik ve kültürel hayata dönük müdahalelerin meyvesini vermeye başlaması, daha yoğun müdahaleler için motivasyonu güçlendirmiş, çok daha cesur hamlelerin önünü açmıştır. “Yeni Türkiye” sloganı, liberaller tarafından 15 yıla yakın bir süre ulusal ve uluslararası boyutta desteklenmiştir. Tüm kimlikler gibi icat özelliği taşıyan “Yeni Türkiye” kimliğinin toplumsal kutuplaşma, ekonomik eşitsizlik ve kültürel ayrışma gibi etkilerini görmezden gelen liberallerin siyasal iktidara desteği, Siyasal İslamcılar arasına kendini “ılımlı” diye tanımlayan uluslararası destekli bir grubun (FETÖ) darbe girişimi sonrasında büyük oranda sona ermiştir. İronik biçimde uzun süre “Yeni Türkiye”nin “Eski Türkiye”yi tasfiye etmeye dönük eylemlerini destekleyen liberaller, siyasal iktidarı demokrasi, ekonomi ve uluslararası ilişkiler gibi konularda eleştirmeye başlamışlardır. Bu yol ayrımı kültürel kimlik ve geleneksel

⁶ Edgerton’un ifadesiyle (2015: 220–221) bir topluluğun kendisini dünyanın en üstünün olarak görmesi sık rastlanan bir durumdur. Bu üstünlük fikrinin referansı olarak insanları bir arada tutan, onların mutluluk kaynağı olan, güç ve azim kazandıran gelenekler, öne çıkartılır. Öte yandan her boyutta ve seviyede sosyal karmaşıklığa sahip toplumlar, her türden strese rağmen gelişme göstermeyi başarmışlardır. Fakat gelenekleri memnuniyetsizlik, depresyon, kayıtsızlık, kızgınlık veya isyan doğuran toplumlar mevcut olsa da, bunların hepsi gelişme gösterememişlerdir. Esasında bunların hepsi hayatta kalamamıştır. Ebediyen var olamamış sosyal kültürel sistemler ve halklar maladaptasyonun en güzel örnekleri olmuştur. Eagleton’un ilkelden moderne maladaptatif yönüyle ele aldığı gelenek kültür kavramının eksenini dünya genelinde 20. Yüzyılın ortalarından itibaren ciddi bir anlam kaymasına uğramış; kavram, özgül bir kimliğin olumlaması anlamında kullanılır olmuştur. Siyasi çatışma terminolojisinin popüler unsurlarına dönüştürülen kültür, siyaset jargonunda giderek yükselen anlam, değer, kimlik ve dayanışma gibi kavramların millilik ekseninde ana referansı halini almıştır (Eagleton, 2005: 51).

temsil konularındaki istikamet belirleyici tavrın sona erdiği anlamına gelmemiştir. İçeriklerinde yer alan sahnelerle politik mensubiyet/bağlılık bildirme, verilmiş güç/statü, zenginlik/lüks vehmettirme veya sergileme gibi işlevleri öncelenen geleneksel seremoniler (geçiş dönemi seremonileri başta olmak üzere) toplumun tüm katmanlarında yaygınlaşmaya devam etmektedir.

Kültürün ve daha özelde geleneğin hem öznesi hem de nesnesi konumunda olan insanın uyarlanma süreçleri tüm organizmalarda olduğu gibi hiçbir zaman mükemmel değildir. Kültürel değişimler veya geleneksel uyarlamalar riskleri de beraberinde getirir (Bates, 2013: 95). Bu olasılığı görmezden gelerek, geleneği her biçim ve temsili ile kutsamak, bugün büyük oranda geçerliliğini yitiren “ilerlemeci” uygarlık teorilerinin hükümsüzlüğünde kaybolmak anlamına gelecektir. Geleneğin toplum ve kültür için “olumlu” şeklinde tanımlanan özelliklerinin yanı sıra pek çok dış etkenden ötürü manipülatif işlevler üstlenebileceği de hatırlandığında Eric Hobsbawm’ın kavramsallaştırdığı “icat edilmiş gelenek”⁷ler dikkatle yaklaşılması gereken kültürel fenomenler olarak görülmelidir. Hobsbawm, “icat edilmiş gelenek” teriminin kapsamına icat veya inşa edilmiş, formel düzlemde kurumsallaşmış geleneklerin yanı sıra kolayca izi sürülemeyecek bir şekilde kısa ve belirlenebilir bir zaman diliminde ortaya çıkmış olan ve büyük bir hızla yerleşmiş gelenekleri de dahil etmiştir. Ona göre bütün icat edilmiş gelenekler, mümkün olduğunca grup birlikteliğinin oluşması ve meşrulaştırılması için tarihe başvururlar. Ulusun, devletin ya da hareketin ideolojisi veya bilgi sermayesinin parçası haline gelen tarih, aslında halkın hafızasında saklananlardan değil; işi bunu yapmak olanlarca seçilen, yazılan, resmedilen, popülerleştirilen ve kurumsallaştırılan bilgi paketlerinden oluşur. Öte yandan, Türk halk hayatının özellikle son 20 yılında da görülen gelenek icatlarında da görülen şekliyle, belli tarihsel dönemleri referans edinen icat edilmiş geleneklerin özgüllüğü, bu sürekliliğin büyük ölçüde yapay ve uydurma olmasında yatar. Bunlar, yeni durumlara uyarlanmış, eski durumları akla getiren formlara bürünmüş ya da yarı zoraki tekrarlarla kendi geçmişlerini oluşturarak günümüzde karşılığını bulan geleneklerdir (Hobsbawm ve Renger, 2006: 3, 16).

⁷ Hobsbawm icat edilmiş gelenek kavramını, “*alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıtırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değeri ve davranış normlarını aşılamaaya çalışan bir pratikler kümesi*” şeklinde tanımlamıştır (2006: 2).

Kutsanan Geleneğin Ölümle Dansı

Biyolojik ve kültürel evrimciler milyonlarca yıllık bir süreci içeren evrimin insanlara iki önemli temel içgüdüyü miras bıraktığını söylerler. Bunlardan biri hayatta kalma, diğeri ise üreme içgüdüsüdür. Kültürün işlevlerini Malinowski gibi antropologların işlevselci yaklaşımlarından yola çıkarak ele alan Haviland ve arkadaşlarının ifadesiyle kültür üyelerinin biyolojik ve psikolojik gereksinimlerini karşılamalı ve biyolojik sürekliliğin korunması için bir üreme yapısı oluşturulmalıdır. Aksi durumda kültürün ayakta kalması mümkün değildir (Haviland vd., 2008: 132).

Hayatta kalma içgüdüsü, besin kaynaklarının kıtlığı ya da yetersizliği, salgın hastalıklar ve yoğun güvenlik kaygısı gibi durumlarda doruğa çıkar. Özellikle salgın hastalıklarda sosyal ve kültürel yapılar dumura uğrar; normal zamanlarda işlevsel olan değerler ve değer yargıları eski önemini yitirir. “Solidarite” (sosyal dayanışma) büyük oranda biter, insanlar kendilerinin ve en yakınlarının canlarının derdine düşerler. İnsanlık tarihi bu türden kitlesel yok oluşların trajik örnekleri ile doludur. Kültürel bir sistem olarak gördüğümüz toplumsal davranışlarda ve kabullerde büyük değişimler gözlenir. Tokalaşmayı, öpüşmeyi ve kucaklaşmayı seven toplumların bu davranış karakteristikleri salgın dönemlerinde aniden kesintiye uğrar. Kalabalık ortamlarda sosyalleşen, iç içe zaman geçirmekten keyif alan kitleler birden birdenbire “sosyal mesafe” terimi ile tanışır.

Salgın tedbirleri kapsamında düğünlerin olabildiğinde sınırlandırıldığı bir takvimde geniş katılımlı ve şaşalı törenle oğlunu evlendiren bir politikacının pandemi yasaklarına rağmen yemekli bir düğün düzenlemesi, diledikleri gibi düğün yapamayanlar başta olmak üzere tepki ile karşılanmıştır. Eleştirilerin ulusal basında haber olması sonrasında binlerce kişiyi yemekli düğünle ağırlayan söz konusu politikacının eylemini meşrulaştırıcı şu sözleri geleneğin anlam ve işlevi üzerine söylenecek sözlerin bitmediğini göstermektedir: “*Bir yemek bile yedirmeden düğün yaptı mı dedirtseydim?*”

Salgın dönemi düğün törenlerinde benzer sahnelerle halk arasında da karşılaşılmıştır. Türk halk hayatında mutlak düğün sezonunun 2020 yılı Haziran ayı başından itibaren yürürlüğe konulan “kontrollü serbestlik”le örtüşmesi salgın tedbirleri temelinde pek çok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Düğün törenlerine dönük kısıtlamalardan şikayetçi olan, gelin

ve damat adayları, şov ve organizasyon firması sahipleri, müzisyenler, düğün salonu sahipleri bültenlerin popüler haberleri arasına yerleşti. Gelin ve damat adayları dışındakilerin itirazlarının temelinde ekonomik gerekçeler ilk sırada yer almıştır. Beyaz gelinlikleri ile röportaj veren gelin adaylarının itirazları ise yıllarca hayalini sürdükleri ve kraliçe muamelesi görecekları törenden mahrum bırakılmalarına dönüktü. Bu ironik direniş, hayatta kalma vurgulu risk faktörünün sanıldığıının aksine yok sayılabildiğinin, geleneklerin uyarlanması süreçlerinin kısa süreli olamayacağıının göstergesidir. Öte yandan gösteriştan uzak, sade düğün törenleri yerine pek çoğu yapay kutsanmış öğelerle donatılmış düğün törenlerinin toplumda kabul gördüğünün, hatta talep edildiğinin başka bir göstergesi ile karşılaşmaktadır.

Yeni Türkiye'nin en az evlilik törenleri kadar şaşalı sünnet törenlerinde de salgın döneminde benzer manzaralarla karşılaşmıştır. Normal zamanlarla kıyaslandığında nicelik olarak azalmış olsa da salgın dönemi sünnet törenlerinde "şehzade" rolü yüklenen çocuk ile han ve sultan temsili olarak sergilenen anne-baba etrafındaki icat/imâl uygulamalar kesintiye uğramadan devam etmiştir. Tüm risk ve engellere rağmen, en basit şekliyle "gösteriş" ya da doğal veya yapay bir "statü gösterisi" şeklinde ifade edilebilecek şov ve mizansenlerden vazgeçilmemiştir.

Ölümün geride kalanlar üzerindeki travmatik etkilerinin hafifletilmesi bağlamında bir dayanışma alanı işlevi taşıyan ancak son yılların politik propaganda mekanları arasında revaç kazanan taziye ortamları ve seremonileri için de benzer bir durum söz konusudur. Covid-19 sebebiyle yaşamını yitirenlere çok katılımlı cenaze merasimlerinin düzenlenmesine izin verilmemesi, taziye çadırlarına ve seremonilerine izin verilmemesi itirazlara sebep olmaktadır. Geleneğin baskılayıcı ve ısrarcı doğası gereği kriz anlarında dahi tedbir amaçlı kısıtlamalar etkisiz kalabilmekte, taziye törenleri, cenaze yemekleri ve ölüm sonrasındaki 7., 40. ve 52. günlerde gerçekleştirilen ölüm sonrası uygulamaları gizlice sürdürülmektedir. Düğün başta olmak üzere diğer geleneksel seremonilerde de görülen bu durum psiko-sosyal açıdan normalleşme çaba ve arayışındaki toplumun bir tür direniş temsili olarak değerlendirilebilir. Ancak öte yandan zaten anlam ve işlevi çözülmeye başlayan geleneklere hayatta kalma refleksine baskın gelecek şekilde yeni bozuk işlevler yüklenmesi olarak da yorumlanabilir. Kültürün oluşumunu temel ihtiyaçlar (beslenme, barınma vd.) ve bu ihtiyaçlara

cevap verme yöntemleriyle ilişkilendiren, onu “kullanım ve tüketim maddelerinden, çeşitli halk gruplarının yapısal hak ve görevlerinden, insan düşünce ve becerilerinden, inanç ve alışkanlıklardan oluşan tümel bütün” olarak tanımlayarak kısmen maddi, kısmen insanlardan oluşan, kısmen de manevi bir aygıt olarak nitelendiren Bronislaw Malinowski’ye göre bu aygıt, insanın karşı karşıya kaldığı özel ve somut problemlerle başa çıkmasını sağlar (Malinowski, 1992: 66). Ancak kutsanan geleneğe yüklenen yeni işlevler ve popüler kültüre özgü temsil biçimleri ile problem çözücü bir araç olmaktan çok otorite ve kamusal yaşam için problemin kendisi olabilmektedir. Tüm uyarılara, hatta yasaklamalara rağmen evlilik ve ölüm eksenli geleneksel seremonilerin sürdürülmesi, bu yeni boyutu işaret eder türdedir.

Hayatta kalma kaygısının bireyden topluma uzanan kuşatmasından önce elleri öpülen “mübarek” hacılara ve umrecilere yaklaşım salgın günlerinde büyük oranda değişmiştir. Özellikle de uzun sürelerdir dini bir vecibeyi yerine getirmenin gereği olarak görülerek gelenek kapsamına dahil olan umre ziyaretleri salgın döneminin tartışmalı konuları arasında yer almıştır. Tartışmanın odağında dini bir zorunluluk olmadığı halde salgının dünya kamuoyunu ciddi anlamda meşgul etmeye başladığı bir dönemde umreye gitmekte ısrarcı olan umreciler ve onlara izin veren yetkililer yer almaktadır. Umre ziyaretlerinin uzun yıllardır turistik bir formatta gerçekleştirilmesi, bireylerin tekraren bu ziyaretlere iştirak ederek bunu bir statü gösterisine dönüştürmeleri ve muhafazakâr politikacı ve bürokratların birbirlerini umre ile ödüllendirmeleri politik ve toplumsal eleştirilerin odağında iken bu kritik dönemde umreciler salgının yayılma sebebi olarak görülmüştür. Salgının ülkede görülmesinin an meselesi olduğu bir süreçte bu keyfi/fevri tavra yöneltlen eleştiriler aynı zaman da bir gelenek eleştirisi olarak da değerlendirilebilir.

Risk algısının şekillendirdiği koşullara rağmen ısrarla sürdürülen ve pek çoğu uzun sürelerdir tüketim, israf ve sanal statü bağlamlarında dejeneratif bir hal alan geleneksel temsiller kadar toplumsal davranışlarda görülen çarpıcı değişimlere de temas etmek gereklidir. Biyolojik ve kültürel davranışlar arasındaki sınır kültür ve gelenek formları tarafından belirlenir. Geertz bu durumu şöyle ifade eder:

Kültürel kalıplar yani anlamlı simgelerin örgütlü dizgeleri tarafından yönlendirilmese, insanın davranışı kesinlikle yönetilemez olurdu; anlamsız eylemlerin ve patlak veren duyguların kaosundan oluşur, deneyimi kesinlikle şekilsiz olurdu. Bu türden kalıpların birikimlenmiş bütünlüğü olan

kültür yalnızca insan deneyiminin bir süsü değildir, insan deneyiminin özgüllüğünün başlıca temeli olan kültür bu deneyim için gerekli bir koşuldur (Geertz, 2010: 65).

Kriz dönemlerinde geleneksel davranışlarda da ciddi değişimler görülebilmektedir. Salgının ortaya çıktığı ve 65 yaş üstü insanların sokağa çıkmalarının yasaklandığı dönemde kimi gençlerin yaşlılara karşı sergilediği davranışlar, kriz anlarında sıklıkla görülen toplumsal anomali örneklerinden birini işaret etmenin yanı sıra kültürle şekillenen yaşa dayalı statü sınırlarının ihlal edilmesi anlamında da değerlendirilebilir. İşlevsellik⁸ temelinde şekillenen toplumsal kabullerin etkisiyle topluluğun yaşlı üyelerine karşı en basit haliyle ötekileştirici eylemlerin örnekleriyle tarih boyunca karşılaşmak mümkündür. Ancak kuşaklar arası sınırların hızla keskinleştiği, diğer bir ifadeyle, rekabetin çok daha belirginleştiği modern toplumda sosyal psikoloji ve kültürel şemalarla belirlenen kalıplar çok daha hızlı kırılabilir. Salgın sürecinde kimi gençlerin yaşlılara karşı sergiledikleri davranışlarda görülen değişimlerin sebeplerinin çok yönlü olarak değerlendirilmesi, davranışlar temelinde de kültürün dirençli ama bir o kadar da değişken/kırılgan karakterinin anlaşılmasına yardımcı olabilecek sonuçlara ulaşılmasını sağlayabilecek türdendir. Yaşlı bireylere karşı sergilenen tezyif ve tahkir edici davranışların bertaraf edilmesi yolunda resmi kolluk kuvvetlerinin harekete geçiren, son yıllarda pek çok diğer örnekte görülen sosyal medya araçlı sosyal tepki olmuştur. Bu tepkinin toplumsal mutabakatta yer alan kültürel davranış sınırlarının ihlaline bir itiraz olarak mı yoksa salt vicdani bir duyarlılıkla mı oluştuğu ayrıca tartışılmalıdır.

Hayatta kalma refleksinin zirveye çıktığı son 6 aylık süreçte mabetlerde topluca ibadet etmek isteyenlere deli gözüyle bakılması da dikkat çekicidir. Kameralar önünde caminin kilitli kapısını yumruklayarak “ibadet etme hakkını” talep eden figürlerin samimiyetleri sorgulanmış; eylem ideolojik temelli tiyatral bir durum olarak değerlendirilmiştir. Bu olasılığa ek olarak sözü edilegelen sosyo-psikolojik temelli normalleşme çabasından ve kültürel bir direnişten bahsedilebilir. Zira inanç ve ibadet formları kültürün önemli bileşenleri arasında yer alır.

⁸ “Bir şey, içinde bulunduğu dizgenin devamında rol oynuyorsa işlevsel, dizgenin bozulmasına yol açıyorsa ters işlevsel ve dizgede hiçbir rol oynamıyorsa işlevsizdir.” (Berger, 2014: 151). Üreme ve üretme gibi temel toplumsal işlevlerini yitiren yaşlı üyeler eski toplumlarda işlevsiz olarak görülebilmektedir.

Salgın döneminde öfkeyle itiraz edilen diğer bir geleneksel temsil de asker uğurlama seremonileri olmuştur. Asker kınaları ve konvoyları ile otogar uğurlamalarının, alınan tedbirlere ve yapılan uyarılara rağmen ısrarcı bir biçimde sürdürülmesi irdelenmesi gereken bir diğer geleneksel temsil biçimidir. Normal zamanlarda kimsenin itiraz etmediği, hatta çoğunluğun olumladığı askere gönderme seremonileri, bu süreçte çoğunluk nezdinde bencilce ve cahilce gerçekleştirilen eylemler olarak değerlendirilmiştir. Hayatta kalma fikrinin merkezde olduğu bir dönemde kanunlara karşı çıkmak dahil her türlü riski göze alan kitlelerin motivasyonu değişen koşullara uyum sağlama kabiliyetinin yanı sıra direnç gösterme potansiyeline de sahip olan geleneğin doğası olmuştur.

Sonuç

Türkiye sahası kültür bilimlerinde bilimsel literatür, eleştirel bakış, disiplinlerarasılık, özgünlük, bilimsel etik ve daha genelde insan ve toplum yararı gibi hususların göz ardı edildiği bir bilimsel iklimde kültürün ve geleneğin dinamik doğasını takip edebilen, bunlarda meydana gelen dönüşümleri çok yönlü olarak irdeleyen kültür bilimcilerin sayısı oldukça sınırlıdır. Nitekim kültür bilimlerinin merkezi kavramları arasında yer alan kültür ve gelenek kavramlarının tanımlanmasına dönük tecrübelerde dahi referansların çoğu zaman Avrupalı ve Kuzey Amerikalı sosyologlar veya antropologlardan oluşması tesadüf değildir.

Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli gibi isimler yaşadıkları çağların karanlığında birer Zühre yıldızı idiler. Felsefi temelde ideal insana ve dünyaya dönük tasavvufi bir direnişin sembolleri oldular. Yalnız ve nadide idiler. Işıklarının sonraki karanlıkları aydınlatması kolektif bir arzu halini alsa da onların evrene ve insana dönük ideallerini sanal bir gerçeklik ile toplumun geneline teşmil etmek manipülatif bir toplum ve kültür kutsayıcılığını beraberinde getirmiştir. Toplumların ruhsal ve zihinsel değişimi zımni ve görecelidir. Doğu toplumlarındaki değişimlerin göreceliğin de ötesine giden kırılmalı, değişimin gelişimi/ilerlemeyi getirdiğini iddia eden teorileri çoğu zaman haksız çıkarmıştır. Yesevi'nin, Yunus'un ve daha nicelerinin içinden çıktığı toplumun inanış ve düşünüş sistemleri başta olmak üzere sosyo-kültürel alanda yanlış istikametlere yönelmesini mümkün görmeyen kutsayıcılar, realite körlüğü şeklinde ifade edilebilecek kamusal bir hastalığın müsebbibi olmuşlardır.

Topyekun bir yerelleşmeyi kültürün ve kimliğin gereği olarak gören, sübjektif anlamları ile "halk irfanı" veya "Anadolu irfanı" gibi kavramlar

üzerinden geleneğin sorunlu tarafları olduğunu kabullenmeyen ve onu kutsayan etnosantrik “Yeni Anadoluculuk”, beşikten mezara tüm kültürel süreçlere hükmetme gayretindedir. Akıl, bilim, dayanışma, tevazu, samimiyet, hakkaniyet gibi çoğu merkezi kavramlar politika, ekonomi ve akademi gibi merkezkaç görevi gören kurumların oportünist temsilcileri tarafından slogan alanına sıkıştırılırken reelde gösteriş, yağma, israf ve hükmetme, geleneğe yüklenen yeni işlevler olmuştur. Beklentiler doğrultusunda idealize edilen kültürün ideallerin çok uzağında kalması, Eagleton’un ifadesiyle (2005: 34) kültürün “kendisi ile çelişkili” doğasının hatırlanmasını zorunlu kılar.

Kültürel, gelenek ve temsilleri konularında mevcut sorunlu alanlara yenilerinin ekleneceğini öngörmek bir kehanet olmayacaktır. Furedi’nin (2001) toplumların tehdit ve risk algıları ile güvenlik kaygılarına dönük eleştirel değerlendirmeler yaparken kullandığı “korku kültürü”nün kapsamına Covid-19 pandemisi ile küresel anlamda yeni bir unsur daha eklemiştir. Hayatta kalma refleksi ile şekillenen pandemi temelli küresel kriz sonrası politik ve ekonomik yapılarına dönük öngörülerin sayısı her geçen gün artarken, aynı sürecin kültürel ve geleneksel temsillere dönük olası etkileri henüz gündeme gelmemiştir. Risk algısı temelinde şekillenen korunma amaçlı eylemlerin kültürel davranışlar üzerindeki etkisi şimdiden görülmeye başlanmıştır. En yalın şekliyle kültürün çok katmanlı yapısında politik ve ekonomik argümanların da etkili olduğu hatırlandığında değişimin yalnızca bu unsurlarla sınırlı kalmayacağı kolaylıkla tahmin edilebilir.

KAYNAKÇA

- Aça, M. (2019). Toplumlaşma ve Toplumsallaşma Eşiğinde Kültür. *Halkbilimi El Kitabı*, 3. b., (Ed.: Mustafa Aça), s. 1-12, Ankara: Nobel Akademi Yayınları.
- Aça, M. & Yolcu, M. A. (2017). Folklorlarda Örtük ve Bozuk işlev. *Folklor/Edebiyat*, 23 (90), s. 49-60.
- Bates, D. G. (2013). *21. Yüzyılda Antropoloji – İnsanın Doğadaki Yeri*. (Çev. Ed. Suavi Aydın), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Berger, A. A. (2014). *Kültür Eleştirisi – Kültürel Kavramlara Giriş*. (Çev.: Özgür Emir), İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Burke, P. (2008). *Kültür Tarihi*. (Çev.: Mete Tunçay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cassirer, E. (2005). *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*. (Çev.: Milay Köktürk), Ankara: Hece Yayınları.
- Eagleton, T. (2005). *Kültür Yorumları*. (Çev.: Özge Çelik), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Edgerton, R. B. (2015). *Hasta Toplamlar – İlkel Düzen Efsanesine Bir Meydan Okuyuş*. (Çev.: Harun Turgut), Ankara: Buzdağı Yayınevi.
- Furedi, F. (2001). *Korku Kültürü – Risk Almamanın Riskleri*. (Çev.: Barış Yıldırım), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*. (Çev.: Hakan Gür), Ankara: Dost Kitabevi.
- Göktürk, I. (2016). *Kültür Sosyolojisi – Kültürel Çalışmalar ve Toplumbilimlerinin Yeniden Biçimlenmesi*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Haviland, W. A. vd. (2008). *Kültürel Antropoloji*. (Çev.: İnan Deniz & Erguvan Sarioğlu), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Hobsbawm, E. & Renger, T. (2006). *Geleneğin İcadı*. (Çev.: Mehmet Murat Şahin), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Kroeber, A. L. & Kluckhohn, C. (1952). Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, C. 47, Harvard.
- Malinowski, B. (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. (Çev.: Saadet Özkal), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev.: Osman Akinhay ve Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Merton, R. K. (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.
- Morin, E. (2014). *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*. (Çev.: Devrim Çetinkasap), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Simmel, G. (2020). *Bireysellik ve Kültür*. (Çev.: Tuncay Birkan), 3. b., İstanbul: Metis Yayınları.
- Sweterlitsch, R. (2016). Gelenek. (Çev.: Aslı Büyükokutan Töret), *Millî Folklor*, 14 (110), 121-124.
- Tylor, E. B. (1920), *Primitive Culture Researches into the Develepment of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London: John Murray.
- Zerzan, J. (2013), *Gelecekteki İlkel*. (Çev.: Cemal Atila), 5. b., İstanbul: Kaos Yayınları.

EŞİKLERDE KOZMİK DOKUNUŞ



Cansu İRMAK*

Giriş

Doğal bir varlık olan insan, başlangıçtan beri evrendeki yerini tayin edebilmek amacıyla çeşitli arayışlar içerisine girmiş, kendisini ve çevresini anlamlandırmak ve bir düzene sokmak için uğraşmıştır. Bu anlam arayışı neticesinde kimi zaman nesneleri ve durumları isimlendirip onlar hakkında hikâyeler anlatmış, bu hikâyelere bağlı olan ya da olmayan çeşitli ritüeller gerçekleştirerek çevresini düzene sokmaya çalışmıştır. Bu düzenlenme arayışının arkasında, kaosta olmanın tehlikede olma ile eşdeğer görülmesi vardır. Düzensizliğin, karmaşanın ve kuralsızlığın hâkim olduğu kaos durumu bize başlangıcı hatırlatmaktadır. Bilindiği üzere başlangıcı ve kökeni anlatan yaratılış mitleri, kaos durumu ile başlar ve bu kaosun sonunda kozmosa geçilir. İnsan yaşamında kaosun en fazla görüldüğü durumların başında da geçiş dönemleri gelmektedir. Geçiş dönemleri; kişinin eşikte olduğu, bir durumdan başka bir duruma veya konuma geçtiği dönemler olup topluluğun katılımıyla gerçekleşen belirli uygulama ya da ritüelleri kapsayan süreçlerdir. Anadolu coğrafyası özelinde bakıldığında doğum, sünnet, düğün, askerlik, ölüm gibi safhalar geçiş dönemleri olarak ele alınmaktadır. Buna ek olarak ilk âdet, ilk diş, ilk adım ve bunlarda yapılan uygulamalar da birer geçiş dönemi olarak değerlendirilmelidir. Doğum, düğün, ölüm gibi olaylar bir dönüm noktasıdır ve bu dönüm noktalarında her şey başka bir dünyaya yaklaşır, nesneler dünyası her zamanki olağan çizgisini kaybeder (Lvova vd., 2013: 181). Bundan dolayı bu süreçte birey, mensubu olduğu topluluk tarafından bu dünyaya yakınlştırılmak ve düzene sokulmak için çeşitli uygulamaların merkezi hâline gelir.

Bireyin bir durumdan başka bir duruma geçişini ifade eden geçiş dönemleri, toplumdan ziyade birey merkezli olarak görülse de esasında, kişinin mensup olduğu toplumun normları ve değerleri doğrultusunda kişiyi zorlayan durumlardır. Bu sebeple topluluğun iştirakiyle mevcut düzen bozulup kaos ortamı oluşturularak yani başlangıç durumuna

* Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Programı
Yüksek Lisans Öğrencisi – İstanbul (irmakcansuu@gmail.com)

döndürerek kişiyi yeniden kozmosa itmek için çeşitli uygulamalar yapılır. Bu uygulamaların yapılma sebebi ise bireyin eşikte olmasıdır. Eşiklik çoğu kez rahimde olmaya, yabana, karanlığa ve ölüme benzetilir (Turner, 2018: 96). Eşikteki bireyi yeniden diriltip bu dünyaya çeken ve düzene iten törenlerde, kişinin eşikte kalmaması için mensup olduğu topluluktan biri ya da birileri tarafından kozmosa itilmesi söz konusudur. Kozmik dokunuş olarak adlandırabileceğimiz bu eylem; sırtını döverek, sırtını sıvazlayarak, bir eşyasını atarak, tokat atarak ya da gömlek yırtarak gerçekleştirilmektedir.

Geçiş Dönemlerinde Kaostan Kozmosa İten Dokunuş

Birey, içine doğduğu toplumun kabulleri doğrultusunda dünyaya geldiği andan itibaren pek çok eşikten geçer. Bu eşiklerin her biri, bireyin sembolik olarak ölmesi anlamına gelip her eşikten geçiş de yeni bir statü ya da durumda yeniden dirilişi ifade etmektedir. Turner, tüm geçiş ritlerinin üç evreli olduğunu ileri sürer: ayrılma, eşik ve bütünlüşme. İlk terim olan “ayrılma”, bireyin veya grubun toplumsal yapıda mevcut bulunan daha önceki bir sabit noktadan, bir dizi kültürel koşuldan (yani bir “durum”dan) ya da ikisinden de kopmasını işaret eden sembolik davranıştan oluşur. Arada yaşanan “eşik” dönemi boyunca ritüelin öznesinin nitelikleri muğlâktır ve özne, geçmiş ya da gelecek durumun yüklemelerinden birkaçına sahip olan veya hiçbirine sahip olmayan bir kültürel bölgeden geçer. Üçüncü evrede ise geçiş tamamlanır (2018: 95-96).

Düzensizlik ve kuralsızlığın hâkim olduğu bu eşik sürecinde kaos durumundan kozmosa geçiş, her seferinde başlangıca bir dönüştür. Yaşamı boyunca defalarca yaratılışını tekrarlayan ve başlangıca dönen insan, doğduktan sonra henüz tamamlanmamıştır; kusurlu bir hâlden, dölüt hâlinden mükemmel yetişkin hâline geçerek eksiksiz insan olur. Tek kelimeyle insan varoluşunun birbirini izleyen erginlemelerle kemâle erdiği, tamlık hâline geçtiği söylenebilir. (Eliade, 2017: 159-160).

Doğum anından itibaren başlayan ve kişinin tamlık hâline gelebilmesi için aşılacak eşikler ve bu eşiklerde yapılan uygulamalar, Mustafa Aça'nın ifadesiyle yenidoğanı kültürel bir varlık safhasına çekerek doğal bir varlık olmaktan çıkarma çabalarının temsili niteliğindedir (2018: 30). Doğduğunda yalnızca yaşayan statüsüne sahip olan çocuk, topluluk tarafından henüz kabul edilmemiştir ve doğumundan sonra gerçekleştirilen ritüellerle yaşayanlar topluluğuna katılır (Eliade, 2017:

163). Bu ritüellerin bir kısmında çocuğu eşikten iten dokunuşlar söz konusudur.

Çocuğun eşikten geçmesini sağlayan kozmik dokunuşlar bebek doğduğunda onu dünyaya getiren ebenin poposuna vurmasıyla başlar. Artık bu dünyaya gelen ama yine de eşikte olan çocuğun geçmesi gereken çeşitli aşamalar vardır. İlk kırk günlük “tehlikeli” eşik sürecinin sonrasında çıkardığı ilk diş, attığı ilk adım, ilk saç kesimi gibi ilkler çocuğun aşması gereken diğer eşiklerdir.

Yaklaşık altı-yedi aylıkken çıkan ve bebeğin katı gıdaya geçmesi anlamına gelen ilk diş, bebeğin ailesi ve yakın çevresi tarafından merakla beklenen, Anadolu’nun pek çok yöresinde bayram havasında kutlanan bir durumdur¹. Bu dişin çıkması bebeğin dünyalılılaşması anlamına gelir. Bebek ilk dişini çıkardığında İzmir’in Karşıyaka ilçesi Doğançay yöresi tahtacılarında, dişi ilk gören kişi çocuğun giysisini hafifçe ucundan yırtar (Aça, 2005: 51-52). Dişin diş etini kolayca yırtıp çıkması için yapılan bu uygulama taklit büyüğü² olarak değerlendirilebilmenin yanı sıra çocuğun ilk eşikten geçişinin kolaylaştırılması için bir diş dokunuşudur.

İlk diş kadar ilk adım da çocuğun bu dünyalılılaşması anlamına gelmektedir. Zamanı geldiği hâlde yürüyemeyen çocuğun ayağına zararlı cinler tarafından köstek vurulduğuna inanılmaktadır. Bu menfi durumdan çocuğu kurtarabilmek için “köstek kesme” olarak adlandırılan bir uygulama yapılmaktadır (Örnek, 2000: 164). Köstek kesme işlemi yöreden yöreye farklılık göstermektedir. Aydın-Nazilli’de yürümesi geciken ya da sık sık düşen çocuğun annesi, çocuğun ayağına ip bağlar. Caminin çevresini yedi kez dolaşan bir çocuk elindeki bıçakla yürüyemeyen çocuğun ayağındaki ipi keser ve yerde duran parayı alıp arkasına bakmadan kaçar (Örnek, 1979: 256). Yürüeyebilen bir çocuğun, kötü ruhlar yüzünden yürüyemediğine inanılan çocuğun ayağındaki bağı kesmesi onun eşikte kalmamasını, kaos durumundan kurtulmasını sağladığı için bu dokunuş; kaosu sonlandıran, çocuğu nesneler dünyasının olağan çizgisine çekmek için yapılan kozmik bir dokunuş olarak değerlendirilmelidir.

Anadolu coğrafyasında bir törenle gerçekleştirilen sünnet, erkek çocuğunun erginlenme dönemlerinden biridir. Sünnet “erkek olma”nın

¹ Detaylı bilgi için bk.: (Koçak, 2015: 161-163).

² Hemen hemen her toplumda görülen anoloji büyüğü de denilen taklit büyüğü, taklit yoluyla istenilen sonucu meydana getirme, “benzer benzeri yaratır” ilkesiyle benzer işlemlerle istenilen şeyi yakın gelecekte gerçekleşmesini zorlama denemsidir (Örnek, 1995: 142).

şartı olarak görülür ve aslında sünnet olana kadar çocuk toplum tarafından “cinsiyetsiz” olarak algılanır. Turner’a göre cinsiyetsizlik eşikliliğin tipik bir özelliğidir (2018: 104). Sünnetten önce muğlak bir durumda olan çocuk sünnetten sonra “erkek” olarak yeni bir statüye bürünmüş ve düzensizlikten düzene geçmiş olacaktır. Sünnet törenleri sırasında en büyük rol kirveye düşmektedir. Sanal bir akraba olan kirveler bir nev’i sütbaba olarak görülmektedir.³ Ömür boyu kirvesi olduğu çocukla arasında bağ kuran kirvelerin maddi ve manevi sorumlulukları vardır. Sünnet esnasında çocuğu sınımsız tutmak da kirvenin görevlerinden biridir. İğdir’in Ortabucak köyünde kirvelerin sünnet esnasında çocuğun sırtını sıvazlamak gibi bir vazifesi de vardır. Çocuğun eşikten geçişini kolaylaştıran bu dokunuş gibi söz konusu köyde sünnet yoluna giren çocuğun sırtına vurulmaktadır. Her iki uygulamada da cinsiyetsiz ve belirsizlikten bireyi kurtarmaya, eşikten geçmeyi kolaylaştırmaya yarayan dokunuşlar söz konusudur.

Sünnet, erkeğin erginlenme süreçlerinin başında gelmektedir. Kadının erginlenmesi ise ilk âdetle başlamaktadır. Ergenleşme Anadolu’da “kendini bilme”, “akıl baliğ olma” olarak adlandırılmaktadır (Aça, 2009: 377). Ergenlikten önce “kendini bilmeyen” çocuk ergenliğin ardından çocuk statüsünden çıkıp gençliğe geçmekte “akıl baliğ” olmaktadır. Kadının erginlenme evrelerinden biri olan “ilk âdet”, geleneksel Türk toplumunda herhangi bir törenle kutlanmamaktadır. Ancak çocukluktan sıyrılan genç kıza “utanması olsun diye” ya da “yanakları pembe olsun diye” âdetini ilk söylediği büyük- ki bu anne, büyükanne, abla, teyze, hala gibi yakın çevresindendir- tarafından tokat atılmaktadır. Bu tokat kaos durumunu sonlandırmayı amaçlayan, çocukluğu sonlandıran ve genç kızığa iten bir tokattır.

Erkek söz konusu olduğunda da benzer birkaç uygulama askerlikte yapılmaktadır. Bilindiği üzere Türk toplumunda erkek için sünnet gibi askerlik de topluma kabul için geçilmesi gereken bir eşiktir. “Sünnet sonrası artık ‘erkek’ oldun denilen çocuk, askere gidip geldikten sonra ise ‘adam’ olmaktadır.” (Mormenekşe, 2007: 22). Anadolu’da geçmişte askerlik yapmayana kız verilmediği bilinen bir durumdur. Bunda evlendiğinde askere gidince kadının tek kalması ve maddi- manevi yaşayacağı zorluklar, vatanî görevi evlilik yüzünden sürekli erteleme ihtimâli gibi durumlar etkili olmuş olsa da askerliğin erkekler için

³ Kirvelik kurumu hakkında detaylı bilgi için bk.: (Türkdoğan, 1969).

tamamlanma olarak görülmesinin de payı büyüktür. Askere gitmek; bulunduğu bölgeden uzaklaşmak, kendi sınırlarını aşmak, boşluğa ve kimliksizliğe bürünmek olup askerden dönüş ise yeniden eski düzenine farklı bir statüde kavuşmak demektir. Askere giden kişi eşiktir bu yüzden askere gitmeden evvel yapılan kutlamalar ve oluşturulan konvoylarda bir “kaos” hâkimdir. Askere gönderilen genci kutlamalar esnasında arkadaşları “Asker gidecek geri gelecek!” sloganlarıyla yukarı doğru atarlar. Bu fırlatma askerin vatana ve Tanrı’ya kurban olarak sunulduğu olarak değerlendirilmenin yanında eşik sürecinin karmaşıklığının yansıması olarak da değerlendirilmelidir. Askerin birlikten ayrılma günü geldiğinde arkadaşları “bir daha seni burada görmek istemiyoruz” anlamında çantasını kapıdan fırlatırlar (Fidan, 2008: 84). Bu fırlatma eylemi askerliği bitiren, bireyin normal hayat çizgisine dönmesini sağlayan, mevcut düzensizliği yeni bir statü ve yeni bir hayatla sonlandıran bir dokunuş olarak değerlendirilmelidir. Bu dokunuşun ardından memleketinden- evinden simgesel olarak “ölü” ayrılan genç, yeniden diriltir.

Hem doğumu hem de ölümü bünyesinde barındıran düğünde gelin ve damat sembolik olarak ölüp yeniden dirilmektedir. Düğün sırasında yapılan ev, tül, şal vb. çeşitli yapı, giyecek ve örtüler etraftakiler için gelinle damadı “görünmez” kılar ve ölüm/doğum metaforunu oluşturur (Ergun, 2014: 62). Gelin, sembolik olarak ölümü temsil eden duvağı açıldığında yeniden doğar. Duvağın açılmasıyla yaratılış yeniden tekrarlanır.

Kottak, eşikteki bireyin geçmiş ve gelecekteki konumlarının görmezden gelindiğini hatta ters çevrildiğini, hakaretlere uğradığını ileri sürer (Kottak, 2008: 470). Düğün boyunca ayakkabısının çalınmasından kaçırılmasına ya da asılmasına kadar pek çok işkence odaklı uygulamaya maruz kalan damat, bu karmaşa ve kaosun hâkim olduğu durumdan bekâr arkadaşlarının gerdek odasına girerken sırtına vurduğu yumruklarla kozmosa, yeni hayat düzenine itilir. Bahtin’in ifadesiye bu vuruşlar “yeni hayat bahşeden, yani eski hayatı bitirip yenisini başlatan vuruşlardandır (Bahtin’den akt. Aça: 2016: 52). Sünnet yolundan geçerken sırtına atılan yumrukların gerdek odasına girerken de atılması aynı amaca yönelik olup erkeğin erginlenmesini tamamlamaktadır.

Anadolu’da gerdek gecesi yaşanan “güveyin bağlanması” ya da “tutuklu kalması” olarak adlandırılan durum da eşikte kalmak ve eşliği geçememek anlamına gelmektedir. Çünkü güvey yine evli statüsüne

geçememekte, belirsizlik ve kaosun içinde kalmaktadır. Bu sebeple güveyin bu eşikten bir an evvel geçebilmesi ve bu durumun sonlandırılması için Anadolu'nun pek çok yerinde çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Antalya'nın Varsak beldesinde tutuklu olan damadın çözülmesi için bir kuyunun başına götürülerek üzerine bolca su dökülüp daha sonra kırbaçla vurulduğu Ahmet Gökbel tarafından aktarılmıştır (1998: 115). Bu uygulama büyüklük bir uygulama olmasının yanı sıra damada kırbaçla vurulması onu araftan kurtaran, olması gerekene iten kozmik bir dokunuştur

Doğduğu andan itibaren bu dünyada tutulmaya çalışılan birey, can verdiği andan itibaren bu dünyadan uzak tutulmak için uğraşmaktadır. Kişi can verdikten sonra üzerindeki kıyafetler bir makasla kesilerek çıkartılır. İlk dişteki kıyafet kesme uygulaması gibi bu uygulama da büyüklük bir uygulama olarak değerlendirilmeye açık olsa da aynı zaman da kişinin son eşik olan ölümden ruhun bir daha bu dünyaya gelmemesi için yapılan kozmik bir dokunuştur. Bu dokunuşla kişi nesneler dünyasındaki hayatından, "öte dünya"daki yaşamına itilmektedir.

Sonuç

Yaşamı boyunca simgesel olarak defalarca ölüp dirilen insan, her eşikte yeni bir kimliğe yeni bir statüye kavuşur. Başka bir hayatın başlangıcı olan bu geçiş aşamalarında kişiye yapılan uygulamalar onu kaostan kozmosa itmek, kuralsızlığı ve muğlak olanı sonlandırmak içindir. Doğum sonrası, sünnet, ergenlik, askerlik ve evlilikle ilgili yukarıda anlatılan uygulamalarda büyüklük işlemlerin hâkim olduğu göze çarpan bir husustur. Ancak burada yapılan dokunuşların, bireyi düzensizlikten düzene, kuralsızlıktan kurallar dünyasına, belirsizlikten netliğe ve en nihayetinde ölümden yaşama iten dokunuşlar olduğu görülmektedir.

Eşikte bulunma aşamasında gerçekleştirilen ritüellerle yapılan kozmik dokunuşlar da göstermektedir ki bireyin sosyalleşmesi ya da toplum içinde yeni bir statüye kavuşması, sosyal bir olaydır. Bireyin eşiklere takılıp kalması, yalnızca kişinin değil toplumunda işleyişini sekteye uğratmaktadır. Bu sebeple eşik aşamama bir başka ifadeyle arafta kalma sadece birey açısından değil, içinde yaşadığı toplum açısından bakıldığında da tehlikeli bir durumdur.

KAYNAKÇA

- Aça, M. (2009). Ergenlik: Cennete İkinci Bir Veda Mı? *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2 (3- 4), s. 367- 381.

- Aça, M. (2005). *Balıkesir Yöresi Doğum Sonrası İnanış ve Uygulamaları (Karşılaştırmalı Bir Bakış)*. İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- Aça, M. (2016). Türk Düşünlerinde Gerdeğe Giren Damadın Sırtını Yumruklama Geleneği. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2 (5), s. 48-54.
- Aça, M. (2018). Bir Erginlenme Ritüeli: Erik Çalmadan Gönül Çalmaya. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11 (21), s. 29-35.
- Eliade, M. (2017). *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. (Çev.: Ali Berktaş), İstanbul: Alfa Mitoloji.
- Ergun, M. (2014). Düşün Kavgalarının Mitolojik Kökenleri. *Millî Folklor*, 101, s. 60-72.
- Fidan, S. (2008). *Anadolu Folklorunda Askerlik (Adana, Gaziantep, Kayseri Örneği)*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Gökbel, A. (1998). *Anadolu Varsaklarında İnanç ve Adetler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Koçak, A. (2015). Doğum Sonrası. *Aile Yazıları / 7*. (Ed. Saim Sakaoğlu, Mehmet Aça, Pervin Ergun), s. 143-166, Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları.
- Kottak, C. P. (2008). *Antropoloji- İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış-*. (Çev. Serpil N. Altuntek ve diğ.), Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Lvova, E. L. vd. (2013). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: Kainat ve Zaman. Nesneler Dünyası*. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- Mormenekşe, F. (2007). *Bir Erginlenme Modeli Olarak Askerlik Folkloru*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Örnek, S. V. (1979). *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Örnek, S. V. (1995). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Örnek, S. V. (2000). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Turner, V. (2018). *Ritüeller - Yapı ve Anti- Yapı*. (Çev. Nur Küçük). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1969). Türklerde Kirvelik ve Sünnet Geleneği. *Türk Kültürü Araştırmaları*, s. 197-213.

KAHRAMANLIK ALGISININ DÖNÜŞÜMÜ: FACEBOOK VE TWITTER ÖRNEĞİ



Almira KOÇ*

Giriş

Toplumda yer alan çeşitli ideallerin ve istendik davranışların ön plana çıkarıldığı birey olarak karşımıza çıkan kahraman kavramı, mit ve destan döneminden itibaren varlığını takip edebildiğimiz bir kavramdır. Cesareti, yiğitliği, zekâsı, fiziği, ahlâkı vb. yönleriyle toplum içerisinde yer alan diğer bireylerden ayrı bir statüye sahip olan kahramanlar, bu statüyü elde etmek için çeşitli eylemleri göze alır; savaşma, ölümden dönme, evlenme gibi çeşitli eşiklerden geçerler.

Bu çalışmada mit, destan, masal, efsane gibi anlatılarda karşımıza çıkan ve millet olarak kolektif bilincimizde yer alan kahraman kavramının, içinde bulunduğumuz teknoloji çağında nasıl bir dönüşüme uğradığı üzerinde durulacaktır. Geleneksel kahramanın özellikleri, eylemleri ve etkilerinin zihnimizde oluşturduğu kahramanlık algısının, hayatımızın büyük bir parçasına dönüşen dijital dünya ve sosyal medya etkisiyle geçirdiği dönüşüm irdelenecektir.

Bu bağlamda öncelikle geleneksel kahraman kavramı üzerinde durulacaktır. Milletlerin ideallerinin somutlaştırıldığı mit, destan, masal gibi anlatılarda karşımıza çıkan geleneksel kahramanların genel özellikleri çalışmanın ilk aşamasını oluşturmaktadır. Ardından süper kahraman kavramına değinilecektir. Süper kahramanların geleneksel kahramanlardan farkları, ortaya çıkışları üzerinde kısaca durulduktan sonra asıl konumuzu teşkil eden sosyal medyanın etkisini kullanarak ortaya çıkan siber kahraman kavramı üzerinde durulacaktır. Siber kahramanların özellikleri, eylem alanları, bu kahramanların geleneksel kahramanlardan farkları ve siber kahramanların geleneksel kahramanlık algısını nasıl dönüştürdüğü çalışmanın ana konusunu oluşturacaktır. Siber kahraman kavramı Dana Klisanin¹ tarafından ortaya atılan “cyberhero

* Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Edebiyatı Yüksek Lisans Öğrencisi - İstanbul (almirakoc36@gmail.com)

¹ Doktora derecesini alan bir psikolog olan Dana Klisanin, internetin özgecil faaliyetler için nasıl kullanılabileceğini araştıran ilk araştırmacılardan biridir.

archetype” olarak tanıtılan ve tartışmaya açılan bir kavramdır. Literatür taraması yapılırken Türkçe yayımlanan çalışmalarda siber saldırı, siber güvenlik ve siber zorbalık gibi kavramlar üzerinde durulduğu ama siber kahraman kavramına değinilmediği görülmüştür. Dolayısıyla öncelikle siber kahraman kavramı tanıtılacak ardından siber kahramanların geleneksel kahramanlardan farkları ortaya konularak bu dönüşümün etkileri üzerinde durulacaktır. Konunun daha net bir şekilde ortaya konulması amacıyla sosyal medya aracılığıyla ön plana çıkan ve siber kahraman kavramını somutlaştıran iki kişi seçilmiştir. Siber kahramanlara örnek olarak verilen kişiler; “Bir dileğim var derneği” kurucusu olarak tanınan, eşiyle birlikte bu derneği kurarak özellikle lösemi hastası çocuklara yardım eden Alper Türedi, Ahbap Platformunu kurarak sosyal yardımlarıyla ön plana çıkan Haluk Levent’tir. Öncelikle söz konusu kişilerin kısa biyografilerine yer verilecek ardından sosyal medyanın etkisini daha iyi verebilmek adına seçilen bu kişiler Facebook ve Twitter üzerinden incelenecektir. Her ne kadar söz konusu kişiler siber kahraman tanımına uysa da bu kahraman tipinin halk tarafından benimsenip benimsenmediği, algının ne ölçüde değiştiğini göstermek adına söz konusu kişilerin seçilen gönderileri altında yer alan yorumlar incelenecektir.

1. Geleneksel Kahramanların Özellikleri ve Geleneksel Kahraman Kalıpları Üzerine

Geleneksel kahraman dediğimiz kahraman, her milletin kendi mit, destan, efsane ve masal gibi anlatılarında görünen kuşaktan kuşağa anlatılan kahramanlardır. Mitlerde bu kahramanlar genellikle tanrı ve tanrıçalar, yarı tanrılar ve az da olsa insanlar şeklinde karşımıza çıkar. Örneğin Radlof’un derlediği Altay yaratılış destanında Tanrı, Erlik, Maitere, Mandı-Şire (Tanrı ve tanrısal varlıklar), Torüngei ve Eci (insanlar) mitolojik kahramanlar olarak karşımıza çıkar. Söz konusu destanda Erlik’in Tanrı ile yarışı (Tanrı ve şeytan çatışması) insanların yaratılışı konu alınmaktadır (Ögel, 2014: 485-499). Yine Oğuz Kağan destanı ve Er Sogotoh destanları incelendiğinde bu kahramanların da mitolojik kökenli oldukları, Tanrı ve ilahi güçlerle bağlantılı oldukları görülecektir. Geleneksel kahraman kavramının ilk dairesinde yer alan bu kahramanlar Oğuz Kağan ve Er Sogotoh destanlarında da görüleceği gibi ait oldukları milletlerin ilk atası/rehberi sayılırlar. Tanrılardan ve ilahi güçlerden yardım alan, onlarla bir bağlantı içerisinde olan bu ilk kahramanlar daha sonra insanların tapındığı yahut kült haline getirdiği kişilere dönerler. Örneğin

Yunan mitolojisinde Zeus'un oğlu olan Herakles (Herkül) geçirdiği cinnet sırasında eşini ve çocuklarını öldürür, büyük pişmanlık duyar ve hayatının geri kalan bölümünde zorlu on iki görevi yaparak bu günahının kefaretinin öder. Oldukça güçlü bir fiziki yapısının yanında, iyi kalpli, faziletli, merhametli ve idealist olması (Can, 2019), günahlarından ötürü derin bir pişmanlık duyması ve günahlarının kefaretinin ödemesi yarı tanrı olan Herakles'in daha sonra Zeus tarafından Olympos'a çıkartılmasında etkili olmuştur.

Mitolojik kökenli bu kahramanlardan sonra destan anlatıları gelmektedir. Destan kahramanları, ait oldukları toplumun ideallerini oldukça yansıtan kahraman tipleridir. Toplum olmasını istediği cesur, yiğit, erdemli kişileri destan anlatısı içinde tek bir kahraman etrafında toplar. Mitolojik kökenli kahramanlar insanlara yardım eden, onların dünyada edindikleri ilk deneyimlerde rehber olan kişilerken destan kahramanları daha çok fiziki güçleri, savaşçı ve vatansever kimlikleriyle öne çıkmış şahsiyetlerdir. Kimi destan kahramanları tarihte gerçekten yaşamış kişilerin anonimleştirilmesi ve olağanüstülüklerle donatılması ile ortaya çıkmıştır.

Türk destanlarına baktığımızda İslamiyet öncesi ve sonrası destan kahramanları arasında farklılıklar olduğu görülür. İslamiyet öncesi görülen kahramanlar “alp” tipi, İslamiyet sonrası destanlarda yer alan kahramanlar ise alperen /gazi tipi olarak adlandırılmaktadır. Her iki tip de Türklerin göçebe yaşamlarının da etkisiyle savaşçı, yiğit, ülkesini ve töresini koruyan, erdemli, fiziki olarak güçlü, gerektiğinde hile kullanan tiplerdir. Alperen/gazi tipinin en büyük farkı savaşma isteklerindeki ideolojik değişimdir. Alperen/gazi tipi kendi milleti ve vataniyle birlikte mensup olduğu İslam dinini yaymak için çabalar ve bu yönde çalışır. Battal Gazi, Saltuk Gazi vb. örneklerden de görüleceği üzere bu tiplere İslam etkisiyle olağanüstü güçler de yüklenebilir, söz konusu şahıslar keramet gösteren evliaları (veli tipi) da temsil edebilirler. Bu durum alp tiplerinde pek görülmez. Onlar savaşçı, zeki, ahlaklı ve güçlü kişiler olarak tasvir edilir ve güçleri diğer savaşçılara göre olağanüstüdür. Destan kahramanları göksel varlıklarla da ilişkilendirilebilirler. Alp ve Alperen tipleri, Uygur harfli Oğuz Kağan destanı ile Reşîdüddin Oğuznâmesi'nde yer alan Oğuz Kağan'ın tasvirlerinin ve eylemlerinin karşılaştırılması sonucunda daha net bir şekilde görülebilir.

Masallarda yer alan kahramanlar da tıpkı destan ve mitlerde yer alan kahramanlar gibi genellikle asil ailelere mensup olurlar. Padişahlar,

şehzâdeler, prensesler masalların ana kahramanlarını oluştururlar. Burada da kahramanlar olağanüstü özelliklere sahip olabilir ya da olağanüstü güçlerin yardımıyla karşısına çıkan engelleri aşabilir. Masal kahramanlarının eylem alanları destan ve mit kahramanlarıyla karşılaştırıldığında daha sınırlı bir bölgeye işaret etmekle birlikte hayali mekânlarda geçmektedir.

Efsanelerde karşımıza çıkan kahramanlara bakacak olursak yukarıda sayılan kahramanlara nazaran daha sıradan insanlar olarak karşımıza çıkarlar. Bir köylü, bir işçi ya da öğretmen bir efsanede karşımıza çıkabilir. Yine efsanelerde en sık karşılaştığımız kahraman tipi veli/evliya dediğimiz keramet göstererek halk arasında tanınan kişilerdir. Bu kişiler Allah dostu olmak, olağanüstü özellikler gösterebilmek, erdemli olmak, yıkıcı bir güç sahibi olmak ve gerektiğinde savaşçı ve yiğit olabilmek gibi özellikleri ile ön plana çıkarlar. Bu bağlamda efsane kahramanlarının da mit, destan ve masal kahramanlarıyla bazı ortak özelliklere sahip olduğu görülür.

Kahraman tipler hemen her anlatıda karşımıza çıktığından ve anlatılar farklı milletlere ait olsa dahi kahramanların özellikleri benzerlikler gösterdiğinden her dönem araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Anlatılarda geçen bu kahramanların belli eylemler ve özellikler etrafında oluşturulduğunu düşünen araştırmacılar farklı anlatıları inceleyerek genel bir kahraman kalıbı ortaya koymaya çalışmışlardır. Bugün en bilinen kahraman kalıplarından biri Lord Raglan'ın *The Hero* isimli kitabında yirmi bir adet anlatıyı inceleyerek ortaya koyduğu geleneksel kahraman kalıbıdır. Raglan'ın Oedipus, Kral Arthur, Perseus gibi çeşitli kahramanları inceleyerek ortaya koyduğu bu kalıp yirmi iki adet maddeden oluşmaktadır. Kahramanın anlatılarda öne çıkan özellikleri; kahramanın anne ve babalarının soy durumundan başlayarak, doğumunun olağanüstülüğü, bir kralı, ejderhayı ya da vahşiyi bir hayvanı öldürdüğü, prensesle evlendiği ve ölünce bedeninin gömülmediği gibi motiflerle kronolojik bir sıra halinde verilmektedir (Raglan, 1949: 178-179).

Özellikle kahramanın anlatılardaki yolculuklarını yola çıkış, erginlenme ve dönüş başlıkları altında inceleyen Joseph Campbell, kahramanın doğumundan başlayarak, erginlenme yolunda karşılaştığı mücadeleleri, geçtiği eşikleri ayrıntılı olarak incelemiştir. Campbell'e göre kahramanın iki temel amacı bulunmaktadır. Bunlar dünya sahnesinden çekilip, yerel demonlarla çatışarak kendi özüne dönmek, erginleşmek (yenilenmek) ve dönüşmüş olarak bizlere dönerek yenilenmiş yaşamdan

aldığı dersi öğretmektir (Campbell, 2015: 25). Campbell bu çalışmasında kahramanın dönüşümlerini insan kahraman, savaşçı olarak kahraman, âşık olarak kahraman gibi sekiz başlık altında incelemiştir.

Son olarak örnek verebilecek bir diğer önemli çalışma yapısalcı Vladimir Propp'un masalları inceleyerek saldırgan, kahraman, düzmece kahraman gibi yedi kişi ve otuz bir ana işlevden (Propp, 2017) bahsettiği masalın biçimbilimi isimli çalışmasıdır. Propp bu çalışmasında masallarda görülen kahramanları yedi ana tiplerle sınırlandırmış ve bu kişilerin eylem alanları ile işlevlerini de ortaya koymuştur.

Görüldüğü üzere geleneksel kahramanlar hakkında yapılan onlarca çalışma, kahraman kalıbı denemeleri, kahraman tipleri bulunmaktadır. Bununla birlikte söz konusu çalışmalar incelendiğinde ideali temsil eden bu kahramanların ortak bazı özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Geleneksel kahraman olarak adlandırılan ideal kahraman, cesareti, toplumu kaotik durumdan kozmosa geçirmesi gerek fiziki gerek ahlâki özellikleriyle örnek teşkil etmesi bakımından önemlidir. Aşağıda verilen tablo; geleneksel kahramanın genel özellikleri, yukarıda ele alınan türler ve kahraman kalıpları göz önüne alınarak oluşturulmuştur. Geleneksel anlatılar etrafında söz konusu kahramanların ortak özelliklerinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

Tablo 1 – Geleneksel Kahramanların Özelliklerine Dair Genel Bir Tablo

Özellikler	Mit	Destan	Masal	Efsane
Kahraman olağanüstü özelliklere sahiptir.	X	X	X	-
Kahraman ilk ata/ insan ve rehberdir.	X	X	-	-
Kahraman sıradan insandır.	-	-	X	X
Kahraman soylu/asil ailelerdendir.	X	X	X	-
Kahraman fiziki yönleriyle öne çıkar.	X	X	-	-
Kahraman zor bir ya da birkaç görevi başarır.	X	X	X	-
Kahraman bir ejderha, vahşi hayvan vb. ile savaşır/ karşılaşır.	X	X	X	X
Kahraman ahlâki erdemlere sahiptir.	X	X	X	X
Kahraman ülkesini korumak/düzen sağlamak için savaşır.	X	X	-	-
Kahraman bir evlilik gerçekleştirir.	X	X	X	-
Kahraman bir yolculuğa çıkar. (savaş, maddi veya manevi arayış)	X	X	X	-
Kahramanın yanında takipçileri/yandaşları vardır.	-	X	-	-

Kahraman liderdir. Toplumu idare eder, harekete geçirir.	X	X	-	-
Kahraman başkalarından yardım alır.	X	X	X	-
Kahraman zekasını/yaratıcılığını kullanır.	-	X	X	X

2. Süper Kahramanlar ve Siber Kahramanların Ortaya Çıkışı

Süper kahraman çizgi romanları Amerikan'ın büyük buhran dönemlerinin sonlarında görülmeye başlar. Süper kahramanların öncüsü olarak bilinen Superman, 1938 yılında yazar Jerry Siegel ve çizer Joe Shuster tarafından Dc Comics şirketinin çizgi roman karakteri olarak halka tanıtılır (Köken, 2019: 79-100). Çizgi romanların satış rekorları kırmalarının ardından süper kahraman çizgi romanlarının yayımlandığı bir endüstri ortaya çıkar. Süper kahramanların sevilmesinin ardında Amerika halkının yaşadığı ekonomik ve ruhsal bunalımların ve bu sorunlardan kaçma isteklerinin etkili olduğu söylenebilir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı zamanlarında halk tarafından benimsenen ve sevilen süper kahramanların da çizgi roman evreninde savaşımlara katıldığı, halkın moralini arttıracak eylemlerde bulunduğu görülür. Örneğin; Kaptan Marvel ve diğer süper kahramanların, Pearl Harbor'ın bombalanması, Nazi ve Japon askerleri ile yapılan savaşlar gibi çağın önemli olaylarında rol aldıkları görülür. (Eury, 2020). Süper kahramanların bu maceralarının halkı ve askerleri motive etmek amacıyla ortaya konulduğu düşünülebilir. Superman'i takip eden Batman, Spider Man (Örümcek Adam), Iron Man (Demir Adam) gibi çeşitli süper kahramanlar temelde maskeli ve kostümlü, kimliklerini gizleyerek halka yardım eden, süper güçlerini bilimsel temelli deneyler nedeniyle kazanan kişilerdir.

Kitle iletişim araçlarının ortaya çıkışı ve yayılmasıyla birlikte Amerikan kültüründe kendine yer edinen süper kahramanlar dünyaya yayılmaya başlar. Popüler kültürün bir parçası haline gelen süper kahramanlar, Amerikan çokkültürlü yapısının da etkisiyle çeşitli ırk, yetenek ve görünüşlerle sinemalarda, dizilerde, çizgi romanlarda kendilerini göstermeye başlar. Başlangıçta süper kahraman hikâyelerinde Amerikan vatanseverliği ön plana çıkarılır ve konuları genellikle Amerikan eyaletlerinde geçer. Yolsuzluk, soygun, cinayet gibi sorunlar ile ilgilenen süper kahramanlar kitle iletişim araçlarıyla küreselleştikçe dünyanın kurtarılması, uzaydan gelen tehlikelerle mücadeleler gibi daha evrensel konulara yönelir. Süper kahramanlar; insanlara yardım etmek için maske ve kostüm ardına sığınmaları, geleneksel kahramanlara nazaran ahlaki kusurlara sahip olmaları, sahip oldukları olağanüstü özellikleri bilimsel

temelli yollardan sonradan kazanmaları gibi yönlerle geleneksel kahramanlardan ayrılırlar. Amerika'nın toplumsal yapısının diğer toplumlara göre daha yeni olduğu, köklü bir geçmişe sahip olmadığı bilinmektedir. Kahramanların çağın ihtiyacına, çağrısına göre ortaya çıktığı, millî ve kolektif bilinci besleyerek zor bir durumla baş etmekte olan toplumun (doğal afet, savaş, kıtlık vb.) bu zorlukları atlatmasına yardımcı olduğu da bilinmektedir. Bu bağlamda süper kahramanların Amerika'nın geçirdiği ekonomik ve ruhsal bunalımın bir yansıması olarak ortaya çıktığı, toplumun kahraman çağrısına yanıt verdiği ve Amerikan halkının millî ve kolektif bilincini uyardığı düşünülebilir.

Geleneksel ve süper kahramanın ardından çağımızın ve dijital platformların etkisiyle siber kahramanlar görülmeye başlamıştır. Siber kahraman (cyberhero) terimi (arketipi) Dr. Dana Klisanin tarafından ortaya atılmıştır. Klisanin'e göre, "siber kahraman" terimi interneti diğer insanlara, hayvanlara ve çevreye fayda sağlamak için aktif olarak kullanan bireyi temsil eder. Siber kahramanlık kavramı ise söz konusu bu siber kahramanların eylemlerini kapsamaktadır (Klisanin, 2012). Siber kahramanın eylemlerinin temelinde dijital özgecilik ve transception kavramı yer almaktadır. Transception kavramını Klisanin, "ahlâki kaygılar ile kaynaşmış internet teknolojileri" (Klisanin, 2012) olarak adlandırır. Dijital fedakârlık kavramı ise temelde üç alt başlık altında incelenir.

"Günlük dijital özgecilik" sosyal medya ve diğer dijital platformları kullanırken hepimizin yapabileceği, sıradan ve basit eylemleri içerir. Bu eylemler Wiki ve sözlüklere makale/madde ekleme, dijital platformlar üzerinden tek tıkla bağışta bulunma, Change.org gibi dijital platformlar üzerinden kampanyalar başlatma, dilekçeler imzalama gibi hepimizin rahatlıkla yapabileceği şeylerdir. Rahatlıkla katılım gerçekleştirilebilen faaliyetler olmasına rağmen bu dijital özgecilik faaliyetlerine herkesin katılmadığı da gözlemlenmektedir (Klisanin, 2011). Günlük dijital özgecilikte bulunmamızı sağlayan, söz konusu platformları oluşturup yaratıcılığını kullanan kişiler ise "yaratıcı dijital özgecilik" faaliyetlerinde bulunmuş olurlar. Üçüncü tür dijital özgecilik faaliyeti ise "birlikte yaratıcı dijital özgecilik" başlığını taşımaktadır (Klisanin, 2011). Bu özgecilik faaliyeti, insanlığa ve gezegene faydalı olmak adına küresel koordinasyonların ve iş birliklerin oluşturulması ile gözlemlenir. İş birliklerine teşvik eden, bu iş birliğini sağlayacak yaratıcı faaliyetlerde yer alan siber kahramanlar da mevcuttur. Dijital iş birliği faaliyetlerinin gerçek dünyayı etkileyip etkilemediğini, kahramanlık eylemi içerip içermediğini

araştırmak maksadıyla Dr. Klisanin tarafından 25 ülke ve 35 ABD eyaletinden 300 katılımcıyla bir anket gerçekleştirilmiştir. Ankete göre katılımcıların fikir birliğine vardığı sonuçlar şunlardır:

- 1) İş birliği, kahramanlık potansiyelini genişletir.
- 2) İnternet teknolojisi ile kahramanlık potansiyeli genişletilir.
- 3) Kahramanlar hizmet etmek ve korumak için motive edilir.
- 4) Kahramanlar adaletsizliğe duyarlıdır.
- 5) Adalet kaygısı gerekli bir bileşendir (Klisanin, 2016).

Görüldüğü üzere sosyal medya ve dijital mecralar üzerinden gerçekleştirilen dijital özgecilik faaliyetleri, kahramanca bir davranış olarak görünmekte, insanların kahramanlık algısını harekete geçirmektedir. Siber kahramanlar insanlığın en yüce idealleri doğrultusunda örneğin; insanlara ve hayvanlara yardım etmek, gezegeni ve çevreyi korumak, barışçıl bir hayat sürmek, iklim krizleri gibi krizleri engellemek için dijital özgecilik faaliyetlerinde bulunurlar. Aslında internet üzerinden yaptığımız her günlük dijital özgecilik faaliyetiyle biz de siber kahramanların eylemlerine dahil olur, onların kahramanlık özelliklerini kendimizde somutlaştırırız. Siber kahramanlarla günlük dijital özgecilik faaliyetleri gerçekleştiren bizler arasındaki en temel fark bizim bu eylemleri ara sıra yapmamız, sürekli bir hale getirmememizdir. Siber kahramanlar ise bu üç dijital özgecilik faaliyetini sıklıkla yapar, insanları iş birliklerine teşvik eder ve ön plana çıkarlar. Günlük dijital özgecilik faaliyetleriyle geleneksel kahramanın yanında yer alan kırk yoldaş ile aynı işlevi üstleniriz. Kahraman olarak öne çıkan şahsiyetlere yardım eder, kahramanca eylemlerde ve iş birliklerinde bulunuruz. İş birlikleriyle gerçekleştirilen bu faaliyetler; geleneksel kahramanın kaostan kozmosa geçişi sağlaması gibi dünyevi problemlerin kaosundan iş birliğine dayalı kozmosa geçişi destekler.

3. Kahramanlık Algısının Dönüşümünde Sosyal Medyanın Etkisiyle Yükselen Siber Kahramanlar Üzerine

Etkileşimli iletişimin mümkün kılındığı bir platform olan sosyal medya; radyo, televizyon ve sinema gibi kitle iletişim araçlarına nazaran daha büyük bir hızla yaygınlaşmış ve daha fazla kişiye ulaşmıştır. Sosyal medyanın tarihi kısaca Web 1.0 ve Web 2.0 dönemi başlıkları altında

incelenebilir. Web 1.0 dönemi, Web’te internet aracılığıyla sağlanan bilgi aktarımının televizyon, radyo gibi kitle araçlarıyla aynı şekilde tek yönlü bir iletişim sağlandığı dönemdir. Bu dönemde insanlar internet aracılığıyla çevrimiçi kitap, dergi gibi içeriklere erişebilmekte ancak içerik üretimi ya da içeriklere müdahalede bulunamamaktadırlar. Yorum yapma, paylaşma, beğenme, fotoğraf ve ses kaydı ekleme gibi bugün yaygın olarak kullandığımız özellikler Web 2.0 dönemiyle hayatımıza dahil olmuştur. Web 1.0 döneminin Web 2.0 döneminden farkı içeriklere erişen kullanıcıların salt okuyucu konumunda olmasıdır. Günümüzde sosyal medya olarak adlandırdığımız ve kullanıcılar arası etkileşim imkânı sağlayan platformlar, pasif kullanıcının aktif kullanıcıya dönüşmesine ortam hazırlamıştır. Söz konusu ortamlar sayesinde kullanıcılar, özgürce içerik paylaşabilir, yorum yapabilir, fotoğraf ve ses içeren dosyalar yükleyebilir hâle gelmişlerdir.

Günden güne genişleyen, yeni uygulama ve sanal ortamlarla çeşitliliğini arttıran sosyal medyanın oldukça geniş bir veri sahasına döndüğü söylenebilir. Bu çalışma kapsamında elde edilecek verileri sınırlandırma amacıyla yaygın olarak kullanılan iki ana sosyal medya uygulamasına yer verilmiştir. Bu uygulamalar; Facebook ve Twitter’dır. Facebook, kullanıcıların fotoğraf, his, metin vb. öğeleri paylaşmasını sağlayan bir platformdur. Kullanıcılar burada arkadaş olarak ekledikleri kişilerle hayatlarına ve düşündüklerine dair içerikler paylaşabilirler. Twitter ise daha çok kısa mesaj özelliğinin ön plana çıktığı bir platformdur. Kullanıcılar fikirlerini, hislerini sınırlı sayıda kelime ile kısa mesaj şeklinde paylaşırlar. Her ne kadar görsel medya da eklenilse de Twitter daha çok insanların birbirleriyle sınırlı sayıda karakter kullanarak iletişim kurduğu, kısa mesajların internet üzerinden yeniden kurgulandığı bir platform olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda çalışmada kullanılan veriler, söz konusu ortamlarda paylaşılan yorum ve gönderilerin incelenmesiyle ortaya çıkarılmıştır.

3.1. Facebook’ta Görülen Bir Siber Kahraman: Alper Türedi ve Bir Dileğim Var Derneği

Alper Türedi, oyunculuğuyla tanınmaktadır. Kızını lösemi hastalığı yüzünden kaybeden Türedi, kızının vefatından on iki sene sonra çocuklar için bir şeyler yapmaya karar verir. Bu isteğinin sonuncusunda Facebook grubu olarak kurulan “Bir Dileğim Var Derneği” ortaya çıkar. Türedi, grubun açılışının şu şekilde gerçekleştiğinden bahseder:

Bir gece tiyatro oyunum vardı karşıda. Eve geldim. Gece yarısıydı. Facebook'ta gezinirken, gittim grup kurdum. Ama grubun adı yok, sanı yok. Hani ne için kurduğum belli ama ne yapacağım belli değil. Eşim uyumuyordu, dedim ki ben bir grup kurdum. Ne grubu dedi, bilmiyorum dedim. Çocuklar için bir şey. Hangi çocuklar? Kansere mücadele eden çocuklar, dedim. O zaman aklımdan sadece lösemi geçiyordu. İyi dedi. Ertesi gün eve misafir gelecekti. Ben hiç umursamadım. Kızımın öldüğü hastaneye gittim. Oradan başladım (Olca, 2020).

Bu şekilde hastanelerin onkoloji bölümüne gitmeye ve kanser hastası çocukların dileklerini öğrenmeye başlayan Türedi, ardından bu dilekleri Facebook grubunda paylaşır. Dilekleri gören gönüllüler, gerçekleştirmek istedikleri dilekleri seçer, Alper Türedi'ye ulaştırır. O da dilekleri asıl sahiplerine götürür ve teslim ettiği sırada çektiği videoları grupta paylaşır. Dilek listeleriyle birlikte hangi dilekleri kimin aldığına dair gönüllülerin olduğu listelerin de paylaşılması, çocukların dilekleri gerçekleştiğinde çekilen videoların paylaşılması grubun şeffaflığını ortaya koymaktadır. Söz konusu bu şeffaflık diğer gönüllüleri de yardım etmeye teşvik etmektedir. Başlangıçta yakın arkadaşlarının bulunduğu grubun bugün 353, 8 bin üyesi bulunmaktadır. Grubun genel gönderileri incelendiğinde başlangıçta sadece lösemili, kanser hastası çocuklara yardım edilir ve onların dilekleri gerçekleştirilirken grup büyüdükçe ihtiyacı olan, zor durumda olan diğer çocuklara da yardım edilmeye başlandığı gözlemlenmiştir. Bu yardımların içerisinde kılık kıyafet, ayakkabı, okul ihtiyaçları, sağlık ihtiyaçları vb. ihtiyaçlar bulunmaktadır.

Çalışma kapsamında, herkese açık olan gruptan rastgele örneklem yöntemi ile seçilen beş adet gönderinin yorumları incelenecektir. Örnek olarak verilen yorumlar, etik kurallar dahilinde kişinin kendi ismi olması halinde kısaltılarak verilecektir, kişi rumuz kullanıyorsa rumuz olduğu şekilde verilecektir. Söz konusu yorumlar olduğu gibi alınmış, imlâ açısından herhangi bir düzeltme yapılmamıştır.

Şekil 1 – Bir Dileğim Var Derneği Tanıtım Videosu Gönderisi



5 Eylül 2019 yılında paylaşılan derneğin tanıtım videosu altına gelen doksan iki adet yorum incelendiğinde yorumların çoğunluğunun olumlu, Alper Türedi ve derneği destekler nitelikte olduğu görülmüştür. Destekler nitelikteki yorumlara örnek olarak; S.K tarafından yapılan “*Harika bir insansınız. Sizinle gurur duyuyorum*”, F. T. B tarafından yapılan “*Bir anne olarak siz ve ekibinize sonsuz teşekkürler. Ne güzel insanlarsınız*”, İ. Ö. C tarafından yapılan “*Öyle içten öyle güzel anlatmışsınızki gözyaşları ile izledim iyiki böyle güzelliklere vesile oluyorsunuz.*” yorumları örnek verilebilir. Gönderi altında ayrıca zor durumundan bahsederek yardım talep eden, derneğin başlattığı kampanya için gönüllü olmak isteyen kişilerin yorumlarına da rastlanmıştır. Bununla birlikte derneği destekler ve takip ederken bir yandan da yönlendirme isteği güdülen bir yoruma da rastlanmıştır. B. İ tarafından yapılan bu yorum

Mehaba , tanitim videonuzu izledim .. Cok duygulandim ..Cok güzel isler yapiyorsunuz ve calismalarinizin takipcisiyim..Size küçük bir elestim olacak..Videolarinizi izlerken dikkatimi cektı , Cocuklara hediyeleri verirken paketleri genellikle siz acıyorsunuz..Oysaki ben kendi cocuklarimdanda biliyorumki bir hediyein paketini kendi elleriyle acip icindekini görmek cocuklara müthis bir keyif veriyor..Birakin paketleri cocuklar kendileri acsin..Hediyelerine ilk dokunan ve hissedene olsunlar..Size calismalarinizda basarilar..Iyiki sizin gibi insanlar var..

şeklinde dir. Söz konusu yorum, takdir ve yardım taleplerinin haricinde yorum yaparak faaliyetleri, davranışları yönlendirmek isteyen kişiler olduğunu da göstermektedir.

Ramazan Bayramı boyunca “Ramazan paylaştıkça daha güzel” başlığı altında paylaşılan gönderiler arasından 4 Mayıs 2020 tarihinde

paylaşılan gönderinin altındaki yorumlar incelenmiştir. Gönderide yardımlar fitre, zekât gibi terimlerle ifade edilmiştir. Türedi, dileğinin gerçekleştirilmesini isteyen bir çocukla çektiği kısa videoyu ve derneğin banka hesabını paylaşmış, insanları yardıma teşvik etmiştir. Normal zamanda da yapılan yardımlar burada din ile de bağdaştırılmış, bu bağlamda insanların sadece sosyal değil dini kimliklerine de seslenilmiştir. Gönderinin altında yer alan on dört yorum da videoda paylaşılan çocuğun hasta kimliği üzerindendir. Söz konusu çocuğun şifa bulması üzerine dileklerde bulunulmuştur. Şifa dileklerinin de içinde bulunan Ramazan ayıyla bağdaştırılarak iletildiği yorumlara rastlanılmıştır. Gönderi altında yer alan; N. A tarafından yapılan “Kuzum yavrum Allah sana bu mübarek gunlerim hatırına sağlığını versin ömür boyu hep gül inşallah turegi büyük kendi küçük inancı sonsuz yavrum dua istiyor bütün dualarım seninle”, D. L tarafından yapılan “Rabbim şu mübarek ramazan ayının hürmetine senin gibi koca yürekli güzel ve masum çocukların hürmetine sana şafi ismi ile şifa versin kuzum allahım sana ve diğer hasta olan herkese dua eden bütün kullarının dualarını kabul eylesin inşallah”, B.Ö tarafından yapılan “Allah yardımcısı olsun inşallah” yorumlar örnek olarak verilebilir.

26 Haziran 2020 tarihinde Muazzez bebek için bir yardım çağrısında bulunulmuştur. Muazzez bebek doğmadan üç ay önce babasının beyinde pıhtı oluşmuş ve babası görme engelli kalmıştır. Bebeğin doğumundan sonra anne hem bebeği hem de eşini terk edince ikisinin bakımını da bebeğin halası üstlenmiştir. Bebeğin temel ihtiyaçları olan mama ve bez gibi ürünlere acil ihtiyaç olduğu çağrısında bulunulmuş, detaylı bilgi için iletişim numarası verilmiştir. Gönderide bu durum açıklanırken Muazzez bebeğin bir görseli kullanılmıştır. Gönderinin altında elli iki adet yorum bulunmaktadır. Yorumlar üç ana grup içerisinde incelenebilir. Birinci grup bebeğe yardım etmek için iban numarası isteyen, mama, bez ve giysi gönderen, göndermek isteyen ve gönüllü olan kişilerin yaptığı yorumlardır. Bu yorumlara örnek olarak; D. Y tarafından yapılan “Merhaba elimde kız bebek giysi var ihtiyacı varsa yollamak isterim küçük meleğe”, A. B tarafından yapılan “Alper bey ben biraz önce 200 TL havale yaptım mama ve bez yazdım dikkat etmemişim muazzez bebek için kolay gelsin 🤲🏻🤲🏻🤲🏻” S. Ç. G. tarafından yapılan “Kuzum benim.bende hiysi ayakkabı çorap gibi şeyler göndermek isterim.” Ve N. C tarafından yapılan “Ahh bebeğim. Ne de güzelsin. Mama ve bez dışında ihtiyaç varsa onlardan da gönderebilirim. Şimdi herkes gönderince belki yığılma olabilir.

Bildirebilirseniz ben de gönderebilirim...” yorumları örnek verilebilir. İkinci grup ailenin hangi şehirde olduğunu öğrenmek isteyenlerden oluşmaktadır. Daha hızlı yardım edebilmek adına şehrin öğrenilme isteği ve yardım için daha detaylı bilgi edinme isteği ön plandadır. Örnek olarak; “N. D tarafından yapılan *“Bu ailemiz nerede ? Ay başında ben de yardımcı olmak isterim .”* ve S. S tarafından yapılan *“Aile nerde yasiyor?”* yorumları verilebilir. Üçüncü grup anneye kızan, çocuğun bahtsızlığına üzülen ve ona güzel bir gelecek dileyenlerden oluşmaktadır. Bu grupta yer alan yorumlara; A. A. Ç tarafından yapılan *“Ah canım!!!!ah kdersiz canım!”*, C. P tarafından yapılan *“Biz evladımız için canımızı hiçe sayacakken hangi sebeple bir anne evladını bırakır aklım almıyor 😊”* örnek olarak verilebilir.

11 Temmuz 2020 tarihinde derneğe çok sayıda ayakkabı bağışı yapan bir kişinin gönderdiği ayakkabıların çocuklara ulaştırılmasının ardından çekilen fotoğraflar paylaşılmıştır. Çocukların yüzündeki mutluluğun her şeye değeceği mesajı ile grup üyeleri yardıma davet edilmiştir. Gönderinin altında on beş adet yorum bulunmaktadır. Yorumlar incelendiğinde çocukların gözündeki mutluluğa sevinen, yardımlar için hem bağışçıya hem de yardımların ulaşmasında aracı olan derneğe minnettarlık ifadeleri göze çarpmaktadır. Örnek olarak; L. İ tarafından yapılan *“Ne kadar güzeller 🤍 Allah ömürleri boyunca hep sevindirsin. Bağışçımıza da sonsuz teşekkürler 🕌”*, S. Y. K tarafından yapılan *“Çocukları gözlerinin parlaması için değer”*, E. Ö. T tarafından yapılan *“Allah sizden de gönderenden de razı olsun”* yorumları verilebilir.

Son olarak 6 Ağustos 2020 tarihinde paylaşılan videoda yapılan yardımın teslim edildiği görülmektedir. Bu video paylaşılırken, “dünyanın neresinde olursanız olun derneğimize dilediğiniz zaman dilediğiniz kadar yapacağınız yardımlarla, siz de yaşama tutunmaya çalışan bir çocuğun gülümsemesine katkıda bulunabilirsiniz.” cümlesine yer verilmesi, insanları günlük dijital özgecilik faaliyetlerine davet etmesi açısından ilgi çekicidir. Söz konusu gönderinin altında on yedi adet yorum bulunmaktadır. Video hasta olan çocuğun ve ailesinin durumunu, yapılan yardımları içermektedir. Ayrıca yapılması gereken diğer yardımlar için izleyicilere seslenilmekte, yardım çağrısında bulunmaktadır. Bu bağlamda yer alan yorumların çoğu hastalığın şifa bulması ve yardımlarından dolayı takdir edilmesini içermektedir. B. B. D tarafından yapılan *“Rabbim acil şifalar versin kuzuma”*, S.B tarafında yapılan *“Allah sizlerden ve yardım edenlerden razı olsun. Rabbim Şafi ismiyle şifa versin kardeşimize ve şifa bekleyen tüm kardeşlerimize .”* S.G tarafından yapılan

“Allah acil şifalar versin inşallah dualarımız seninle olsun allah sizden razı olsun” yorumları örnek olarak verilebilir. Yine yardım etmek isteyen gönüllü mesajları da dikkatleri çekmektedir.

Genel olarak baktığımızda yorumlarda Alper Türedi ve kurduğu dernek desteklenmektedir. Alper Türedi’nin kendisine yönelik bir kahraman nitelendirilmesine rastlanılmamıştır. Bununla birlikte derneğin kuruluş süreci ve faaliyetleri düşünüldüğünde Alper Türedi’nin yaratıcı dijital özgecilik eyleminde bulunduğu ve günlük dijital özgeciliği teşvik ettiği gözlemlenmiştir. Bu bağlamda ihtiyacı olan çocuklara ulaşan Türedi, insanları bir araya getirip iş birliklerini sağlayarak siber kahramanın eylemlerine ve özelliklerine uyum sağlamaktadır.

3.2. Twitter’da Görülen Bir Siber Kahraman: Haluk Levent ve Ahbap Platformu

Müzisyen kimliğiyle tanınan Haluk Levent’in kurduğu Ahbap Platformu ve yaptığı yardımlarla kazandığı statü son zamanlarda müzisyen statüsünün önüne geçmeye başlamış görünmektedir. Bu durumun en önemli göstergesi Twitter’da yardım edilecek bir aile, bir kişi olduğunda; çözülemeyen bir problemle karşılaşıldığında ya da yangın, sel gibi afetler olduğunda devlet kurumlarıyla birlikte etiketlenen kişinin Haluk Levent olmasıdır. Yardım isteyen ya da yardım edilmesi yönünde çağrıda bulunan kişiler, Haluk Levent’in hesabını ve kurduğu Ahbap Platformu’nun hesabını etiketleyerek ona seslenirler. Bu durum Haluk Levent’in müzisyen kimliğinden çok yaptığı eylemlerle kazandığı yeni sosyal statüsünü destekler. Verilen görselde, Giresun sel felaketi sonrası zor durumda kalan bir kişinin sorununu anlatırken cumhurbaşkanı, çeşitli bakanlıklar, belediye ve siyasetçilerin yanında Haluk Levent’in de etiketlediği görülmektedir. Bu durum, Haluk Levent’in yardım bakımından etki derecesinin devletin kamu kuruluşlarıyla aynı derecede olduğunun düşünüldüğünü ve aynı derecede güvenildiğini göstermektedir.



Ahbap Platformu ve Haluk Levent'in temelde yaptığı şey ihtiyaç sahibi kimselere, hayvanlara hatta doğaya (çevre ile alakalı problemler, kesilen ağaçlar vb.) yardım ulaşması için, yardım etme imkânı bulunan kişilerle yardım ihtiyacı olanları bir araya getirmektir. Sosyal yardımlarının yanında, çevre için duyduğu hassasiyet, hayvanlara da sağladığı yardımlar ile Haluk Levent siber kahraman arketipinin ülkemizde somutlaştığı kişilerden biri olarak ön plana çıkmaktadır. Twitter üzerinde 4.4 milyon takipçiye ulaşan Levent kendi kişisel hesabı üzerinden de yardım çağrılarında bulunur. Ahbap Platformu ile yapılan yardımlara dair veriler halk ile paylaşılmaktadır. Haluk Levent'e yönelik algıyı inceleyebilmek için herkese açık olan hesabından rastgele seçilen beş adet gönderi ele alınmış, bu gönderilerin altındaki yorumlar incelenmiştir. İncelenen yorumlar örnek verilirken isim kullanan kişilerin baş harfleri verilmiş, rumuz kullanan kişilere ise dokunulmamıştır. Yorumlar yazıldığı gibi imlâ açısından değiştirilmeden verilmiştir.

Haluk Levent'in Ege Şen isimli serebral palsi ve hidrocefali hastalığı bulunan dokuz yaşındaki çocuk için başlattığı yardım kampanyasının son gününde attığı 17 Haziran 2020 tarihli tweetin altında seksen altı adet yorum bulunmaktadır. Yorumlar iki grup altında toplanabilir. Birinci gruptaki yorumların çoğunluğu gönderiyle bağlantılı olarak yardım talebine cevap veren kimselerdir. Yarım ettiklerini dekont belgeleriyle birlikte belirten ve şifa dileyenler ile sadece şifa dileyenler bu grubun içerisinde yer alan yorumların çoğunluğunu oluşturmaktadır. Bu yorumlara örnek olarak; S. E tarafından yapılan "*Elimizden geldiğince. İnşallah şifasını bulur*", Zeliha21 tarafından yapılan "*Abi sen ne güzel bir insansın bu kadar namuslu gibi görünen namusuzun arasında çınar ağacı*

gibisin rabbim işini gücünü rast götürsün yaptığın iyilikler seni bulsun”, Erdinc tarafından yapılan *“Canımız yavrumuza acil şifalar, ailesine güç ve sabır; elimizden geldiği kadarıyla memnuniyetle”*, kedileriseverim tarafından yapılan *“Bende elimden geldiğince destek olmaya çalıştım. Allah iyilik sağlık versin”* yorumları verilebilir. Dekontlarıyla birlikte yardım ettiklerini gösteren diğer kişiler, yaptıkları yardımla birlikte günlük dijital özgecilik faaliyetinde bulunmuş olurlar. İkinci grup yardım talebinde bulunanlardan oluşmaktadır. Bu tarz yorumlar gönderi altındaki toplam yorumların yaklaşık %12’sini oluşturmaktadır. Bu tarz yorumlara; M.S tarafından yapılan *“Haluk abi selamlar 3 tane çocuğum var evim kira elektrik su ve kira borcum var ücretsiz izindeyim ve hala işyerim açılmadı Haziran’ın 20 sinde başlıcak fakat biriken faturalar ve kira 1.5 yaşındaki kızım için beze ve çocuklar için yazlık kıyafet ihtiyacımız var Muğla Fethiye den”*, C. Ç tarafından yapılan *“Oldukça çok zor durumdayız kime ne derdimizi anlatsak bilemedik çok borcumuz var biri çıksa bizede yardım etse kurtulsak artık şu sıkıntı hayattan”* ve O. A tarafından yapılan *“Sa abi Allah rızası için çok zordurumdayım iş yok evim kira borc odayemiyorum nerdeyse avukatlık olcam 2 çocuğum var ihtiyaç bile yapamıyorum eşimde hamile doğum yaklaşıyor Allah rızası için sesimi duy abi”* yorumları örnek verilebilir.

2 Temmuz 2020 tarihinde Haluk Levent tarafından boşanmak istediği kocası tarafından şiddet görmesi nedeniyle felç kalan H. A'nın ev sahibi olabilmesi için valilik onaylı bir kampanya başlatılmıştır. Kampanya Haluk Levent tarafından tweet atılarak duyurulmuştur. Söz konusu tweetin altındaki 224 adet yorum incelenmiştir. İncelenen bu yorumlar üç grup altında toplanabilir. Birinci grup yardım çağrısına cevap verenlerden oluşmaktadır. Bu gruptakiler gerek yardım ettiklerinin bir belgesi olarak dekontlarını eklemişler gerekse sadece ellerinden geleni yaptıklarını belirtmişlerdir. Bu gruptaki yorumlara örnek olarak; mrtbtmz tarafından yapılan “*Abim işlem tamam. Allah sen ve senin gibilerden razı olsun.*”, A. R. E tarafından yapılan “*Damla damlaya göl olur hadi herkes elinden geldiği kadar..*” ve H. T tarafından yapılan “*Elimizden geldiği kadarıyla atacağız abi inşallah tamamlarız*” yorumları örnek verilebilir. İkinci grup Haluk Levent'in bu eylemini takdir edenleri kapsamaktadır. A. K tarafından yapılan “*Üstad sen insanlar için bir yaşam pınarısın*”, Dante Oscar tarafından yapılan “*Bizlerde nasiplendirdiğiniz için tesekkürler. Allah razı olsun, inşallah kanımızca kararimica vesile olmuşuzdur.*” buon_cuore_pinar tarafından yapılan “*Rabbim senden razı olsun*” yorumları bu gruptaki yorumlara örnek verilebilir. Üçüncü grup yardım talebinde bulunan yorumlardır. Bu yorumların bir kısmını aynı kişilerin attığı aynı yorumlar oluşturmaktadır. Yardım talebinde bulunan yorumlar genel yorumların yaklaşık %17'sine denk gelmektedir. Yardım isteği için atılan bu yorumlara Leyla tarafından yapılan “*Esim sokaklarda halka tatli yapıyordu virsuten dolayı çıkardılar Acil bebegime kışlık elbise ayakkabi mont ne olursa olsun bize erzak gıda lazım lutfen sesimi duyun bize bi el uzatın yardımcı olun abilerim*”, MFKT tarafından yapılan “*Acil Lütfen Eşim ve benim 1. drc yakınlarım vefat etti, Ben ve eşim hastayız iki çocuğumuz var. Acilen!!!! süt cicibebe tüp gıda ve temizlik malzemesine ihtiyacımız var yardımcı olabilir misiniz. Fakirlik Belgesi başta olmak üzere tüm belgeleri DM'den paylaşabilirim!!!!!!*” yorumları örnek verilebilir.



Haluk Levent @haluklevent - 12 Tem

Şirin'e ulaştık.
Yardım istediğimiz kuruluşlar "iğne ile uyutalım" dediler.
Neden ?
Bakin şimdi Elazığ'dan İzmir'e Ferdinanda dost olmaya gidiyor.
Ona protez taktıracağız.
O ömür boyu mutlu yaşayacak orda.
❤️ @Ahbap_Elazig @sibel_cakr



Haluk Levent'in 12 Temmuz 2020 tarihinde tek ayağı sakatlanan Şirin ismini koyduğu bir atın uyutulmasına karşı çıkıldığını ve Elazığ'dan İzmir'e çiftliğe taşınacağını duyurduğu gönderisinin altında 108 adet yorum bulunmaktadır. Söz konusu yorumların büyük bir çoğunluğu Haluk Levent'in bu hareketini destekler niteliktedir. Geri kalan yorumlar hayvanların uyutulmasına tepki gösteren kişiler ile yardım talebinde bulunan kişilerden oluşmaktadır. Haluk Levent'i destekler nitelikteki yorumlara; Burak tarafından yapılan "*Helal olsun abim keşke herkes senin gibi olsaydı*", Ceyda tarafından yapılan "*Yüreğinden kucaklıyorum, en güzel Dua'lar seninle olsun*" CemKrbk1970 tarafından yapılan "*Sizi seviyorum be.İşte bu.Bir yaşama son vermek bu kadar kolay mı.Vallahi billahi bin kere allah sizden razı olsun.Bu kadar kötü haberlerin içerisinde içimizi ısıtan,ya bu dünya bu güzel ve merhametli insanların sayesinde dönüyor dedirten insanlarsınız. İyi ki varsınız*" yorumları örnek verilebilir. Hayvanların uyutulmasına tepki olarak yazılan yorumlara cilekvekarakedi tarafından yapılan "*Uyutmak kulağa ne kadar da sevimli geliyor dimi! Hayal kırıklığına uğramış surat bir canlının canını alma hakkını kim veriyormuş onlara acaba*", sado tarafından yapılan "*en kolay yol uyutmak ne gerek var ki yaşamasına insanların ayağı kırılınca da uyutmak mı lazım helal olsun sizlere*" ve lâ tarafından yapılan "*igne ile öldürmeyi şirin hale getirmişler igne ile uyutalım.*" yorumları örnek verilebilir. Yardım talebinde bulunan yorumlar bu gönderinin altında incelenen diğer gönderilere göre oldukça azdır. Bu tarz yorumlara örnek olarak E.K tarafından yazılan "*Abi acil yardım bugün eşim gözüne çivi yırtı şuan hatanede 1 yaşın da kızım var ha.mileyim yanına bile gidemiyorum cebiimiz de beş kuruş yok ne olur acil yardım bizimi bulun paylaşın @Ahbap_Erzurum abi inanki çok zardayız*" ve erhan tarafından yapılan "*@haluklevent @ahbapplatformu*

artık yapamıyorum gün geçtikçe nefes alamıyorum lütfen abi duy sesimi ailemden habersiz borcum var Kocaeli de kirada yaşıyorum 2 çocuğum var onlara bakacak durumum kalmadı çok zor durumdayım çocuklar için en azından abi” yorumları örnek verilebilir.

17 Ağustos 2020 tarihinde Aydın’da yaşayan bir ailenin kızına yardım için atılan tweeti alıntılanarak yardım çağrısında bulunan Levent’in bu gönderisinin altında 50 adet yorum bulunmaktadır. Söz konusu yorumların yaklaşık %78’i yardım talebinde bulunan yorumlardır. Söz konusu yorumlarda çocuğu için temel ihtiyaçlarını isteyen, geçirdiği hastalık neticesinde tedavi masraflarını karşılayamayan, ev kirasıyla alakalı sıkıntısı olan kişiler çeşitli sosyal ve sağlık sorunlarına dair yardım talebinde bulunmaktadır. Bu tarz yorumlara örnek olarak idris tarafından yapılan *“uzun zamandır işsizim kirayı ödeyemedim faturalar var icralık oldum bunalıma girdim her yere baş vurdum sonuc çıkmadı bir cocugum var hayırsever biri yok mu Allah rızası için iş bulana kadar yardımcı olacak duacı olurum lütfen paylaşın belki hayırsever biri görür”*, E.Y tarafından yapılan *“@haluklevent Allah rizasi için sesimi duyun ogluma bez mama alamıyorum oglum gecelerde hastalandı ilacını dahi alamadım ihtiyaclarını gideremiyorum evimiz kira ve faturamızı odıyemiyoruz camasir ve buzdolabım bozuk gıdamız yok lutfen sesim duyulsun”* yorumları örnek verilebilir.

15 Eylül 2020 tarihinde lösemi hastası çocuklarının ilik nakli için başka bir şehirde bir süre kalma konusunda yeterli maddi imkânı olmayan aileye yardım çağrısı yapan Haluk Levent’in söz konusu bu gönderisinin altında 39 adet yorum bulunmaktadır. Bu yorumların on sekiz tanesi yardım talebinde bulunmaktadır. Geri kalan yorumlar hastanın şifa bulması için yapılanlar, yardım için ilgileneceğini söyleyenler ve Haluk Levent’in bu eylemini destekleyenlerden oluşmaktadır.

İncelenen gönderiler göz önüne alındığında Haluk Levent’in yardımlar için ön plana çıktığı görülmektedir. Levent zaman zaman yardımını yapacak kişiye, kahvaltı hazırlamak, kişiye özel konser vermek, garsonluk yapmak gibi sözler vermiştir. Onun bu kişisel eylemleri, yardımların daha hızlı toplanmasını sağlar. Ele alınan gönderilerin altında Haluk Levent kahraman olarak nitelendirilmemiştir. Bununla birlikte oldukça övülmüş ve abi/kardeş imajına sahip olduğu gözlemlenmiştir. Sağlık sorunları, sosyal sorunlar, çevre ve hayvanlarla ilgili her sorunda Haluk Levent ve Ahbap Platformu etiketlenmiş, onlara haber verilmiş bu bağlamda akıllara gelen ilk isimler arasında yer almışlardır. Haluk Levent

yaratıcı dijital özgecilik eylemi sayesinde insanları günlük dijital özgecilik eylemine davet etmiştir. Deprem, sel ve yangın gibi doğal afetler karşısında insanların bir araya gelmesini sağlayarak birlikte yaratıcı dijital özgecilik eylemlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu bağlamda o çağın getirdiği yükselen siber kahramanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Her çağ kendi kahramanlarını yaratmaktadır. Kahraman, çağın ihtiyaçlarına göre şekillenmekte, eylemlerini ve bu eylemleri gerçekleştirirken kullandığı araçları içinde bulunduğu çağ doğrultusunda yenilemektedir. Sözlü geleneğin, göçebe hayatın yaygın olduğu zamanlarda kahramanın eylemleri hayatta kalmak için kılıç ve fiziksel güç ile ilişkilendirilmiştir. Doğayı kontrol altına alması gereken kahraman, kaosu kozmosa çevirmek için fiziksel gücünün sınırlarını zorlamalı, insanları bir araya getirmeli ve düzeni sağlamalıdır. Yerleşik hayata geçilmeye başlandıkça kitapların ve bilginin önemi ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde kahramanlar fiziksel güçlerinin yanlarında akıllarını da ön plana çıkarmışlar, rakiplerini sadece kılıçla değil zekalarıyla alt etmeye başlamışlardır. Doğa artık kontrol altına alınmaya başlanmış, hayatta kalmak için zekanın en az güç kadar gerekli olduğu anlaşılmıştır. Kaostan kozmosa geçiş artık sadece kılıçla değil, yapılan barış anlaşmaları, diplomasi vb. unsurlarla da sağlanmaktadır.

Bilimsel düşünce ve bilim çağına geçildikçe kahramanların araçları ve eylemleri de bu yönde değişmeye başlamıştır. Amerika'nın büyük buhranından sonra ortaya çıkan bilimi temel alan süper kahramanlar bu çağın eseridir. Halk gerçek hayattan kaçmak isterken çağın getirdiği temel malzemeleri kullanmıştır. Hayali bir dünyada yaşayan bu süper kahramanlar kaos durumundaki gerçek hayattan hayali bir kozmosa geçişi sağlayarak halkın psikolojisini korumasına yardım etmiştir. Günümüz teknoloji çağına gelindiğinde en yaygın kullandığımız araçlar arasında internet gelmektedir. Dolayısıyla bu çağın ihtiyaç duyulan kahramanı ortaya çıkmak için interneti ve dijital mecraları kullanmıştır. Sanal dünyada avatar kullanabilen, anonimleşebilen, sorunların olduğu yerlere hızlıca ulaşip bu sorunları çözüme kavuşturabilen siber kahramanlar bu özellikler düşünüldüğünde geleneksel kahraman ve süper kahramanlar arasında yer alırlar. Geleneksel kahramanın yandaşları - geleneksel kahramandan fazla yandaşa sahip- ve süper kahramanlar gibi oldukça hızlı çözüm üreten siber kahramanlar gerçek dünyanın kaosunu dijital dünya üzerinden çözerler. Geleneksel ve süper kahramanlarla ideal

kahraman/kişilik halka sadece sunulur. Halk bu ideal kahramanı dinler, okur veya izler ama onunla herhangi bir etkileşime girmez. Siber kahramanlara baktığımızda halk ile sürekli bir etkileşim içinde olduklarını görürüz. Dolayısıyla topluma verilmek istenen mesaj ya da ideal, interaktif bir şekilde mesajı alan kişinin de dahil edilmesiyle ona ulaştırılır.

Eylem açısından değerlendirecek olursak geleneksel kahramanlar belli bölgelerin ideallerini temsil ederler ve o bölgelerde eylemlerini sürdürürler. Süper kahramanlar her ne kadar evrensel ideallere sahip olabilseler de (dünyayı kurtarmak, korumak gibi) onların da eylemlerini belli mekanlar etrafında gerçekleştirdiği görülür. Oysa siber kahramanlar, dijital dünyanın zamansızlığını ve mekânsızlığını kullanır. Her an her yerde olabilir, her an her sorunla ilgilenebilir. Bu bağlamda idealleri de barış dolu bir yaşam, eşit haklar, temiz çevre gibi insanlığın en yüksek ve en evrensel ideallerini oluşturur. Her üç kahraman tipinin de ortak özelliği, kahraman olarak ortaya çıkmadan önce geçmeleri gereken eşiklerdir. Geleneksel kahramanlar, kahraman sayılmadan önce yolculuklara çıkar, evlenir, savaşır kendilerini kanıtlarlar. Süper ve siber kahramanlar göz önüne alındığında onların da kahraman olarak ortaya çıkmadan önce geçtikleri eşikler olduğu görülür. Süper kahramanlar sıradan hayatlarının akışını kesen travmatik olaylar yaşar bunun sonucunda bilimin katkılarıyla kazandıkları süper güçlerle kahramanlık yapmaya başlarlar. Siber kahramanların da günlük dijital özgecilik faaliyetlerinden yaratıcı dijital özgecilik ve birlikte yaratıcı dijital özgecilik faaliyetlerine geçmesine neden olan eşik anları bulunmaktadır. Alper Türedi'nin kızının vefatından sonra harekete geçerek kurduğu Bir Dileğim Var Derneği bu eşiğe örnek verilebilir. Her üç kahraman tipinin de ortaya çıkıp topluluğun yararına eylemlerde bulunmadan önce kendi hayatlarının akışında kaotik olaylar meydana geldiği, kahramanların önce bu kaosu kozmosa çevirdikleri görülebilir. Bu bağlamda kahraman, makro düzeyde kaosu kozmosa çevirmeden önce mikro düzeyde kaosu kozmosa çevirmelidir. Ancak bu eylemlerinden sonra toplum içerisinde statüsünü kazanıp, topluluğun yararına eylemlerini gerçekleştirebilir.

Ülkemizde bize has süper kahramanlara rastlanılmasa da siber kahraman tanımına uyan, sosyal medyayı insanlığın yüksek ideallerine hizmet etmek için kullanan ve dönüştüren kişilere rastlanılmıştır. Bu kişiler çeşitli konular hakkında dijital dünyayı kullanarak yardım ağıları oluşturmuşlar, kaostan kozmosa geçişe katkı sağlamışlardır. Bu çalışma kapsamında ele alınan Alper Türedi ve Haluk Levent siber kahraman

tanımlarına uysalar da ikisi arasında eylemler açısından bazı farklılıklar görülmektedir. Alper Türedi, sadece çocuklar için çeşitli yardım eylemlerinde bulunmaktadır. İnsanları çocukların sorunları etrafında bir araya getirmekte, bu bağlamda özgecilik faaliyetlerinde bulunmalarına teşvik etmektedir. Haluk Levent ise çevre, sosyal yardımlar, hayvan hakları gibi çeşitli konulardaki sorunların çözümüne yönelik özgecilik faaliyetlerine teşvik etmektedir. Türedi, özgecilik faaliyetlerine teşvik ederken kendisini biraz daha arka plana atmakta yardımları ulaştırmak, bir araya getirmek vs. harici bireysel eylemlerde bulunmamaktadır. Haluk Levent'in ise gerektiğinde özgecilik faaliyetlerini teşvik etmek için kendini ön plana koyduğu ve bireysel eylemlerde bulunduğu gözlemlenmektedir. Bu bağlamda sormamız gereken sorulardan biri siber kahramanları eylemleri açısından; sosyal siber kahraman, çevreci siber kahraman gibi çeşitli alt başlıklar halinde incelenip incelenemeyeceği olacaktır.

Siber kahramanların özelliklerinin araştırılması, eylemlerine dair çalışmalar yapılması siber kahramanlara yönelik farkındalığı artıracaktır. Siber kahramanların gerçek hayatta karşılaşılan sorunları dijital dünya üzerinden çözmeye çalıştıkları ve bu dijital dünyada gerçekleştirdikleri eylemlerle gerçek dünyaya etki ettikleri unutulmamalıdır. Bu bağlamda onlara yönelik artan farkındalık dijital özgeci faaliyetleri destekleme ve bu faaliyetlere katılma konusunda artışların gözlemlenmesini sağlayabilir. Dolayısıyla geleneksel kahraman çevresinde düşünülen ideal topluma ve ideal refaha ulaşmak, siber kahramanlar aracılığıyla mümkün olabilir.

KAYNAKÇA

- Campbell, J. (2015). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Can, Ş. (2019). *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Eury, M. (2020, 09 29). Superhero (Funcitonal Character). Britannica: <https://www.britannica.com/art/superhero>
- Klisanin, D. (2011). *Is The Internet Giving Rise to New Forms of Alturism?* Media Psychology Review: <http://mprcenter.org/review/internetdigitalaltruism/>
- Klisanin, D. (2012). *The Hero and the Internet: Exploring the Emergence of the Cyberhero Archetype*. Media Psychology Review: <http://mprcenter.org/review/cyberheroes2/>
- Klisanin, D. (2016, 09 24). Collaborative Heroism: An Emprical Investigaition. *Heroism Science*, 1-14.
- Köken, N. (2019). Antik Çağdan Günümüz Popüler Kültürüne Kahraman Arketipinin Değişen İmgeleleri. *Inonu University Journal of Art and Design*.

- Olçay, S. (2020, 09). *Alper Türedi: Kızımın acısı yüzlerce kanserli çocuğun mutluluğuna dönüştü*. Sümeyya Olçay: <https://sumeyyaolcay.com/alper-turedi-kizimin-acisi-yuzlerce-kanserli-cocugun-mutluluguna-donustu/>
- Ögel, B. (2014). *Türk Mitolojisi (1. Cilt)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Propp, V. (2017). *Masalın Biçimbilimi*. İstanbul: İş bankası Yayınları.
- Raglan, L. (1949). *The Hero (A Study In Tradition, Myth and Drama)*. London: Watts& Co.

Ele Alınan Gönderilerin Web Uzantıları

Alper Türedi'nin İncelenen Gönderileri

Gönderi 1-

<https://www.facebook.com/517987511/videos/10157530795217512/>

Gönderi 2-

<https://www.facebook.com/groups/birdilegimvar/permalink/1733862490087281/>

Gönderi 3-

<https://www.facebook.com/groups/birdilegimvar/permalink/1782695821870614/>

Gönderi 4-

<https://www.facebook.com/groups/birdilegimvar/permalink/1796425253831004/>

Gönderi 5-

<https://www.facebook.com/groups/birdilegimvar/permalink/1819395901533939/>

Haluk Levent'in İncelenen Gönderileri

Gönderi 1-

<https://twitter.com/haluklevent/status/1273229956655517697?s=20>

Gönderi 2-

<https://twitter.com/haluklevent/status/1278629944885641217?s=20>

Gönderi 3-

<https://twitter.com/haluklevent/status/1282060706200858630?s=20>

Gönderi 4-

<https://twitter.com/haluklevent/status/1295456811051552771?s=20>

Gönderi 5-

<https://twitter.com/haluklevent/status/1305787321044869124?s=20>

KURUMSAL DİL DEĞİŞİMİNE BİR ÖRNEK OLARAK COVID-19 SALGINI PAYLAŞIMLARI



Meltem Deniz DOĞAN*

Giriş

Bir iletinin çeşitli yollarla başkalarına aktarılması şeklinde tanımlanabilecek olan iletişim kavramı, bilgilerin, fikirlerin, duyguların ve becerilerin iletilmesi yönünden haberleşme kavramı ile ve iletişim sürecinin ise esas olarak belirli araçlar yahut simgeler aracılığıyla gerçekleştirilmesi bakımından da dil kavramı ile oldukça ilişkilidir. Beden dili ve söz ile başlayan iletişim süreci, yazının icadının ardından bu kültür ortamını bünyesine katarak devam etmiş; modern olarak nitelendirilebilecek zamanlarda sürece, insan eliyle geliştirilen Kitle İletişim Araçları da dâhil olmuştur.

Sosyal bir varlık olan insan, çevresindeki diğer canlılarla iletişim kurmaya zorunludur. Bunun için iletişim ve haberleşmeyi sağlayabilmek amacıyla çeşitli yöntemler geliştirmiş, bu yöntemler aracılığıyla bilgilerini kuşaktan kuşağa aktarmıştır. Yirmi birinci yüzyılda yaşanan insanın, iletişim sürecine dâhil edebileceği araç ve yöntemler ile muhatabı arz edebileceği kitleler ise her zamankinden daha fazladır. İnternetin yaygınlaşması, kitle iletişim araçları ve sosyal medya ile birlikte insanlar küresel ölçekte toplumları birbiriyle coğrafya ve zaman kısıtlamaları olmadan, birbirleriyle anlık olarak iletişim kurabilir duruma gelmişlerdir.

İletişim teknolojilerindeki gelişmeler, bilgi paylaşımı ve haberleşme ekseninde yeni medya, sosyal medya ve sosyal ağlar gibi pek çok yeni iletişim kanalını beraberinde getirmiş; bireyler, kanaat önderleri ve kurumlar, ister sivil isterlerse de kamusal olsunlar, bu yeni teknolojilerin sunduğu imkânlar dâhilinde sosyal ağlarda var olmaya başlamışlardır.

Devlet yapılanmasına bağlı kurumlar ve idareciler, gerek kurumlar arası gerekse de vatandaşlarla olan iletişimlerinde bu kanalların imkânlardan faydalanmakta; iki yönlü bir şekilde vatandaşlar da devlet ile iletişimlerinde bu kanalları kullanmaktadırlar. İletişimi gerçekleştiren

* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi – İstnabul (dogan.mdd@gmail.com)

kanalların değişmesi, taraflar arasında daha önceden rol ve statüler ekseninde belirlenmiş olan ve süregelen belirli iletişim biçimlerini, kodlarını da dönüştürmektedir.

Özellikle 2020 yılında tüm dünyayı etkisi altına alan Covid-19 salgını gibi kitle iletişimine, haberleşmeye ve devletin tüm kurumlarıyla vatandaşları arasında birlik kurulmasına olağanüstü bir ihtiyaç duyulan durumlarda, iletişim biçimlerinde yaşanan bu dönüşüm daha da dikkat çekici hâle gelmektedir. Salgın sürecinde vatandaşlara yapılanlar ve yapılması gerekenlerle ilgili bilgi sunabilmek amacıyla gerçekleştirilen paylaşımlarda, resmi kurum ve kuruluşların iletişim dillerinde değişimler yaşandığı, resmi yazı dilinde yer almayan bazı bölgesel ağız özelliklerinin ve yerel ifadelerin, kurumsal iletişim kanallarında kullanıldığı görülmüştür.

Bölgesel ağız özelliklerinin resmî duyurularda yer alması, yerel ölçekte onların mizahla birleşmesine ve böylece medyada kendilerine yer bularak bilinirliklerinin artmasına yol açmış; bunun yanında vatandaşlar ile devlet kurumları arasındaki iletişim sürecinin, kurumsal dile etkisini gösterme imkânı da sunmuştur. Çalışmada incelenen duyuru ve afişlere erişim linkleri, bildirinin sonunda ek ismiyle yer almaktadır.

1. Resmî Dil ve Dijital Diplomasi

Resmî dil, Türkçe sözlüklerde “*Devlet dili*” (URL-1), “*Bir devletin ülkesinde yasa gereğince resmî nitelik taşıyan, işlem ve yazışmalarda kullanılması mecbûrî olan dil, devlet dili*” (URL-2) şeklinde tanımlanmakta olup, bu dilin resmî işlem ve yazışmalarda kullanılması için çeşitli usul ve esaslar belirlenmektedir. İlk olarak 2004 yılında yürürlüğe girmiş olan Resmî Yazışmalarda Uygulanacak Esas ve Usuller Hakkında Yönetmelik’te (URL-3) devlet kurumları ve bunlara bağlı olan diğer yapılanmalarda kullanılması ön görülen usuller, detaylıca açıklanmıştır. İletişim teknolojilerinin yaygınlaşması ve daha önce zikredildiği üzere, birey, kurum ve devlet mekanizmalarının iletişim teknolojilerinin sunduğu yeni imkânlar dâhilinde farklı kanallarda yer almalarının ardından söz konusu yönetmelik, 2015 yılında elektronik ortamları da içerisine alacak şekilde genişletilmiştir (URL-4). 2020 yılında ise söz konusu yönetmelikler hakkındaki bir kılavuz, yönetmeliğin 36. Maddesi hükmü gereğince, Cumhurbaşkanlığı İdari İşler Başkanlığı Destek ve Mali Hizmetler Genel Müdürlüğü Bilgi ve Belge Yönetimi Daire Başkanlığınca hazırlanmıştır (URL-5).

Resmi dil, resmi yazışmalar ve bunların düzenlenmesi ile ilgili yönetmeliklerden yola çıkılarak, devlet kurumlarının tüzel ya da özel kişilerle olan iletişimde belirlenen yazım kurallarına uygunluk ve belirli üslubun korunması gibi hususlarda beklenen esaslar olduğu söylenilebilir. Ancak söz konusu yönetmelik elektronik ortamları içerek şekilde genişletilmiş olsa da sosyal medyada yer alan resmî kurum ve kuruluşların yazılı iletişimi ile ilgili esneklikler barındırmaktadır.

Sosyal medya kanalları aracılığıyla vatandaşlar, devletin kurumları ile iletişimlerinde başvuru yapmak, dilekçe vermek, yasal yanıtlama süresini beklemek gibi pek çok süreçten ayrılarak, kurum ve kuruluşlarla doğrudan iletişime geçebilmektedirler. Söz gelimi şikâyetlerini yahut bilgi taleplerini resmî kurumların onaylı Twitter hesapları üzerinden paylaşmakta, neredeyse de anlık olarak bu taleplerine yine onaylı hesaplar üzerinden karşılık alabilmektedirler. 2004 yılında yürürlüğe giren 4982 sayılı Bilgi Edinme Hakkı Kanunu, başvuruya konu olabilecek görev ve hizmet alanlarıyla ilgili bilgi, belge ve düzenlemeleri bilgi iletişim teknolojilerini kullanarak kamuoyuyla paylaşmalarını şart koşturmuştur (URL-6). Yasal temeliyle birlikte Anayasa'da yer alan haberleşme ve bilgilendirme hakkı çerçevesinde ele alınabilecek şekilde, vatandaşların sosyal medya üzerinden gerçekleştirmiş oldukları talepler bu bağlamda, resmî idarelerce değerlendirilmektedir. Sosyal medyanın bireysel kullanım amacı dışında bu biçimde kullanılması ve devletlerin kurumları ile bu mecrada varlıklarını göstererek, ulusal söylemlerini, kararlarını, yaptırımlarını da sosyal medya ortamları aracılığıyla duyurmaları, diplomasi açısından da bir dijitalleşmeyi ifade etmektedir (Korkmaz ve Böyük, 2019: 38).

Dijital diplomasi, ilk olarak 2001 yılında dile getirilen ve internete bağlı teknolojilerin gelişmesi sebebiyle ortaya çıkan bir kavramdır. Başlarda dış politikayı esas alan ve uluslar arası alandaki politikaları güncel olarak takip etmek, karşılaşılan sorunları tespit etmek ve çözmek için internet teknolojilerinin kullanılmasını ifade eden kavram, daha sonra diplomasi'nin dijital süreçler aracılığıyla daha kolay ve ucuz şekilde yürütülebilmesinin ardından, devletler ve bireyler arasında gerçekleşen bir olgu hâline gelmiş, küresel bir faaliyete dönüşmüştür. Bu diplomasi biçiminde kanallar aracılığıyla ulaştırılan iletinin muhatabı gruplar değil, bireylerdir (Korkmaz ve Böyük, 2019: 39). İnternet ve dijital diplomasiyle birlikte politik ve diplomatik süreçlere bireyler iştirak etmiş, diplomatlar ve diğer resmî görevliler birbirleriyle ve kamu ile olan iletişimlerinde interneti

daha fazla kullanmaya başlamış, karar alma süreçleri hızlanmış; ayrıca fikirler çok büyük bir kitle ile eş zamanlı olarak serbestçe dolaşabildiği için, sadece devletler ve devlet yapılanmasında görevlendirilmiş kişiler değil, herkes bu sürecin içerisinde yer alabilmiştir (Çömlekçi, 2019: 3).

Bireylerin gerek kişisel kullanımları gerek bireysel markalaşma kavramı etrafında ortaya çıkmış olan *influencerlık*, *youtuberlık* gibi yeni meslek dalları gerekse de kanaat önderliği vasfıyla diplomaside, devlet politikaların geliştirilmesi ve yaygınlaşmasında ve bunlar hakkındaki tasarruflarda yer almaları, kamusal alan ve kamu iletişimi hakkında da yeni bakış açılarına ihtiyaç doğurmuştur. Bu bağlamda, “...yurttaşlara ait toplanma, eleştirel kamusal tartışma, anlaşma ve eylem alanı” (Özbek, 2004: 57) şeklinde tanımlanabilecek olan kamusal alanın, sosyal ağları da kapsamakta olduğu ifade edilebilecektir.

İster elektronik ortamda isterlerse de sözlü yahut yazılı ortamlarda olsunlar, kamusal alana dair, haberleşme ve bilgilenme hakkı kapsamında diplomatik görevlilerce yapılması planlanan açıklamaların birer resmî yazışma olduğu, dolayısıyla resmî yazışmalar için belirlenmiş olan usul ve esaslara uygunluk taşımaları beklenebilecek doğal bir sonuçtur. Ancak yurttaşların sanal olarak toplandığı, eleştirel kamusal tartışmaların, anlaşmaların meydana geldiği sosyal medya ağlarını birer kamusal alan olarak tanımladığımızda, bu ağlarda mevcut olan iletişim kabul ve biçimlerinin de kamusal alanda kullanılması uygun görülen dile etki etmeye başladığını görmekteyiz.

Kurumlar, sosyal medya uygulamaları üzerinden kişisel, samimi bir dil benimseyerek bu dil aracılığıyla kamuyla duygusal bağ kurmaya yönelik, kurumsal kimliği de güçlendirici diyaloglar kurmaktadır (Yağmurlu, 2011: 8). Göreceli kavramlar olan kişisel ve samimi dilin sağlanması ise büyük oranda, içerisinde bulunan kültürel bağlamın gerektirdiği şekilde, uyum sağlayarak gerçekleştirilmesiyle mümkündür. Bu bakımdan internet, yeni medya ve sosyal ağların görsel dili *emojiler*, kalıp sözler yahut zaman zaman moda olan *caps*, *meme* gibi yeni medya biçimleri de kurumların, kamu ile iletişim kurarken tercih ettikleri dilin içerisinde yer almaktadır. Bu hususta üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da internet iletişiminin mizahi yönü ile tarafları kamusal alan içerisinde gerek anonim kimlikler gerekse de ortak davranış biçimleri aracılığıyla ve tüm kullanıcılara sağlanan eşit olanaklarla bir anlamda eşitleyen karnavalesk yapısıdır. İnternet, kendisinden önce aynı mekânda bir araya gelemeyecek kitlelerin etkileşimini sağlayabildiği ve bir anlamda

onları sanal bir ortak mekânda buluşturabildiği için, küresel ölçekte mizahın üretimi ve yaygınlaşması bakımından önemli bir araç olarak dikkat çekmektedir (Shifman, 2007: 187). Hiyerarşinin, bireysel kimliklerin ve hayatın belirsizleştiği yahut anlamını yitirdiği bir gerçeklik sunan internet ortamı, birer dijital maske olarak nitelendirilebilecek olan avatarlar, takma isimler ve olduğundan farklı görünebilme gibi imkânlarla mizahın eşitleyciliğini birleştirerek bir anlamda kullanıcılarını *karnavalesk* bir dünyanın içerisine sokmaktadır¹.

Devlet yapılanmasına bağlı bulunan kurum ve kuruluşların, politikalarını tanıtmak, yürütmek, benimsetmek, gerçekleştirebilmek yahut kamu tepkisini ölçebilmek, yönlendirebilmek için vatandaşlar ile farklı kanallar üzerinden iletişim kurmaları ve politikalarını yaygınlaştırmak için halkın desteğine ihtiyaç duymaları; sosyal medya ağları üzerinden özel ve tüzel kişilerle olan iletişimlerinde ister istemez, bu ağlarda mevcut olan iletişim kabul ve biçimlerinin de kamusal alanda kullanılmasına yol açmaktadır. Belirlenmiş ve sabit usul ve esaslar yerine, kurumların onaylı hesaplarında daha sade ve resmî olmayan bir dilin kullanılması, kişisel ve samimi bir üslubun tercih edilmesi, kalıplaşmış görsel yahut yazılı medya biçimlerine paylaşımlarda yer verilmesi, yapılan bilgilendirmelerde mizahın kendisine yer bulması bu süreçte dikkat çekmektedir².

Toparlamak gerekirse dijital sosyal ağlar üzerinden şekillenen yeni iletişim biçimleri, birey yaşamının ve bireyler arası ilişkilerin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiş; bu durum, devlet kurumları ve yerel yönetimlerin de bu mecralar üzerinde tüm faaliyetleriyle birlikte yer almasını kaçınılmaz kılmıştır. Bireyin yaşamı tek bir açıdan ve tek yönlü olarak düşünülemez, dolayısıyla bireylerin dijital kanallar üzerinde kullandıkları kimlikler, kalıplar, davranış ve yorumlar da güncel hayatlarında sürdürülmektedir. Elektronik kültür ortamının bireyin yaşamına etkisi, birey kadar bu mecralar üzerinde yer almakta olan resmî kurumlara da etki etmektedir.

2. Kamusal Alanda Covid-19 Paylaşımları

Bireyler internet ve sosyal ağları sadece iletişim kurmak, haberleşmek ve sosyalleşmek amacıyla değil, sağlık gibi temel hayati ihtiyaçları hakkında bilgi alabilmek için de kullanılmaktadırlar. Tıpkı

¹ Sosyal medya ve “karnaval” ilişkisi hakkında bk. (Kıpçak, 2016; Uygun ve Akbulut, 2018).

² Resmî kurumların sosyal medya iletişimi için bm, (Değerli, 2016, Şenyurt, 2016; Solmaz ve Görkemli, 2012).

reklam, haber ve siyasi sektörler gibi, sağlık sektörü ve iletişimi açısından da yeni medya ve dijital kanallar, yüz yüze iletişimin yanında, etkinlikleri bakımından öne çıkmaktadırlar. Bireyler, hastalanmadan öncesinde ya da hastalık sürecinde bu kanallar aracılığıyla bilgi edinmeye çalışmakta; hastalara, yakınlarına ya da sağlık çalışanlarına bu kanallar üzerinden hızlı ve anlık erişim sağlamaktadırlar (Işık, 2019: 86).

Çalışmanın konu kapsamı özelinde dijital kanallar üzerinden sağlanan sağlık iletişimine duyulan ihtiyaç, küresel ölçekte yaşanan bir salgın durumunda özellikle ön plana çıkmaktadır. Dünyanın hemen her bölgesinde eş zamanlı olarak görülen vaka, hasta sayıları, ölümler ve iyileşme verileri, karantina önlemleri ve uygulamalar, yine dünyanın hemen her bölgesinde eş zamanlı şekilde öğrenilebilmektedir. Bu bakımdan resmî kurumların, salgın çerçevesinde politikalarını tanıtmak, yürütmek, benimsetmek ve gerçekleştirebilmek için vatandaşlar ile yaygın tüm kanallar üzerinden iletişim kurmaları, kurumlar ve vatandaşlar arasında birlik sağlamaları elzemdir.

Türkiye’de salgın sürecinde başta Sağlık Bakanlığı ve Sağlık Bakanı Fahrettin Koca’nın resmi sosyal medya hesapları olmak üzere illerdeki yerel yönetimler ve yerel yöneticiler, dijital kanalların imkânlarını kullanarak günlük ve düzenli bildirimlerde bulunmuşlardır. Kitle iletişimi açısından resmî bilgilendirmelerin yanında, Sağlık Bakanı Fahrettin Koca’nın başlatmış olduğu “*alkış*” uygulaması gibi sağlık çalışanlarının morallerini yükseltmeye ve birliği sağlamaya yönelik kampanyalar da dikkat çekmektedir. Bu ve bunlar gibi bilgilendirme ve hatırlatmalar incelendiğinde, kullanılan dil ve üslubun, bir önceki başlıklarda zikredildiği gibi samimi, mizahi ve eşitleyici bir biçimde tutulmaya çalışıldığı görülebilecektir.

Salgın sürecinde vatandaş ve resmî kurum iletişimi açısından kullanılan tek kanal, elbette sosyal medya değildir. Yerel yönetimler, caddeler, sokaklar, ulaşım araçları, duraklar vb. kamusal alanlarda, özellikle de bilgilendirmelerin yapılabilmesi için ayrılmış olan *billboard* ve panoları kullanarak salgınla ilgili uyarılara, bildirimlere ve temennilere yer vermişlerdir. Kamusal alanlarda yer alan bu paylaşımlarda da elektronik kültür ortamının getirdiği samimi, mizahi ve eşitleyici iletişim dilinin, üslubunun kurulmaya çalışıldığı; internet iletişiminin kendine özgü kural ve kaidelerinin bu alanlara da sirayet ettiği görülmektedir. Bunun yanında, yerel yönetimler söz konusu olduğu için, dil ve üslup da bu bilgilendirmelerde yerel özellikler kazanmıştır.

Yerel yönetimlerin reklam ve duyuru panolarını kullanarak kamusal alanda yapmış oldukları uyarı, yönlendirme ve bilgilendirmelerde, iller ve bölgeler özelinde de farklılıklar bulunmaktadır. İstanbul ve Ankara gibi *metropollerde* yapılmış olan paylaşımların devlet dili ve İstanbul Türkçesi olarak anılabilecek olan resmî dile uygunluk taşımakta olduğu görülmektedir. Bunun sebebi, Ankara ili özelinde başkent vasfını taşıması; meclis, bakanlıklar ve resmî kurumların burada bulunması gibi nedenlerle “bürokratik dil”in tercihi; İstanbul ili özelinde ise nüfusun çok kalabalık olduğu bu şehirde çok çeşitli bölgelerden göç alınmasının söz konusu oluşudur. Bu bakımdan İstanbul’da seçilmiş belirli bir ağız özelliği yahut yerel ifadenin kapsayıcılığı olmayacaktır. Turizme açık illerde ise yapılan bilgilendirmelerde hem yerel ifadelerin hem de bu ifadeleri açıklayabilmek açısından resmî dilin kullanıldığı görülmüştür. Ayrıca tüm duyurularda dijital dilde kullanılan *emojiler* gibi sembollere ve vatandaşları internet ortamına yönlendirecek ifadelerle de rastlanmıştır.

Sonuç

Yeni iletişim teknolojileri ve sosyal medya, devlet kurumlarını ve temsilci şahsiyetleri, birey odaklı bir iletişim kurmaya zorlamaktadır. Kurumlar ve otoriteler, yaptıkları duyuru ve bilgilendirmelerde, vatandaşlara ulaşabilmek için eşitleyici, mizahi ve samimi bir dil kullanmaktadırlar. Bu durum, daha öncesinde resmi iletişimde kendisine yer bulmayan yerel ifadelerin, resmi kurumların iletişim dillerine girmesine yol açmaktadır.

Küresel çağın taşıyıcısı olan internet dilinin, dil üzerinde olumsuz etkilere yol açtığı örnekler bulunmaktadır ancak çalışmada bir kısmı ele alınan örneklerden yola çıkılarak, internetin yerelin küresele katılmasında olumlu etkilerinin de izlenmesi imkânı doğmaktadır. Yerel ifadeler ve bölgesel ağız özelliklerinin mizahla birleşmesi ile medyada kendilerine yer bulmaları, bilinirliklerinin artmasını da sağlamaktadır. Nitekim bu minvalde gerek sosyal medya uygulamaları gerekse de kamusal alanlarda yapılmış olan paylaşımlar, medya ve haber sitelerinde sıklıkla “*Bakandan mizahi paylaşım*” (URL-7), “*Belediyeden güldüren afiş*” (URL-8) gibi başlıklarla yer almakta ve bu şekilde dolaşıma sokulmaktadırlar.

Bireylerin gerek kişisel kullanımları gerek bireysel markalaşma etrafında ortaya çıkmış olan influencerlık, youtuberlık gibi yeni meslek dalları gerekse de kanaat önderliği vasfıyla diplomaside, devlet politikaların geliştirilmesi ve yaygınlaşmasında ve bunlar hakkındaki

tasarruflarda yer almaları, kamusal alan ve kamu iletişimi hakkında da yeni bakış açılarına ihtiyaç doğurmuştur. Kamusal alanın, anayasaca sınırları belirlenmiş, net bir tanımı olmamakla birlikte, bu kavramın gerek yargı organlarınca 90'lı yıllardan itibaren (Hasdemir, 2006: 193) artan kullanımı ve “kamu” sözcüğü ile bu kökten türeyen diğer kelimelerin anlamına bakıldığında, belirli başlı sınırlar çizilebilmektedir.

“Kamu”, hem “*Halk hizmeti gören devlet organlarının tümü*” hem de “*Bir ülkedeki halkın bütünü, halk, amme*” (URL-9) anlamlarına gelmekte olup, bir anlamda vatandaş ile devlet arasındaki iletişimin kurulduğu alanı ifade etmektedir (Hasdemir, 2006: 200). Bu bağlamda, hem halk hizmetlerini görmekle yükümlü devlet organlarının içerisinde bulunduğu hem de “*...yurttaşlara ait toplanma, eleştirel kamusal tartışma, anlaşma ve eylem alanı*” (Özbek, 2004: 57) şeklinde tanımlanan olan kamusal alanın, sosyal ağları da kapsamakta olduğu ifade edilebilecektir.

Sosyal medya ve elektronik ortamda umuma açık olan diğer sanal mekânı bir kamusal alan olarak tanımladığımızda, resmi kurumların ve bunları temsil eden kişilerin sosyal medya kullanımları da bu açıdan farklı çalışmalarda değerlendirilmeye açıktır. Böyle bir dikkatle, özellikle de devletin üst düzey yöneticilerinin sosyal ağlarda vermiş oldukları beyanların dünya gündemini değiştirebildiği bir çağda, kamusal alan kavramının getirmiş olduğu yeni sorunlar da çeşitli disiplinlerin bakış açıları ile değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

- Çömlekçi, M. F. (2019). Dijitalleşen Diplomasi ve Sosyal Medya Kullanımı: Büyükelçilik Facebook Hesapları Üzerine Bir Araştırma. *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 8 (1), 1-13.
- Değerli, A. (2016). Ağ Toplumunun İletişimi Ekseninde Yerel Yönetimlerin Sosyal Medya Kullanım Düzeyi: Kadıköy Belediyesi Örneği. *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, 12 (46), 63-79.
- Hasdemir, T. (2006). Zorlu Bir Tanımlama Çabası: Kamusal Alan ve Anayasa Mahkemesi Kararları. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, (5), 183-203.
- Işık, T. (2019). *Türkiye’de Sağlık Kurumlarının Sosyal Medya Uygulamaları*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Kıpçak, N. S. (2016). *Yeni Karnaval Olarak Yeni Medya: Karnavalesk Nitelikleri İle Twitter*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.

- Korkmaz, A - Büyük, M. (2019). Sosyal Medya Ortamlarının Diploması İletişiminde Kullanımı: Weibo Sosyal Medya Platformu Örneği. *Simetrik İletişim Araştırmaları Dergisi*. 1 (1), 37-47.
- Özbek, M. (2004). Kamusal alanın sınırları. *Kamusal Alan*, (Ed. Meral Özbek), İstanbul: Hil Yayınları.
- Shifman, L. (2007). Humour in the Age of Digital Reproduction: Continuity and Change in Internet Based Comic Texts. *International Journal of Communication*, 187-209.
- Solmaz, B. - Görkemli, N. (2012). Büyükşehir Belediyeleri ve Sosyal Medya Kullanımı. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 18, 9-20.
- Şenyurt, G. (2016). *Belediyelerin Halkla İlişkiler Uygulamalarında İnternetin ve Sosyal Medyanın Kullanımı: Konya Merkez İlçe Belediyeleri Üzerine Bir İnceleme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Uygun, E. - Akbulut, D. (2018). Karnavalesk Kuramı ve Instagram Ortamına Yansımaları. *Yeni Medya Elektronik Dergi - eJNM*, 2 (2), 73-89
- Yağmurlu, A. (2011). Kamu Yönetiminde Halkla İlişkiler ve Sosyal Medya. *Selçuk İletişim*, 7 (1), 5-15.

Elektronik Kaynaklar

- URL-1: “Resmî Dil”, Türk Dil Kurumu, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 30.09.2020)
- URL-2: “Resmî”, Kubbealtı Lugati, <http://lugatim.com/s/RESM%C3%8E> (Erişim: 01.10.2020)
- URL-3: Resmi Yazışmalarda Kullanılacak Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/12/20041202.htm#3> (Erişim: 01.10.2020)
- URL-4: Resmi Yazışmalarda Kullanılacak Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik, <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/3.5.20147074.pdf> (Erişim: 30.09.2020)
- URL-5: Resmi Yazışmalarda Kullanılacak Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik Kılavuzu, <https://www.tccb.gov.tr/assets/dosya/resmiyazisma/dosyalar/kilavuz.pdf> (Erişim: 30.09.2020)
- URL-6: Bilgi Edinme Hakkı Kanunu, <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4982.pdf> (Erişim: 01.10.2020)
- URL-7: “Bakan Koca’dan 23 Nisan’da Güldüren Paylaşım: Bana Yaklaşma!” <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/son-dakika-haberler-bakan-kocadan-23-nisanda-gulduren-paylasim-bana-yaklasma-41501913> (Erişim: 03.10.2020)

- URL-8: “Van Büyükşehir Belediyesinden Güldüren Koronavirüs Afişleri”,
<https://www.milligazete.com.tr/haber/4169480/van-belediyesinden-gulduren-koronavirus-afisleri> (Erişim: 03.10.2020)
- URL-9: “Kamu”, Türk Dil Kurumu, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 01.10.2020)
- URL-10: Bilecik Belediyesi Salgın Afişi
<https://www.haberturk.com/bilecik-haberleri/77140399-bilecikte-billboardlar-yoresel-dilin-kullanildigi-evde-kal-cagrisi-gorenlere> (Erişim: 07.10.2020)
- URL-11: Bingöl Belediyesi Salgın Afişi
<http://www.bursahaber.com/genel/bingolde-korona-viruse-karsi-siveli-billboardlar-gulumsetti-h1803697.html> (Erişim: 07.10.2020)
- URL-12: Kırşehir Belediyesi Salgın Afişi
<https://www.haberler.com/kirsehir-de-billboardlardan-yoresel-siveyle-evde-13136563-haberi/> (Erişim: 07.10.2020)
- URL13: Konya, Karatay Belediyesi Salgın Afişi
<https://www.haberler.com/konya-caddelerinde-siveli-reklam-panolariyla-evde-13125083-haberi/> (Erişim: 07.10.2020)
- URL14: Muğla, Bodrum Belediyesi Salgın Afişi
<https://www.haber48.com.tr/bodrum/bodrum-dan-cagri-napitdorun-disarida-oturagosene-evinde-h32451.html> (Erişim: 07.10.2020)
- URL:15: Ordu, Altınordu Belediyesi Salgın Afişi
<https://tr.sputniknews.com/foto/202003311041726591-orduda-vatandaslara-uyari-oturun-ottuuz-evde/> (Erişim: 07.10.2020)
- URL:16: Tekirdağ, Kapaklı Belediyesi Salgın Afişi
<https://www.kapakligazetesi.com.tr/kapakli/kapakli-belediyesi-nden-yoresel-agizla-evde-kal-h17245.html> (Erişim: 07.10.2020)
- URL17: Tokat, Erbaa Belediyesi Salgın Afişi
<https://www.haberler.com/tokat-erbaa-belediyesinden-yoresel-dille-13098290-haberi/> (Erişim: 07.10.2020)
- URL18: Trabzon, Arsin Belediyesi Salgın Afişi
<https://www.haberturk.com/bu-da-karadenizlilerin-evde-kal-mesajlari-2635218> (Erişim: 07.10.2020)
- URL19: Van Büyükşehir Belediyesi Salgın Afişi
<https://www.memurlar.net/haber/899351/> (Erişim: 07.10.2020)

EKLER

Ek-1:



(URL-10)

Ek-2:



(URL-11)

Ek-3:



(URL-12)

Ek-4:



(URL-13)

Ek-5:



(URL-14)

Ek-6:



(URL-15)

Ek-7:



(URL-16)

Ek-8:



(URL-17)

Ek-9:



(URL-18)

Ek-10:



(URL-19)

YAZ BAYRAMINDAN HİDİRELLEZ'E SAÇIDAN DİLEĞE: TÜKETİM KÜLTÜRÜ



Feride KIZILDAĞ*

Giriş

Kültür; tarihin en eski zamanlarından bu yana, toplumların gelişme-değişme süreçleri içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler bütünüdür. Değişen coğrafyalar, dünya görüşleri, eğitim ve ekonomik yapıların doğrudan etkilediği kültür; uyum sağlayan, dönüşen, kendini yenileyen ve daima yaşamaya devam eden bir olgudur. Öte yandan tüketim toplumu, kültürün her zaman doğal seyrinde bir dönüşüm yaşamasına olanak vermez. İcat edilen gelenekler ile kültüre belirli amaçlar doğrultusunda yön verir. Kültürün doğal akışına gerçekleştirilen bu müdahaleler, bazen toplumsal birlik ve beraberliğin tesisi adına hayata geçirilmekte bazense birtakım davranış kalıplarının kültürün içerisinde eritmek suretiyle toplum hayatına yerleştirilmesi amaçlanmaktadır. Çalışmada, binlerce yıllık bir geçmişe sahip olan yaz bayramlarının Hıdırellez'e dönüşme süreçleri, pratikler evreninde meydana gelen değişimler ve tüketim kültürünün temel argümanlarından olan "ihtiyaçların sonsuzluğu"nın toplumsal yaşamdaki sürekliliğinin tesisi adına icat edilmiş bir gelenek olan "dilek dileme" incelenerek, değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Kuzey Asya'dan Anadolu'ya Yaz Bayramından Hıdırellez'e

Yaşam koşullarının hava durumuna bağlı olarak son derece zorlaşabildiği Kuzey Asya'da ve Orta Asya'nın kuzeyinde yaşayan Şamanist Türk kavimleri, havaların ısınması ile nehirlerin ve toprağın buzlarının çözülmesi ve hayvanların yeniden çoğalmaya başlamasıyla birlikte tabiat iyelerine şükranlarını sunmak, bolluk ve bereket temenni etmek amacıyla büyük bir toy düzenlemekteydiler. İnan, gerçekleştirilen bu yaz bayramı âyinlerini Yakutlar'ın "ısıah" yani saçî âyini biçiminde isimlendirdiklerinden söz eder. Yedi ay süren sert kış mevsiminin geçmesinin ardından kısıraklar saçılarak kımızlar hazırlanır. Bütün oymak

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü - Samsun
(feridekizildag@gmail.com)

bir çayıra toplanarak kamin idaresi altında âyin dansı yapılır ve “Hey çocuklar, ağalar! Sevinçli günler geldi, eski yıl gitti, yeni yıl geldi, bütün yeryüzü yemyeşil oldu. Çocuklar doğuyor, inekler, kısıraklar yavruluyor.” şeklinde şarkılar söylerler. Kam, kımız kabını başına kaldırarak dua eder. İlk toplanan kımız, saçı olarak tanrıların büyüğü Ürüng Arı Toyon’a sunulur ve şu ilahi söylenir: “Arı Toyon sana şükürler olsun, bu bahar mevsimini bize sen verdin. Buzağılar, taylar, tatlı sütleri bize sen gönderdin. Ağaçlarımızı güzel yapraklarla donattın, otlaklarımızı güzel yeşil otlarla süsledin. Bu kımız dolu ayağı sana sunuyoruz”. Daha sonra al ateş sahibine kımız ve yağ dökülür (İnan, 2017: 50).

Kuzey Asya’da ve Orta Asya’nın kuzey kesimlerinde yaşayan Türk kavimlerinin yaz bayramı, bugün Anadolu ve Balkan coğrafyasında “Hıdırellez” olarak karşımıza çıkmaktadır. Kumartaşlıoğlu, Hıdırellez için “Anadolu ve Balkan coğrafyasında, Türklerin baharı karşılamak için kutladıkları mevsimlik bir tören” ifadesini kullanmaktadır. Baharın gelişi, tabiatın canlanması ve bitkilerin yeniden uyanışı demektir. Dolayısıyla bahar mevsimi, bolluk ve bereket ile birlikte anılmaktadır. Tabiatın yeniden uyanışına uygun biçimde insanlar, baharın ilk günü olan Hıdırellez gününde temsili birtakım uygulamalar yaparak bolluk ve bereket dilemektedirler (2017: 279). Binlerce yıldır kutlanmaya devam eden bu mevsim dönümü, İslamlaşan Türklerle birlikte bünyesine farklı birçok inanış, anlatı ve pratik eklemiştir. Halk arasında yaygın olarak bilinen Hızır-İlyas anlatımları da Türklerin bu yaz bayramına İslamiyet etkisiyle birlikte eklenen inanmalardandır. Kalafat Hıdırellez’in, iki kardeş olan ve ısıyla yeşili temsil eden Hızır ile suyu temsil eden İlyas’ın buluşma günü olduğunu dile getirir. Hızır, halk kültürümüzde bolluğun, bereketin ve yolda kalmış olanlara yardım etmenin simgesidir. Onun bu özelliği, inanç içerikli birçok efsanenin etrafında toplanmasına yol açmıştır (2011: 21, 22).

Hıdır Ellez/ Hıdır İlyas, Hıdır Zinde veya Hıdır Nebi/Hızır Nebi Bayramı, Türk kültür coğrafyasında, Türk köklü halklar arasında kutlandığı gibi diğer halklar tarafından da bilinmekte ve kutlanmaktadır. 5 veya 6 Mayıs Hıdırellez bahar bayramı olarak bilinirken, bu günün gecesine de mistik bir anlam yüklenmiştir. Bu gecede ambarların kapısı, erzak kaplarının ağız açık bırakılır. Hızır’ın uğraması ile bereketin artacağı inancı vardır. Bu gecelerde Hızır’ın ayak veya baston izi aranır. Nahçıvan’da pencere önlerine ve mescitlere konulan kavutta, Hızır’ın izi aranmaktadır. Bu iz “Tutiya” olarak bilinir. Halk inançlarına göre Hızır, üç gün boyunca atıyla gezer ve insanlara kismet dağıtır. Rengarenk çiçekleri andıran bir giysisi

vardır. Ayağını bastığı her yer yeşerir çiçek açar. Cübbesini kaldırdığı zaman karlar erir ve onun geçtiği yerler bereketlenir. Nerede, kime, nasıl yardım edeceği bilinmemekle beraber; o, her insana hayatı boyunca üç defa görünür ancak görüldüğü kimseler onun Hızır olduğunu bilemezler. Hızır'a atfedilen, ayağının bastığı yerin yeşermesi, cübbesini kaldırdığında karların erimesi gibi olağanüstü güçler; bolluk ve bereketi çağrıştırmakla beraber, bereket mevsimleri olan ilkbahar ve yazın habercisidir. Darda kalana yardım etme yönüyle Hızır, eski Türk inanç sistemindeki "Yol iyesi" ile büyük ölçüde örtüşür. Yol iyesi de Hızır gibi boz atlı olarak düşünülmektedir. Bugün hala Altaylarda, Hakasya, Tuva'da yol iyesini simgeleyen, "Obo" olarak bilinen kutsal taş yığınlarına çeşitli saçılar yapılır. Uzun ve sarp yolların olumsuzluklarına karşı koruyan, yardımcı olan bir güç olarak bilinir (Kalafat, 2011: 21-26).

Kuzeyli Türk kavimlerindeki yaz şöleni, baharın gelişyle birlikte tekrar bolluk ve berekete erişecek olan halkın saçılarla şükranlarını iletmesi biçiminden, zamanla hiçbir saçı gerçekleştirmeden ağaç ve su iyelerinden bolluk, bereket istedikleri bir hale dönüşmüştür. Bu şölenler zamanla Hızır'ın ağaç, İlyas'ın su iyesi ile karşılandığı anlatmalar aracılığıyla, İslâmî bir kimliğe büründürülmüşlerdir. Kalafat'a göre Hızır; bereket, sağlık ve sıhhat, dünya malı, zürriyet, bekârlara eş veren sıkıntıları defeden bir güçtür. Yeşil ve sulak yerleri sever, atı ile dolaşır; kaftanı çiçekli, beresi kırmızıdır. Akşamdan sonra dilekleri kabul eder, daha ziyade gül ağacı dibinde dileklere muhatap olur. Yazıyla, çizim ile maket ile yapılmış mesajları alır. Bu özellikleri ile adeta su ve ağaç iyesi ile ilişkilidir (2011: 45).

Tabiat iyelerine ve yaratıcı güçleri bulunan Ürüng Ayı Toyon gibi Tanrılara ekseriyetle kansız kurbanların sunulması çevresinde teşekkül eden Şamanist Türklerin yaz bayramları, bugün aynı coğrafyada yaşamını sürdüren Türk kavimleri arasında-Saha Türkleri gibi- benzer şekillerde kutlanmaya devam edilmektedir. Bu şölenlere benzer biçimlerde devam etmeleri ancak Anadolu ve Balkanlar'a doğru gelindiğinde bu mevsimlik bayrama ait birçok ögenin değişmesi noktasında karşımıza coğrafya, din ve yaşam koşullarının farklılaşmasının etkileri çıkmaktadır. Doğayla iç içe yaşayan ve zorlu hava koşulları ile sürekli bir mücadele içinde bulunan Türk toplumlarının kültürel bir değeri olarak karşımıza çıkan yaz bayramı; yaşadıkları coğrafyayı ve mensup oldukları dini değiştirmiş olan Türklerin cemiyet hayatında değişmeye başlamış ve sosyo-ekonomik hayatta yaşanan değişimler de bu başkalaşmaya hız kazandırmıştır. İslamiyet'e

geçilmesinin ardından Hızır ve İlyas'ın bünyesinde su ve ağaç/orman iyelerine meşruiyet kazandırılmak suretiyle kutlanan Hıdırellez, Türklerin yeni yaz bayramı olmuştur. Yaşanılan coğrafyanın değişimi ile de artık daha ılıman bölgelerde yaşayan Türkler için yazın gelmesi erken zamanlara tarihlenmiş ve kutlamaların zaman diliminde değişimler meydana gelmiştir. Yaz süreleri uzadığından daha kuzeyde yaşanılan zamanlara oranla ürün ve hayvanlardaki bolluk bereket artmış buna bağlı olarak da toplumdaki minnet duygusu yavaş yavaş kaybolmaya başlamıştır. Öte yandan dini mensubiyetler ve coğrafyanın da ötesinde yaz bayramının mahiyetine en fazla etkisi olan değişim, toplum yapılarında meydan gelen değişimlerdir. Zaman içerisinde toplum yapılarının, tarım toplumundan önce sanayi toplumuna ardından hizmet toplumuna ve en son olarak da tüketim toplumuna doğru şekillenmesi; özelde bireylerin genelde ise cemiyetin yaşam koşullarını, alışkanlıklarını, yaşam tarzını, dünya görüşünü ve kültürünü etkilemiştir.

Yaz bayramından Hıdırellez'e doğru bir dönüşüm geçiren törenler, bazı bölgelerde müşterek gerçekleştirilen birtakım kutlamalarını muhafaza etse dahi yerini daha çok bireysel pratik ve inanışlara bırakmıştır. Hıdırellez bünyesinde hayata geçirilen pratikler bugün Anadolu ve Balkanlarda çoğunlukla benzer şekillerde tatbik edilmektedirler. Pratiklerin çoğunlukla bereket, bolluk, kısmet açma niyetleri ve "eksikliği hissedilen şeyin talep edilmesi" çerçevesinde teşekkül ettiğini söyleyebiliriz. Hıdırellez kapsamında gerçekleştirilen pratikler ile ilgili bugün birçok araştırmacının saha çalışmaları bulunmaktadır. Örneğin Oğuz ve Kasımoğlu, Samsun'da da her yıl 6 Mayıs'ta Hıdırellez kutlamaları için uzak yakın çevre köylerden gelenlerin sabah vakti sahile gittiklerinden bahsederler. 6 Mayıs'ta dileklerinin kabul olacağına inanan halk, bu inanışı çeşitli pratiklerle somutlaştırmıştır. Hıdırellez günü yapılan uygulamalardan biri, kumsala dileklerin yazılması ve çizilmesidir. Gaziantep'te ise 5 Mayıs'ı 6 Mayıs'a bağlayan gece, dileklerini bir kâğıda yazan halk, bu kâğıtları gül ağacına bağlamaktadır. 5 Mayıs'ta gerçekleştirilen bir başka uygulama da dileklerin gül ağacının altına, taşlar yardımıyla çizilmesidir. Hıdırellez sabahı, dilek kâğıtları gül ağacından alınarak Allaben nehrine atılır. 5 Mayıs günü gerçekleştirilen bir diğer uygulama da yedi karınca yuvasından alınan toprağın bir kâğıda sarılarak bereket getirmesi için cüzdanlara konulması şeklindedir (2005: 64, 66, 82). İster kâğıda çizilerek gül ağacının dibine, bahçeye/saksıya gömülmesi şeklinde olsun isterse de doğrudan bahçede/saksıda toprağa

ya da sahilde kumlara çizilerek somutlaştırılsın, bu gibi pratiklerle dilenen dileklerde herhangi bir kısıtlamaya gidilmemektedir. Kişiler genel olarak hayatlarında eksikliğini hissettikleri şeyleri -evlilik, sağlık, huzur, mutluluk gibi- isteme eğilimi göstermektedirler. Bunların yanı sıra dilek listesinde standart olarak yer alan bolluk, bereketin ardından kişiler; hayal güçlerine göre ev, araba, eşya, mücevher, para gibi birçok tüketim nesnesini de yazıp çizdikleri dileklerine iştirirler.

Tüketim Kültürünün Bir Enstrümanı Olarak İcat Edilmiş Gelenek: Dilek Dileme Pratiği

“Tüketici kitlesi” yoktur ve hiçbir ihtiyaç kendiliğinden tüketici tabanından doğmaz (Baudrillard, 2013: 64).

Tüketimin nesneler ve maddi ürünlerle doğrudan bir ilişkisi olmadığını açık ve seçik bir şekilde göstermek, bunların yalnızca gereksinim ve tatmin etmeyle ilgili konular olduğunu açıklamak gerekmektedir. İnsanlar her zaman satın almış, sahip olmuş, zevk almış ve para harcamışlardır. Ancak bütün bunları yaptıkları için “tüketici” olarak nitelendirilmemişlerdir. “İlkel toplumlara özgü şölenler, feodal senyörün cömertliği, XIX. yüzyıl burjuvasının lüks harcamaları” tüketim alanı dışında kalan konulardır. Tüketimin çağdaş toplum için geçerli bir terim olduğunu söylüyorsak bunun nedeni daha güzel ve daha çok yemek yememiz, daha çok imge görüp mesaj okumamız ve daha çok ev eşyası sahibi olmamız değildir. Sahip olduğumuz malların miktarı ya da gereksinimlerimizin tatmin edilmiş olması da tüketim kavramını tanımlama konusunda yeterli olamamaktadır. Tüketim, maddi bir yaşam biçimi ya da “bolluk” kavramıyla ilgili fenomenolojik bir gerçeklik değildir. Tüketim, hazmedilen yiyecek, insanın sırtına giydiği giyecek, kullandığı araç, imge ve mesajlara ait işitsel ya da görsel bir tözle de tanımlanamaz. Tüketim, olsa olsa bütün bunların anlamlı bir töz doğrultusunda örgütlenmesi olarak tanımlanabilir. Tüketim, tüm nesneler ve mesajların katkısıyla oluşturulan az ya da çok uyumlu bir söylevdir ve olsa olsa göstergeleri sistemli bir şekilde güdümlene biçimi olarak tanımlanabilir (Baudrillard, 2011: 240-241).

Bütün insanlar, dahası bütün canlılar, ezelden beri tüketmektedirler. Nasıl ki atalarımızın toplumu kuruluş aşamasındaki modern toplum, endüstriyel çağın toplumu, bir “üreticiler toplumu” idiyse aynı derin ve temel anlamda bizim toplumumuz da bir “tüketim toplumu”dur. Eski tip modern toplum üyelerini en başta üretici ve asker olarak gördü; onları üreticiler ve askerler olarak şekillendirirdi. Toplumun üyelerine dayattığı

ve uymalarını istediği “norm” bu iki rolü oynama görevi vasıtasıyla zorla kabul ettirilirdi. Bu toplumun üyelerine dayattığı norm, bu rolleri oynama kabiliyeti ve istekliliği idi. Ancak mevcut geçmodern, ikincimodern, sürmodern ya da postmodern evrede, modern toplumun kitlesel endüstriyel işgücüne ve zorunlu askerliğe pek ihtiyacı kalmamıştır; toplum artık üyelerini tüketiciler olarak değerlendirme ihtiyacındadır. Günümüz toplumu, üyelerini en başta tüketici rolünü oynama görevinin emrettiği şekilde biçimlendirmektedir. Toplumumuzun üyelerine dayattığı norm, bu rolü oynama kabiliyeti ve istekliliğidir (Bauman, 2012: 84).

Tüketim toplumunun nihai amacının tüketiciye bir işlevsellik kazandırmak, tüm gereksinimleri psikolojinin egemenliği altına almak; üretimin güdümleyiciliği ve nüfusları giderek artan kentlerle uyumlu, herkesi içine alan bir tüketim evreni oluşturmak olduğu söylenebilir (Baudrillard, 2011: 225). Nitekim oluşturulmak istenen bu tüketim evreninin vatandaşları da tüketicilerden oluşacaktır. İdeal tüketici tercih edilen nesneden çok tercih etme hakkının üstüne titreyen, alışveriş merkezine ziyaretleri uzmanlığın kamusal teşhiri olarak yücelten kişidir. Tüketicilik, tercih etmeyi teşvik eder. Tercih etmek, tüketici kültürünün belki de doğrulanmayı gerektirmeyen tek değeridir. Seçenek, tüketim toplumunun üst değeri, tüm diğer değerlere değer biçen ve onları sıralayan değeridir. Tüketicinin “güç beğenme”si rekabet edebilmenin bir yansıması olduğundan piyasanın can damarıdır. Tüketim piyasası hayatta kalmak ve dahası büyümek için tüketiciyi kendi imgesine göre şekillendirmelidir: Rekabetin sunduğu şey seçenektir ve seçeneği çekici kılan ayırım yapabilmektir (Bauman, 1999: 86-87). Baudrillard, tüketiciye sunulan bu tercih olanağını, tüketimi kişiselleştirmenin bir koşulu olarak değerlendirmektedir. Tüketici, kendisine çok sayıda seçenek sunulması durumunda yalnızca alması gerekeni almakla yetinmemekte ve satın alma eyleminin ötesine geçen, seçimlerini ortaya koyan kişisel bir tavır sergilemektedir. Satın alma süreçleri ile ilgili Baudrillard’ın dikkat çektiği bir diğer husus da tüketimin, bir yok etme ve ihtiyaç giderme süreci olmadığı ile ilgilidir. Aksi halde belli bir doyum noktasına ulaşılması gerekirdi. Nitekim insanlar her geçen gün daha çok tüketmek istemektedirler (Baudrillard, 2011: 173, 174, 246). Bauman da tüketici davranışlarına tüketim alışkanlıkları boyutunda yaklaşır. Yeni tür tüketicilerde alışkanlıklar daimi değildir. Bu alışkanlıklar sürekli olarak günbegün ilk fırsatta bir kenara atılmış, sağlamlasın bir kafesin demir parmaklıklarına dönüşme şansına asla sahip olmamıştır. İdeal olarak

hiçbir şey bir tüketici tarafından sıkıca kucaklanmamak, hiçbir dil “ölüm bizi ayırana kadar” taahhüdüne varmamak, hiçbir ihtiyaç tamamen doyurulmuş olarak görülmemeli ve hiçbir arzu nihai addedilmemelidir. Her bağlılık yeminine ve her taahhüde, “bir sonrakine kadar” şartı ilâştirilmelidir (2012: 85).

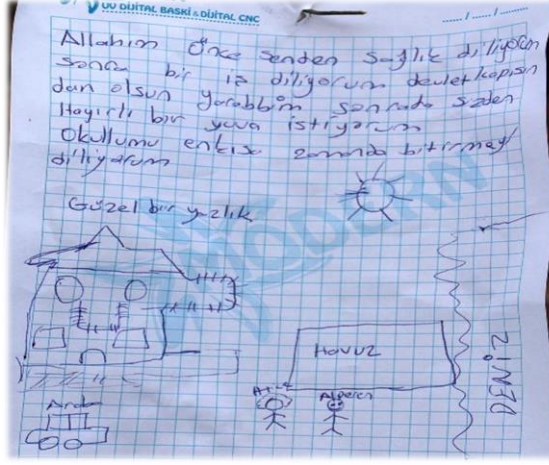
Üretim-tüketim dengelerinin korunabilmesi, talep boyutunun canlı tutulabilmesi için sürekli yeni ihtiyaçların yaratılması ve ihtiyaçların sınırsız olması gerekliliği tüketim kültürünün en temel argümanlarından biridir. Tüketim toplumunda arz, toplumların talebinden ziyade sistemin ihtiyaçları gereği ortaya çıkmaktadır. Bu durum zaman içerisinde toplumların yaşam tarzını, dünya görüşünü ve en nihayetinde kültürel kodlarını etkilemiştir. Tüketim kültürünün en önemli olgularından biri olan ihtiyaçların sonsuzluğuna karşı, Türk kültüründe yer alan “Çoğu zarar azı karar.”, “Az tamah çok ziyan getirir.” ve “Ekmeğini katığına denk eden muhtaç olmaz.” (Yurtbaşı, 2013: 5, 379, 466-467) gibi anti-tüketici ve elindeki ile yetinen bir dünya görüşü, tüketimin ve tatmin edilemez tüketici alışkanlıklarının devamlılığını garanti altına almak noktasında tüketim toplumuna bir katkı sağlamamaktadır. Bu noktada tüketimin sürekliliği için reklamlar başta olmak üzere uygun olan her türlü enstrümanı kullanan ekonomik sistemler, kültürün yeniden üretimi ve belirli niyetlerle icat edilmiş birtakım gelenekler aracılığı ile de tüketimin devamlılığını sağlamaya çalışırlar. Bu noktada karşımıza Hobsbawn’ın ortaya koyduğu “geleneğin icadı” kavramı çıkmaktadır.

Eski gibi görünen ya da eski olma iddiasındaki geleneklerin kökenleri sıklıkla oldukça yakın geçmişe dayandığı gibi bazen bu geleneklerin icat edilmiş oldukları da açıktır. İcat edilmiş gelenek; alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler veya davranış normları aşılama ya da pratikler kümesidir. Gelenekler icat etmek, geçmişe referansla belirginlik kazanan özünde bir formelleştirme ve rutinleştirme sürecidir. Çoğu kez eski malzeme, yeni amaçlara yönelik olarak yeni türde icat edilmiş geleneklerin inşasında kullanılmaktadır. Her toplum bu tür malzemelerden oluşan büyük bir stoka sahiptir; ayrıntılı bir sembolik pratikler ve iletişim dili de her vakit mevcuttur. Öte yandan gerçek geleneklerin gücü ve uyarlanabilirliği “gelenek icadı”yla karıştırılmamalıdır. Eski hayat tarzlarının varlıklarını sürdürdükleri yerlerde geleneklerin ne icat ne de ihya edilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak

eski usuller artık ulaşılabilir ya da uygulanabilir olmadığında geleneğin icadından söz etmek mümkün görünmektedir (Hobsbawn ve Ranger, 2006: 1-10). Geçmişten alınan bir tema veya unsurun üzerine inşa edilen bu gelenekler, daha çok gerçek geleneklerin icra ortamının zayıfladığı ve kaybolduğu modern dönem toplumlarında yaygındır. Örneğin, etki seviyesi yüksek toplumsal bir olayın, mazideki muadilleriyle ilintilenerek geleceğe aktarılması veya inşa edilen kurum veya yapıların eskiye gönderme yapacak biçimde tasarlanması icat edilen gelenek olarak kabul edilebilir. İcat edilen bu gelenekler, zamanla kurumsallaşarak gerçek gelenekler haline gelebilir. Örneğin Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı forsunda yer alan on altı yıldız, ezelden beri mevcut değilken, tarihin nispeten yakın bir döneminden itibaren Türk devlet geleneğinin eskiliğine ve kutsiyetine atıfta bulunmak adına eklenmiş ve onlarca yıllık bir gelenek haline gelmiştir. İnşa edilen kamu binalarının Selçuklu ve Osmanlı izleri taşıması da bu şekildedir. Geçmişe atıfta ortaya konan bütün eserlerde bir süreklilik izlenimi ortaya konulmaktadır. Böylece gelenek, “icat” edilmektedir. İcat edilmiş geleneklerin gerçek geleneklerden ayrılan en önemli yönü zihniyet meselesidir. Geçmişten ilham alınan unsurlar, günün düşünce yapısıyla yeniden üretilir. Bu yeniden üretme sürecinde çağın gereklerine veya üretenin dünya görüşüne uygun ekleme çıkarmalar ve dönüştürmeler yapılır. İcat edilmiş gelenekler geçmişteki esin kaynaklarından izler taşısa da bazı durumlarda tamamen bir “yeniden yaratım” söz konusudur (Kızıldağ, 2019: 1977-1978).

Hobsbawn, sanayi devriminden sonraki dönemlerde icat edilmiş gelenekleri temsil yönleri ve misyonları bakımından üçe ayırır: toplumsal birlik-beraberliği sembolize eden/amaçlayan gelenekler, kurumları-statü ya da otorite ilişkilerini meşrulaştıran gelenekler ve ana amacı inançların, değer yargılarının ya da davranış kalıplarının aktarılması/şekillendirilmesi olan gelenekler. Hobsbawn, birlik-beraberliği sembolize eden geleneklerin daha yaygın olarak karşımıza çıktığını dile getirirken, diğer iki grupta yer alan geleneklerin bilerek tasarlandıklarından bahseder (2006: 12). “Belirli değerler veya davranış normları aşılamaaya çalışan pratikler kümesi” biçiminde tanımlanan gelenek icat etme, bu yönüyle bugün şüphesiz ki tüketim kültürünün vazgeçilmez enstrümanlarından biri haline gelmiştir. Ramazan aylarında yayına çıkan Coca-Cola reklamlarını buna en belirgin örnek olarak verebiliriz. Reklam artık ürünün değil, dini-kültürel öğeleri kullanmak suretiyle huzurlu iftar sofraları ve iyi aile ilişkileri imajının satışını gerçekleştirmektedir. Öte yandan reklamı yapılan ürünün

ne tarihsel ne kültürel ne de dini olarak Ramazan ile bir bağı bulunmamasına rağmen reklamın gücünü de arkasına alan ilgili firma, zaman içerisinde ürünlerini “iftar sofralarının bir vazgeçilmezi” haline getirecek bir geleneği icat etmişlerdir. Bir diğer örneği ise Türklerin yaz bayramlarının Hıdırellez’e doğru bir dönüşüm gerçekleşirken, barındırdıkları pratikler bakımından yaşadıkları değişimler teşkil etmektedir. Bir şükran gösterme, minnet ifade etme ritüellerinden ibaret olan pratikler, zaman içerisinde bir “dilek dileme etkinliğine” dönüştürülmüştür. Yaz bayramı şölenlerinde havaların ısınması ile birlikte kendine bahşedilenlere teşekkür eden halkın yerini, Hıdırellez’de herhangi bir fedakârlıkta bulunmadan, kurbandsız ve bedelsiz bir biçimde bolluk-bereket ve beraberinde birçok güncel tüketim nesnesi istekleri sıralayan bir toplum almıştır. Yaz bayramını Hıdırellez’e dönüştürürken toplum, inanış ve pratiklerini de “hep daha fazlasını” isteyecek biçimde şekillendirmiştir. Bu noktada icat edilen geleneğin “dilek dileme pratiği” olduğu aşîkârdır. İnsanlar, tarih boyunca birtakım isteklere ve ihtiyaçlara sahip olmuşlardır ancak Hıdırellez bu yönüyle günümüz tüketim toplumunda, ekonomik sistemlerce manipüle edilmekte ve arz-talep dengesinin korunması adına tüketicilere “arzuyu arzulatacak” bir gelenek sunmaktadır. Bu arzular hiçbir zaman nihai değildir ve doyuma ulaşmaz. Yazılıp/çizilen dilekler her yıl bir önceki yıla göre güncellenmiş ve üzerine eklemeler yapılmış olarak gül ağaçlarının dibinde yerini bulur. Nitekim tüketim toplumunun ideal tüketicisinden beklentisi de budur. Senemoğlu, tüketimin bu haliyle hiçbir zaman doyuma ulaşmayacak, sonu olmayacak bir kavram olduğunu dile getirmiştir. Çünkü tüketim bir ihtiyaca denk gelmekten ziyade bir arzuya tekabül etmektedir. Arzu ise sonsuz sayıda tahrike uğramaya müsait ve çeşitlenebilir olduğu için tüketim de çeşitlenebilmekte ve sona ermeyecek bir eylemmiş gibi görünmektedir (2017: 73). Hıdırellez kapsamında dilenen dileklerin ne denli çeşitlenebilir olduğu ve neden sona ermeyecek olduğunu birkaç görsel izah etmeye yetmektedir.



Görsel 1: URL 1



Görsel 2: URL 2



Görsel 3: URL 3



Görsel 4: URL 4

Hıdırellez dileklerinde yer alan nesnel tüketim unsurları ilk görselde “devlet kapısında bir iş, güzel bir yazlık, araba, havuz, deniz”, ikinci görselde “ev, araba, bol bol para” ve üçüncü görselde “Akçay’da yüksek 1. kat daire, bilezik, yüzük, yatak odası, yüklük, portmanto, tost makinesi, halı, süpürge” olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk üç görselde kişilerin daha geleneksel tüketim nesnelerine dair isteklerini görüyoruz. Dördüncü görselde ise artık arzu nesnesi haline gelen her türlü dileğin Hıdırellez dilek kâğıtlarında yerini aldığını görüyoruz: “38 beden olmak, USA vizesi, Burning Man festivaline gidebilmek, Nissan Juke araba, UK vizesi, farklı para birimleri (Dolar, Euro, Türk Lirası, Sterlin), 2. kitabın yayınlanması, çok satanlar ve çok okunanlar arasına girebilmek”. Tüm bu dilek kâğıtlarının arasında “sağlık, huzur, mutluluk” gibi isteklerin diğer tüketim ürünlerine olan oranındaki düşüklük, tüketim toplumunun başarılı birer üyeleri olduğunun örnekleri durumundadırlar.

Sonuç

Tüketim toplumunun varlığının devamı, bu toplumu bir arada tutan tüketim kültürün belirlediği, manipüle ettiği ve kontrol altında tuttuğu üretim-tüketim ilişkilerine bağlıdır. Ekonomik sistemlerin salahiyeti için bu ilişkilerin mümkün olduğunca taze kalması, tüketicinin heyecanının sürekli tepe noktasında tutulması, tüketicinin sürekli “arzuyu dahi arzular” halde olması ancak yoksunluğunu hissettiğini düşündüğü nesnelerin, imajların, düşüncelerin ya da hayat tarzının yerini tam anlamıyla dolduramıyor olması gerekmektedir. Sistemlerin tüketiciyi tam da bu noktada tutmalarını sağlayan birçok enstrümanı vardır. Belirli niyetlerle icat edilmiş birtakım gelenekler aracılığı ile kültürün yeniden üretimi de bu enstrümanlardan biridir. Bilinçli olarak tasarlanan bu kültürel öğeler yardımı ile tüketimin devamlılığının sağlanmasına katkı yapılmaya çalışılmaktadır.

Tabiata bağlı bir yaşam sürerken sıcak hava için şükretmek, toprak ve hayvanlar için bolluk-bereket istemek yaz bayramının temeli oluştuyordu. Peki, bugün tüketim toplumunun üyelerinin hayatlarında Hıdırellez’in temelini ne oluşturuyor? Marketten aldığımız birer kiloluk mercimek, bulgur, pirinç, kinoa ya da chia tohumu için Hızır’dan bolluk bereket dilemek ve balkonlarımızdaki saksıların dibine 2+1’de oturuyorsak 3+1 ev, arabalarımızın bir üst modeli, iphone 12 ya da ps5 yazıp/çizdiğimiz kâğıtları gömmek... Yaz bayramı, Hıdırellez’e doğru bir dönüşüm gerçekleştirirken edindiği yeni çehrede toplumun tüketim alışkanlıklarının yansıdığı bir ayna haline gelmiştir. Bugün toplumlar, Hıdırellez dilek

kâğıtları aracılığı ile Bauman'ın söylemiyle “bir sonrakine kadar”ki isteklerini yazıp/çizmekte, “özgür seçimlerini” dile getirmektedirler. Belirli bir amaç ile icat edilen “dilek dileme” geleneği, beslendiği kaynağın yaşayan örneklerine ilintilenerek ilgili kültürel ögeyi-Hıdırellez-, tüketimin bir aygıtı haline getirmiştir. Tüketim toplumuna kazandırılan bu yeni aygıt; hiçbir saçı gerçekleştirmeden bolluk, bereket, ev, araba, para ve başka birçok şeyin istenebildiği “bedelsiz bir otomat”tır.

KAYNAKÇA

- Baudrillard, J. (2011). *Nesneler Sistemi*. (Çev.: Oğuz Adanır, Aslı Karamollaoğlu), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, J. (2013). *Tüketim Toplumu-Söylenceleri/Yapıları*. (Çev.: Hazal Deliçaylı, Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (1999). *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar* (Çev.: Ümit Öktem). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (2012). *Küreselleşme-Toplumsal Sonuçları*. (Çev.: Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hobsbawm, E. - Ranger, T. (der.). (2006). *Geleneğin İcadı*. (Çev.: Mehmet Murat Şahin). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- İnan, A. (2017). *Eski Türk Dini Tarihi*. Ankara: Altınordu Yayınları.
- Kalafat, Y. (2011). *Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a*. Ankara: Berikan Yayınları.
- Kızıldağ, H. (2019). Geleneğin İcadı Bağlamında Nasreddin Hoca Karikatürleri. *Turkish Studies Language and Literature*, 14, 1971-1988.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2017). Edremit ve Burhaniye Tahtacılarında Hıdırellez. *Balikesir University Journal of Social Sciences Institute*, 20 (37), 275-291.
- Oğuz, M. Ö. - Kasımoğlu, S. (2005). *Türkiye'de 2005 Yılında Yaşayan Geleneksel Kutlamalar*. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları.
- Senemoğlu, O. (2017). Tüketim, Tüketim Toplumu ve Tüketim Kültürü: Karşılaştırmalı Bir Analiz. *İnsan&İnsan*, 12, 66-86.
- Yurtbaşı, M. (2013). *Sınıflandırılmış Atasözleri Sözlüğü*. İstanbul: Doğan Ofset Yayıncılık.

İnternet Kaynakları

- URL 1: <https://www.turgutluyanki.com/hacet-dede-turbesi-nde-hidirellez-dilekleri/34242/>
- URL 2: <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/erzurum/yakutiyeli-kadinlarin-hidirellez-kutlamasi-10769195>
- URL 3: <https://www.star.com.tr/yasam/hidirellez-dilegi-nasil-yapilir-hidirellez-gul-agaci-dilek-duasi-nedir-haber-1451009/>
- URL 4: <http://www.gezginmarti.com/kulturel-miras-hidirellez/>

TOPLUMSAL CİNSİYET VE MİZAH: ATILLA ATALAY'IN SIDIKA KARAKTERİ ÖRNEĞİ



Deniz ÖZKAN*

Giriş

Cinsiyet konusunda biyolojik ve toplumsal cinsiyet olmak üzere ayırım Ann Oakley tarafından 1972 yılında yapılmıştır. Cinsiyet (sex) biyolojik bir ayırım iken toplumsal cinsiyet (gender) biyolojik cinsiyetten farklı olarak bireyin cinsiyetine dayanarak toplumun bireyden beklediği davranış kalıplarını, cinsiyete dayalı toplumsal rolleri ve beklentileri ifade eder. Toplumsal cinsiyet rolleri sosyalizasyon sürecinde öğrenilir, birey yaşadığı toplumun kurallarını ve kendisinden beklenen davranışları öğrenir ve zamanla bu kuralların aktarıcısı haline gelir Mies (2011: 68, Oakley 1972'den akt.) toplumsal cinsiyet rollerinin içselleştirilmesini gendering olarak açıklar. Birey toplumsal cinsiyet rollerine uygun davranmadığında toplum tarafından dışlanma korkusu yaşar böylece bireyler öğrendikleri bu toplumsal cinsiyet rollerinin uygulayıcısı ve aktarıcısı haline gelirler. Bu kalıp yargılar ve roller, çeşitli bilim dallarından edinilen verilere göre Neolitik Devrim ile ortaya çıkmış, tarım yapmaya başlayan insanlık tüketeneğinden fazla ürün elde etmiş, böylece artık ürün oluşmuş ve tarım aletleri erkeğin kontrolüne geçmiş, kadınların güçsüzleşmesinin başlamasına bu olayların sebep olduğu belirtilir. Toplumsal cinsiyet rollerinin iş bölümü ile ortaya çıktığı, erkeklerin avlandığı ve kadınların da mağara gibi iç mekanlarda olduğu sonucu çıkarılsa da Sollocum 1975 avdan yiyecek gelip gelmemesinin bir muamma olduğunu, avın uzun süren bir etkinlik olduğunu bu sırada kadınların avcı toplayıcılıktan tarıma geçişteki evre olan bahçecilik faaliyetleri yaptığını, küçük avlara çıktığını ve günlük besini sağladığı ifade edilir. Bora (2012: 179) tarım ile beraber avın ritüel bir etkinliğe dönüştüğünü belirtir. Reed (2012: 145-156) ise ilk tarım aletlerini kadınların yaptığını, avdan erkekler eli boş döndüğünde kadının işlemeyi, zehrenden arındırmayı öğrendiği bitkiler ile beslendiklerini, hayvanların evcilleştirilmesinden sonra da avın bir spora dönüştüğünü ifade eder.

* Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi - Ankara (mdenizozkn@gmail.com)

Neolitik dönem öncesinde kadınların avcı toplayıcı dönemde erkekler ile daha eşit koşullarda bulunduğunu fakat tarım ile edinilen artık ürün sonrasında erkeğin ticaret için daha uzun menzillerde hareket edebildiğini ve böylece ürünleri ve sermayeyi erkeklerin elde ettiği kadınların ise eşit konumlarını bu dönemde kaybetmeye başladıkları belirtilir. Buradan kadınların ilk tarım aletlerinin üreticisi oldukları, günlük besin sağlayıcı oldukları fakat tarım aletleri üzerindeki kontrollerini kaybetmeleri ve ticareti erkeklerin yapması sebebi ile üretim araçları ve ticaretin dışında kalarak toplumdaki aktif rollerinin azaldığını, ticareti ve üretim araçlarını kontrol eden erkeklerin kadınlar üzerinde bir iktidara sahip olmaya başladığı, mülkiyet ile beraber kendi mülklerini çocuklarına ve özellikle erkek çocuklarına bırakma arzularının geliştiği bunda ataerkinin güçlenmesinde önemli etken olduğu Engels (2015) de aktarılır. Ataerki kelime anlamı olarak babaların yönetimi anlamına gelmektedir (Mies: 2011: 94). Gökçe (1976:60-61) ataerki ailede baba otoritesinin olduğunu, babanın aile mülkünün sahibi olduğunu ve erkek çocuğun bu aile tipinde önemli olduğunu, ailede ekonomik ve dini görevleri babanın yerine getirdiğini belirtir. Ataerki, toplumsal cinsiyet rollerinin oluşmasında önemli bir etkidir. Toplumsal cinsiyet rollerinde kişinin biyolojik cinsiyetinden yola çıkarak toplumda kadına ve erkeğe uygun görülen davranışları sergilemesi gerektiğine dair bir beklentiye ifade eder örneğin kadından daha uyumlu, sakin, sevgi dolu olması beklenirken erkekten rekabetçi, agresif davranışlar beklenmektedir. Bu kalıp yargılar ve roller sebebi ile Neolitik Dönemden başlayarak açıklanan kadınların ikincilleşmesi giderek güçlenmiştir. Aydınlanma, Fransız ihtilali gibi tarihsel olayların ortaya çıkardığı fikir akımları sayesinde kadınlar eşitlik mücadelesi vermişler ve bu mücadeleler, temelde kadın ve erkek eşitliğini talep eden Feminizmi meydana getirmiştir. Başlıca 3 dalga olarak incelenen feminizm akımlarının temel talepleri şu şekilde özetlenebilir: 1. Dalga feminizmin temel talepleri Fransız ihtilali, Amerikan bağımsızlık bildirgesi gibi tarihi olaylar çerçevesinde oy hakkı ve eşitlik talepleri etrafında şekillenmiştir. 2. Dalga feminizm daha çok kadının bedeni üzerindeki özgürlük mücadelesi ve cinsellik, doğurganlık, kürtaj gibi konularda özgürleşmeyi talep ederken 3. Dalga feminizm ise post modernizm etkisi ile feminizmi farklı kimlikler ve kadınlığın farklı (dini, etnik vb.) biçimleri ile ele alır.

1. Toplumsal Cinsiyet ve Mizah İlişkisi

Eker (2014: 4-5) gülmeyi mizahın fiziksel göstergesi olarak açıklar ve yaşamın tekdüzeliğinden sıyrılmak, gerginlikler sonucu oluşan stresi atmak, sorunlara değinmek ve iktidara yönelik eleştiri sonucu ortaya çıkabildiğini ifade eder. Mizahın ise Cicero'ya göre kültürün ürünü olduğunu, medeniyetten kaynaklandığını, her durumda verilen cevap ile karşındaki kişinin kibarca azarlanması olarak açıkladığını aktarır. Feinberg (2005:108) mizah yapan kişinin olumsuz tecrübeyi saldırgan söz veya tutum ile birleştirerek eğlenceli hale dönüştürdüğünü, Bergson'un kahkahanın sınırların dışına çıkan ile alay ederek toplumsal yapıyı koruduğunu, Freud'a göre ise kahkahanın geleneksel değerler ve toplumun durağanlığına bir saldırı olarak açıkladıklarını aktarır. Buradan hareketle mizahın yöneldiği alanlardan biri ve belki de en önemlilerinden biri olan toplumsal kurallar, rollerdir. Eker (2015: 30) mizahın işlevlerinden bahsederken protesto ve tahrip etme işlevinden de bahseder bu bağlamda mizahın gerektirdiği hoşgörü de dikkate alındığında Sıdika karakterinin toplumsal cinsiyet rollerini yıkma, cinsiyetlere dayatılan kuralları anlamsız gösterme ve eleştirmesinin mizahın protesto işlevi ile doğrudan ilintili olduğu düşünülebilir. Kekeç (2014: 12) Platon'a göre toplumsal cinsiyet anlayışının gerektiği gibi davranmayan kadına gülünmesinin gülmenin ahlaklı bir formu olduğunu belirtir. Sıdika karakteri de tam olarak kendisinden beklenen rollerin anlamsızlığını mizah ile ortaya koyarken mizahın protesto işlevini kullanırken, hikayelerde şiddete maruz kaldığında da kendisinin ya da durumun dramatikliğinden sıyrılmak için problemlerle başa çıkmak ve hayata tutunma işlevini kullandığı düşünülebilir. Özdemir (2017) Mizahın, kültürün ve geleneğin yani dolayısı ile yaşamın kalıpların eleştirisinden oluştuğunu belirtir. Bunların sonucunda bir komedi dizisi olarak yayınlanan Sıdika dizisi ve dizinin uyarlandığı eser olan Sıdika Öpücük Balığı Fabrika kitabın ve dizinin de toplumsal cinsiyet rollerini mizah aracılığı ile protesto işlevini yerine getirdiği, Sıdika'nın öykülerde günlük siyasete, ekonomiye, dönemin olaylarına değinmesinin de sosyal tarihin kod ve mesajlarını taşıma işlevini yerine getirdiği, Sıdika'ya şiddet uygulayan bireylerin mizah aracılığı ile küçük duruma düşürüldüğü böylece bu kişilerin aşağılanması ile toplumsal bir düzeltme aracı olarak çalıştığı ve yararlılık işlevini de yerine getirdiği düşünülebilir. Dizi ve kitapta Sıdika'nın devamlı şiddete maruz kalması ve bunun mizah unsuru olarak sunulması ve bunun sonucunda kadına şiddetin normalleştirilmesi gibi bir okuma mümkün olsa da Sıdika'nın şiddete maruz kalsa da pasif ve kalıplara uyan bir kadın olmadığı, baş kaldıran ve zekası ile kendisine şiddet uygulayanları

küçümsediği ve kendi üstünlüğünü vurguladığı düşünülmüş ve Sıdika'nın tüm bu rolleri ve şiddeti protesto eden bir karakter olduğu düşünülmüş ve çalışmada bu yönde değerlendirme yapılmıştır.

2. Sıdika Karakteri

Sıdika karakteri, Atilla Atalay tarafından 1991 yılında Hıbr Dergisinde yaratılmıştır. İlgi gören karakterleri ve yazılarını derlediği kitapları mevcuttur. “Sıdika“ adlı tiptemesi Atif Yılmaz ve Mahinur Ergun'un yönetiminde Show TV için 1997 yılında televizyon dizisi olarak yayınlanmıştır (Sıdika, ty.). Bu çalışmada Atalay'ın Sıdika -Öpücük Balığı Fabrika- (2016) adlı kitabındaki öyküler üzerine değerlendirmeler yapılmış ve örnek olarak Sıdika çizimleri ve Sıdika dizisinden fotoğraflar kullanılmıştır.

Aile içi şiddete maruz kalan, cinsiyetler arası eşitsizliği vurgulayan, ailesinden şiddet gören, gecekondu mahallesinde ailesi ile yaşayan kadın karakterdir. Sıdika ailesinin kendisinden beklediğinden farklı olarak dünyayı merak eden okuyan, araştıran, ailesinin kontrolü olmadan dışarıya çıkamayan buna rağmen dış dünya ile ilgili fikirler edinmeye çalışan, bilim, politika, sanat gibi konularda fikir sahibi olan, okuyan ve bu sebeple ailesinden baskı ve şiddet gören bir karakterdir. Evdeki tek anlayış gösterebilecek kişi annesi Safiye Saka iken o da evdeki erkek otoritesine baş kaldırmaktan korkar ve Sıdika'yı kısıtlamaya, kalıplara uymaya zorlar. Babası Zekeriya Saka alkol kullanan, hayatından memnun olmayan eşi ve kızına şiddet uygulayan bir babadır. Sıdika zaman zaman sorguladığı konular ve yaptığı eleştiriler sebebiyle babasından ve abisinden şiddet görmektedir. Abisi Samim Saka zaman zaman Sıdika tarafından aşağılandığını dahi anlamamakta fakat abi olarak otoritesini Sıdika üzerinde kullanmakta ve erkek çocuğu olması sebebiyle ailesi tarafından Sıdika'dan üstün tutulmaktadır. Babasının yokluğunda otoritenin ve gücün temsilcisi olarak görülebilir.

Atilla Atalay'ın 2016 yılında iletişim yayınlarından çıkan kitabı Sıdika Öpücük Balığı Fabrika kitabında Candan Aslanbay Kılıç'ın Kim Dergisi için yaptığı Sıdika ile röportaj bölümünde Sıdika hakkında daha geniş bilgi verilir.

Adı, soyadı: Sıdika Saka

Doğum yeri ve tarihi: Hıbr,1991

Medeni durumu: Bekâr, çok bâkire...Ev kızı (Atalay, 2016: 153)

-Peki siz kendi maceralarınıza gülüyor musunuz Sıdika? (Atalay, 2016: 154)

“şööle ağız dolusu bi gülsem, demedik laf komazlar... En başta annem, ne kız ööle fingir fingir, votka içmiş pavyon karıları gibi höykürüyorsunuz zilli,” diyip basar terliği... “işin tuhaf tarafı, abim gülünce de aynı şey oluyo, karı gibikırdama lan, ağır ol biraz,” diyolar... Gülmek sakat iş annecim bizim toplumumuzda... Direkman namusla ilgili... Gülcersen de “adam gibi” gülcen...” (Atalay, 2016: 154)

Sıdika, göze batmayacak ve namusuna laf ettirmeyecek ölçüde güldüğünü söyler çünkü Sıdika'nın yaşadığı çevrede gülmenin ayıp olarak karşılandığı bilinmektedir bu yönü ile Sıdika içinde yaşadığı toplumun kadın ve erkeğe atfedilen rolleri, toplumda kabul gören ve görmeyen davranışları yani mizahın işlevlerinden sosyal tarihin kod ve mesajlarını taşıma işlevini yerine getirirken aynı zamanda bu kodları da mizahın gücü ile protesto eder. Avcı (2003) Boudelaire'e göre gülmenin şeytan ile ilişkili olduğunu ve lanetli olduğunu, şeytani bir yönü olduğunu ve saflığı bozduğunu, asi ve isyankar olarak yorumladığını aktarır. Gülmenin yıkıcı bir eylem olarak değerlendirildiği ve toplum düzenine karşı bir işlevi olduğu düşünülmüştür. Buradan hareketle toplumsal kuralları ve rolleri aynen takip etmesi gerektiği düşünülen kadınların yıkıcı bir eylem olan gülmeden uzak tutulması, gülen kadınların kınanması ve gülmedeki şeytaniliği, kontrolsüzlüğü ve yıkıcılığı anımsattığı böylece gülmenin kadınlara uygun bir davranış olarak görülmemesinin sebeplerinin bunlar olabileceği yorumu yapılabilir. Ayrıca Türk sinemasında ahlaki olarak düşük görülen kadınların şuh kahkahalar atması ve kahkaha ve ahlaksızlık, cinsellik gibi bağdaştırmalar ile kültürel bellekte kahkaha atan kadın imgesinin olumsuz bir karşılığa sahip olduğu yorumu yapılabilir. Sıdika toplumsal cinsiyet kalıplarının bir ürünü olan gülme konusundaki kısıtlamayı eleştirerek anlamsızlığını ortaya koymuş ve gülmenin kadınlara adeta yasak olmasının yanında erkeklerin de erkeklik rolünü zedeleyen bir eylem olarak anlaşıldığını ve bunun mantık dışılığını belirtir.

–...Ama burada babamın işbirlikçisi annem de suçlu... Kendisine karşı yıllarca uygulanan baskıyı kızına, hatta oğluna karşı, hesapta “kızları orospu, oğulları serseri olmasın” diye aynen uygulattırıyor...Ama kızamıyorum... Bikaç kez kıskırtım kadıncaazı, hep birlikte dayak yedik... O benden yaşlı, boşluğuna yumruk alınca iki gün toparlanamıyo... (Atalay, 2016: 156)

Bu röportajda Sıdika aile içi şiddet konusunda da kendine has bir üslupla değerlendirme yapar ve annesinden yakınır ve onu babasının işbirlikçisi olarak nitelendirir. Sıdika'nın annesi Sıdika'nın iyiliği için yaptığını belirterek Sıdika'nın düşüncelerini eşine söyleyerek Sıdika'nın

şiddete maruz kalmasına sebep olur. Dolunay ve Mazman (2014) Türk toplumunda aile içi şiddetin terbiye aracı olarak gösterilip meşrulaştırıldığını, bu terbiye şiddetinin kemerle vurmaktan, hastanelik olmaya kadar farklı boyutlarının olduğunu belirtir. Safiye Saka toplumsal cinsiyet rollerini içselleştirmiştir ve kural dışı olarak gördüğü kızı Sıdika'yı şiddeti de kullanarak "normalleştirmeye" çalıştığı düşünülebilir. Bu bağlamda şiddeti eşi aracılığı ile kullanması kızının terbiyesi için olduğundan normal karşılanmaktadır.



Sıdika çizimlerde genellikle eşofmanlar ile pencere kenarında ya da ev içinde çizilir çünkü tüm dünyası fiziksel olarak bu alanlar ile sınırlıdır. Dışarıya ancak annesinden izin alarak ve dışarı çıktığını abisi ve babasından gizleyerek çıktığı görülmektedir. Bu durumların haricinde yalnız evden çıkamaz ya ailesi ile birlikte çıkar ya da akrabalara yardıma onların evine gitmek için çıkmaktadır. Sıdika ev içinde çizilmiş, dış dünya ile tek bağlantısı evin penceresidir. Görsellerde Sıdika'nın okumayı sevdiği gazete okuyup eğlenmesi ile vurgulanırken, diğer görsellerde yanında örgü ördüğünü belirten nesnelerin bulunması, sedirde oturması, saksıdaki

çiçekler vb. alt gelir grubuna dahil tipik bir Türk ailesi evini yansıttığı düşünülebilir.

Sıdika yaşadığı tüm olumsuzluklara rağmen orijinal bir karakterdir ve ailesinin istediği rollerin bir kısmına uysa da kendi tarzını ve kalıplara uymadığını da şiddet görmesine rağmen ortaya koyar. Yukarıdaki çizimde Sıdika ailesinden şiddet görmüş olmasına rağmen yazmayı tüm zor koşullara inat devam ettirmesi bu görüşü destekler niteliktedir. Görselde Sıdika'nın vücudundaki sargılar ve alçılar şiddetin boyutunu net olarak ortaya koymaktadır. Çizimlerdeki ev bitkileri, dış cepheden geçen kablolar, pencere kenarı çiçekleri, sedirler, sedir örtüleri, yastıklar Sıdika ve ailesinin yaşadığı gecekondulu yaşamını vurgulamak için kullanılmıştır. Bu çizimler ataerkil, alt gelir grubundan gelen ailenin yapısı, yaşanan kimlik bunalımı, gecekondulaşma, dönemin ekonomik ve siyasi şartları da çizimlerde kendisine yer bulurken maddi kültür unsurlarından Ev bitkileri, danteller, sedir örtüleri, yastık oyları bu tip bir evin hanımının maharetinin göstergesi olarak değerlendirilir ve önemli maddi kültür unsurlarıdır. Bu çizimlerin Sıdika ve ailesini yansıtırken, bir yandan da gelir düzeyi düşük Türk ailesi ve Türk kadınının dekorasyon anlayışını yansıttığı düşünülebilir.



(Sıdika ve abisi)



(Sıdika ve annesi)

Görsellerde Sıdika'nın ailesi mizah dergisindeki çizimlere uygun tutulmaya çalışılmış, karakterlerin tavrı ve giyiminde de hikayelere bağlı kalınarak gecekondü ailesi yansıtılmaya çalışılmıştır. TV için yeniden yorumlanan karakter ve hikâyede çevre koşulları ve kişilerin özellikleri mümkün olduğunca hikâyeye bağlı kalınarak yansıtılmaya çalışıldığı görülmektedir. Dar gelirli Türk ailesinin kahvaltı sofrası, Sıdika ve ailesinin giyimindeki örgü kıyafetler buna uygundur. Kadınların giyiminde mümkün oldukça kapalı oluşu muhafazakâr aile yaşamını anlatırken Sıdika'nın abisinin sakalında yaptığı değişiklik muhafazakâr anlayışa rağmen modern olma çabasında olduğu bir ikilem yaşadığı düşünülebilir.

2. Sıdika Karakteri Toplumsal Cinsiyet ve Mizah

- Peki anne! Ben anlaşılır ve net sözcüklerle söylüyorum... kitap fuarına gidicem işte o kadar!
- İyi! Dönüşte Kelime-i Şehadet getir... Baban seni sağ komaz... İstresen minibüsten bi durak önce in, harakiri yap... Ev kana bulanmasın.
- Ay anne, şiddetin ne hoş, ne güzel dehşetin... Kendimi yuvamda, sıcacık bir mezbahada gibi hissettim...
- (...) Manyaklaşmazsan uzun yaşarsın... Şurda sıcacık sobanın başında otur işte... Boş zamanlarını değerlendirmek için illa kitap okuman mı gerekiyo... (Atalay, 2016: 10-11)

Sıdika okumayı araştırmayı çok seven bir kız olmasına rağmen, araştırmasına öğrenmesine izin verilmemekte, kitap fuarına gitmek istemesi dahi kendisi için bir ölüm sebebi olarak değerlendirilmektedir. Annesi Safiye Saka babasının Sıdika'ya uygulayacağı şiddet garipsememekte hatta normal olarak değerlendirmektedir. Sıdika'nın evi için sıcacık biz mezbaha benzetmesi ise kendisine uygulanan baskıyı

hafifletmek ve rahatlama aracı olarak mizahı kullandığı ve ev için kullandığı sıcacık mezbaha benzetmesi de mizah kuramlarından uyumsuzluk kuramının imkânsız uyumsuzluk sınıfında dahil edilebileceği düşünülmektedir. Bu kuram Eker (2014:140) tarafından anlamsal olarak kabul edilemez, mümkün olmayan, uyumsuzluk olarak açıklar. Sıcacık mezbaha benzetmesi de mümkün olmayan ve anlamsal olarak kabul edilemez olarak değerlendirilir.

Sıdika'nın şiddet ve tehdit gibi durumlar karşısında neşesini koruduğu şakalar, göndermeler yaptığı ve zaman zaman şiddete maruz kalmasının sebebi de bu tavırları olduğu görülür. Yukarıda Sıdika “Şiddetin ne hoş, ne güzel dehşetin” diyerek şarkıya gönderme yapar ve bu Sıdika'nın bulunduğu durum ile şarkıya gönderme yaparak olayı mizahîleştirmesi bir uyumsuzluk yaratır ve buradaki gülme unsuru uyumsuzluk kuramı ile incelenebilir. Uyumsuzluk Kuramı, Eker (2014:138) de standart beklenti dışındaki olay ve sonuçların, algılamaların şaşkınlığa sebep olduğunu, zihnin beklenmeyen ve uyumsuz olaylar ile psikolojik mekanizmanın devreye girdiğini ve uyumsuzluğa gülme tepkisinin verildiği şeklinde açıklar.

- Bizi batıran zihniyet bu işte... Önce alt yapı sorununu halletmeye çalışıyoruz heralde... Park yerin sürecektir yolun olmadıktan sonra Rolsroys'un olsa ne yazar... Bütün hıyar tüketiciler gibi üç kuruşu denkleştirip araba almakla olmuyo bu iş... (Atalay, 2016: 15)

- (...) Hem senin araba istemen bile manasız... Gelinlik kızsın, hayırlı bir kısmet istesene...En azından kısmetinle ilgili alt yapı hizmetleri iste, kocana iyi bir iş, bedelli askerlik filan... (Atalay, 2016: 16)

Bu alıntıda Sıdika ve annesi türbeye dilek dilemeye gitmişlerdir. Sıdika'nın araba için dilek dilemesi annesi tarafından mantık dışı bulunur, Sıdika'dan bir genç kız olarak eş istemesi beklenir. Sıdika'nın var olan toplumsal sorunlara eleştiri getirdiği görülürken aynı zamanda türbeye gidip dilek dileme yaygın bir inanç olarak kendisini göstermiştir.

-Siyah gözlü filan olsun, kara kıvrır kıvrır saçlı, bıyıklı, hafif kel ve göbekli de olabilir...Evine bağlı olur o tipler...Bira içip maç seyreder, iki de çocuk doğurup atarsın önüne, sen sağ ben selamet... (Atalay, 2016: 16)

Bu alıntıda toplumsal cinsiyetin ve kalıp yargıların aslında sadece kadınlar ile ilgili değil, aynı zamanda erkekleri de tek tiplendiren bir sorun olduğu anlaşılabilir. Dökmen (2015) toplum tarafından ait olduğu cinsiyet rollerini benimsemiş, bu rollere uygun olarak davranan cinsiyetin tipik bir

bireyi olmuş kişiye “cinsiyeti tipleştiren birey” denir. Bu bireyler ve bu bireylerin oluşturduğu toplumlarda toplumsal cinsiyet kalıp yargıları sürekli sözel, davranışsal, bilişsel olarak sürekli yenilenir ve kuşaktan kuşağa aktarılır, bu da rollerin pekişmesini sağlar. Dökmen’e göre “cinsiyet rolü” toplum tarafından kadına ve erkeğe uygun bulunan kişilik özellikleri ve davranışları ve kültürel beklentileri ifade eder. Bu örnekte cinsiyeti tipleştiren birey Safiye Saka olarak değerlendirilebilir. Yapılan betimlemede evlenilecek erkek stereotipi de görülmekte, erkeğin görünüşünden de evine bağlı olup olmayacağı anlamını çıkarılıp bir genelleme yapıldığı görülür.

- ... İyi ki Madam Küri’nin her şeyi yiyen abisi yokmuş... Karı hayatta radyum elementini filan bulamazdı...

- Bırak elementi filan, koca bulabilmiş mi o karı...

- Bulmuş... Kocanyum elementi... Son yörüngesinde iki elektron bi yatak odası takımı, sıfır Tempura, 72 ekran televizyon, Turgut reiste devremülk villa... Yağlı kapı yani... Sonra iki de çocuk doğurmuş Madam Küri, herifi eve bağlamış... (Atalay, 2016: 73)

Bu alıntı da ise toplum tarafından bireylere sunulan klişe hayatlar ve bunların normal olduğu algısı görülebilir. Kadınların bilim insanı olmalarının evlenmemişlerse bir anlam ifade etmediği bu alıntıya göre; kadınların amacı iyi bir koca bulup evlenmek ve çocuk yapıp eşini eve bağlamaktır. Erkeklerin “yağlı kapı” olarak nitelendirilmesi de toplumsal cinsiyet klişelerinden biri olarak değerlendirilebilir.

-...Akşama babanla çarpışıcın sen... Arabozuculuk çalışmalarında bulunucam...Sana ağır kayıplar verdirtmezsem nooluyım... Bak bakalım, bi daha haber filan izleyip abuk subuk konuşabilicen mi... (Atalay, 2016: 52)

Bu alıntı da ise Safiye Saka’nın Sıdika’nın cinsiyet rollerine uygun davranmadığı için evin otoritesi olan babasına şikâyet edeceği ve şiddete maruz kalmasını sağlayacağı, kalıpların dışında davrandığı için Sıdika’nın cezalandırılacağı, şiddet yolu ile terbiye olup rollerine uygun davranacağı düşünülmektedir.

-...Sen Çiller’e “koca başbakan karı gibi ağlar mıymış?” diyince... Şeedemedim...Hık... Kendimi tutamadım...Hayır, çiller zaten kadın... Nası oluyo yani? Karı gibi ağlayan kadın... Hıhıhı... Noolsa olmuyo ya... Ağlasan “karı gibi”, gülsen “kaltak gibi”... Konuşsan “dırdır ediyö” derler, sussan “frijit”... E nedir yani? Peki, kız baba, sen hiç hayatında ağlamadın mı?

-Kim? Lan, erkek adam ağlar mı be... (Atalay, 2016: 84)

Bu alıntıda ise toplumsal cinsiyeti tipleştiren Zekeriya Saka'nın yüksek mevkide konumlanan kadınların maskülen tavırlar sergilemesini beklediğini, koskoca Başbakan olmayı erkeksi bir rol olarak kabul ettiğini ve kadınsı olarak görülen ağlamanın Başbakanlık konumuna uygun düşmediğini düşündüğü görülmüş, Sıdika'nın ise bu rollerin yarattığı çelişkiyi ortaya koyduğu görülebilir.

- (...) Evin dışına çıkamayan karı, gezegenin dışına takmış kafayı...

...

- Uzaydan buraya bakıyolar ama... globe teleskobunu yeni tamir ettiler...

- Kim bakıyo kız, ört perdeyi...Çıkıl şu camın önünden!.. Kız çeksene şu perdeyi...

- Ay tamam çektik... Hemen de uzaylılar iffetime baktı ordan... Olmaz böyle bişey ya...

- Elalem aya gidiyo, biz cam önünde oturacak teknolojiye sahip diiliz daha... Galileo'yu da bu zihniyet astı zaten... Engizisyon mahkemesi...

- Engin kim kız?.. (Atalay, 2016: 18-19)

Bu alıntıda Sıdika'nın entelektüel birikime sahip, kendini geliştirmeye isteği olduğunu fakat bu isteğinin ailesi tarafından engellendiğini anlaşılabılır. Eğitimin ailesi tarafından, Sıdika için bir tehdit olarak görüldüğü, camdan bakması dahi bazı durumlarda yasaklandığı görülebilir. Annesi eğitimsiz bir ev kadını olarak Sıdika'nın namusuna uzaydan dahi zarar gelebileceğini düşünmektedir. Bu olay mizah kuramlarından Aykırılık kuramına göre gülme malzemesini oluştururken namus kavramının da kadınlar üzerinden tanımlandığı ve kadınların namusunu bu örnekte olduğu gibi uzaylılardan dahi korunması gereken, gülündüğünde, eğitim alındığında, camdan bakıldığında zarar görebilecek kadar kültürde önemli bir yeri olan olgu olduğu anlaşılabılır bu yönü ile de mizahın sosyal tarihin kod ve mesajlarını taşıma işlevini yerine getirdiği, namusun kavramının kültürel dokudaki yerine dikkat çektiği görülebilir.

- (...) Terbiyesiz! Zavallı deme abiye... Erkek o... Gerektiği zaman yuvasını fareden koruyabilecek şekilde yetiştiriyö baban onu... (Atalay, 2016: 25)

Bu alıntıda Sıdika'nın annesinin erkek çocuğunu kız çocuğuna üstün tuttuğu, kızın eğitimini anne, erkeğin eğitimin baba üstlenir kalıbının devam ettirildiği görülebilir. Erkek çocuğuna kahramanlık, evini ve ailesini koruma gibi misyonların yüklenildiği anlaşılabılır. Bu anlayış Dede Korkut hikayelerinin mukaddime kısmında da görülür. "Kız anadan görmeyince

öğüt almaz, oğul babadan görmeyince sofraya çekmez. Oğul babanın yerine yetiştirilmiştir, iki gözünün biridir.” (Ergin, 2015).

Bu örnek ışığında Türk ailesinde kız ve erkek çocuğunu terbiyede görev paylaşımının yeni olmadığını Türk kültüründe çok eskiden beri var olan bir rol olduğunu anlaşılabılır. Baran ve Aktaş (1997: 83) çocukların özdeşim sürecinde kendisi ile aynı cinsiyete sahip ebeveynlerini taklit ettiklerinin kabul edildiğini belirtirken bunun her zaman böyle olmadığını, daha baskın ve güçlü olan ebeveynin de taklit edilebileceğini belirtir. Bu alıntıda da erkek çocuğun eğitiminin babası tarafından, kız çocuğunun eğitiminin annesi tarafından daha yoğun olarak verildiği ve cinsiyetlerine uygun rolleri edindikleri görülebilir.

- (...) Kaynana adayı olarak beni incelemek için hamama götürdüğünde, cetvelle kürek kemiklerimin arasını ölçmeye kalkmıycağı... Köle satın alıyomuş gibi saçlarıma, dişlerime bakmasına ses etmedim... Hatta “Bakalım etin sıkı mı?” diye bile kalçamı çimdip morarttı. Ama cetvel çıkarınca şuurumu kaybettim... (Atalay, 2016: 28)

Hamam kelimesi, Arapçada ‘ısıtmak, sıcak olmak’ anlamındaki ‘hamam’ kökünden türetilmiştir. Sözlük anlamı ‘ısıtılan yer’ demek olan sözcük, insanların temizlenme ve yıkanma ihtiyaçlarını karşılayan yapıların genel adı olarak kullanılmaktadır (Savaş, 2007’den Akt; Aktaş: 2011). Özellikle Osmanlı Döneminde hamamın toplumsal hayata etkisi büyük olmuştur. Erkekler için sosyalleşme mekânı olarak Kahvehaneler kadınlar için ise sosyalleşme ihtiyacını hamamların karşıladığı bilinmektedir. Sosyal hayatta, kadın ve erkeğin İslami kurallara gereği ayrıldığı bir ortamda hamamlar kadınlar için sosyal hayatın en önemli parçası haline gelmiştir. (Aktaran; Aydın ve Okuyucu, 2009)(Alıntılanan: Aktaş, 2011)

Geleneksel olarak hamamların kadınlar için açık ve gizli işlevlere sahip olduğu bilinmektedir. Açık işlev olarak temizlik ve temizlenme amacı güden mekanlar gizli işlevlerinde kadınlar için bir sosyalleşme mekanıdır. Bu mekânda kadınlar bilgi alışverişinde bulunur eğlenir, zaman zaman da oğulları için uygun kız aradıkları Türk kültüründe bilinen bir olgudur. Bu örnekte de Sıdika bu geleneğe mizah aracılığı ile karşı çıkar ve köle benzetmesi ile olayı nasıl değerlendirdiğini açıklarken mizahın da gücü ile kalıpları yıkar, mizahın protesto işlevinin kullanıldığını görülebilir.

-Tamam bu ülkede hiç bi konuda “tesis yok” zaten... Ama yürek de yok... Kızlar zengin koca bulmaya, erkekler zengin olup köşe dönmeye (...) Mesela

ben, birazcık okuyabilseydim... Belki de çok önemli bir bilim kadını olurum...Madam Kûri gibi... Belki Sıdıkanyum diye bir element bulurdum.

- Belanı bulcan sen belanı... Kopuk karı, dengesiz kaltak... (Atalay, 2016: 35)

Sıdika ve annesi arasında geçen bu diyalogda Sıdika'nın okuma isteği olmasına rağmen okutulmadığını ülkedeki kızlar ve erkekler için tek tip bir gelecek tayin edildiğinin farkında olduğunu ve Sıdika'nın çevresiyle ilgili öğrenmeye açık fakat ailesi tarafından bu meraklarının onaylanmadığı anlaşılabılır. Sıdika'nın toplumda genel kabul gördüğünü düşündüğü kadınların eş bulma, erkeklerin ise zengin olma çabasını eleştirdiği görülebilir.

-...Koca gelinlik kızsın. Konu komşunun gözü önünde, kızıışmış karılar yolun ortasında kardan adam, herif filan yapılmaz..."içi adam çekiyo" derler... Fingir fingir kartopu oynanmaz... "Hafif kız" diye adın çıkar... Namusuna konuşurlar,"Hoppa" derler.

-... Hoppalaa ne alakası var şimdi... Niye adım çıkıyormuş... Kar yağdığında dışarı çıkan herkes hoppa mı oluyo... Eskimoların hepsi orospu mu yani? (Atalay, 2016: 37)

-...Kutupların örf ve adetleri başka, bizim muhitinki başka... Elin pengueni kutupta pavyona düşmüş, bize ne... O kutup cemiyetini ilgilendirir... (Atalay, 2016: 37)

Bu örnekte hem mahalle bakısı denilen olgu hem de kadınlara uygun görülen ve görülmeyen davranışların nasıl değerlendirildiğine dair önemli veriler vardır. Özdemir (2017: 378-379) toplumsal cinsiyetin kültürel bir alan olduğunu, mizahın birey ve toplumun gerçekliğini açıkça ortaya koyma gücüne sahip olduğunu ve mizahın toplumsal yaşamdaki kalıpları dev aynasında sunduğunu belirtir. Bu örnekte de Sıdika toplumsal hayatın kabul gören ve görmeyen kodlarını devleştirir ve mizahın gücü ile bu kalıpların gücünü kırar ve anlamsızlaştırdığı görülebilir. Bu alıntıda ise Safiye Saka'nın yaptığı benzetme ile uyumsuzluk kuramına göre yapılmış bir mizahi unsur görülür. Bu mizahi unsurun altında ise Safiye Saka için kadının kutupta dahi olsa toplum baskısı ve yargılaması altında olacağı anlaşılabılır.

-Ev kızımı...Adım Sıdika... Zeytinburnu'na halamgile kek götürüyorum... Annem" otobüste taciz ederler taksi tut" dedi... Annem aptaldır... Babam SSK'da çalışıyo, abim konfeksiyoncu kalfası... Söyliyeceklerim bu kadar, önünüze bakınız, solda kamyon var dikaat! (Atalay, 2016: 40)

-Frene abanma, vites küçült, yol çamur, arabayı savurursun, kayıcaz...Direksiyonu ayan yönün aksine çevir... Frene dokun şimdi... Topla... Vites büyüt, sağa geç... şimdi derin bi nefes al...

- Hişt... Sürücü kardeş... İn bak ordan... Bu kadar basit bi nedenle insan kendini köprüden atar mı? Noolur bak..

- Hıııaa olmas..., atcam kendimi... Şoforluğum erkekliğim beş paralık oldu... Bacak kadar karı bana şoförlük öğretti, arabayı kazadan kurtardı, kamyona kafadan giriyodum... Bana, bunca yıllık şofora..Ühü...Hüü..

- Canım ne ilgisi var... Araba kullanmayı da bööle erkeklik sandığınızdan manyaklaşıyorsunuz zaten... Arabacılıkta olur bööle şeyler...

-Sus bak atcam kendimi şoforluğuma konuşma be kadın...

-Aaaa deli mi ne? Yalan sööledim bak... Ben 67 yılında ağır vasıta ehliyeti aldım... Babam da doğma büyüme şoför... Annem desen kaportacı... Erkek gibi kadındır... Çocukken şoför şeklinde yetiştirdim ben... Delikanlı bi kızım... Gurura dokunacak bi durum yok... Hadi ver elini atlama... (Atalay, 2016: 41)

Martin (1991 akt. Dökmen, 2015: 78) cinsiyet şemalarının davranışı yönettiğini cinsiyete göre uygun bulunan ve bulunmayan davranışın belirlendiğini, bilginin organize edilmesinde önemli yeri olduğunu, hangi bilginin kalıcı olacağını dahi belirlediğini belirtir ayrıca cinsiyet şemalarının bilgi için temel teşkil ettiğini belirtir. Bu alıntıda cinsiyet rollerinin ve şemalarının etki derecesi ve rollere uygun davranmayan bir birey olduğunda karmaşa yaşandığı, araç kullanmanın erkeklere ait bir rol olarak görülmesine karşın Sıdika'nın şoförü bir "kadın olarak" zor durumdan kurtarması ve erkeğin kendisine ait olarak gördüğü bir alanda kadının kendisinden fazla bilgi sahibi olmasını onur kırıcı kabul ettiği ve Sıdika'nın araç kullanmayı erkeklik sanıyorsunuz ifadesi ile toplumsal cinsiyet rollerine getirdiği eleştiri dikkat çekmektedir.

-...Kız çocuğu olarak arabanın arkasına karpuz şeklinde süs örmek, çocuk yapıp dikiz aynasına patiklerini asmak gibi görevlerim var... (Atalay, 2016: 98)

Bu alıntıda ise toplumsal cinsiyet rollerine uygun olarak kadınların araba ile ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusu eleştirilir.

-Cins karı...Daha geçen gün "Üsküdar nasıl bi yer acaba" diye soruyodun, şimdi kafayı Fransa'yla bozmuş... Baban yollardı seni oralara ...Batı kulüp hayranı, iffete sürülmüş leke, çatlamış ar damarı, maneviyata saplanmış ucu zehirli hançer...Gaflet uykusu hapi! (Şraak!)

- Ah! Demokrasiye kalkan el...

- Gerçeklerin er meydanı baban bi gelsin, ağzını burnunu kıldırıtmazsam senin... (Atalay, 2016: 49)

Bu alıntıda Sıdika'nın annesi ve babası tarafından şiddete maruz kaldığını, kendisinin dünyayı merak eden, öğrenmek isteyen bir kadın olduğunu fakat ailesi tarafından engellendiğini, şehrindeki bir semti dahi görmediğini, çok merak ettiğini, özgürce dışarı çıkamadığı anlaşılabılır. Sıdika'nın sürekli sözlü ve fiziksel şiddete maruz kaldığı da kitaptan yapılan alıntılarda sürekli olarak gözlenmiştir.

- Kız kardeşime vurma baba... Sıdika'nın haklı olduğu taraflar var... Vurma baba, kızın hipotenüsüne gelecek...

- ...Sen ne biçim abisin? Kız kardeşin geneleve düşüyo, sen uyuyosun... Gebert şu kaltağı da namusumuz temizle... (Atalay, 2016: 58-59)

Bu alıntıda ise abi Samim Saka'nın bilgisizliği ile okuyucuda kendisini üstün görme ve karşıdakinin bilgisizliğini küçümseme yolu ile üstünlük kuramı ile mizahi unsurun meydana geldiği düşünülebilir. Eker (2014:142-143) gerçekleşen başarısızlığın parçası olmamanın verdiği zafer ile gülme eyleminin meydana geldiğini ve bu durumdan haz alındığını açıklar. Bu kurama göre karşıdaki kişinin karşılaştığı olumsuzluk ile karşılaşmama ve kendisini karşıdakinden sütun konumlandırma ve gülererek karşıdakini cezalandırıp kendi üstünlüğünü kutlama olarak bir açıklama yapılabilir. Ayrıca Zekeriya Saka'nın Sıdika'yı öldürmesi ve namuslarını temizlemesi için azmettirmesi de toplumda var olan kadın cinayetlerinin sebebinin namus olgusu olduğunu, kadınların aileleri ya da kendilerine yakın insanlarca katledilmelerini hatırlatmıştır. Özdemir (2017: 378) mizah yolu ile toplumdaki en ciddi sorunların dile getirildiğini belirttiği de göz önünde bulundurulduğunda Sıdika karakterinin getirdiği eleştirilerin önemi anlaşılabılır.

- ...Sen benim peşimde misin hala lan? Hayır herifi dövücem, karakolluk olucuz... Diyecekler ki "Sen de bişiy yapmışsındır da çocuğu tahrik etmişsindir. Dişi köpek kuyruğunu kaldırmadan erkek köpek peşine takılmaz"... Cinselliği hala köpek çiftleşmesi düzeyinde gördükleri için... (Atalay, 2016: 65)

- ... Kusura bakma apla erkek kadınmışsın... (Atalay, 2016: 65)

Bu alıntıda ise Sıdika kendisini taciz eden erkeği dövmüş ve tacizci korkup, alıntıdaki gibi yanıt vermiştir. Sıdika kendisini korurken şiddet kullanmak zorunda kalmış ve bunun sonucunda ise "erkek gibi kadın"

benzetmesi ile ne kadar “namuslu” olduğu vurgulandığı düşünülebilir. Sıdika’nın karakolda kendisinin suçlanacağını düşünmesi de toplumsal cinsiyet rollerinin kolluk kuvvetleri ve yargı dahil devlete dair unsurlarda bile etkin olduğunu ifade etmesi ve mizahi olarak bunu dile getirmesi toplumsal yaşam hakkında bilgi verirken mizah yolu ile bir eleştiri de getirilmiştir.

–...Gençken babanın pantolonuna çift ütü izi yaptım diye, baban kudurup beni odunla dövmeye başladı... Cahillik işte, koştum karakola sığındım... Komser muavini “Biz karı koca arasına girmeyiz yenge” dedi... Bi tek babanın elindeki oduna el koyup karakolun sobasına attılar, o kadar... Sonra bize bi çay ısmarlayıp, eve yolladılar... Dönerken baban kafama inşaat tuğlası attı... Gençlik işte, anlamıyorum ki... Tuttum, babamın evine doğru kaçmaya başladım... Babam da “karı koca arasına girilmez... Kocandır, hem sever, hem döver, bunlar evliliğin tuzu biberidir,” dedi... Annem kafama tentürdiyot sürdü, babam da damadıyla oturup yarım şişe rakı içti... O gece eve dönerken baban denize itti beni, sonra çekip gitti... Evin yolunu zor buldum...Diyeceğim şu ki, aile kavgasında kimseciklere güvenme... Konu komşu, karakol, mahkeme kimsecikler araya girmez, yersin sopayı... (Atalay, 2016: 76)

Bu alıntıda ise toplumda ailenin yeri ve aile içi ilişkilere aile dışından bireylerin şiddet içerse ve kolluk kuvvetleri dahi olsa aile alanına müdahale edilmeyeceği düşüncesi ve kadına şiddetin normalleştirilmesi, aile kavramının Türk toplumundaki kutsiyeti ve bu kutsiyet sebebi ile müdahale edilememesi, evlilik içerisinde kadının şiddet gördüğü durumda ailesi ve devletten dahi yardım göremediği dikkati çekmiştir. Zara Page ve İnce (2008) çalışmalarında şiddet gören kadınların eşleri ile polis tarafından barıştırıldıkları, polise başvuran kadınların başvurularının kayıt altına alınmadığı, polise başvuran kadınların adeta aile içi sırları ifşa etmiş ve aile kurumuna zarar vermiş olarak düşünülecekleri ve polisin kendilerine yardım etmeyeceği önyargısının da olduğunu belirtir. Bu bağlamda aile içi şiddete karşı kimseden yardım görmemiş ve aile kurumuna ihanet etmiş sayılan Safiye Saka kızına polise başvurmamasını öğütler. Burada aile içi şiddete karşı öğrenilmiş çaresizliğin aktarıldığı yorumu yapılabilir.

–...Olsun, onlar aile... Adam karısını balkondan sarkıtıyorsa, evliliğin tuzu biberi...Bize düşmez ööle şeyler, karı- koca arasına girilmez...Öbür itler ööle mi ya... Sen ne dersen de... Bi mahallede dul karı oturmaz bir, tek başına oturan bekar oğlanlar olmaz iki... Mahallenin bereketi kaçır...

... Zaten bu yüzdendir ki, biz gerizekalı mahalle ahalisi olarak, dul kadınlara “mesut yuva yıkıcısı muhtemel orospular” bekar erkek evlerine de “ülke yıkıcısı muhtemel terörist yuvaları” gözüyle bakarız... Ama eğer karısını balkondan sarkıtan herif, bi gün azıp karyı aşağı bırakırsa ... Adama” cinnet geçirmiş, kader kurbanı bahtsız” adı veririz... Kadına ise duruma göre “orospu veya “bahtsız” adı veririz. (Atalay, 2016: 127-128)

Kadına şiddetin normalleştirilmeye çalışıldığını ve aile yaşamının bir parçası olarak sunulmaya çalışıldığını, şiddetin aile yaşamının bir parçası olarak değerlendirildiği, dul kadınlar ve bekar erkeklerin toplumsal kurallara uymadığı sebebi ile dışlanan, bereket kaçırarak derecede uğursuz olarak görülmesi, var olan toplumsal kuralların dışında ve toplumda var olduğu düşünülen ahengi bozacak tehlikeli bireyler olarak algılandığı görülmüştür. Sıdika ise bu kuralları yıkar ve toplumsal gerçeklikleri mizah aracılığı ile dile getirir. Erkeğin her durumda haklı bulunmasını sağlayacak, kadına zarar verse dahi toplumsal cinsiyet rollerinden erkeğin sinirli ve şiddete meyilli olduğu, kadının sakın ve uysal olduğu düşüncesinden yola çıkılarak erkek sinirli ise kadının onu sinirlendirmemesi gerektiği sonuçta meydana gelecek şeylerden kadının sorumlu olduğu, erkeğin ise doğasının gereğini yaptığı düşünülmekte olduğunu görülebilir. Kadının boşandığında ise normların dışında bir birey olduğu ve başkalarının aile hayatına tehdit oluşturduğu, tehlikeli dul, ahlaksız kadın olarak görüldüğü fakat erkeğe karşı böyle bir önyargı olmadığı görülebilir. Bekar erkeklerin ise terörist olarak sınıflandırılması bizce toplumsal cinsiyet kalıp yargılarından sadece kadınların değil erkeklerin de mağdur olduğunu, toplumsal cinsiyetin sadece kadınların problemi olmadığı anlaşılabilir.

Sonuç

Atilla Atalay’ın Sıdika karakterinde toplumsal cinsiyet kodlamaları ve klişeleri mizahi unsur olarak kullanılması bakımından ve toplumda var olan anlayışı yansıtmaları ve eleştirmesi bakımından önemli görülmüştür. Bu klişeler toplumda kadın - erkek rollerini belirler ve kişilerin hayatına yön verir. Toplumsal cinsiyet rolleri bireye sosyalizasyon sürecinde ailesi tarafından öğretilir ve birey zamanla bunların uygulayıcısı ve aktarıcısı olur. Toplum, bu rollerin dışına çıkanları kabul etmez ve zaman zaman yaptırımlar uygular bu yaptırımlar kimi zaman alay edilme kimi zaman dışlanma olabilir. Sıdika Türk toplumun kadın ve erkek klişelerini, toplumda bulunan kadın ve erkeğe dair roller ve beklentileri aktarması, dönemin siyasi, kültürel olaylarına gönderme yapması, toplumsal cinsiyet

rollerini mizahı kullanarak protesto etmesi, maruz kaldığı şiddetten sonra dahi mizahi yanıtlar vermesi mizahın hayata tutunma işlevini kullanması sebebi ile incelenmeye uygun görülmüştür. Özellikle alt gelir grubuna dahil, gecekonduda yaşayan, eğitimsiz kesimin kadın ve erkeğe bakışını yansıtır. Toplumda var olan stereotipleri, kalıpları mizahın gücü ile çekincesizce ortaya koyar ve mantıksızlaştırır. Toplumsal cinsiyet sadece Türk toplumuna ait bir sorun olmamakla beraber cinsiyet rollerini ve kalıpların Türk toplumunca nasıl değerlendirdiğini göstermesi bakımından önemli görülmüştür. Sıdika toplumda var olan ideal kadın ve erkek tiplerine karşı çıkar ve kendisi kalıpların dışında bir kadın olduğu için şiddet gibi cezalara maruz kalır. Mizahı toplumun aksayan yönlerini ortaya koyma, protesto, savunma, sosyal tarihin kod ve mesajlarını taşıma, hayata tutunma işlevlerini kullanması kadına şiddeti ve aile içi şiddeti mizahı kullanarak farklı bakışla ele alması dikkate değerdir.

KAYNAKÇA

- Atalay, A. (2016). *Sıdika Öpücük Balığı Fabrika*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Avcı, A. (2003). Toplumsal Eleştiri Söylemi Olarak Mizahi Gülmece. *Birikim Dergisi*, 166, 80-96.
- Bora, A. (2012). Toplumsal Cinsiyete Dayalı Ayrımcılık. *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, (Der.: Kenan Çayır ve Müge Ceyhan), 176- 187, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dökmen, Z. Y. (2015). *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Engels, F. (2015). *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. (Çev.: Hasan İlhan), Ankara: Alter Yayınları.
- Ergin, M. (2015). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Feinberg, L. (2005). Mizahın Sırrı. (Çev.: Ali Çelik- F. Gül Özyağcıoğlu Koçsoy), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar II*, 487-502, Ankara: Geleneksek Yayıncılık.
- Gökçe, B. (1976). Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme. *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt 8 (1-2), 46-67.
- Güner-Aktaş, G. (2011). Anadolu'da Toplumsal Yaşamın Mekansal İzleri. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 1 (7), 55-68.

- Kekeç, N. (2014). *Ahmet Mithat Efendi'de Mizahın Toplumsal Cinsiyeti*. Ankara: İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Mies, M. (2011). *Ataerki ve Birikim*. (Çev.: Y. Temürtürkan), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Öğüt-Eker, G. (2014). *İnsan Kültür Mizah İnsanlık Tarihinde Mizahın Serüveni: Felsefi Bir Problem Olan Mizahtan Eğlence Endüstrisinde Tüketim Nesnesi Mizaha*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özdemir, N. (2017). *Kültür Bilimi ve Yönetimi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Reed, E. (2012). *Kadının Evrimi I*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Sıdika. (t.y.) Erişim: <http://atibey.blogspot.com/p/sdka.html> (Erişim: 21.10.2020)
- Solocum, S. (1975). Woman The Gatherer: Male Bias In Anthropology. *Toward An Anthropology of Women*, (Ed. Rayna R. Reither), 36-50, New York: Monthly Review.
- Şenol, D. - Mazman, İ. (2014). Çocuğa Uygulanan Şiddet: Türkiye Özelinde Sosyolojik Bir Yaklaşım. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16 (26), 11-17.
- Zara-Page, A. - İnce, M. (2008). Aile İçi Şiddet Konusunda Bir Derleme. *Türk Psikoloji Yazıları*, 11 (22), 81-94.

GELENEKTEN GELECEĞE HALK BİLİMİ VE TÜRK SİNEMASI: “TATLI DİLLİM” FİLMİ ÖRNEĞİ



Cem MERİÇ*

1. Giriş

Halk bilimi, Sedat Veyis Örnek (2000: 15) tarafından bir ülke ya da belirli bir bölge halkına ilişkin maddî ve manevî alandaki kültürel ürünleri konu edinen, bunları kendine özgü yöntemleriyle derleyen, sınıflandıran, çözümleyen, yorumlayan ve son aşamada da bir birleşime vardırma amaçlayan bir bilim şeklinde tanımlanmaktadır. Örnek'in tanımından hareketle halk bilimi; yüzyıllar boyunca toplumların kültürel hafızasında yaşamını sürdüren ve geleneksel bir değere sahip olan birikimler bütünüdür. Üretildiği toplumun canlı yapısından hareketle sürekli bir devinim içerisinde olan halk bilimi ürünleri de bu doğrultuda yaşayan, sürekli olarak gelişim, değişim ve dönüşüm gösteren bir yapıya sahiptir. Toplum hayatındaki sosyo-kültürel, teknolojik ve ekonomik gelişim ve değişimler tüm halk bilimi ürünlerini etkilemekte, toplumun canlılığı bir bakıma halk bilimi ürünleri üzerine yansımaktadır (Dinç, 2019: 17). Bu bağlamda toplumsal yaşamın merkezinde yer alan geleneksel değerlerdeki bu kültürel ürünler, tıpkı insanoğlu gibi devamlılık arz eden bir döngü içerisinde varlığını sürdürmekte ve hızla değişen sosyo-kültürel şartlar ile yakaladığı uyum sayesinde kendisini korumaktadır.

Sinema sanatı ise bütün sanatların amacının; okuru, izleyiciyi, dinleyiciyi etkileyen, insanın duyularını çeşitli yönlerden uyaran, onları belirli bir tepkiye yönelten bir ürün ortaya koyması görüşünden hareketle Nijat Özön tarafından “herhangi bir düşünceyi, duyguyu, olayı, gerektiğinde sesle de desteklenen devinimli resimlerle (görüntülerle) anlatım yolu” olarak tanımlanır. Sinema sanatçısı ise bu çalışmayı yaparken çerçeveleme, görüntü düzenlemesi, aydınlatma, ışık-gölge oyunları, kurguyla sağlanan dizem, alıcı devinimlerinin sağladığı canlılık, görüntünün ortaya koyduğu kavramla yaratılan etkilerden yararlanır (Özön, 1972: 10).

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi – Çanakkale (cem.meric4817@gmail.com)

Dünyadaki birçok sanat dalına nazaran daha yakın bir geçmişe sahip olan sinema sanatı, kendisinden önceki müzik, resim, tiyatro, edebiyat vb. sanat dallarından faydalanmış ve kendisinden önce var olan sanatları kendi bünyesinde birleştirmiştir. Sinema sanatının diğer sanat dalları içerisinde en yoğun ilişki kurduğu sanat ise edebiyat sanatıdır. Bu bağlamda sinemadan daha eski bir sanat dalı olan edebiyatın etkisi, genellikle senaryo yazımı ve edebî eserlerin filme uyarlaması kapsamında incelenmektedir (Özdemir, 2015: 217).

Meral Özçınar (2010: 77) ise Türk Sineması ile ilgili olarak sinema tarihçilerinin (G. Scognamillo, N. Özön, Âlim Şerif Onaran) üzerinde anlaştıkları ortak dönemlendirmeleri, “İlk Sinemacılar”, “Tiyatrocular Dönemi ve Sinemacılar Kuşağı”, “Yeşilçam Sineması” ve “Yeni Türk Sineması” şeklinde belirtir.

Mustafa Dinç, Türk sinemasının tarihsel gelişim süreci ile ilgili olarak Âlim Şerif Onaran¹, Nijat Özön², Esin Coşkun³, Şükran Kuyucak Esen⁴ ve Sezer Tansuğ’un⁵ tasniflerinden yola çıkarak Türk sinemasını şu şekilde dönemlendirmektedir:

- İlk Sinemacılar Dönemi (1914-1923)
- Tiyatrocular Dönemi (1923- 1939)
- Geçiş Dönemi (1939-1948)
- Sinemacılar Dönemi (1948-1970)
- Yeşilçam Dönemi (1970-1980)
- Darbe Sonrası Türk Sineması (1980 ve Sonrası) (Dinç, 2019: 65-83).

Çalışmaya konu olan Tatlı Dillim filminin yapımcılığını, Ertem Eğilmez ve Kartal Tibet’in sahibi olduğu film şirketi olan Arzu Film üstlenmiştir. 1972 yılında çekimlerine başlanan filmin çekimleri aynı yıl

¹ Âlim Şerif Onaran’a göre Türk sinemasının tarihsel dönemi hakkında geniş bilgi için bk. (Onaran, Türk Sineması C. I-II, 1995).

² Nijat Özön’e göre Türk sinemasının tarihsel dönemi hakkında geniş bilgi için bk. (Özön, Sinema Uygulayımı, Sanatı, Tarihi, 1985. Karagözden Sinemaya Türk Sineması ve Sorunları I-II, 1995).

³ Esin Coşkun’a göre Türk sinemasının tarihsel dönemi hakkında geniş bilgi için bk. (Coşkun, Türk Sinemasında Akım Araştırması, 2009).

⁴ Şükran Kuyucak Esen’e göre Türk sinemasının tarihsel dönemi hakkında geniş bilgi için bk. (Kuyucak Esen, Türk Sinemasının Kilometre Taşları, 2010).

⁵ Sezer Tansuğ’a göre Türk sinemasının tarihsel dönemi hakkında geniş bilgi için bk. (Tansuğ, Herkes İçin Sanat, 1982).

içerisinde tamamlanmış olup film 1 Kasım 1972 tarihinde gösterime girmiştir. Filmin senaryosu Sadık Şendil tarafından yazılmış ve filmdeki başrolleri Tarık Akan ve Filiz Akın paylaşmıştır. Tatlı Dillim filmi romantik komedi türünde bir film olmakla birlikte o dönem tiyatro sanatı ile ilgilenen Kemal Sunal'ın⁶ da yardımcı oyuncu olarak rol aldığı ilk film olma özelliği taşımaktadır.

Yukarıda verilen Türk sinemasının tarihsel dönemlerinden yola çıkarak 1972 yılında gösterime giren Tatlı Dillim filmi, Yeşilçam Dönemi (1970-1980) içerisinde değerlendirilebilir. Yeşilçam sineması, uzun süre sözlü kültür belleğinden beslenmiş ve Yeşilçam filmlerinin önemli bir bölümü sözlü kültür yaşamı, gelenek ve törelerle ilişki içerisinde (Özdemir, 2015: 217). Halit Refiğ ise halk sanatlarının Türk sineması ile ilişkisinin asıl değerini, halkın nelere ve nasıl uygulandığını, belli meseleler karşısında tepki ve görüşlerini, heyecanlarını ne biçimlerde ifade ettiğini anlamak bakımından, sonsuz zenginlikte bir hazine olması şeklinde ifade eder (Refiğ, 2009: 88).

1972 yılında toplam 298 film ile Türk sinemasında rekor kırıldığını ifade eden Giovanni Scognamillo (2014: 177); 1972 yılı Türk sinemasında yeni atılımlar ve ilginç çalışmalardan da söz eder. Dinç (2019: 11), siyasal eleştirinin, erotik erkek filmlerinin yanı sıra bu dönemde, Cüneyt Arkın ve Kartal Tibet'in oyunculukları ile başını çektiği kahramanlık hikâyelerini ve mitik kişilikleri konu edinen ve batıda “*kostüme avantür*” adı verilen tarihî filmlerin çekildiğini belirtir. Ayrıca kahramanlık hikâyeleri ile mitik kişiliklerin Türk sinemasında yer edinmesinin sebepleri arasında ise; Kıbrıs sorunu, ABD ambargosu ve Yunanistan ile yaşanan sorunlar karşısında ezik bir duyguya kapılmama hissi ile erkek izleyicinin açık filmlerden uzaklaşması fikrini gösterir (Dinç, 2019: 11).

Eğilmez, seks-avantür güldürülerinin egemen olduğu 70'li yıllarda halk sineması yaparak kendine özgü mizah anlayışı ile Yeşilçam Sinemasına “Arzu Film Güldürüleri” ekolünü yerleştirir. Kemal Sunal, Tarık Akan, İlyas Salman, Şener Şen, Uğur Yücel, Ayşen Gruda, Zeki Alasya, Metin Akpınar, Münir Özkul, Halit Akçatepe vb. bu ekolün büyük oyuncular olurlar (Hıdıroğlu, 2002: 12). Ertem Eğilmez⁷ özelinde Türk sinemasındaki seks-avantür odaklı film yapımlarından güldürü odaklı film yapımlarına

⁶ Kemal Sunal'ın filmlerinde folklor ve mizah ilişkisi bağlamında geniş bilgi için bk. (M. Dinç, Kemal Sunal Filmlerinde Folklor ve Mizah, 2019).

⁷ Ertem Eğilmez sinemasında “grotesk halk kültürü” üzerine geniş bilgi için bk. (C. Mallı, Ertem Eğilmez Sinemasında Bir Gösterge Olarak “Grotesk Halk Kültürü”, 2013).

yönelim hakkında ise Scognamillo, Yalçın Pekşen'in "Duyduk Gördük"⁸ başlıklı röportaj yazısını kaynak göstererek şu bilgileri aktarır:

Ben sinemada aslında yapımcı olacaktım. Hasbelkader rejisör oldum. Film çekeceğim ama rejisöre verecek param yok. Bari ben çekeyim dedim. Bir acayip film oldu. Çalıştı ama. Bilahare Kart Horoz vardı, Sadık Şendil'in ünlü piyesi. Onu Vahi Öz ile çektik. Bu filmi yaptırdım. 1965'ten 72'ye kadar hiç komedi filmi yapmadım, korktum. O zaman benim adım aşk filmlerinin ünlü yönetmeniydi. 7 sene bazen birbirinden pespaye, bazen içinde iyileri olan, bazen aşağılığın aşağılığı filmler yaptım. 72'de çaresizlikten gülmeceye bulaştım. O başarılı olunca da o gün bugündür gülmeceye başka film çevirmedi (Pekşen 1986'dan akt. Scognamillo, 2014: 278-280).

"Arzu Film Güldürüleri" kategorisi altında değerlendirilebilecek olan Tatlı Dillim filminin konusu ise şu şekildedir: İstanbullu zengin bir aileye mensup olan Ferit'in (Tarık Akan) babası avukat (Hulusi Kentmen), annesi ise varlıklı bir ailenin kızıdır. Tıp Fakültesini bitirip doktor olduğu halde Boğaziçi Basketbol Takımı'nda basketbol oynayan Ferit, sezon öncesi basketbol antrenörünün isteği üzerine basketbol takımı ile birlikte kamp yapmak için Emine Öğretmen'in (Filiz Akın) köyü olan Boğazköy'e gelir. Boğazköy Köyü'nde öğretmenlik yapan Emine, görev yaptığı süre boyunca köyü birçok anlamda kalkındıran ve öğretmenlik mesleği dışında köydeki herkese elinden geldiğince yardımcı olan bir karaktere sahiptir. Çapkın bir şehir çocuğu olan Ferit, basketbol takımıyla kamp için geldiği Boğazköy Köyü'nde Emine Öğretmeni görür ve ondan çok hoşlanır. Tanıdığı diğer kadınlardan farklı bir yapıya sahip olan Emine Öğretmen tarafından defalarca reddedilen Ferit, Emine Öğretmeni etkilemek için elinden geleni yapar ve en sonunda bu ikili birbirlerine âşık olup köyde evlenir. Evliliklerinin ilk zamanlarında oldukça mutlu bir yaşam süren çiftin huzuru, Ferit'in İstanbul'dan gelen arkadaşları tarafından şehre çağırılması üzerine bir anda bozulur. Ferit, arkadaşları ile birlikte İstanbul'a gidip şehirdeki eski yaşamına geri dönerek Emine Öğretmen ile olan evliliğini unuttur. Emine Öğretmen, kocası Ferit'i bir süre bekledikten sonra Boğazköy Köyü muhtarı Hasan Amca (Münir Özkul) ile İstanbul'a kocasını aramaya gider. İstanbul'a giden Emine Öğretmen Ferit'in evini bulup kendi kimliğini saklayarak Ferit'in annesiyle görüşür. Emine Öğretmen, bu görüşmenin ardından Ferit'in evliliklerini ailesine haber vermediğini ve eski çapkınlıklarına geri döndüğünü öğrenir. Bunun üzerine Emine Öğretmen Muhtar Hasan Amca ile birlikte Ferit'e boşanma davası açmak için

⁸ Yalçın Pekşen, "Duyduk Gördük", Cumhuriyet Gazetesi, 25 Ocak 1986.

zamanında köyün hukukî işlerine bakmış olan avukatın yanına gider. Avukatın, Ferit'in babası çıkması üzerine Emine Öğretmen, avukatın da tavsiyesiyle kılık değiştirerek şehirli ve gayet bakımlı bir kadın olarak Mine adıyla Emine'nin ikiz kardeşi rolünde Ferit'in karşısına çıkar ve Ferit'e güzel bir ders vermeyi amaçlar. Mine'den çok etkilenen Ferit bu defa Mine'yi elde etmek için elinden geleni yapar ancak bir türlü başarılı olamaz. Şehir kızı Mine, Ferit'i ancak köydeki ikiz kardeşi Emine Öğretmen'den boşanması durumunda kabul edeceğini bildirir. Bunun üzerine Emine Öğretmen ile evliliğini bitirmek üzere Boğazköy'e giden Ferit, eşi Emine Öğretmen'in ilgisi karşısında çaresiz kalır ve boşanma isteğini dile getiremez. Ferit'in köye geldiği günün akşamı, Emine Öğretmen'in baktığı 2 yetim kız çocuğu difteri hastalığına yakalanır. Bunun üzerine aynı zamanda doktor kimliğine sahip Ferit, bu iki kız çocuğunu tedavi ederek iyileştirir. Ferit'in bu davranışı köy sakinleri tarafından büyük bir sevinç ve saygı ile karşılanır. İnsanların elini öpme isteği Ferit'i oldukça etkiler ve böylece Ferit, hayatta basketbol ve kadınlar dışında daha önemli şeylerin de olduğunu kavrar. Emine Öğretmenden ve köy yaşamından vazgeçemeyeceğini anlayan Ferit, Mine ile ayrılık konuşması yapmak için şehre gider ve Mine-Emine ikilemindeki tüm gerçekleri öğrenerek; şehirde Mine, köyde Emine olan eşi ile birlikte köye geri döner.

2. İnceleme

1972 yılında gösterime giren Tatlı Dillim filmi içerisinde Türk kültürüne ilişkin tespit edilen geleneksel yapıdaki temler halk bilgisi ve halk edebiyatı alt başlıkları içerisinde incelenecektir.

2.1. Tatlı Dillim Filmi ve Halk Bilgisi

2.1.1. Geleneksel Köy Yaşamı ve Halk Ekonomisi

Tatlı Dillim (1972) filminde geleneksel yaşam Boğazköy Köyü meydanı, köyün tarımsal arazileri ve köyün kahvehanesi olmak üzere 3 ayrı mekân üzerinden izleyiciye sunulmaktadır. Bu mekânlar, geleneksel yaşamın gündelik gereksinimleri arasında yer alan eğlenme, dinlenme, zaman geçirme ve gündelik anlamda fikir alışverişleri yapma gibi hususların gerçekleştirildiği yer olmaları bakımından geleneksel yaşam içerisinde önem arz eden bir yapıya sahiptir. Tatlı Dillim filminde bu mekânlar arasında en fazla ön plana çıkan mekân ise köy kahvehanesidir. Kahvehaneler, köydeki erkeklerin bulunduğu eril bir kimliğe sahip ortam olmakla birlikte erkekler arasında köy ile ilgili genel mahiyetteki görüşmelerin yapıldığı, çeşitli kutlamaların tertip edilip kutlandığı, köye

dışarıdan gelen yabancı misafirlerin karşılandığı bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Filmin başlangıcında da Boğazköy Köyü'ne kamp yapmak üzere gelen Boğaziçi Basketbol Takımı'nın köy kahvehanesinde köy muhtarı ve kahvehanede bulunan erkekler tarafından karşılanarak çay ikramında bulunulduğu görülmektedir. Filmde geleneksel köy yaşamının işlendiği bir diğer mekân olarak karşımıza çıkan tarımsal arazilere ait sahneler ise Ferit'in köy yaşamını ve tarımsal faaliyetleri öğrenme çabası üzerinden güldürü merkezli bir anlayışla izleyiciye sunulur. Geleneksel köy yaşamının işlendiği başka bir mekân ise köy meydanıdır. Filmde, evliliğe bağlı geçiş dönemi uygulamalarının köy meydanında gerçekleştirildiği görülmektedir. Nişan kesme töreni, damat tıraşı, gelin alayı ve düğün gibi evlilik içerisinde değerlendirilebilecek süreçler köyün meydanında gerçekleştirilmektedir. Son olarak halk inanışları başlığı altında değinilen su kenarındaki adak ağacının bulunduğu yer ise kutsal mekân olarak değerlendirilebilir.

Tatlı Dillim (1972) filminde geleneksel köy yaşamının tek örneklemini olarak karşımıza çıkan Boğazköy Köyü'nün halk ekonomisine dair bilgileri; hem film içerisinde köyün belirli bölgelerinin sahnelenmesi hem de köye kamp yapmak için gelen basketbol takımının antrenörüne, köy muhtarı Hasan Amca tarafından köyü sözlü olarak tanıttığı sahneler üzerinden izleyiciye aktarılmaktadır. Bu bağlamda köyün ekonomisi hakkında dilsiz çobanın hayvan otlattığı sahne üzerinden çobanlık, at arabası ile saman taşıyan Emine Öğretmenin sahnesi üzerinden hayvancılık, tarımsal arazilerin verildiği sahneler üzerinden de ayçiçeği, buğday ve elma yetiştiriciliği özelinde köyde tarımın yapıldığı bilgisine varılmaktadır. Köy muhtarı Hasan Amca ile basketbol takımı antrenörü arasında geçen diyalogda ise muhtar, Emine Öğretmenin Fransa'dan fennî Dadant kovanları getirmesi üzerine köyde hayvancılık özelinde arıcılık faaliyetlerine başladığını ve her sene 1 ton bal satıldığını ifade eder.

2.1.2. Geçiş Dönemi (Evlilik) ve Halk İnanışları

Mehmet Ali Yolcu (2014: 181-182) tarafından; karşıt cinslerden iki ya da daha fazla kişinin üremek ve dolayısıyla türünün devamını sağlamak, düzenli cinsel ilişkiler yaşamak ve ekonomik ve sosyal bir birlik kurmak amacıyla aile kurumunu oluşturmak için adım atmalarına dönük yapılan bir sözleşme şeklinde tanımlanan evlilik Tatlı Dillim filmi içerisinde geleneksel bir yapıda ele alınmaktadır. Ferit ile Emine Öğretmenin birbirine âşık olmalarının ardından evlilik ile ilgili süreçler sırayla canlandırılır. Öncelikle köy muhtarı Hasan, saz ve kaşık ile sağlanan

hareketli bir melodi eşliğinde Ferit'i temsilen sağ eline aldığı tüfekle köy meydanından geçip kız evine dünür olarak gider. Dünürücü başı olan muhtar Hasan, Ferit ile birlikte kız evinin önüne geldiğinde,

“Yazı yazdık aynanızın tozuna

Dünür geldik biz bu evin kızına”

şeklindeki dizeleri okur ve tüfeğiyle havaya doğru bir el ateş açar. Kız tarafını temsil eden dilsiz çoban başını her iki yana döndürüp çevresindekilerle göz teması kurduktan sonra başını yukarı-aşağı hareket ettirerek onay verir. Karşılıklı anlaşmanın sağlanmasının ardından nişan kesme törenine geçilir. Kız evinin önünde yerde bulunan ince bir kilim üzerine serilen koyun postunun üstüne Ferit ile Emine ve çoban ile muhtar karşılıklı gelecek şekilde diz çöker. Etraftaki kadın ve çocukların huzurunda damadı temsil eden köy muhtarı Hasan, kız tarafını temsil eden dilsiz çobana üç defa “Sen bu Emine’yi Ferit’e verdin mi?” diye sorar. Kız tarafını temsil eden dilsiz çobanın kendisine yöneltilen soruyu üç defa başıyla onaylamasının ardından muhtar Hasan “Öyleyse biz de aldık gitti.” diyerek tüfeğiyle bulunduğu yerden havaya doğru bir el ateş açar ve nişan kesme töreni tamamlanmış olur. Nişan kesme töreninin ardından köy muhtarı Hasan, Ferit’e dönerek “Mademki köy kızını köy âdetiyle almayı kabul ettin, bunlara da katlanacaksın.” der ve böylece hem damat Ferit hem de izleyici filmin devamındaki köy âdetlerinin işleneceği sahneler de hazırlanmış olur. Nişan kesme töreni sonrasındaki ilk sahnede köy meydanında bulunan köy kahvesinin önünde bir sandalyeye oturtulan Ferit’in damat tıraşı köyün berberi tarafından yapılır. Bu esnada köyün çalgıcı ekibi de davul ve zurna eşliğinde Ferit’in etrafında daireler çizerek “Oğlan bizim kız bizim” türküsünü çalar. Ferit’in etrafında dairesel olarak hareket eden çalgıcı ekibinin etrafında ise erkek ve çocuklar sandalyelerde dairesel bir düzende oturarak Ferit’in damat tıraşı sahnesini izler. Ferit’in köy meydanında gerçekleştirilen damat tıraşı sahnesinin hemen ardından ise Emine’ye gelin kınasının yakıldığı sahneye geçiş sağlanır. Gelin olan Emine, beyaz gelinlik içerisinde kız evine ait salonun ortasında iki elini birbirine kavuşturup bağdaş kurarak oturur. Etrafında ise kadınlar ve küçük kız çocukları oturmaktadır. Benzer kıyafet giymiş iki kadın ise kına tepsisi içerisinde yanmakta olan dokuz adet mumun ortasındaki kınayı, kına gelinin başının üstünde döndürerek gezdirir. Daha sonra tepsi gelinin önüne gelecek şekilde yavaşça yere bırakılır. Kına tepsisini tutan kadınlar, gelinin sağ ve sol avuç içine kına yaktıktan sonra gelinin her iki elini de beyaz renkli bir bez yardımıyla sarar. Gelinin ellerine

kına yakılıp beyaz bir bez ile sarıldıktan sonra gelinin sarılı haldeki ellerine yanmakta olan birer mum koyulur. Damat tıraşı ve kına yakımından sonra ise gelin alımı gerçekleşir. Damat Ferit, evde gelin alayının gelmesini bekler. Gelin olan Emine ise giymiş olduğu beyaz renkli gelinlik ile çalgıcılar, kadınlar ve çocukların refakatiyle alını renkli boncuklarla süslenen, sağ kulağına mavi, sol kulağına yeşil ve kuyruğuna da kırmızı renkli bir kumaş parçası takılan at üzerinde köy meydanından geçirilir. Atın yuları ise dilsiz köy çobanının elinde bulunmaktadır. Gelin alayı, ahşap yapıdaki Türk bayrağı asılmış olan erkek evinin önüne geldiğinde ise erkek evinin balkonunda damat Ferit ile köy muhtarı Hasan durmaktadır. Gelin alayının geldiğini gören muhtar Hasan erkek evinin balkonundan gelin alayına,

“Çengi, köçek yallah desin
Görenler maşallah desin
Hoş yaratmış Allah desin,
Nazar değmesin geline”

şeklinde dua formundaki dörtlüğü okur damat Ferit’in eline hububat dolu kâseyi vererek bereket getirmesi amacıyla gelin alayının üzerine doğru saçmasını ister. Emine, erkek evine geldikten sonra ilk olarak yumuşak huylu olması amacıyla erkek evindeki merdivenleri çıkacağı esnada merdiven basamağına serilen koyun postuna bastırılır. İkinci aşamada ise Emine, evlilik hayatının bereketli geçmesi amacıyla iki elini un dolu kâseye batırdıktan sonra una bulanmış ellerini duvarda asılı olan kilime sürer. Üçüncü ve son aşamada ise evde bulunan kadınlardan birisi tarafından Emine gelinin ağzına tatlı dilli olması amacıyla çanak içerisindeki baldan bir parmak çalınır. Gelin alımının tamamlanmasının ardından yalnızca erkeklerin katılım sağladığı geleneksel yapıdaki köy düğünü eğlencesi sahnesine geçiş sağlanır. Akşam vakti köy meydanının ortasında yakılan ateşin etrafında bulunan erkeklerin, müzik eşliğinde halay çekip yeme-içme faaliyetini gerçekleştirdiği düğün eğlencesine, ince bir dal parçasının ucuna tutturulmuş mum tutan bir grup erkek daha dâhil olur. Dal parçası ve mum yardımıyla yapılan meşaleyi tutan erkek grubunun düğün eğlencesine katılımıyla birlikte tüfek ile havaya doğru yedi kez ateş açılır. Bu sahnenin devamında ise erkek tarafını temsil eden köy muhtarı Hasan, meşale ile düğün eğlencesine katılan davetlilerin ardından düğün eğlencesinde bulunanları susturup,

“Akşam oldu lambalar, mumlar yandı
Memur, baytar cümle âlem beğendi

Patladı davullar çalındı sazlar,
Düğünler içinde başa yazıldı”

şeklindeki övgü içerikli dörtlüğü yüksek sesle söyleyerek düğün eğlencesini över. Övgü dörtlüğünün söylenmesinin ardından tüfekle havaya üç el daha ateş açılır ve düğün davulcusunun yanan ateş önünde diz çökerek davul çalmaya başlamasıyla düğün eğlencesine kalındığı yerden devam edilir. Düğün eğlencesinden sonra gerdek sahnesine geçilir. Köy muhtarı Hasan, yanındaki erkekler ile birlikte damat Ferit’in omzunu yumruklayarak, Ferit’e gerdek odasına kadar eşlik eder. Muhtar Hasan, Ferit’in omzunu yumrukladıktan sonra “Hadi bakalım delikanlı, benden yardım bekleme gayrı. Bundan sonrası senin işin” diyerek Ferit’i gerdek odasından içeriye uğurlar. Gerdek odasına giren Ferit’i, beyaz gelinliği ve duvağıyla Emine Öğretmen karşılar. İçerideki yatağın ayak ucuna denk gelen köşelerinde yanmakta olan iki mum ve mumların ortasına gelecek şekilde asılan beyaz renkli bir tülbent göze çarpar. Ferit, yanına gelen Emine’nin sırasıyla duvağını ve başlığını çıkararak boynuna kırmızı renkli bir kurdelenin ucuna bağlanmış altın takar. Bu sahnenin devamında ise filmin çekiminde kullanılan kamera; gerdek odasına asılmış mavi ve kırmızı renkli bez parçaları yardımıyla kırmızı iplere geçirilen kurutulmuş nohut tanelerinden müteşekkil bir nazarlığa odaklanır. Gerdek sonrasındaki sahne ise gerdek sabahı ile başlar. Evliliğin gerçekleşmesinin ardından gerdek sonrası ilk sabah damadın geline kendi eliyle sağdığı sütü götürmesi âdeti Tatlı Dillim filminde de bulunmaktadır. Gerdek sabahı uyanan Ferit, eline aldığı bakır tas ile âdeti gerçekleştirmek üzere muhtar Hasan’dan süt rica eder. Ferit’in bu ricası karşısında muhtar Hasan, Ferit’e âdet gereği sütü kendisinin sağması gerektiğini belirtir ve böylece gerdek sabahı yapılan âdeti konu edinen sahne tamamlanmış olur.

Halk inanışı; tabiatüstü, insanüstü bir gücün, varlığın, varlıkların mevcudiyetine, bunlarla ilgili görev ve kaçınmaların bulunduğu, bunlara riayet edildiğinde yarar sağlanabileceğine, ihlal veya ihmal edildiğinde zarar görüleceğine inanmadır. Halk inanışları; bir bölgede yaşayan halkın, eskiden beri getirdiği inanış ve uygulamalardır. Bu inanış ve uygulamalar genellikle şifahi olarak aktarılan ve görme, duymayla yaygınlaşan inanışlardır (Eroğlu, 2017: 21-22). Eroğlu’nun halk inanışları ile ilgili tanımından hareketle Tatlı Dillim filminde de halk inanışlarına yer verildiği görülmektedir. Yukarıda evliliğe geçiş döneminde gerçekleştirilen halk inanış ve uygulamaları dışında filmde adak ağacı ve kaba etten arı sokmasıyla ilgili inanış ve uygulamalar da mevcuttur.

Türk inanç sisteminde; yaratıcı, esirgeyici, eşsiz ve tek Tanrı'ya hastalıklardan, belalardan kurtulmak ve şükran duygularını ifade etmek için adaklar adamak, kurbanlar sunmak yaygın bir uygulamadır. Giden Tanrı kutunu geri getirmek için Tanrı'yı sembolize eden kutsal ağaçlar altında törenler yapılmakta, bezler bağlanarak kutsal ağaç vasıtasıyla Tanrı'ya niyazlarda bulunmaktadır. Ağaç, bu dünya ile öteki dünyanın, yer altıyla yeryüzünün ve gökyüzünün, insanla Tanrı'nın irtibatını sağlayan bir varlıktır. Yani, kozmiktir, kutsaldır, mukaddestir (Ergun, 2017: 465). Bu bağlamda Tatlı Dillim filminde kutsal mekân olarak kabul edilebilecek olan adak ağacının geçtiği sahne, izleyiciye şu şekilde sunulmaktadır: Henüz birbirlerini tanıma aşamasında olan Ferit ve Emine köy kırsalında yürümektedir. Bu esnada Ferit bir kadının su kenarındaki ağaca bir şeyler bağladığını görür. Emine ise Ferit'e adak ağacını şu şekilde anlatır:

Kadınlar sevdiği erkeğe kavuşmak için elbiselerinden, yazma ve saç bağlarından birer parça koparıp ağacın dalına bağlar. Kadın, sevdiğine kavuşunca da ağaca asmış olduğu adağını daldan alır ve suya atar. O kadının kocası askerdi. Kocası döndü ve adak da suya atıldı.

Halk inanışları bağlamında önemli bir yere sahip olan hayvanları, “evcil hayvanlar” ve “vahşi hayvanlar” olarak iki grupta ele alan insanoğlu, hayvanların özelliklerinden ve davranışlarından yola çıkarak çeşitli kabuller geliştirmişlerdir. İnsanlar bazı hayvanları, bazı özelliklerinden dolayı beslemekten ve yemekten uzak durup uğursuz kabul ederken bazılarını da kutsamışlardır (Aça, 2019: 417). Tatlı Dillim filminde hayvanlar özelinde tespit edilen tek inanç arı sokması ile ilgilidir. Köy muhtarı Hasan, basketbol takımına köyü gezdirirken arı kovanlarının yakınına geldiklerinde basketbol antrenörünü kaba etinden arı sokar. Bunun üzerine köy muhtarı Hasan arı sokmasının köyde uğur sayıldığını dile getirir. Yukarıda bahsedilen halk inanışları ve hayvanlar arasındaki ilişkiden hareketle; köy için fennî Dadant kovanları sayesinde önemli bir gelir kaynağı olan bal üretiminin arılar tarafından yapıldığı göz önünde bulundurulursa köyden bir kimseyi arı sokmasının uğur olarak kabul edilmesi gayet doğal bir durumdur.

2.2. Tatlı Dillim Filmi ve Halk Edebiyatı

2.2.1. Türkü

Anonim halk şiirinin yaygın türlerinden olan türküler, Kaya'nın (1999: 132) ifadeleriyle “halkın ruh halini, 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 ürünler” olarak tanımlanmaktadır. Araştırmaya konu olan Tatlı Dillim filminde de türkü sunumlarıyla karşılaşmaktadır. Filmde, o dönemin ünlü sanatçıları arasında yer alan Selda Bağcan’ın kendi sesinden “Oy Dünya Yalan Dünya”, Çemberimde Gül Oya¹⁰” ve “Neredesin Sen”¹¹ adlı türküler sıklıkla kullanılmaktadır. Film, Selda Bağcan’ın Moğollar ile birlikte 1971 senesinde çıkardığı “Türkülerimiz 1” adını taşıyan albümden “Oy Dünya Yalan Dünya” türküsüyle başlamaktadır. Ferit ve Emine’nin ayçiçeği tarlasında gezdikleri sahnede “Çemberimde Gül Oya” türküsü çalarken, Ferit’in köyü terk ederek şehre gitmesi üzerine köyde yalnız kalan Emine’nin gösterildiği sahnelerde “Neredesin Sen” türküsüne yer verilmektedir. Bu sayede filmdeki olay örgüsü izleyiciye türküler vasıtasıyla hissettirilmektedir. Ayrıca filmdeki şehir hayatı sahnelerinde klasik batı müziği kullanılmaktadır. Filmin başlangıcında Ferit’in ev sahnesi gösterilirken Beethoven’a ait “Inno alla gioia” adlı beste çalınırken, şehir hayatının geçtiği bazı sahnelerde ise Mozart’a ait çeşitli besteler çalmaktadır. Böylece filmde köy yaşamının geçtiği sahnelerde türküler yer verilirken, şehir hayatının geçtiği sahnelerde ise batı tarzı klasik müziklere yer verilmektedir.

2.2.2. Kalıp Sözler

Belli metinler ekseninde vücuda getirilen sinema eserlerinde, bu metinlerin bir dil ve edebiyat birikiminden bağımsız düşünülmesi beklenemez. Bu bakımdan sinemanın da bir dil etkinliği olarak üretildiği toplumun dilinden ve özellikle bu dildeki kalıp söyleyişlerden yoğun bir biçimde yararlanmakta olduğu açıktır. Yeryüzündeki her dilde, madde başı olarak tek tek karşılığı olan sözcüklerin yanında, anlatımı güçlendirmede, konuşma ve yazı dilini daha anlamlı kılmada kalıp ifadelerin büyük etkisi vardır (Dinç, 2019: 268). Tatlı Dillim filminde de Türk diline özgü kalıp sözler arasında yer alan atasözleri, deyimler, alışı ve kargışlara başvurulduğu görülür.

⁹ “Oy Dünya Yalan Dünya” adlı türkünün repertuarı hakkında detaylı bilgi için bk. (<http://www.notaarsivleri.com>)

¹⁰ “Çemberimde Gül Oya” adlı türkünün repertuarı hakkında detaylı bilgi için bk. (<http://www.notaarsivleri.com>)

¹¹ “Neredesin Sen” adlı türkünün repertuarı hakkında detaylı bilgi için bk. (<http://www.notaarsivleri.com>)

Filmde kullanıldığı tespit edilen az sayıdaki atasözü örnekleri şunlardır: “Çingeneye tabanca vermişler babasını vurmuş”, “Evli evine, köylü köyüne”, “Köy yerinin biti, şehir yerinin iti”, “Son gülen iyi güler”.

Filmde kullanıldığı tespit edilen deyimler arasında; “Adını anmamak”, “Ağzı sıkı olmak”, “Ağzına düşmek”, “Aklını çelmek”, “Allem edip kallem etmek”, “Anasından emdiği süt burnundan gelmek”, “Bal gibi olmak”, “Bal gördü mü sinek gibi yapışmak”, “Bir içim su gibi olmak”, “Boyunun ölçüsünü almak”, “Çiçeği burnunda”, “Diz çöktürmek”, “Ele vermek”, “Fiyakasını bozmak”, “Halt etmek”, “Haymana sığırı gibi karı kovalamak”, “İçine etmek”, “İçini dökmek”, “İncileri dökülmek”, “İnim inim inlemek”, “İnsan sarrafı olmak”, “Mart kedisi gibi tırmanmak”, “Numara yapmak”, “Oyun etmek”, “Poz atmak”, “Surat asmak”, “Şerefi iki paralık olmak”, “Tavlamak”, “Umudu kesmek”, “Verilmiş sadakası olmak”, “Yüz vermek” deyimleri yer almaktadır.

Filmde kullanıldığı tespit edilen alkışlar şunlardır: “Affedersiniz”, “Allah bağışlasın”, “Allah korusun”, “Allah rahatlık versin”, “Allah sizden razı olsun”, “Allah’a ısmarladık”, “Başımızın üstünde yeriniz var”, “Başında paralansın”, “Bereketli olsun”, “Bravo”, “Eyvallah”, “Geçmiş olsun”, “Güle güle”, “Hayırdır”, “Hele şükür”, “Hoşça kalın”, “İyi geceler”, “Kusura kalma”, “Merhaba/Merhabayın”, “Özür dilerim”, “Sağolun/Sağolasın”, “Şerefe/Şerefinize”, “Uğurlar ola”, “Üzerine afiyet”.

Filmde kullanıldığı tespit edilen az sayıdaki kargış örnekleri ise şunlardır: “Allah kahretsin”, “Gözüne dizine dursun”, “Teessüf ederim”, “Yazıklar olsun”.

Sonuç

Halkın, kuşaklar arası sözlü ve yazılı kaynaklar vasıtasıyla aktarımını sağlayıp koruduğu maddî-manevî kültür unsurlarını kendi özelinde inceleyen ve çeşitli araştırmalar ışığında bilimsel sonuçlar çıkarmayı amaçlayan halk bilimi, elde ettiği birikimlerden yola çıkarak farklı arayışlar içerisine girmiştir. Yeni olarak kabul edilebilecek arayışlar sayesinde günümüz halk bilimi; yüzyıllar boyunca toplumun hafızasında sosyo-kültürel değişime uğrayıp yaşamını sürdüren geleneksel değerdeki ürünleri farklı sahalarda araştırarak bu ürünlerin farklı icra ortamlarında ne şekilde işlendiğini ve kendisine nasıl yer bulduğunu da sorgulamaya başlamıştır. Bu bağlamda edebiyat ve halk bilimi alanlarından sıklıkla faydalanan sinema sanatı da halk biliminin araştırma sahası kapsamına girmiştir.

Küresel veya bölgesel çapta yaşanan sosyo-kültürel gelişmeler ile toplumsal zihniyetin doğrudan etkisi altına aldığı sinema sanatı, resim, tiyatro, heykel, müzik ve edebiyat gibi diğer sanat dalları ile ilişki kurarak bu sanat dallarından faydalanmıştır. Sinema sanatı doğası gereği, hem sözlü hem de yazılı formda bulunan edebiyat sanatı ile diğer sanat dallarına nazaran daha sıkı bir etkileşime girmiştir. Bu etkileşim aracılığıyla halk bilimine ait toplumun kültürel değerlerini yansıtan ürünler de sinema sanatı içerisinde kendine yer edinmiştir.

Araştırmaya konu olan Tatlı Dillim (1972) adlı sinema filminde de halk bilimine ait Türk toplumunun geleneksel yapıdaki kültürel değerlerini yansıtan öğelere rastlanmıştır. Filmde, köy hayatı ile şehir hayatının karşılaştırılmasından hareketle geleneksel olanın köy hayatı dâhilinde, modern olanın ise şehir hayatı dâhilinde işlendiği görülmüştür. Bu doğrultuda halk bilgisine yönelik hayatın geçiş dönemi uygulamaları, halk inanışları, halk ekonomisi ve geleneksel yaşama ilişkin temsiller; filmde geleneksel köy yaşamının tek örnekleme olan Boğazköy Köyü'nde icra edilmektedir. Halk bilgisine yönelik temsillerin icrasında sözlü forma sahip halk edebiyatı ürünlerinden faydalanılmaktadır. Bu duruma, geçiş dönemi uygulamalarında söylenen dörtlük ve dizeler, günlük konuşma dilinde kullanılan kalıplaşmış sözler ile köy hayatından sunulan sahnelerde, o dönemin popüler türkülerinin çalınması örnek olarak gösterilebilir. Filmde, şehir hayatından sunulan kesitlerde ise bu denge batılı tarzda bestelenen klasik batı müziklerin çalınmasıyla sağlanmaktadır.

Tatlı Dillim (1972) filminde saptanan halk bilgisi ve halk edebiyatına ait veriler, dönemin sosyo-kültürel zihniyetine de ışık tutmaktadır. Nitekim geleneksel ve modern mahiyetteki Türk hayatına ilişkin kültürel değerler sinema sanatı sayesinde kayda alınmış ve ölümsüzleşip korunarak günümüze kadar gelmiştir. Bu bağlamda gelenek, kültür, sinema ve edebiyatın birleşiminden yola çıkarak Türk toplumunun dünya görüşü ve yaşam şekline dair bazı kesitleri görmek de mümkündür.

KAYNAKÇA

- Aça, M. ve Yolcu, M. A. (2019). Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri. *Halk Bilimi El Kitabı*, (Ed. Mustafa Aça), 345-440, Ankara: Nobel Yayınları.
- Coşkun, E. (2009). *Türk Sinemasında Akım Araştırması*. İstanbul: Phoenix Yayınları.
- Dinç, M. (2019). *Kemal Sunal Filmlerinde Folklor ve Mizah*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Ergun, P. (2014). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

- Eroğlu, A. H. (2017). *Halk İnanışlarına Giriş*. Editör: Durmuş A. ve Eroğlu A. H., *Halk İnanışları El Kitabı*, 20-45, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Hıdıroğlu, İ. (2002). *Ertem Eğilmez Sineması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kaya, D. (1999). *Anonim Halk Şiiri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kuyucak Esen, Ş. (2010). *Türk Sinemasının Kilometre Taşları*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Mallı, C. (2013). *Ertem Eğilmez Sinemasında Bir Gösterge Olarak: "Grotesk Halk Kültürü"*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Onaran, Â. Ş. (1995). *Türk Sineması (I-II)*. İstanbul: Kitle Yayınları.
- Örnek, S. V. (2000). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özdemir, N. (2015). *Medya Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özön, N. (1972). *100 Soruda Sinema Sanatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Özön, N. (1985). *Sinema Uygulayımı, Sanatı, Tarihi*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Özön, N. (1995). *Karagözden Sinemaya Türk Sineması ve Sorunları (I-II)*. Ankara: Kitle Yayınları.
- Refiğ, H. (2009). *Ulusal Sinema Kavgası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Scognamillo, G. (2014). *Türk Sinema Tarihi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Tansuğ, S. (1982). *Herkes İçin Sanat*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Yolcu, M. A. (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*. Konya: Kömen Yayınları.

EKLER



Fotoğraf 1: Tatlı Dillim (1972) filminin sinema afişi.



Fotoğraf 2: Gelinin, erkek evine girme aşamasında yukarıdan aşağıya doğru sırasıyla yumuşak huylu olması için koyun postuna bastığı, evliliğin bereketli olması için kilime un serdiği ve tatlı dilli olması için ağzına bal çalınmasını gösteren sahneler.



Fotoğraf 3: Filmde, dileği kabul olan kadının adak ağacı başında adağını çözüp suya attığını gösteren sahne.



Fotoğraf 4: Kına gecesinde gelinin ellerine kına yakıldığını gösteren sahne.



Fotoğraf 5: Köy meydanından erkek evine doğru yola çıkan gelin alayına ait sahneler.



Fotoğraf 6: Köy meydanında gerçekleştirilen nişan kesme töreni (üstte) ve damat tıraşı (altta) sahneleri.

UYARLAMA SENARYOLARDA KÜLTÜREL KODLAR BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇÖZÜMLEME



Dr. Nagihan ÇETİN*

Giriş

Sinema dilinde toplumun duygu teline dokunma beklentisi hedef kitlenin ilgi odağı olabilmenin ön koşulu durumundayken, uyarlama senaryoların kültürlerarası çatışmaları tolere etme gereksinimini karşılama çabası elbette olağan bir refleks olarak nitelenebilir. Çok beğenilen bir senaryonun farklı bir bakış açısıyla yeniden yorumlanması istendiğinde, yeni fikirler üretilmediği ya da risk alınmak istenmediğinde, izleyici tarafından beğenilmesi sebebiyle ekonomik olarak başarıya ulaşmış yapımların benzerlerinin yapılması yolunun avantajlı görülmesi durumunda senaryo uyarlamaları ön plana çıkmaktadır. “Uyarlamalar öykülere gereksinim duyan film sanayinin vazgeçilmez kaynakları olarak sinemanın yaygınlaşmaya başladığı günlerden bu yana hep gündemde kalmışlardır” (Kırel, 2004: 131). Bu uyarlamalar bir roman ya da öykünün sinema diliyle tekrar yazılması şeklinde olabileceği gibi sinema diliyle yazılmış bir senaryonun istek ve beklentiler doğrultusunda kimi değiştirmeler yapılarak yeniden yazımı tarzında da olabilmektedir.

Bu yeniden yazım sürecinde özellikle bir ülkede yayınlanan bir televizyon dizisi ya da sinema filminin senaryosunun başka bir ülkede tekrar yazımı konusunda hedef kitleye hitap edebilme noktasında bakış açısıyla birlikte kültürel kodların hangilerinin ne şekilde yer aldığı ya da almadığı önem taşımaktadır. “... toplumlar arası ilişkilerin yoğunlaştığı ve küreselleşme söylemlerinin hız kazandığı günümüz dünyasında uyarlama çalışmalarının alanı daha fazla genişlemiş ve “kültürlerarası değişim” kavramı da bu çalışmalara eklenmiştir. Çünkü uyarlamaların bütününe bakıldığında yalnız medya değişimi değildir konu edilmesi gereken, aynı zamanda kültür değişimleri de gündeme gelmektedir. Özellikle ekonomik ve ticari sınırların muğlâklaştığı 2000’li yıllarla birlikte farklı kültürlerin medya üretimlerinin bir başka kültür tarafından alınarak

* Antalya AKEV Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Antalya
(nagihan.cetin@akev.edu.tr)

uyarlanması durumuyla çok daha fazla oranda karşılaşılmaktadır” (Gündel, 2018: 210).

Bu çalışmada, 2013 yılında Güney Kore’de “Miracle in Cell No.7” ismiyle çekilen film ile bu filmin senaryosundan esinlenilerek 2019 yılında Türkiye’de “7. Koğuştaki Mucize” ismiyle çekilen sinema filmi incelenmiştir. Kurgunun gerçeğin birebir aynısı olması beklenemeyeceği gibi senaryolarda kurguda sınır olmadığı gerçekliği bir ön kabul olsa da her metin içerisinde olduğu kültürü az ya da çok yansıtır mantığından hareketle sözü edilen yapımlarda yer alan kültürel kodlar, ilk yapımda olduğu halde ikinci yapımda yer verilmeyen unsurlar ve ilk yapımda olmamasına rağmen ikinci yapımda yer verilen kültürel kodlar incelenmiştir. Çalışmada içerik analizine dayalı olarak anlam çözümlemesi yapılmış, söz konusu iki yapım üzerinden değerlendirmelerde bulunulmuştur. Çalışma içerisinde Güney Kore yapımı film için “1. film”, Türk yapımı film için “2. film” ifadeleri kullanılmıştır.

Filmlerin Özetleri

Özet 1: “*Miracle in Cell No.7*”

“Film, cinayetle haksız yere hapse atılan, hücresinde sertleşmiş suçlularla arkadaşlıklar kuran ve karşılığında kızını hapishaneye kaçırarak tekrar görmesine yardım edilen zihinsel engelli bir adamı konu alıyor.” (URL-1)

Yong-gu bedensel olarak büyük, fakat zihinsel olarak altı yedi yaşındaki kızı Ye-sung ile aynı yaşta olan bir babadır. Yong-gu, bir işte çalışarak çocuğuna ve kendine bakar. Ye-sung bir gün babasından yıldız savaşçısı figürlü bir çanta ister ve babası maaş aldığı anda alacağını söyler. Maaş günü çantayı almaya gittiklerinde çantayı rütbeli bir polisin kızına aldığını görürler. Yong-gu, kızı ve babasını ikna ederek çantayı almak ister ama alamaz, polis tarafından dövülür. Sonraki günlerde Yong-gu polisin kızıyla karşılaşır, kız biraz çocukça biraz alay ederek onu aynı çantadan satılan başka bir dükkâna götürebileceğini söyler. Kız önde, Yong-gu arkada yürürken kız bir anda yere düşer. Yong-gu, kızı ilkyardım müdahalesi yaparken bir kadın görür ve çığlık atarak yardım ister. Yong-gu’nun ilk yardım çabası kızı tecavüz olarak yorumlanır ve kızın da ölmesi üzerine Yong-gu polis şiddetiyle suçu kabul eder ve tutuklanır. Yong-gu, hapishane bir kız çocuğunu öldürdüğü bilgisinin yayılması üzerine diğer mahkûmlar tarafından öldürülmeye kalkılır. Sonrasında Yong-gu hapishanede sözü geçen bir mahkûmun hayatını kurtarır; mahkûmlar

Yong-gu'nun akli dengesinin yerinde olmadığını ve "iyi" bir insan olduğunu anlayıp ona yardım etmeye çalışırlar. Yong-gu, Ye-sung'u görmek isteyince bir yolunu bulup kızı koğuşa sokup orada günlerce saklamayı başarırlar. Yong-gu'yu kurtarmak için hapishane müdürüyle birlikte çok uğraşırlar ama başarılı olamazlar ve Yong-gu idam edilir. Ye-sung, hapishane müdürü tarafından sahiplenilir, avukat olur, iade-i itibar davası açarak babasının suçsuz olduğunu kanıtlar.

Özet 2: "7. Koğuştaki Mucize"

"7. Koğuştaki Mucize, 7 yaşındaki kızı ile aynı zekâ yaşına sahip bir babanın adalet arayışını konu ediyor. 1983 yılında bir Ege kasabasında küçük bir kız ölür. Ölen küçük kız sıkıyönetim komutanının kızıdır ve onun ölümünün sorumlusu olarak babaannesi ile yaşayan ve 7 yaşında bir kızı olan Memo görülür. Memo, her ne kadar suçsuz olduğunu anlatsa da kimse ona inanmaz. İdam cezasına çarptırılan Memo'nun yakınları adaletin sağlanması için uğraşırken, Memo ve kızı Ova'nın tek istediği birbirlerine kavuşabilmektir." (URL-2)

Memo, Egenin bir kasabasında annesi Fatma ve kızı Ova ile yaşamaktadır. Memo'nun zekâ yaşı 6 yaşındaki Ova ile aynıdır. Memo koyunlarına bakarak, bayramlarda şeker satmak gibi işler yaparak geçinmektedir. Ova, birgün babasından Heidi figürlü bir çanta ister ve babası 23 Nisan'da şeker satınca alacağını söyler. O gün çantayı almaya gittiklerinde çantayı rütbeli bir komutanın kızına aldığını görürler. Memo, kızı ve babasını ikna ederek çantayı almak ister ama alamaz, komutan tarafından dövülür. Sonrasında Memo, koyunlarını otlatırken komutanın kızını görür ve kız onunla oyunla karışık alay ederek çantayı istiyorsan gel al diyerek kayalıklara doğru gider. Her ne kadar Memo kızı dikkat et dese de kız kayalıklardan düşerek ölür. Memo, kızı kurtarmaya çalışır ama başaramaz ve komutanla arkadaşları kızın cesedini Memo'nun kucağında görürler. Memo, işkenceyle suçu kabul eder ve tutuklanır. Memo, hapishanede bir kız çocuğunu öldürdüğü bilgisinin yayılması üzerine diğer mahkûmlar tarafından öldürülmeye kalkılır. Sonrasında koğuştaki hayatını kurtarır; mahkûmlar onun akli dengesinin yerinde olmadığını ve "iyi" bir insan olduğunu anlayıp ona yardım etmeye çalışırlar. Bir yolunu bulup Ova'yı koğuşa sokarak baba kızı buluştururlar. Memo'yu kurtarmak için hapishane müdürü ve hapishaneden sorumlu Yüzbaşı Faruk ile birlikte çok uğraşırlar. Memo'nun olduğu koğuştaki iftiralara inandığı için kızını öldürmüş olan Yusuf Ağa isminde biri de vardır. Yusuf Ağa'nın tahliyesine az bir süre kalmıştır ama o tahliye olmak istememektedir; çünkü kızının

masum olduğunu düşünüp pişmanlık duymaktadır. Yusuf Ağa, Memo'nun yerine idam edilmek ister. Koğuştaki mahkûmların, hapishane müdürünün, Yüzbaşı Faruk'un ortak bir planıyla Memo'nun yerine Yusuf Ağa idam edilerek Memo hapisten kaçırılıp kızı Ova ile birlikte yurtdışına kaçırılır.

İnceleme

Zekâ yaşı olarak altı yedi yaşlarındaki kızı ile aynı yaşa sahip, bir diğer deyişle zihinsel engelli bir baba ile kızının merkeze alındığı yapımdaki zihinsel engelli insanların sahip oldukları statüler ve toplumun onlara bakış açıları kültürel olarak irdelenmesi gereken bir konudur. 1. filmdeki Yong-gu, zihinsel engelli olmasına rağmen tam zamanlı, düzenli maaşı olan bir işte çalışmakta ve filmde gösterildiği kadarıyla bilgi sahibi olduğumuz, ilk yardım eğitimi gibi bir eğitimi alacak kadar toplumun içerisinde, toplumun bir ferdidir. Filmde kimse Yong-gu'ya acımamakta, o rutin hayatın içerisinde kendi olarak var olabilmektedir. 2. filmde ise Memo da zihinsel engellidir ama düzenli bir işi, geliri yoktur, bayram yerinde şeker satarak ancak kızının istediği çantayı almaya çalışır. Eğitim durumuyla ilgili hiçbir vurgu yoktur. Bir dükkân sahibi ve öğretmen üzerinden insanların Memo'ya acıdığı anlatılırken çocuklar tarafından Memo "deli" olarak tanımlanır ve birden fazla sahnede onunla alay edilir. Zihinsel engelli bireylerin kendilerinden küçüklerle oynamayı, vakit geçirmeyi tercih etmelerinden ötürü (URL-3) Memo, bu durumdan mutlu görülürken söz konusu durum Memo'nun kızı Ova üzerinde yıkıcı etkilere, onun, babasının neden böyle olduğunu sorgulamasına sebep olmaktadır.

Mustafa Kemal Atatürk tarafından çocuklara armağan edilen ve milletin üstünlüğünün emaresi olan 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı kutlamalarının ardından törene de katılmış olan sıkıyönetim komutanı tarafından Memo'nun, kızının gözü önünde dövülmesi komutanın günün anlamına hâkim olmadığına/olamadığına işaret etmektedir. Çünkü kendi çocuğu için korumacı davranışlar sergileyen bir babanın bir başka çocuğun babası için yıkıcı bir davranışta bulunması söz konusu gün ve anlamıyla örtüşmemektedir.

1. filmde haksızlığa sebebiyet veren polisin yerine 2. filmde askerin yönetim kadrosuna yer verilirken film içerisinde Memo'nun suçsuz yere idam cezası almasının sebebi olan komutan üzerinden sıkıyönetim dönemlerinde üst düzey komutanların verdikleri kararların ve yaptıkları uygulamaların haksızlığıyla birlikte komutan dışındaki rütbesiz erlerin

insanlara iyi davrandığına, onların “emir kulu” olduğu anlayışına vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte hapisanede başta kendisine gelen talimat üzerine Memo’ya kötü davranan, sonrasında ise gerçeği anlayarak onun kurtulmasına yardım eden komutan üzerinden insani değerler; emir komuta, kanun, görev gibi birçok kavramın önüne geçirilmiştir.

İncelenen iki yapım arasında temeldeki en büyük fark 1. filmde siyasi bir dönem vurgusu yokken 2. filmde 80 darbesinin izlerinin bariz olarak yer almasıdır. Böylesi bir tercih yapılması Türk sineması için ilk değildir. Yakın dönemde gerçekleşmiş ve izleri hâlâ süren 80 darbesini gündemde tutarak, bir bakıma darbeyi ve darbenin birey ile toplum hayatındaki izlerini görünür kılarak bilinç oluşturmaya yönelik birçok çaba vardır. Örneğin Ömer Kavur tarafından romandan sinemaya uyarlanan Anayurt Otelı isimli yapımda da Kavur’un 1980 sonrası dönemin bir eleştirisini yaparak günümüze atıfta bulunmak istemesi gibi (Tutumlu, 2013: 72). Söz konusu 1. filmdeki polisin yerine 2. filmde rütbeli bir askerin geçirilmesi, bu askerin kızının ölümü üzerine hırslanarak akli dengesi yerinde olmayan ve masum olduğu aleni olan bir kişinin idam edilmesi için her şey yapması, işkence sahneleri, olayın aydınlanmasına tanık olacak bir askerin iftira ile öldürülmesi gibi birçok sahnede 80 darbesine ve onun toplumdaki etkilerine atıfta bulunmaktadır. Filmin sonlarında Yüzbaşı Faruk’un sağcı ve solcu oldukları bilinen mahkûmların liderlerinden Memo’yu kurtarmak için yardım istemesi ve onların da bunu kabul etmeleri darbeyle birlikte hapisaneye atılıp suçlu bulunsalar da sağ ve sol görüşteki insanların bir masum için bir araya gelebildiklerine işaretler.

1. filmde devlet görevlileri ile mahkûmlar arasındaki işbirliğinin hem kişi olarak hem de amaç ve yöntem olarak sınırlı tutulmasına karşılık ikinci yapımda bu sınırın oldukça esnek olduğu görülmüştür. Başrolün kızı hapisanede koğuş ağası konumundaki kişinin bir vesile ile hayatını kurtardığı ve koğuştaki diğer mahkûmlar da başrolün suçsuz olduğunu anladıkları için ona yardım etmek istemişlerdir. Kızını bir şekilde koğuşa sokarak babasıyla buluşturan mahkûmlar bunu ilk yapımda sınırlı sayıda ve sürede yaparken ikinci yapımda bu eylem birçok defa ve hapisane çalışanlarının da ciddi desteklerini alarak gerçekleştirilmiştir. Bu durum kuralların bağlamına göre işlevsel olduğuna işaret etmekte ve her ne kadar istendik bir davranış olarak görülse de buna bir tepkidir.

Her iki filmde de küçük bir kızı öldürdüğü haberinin koğuştaki yayılmasının ardından hırsızlık, cinayet, kaçakçılık gibi birçok suç işlemiş kişilerin kendi adaletlerini sağlamak adına Yong-gu/Memo’yu öldürmeye

kalkmaları, hukuk-adalet sorununa ve *kime göre adalet* tartışmasına bir atıfta bulunmaktadır. Çünkü “Hukukun kaynağının adalet olup olmadığı, bir diğer ifadeyle hukukun adalete dayanıp dayanmadığı sorusu ilkçağlardan beri sorulagelmektedir. Bu konuda temelde iki görüş öne çıkmaktadır. Tabii hukuk görüşüne göre hukuk, adalete dayanırsa hukuktur ve bireyler bu hukuki yapının kurallarına uymak zorundadır. Bir diğer görüş ise hukuki pozitivistizmdir ve bu görüşe göre, adalet metafizik bir kavramdır, görecelidir, haliyle hukuk gibi bir bilimin ne konusu ne de dayanağı olabilir” (Çetin, 2018: 5464). Hukuk ve adalet arasındaki bu çetrefilli ilişkiyle birlikte “Hukukun adil olmadığı fakat adil olması gerektiği, hukukun adaletin sağlanmasında bir araç olduğu yönünde ciddi bir görüş hâkimdir, bu yönde bir beklenti bulunmaktadır. Haksızlığa uğradığını belirten insanların mahkemelerde ve çeşitli mecralarda adalet istediklerini dile getirmeleri, toplumda infial oluşturan bazı eylemlerde mahkemenin verdiği cezadan çok uzak bir şekilde suçluların hapisanelerde öldürülmesi vakalarında adaletin yerini bulduğu yönünde bir düşünce oluşması, toplumun bir kesiminde hukukun adaleti sağlamada yetersiz kaldığı kanısının var olduğunun göstergeleridir. Bu düşüncenin bir diğer görünür kılındığı mecra televizyon dizileri, internet dizileri ve sinema filmleridir” (Çetin, 2018: 5464). İncelenen yapımların her ikisi de bu anlayışın birer göstergeleridir.

Ayrıca 2. filmde hukuk adalet ikilemi ve kişiye göre hukuk adalet sorununun bir göstergesi daha bulunmaktadır. Türk yapımında komutanın kızını öldürdüğü iddia edilen, akli dengesi yerinde olmayan Memo idam cezasına çarptırılırken onunla aynı koşuğa olan kendi kızını öldüren Yusuf Ağa'nın idam cezası almamış olması hukuk-adalet ikilemini ve kişiye göre adalet anlayışını yansıtan bir alt metindir.

Din, asıl konuyla ilgili olmamasına karşın her iki yapımda da yer bulan bir unsurdur. Birinci filmde Hristiyanlık ve Budizm, hapisanede yapılan birer ayinle yer bulurken ikinci filmde İslamiyet, hapisanedeki bir mahkûmun zaman zaman Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle diğer mahkûmlara nasihatle bulunması şeklinde yer almaktadır. Ayrıca filmin sonunda Yusuf Ağa'nın yaptığı fedakârlıkla, cennetlik olduğuna gönderme yapılarak dini bir literatür kullanılmıştır.

1. filmde filmin olay örgüsü içinde Yong-yu idam edilmiş, kızı büyüüp avukat olmuş ve iade-i itibar davası açarak babasının suçsuz olduğunu kanıtlamıştır. Hukuk yoluyla yapılan haksızlık yine farklı bir şekilde de olsa hukuk yoluyla giderilmeye çalışılmıştır. Filmdeki mucize,

Yong-gu'nun kızının hapishaneye sokularak baba kızın kavuşturulması olmuştur. 2. filmde filmin sonunun tamamen değiştirildiği ve iftiralar sebebiyle kızını öldürdüğü için pişmanlık duyan, bu pişmanlığından ötürü bir baba ile kızın kavuşması için idam edilecek kişinin yerine geçip idam edilen bir karaktere, Yusuf Ağa'ya yer verildiği, filmdeki mucizenin baba ile kızının kavuşması olarak kurgulandığı görülmektedir. Her ne kadar pişmanlık duygusu ısrarla vurgulansa da kızını öldüren bir kişinin bu şekilde yansıtılması, kültür içerisindeki namus için suç işleyen aslında suçlu değildir algısının bir sunumu olarak görülebilir.

Sonuç

Toplumlari tanımlamada ve tanıtmada tartışılmaz bir öneme sahip olan sinemada zaman zaman ihtiyaçlar neticesinde senaryo uyarlamalarına başvurularak bir başka edebi türden eser senaryoya aktarılabilirdiği gibi, bir ülke/toplum/kültür içerisinde şekillenmiş bir senaryo yeniden yorumlanarak da yazılabilmektedir. Çoğu zaman bu yeniden yazım sürecinde senaryo uyarlanırken hitap edeceği topluma uygun hale getirilmekte, senaryoda yer verilen kültürel kodlar söz konusu topluma göre şekillendirilmektedir. Bu yapılırken kimi zaman eklemeler kimi zaman çıkarmalar yapılarak senaryonun topluma uyumlu bir şekle büründürülmesi sağlanmaktadır.

Bu çalışmada incelenen filmlerde birinci filmde gerçekçilik fazla, dram göreceli olarak daha azken ikinci filmde gerçekçiliğın azaldığı dramın ise arttırıldığı görülmektedir. 1. filmde zaman olarak belli bir döneme yer verilmez, tarihi bir olaya vurgu yapılmazken 2. filmde 1980 darbesi gibi maruz kalan yaş aralığının çoğunlukla hâlâ hayatta olduğu ve birey, toplum ve ülke bazında yaratmış olduğu yıkıcı etkilerin izlerinin varlığını devam ettirdiği bir dönem zaman olarak seçilmiştir. Bu tercihin Türk sinemasında bu filmle sınırlı kalmadığı bilinmekte, bu durum kendimizin kendimize darbe vuran bir olayla yüzleşmeye çalışması olarak yorumlanmaktadır.

1. filmde bir dönemle birlikte özel bir güne de atıf yokken 2. filmde 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı kutlamalarına, bu kutlamaların da askerin gölgesinde yapılmasına ve kutlamalar ardından Memo'nun kızının gözleri önünde komutan tarafından dövülmesine yer verilerek bir yandan dramatik yapı sağlamlaştırılmaya çalışılırken bir yandan da yine döneme ve çocuklara armağan bir günde bile çocukların fiziksel değilse de psikolojik şiddete maruz kalmasına gönderme yapılmıştır.

Karakterler olarak değerlendirdiğimizde 1. filmdeki Yong-gu da 2. filmdeki Memo da zihinsel engellidir. Fakat Yong-gu düzenli bir iş ve maaşa sahipken Memo koyun bakarak, şeker satarak annesinin yardımıyla geçimini sürdürebilmektedir. Sorumluluk Memo da değil annesindedir. Yong-gu'ya kimse acımaz, onunla alay etmezken Memo'ya yetişkinler acımakta, çocuklar onunla alay etmektedir. Tüm bunlar zihinsel engelli bireylerin toplumdaki yerlerinin ve toplumun onlara bakışının birer göstergeleridir.

Her iki filmin kesiştiği nokta, mahkûmların adalet arayışıdır. Önce Yong-gu ve Memo'nun bir çocuk öldürdüğünü öğrenen mahkûmların bunları öldürmeye kalkmaları, sonrasında ise bu kişilerin “iyi” bir insan olduklarını ve zihinsel engelli olmalarını fark etmelerinden dolayı cezai ehliyetlerinin olmadığını anlayarak onları kurtarmaya çalışmaları mahkûmların hukukun adaletine razı olmadıklarını göstermektedir. Kaldı ki bu konudaki tartışmaların İlkçağlardan beri olduğu ve tabii hukuk-pozitif hukuk ayırımına dayandığı bilinmektedir. Filmlerdeki hukuki yapıyla ilgili olarak görülebilecek bir diğer kod ise kanun ve kuralların herkes için eşit olmadığıdır. Her iki filmdeki “koşuş ağası” olarak nitelendirilebileceğimiz kişilerin gerek gizli gerek görevlilerden yardım alarak hapis haneye sokulması yasak ürünleri, eşyaları hatta insanları sokabilmeleri bunun göstergesidir.

Kültürel kod olarak bakıldığında iki yapım arasındaki en büyük fark 2. filmin sonudur. 1. filmde Yong-gu filmin sonunda idam edilirken 2. filmde Memo, Yusuf Ağa isimli bir mahkûmun kendini feda etmesi sonucu idamdan kurtulmaktadır. Yusuf Ağa, öz kızını iftiralara sonucu öldürüp hapse atılmış; Memo, akli dengesi yerinde olmamasına rağmen birini öldürdüğü düşünüldüğü için idam cezası alırken Yusuf Ağa idam cezası almamış ve tahliyesine az bir zaman kalan bir mahkûmdur. Her ne kadar sık sık pişman olduğunu dile getirirse de Memo'nun hayatını kurtarmak için kendi kızını öldürmüş bir babanın idamı kabul etmesi, bu kişinin kahraman olarak sunulması, senaryonun yerelleştirmesinde seçilen kültürel kodun toplum içerisindeki kimi istenmedik algıları güçlendirebileceği tehdidinin göz ardı edildiğini göstermektedir. Çünkü toplumun bir kesimi tarafından dile getirilmek istenmese de, o eskidendi denilse de iftira bile olsa namus sebebi ile kadınları öldürenlerin “Namusunu temizledi.” söylemiyle aklanması bir vakıa olmakla birlikte günümüzde değişen toplumsal yapıda bu durum, kültürün işlevini yitiren yahut bozuk işlevli bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Sinemanın, kamuoyunu etkilemek,

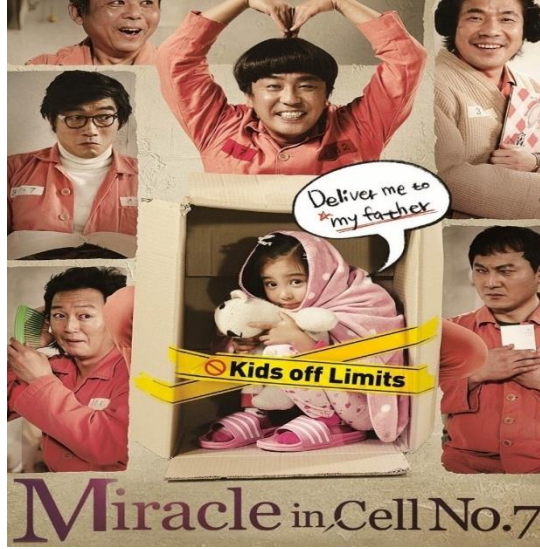
yönlendirmek ve değiştirmek açısından güçlü bir medya olarak konumlandığı bir çağda, toplum içerisinde böyle bir gerçeklik bulunsa dahi, uyarlama bir senaryo yerleştirilirken yapılan değişikliklerin, namus cinayeti işlemiş olan bir babayı kahramanlaştırarak kültürün olumsuz bir işlevini işaret edecek şekilde gerçekleştirilmesi, olumlanmaması gereken unsurların gündemde tutulmasına ve pekiştirilmesine hizmet edebilecektir. Gerek televizyon gerek sinema gerekse de kitle iletişim araçlarında yer alan üretimlerin bu hususa ayrıca dikkat etmeleri bu anlamda önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Çetin, N. (2018). Türkiye’de Polisiye Tür Yapımlarda Hukuk ve Adalet ilişkisi Üzerine. *Social Sciences Studies Journal*, Vol 4, Issue 25, s. 5465-5470.
- Gündel, N. (2018). Küresel Kültürün Türk Televizyonlarına Yansımaları: Yabancı Dizi Dramaların Yerel Uyarlamaları. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl 6, Sayı 77, s. 205-230.
- Kirel, S. (2004). Uyarlamak mı? Uyumlanmak mı?: ‘Tersyüz- Adaptation’. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, Sayı 1, s. 115- 134.
- Tutumlu, R. (2013). İyi Bir Uyarlama Her Şeyden Önce İyi Bir Film Olmalı. Söyleşiyi yapan: Esra Tice Yıldırım, *Hayal Perdesi* 34, Mayıs-Haziran, s. 68-72.
- URL-1: Miracle in Cell No.7
https://en.wikipedia.org/wiki/Miracle_in_Cell_No._7 (Erişim: 10.08.2020)
- URL-2: 7. Koğuştaki Mucize
<http://www.beyazperde.com/filmler/film-275065/> (Erişim 10.08.2020)
- URL-3: Zihinsel Engelli Bireylerin Özellikleri
http://fkga1.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/34/15/300649/dosyalar/2018_08/10104838_02162705_bireysel_Yzellikler.pdf?CHK=8a530afac14f26d3e0c9cf0d3e96703b (Erişim: 10.08.2020)
- URL-4: Miracle in Cell No.7
https://en.wikipedia.org/wiki/Miracle_in_Cell_No._7 (Erişim: 18.08.2020.)
- URL-5: 7. Koğuştaki Mucize,
https://tr.wikipedia.org/wiki/7._Ko%C4%9Fu%C5%9Ftaki_Mucize (Erişim: 10.08.2020)

EKLER

Ek 1:



Filmin Adı: Miracle in Cell No.7

Yönetmeni: Lee Hwan-kyung

Senaryo Yazarı: Lee Hwan-kyung, Yu Young-a, Kim Hwang-sung, Kim Young-seok

Yapımcı: Kim Min-ki, Lee Sang-hun

Oyuncuları:

Ryu Seung-ryong, (Lee Yong-gu)

Kal So-won (Ye-sung/çocuk)

Park Shin-hye (Ye-sung/yetişkin)

Ek Bilgiler

Vizyona girdiği tarih: 23 Ocak 2013

Ülke: Güney Kore

Gişe: 80.3 milyon ABD doları

Aldığı ödüller:

49. Baeksang Sanat Ödülleri, Film Büyük Ödülü, Ryu Seung-ryong

49. Baeksang Sanat Ödülleri, En Popüler Kadın Oyuncu, Park Shin Hye

7. Mnet 20'nin Seçimi Ödülleri, 202s Movie Star/Erkek, Ryu Seng-ryong

50 Grand Bell Ödülleri, En İyi Aktör, Ryu Seung-ryong

50 Grand Bell Ödülleri, En İyi Senaryo, Lee Hwan-kyung

50 Grand Bell Ödülleri, En İyi Planlama, Lee Hwan-kyung, Kim Min-ki, Kim Min-guk

50 Grand Bell Ödülleri, Jüri Özel Ödülü, Kal So-won

34. Blue Dragon Film Ödülleri, En Popüler Film, Miracle in Cell No.7

21. Kore Kültür ve Eğlence Ödülleri, Filmde Büyük Ödül, Ryu Seung-ryong

21. Kore Kültür ve Eğlence Ödülleri, En İyi Film Ödülü/Erkek Oyuncu, Oh Dal-su

2014 34. Altın Sinema Festivali, En İyi Yardımcı Oyuncu, Oh Dal-su

33. Kore Film Eleştirmenleri Derneği Ödülleri, En İyi Yardımcı Kadın Oyuncu, Park Shin Hye (URL-4).

Ek 2:



Filmin Adı: 7. Koğuştaki Mucize

Yönetmeni: Mehmet Ada Öztekin

Senaryo Yazarı: Kubilay Tat

Yapımcı: Saner Ayar, Sinan Turan

Oyuncuları:

Aras Bulut İynemli (Memo)

Nisa Sofiya Aksongur (Ova)

Celile Toyon (Fatma Nene)

İlker Aksum (Askorozlu)

Mesut Akusta (Yusuf)

Ek Bilgiler

Vizyona girdiği tarih: 11 Ekim 2019

Ülke: Türkiye

Gişe: 87.440.351.00 TL (URL-5).

MESLEK FOLKLORU BAĞLAMINDA HEKİMLER ARASINDAKİ NORMLAR ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME



Doç. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET*

Giriş

Topluluk ya da toplumların kendilerine özgü, kendileri tarafından oluşturulan bir kültürü vardır. Birey, bir topluluk ya da toplumun inancına, dünya görüşüne, değer yargılarına, yaşadıkları coğrafyaya, geçim kaynaklarına vd. bağlı bir şekilde oluşturulmuş olan ortak bir kültürün içine doğar. Toplum üyeleri yeni doğan bireye, ortak olarak paylaştıkları değerleri ve tutumları öğretmeye başlar. Kendi davranışlarının altında yer alan manayı, görüş, düşünüş ve duyuş biçimlerini aktarır. Kültürlenme ya da sosyalleşme olarak adlandırılabilen bu süreç, aile ortamında başlayıp bireyin toplumsal bir kimlik kazanmasından sonra da devam eder. Meslek sahibi olup çalışma hayatına atıldığı andan itibaren mesleğe bağlı sosyal gruplar da devreye girer. Zincirin gerçek bir halkası hâline gelen bireyi mesleğe hazırlayabilecek teorik bilginin yanı sıra, mesleğe dair değer yargıları ve davranış kalıpları ile donatır. Mesleğin kimliğini yansıtan, kuşaktan kuşağa öğrenim yoluyla aktarılan kurallara ya da normlara uymasını bekler. Birey açısından bakıldığında, o da topluluk ya da iş ortamında zincirin diğer halkalarıyla uyum ve işbirliği hâlinde yaşamak, çalışmak durumundadır. Mesleki tatmin, kendini değerli hissetme ve bunun yapılan işe yansması açısından da bu bir gerekliliktir. Elbette birey, kültürün kendisine aktardıklarını bütünüyle kabul etmez ve kendi eylemlerinde kullanmaz ancak tanır. Aykırı davranışlar ya da uyumsuzluklar olduğunda meslektaşlar tarafından çözülmeye çalışılır. Ancak birey, mevcut kurallara ya da normlara uygun davranmayı reddediyorsa diğer halkalar tarafından çeşitli yaptırımlara maruz bırakılır.

“Norm, toplumsal norm, normatif” kavramları, kültürel açıdan arzu edilir ve uygun olarak değerlendirilen davranışları akla getiren ortak bir davranış beklentisi olarak açıklanmaktadır. Buyurgan olma özellikleriyle

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Eskişehir (abuyukokutan@hotmail.com)

kurallara ve düzenlemelere benzedikleri ancak resmî statülerinin olmadığı belirtilmektedir. Söz konusu kavramların toplumsal düzenleme, toplumsal denetim ve toplumsal düzenle yakından ilişkili oldukları ifade edilmektedir (Marshall, 1999: 533). Grup üyelerinin belirli bir bağlamda nasıl davranmaları gerektiğini anlatan normlardaki temel amaç sosyal kontroldür (Seyrek, 2018: 125). Genellikle geleneksel bir yapıya sahip olan normlar, kültürdeki değişim ve dönüşüme bağlı olarak değişip dönüşebilmekte, kimi zaman da tamamen ortadan kalkabilmektedir (Aça, 2019: 7). Hekimler arasındaki normlardan söz etmeden önce normları oluşturan töre, âdet, gelenek, görenek, teamül ve moda kavramlarına kısaca değinmekte fayda vardır.

Bir toplumdaki ahlaki davranış biçimleri olan töre (Türkçe Sözlük, 2005: 2000), bireylerin uymakla yükümlü olduğu ya da içinde yaşadıkları toplum tarafından mutlaka uymasının beklendiği davranışlar bütünüdür (Örnek, 1995: 128). Sosyal normlar içinde yaptırımı en yüksek olanıdır. Töreler etkin bir şekilde uygulanır ve ihlalleri ya kınama yaptırımıyla ya da -yasa hâline geldiği zamanlarda- hukuki yollarla cezalandırılır (Marshall, 1999: 763-764). Nitekim hekimler arasındaki hiyerarşik yapının bir göstergesi olan kıdem ve kıdeme bağlı bazı uygulamaların yazılı kanuna dönüştüğü görülmektedir. Bu noktada asistan hekimler için düzenlenen rotasyon karneleri dikkat çekidir. Asistan rotasyon karnesinde; rotasyonda bulundukları branşın klinik şefi yani kıdemlisi tarafından düzenlenen rotasyon notları yer almaktadır. Burada asistan hekimin çömeziyle ya da kıdemlisiyle olan ilişkilerinin değerlendirildiği bir bölüm de yer almaktadır. Ayrıca kayıt yaptırdıkları tarihten itibaren, kazandıkları branşın klinik şefi tarafından her altı ayda bir verilen gizli kanaat notu da bulunmaktadır. Diğer kriterlerle birlikte değerlendirildiğinde çok düşük not alan asistan hekimler rotasyonu tekrar etmek durumunda kalmaktadır ki bu da asistanlık süresinin uzatılmasına neden olmaktadır (KK-1).¹

Gelenek ise davranışların geleneksel ve beklenen bir şekilde yapılmasıdır (Sweterlitsch, 2016: 121). Belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşılar, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösterir ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkilidir (Marshall, 1999: 258-259). Hekimlikte mesleğin icrası sürecinde sıkça dile getirilen kıdem unsurunu

¹ Çalışma içerisinde bizzat görüşülen kaynak kişiler (KK-1, KK-2, KK-3 ...) şeklinde belirtilmiştir. Kişiler hakkındaki ayrıntılı bilgilere (adı, soyadı, doğum yeri ve tarihi, anabilim dalı, unvanı, görüşme tarihi) yazının sonunda yer verilmiştir.

bir tıp geleneği olarak değerlendirmek mümkündür. Çömez, kıdemli, başasistan ve öğretim üyesi statüsündeki kişilerin dâhil olduğu meslek topluluğu tarafından oluşturulan ve uyulması beklenen birtakım geleneksel davranış biçimleri bulunmaktadır. Örneğin, çoğu klinikte yer alan doktor odasında kıdemlilerin oturacağı yerler bellidir. Çömez, oraya oturmuşsa kıdemlisi gelince kalkar. Hatta bir öğretim üyesi, asistanlık döneminde doktor odasında “kıdemli koltuğu” denilen tek kişilik, deri bir koltuk olduğunu ve o koltuğa sadece kıdemlilerin oturabildiğini anlatmıştır (KK-1). Yine nöbetlerde kıdemlilerin istirahat edeceği yerler çömezlerden ayrıdır. Kıdemlilerin daha iyi şartlardaki odalarda kalmaları bir gelenektir.

“Topluluk içinde eskiden beri uyulan kural, töre” (Türkçe Sözlük, 2005: 22) şeklinde tanımlanan âdet kelimesi, sıklıkla örfle birlikte ve eşanlamlı olarak kullanılır (Ülken, 1969: 3). Hukuki bir kaynak olarak âdet ile örf arasında bir fark yoktur (Karaman, 1988: 369-370). Hukuk kaidelerinin doğuşunda, anlaşılıp uygulanmasında ve yenileşerek toplum hayatına uyum sağlamasında örf ve âdetin katkısı büyüktür (Karaman, 1988: 371). Bununla birlikte örfteki yapıma ya da kaçınma zorunluluğu, âdette yapılmalı ya da yapılmamalı niteliğine bürünmektedir (Örnek, 1995: 124). “Görgü, deneyim, tecrübe, görgü ile kazanılan bilgi”leri kapsayan görenek (Parlatır, 2006: 519), âdete ve geleneklere göre yaptırım gücü daha zayıf, yapılsa çok iyi olur, yapılmasa çok iyi olur; uyulsa çok iyi olur, uyulmasa çok iyi olur çeşitten davranışlardır (Nirun ve Özönder, 1990: 262). “Kullanış” karşılığında verilen ve ahlaki temeli olmadığı belirtilen “teamül”lerin de görenek başlığı altında değerlendirilebileceği açıklanmaktadır (Ülken, 1969: 182). Moda ise yenilikleri nispetinde geçerli olma yönüyle örf ve âdetlerden ayrılmaktadır (Dönmez, 2007: 87). Çabuk yayıldığı kadar çabuk değişen modanın, örf ve âdetlere karşı geldiği zaman dahi kaçınılmaz bir yayılma gücü vardır (Yeni Türk Ansiklopedisi, 1985: 2439).

Yapılan tanımlardan da anlaşılacağı üzere normları, kesin ifadeler ve net çizgilerle birbirinden ayırmak zor görünmektedir. Kimi zaman bu terimler birbirlerinin yerine kullanılabildikleri gibi aynı cümle içerisinde yan yana da bulunabilmektedir. Diğer bir ifadeyle sabit bir kullanımları yoktur. Aynı meslek grubunun bir branşında töre terimiyle karşılanan bir durum, başka bir branşında geleneğe, âdete, göreneğe vd. dönüşebilmektedir (Çobanoğlu, 2015: 179). Hekimlik mesleği açısından bakıldığında, aynı davranış dâhilî branşlar için “yapılmalı”, cerrahi branşlar için “yapılmak zorunda” olarak değerlendirilebilmektedir. Örneğin, yaşa bakılmaksızın

kendisinden önce mesleğe başlayan kıdemliye “ağabey/abla” denilmesi hekimlikte beklenen bir davranıştır. Bu hitap şekli dâhilî branşlarda bugün de beklenmekte ama denilmediği takdirde cerrahi branşlardaki kadar güçlü yaptırımlar uygulanmamaktadır. Bu noktada hekimlikte hastanın kabulü, öyküsünün alınması, pratik fiziki muayene, basit girişimsel işlemler (kan alma, idrar sondası takma, damar yolu açma vs.) gibi yöntemler kıdemli tarafından çömeze öğretilen gayriresmî işlerdendir ki tamamen aralarındaki pozitif ilişkiye dayalıdır. Yani kıdemli, çömez hakkında olumlu düşüncelere sahip değilse bu tür aktarımlarda bulunmaz. Bunun yanı sıra cerrahi branşlarda çömezlerin girecekleri ameliyathane da kıdemliler tarafından belirlenir. Çömez, kıdemlisi ile arasında olumlu bir iletişim kuramamışsa, daha az ameliyata girer ki mesleğin icrasını öğrenmesi açısından büyük bir engeldir. Dolayısıyla kıdemliye ağabey/abla demek ya da dememekle başlayan bu sürecin yaptırımları, dâhilî ve cerrahi branşlar için farklı olabilmektedir.

Normların zamanla değişip dönüşebileceklerine, güncellenebileceklerine ya da tamamen ortadan kalkabileceklerine dair hekimlik mesleğinde birçok örnek vardır. “Hekimin hekimden ücret almaması” bunlardan biridir. Geçmişten bu yana gelen bu geleneksel davranış şekli hekimler tarafından “Tıp etiği açısından uygun olan alınmamasıdır” şeklinde açıklanmaktadır. Ancak bugün hekimin, meslektaşlarından ücret almaması bir zorunluluk olarak algılanmamaktadır. Alınmasının ayıp olmadığı fakat “alınmaması gerektiği” düşünülmektedir (KK-10).

Sosyal normlar bağlamında değerlendirilen bazı tutum ve davranışların, mesleğe dâhil olduktan sonra özellikle staj dönemlerinde hekim adaylarına örgün eğitimde de öğretildiği anlaşılmaktadır. Hastanın kendisine ya da yakınlarına hastalığının ne olduğunun nasıl söyleneceği, tedavi süreci hakkında nasıl bilgi verileceği, ölüm haberinin nasıl verileceği gibi konuları çömez, kıdemlisinden öğrenir. Bu işleyişte, kıdemli bilgi verirken, tanıyı söylerken çömez ona refakat ederek dinler, izler ve öğrenir. Bu süreçte hastaların anlamasını kolaylaştırıcı benzetme ve deyimler geleneksel olarak kuşaktan kuşağa aktarılır. Konuyla ilgili olarak bir hematoloji-onkoloji uzmanının, kan kanseri hastalarına ya da yakınlarına hastalığı ve tedavi sürecini anlatırken verdiği örnek dikkat çekicidir: “Kemik iliği bir tarlaya benzer. Kanser hücreleri burada çoğalan, tarlayı kaplayan ve sağlıklı otların yeşermesine engel olan yabancı otlardır. Tarlayı kaplayan bu yabancı otların ortadan kaldırılması için nasıl ilaçlama

yapmak gerekiyorsa, verilecek olan kemoterapiyle bu zararlı otların tamamen ortadan kaldırılması ve tarlada tekrar sağlıklı otların yeşermesi amaçlanmaktadır” (KK-1). Kıdemlilerden görerek, dinleyerek öğrenilen tıp eğitiminde çeşitli değer, tutum, davranış ve becerilerin kazandırılmasına yönelik uygulamalara bugün bazı üniversiteler eğitim programları içinde yer vermektedir. Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi’nde bu gereksinim doğrultusunda 2004-2005 öğretim yılından başlayarak Tıp Eğitimi ve Bilişimi Anabilim Dalı tarafından “İyi Hekimlik Uygulamaları” programı geliştirilmiş, ders kitabı hazırlanmıştır (Elçin vd., 2004). Dolayısıyla geleneksel olan bazı tutum ve davranışlar formel hâle gelebilmektedir.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere genel olarak her topluluk ya da toplumda özel olarak hekimlik mesleğinde, söz konusu meslek grubunun üyeleri tarafından meydana getirilen ve ortak bir davranış beklentisini ifade eden normlar bulunmaktadır. Hekim olma yolunu seçen adayların henüz üniversite yıllarında başlayan ve bireyler arasındaki hiyerarşik ilişkileri ifade eden “kıdem”, bu normların şekillenmesinde etkilidir. Şartlara, zamana ve mesleğin gerekliliklerine bağlı olarak değişen ve güncellenen kimi zaman da kendiliğinden ortadan kalkan normlar genellikle geleneksel bir karakter göstermektedir. Nitekim bu yazı da, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sağlık, Uygulama ve Araştırma Hastanesi hekimleriyle yapılan görüşmelerden hareketle, hekimlik mesleğindeki normlara odaklanmaktadır. Bu normların aktarımı, meslek kültürünün davranışsal boyutunun oluşumu ve devamlılığı sorgulanmaktadır. Yapılan değerlendirmeler, meslek hayatının ortak bir davranış beklentisi gerektirdiğini, bu durumun hekimlik mesleğinde de birçok sosyal norma yansıdığını gösterecektir.

1. Çalışmanın Yöntemi

Dünya Sağlık Örgütü’nün, ilk olarak 2019 yılının son çeyreğinde Çin’de ortaya çıkan ve 2020 yılının ilk çeyreğinde kıtalar arası yayılım gösteren yeni koronavirüsü (COVID-19) pandemi olarak ilan etmesi nedeniyle çalışma, ağırlıklı olarak elektronik kültür ortamında gerçekleştirilen alan araştırmasına dayanmaktadır.

Bu bağlamda, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sağlık, Uygulama ve Araştırma Hastanesi’nde görev yapan çeşitli branşlardan on hekim ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Konuyla ilgili farklı bakış açılarını tespit edebilmek ve sağlıklı çözümler yapabilmek adına farklı statü ve konumda bulunan hekimlere ulaşılmıştır. Araştırmaya veri sağlayan

hekimlerin seçilmesinde herhangi bir sınırlamaya gidilmemiştir. Mesleğin çalışma şartlarının ağır ve yüksek tempoda olması nedeniyle çalışmaya zaman ayırabilecek hekimlerle görüşülebilmıştır. Bu noktada, kendisi de üniversite hastanesinde öğretim üyesi olan eşimin desteği tarafımızın avantajıdır. Onun aracılığıyla gerek asistan hekimlere gerekse öğretim üyelerine kolayca ulaşılabilmiştir.

Mesleğin icrasının gerçekleştiği üniversite hastanesindeki işleyişi görebilmek adına gerekli önlem ve tedbirleri aldıktan sonra görüşmeye müsait olan öğretim üyeleriyle (hoca) odalarında görüşülmüştür. Eşimi tanıyan ve aynı mesleki dili konuşan hekimler, çoğu zaman bizi devreden çıkararak konuyla ilgili birbirlerini tamamlamış, unutulmuş ya da eksik kalan yerleri birbirlerine hatırlatmıştır. Her kademedeki hekimin hocalarına soru sormak ya da bir konu hakkında danışmak üzere sıkça geldikleri bu ortamlar, hekimlerin farklı statü ve konumdaki meslektaşlarıyla ilişkilerinin gözlenmesi açısından da faydalı olmuştur.

Akıllı telefonlar aracılığıyla görüntülü ve sesli görüşme yapılarak gerçekleştirilen görüşmeler, akşam saatlerinde yapılmıştır. Öğretim üyelerinin odalarındaki görüşmeler ise çoğunlukla öğle aralarında ve mesai bittikten sonra gerçekleştirilmiştir. Bunun yanı sıra ailece görüşülen öğretim üyesi hekimlerle özellikle hafta sonlarında sosyal mesafe kuralına riayet edilerek bir araya gelinmiştir. Üniversite hastanesi olması nedeniyle hasta sayısının fazla olduğu hastanede hekimler, gerek hastaları bekletmemek gerekse görüşmelerin bölünmesini istememeleri nedeniyle nöbet sırasında görüşmek istememiştir. Mesleğe, hastaya ve muhataba gösterilen özeni gösteren bu davranış şekli tarafımızca son derece etik bulunduğu için ısrar edilmemiştir.

Hekimlerin genellikle hekimlerle ya da diğer sağlık hizmetleri sektöründen biriyle evli oldukları şeklindeki ön yargıdan dolayı hekim olduğumuz düşünölmüş ve bazı görüşmelerde hekimler, hekimlik mesleğinde kullanılan Latince kelimeleri yoğun olarak dile getirmiştir. İletişim anında bizi zorlayan, kayıtların deşifresi sırasında bunaltan bu durum da eşim sayesinde aşılmıştır. Kimlik bilgilerinin yazıda yer almasını istemeyen kaynak kişilerin bu konudaki hassasiyetlerine saygı duyulmuş, kendilerinden metin içinde KK-1, KK-2 şeklindeki kodlamalarla söz edilirken yazının sonunda yer alan sözlü kaynaklar kısmında sadece anabilim dalı ve görüşme tarihi belirtilmiştir.

2. Çalışmanın Önemi

Meslek folkloru çalışmalarına bakıldığında, hekim folkloruyla ilgili çalışmaların sınırlı sayıda olduğu dikkat çekmektedir.² Halk bilimi çalışmalarında, sağlık ve sağlıkçılarla ilgili çalışmalar daha çok halk hekimliğiyle ilgilidir (Karataş, 2017a: 59). Araştırmacılar, halk hekimliğiyle ilgili geleneksel tedavi yöntemlerine dayalı derleme çalışmalarını uzun süredir yapmaktadır. Bu bağlamda hastalıkların teşhis ve tedavisinde müracaat edilen ocaklara büyük ilgi gösterilmiştir (Araz, 1995: 158-180). Araştırmacıların, hastaların kendileri tarafından uyguladıkları tıp ya da bilimsel tıbbı dayalı olmayan şifacılarla yoğunlaşmaları, bilimsel tıbbın, folklorik bağlamdan yoksun olduğu algısını yaratmıştır (Karataş, 2017b: 130).³ Türkiye’de hekim folkloruna yönelik ilk bilimsel çalışma, Ezgi Metin’in (2006: 34-38), “Kent Folkloruna Bir Örnek: Doktor Folkloru” başlıklı makalesidir. Kentte yaşayan az sayıdaki tıp doktorlarını örneklem olarak temel alan yazı, hekimler arasındaki iletişimi kolaylaştıran deyimler, kalıp ifadeler, kodlar gibi örneklerle yer vermiş, bu grubun iletişimlerini sağlayan terimleri jargon kavramı etrafında irdelemiştir.

Bunun yanı sıra hekimler ile hastalar arasında gerçekleşen bazı olaylardan ve diyaloglardan hareketle yazılan fıkralardan oluşan kitaplar mevcuttur. Doktor Fıkraları (Çal, 2007), Doktor Fıkraları (Hekimler-Hastalar ve Hastalıklar Üstüne Fıkralar) (Güler vd., 1989), Doktor Fıkraları-Şakaları (Yılmaz, 2005), Seçme Doktor Fıkraları (Yörük, 1994), En Güzel Doktor Fıkraları (Ermış, 2001) bunlar arasındadır. Söz konusu kitaplar genellikle alan dışındakiler tarafından anlatılan fıkraların derlenmesinden ibarettir. Bunun yanı sıra az da olsa hekimlerin meslek hayatında karşılaştıkları mizah içerikli anlatıları bir araya getirmiş oldukları kitaplar da vardır (Kaçar ve Yılmaz, 2008). Yine doktor fıkralarıyla ilgili olarak

² Batıdaki ve Türkiye’deki meslek folkloru araştırmalarının tarihsel gelişimi için bk. (Aça, 2015: 111-137).

³ Mustafa Aça’nın ifade ettiği üzere, “...Türk folklor araştırmacıları, geleneksel meslekleri bağlamı içinde takip etme şansına sahip oldukları hâlde bu imkândan yararlanamamışlardır. Meslekleri bir sosyo-kültürel organizasyon olarak algılayamama, bu meslekler etrafında gelişen meslekî kültürlerin dün ve bugün ile bir bütün olarak değerlendirilmesine engel olmuştur. Mesleğin teknik işleyişi sonucunda ortaya çıkan materyal etrafında yoğunlaşan bu araştırmalarda, meslek grubunu oluşturan katılımcılar arasındaki sosyal ve meslekî organizasyon, sözlü ve ifadesel iletişim kalıpları, gelenekler, normlar, teknikler, anlatma ve söyleme esasına dayalı sözlü edebiyat dağarcığı, inanışlar, ritüeller vb. gibi pek çok hususun dikkate alınmadığı görülmektedir. Öte yandan kültür tarihi bağlamında gerçekleştirilen araştırmalara öykünen bir bakış açısıyla kentsel alanlarda ortaya çıkan mesleklere ve meslek gruplarına ilgi gösterilmemiştir” (Aça, 2015: 126-127).

Sevim Kebeli'nin (2005: 98-101) bir yazısı bulunmaktadır. Kebeli, yazılı ve elektronik kültür ortamından elde ettiği doktor fıkralarının özelliklerini inceleyerek, doktor fıkralarının özel bir tür olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini irdelemektedir.

Hekim folklorunu çeşitli açılardan ele alan ve alan araştırmasına dayanan kapsamlı bir çalışma, Pınar Karataş tarafından 2016 yılında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Türkiye'deki meslek folkloru/hekim folkloru çalışmalarına katkı sağlaması ve konuyla ilgili yapılacak yeni çalışmalara ışık tutması açısından önemli olan çalışma, 2017 yılında "İnsanlar İkiye Ayrılır: Meslek Folkloru Bağlamında Hekimlik" başlığıyla kitap olarak yayımlanmıştır. Karataş'ın, söz konusu çalışmanın verilerinden hareketle, hekim folklorundaki stereotipler ve lakaplar üzerine yazılmış bir makalesi de bulunmaktadır (Karataş, 2017b: 129-142). Hekim folklorundaki stereotipler ve bu stereotiplere bağlı olarak yapılan şakaların ele alındığı bir yazı da tarafımızdan yazılmıştır (Büyükokutan Töret, 2018: 13-30).

Toplum içinde her dönemde yüksek statü ve konuma sahip olarak değerlendirilen hekimler arasında, özellikle kıdeme bağlı olarak, bizzat hekimler tarafından oluşturulan/şekillendirilen sosyal normlara dikkat çeken bu çalışmanın da elde edilen malzeme ve verilerle meslek folkloru çalışmalarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Tıpta hiyerarşik sisteme bağlı olarak ortaya çıkan ilişkilerin şekillendirdiği söz konusu normlara geçmeden önce hekimlik mesleğindeki hiyerarşiden ne kastedildiği üzerinde durmak gerekmektedir.

3. Hekimler Arasındaki Mesleki Hiyerarşi

Hekimlik mesleğindeki hiyerarşik ilişki biçimi, geleneksel mesleklerdeki usta-çırak ilişkisine dayanmaktadır. Bunun nedenini bir hekim şöyle açıklamaktadır: "Tıp mesleği sadece teorik olarak kitaplardan öğrenilmez. Mesleğin esas çekirdek noktası iş başında ve işi yaparken öğrenilir. Bunun için ustanın, ustalığını muhakkak bir altına öğretmesi gerekir. Nasıl ki geleneksel mesleklerde ustalar yanındakilere işi öğretiyorsa bizde de sürekli eğitim söz konusudur. Bu da doğal olarak kıdemi beraberinde getirir. Öğreten daha kıdemli, öğrenen ise daha kıdemsiz olur. Bu öğrencilikten asistanlığa, asistanlıktan hocalığa hatta emeklilik sonrasına da uzanan bir süreçtir. Hocam bugün emekli olmuş olsa da hâlâ hocamdır" (KK-4). İfadelerden de anlaşılacağı üzere, tıp mesleğinin icrası, mesleğin inceliklerine dair birtakım bilgi ve deneyimlerin

alt kıdeme öğretilmesi tıpkı geleneksel bilginin aktarımı şeklinde gerçekleşmektedir.

Bölümden bölüme değişmekle birlikte usta-çırak ilişkisi özellikle cerrahi branşlarda daha belirgindir. Çünkü cerrahlar insan üzerinde kesme ve dikme işlemi gerçekleştirmektedir. Hastaya cerrahi müdahalede bulunabilmek için işin nasıl yapıldığını dikkatli bir şekilde izlemek ve ameliyatın bütün aşamalarını öğrenmek gerekir. Bu konu bir cerrah tarafından şöyle dile getirilmiştir: “Dâhilî branşlar daha çok teorik bilgiyi okuyup onu medikal araçlarla uygulama yönündedir. Bu nedenle hastanedeki ilişkilerine bakıldığında bizim kadar kıdem anlayışı yoktur. Cerrahi branşlarda iş biraz daha ciddidir. Örneğin; bir ayakkabıcı yanlış pençeyi takarsa çıkarıp tekrar düzeltebilir. Ama bizde öyle bir şey yoktur. Hele çocuk cerrahisinde atacağınız her adımın bir önemi vardır. Hastanın yetmiş yıllık bir ömrü varsa onun ömrünü ilgilendirecek bir adımdır. Kıdem çok önemlidir. Çünkü bu bilgilerin hepsi kitaplarda yer almıyor. İşin kötüsü kitaba da yazılamıyor. Çünkü bu tamamen kişisel deneyim, görgü, bilgi ve el becerisine dayanıyor” (KK-9).

Görüşülen hekimlerin tamamı, hekimlik mesleğindeki ilişki biçimin usta-çırak ilişkisine benzediği konusunda hemfikirdir. “Tıp eğitimi usta-çırak ilişkisine dayanır. Bilhassa cerrahi bilimlerde asistan-hoca ilişkisinden çok bir usta-çırak ilişkisi mevcuttur. Ben bir marangozda da çalışsam işi bana öğreten kişi benim kıdemlimdir. Teorik kısmı daha çok çırağa düşüyor ama pratikte iki yıllık bir asistan üç yıllık bir asistandan iş öğreniyor, eğitim alıyor” (KK-7). Hekimler özellikle cerrahi branşlar için usta-çırak ilişkisini, başlangıçtan bu yana tıp mesleğinin icrası ve kendisinden sonrakilere öğretilmesi noktasında bir süreç olarak değerlendirmektedir. Eskiden az sayıda hekim ve çırak varken bugün profesör, doçent, doktor öğretim üyesi, başasistan, kıdemli asistan, çömez şeklinde çok fazla kıdem bulunduğu için bunların bir sıraya konulması ve hepsinin bilgi birikimini aktardığı birilerinin olması gerektiği düşünülmektedir. Yani bugün başlangıçtaki usta-çırak ilişkisinin biraz daha detaylandırılarak, modern yaşama uyumlu hâle getirildiği belirtilmektedir (KK-8). Diğer bir ifadeyle, en eski profesyonel mesleklerden biri olan hekimlik de zamanın şartları ve gereklilikleri doğrultusunda profesyonizm teriminin altını güncellemiştir. Ancak söz konusu mesleğin bir tarafı uygulamaya dayandığı için çömez, mesleği gerçek anlamda öğrenmek ve etkin bir şekilde icra edebilmek adına

kıdemlinin aktarımlarına mecburdur. Bu nedenle geleneksel usta-çırak ilişkisine dayalı öğretim devam etmektedir.

Hekimler arasındaki usta-çırak ilişkisi, bu işin ustaları olan ve mesleği kendilerine öğreten hocalara ve kıdemlilere saygıyı beraberinde getirmektedir (KK-6). Göreve bilgisiz ya da çok fazla bilgi sahibi olmadan başlayan kişide, sadece kendi hocasına karşı değil kendisinden bir şeyler öğrendiği herkese karşı bir saygı oluşmaktadır (KK-5). Mesleki saygıyla ilgili olarak bir cerrah şöyle söylemektedir: “Bana bir harf öğretenin kırk yıl kölesi olurum, diye bir söz vardır. Bugün mesleğimle ilgili yaptığım birçok şeyi severek ve kendimle gurur duyarak yapıyorum. Ama bunları ben kendim öğrenemezdim. O yüzden hocalarıma daima saygılı davranırım, öyle de olması gerekir” (KK-9). Hastanedeki görüşmelerimiz sırasında da hocalarıyla karşılaşan kişilerin, saygı ifade eden söz ve davranışlarda bulundukları gözlemlenmiştir. Saygı anlayışı kişiden kişiye değişmekle birlikte, hekimlerin çoğu, “Hocayla karşılaşınca ayağa kalkmak, ceket iliklemek gibi davranışların saygı değil şaklabanlık olduğunu, yapılacak işi en iyi yapmanın kendilerine gösterilecek gerçek saygı olduğunu” belirtmektedir (KK-3). Çömez ile kıdemli ya da hoca arasındaki saygıya dayalı bu ilişki bir taraftan işlerin daha iyi ve kolay yürümesini sağlarken diğer taraftan tıpkı aile ortamında olduğu gibi sahiplenme ve biz bilincinin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır (KK-8).

Hekimlik mesleğinde kıdemden kasıt, mesleki hiyerarşidir. Görüşülen hekimlerin tamamı dâhilî branşlar ve cerrahi branşlarda kıdem var olduğuna ve önemine değinmiştir. Kıdemi “Kitaplarda yazan bilginin dışındaki bilgiler” olarak tanımlayan ve tıp eğitimindeki işlevine dikkat çeken hekimler, bu hiyerarşik sistemin devam ettirilmesi gerektiğini belirtmiştir (KK-1, KK-2, KK-9). Mesleğin her kademesinde olmakla birlikte kıdem sistemi bilhassa tıpta uzmanlık sürecinde olan asistan hekimlerle ilgilidir. Asistan hekimlerin gerek kendi aralarında gerekse hocalarla, bölüme başladıkları tarih, ay, gün hatta saat önceliğine göre birtakım kurallar çerçevesinde şekillenen eğitim, rol ve ilişkilerini ifade eder. Kıdem esasına dayalı olarak devam eden bu süreç, uzmanlık eğitimi süresiyle bağlantılıdır. 6 Nisan 2011 tarihinden itibaren 1219 sayılı Kanun’la, tıpta uzmanlık ana dalları eğitimi süreleri, üç ile beş yıl arasında belirlenmiştir. Bunun yanı sıra tıpta uzmanlık yan dal eğitimi süreleri, bağlı olunan ana dallara göre iki ile üç yıl arasında değişmektedir. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sağlık, Uygulama ve Araştırma Hastanesi’nde gerek uzmanlık ana dal gerekse yan dal eğitimi gerçekleştirilirken hiyerarşi

sistemi çömez, kıdemli, başasistan ve öğretim üyesi şeklindedir. Bu statülere kısaca değinmek gerekmektedir.

3.1. Çömez

Latince “dost, yol arkadaşı” anlamındaki *comesten* geldiği düşünülen çömez teriminin Türkçede ne zamandan beri kullanıldığı bilinmemekle beraber, XVII. yüzyılın sonlarında Çömez Ahmed Efendi gibi çömez lakabını taşıyan âlimlerin bulunması bu tabirin en azından o dönemden beri kullanıldığını göstermektedir (İpşirli, 1993: 380). Çömezlik Türk-İslâm dünyasındaki usta-çırak, üstat-şâkird, şeyh-mürîd geleneği ile bağlantılı olarak değerlendirilmektedir. Çömez, “Müderresin yanında bulunup hocasına hizmet eden, çantasını, cübbe ve sarığını hazırlayıp taşıyan, bu arada ondan usul erkân öğrenen, onun bilgisinden ve muhitinden faydalanan genç talebe” şeklinde tanımlanmaktadır (İpşirli, 1993: 380) ki hekimlikteki hiyerarşik düzende de benzer rolleri vardır.

Hekimlik mesleğinde çömez, bölüme en son gelen, bu yola yeni adım atmış olan asistandır. Hiyerarşik sitemin en alt basamağında olan çömez, çıraklık düzeyindedir. Bu durum bir hekim tarafından şöyle ifade edilmektedir: “Çömez ya da kıdemsiz demek, hekimlik belgesini almış, uzmanlık sınavını kazanmış ama henüz hekimliğin ‘h’inde olandır. İlk başta ona hekimliğin ‘h’ ve ‘e’si öğretilmeye çalışılır. Hastayla nasıl konuşulacağı, onunla nasıl iletişime geçileceği, hastaya nasıl randevu verileceği, nasıl kayıt tutulacağı, kaydın nasıl sorulacağı, hastanın nasıl sakinleştirileceği, hastaya gerçeklerin nasıl ifade edileceği gibi konular bunlar arasındadır” (KK-9). Çömezin, diğer statüdekilere göre iş yükü fazla ve çalışma temposu daha yoğundur. Bu süreç, ekibe yeni biri dâhil olana kadar devam eder. Bunun yanı sıra bölümde tek asistan olan, kıdemlisi doktor öğretim üyesi olduğu için yıllarca çömezlik yapanlar da vardır (KK-7).

Çömez statüsündeki hekimin, yazılı olmayan ancak yine hekimler tarafından belirlenen ve bu yola giren her aday tarafından bilinip istekli/isteksiz kabul edilen mesleki işlerinin yanı sıra tıpla ilgili olmayan işleri de vardır. Kan almak, pansuman yapmak, sonda çekmek, ihtiyaç anında hastaya eşlik etmek, kan ve dışkı tüplerini laboratuvara götürmek, servis ve poliklinikte hasta dosyalarını hazırlamak, hasta takip etmek, hastanın ilaç tedavisini ve beslenme düzenini gösteren tabelaları, tedavinin günlük izlenimlerini, hastanın çıkış evraklarını yazmak, ameliyat listesini hazırlamak, hastayı operasyona hazırlamak, konsey sonucunu

bölmelere imzalatmak gibi işler bunlar arasındadır (KK-1, KK-2, KK-5, KK-7). Çömezler tarafından yapılan söz konusu işlerin bazıları personelin bazıları diğer sağlık personelinin sorumluluğunda iken bazıları da arada kalmış, tam olarak kimin yapacağı belli olmayan işlerdir. Bu konuda hekimler, devlet hastaneleriyle karşılaştırıldığında üniversite hastanelerindeki personel eksikliği daha fazla olduğu için çömezlerin bu işleri de yaptığını ifade etmektedir: “Biz hasta mama ya da bez raporu yazardık ve benim bir saatimi alırdı. Aslında bunu benim söyleyip sekreterin yazması gerekirdi. Günde on tane hasta taburcu olsa yarım saatten beş saat bu işe giderdi. Devlet hastanelerinde olduğu gibi bölüm içinde tıbbi sekreterimiz yoktu. Hastayı muayene etmeye ayıracağımız sürenin on dakikası yazı yazmakla geçerdi. Oysa bizim daha çok hastanın aktif tedavisiyle ilgilenmemiz gerekir” (KK-7).

Tıpla ilgisi olmayan ancak işlerin yürümesi için birilerinin yapması gereken “ayak işleri” ya da “angarya işler” de çömezler tarafından yapılır (KK-1, KK-2, KK-4, KK-5, KK-6). Ancak onu belirleyecek olan kıdemlidir. Eğer birinci, ikinci ve üçüncü dereceden üç çömez varsa görevleri derecelerine göre dağıtılır (KK-9). Bunlar arasında; klinikteki ortak giderler için toplanmış olan parayla çay-kahve almak, çay demlemek, kahve yapmak, asistan odasının temizlik ve düzeninden sorumlu olmak gibi işler yer almaktadır. Kimi zaman da hoca, kişisel bir yakınlıktan dolayı fotokopi çekme ya da çekilmiş fotokopiyi alma gibi bireysel işleri için de çömezden yardım alabilmektedir (KK-1, KK-5). “O sırada ameliyata gireceksem kendime yakın bulduğum bir çömezden rica edebilirim. Biz ameliyathanede daha anlamlı bir iş yaptığımız için çömez zaten bundan gurur duyar” (KK-9). Açıklamadan da anlaşılacağı üzere kişiler arasında samimiyetin olduğu durumlarda çömez, tıpkı bir aile büyüğü ağabey/abla gibi söylermişçesine, hocaya duyulan saygı ve minnetten dolayı tıp dışındaki konularda da hocasına yardım edebilmektedir. Ancak kıdem ilişkisinin daha sert olduğu bölümlerde özel işlere de çömezin görevi gözüyle bakılabilmektedir. “Bana çok bireysel iş yaptırılmadı ama kıdemlilerime yaptırılmıştı. Zorla değil, rica edilirdi. Ancak biz de biliyoruz ki yapılmadığı takdirde hoca sinirlenecek ve eğitimimizde yardımcı olmayacak” (KK-7).

Öğretim üyesi olan hekimler, eskiden ciddi anlamda bir çömezlik sürecinin yaşandığını, bugün hemen her üniversitede tıp eğitimi verilmeye başlandığı için bu anlayışın değişmeye başladığını anlatmaktadır. Bu bağlamda kimi zaman hekimin yılı, deneyimi ya da unvanı ile yaptığı işin

kalitesinin örtüşmediği belirtilmektedir (KK-9). Konuyla ilgili verilen bir örnek şöyledir: “1977’de üniversiteye başladığımda hocalarımız hastanın altından sürgü alırdı. Hocalarımızın bu davranışı bize örnek olarak yansımıştır. Bizim için çömez ya da kıdemli diye bir ayrım yoktu. Çömez, hastanın altından sürgü alma işini her gün yapar ancak çömez olduğu için değil hekim olacağı için” (KK-3). Bunun yanı sıra yirmi yıl öncesindeki çömezlik sürecinde sözlü ve hatta fiziksel şiddet olayları ile karşılaşılırken günümüzde gerek sosyal medya gerekse sivil toplum örgütleri aracılığıyla birbirine destek olan ve ortak hareket eden çömez asistanların kanunlarla da bezdirme “mobbing” olaylarına karşı korundukları ifade edilmektedir. Bu örgütlenme ve kanunlar sayesinde pek çok olumsuz olayın büyük oranda azaldığı/önlendiği görülmektedir.

3.2. Kıdemli

Bir klinikte çalışan hekimler arasında her hekim, saat farkıyla dahi olsa, kendisinden sonra gelenin kıdemlisi olarak kabul edilmekle birlikte bu terim genel olarak son senesindeki asistanları ifade etmektedir. Araştırma yapılan üniversite hastanesinde son yılındaki asistanlara bazı klinik sorumlulukları verilmeye başlanmaktadır. Hasta ve hasta yakınlarını bilgilendirme, poliklinikten servise hasta yatırma, diğer servislerden danışılan hastalara konsültan hekimlik yapma, çömez asistanların hasta danışma sorumluluğunu üstlenme bunlar arasındadır. Cerrahi branşlarda kıdemliler, hocanın gözetimi altında ameliyat yapmaya da başlar. Altında çömez asistan olan ancak kıdemliye ait tüm sorumluluğu yüklenmemiş olan kişilere ara/orta kıdemliler denir. Ara kıdemliler pansuman, dosya hazırlama, hasta tabelalarının yazılması gibi işleri çömezlere devretmiş durumdadır. Kendilerinden beklenen, çömezlik dönemlerine göre daha fazla sorumluluk almalarıdır.

3.3. Başasistan

Üniversite hastanesinde başasistan, kıdemli asistanlar arasından hocalar tarafından seçilmiş olan asistandır. Hocalar, güvenlerini kazanmış kıdemli asistanlar arasında hasta, hemşire ve diğer personelle iletişimi iyi olan, uyum içerisinde çalışan, mesleğinde başarılı, kendine verilen sorumlulukları en iyi şekilde yerine getiren kişileri başasistan seçer. Başasistan, hocalarla asistanlar arasında bir köprü vazifesi görür. Kıdemli asistanların görevlerine ek olarak; asistan nöbet listelerini ve izin tarihlerini belirleme, bölüm içi toplantı organizasyonlarını düzenleme, bölüme gelen tıp fakültesi öğrencilerinin teorik ve pratik derslerinin

yürütülmesini sağlama, öğrenci yoklamalarını takip etme ve bazı derslerde aktif rol alarak ders anlatma, pratik yapma gibi sorumluklara sahiptir. Bu kişiler, bölümün diğer bölümlerle ya da başhekimlikle olan idari işlerinde de görevlendirilir.

3.4. Öğretim Üyesi (Hoca)

Akademik bir unvana sahip olan hocalar, hem öğrencilerin ve asistanların eğitim-öğretiminden hem de hastaların tanı ve tedavi süreçlerinin yönetiminden sorumludur. Ayrıca kliniğin verilerini biriktirerek akademik yayınlarla literatüre katkı sağlar. Geleneksel mesleklerdeki ustanın karşılığı olan hocalar, bir hekimin yetişmesinde belki de en önemli faktördür. Hekimler, kitaplarda yazmayan/yazılamayan uygulamaya dönük pek çok bilgi ve tutumu hocalarını ve kıdemlilerini dinleyerek, gözlemleyerek öğrendiklerini ve mesleki hayatlarında benzer şekilde devam ettirdiklerini ifade etmektedir. Bu durumda, rol model olan hoca ya da kıdemlinin olumlu ve olumsuz davranış ve tutumlarının eğitim sürecindeki hekimlere de yansıdığını/yansıyacağını söylemek mümkündür. Görüşme yapılan asistan hekimlerin ve öğretim üyelerinin hocalarından büyük bir saygı ve hayranlıkla söz etmeleri usta-çırak ilişkisinin resmi bir zeminde ancak samimiyet içerisinde gerçekleştirildiğini göstermektedir.

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, üniversite hastanelerinde çömez, kıdemli asistan, başasistan ve hoca arasında kıdeme bağlı olarak oluşan bir hiyerarşi zinciri konusudur. Bu hiyerarşi kişiler arasındaki ilişkinin şekillenmesi, kişilerin görev ve sorumluluklarının belirlenmesi açısından işlevseldir. Bu düzene, intörn hekimler de belli bir süre dâhil olmaktadır. Altıncı sınıf yani henüz tıp fakültesi son sınıf öğrencisi olan intörnlerin de bazı kliniklerde çömez asistanlar gibi hasta tedavilerine katkı sağlamaları beklenmektedir. Onlar da söz konusu kıdem sistemine göre kıdemlileriyle iletişim kurar. İntörnler, çömez asistanlar ve orta kıdemlilerle muhatap olur. Hoca, telefonla arayıp bir hasta hakkında bilgi almak istiyorsa çömezle değil en kıdemli asistanla muhatap olmak ister (KK-1). Buradan hareketle hiyerarşinin bilgi aktarımında da geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Hekimler tarafından kıdem, tıpta yıllardan beri süregelen bir gelenek olarak görülmektedir. Mevcut kıdem sisteminde statüler arasındaki ast-üst ilişkisi, askeri hiyerarşiyi andırmaktadır. Bu bağlamda, tıpta kıdem

anlayışının ortaya çıkışıyla ilgili olarak bir hekim, kesin olmamakla birlikte, ilk doktorların daha çok askeri kökenli olduğunu, askeriyedeki kıdem hastanelere ve hekim eğitime de yansıdığını düşünmektedir (KK-8). Askeriyede hiyerarşi, üst makamın, alt makama emir verebilme ve yaptırım uygulayabilme gücünü ifade eder. Hiyerarşik düzende tecrübeli askerler, yeni gelenleri kendi tecrübeleriyle eğitir. Emir-komuta zinciri söz konusudur. Tıpkı askeriyedeki gibi tıptaki kıdemde de astlar, yaştan bağımsız olarak, kıdemlileri tarafından söylenenleri emir olarak kabul etmek ve yerine getirmekle yükümlüdür: “Benim üstümdeki 4-5 kişi yaşça benden küçük ama onlar benim kıdemlim. Bu nedenle onlara saygı duyuyorum ve emirlerini yerine getiriyorum” (KK-8).

4. Hekimler Arasındaki Normlar

Yukarıda açıklanan mesleki hiyerarşiye bağlı olarak hekimler arasında birtakım sosyal normlar oluşmuştur. Bu bağlamda Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sağlık, Uygulama ve Araştırma Hastanesi hekimleri arasından tespit edilebilen normlar şunlardır:

4.1. Kıdemliye Ağabey/Abla Denilmesi

Kıdem geleneği çerçevesinde hekimler, yaştan bağımsız olarak, kendilerinden önce uzmanlık eğitime başlayan kıdemlilere “ağabey” ya da “abla” şeklinde hitap etmektedir. Meslek kültüründe hâli hazırda mevcut olan bu kavramlar, kendisinden bir saat dahi önce göreve başlayan ve bir şeyler öğrenilen kıdemliler için kullanılmaktadır. Aslında bu hitap tıp eğitiminin altıncı yılında olan intörn hekimlerin, asistan hekimlere ağabey/abla demesiyle başlamaktadır. Uzmanlık eğitiminde ise yeni başlayan kişi, kendisinden önce sürece dâhil olmuş kıdemli ve başasistana ağabey/abla olarak hitap ederken öğretim üyesine “hocam” demektedir. Bu durumu bir öğretim üyesi şöyle açıklamaktadır: “Bu hitap şekilleri esasında öğretime karşı saygının bir ifadesidir. Gelenek olarak devam ettiği için bugün de çoğunlukla uyulur. Kıdemsizin yaşı kıdemlisinden büyük olsa bile kıdemlisine ağabey/abla der” (KK-4). Bir anlamda kıdem sözle ifadesi olan bu kavramlar, grubun yeni üyelerine öğretilir. “İlk göreve başladığımda, yaşı benimle aynı ama benden iki yıl kıdemli olan biri vardı. Yaşıt olduğumuz için ona ismiyle hitap ediyordum. Ancak daha üst bir ablamız ‘Ona abla diye seslenmen gerekiyor’ deyince abla demeye başladım” (KK-5).

Kıdemliye ağabey/abla denilmesi hekimlik mesleğinde birtakım ihtiyaçların karşılanması açısından da işlevseldir. Konuyla ilgili şu

açıklama dikkat çekicidir: “Ağabey/abla demek aynı zamanda bir aile ortamı havası oluşturduğu için bireyleri birbirine yaklaştırır. O yakınlaşmayla beraber eğitim daha sıcak bir ortamda ve daha sağlıklı olur. Bey/Hanım diye hitap edildiği anda karşıdaki kişiye bir mesafe konmuş olur” (KK-4). “Ağabey/abla meselesi bizde işleri biraz daha kolaylaştıran bir unsurdur. Ben 1993 doğumluyum ve iki yıllık asistanım. Benim altı aylık olan çömezim ise otuz yaşında ama bana ağabey diyor. İlk geldiğinde benim ondan böyle bir beklentim yoktu. Benden bir şey görüp öğrendiği için söylediğini düşünüyorum. O, ağabey derken bunu bir zorunluluk gibi hissetmiyor. Benim de ondan böyle bir beklentim yok. Ama saygıdan dolayı deniyor. Yine buraya birlikte geldiğimiz 1992 doğumlu bir arkadaş vardı. Ben de ona ağabey diyorum, çünkü sıkıştığımda yanımda oluyor ve ondan çok şey öğreniyorum. Bu biraz içten gelen biraz da görülerek öğrenilen bir hitap şeklidir” (KK-6). İfadelerden de anlaşılacağı üzere, ağabey/abla hitapları, aynı kurumun çatısı altında görev yapan bireyler arasındaki yakınlaşma ve buna bağlı olarak oluşan samimi ve sıcak ilişkiler, saygı, sevgi, minnet, yardımlaşma, sahip çıkma gibi işlevlere sahiptir.

Tıp mesleğindeki hiyerarşi içinde ağabey/abla hitaplarına yurt dışından gelen asistan hekimler arasında da rastlanmaktadır. “30’lu yaşlarda Suriyeli bir asistanımız vardı. Kendinden daha küçük yaştaki kıdemlilerine ağabey/abla derdi. Neden böyle hitap ediyorsun? diye sorduğumda ‘O benim kıdemlim’ dedi. Hâlbuki kimse ona kıdemlisine ağabey/abla diye hitap etmesini söylemedi” (KK-4). Buna karşılık bir süre İsviçre’de çalışan öğretim üyesi ise “daha çok halka yakın olmanın, onlarla dost olmanın ifadesi olan” bu hitap şekline başka bir ülkede rastlanmadığını ifade etmiştir. Ona göre, bir doktorun yaşça büyük başka bir doktora “Doktor hanım” yerine “Ayşe abla” diye hitap etmesi yanlıştır. Usta-çırak arasındaki yakın ve koruyucu ilişki hitaplara yansımamalıdır. Hekimler arasındaki ilişkilerde ağabeyliğin/ablalığın yeri yoktur” (KK-3). Yapılan açıklamalar değerlendirildiğinde, Suriyeli asistan, ağabey/abla kavramlarını uzmanlık eğitimi sırasında kıdemlilerden öğrenmiş olabilir, diğer bir ifadeyle, bu hitap şekli Türkiye’ye özgü olabilir ancak görüşme yapılan hekimler arasındaki ilişkide mesleğe dair en ufak bir şey öğrenilen, akıl danışılan ve saygı duyulan kıdemliye ağabey/abla denilmektedir. Bu durumda, Türk tıbbındaki ağabey/abla hitaplarının kaynağını mesleğin yapısından değil, Türk kültüründen aldığını söylemek mümkündür (Karataş, 2017a: 147). Türk kültüründe birine ağabey/abla demek için

mutlaka kan bağı olması gerekmemektedir. Erkek ya da kız kardeş gibi saygı ve sevgi gösterilen kişilere de bu kavramlar kullanılmaktadır. Tıpta da kıdem söz konusu olduğu için usta-çırak ilişkisiyle özdeşleştirilmekte, mesleği öğreten, mesleki bilgi ve tecrübelerini paylaşan kıdemlilere saygı ve sevgi duyulduğu için ağabey/abla denilmektedir.

Ağabey/abla, eğitim sürecindeki işlevinin yanı sıra çömezi ya da kendinden alt kıdemde olan kişiyi sahiplenme ve koruma işlevine de sahiptir. Gerek sorumlulukların yerine getirilmesi gerekse vizit, nöbet devri ya da kıdemliye aktarılan bilgilerde eksik ya da yanlış olmaması adına üstü, astını tamamlar. “Çömez asistan, mesleğe dair her şeyi bir üst kıdemlisinden öğrenir. Yani doğrudan en kıdemli kişiyle muhatap olamaz. Sormak ya da danışmak istediklerini bir üstüne sorar. Bir işi hatalı yaptığında ya da yapamadığında kıdemlisini o an yanında olmasa bile telefonla arar ve ondan yardım ister. Kıdemli elinden geldiğince hocaya yansıtmadan sorunu çözer/çözmeye çalışır” (KK-1). Bunun yanı sıra aile içinde olduğu gibi tıp mesleğinde de kimi zaman daha sert ve tavizsiz bir yapıya sahip ağabey ve ablalar olabilmektedir. “Kıdemlilerin çömezlere yaklaşımı biraz da kişilikle ilgilidir. Bazı kıdemliler çok serttir. Hiçbir şey söyleyemezsin. Seni sürekli azarlar gibi konuşur, çok sert bir komutan havasındadır. Bazı kıdemliler de çok iyidir. Seni bir ağabey/abla gibi sahiplenir. Sana yol gösterir, şefkatli davranır” (KK-1).

Görüşme yapılan hekimlerin çoğu, ağabey/abla kullanımlarından memnun olduklarını, gerekliliğini ve devam ettirilmesi için uğraştıklarını belirtmiştir (KK-1, KK-2, KK-4, KK-9). Ancak son zamanlarda bu anlayışın çözülmeye başladığı anlatılmıştır. “Bazen asistanlara ‘Neden kıdemline ağabey/abla demiyorsun?’ diye takılıyorum. Aslında bu şekilde onlara böyle bir gelenek olduğunu da öğretmeye çalışıyorum ama onlar biraz daha farklı bakıyor. Bölüm içi seminerlerde hoca, asistanına adıyla hitap etmesi gerekirken ‘... Bey’ diye kürsüye davet ediyor. Yine kendi eş kıdem arkadaşına ismiyle ya da ‘... Hocam’ diye hitap etmesi gerekirken ‘... Bey’ diyor. Zamanın ilerlemesiyle olaylar değişik bir anlayışa doğru çevriliyor. Zorunluk değil ama biz büyükleri olarak ‘Böyle olmasa daha iyi olur’ diyoruz” (KK-4). İfadelerden de anlaşılacağı üzere, Bey/Hanım hitapları meslektaşlar arasında resmiyeti ifade ettiği için yadırganmaktadır. Bunun yanı sıra kıdemliye ağabey/abla deme mecburiyetinin olmadığını bir asistan hekim şöyle belirtmiştir: “Bırakın kendi yaşantılarımı ya da benden küçükleri, büyüklere bile ağabey/abla demek zorunda değilim. Yabancılar, yirmi yaş üstüne bile ismiyle ya da Bay/Bayan diye hitap

ediyor. Dolayısıyla ağabey/abla dememe olayında bir sakınca yok ama diretenler olabiliyor” (KK-8). Ancak bu hekim her ne kadar ağabey/abla hitabını kullanmamakta bir sakınca görmese de kıdemlilere saygı duyduğunu, söylediklerini dinlediğini, verdikleri görevleri yerine getirdiğini belirtmektedir. Bir başka hekim de “Önemli olan dilde ifade edilen ağabey/abla kelimelerinden ziyade kıdeme olan saygının davranışlarla ifade edilmesidir” (KK-10) diyerek hitaba yansımaya da davranışların temelinde ağabey/abla geleneği yer aldığını vurgulamaktadır.

4.2. Nöbetin Devredilmesi

Üniversite hastanesindeki hekimler nöbet sistemiyle çalışmaktadır. Bu bağlamda nöbetin bir sonraki ekibe/kişiye devri aşamasında ortaya çıkan birtakım sosyal normlardan söz etmek mümkündür. Bu durum dâhilî ve cerrahi branşlar arasında bazı farklılıklar göstermektedir. Dâhilî branşlardan bir hekim, “Nöbet devir saatinde tüm asistanlar hazır bulunur. Devirler toplu şekilde yapılır. Nöbette meydana gelen değişikliklerin tam ve eksiksiz aktarımı çok önemlidir. Bizde herkes nöbeti kendi eş kademine devreder. Çömez asistan hastayı kendi kademine, o orta kıdeme, orta kıdem de başasistana ya da en yüksek kademliye sunar. Bir çömez, nöbeti devralacak en kıdemli kişiye hasta sunması ya da devretmesi mümkün değildir. Çünkü en kıdemli kişiler, çoğu zaman hocayla denk tutulur” (KK-1). Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, kıdem burada da davranış biçimlerini belirlemektedir. Nöbet devri sırasında hasta/hastalar hakkındaki bilgiler hiyerarşik olarak aktarılmaktadır. En kıdemli hekime en kapsamlı bilgilerin verilmesi gerektiği için bu çıraktan değil de kalfadan beklenmektedir.

Kıdem sisteminin kendini en yoğun hissettiği cerrahi birimlerden bir hekim ise nöbet devrini şöyle anlatmaktadır: “Bizim bölümümüzde nöbet devirleri hasta başı vizit şeklinde olduğu için çömez ve kıdemliler birlikte yapmaktadır. Ancak viziti en çömez sunar. Kıdemliler eksik bilgileri tamamlama, unutulmaları hatırlatma ya da çömez, hâkim olamayacağı bilgileri devirdeki diğer kıdemliye ya da hocaya aktarma aşamasında vizite dâhil olurlar” (KK-10). Uygulamaya dayalı olan cerrahide görerek öğrenme yöntemi daha baskın olduğu için mesleği öğretmek adına en kıdemsiz öne çıkarılmaktadır. Ancak burada kıdemliler tıpkı ağabey/abla gibi kıdemsizlere destek olmaktadır.

Nöbet devirlerinin eğitim sürecinin bir parçası olduğu da hekimler tarafından sıkça dile getirilmektedir. Bu konuda cerrahi branşlardan bir hekim şu açıklamayı yapmaktadır: “Fakülteadaki nöbet devirleri aynı zamanda bir staj pratiği olduğu için bunu çömez asistanın vermesi istenir. Hoca, hasta bilgisini kıdemliden alır. Çünkü kıdemli, hastayla ilgili bulguları ve o gün içerisindeki değişiklikleri net olarak ifade edebilir, özümsemişi gereken bilgilere sahiptir. Kıdemsiz bu konuda zaten eksik kalır. O da vizitlerde görerek öğrenir. Devir vizitleri ve eğitim vizitleri vardır. Bunlar zamana ve koşullara göre şekil değiştirir. Aslında her vizit eğitimidir ama zaman kısa olduğunda eğitimden feragat edilebilir” (KK-3). İfadelerden de anlaşılacağı üzere hekimler, nöbet devirlerinde de hoca ve kıdemlilerinden mesleğin inceliklerini öğrenmeye devam etmektedir.

4.3. İş Dağılımında Kıdemlin Esas Alınması

Hekimler arasındaki iş dağılımında da kıdem esastır. Kan alma, pansuman yapma, sonda çekme gibi daha kolay ve pratik olarak nitelendirilen işler çömezler verilmektedir. Bu sırada kıdemlinin de kontrol etmesi ve sıkı denetimde olması gerekir. Kıdemlinin yapması gereken ise daha bilgiye dayalı ve toparlayıcı işlerdir (KK-4). Bu dağılımın mevcut iş gücünün iyi değerlendirilmesi adına işlevsel olduğu şöyle açıklanmaktadır: “Çömeze sezeryan yaptırıp kıdemliye sondada ne kadar idrar olduğunu sormanın bir mantığı yoktur. Böyle yapılırsa iş gücü boşa harcanmış olur. Çömez zaten sezeryan yapamaz, kıdemli de kıymetli zamanını boşa harcamış olur. Dolayısıyla iş bölümünün kıdeme göre düzenlenmesi doğaldır” (KK-3).

Mesleki hayatta işlerin ilerlemesi için yapılması gereken fakat hekimlerin işi olmayan ayak işleri için en çömezden başlanır. “Örneğin, hastaların bazen kötüleşme ihtimali olur. Akciğer filmi çekilecektir. Film çekirtmeye giderken yanında bir hekim gidecekse bu görev –eğer serviste çalışan intörn yoksa– en çömez kişiye verilir. Hastanenin bir yerinde hastanın bulamayacağı ya da bulmakta zorlanacağı bir yer varsa çömezin ona refakat etmesi istenir” (KK-1). Herhangi bir yerde yazmayan bu kural ne çömez ne de kıdemli asistanlar tarafından yadırganmaktadır. Çünkü süreç içerisinde kıdemliler de bu işleri yapmıştır (KK-6).

4.4. Vizit ya da Ameliyat Sırasında Kıdeme Göre Sıralanma

Öğretim üyesinin önderliğinde serviste yatan hastaların her gün ziyaret edilerek kontrollerinin yapıldığı ve değerlendirildiği vizitlerde hekimler kıdem sırasına göre hocanın yanında yer almaktadır. Hocaya en

yakın mesafedeki kişi en kıdemli asistandır (KK-1, KK-2). Bu şekilde sıralanmak gerektiğine dair herhangi bir şey söylenmese de ister istemez en kıdemli, hocanın daha yakınına gelmektedir. Çünkü herhangi bir hata varsa hemen manipüle edip onu düzeltmek ve durumu idare etmek durumundadır (KK-4). Bunun yanı sıra en kıdemli, hasta ile ilgili tüm doğru ve güncel bilgiler hakkında en çok bilgi sahibi olan kişidir (KK-2). Hocaya bilgi aktarma anlamında daha yetkindir (KK-10).

Ameliyathanede de hocaya en yakın olan kişi en kıdemli asistandır (KK-7, KK-8). Diğer bir ifadeyle, ameliyatlarda usta yanına çırağını değil kalfasını alır. İş bilen kişinin kendisine yardımcı olmasını ister. Çırak ise kalfanın ne yaptığını gözler, kalfa düzeyine geldiği zaman da ustanın yanına geçer (KK-3). Ancak hoca, bizzat çömez asistana bir şeyler öğretmek istiyorsa onu ameliyat sırasında karşısına alır. Bunu kıdemli zaten biliyordur, diye düşünür (KK-5, KK-9). Örneğin, kıdemli sezeryan doğum ameliyatı yapmak konusunda belli bir yeterliliğe ulaşırsa, yaklaşık yüz elli vaka görmüşse, yüz elli birinci vakaya bakması etik olmaz (KK-6). Onun dışında hocanın karşısında kıdemli yer alacak şekilde vakalara başlanır (KK-5). En çömez asistanlar en dışarıda oldukları için çoğu zaman ameliyatı dahi göremediklerini, sadece ameliyathanede bulunmaları gerektiği için orada olduklarını dile getirmiştir (KK-7).

Vizitte ya da ameliyatta kıdem sırasına göre fiziki olarak hocanın yanında yer almak aslında hekimin ekip içindeki statü ve konumunu da vurgulamaktadır. Statü ve konuma bağlı olarak belli bir sıralama vardır. Bu sıralama sadece ameliyat sırasında ustanın çırağa birebir uygulamalı eğitim vereceği zaman değişebilmektedir. Cerrahi bölümlerdeki çömez asistanlar kimi zaman hocanın icrasını göremediklerinden yakınsalar da söz konusu durum haricinde sırayı bozmak mümkün değildir. Klinik ekibi tarafından bilinen bu düzen, ekibe yeni katılanlara da söz, ima ve davranışlarla öğretilir. Aksi durumlar için kullanılan “yapılamaz” ifadesi bu sıralamanın töre niteliğinde olduğunu göstermektedir.

Yaptırım güçleri değişebilmekle birlikte kıdemli hekimlerin mesleki ya da özel hayatlarındaki pek çok uygulamayı etkilediği görülmektedir. Örneğin, toplantılarda kıdemliler daha ön sıralara otururken, çömezler arkalara geçer. En öndeki koltuklar hocaların ve kıdemlilerin oturması için boş bırakılır. En çömez asistan gidip en ön koltuğa oturursa kendisine ters bir şekilde bakılır (KK-1). Oturma düzenini bozan kişi bir taraftan mevcut fiziki düzene diğer taraftan kıdem sırasına aykırı davranmaktadır. Meslektaşları da haddini ve kıdemini bilmesi gerektiğini bakışlarıyla ima

etmektedir. Kıdemini sadece hastane ortamıyla sınırlı kalmadığını özel hayata da yansıdığını gösteren bir örnek de şöyledir: “Ben, kıdemlim ve ikimizden de kıdemli bir arkadaş, Manisa’ya toplantıya gidecektik. Arabayı benim üstüm, en kıdemlimizin altı kullanıyordu. Ben de kıdemlimin yanına oturdum. Ama kıdemlim arka koltuğa oturmamı bekledi ve bu konuda ‘En kıdemli daima öne oturur’ diye beni uyardı” (KK-9). Bu noktada kıdeme riayet etme gerekliliğinin en küçük eylemde dahi hekimlere benimsetilmeye çalışıldığını söylemek mümkündür.

4.5. Kıdemlinin Olduğu Yerde İntörne Hesap Ödetilmemesi

Plansız olarak gidilen bir mekânda, hastane içinde ya da nöbet sırasında dışarıdan sipariş edilen yiyecek ve içeceklerin ücretinin ne şekilde ödeneceği konusu klinikten kliniğe değişmekle birlikte hekimler arasında, intörnlere hesap ödetilmemesi yaygın bir âdettir. Bu konuda intörnlere mümkün olduğunca pozitif ayrımcılık yapılmaktadır: “İntörnümüz hiç yok ama olursa ona hesap ödetmeyiz. Çünkü henüz kendi maaşını almıyor” (KK-5). “İntörnlere hesap ödetilmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Asistan olduklarında kendi intörnlere yemek ısmarlayarak borçlarını ödeyebilecekleri söylenir” (KK-10). İfadelerden de anlaşılacağı üzere, intörn hekimler cüzi miktarda maaş aldıkları için ağabey/abla koruyucu yaklaşımıyla kıdemlileri tarafından yiyecek-içecek masrafı yapmamalarına izin verilmemektedir. Aynı zamanda intörnden de ileride benzer davranış şekli beklenerek geleneğin sürekliliği sağlanmaktadır. Bu bağlamda, ilk maaşını alan hekim kimi zaman klinik çalışanlarına tatlı ikram ederken (KK-5, KK-7), kimi zaman da kliniğe lazım olan çay/kahve makinesi gibi küçük aletlerden almaktadır (KK-8, KK-10).

Görüşmeler sırasında birlikte gidilen ya da dışarıdan söylenen yemeğin ücretinin kimin tarafından ödendiğine dair üç farklı görüşle karşılaşmıştır. İlki, oradaki en kıdemli kişi/ler tarafından ödenmesidir. “Örneğin öğle arasında kafeye çay içilmeye gidildiyse ücretini oradaki en kıdemli kişi öder. Aile ortamında nasıl ki babanın olduğu yerde çocuğun hesap ödemeye kalkması saygısızlık olarak görülürse kıdemlilerin olduğu yerde çömez bir şeyleri ödemeye çalışması doğru bulunmaz” (KK-1). “Biz hocamla yemeğe gittiğimizde ücretini hocam öderdi” (KK-9). Diğeri, bunun tam tersi yani hesabın çömez/lere ödetilmesidir. “Kadın doğumda ilk bir yıl tüm yemek masrafını çömezlere ödettiler” (KK-7). “Bazı

bölümlerde hesabı çömezler ödüyor” (KK-8). Bir diğeri de hesabın bölüşülmesi ya da herkesin kendi harcamasını ödemesidir. “Gün aşırı nöbet tuttuğumuz için ayın yarısında yemeği hastanede yiyoruz. Dışarıdan söylendiğinde hesap bölüşülüyor ama ben başlamadan önce çömezini ödediğini duymuştum. Şimdi de ağabeylik/ablalık olayından dolayı çömez, yemeği kapıdan alıp geliyor. Ama gelince biz ücretini veririz. O gün veremediysek sonraki nöbette biz öderiz” (KK-6).

Hekimlerin kıdeme sıkı riayet ettikleri düşünüldüğünde, yukarıda söz edilen üç görüş arasında, hesabı kıdemlinin ödemesine dair olan görüşün daha yaygın olacağı düşünülmüştür. Çünkü doğrudan kıdem sistemiyle bağlantılıdır ve uyulmaması durumu kıdemliye/hocaya karşı saygısızlık, onun otoritesini kabul etmeme şeklinde algılanmaktadır. Ancak bir öğretim üyesinin dile getirdiği gibi üniversite hastanelerinde kıdemli/hoca, asistan hekimlerden çok fazla maaş alan ya da muayenehanesi olup tonla para kazanan biri olmadığı için bu âdet çok yaygın değildir. Bu nedenle son zamanlarda birlikte gidilen yemeklerde herkes kendi ücretini ödemekte ya da önceden planlanmışsa para toplanıp gidilmektedir. Ancak para toplandığı zamanlarda asistanlara göre hocalardan biraz daha fazla alınabilmektedir (KK-4).

Yemekle ilgili dikkat çekici bir başka âdet daha söz konusudur. Nöbetler büyük oranda ekip olarak tutulduğu için öğle yemeği ya da dışarıdan sipariş edilen bir yemek birlikte yenecekse genellikle herkesin işlerini bitirip masaya gelmesi beklenir (KK-1, KK-2, KK-7). Yemek soğusa da hep beraber oturulması âdettendir (KK-6). Ancak iş yoğunluğunun çok fazla olduğu zamanlarda bir-iki kişi eksik kalabilmekte (KK-4) yani yemeğin birlikte yenmesi durumu her zaman pek mümkün olmamaktadır (KK-8, KK-10).

4.6. Resmî Tatil Nöbetlerinin ve Yıllık İzinlerin Kıdeme Göre Düzenlenmesi

Millî ve dinî bayramlar, yılbaşı, hafta sonu gibi resmî tatil nöbetlerinin tutulması dâhilî ve cerrahi bölümlerde değişiklik gösterse de değişmeyen unsur çömezlerin bu nöbetlerdeki mutlak varlığıdır. “Dâhilî branşlarda nöbetler ekip olarak tutulduğu için her kıdemlinin kendine göre nöbeti vardır. Yani en kıdemlinin de en çömez de yılbaşında nöbeti olur. Ancak çömezler sayıca az oldukları için resmî tatillerde muhakkak nöbetleri olur” (KK-1). Cerrahi branşlarda ise bir ya da iki kişi nöbet tutulduğu için genel olarak resmi tatil nöbetlerini çömezlerin tutması

âdettendir (KK-10). İyi bir yöneticinin, bu sorumluluğu üstlenmemiş olan kişilere bayram, yılbaşı gibi nöbetleri bırakması gerektiğini düşünen bir öğretim üyesi bunun nedenlerini şöyle açıklamaktadır: İlki, yıllarca bayram nöbeti tutmuş olanların rahatça tatile gidebilmeleri içindir. Diğer, bu yeterliliğe erişen hekimlerin deneyiminin artması içindir (KK-3). Bu uygulama gerek çömez/ler gerek kıdemli/ler gerekse hocalar tarafından doğru ve mantıklı bulunmaktadır. “Çünkü çömezken tutarsın ancak kıdemli olunca tutmazsın” (KK-8).

Yıllık izin paylaşımı da kıdeme göre yapılır. Öncelikle herkes izne çıkmak istediği tarihi belirtir. Takvim açılır, kıdem sırasına göre tercihler göz önüne alınır. En kıdemli/lere öncelik verilmek suretiyle uygun tarih aralıkları seçilir. En son çömeze, kalan uygun tarih aralıklarından seçmesi konusunda söz hakkı verilir (KK-1, KK-6, KK-10). Diğer bir ifadeyle, çömezlerin söz hakkı muhakkak vardır ama en sondadır (KK-4). Öncelik en kıdemlinindir (KK-8). Bu durum, ulusal ya da uluslararası kongrelere katılacak olan kişi/lerin belirlenmesi için de geçerlidir. Öncelikle en kıdemliye kongreye katılmak isteyip istemediği sorulur. Katılmak isterse o gider. En kıdemli hekim istediği takdirde tüm kongrelere de katılabilir (KK-5).

4.7. Çömezlere Şaka Yapılması

Göreve yeni başlayan kişilerin heyecanlı ve panik içindeki hâllerinden yararlanarak onları bocalatmak, kandırmak ve içine düştükleri durum karşısında eğlenmek amacıyla bazı kliniklerde kıdemliler tarafından çömezlere şaka yapılması âdeti tespit edilmiştir. “Örneğin; yenidoğan yoğun bakımda çalışırken kıdemlimiz arayıp ‘Hasta yatacak, üçüz doğdu, durumu çok kötü’ diyerek bizi gerginliğe sokardı. Biz de hasta gelsin diye bekledik ancak bir türlü gelmezdi. Daha sonra kıdemlimiz gelip ‘Ne oldu hasta mı bekliyorsunuz? O zaman boş yere bekliyorsunuz’ diye dalga geçerdi” (KK-1).

Kendi asistanlık döneminde de çömeze şakalar yapıldığını anlatan bir öğretim elamanı, bu şakaların aile içi iletişimi arttırmak işlevi olduğunu da belirtmektedir (KK-4). Yine şakaların, çömez hekimin dâhil olduğu gruba aidiyetini pekiştirme işlevi olduğu şöyle ifade edilmektedir: “Birinci dönemin sonunda bana şaka yapılmıştı. İznim olamamasına rağmen şehir dışına çıkmıştım. Telefon edip, hocanın haberi olduğunu söylediler. Çok panikledim. Bir süre sonra şaka olduğunu söylediler. O an için saçma geldi

ama sonradan kendimi o gruba biraz daha ait hissettim. Bu açıdan şakalar faydalıdır ama kişiyi çok fazla incitmeden yapılması gerekir” (KK-6).

Buna karşılık, bazı hekimlerce de şakalar, çocukça bulunarak hekimlikle ilgisi olmadığı düşünülmektedir (KK-3). Belli bir olgunluğa ulaşmış insanlara yakışmayacak şakaların yapılması gibi bir âdetlerinin olmadığı belirtilmektedir (KK-10). Kendilerine yapılmadığından (KK-2, KK-7, KK-8) ve hastanede şaka yapılmasından hiç hoşlanmadıklarından söz edilmektedir (KK-9). Ancak bir asistan hekimin, “Bana yapılsaydı çömez olarak ilk başta belki bozulurdum ama hoşuma da giderdi herhalde. Kıdemli olunca kendim de yapabiliyordim” (KK-5) demesi yoğun bir çalışma temposu olan mesleğin icracılarının, şakalar aracılığıyla kısa süreliğine de olsa eğlenme, eğlendirme ihtiyacını giderebileceklerine dikkat çekmektedir.

4.8. İlk Girişimin/Vakanın Kutlanması

Hekimler arasında, ilk önemli girişimini/vakasını gerçekleştiren kişinin başarısının kutlanması amacıyla ekibe yemek, tatlı, pasta ya da içecek bir şeyler alınması ve bu önemli işi gerçekleştiren hekimin hesabı ödemesi geleneği söz konusudur. Cerrahi branşlardan bir öğretim elamanı bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Hekimlikteki usta-çırak ilişkisi insan üzerinde olduğu için geleneksel mesleklerdeki usta-çıraklıktan daha zordur. O nedenle bu yola girmiş olan kişilerin başlangıç anından itibaren tüm gelişmeleri kutsanmalıdır. Bu süreçte çömez yani ilk işe başlayan kişi çok basit işler yapıyor gibi görünse de bir gözlemcidir yani çıraklık düzeyindedir. Daha sonraki her gelişim aşamasında ufak kutlamaları/kutsamaları yapılır. Yani ilk kez pansuman yapmak, ilk kez bir hastayı tedavi etmek, ilk ameliyatını yapmak gibi aşamalarda o kişinin yaptıklarının değerlendirilmesi bir anlamda da bu hiyerarşik gelişimin sonuçları ya da göstergeleridir” (KK-3).

İlk girişimler/vakalar branşlara göre farklılık göstermektedir. Pediatri’de ilk kez lomber ponksiyon (bel sıvısı alma) yapılması (KK-1), Çocuk Hematoloji ve Onkoloji kliniğinde ilk kez kemik iliği aspirasyonu yapılması (KK-1, KK-2, KK-4), Çocuk Cerrahisi’nde ilk kez santral venöz kateter takılması ya da laparoskopi (kapalı ameliyat) yapılması (KK-5), ilk kez sünnet yapılması, kasık fıtığı ameliyatı yapılması, apandisit ameliyatı yapılması (KK-9), Kadın Doğum’da ilk kez sezaryen doğum ameliyatı yapılması (KK-6), Radyasyon Onkolojisi’nde bir kanser

hastasına ilk kez radyoterapi planının yapılması (KK-7), Ortopedi’de ilk amputasyon (uzuv kesilmesi) (KK-8, KK-10) ilk girişim/vaka olarak kabul edilmektedir. Dâhilî branşlarda son zamanlarda yaygınlaşmaya başladığı belirtilen bu kutlamaların özellikle cerrahi branşlarda daha çok görüldüğü belirtilmektedir. Çünkü kutlanan, uygulamaya dayalı bir girişimin/vakanın başarıyla gerçekleştirilmesidir ki bu da cerrahlarda daha sık olur (KK-4). “Bu tamamen kişinin içinden gelen bir şeydir. Ben iki hafta önce ilk ameliyatımı (amputasyon) yaptığımda ameliyattan sonra ekibe yemek ısmarladım. Beni mutlu eden bir şeydi ve ameliyattan sonra herkesle mutluluğumu paylaştım” (KK-8).

İntörnlük sürecindeki ilk girişim/vaka da kutlanabilmekle birlikte intörnlerin işlem yapma durumu daha azdır (KK-1). Ancak bu aşamadaki bir hekim de önemli bir girişimde bulunma fırsatı elde etmişse kutlama yapılabilir. Örneğin; lomber ponksiyon yapma şansı doğmuşsa o zaman kutlanabilir (KK-8). Ancak bu kutlamada, bugün intörn maaşı adı altında 500-600 TL ödenen intörn hekime yemek/tatlı/pasta/soda ısmarlatılmaz. Kendince bir şeyler ısmarlama çabasına girdiğinde ise daha fazlası ilave olarak asistan hekimlerce sipariş edilir ve ödenir (KK-10). “İntörnden böyle bir beklenti yok ama ben kendi intörnlüğümde servise tatlı ısmarlamıştım” (KK-6).

İfadelerden de anlaşılacağı üzere çırağın, ustalığa giden yolda bir basamak atlaması meslektaşları tarafından geçiş ritüeli olarak kabul edilmekte ve kutlanmaktadır. Çırak, hekimlik mesleği için önemli olan bir girişimi/tedaviyi ilk kez ve başarılı bir şekilde yapmış ve kendisini ispatlamıştır. Bu sıçrayış kutlanmaktadır. Kutlamalara eşlik eden yeme-içme geleneğinin Türk kültüründe geçmişten bugüne süregeldiği görülür. Önemli bir girişimde bulunan ancak henüz geliri düşük olan intörnden yeme-içme beklentisine gidilmemesi ise yine ağabey/abla korumacı yaklaşımı nedeniyledir.

4.9. Uzmanlık ve Emeklilik Yemeklerinin Verilmesi

Uzmanlık eğitiminin tamamlanması ve uzman unvanının alınması çeşitli organizasyonlarla kutlanmaktadır. Uzman yemeği olarak adlandırılan bu organizasyonlarda iki farklı yemekten söz edilmektedir. İlki, bölüm içerisinde gerçekleştirilen uzman yemeğidir. Uzmanlık sınavı öncesinde uzman adayı, hem sınava katılan jüri üyeleri hem de sınav sonrasında kendisini tebrik etmeye gelecek olan kişilere ikram etmek üzere çeşitli ikramlıklar hazırlar/hazırlatır. Eskiden sınava girecek olan kişi

için o serviste çalışan asistan arkadaşları ya da hemşireler tarafından yiyecekler hazırlanıp getirildiği, sınav sonrasında bu yiyeceklerin toplu olarak yendiği anlatılmaktadır. Bugün de pasta, kek, kısır vs. yapıp getirenler olmakla birlikte daha çok yiyecek firmaları devreye girmektedir. Firmalar, belli bir ücret karşılığında standart birtakım yiyecekleri hazırlayıp sunum yapmaktadır. On beş yıl öncesinde uzmanlık sınavına girecek olan kişinin kendi hekim arkadaşlarının garson gibi giyinerek yiyecek ve içecekleri servis ettikleri, bugün ise servisin biraz daha profesyonel olarak yiyecek firmaları tarafından yapıldığı belirtilmektedir. Sınav sonrasında yenilip içilmekte, fotoğraf çektirilmektedir (KK-1). Diğeri de dışarıda bir mekânda yenen uzman yemeğidir. Uzman olan kişi, güzel bir mekân ayarlayarak hocaları ve asistan arkadaşlarıyla birlikte bir akşam yemeğe çıkar. Yemeğin ücreti büyük oranda uzman olan kişi tarafından ödenmekle birlikte (KK-5, KK-7, KK-9) kimi zaman ortak da ödenebilmektedir (KK-6). Dâhilî ve cerrahi branşlarda yaygın olarak yapılan uzmanlık yemekleri sonrasında uzman hekim zorunlu hizmet görevi için bölümden ayrılış yapmadan önce de bir alt kıdemindeki kişinin organizasyonu ile veda yemeği düzenlenir (KK-10). Kendisi davet edilerek bölüm olarak yemeğe gidilir ve bölümce ortak alınan bir hediye verilir (KK-2).

Uzmanlık derecesine ulaşmış olan hekimin başarısının kutlanması amacıyla gerçekleştirilen bu organizasyonların iki tür işlevinden söz edilmektedir. İlki, belli bir mertebeye geldiğine inanan kişinin bu mutluluğunu yakın çevresiyle paylaşmak istemesidir (KK-3). Diğeri, eğlenme ve hoşça vakit geçirme ihtiyacını karşılamasıdır. “Eskiden hem asistan sayısı azdı hem de eğlence ortamı pek yoktu. Dolayısıyla bu kutlamalar eğlenmek için vesile olurdu. Bütün asistanlar dışarıda bir yerde toplanarak uzman olan kişiyi kutlardık, eğlenirdik. Şimdi bütün bölümler çok kalabalıklaştığı için asistanların düzenlediği gece eğlencelerinin yerini bölüm olarak yemeğe gitme aldı” (KK-4).

Emeklilik için de uzmanlıkta olduğu gibi klinikçe kutlamalar ve törenler yapıldığı belirtilmektedir. Bununla ilgili olarak iki tür emeklilik töreninden bahsedilmektedir. Birincisi, gündüz saatlerinde bölümce hocayı tebrik etme ve kendisine plaket verme şeklindeki bir törendir. Tören öncesinde onu en iyi anlatacak olan kişi seçilir. Çömezlerden olan bu kişi hocanın kısa bir biyografisini verir, bölümde çekilmiş fotoğraflarını bazı esprilerle birleştirerek sunum yapar. Ardından akademik hayatta onun yetişmesinde katkıları olan, kendinden önce emekli olan ya da başka kliniklere geçmiş hocaların fikirlerinin sunulduğu bir toplantı yapılır. En

sonunda kendisine de söz hakkı verilir. Düşünce ve görüşleri alındıktan sonra bölümce yaptırılmış olan plaket, bölüm başkanı tarafından emekli olan hocaya sunulur. Pasta kesilip yenir. İkincisi de, emekli olan kişiyi bölümce akşam yemeğine çıkarma ve kendisiyle tekrar bir vedalaşma törenidir. Hocanın diğer branşlardan samimi olduğu arkadaşları varsa onlar da yemeğe davet edilir. Yenilip içilir, eğlenilir, kendisine hediye verilir. Yemeğin ücreti, emekli olan hoca dışındaki tüm katılımcılar arasında paylaşılır (KK-1, KK-4). Bunun yanı sıra bazı kliniklerde emekli olan hocalardan birkaçının emeklilik töreni istememeleri hatta özellikle yapılmamasını talep etmeleri nedeniyle yapılmadığı da anlatılmıştır (KK-3, KK-9).

Uzmanlık ve emeklilik kutlamaları da hekimler arasındaki bir geçiş ritüelidir. Mesleğin icracılarından bazıları uzman hekimliğe terfi ederken bazıları da emeklilik yaşamına geçmektedir. Söz konusu geçiş, birtakım sembollerin de kullanımıyla kutlanır. Uzman yemeği adı altında yer alan kek, pasta, tatlı, kısır, yaprak sarması, içecek, zorunlu hizmet görevi için klinikten ayrılacak olan hekime düzenlenen veda yemeği, kendisine verilen hediye sembolik bir işleve sahiptir. Resmi olarak uzman hekimliğe terfi eden hekimin, meslek grubunun diğer üyeleri tarafından tanındığının ve kabul edildiğinin işaretleridir. Benzer şekilde emekli olan hekim için düzenlenen törenlerdeki pasta, yemek ve plaket hekimin meslek hayatını geride bırakmasının işaretleridir. Törende kendisine de söz hakkı verilmesi ise emekli olsa dahi bilgi, tecrübe ve deneyimlerine daima ihtiyaç duyulacağının bir göstergesidir.

4.10. Hekimin Hekimden Ücret Almaması

Araştırma yapılan kurum, üniversite hastanesi olduğu için çok az hekimin özel muayenehanesi bulunmaktadır. Hekimler gerek Tıbbi Etik ve Deontoloji dersleri gerekse Hipokrat Yemini'nde yer aldığı üzere hekimin hekimden ücret almaması gerektiğini düşünmektedir. Muayenehanesi olan hekimler, “Biz büyüklerimizden zamanında böyle gördük. Hatta o zamanlarda ücret sorulması bile ayıptı. Ancak bu gelenek bugün devam edemiyor” demektedir (KK-3). Geleneğin yaptırımının azalması/ortadan kalkmasının nedenlerinden biri şu örnekle açıklanmaktadır: “Muayenehaneyi açtım. İlk on beş hastaya ya bakmış ya bakmamıştım. Beni denetlemeye geldiler. Şu isimlerdeki sekiz hastadan ücret aldığına ilişkin faturayı göster, dediler. Bunlardan dört tanesi doktor olduğu için onlardan ücret almadığımı söyledim. Almam ve karşılığında fiş kesmem gerektiğini belirttiler. Fiş kestiğim zaman KDV almam gerekir, doktor

arkadaşımdan KDV isteyemem, dedim. KDV’li fatura kesmek zorundasın, dediler. O gün on iki hasta ücreti kadar ceza ödemiştim. Giderken de maliyecilere, ‘Siz görevinizi yaptınız. Bu yanlışı sonucudur ama bu yanlışı sizin değildir. Yönetici koltuğunda oturup yanlışı yapan idarecilerindir’ dedim. Denetlemeye devam edin, daha sonraki geldiğinizde bu hastalardan yine ücret almadığımı göreceksiniz, dedim” (KK-3). Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere kanunlar, hekimleri meslektaş da olsa ücret almaya zorlamaktadır. Söz konusu hekim, cezayı ödemeyi göze alarak bugün de hekimlerden ücret almamaktadır. Geleneğin sürekliliğinin azalmasının diğer nedeni de, hekimin diğer sağlık personeline ve yakınlarına karşı ücret konusunun suiistimal edilmesidir. Ücret alınmadığı takdirde sağlık personeli yakını, hatta yakının yakınına getirmeye başlamıştır (KK-3). Bir başka neden de muayenehanesi olan hekimlerin, diğerleriyle olumsuz rekabete girebilmeleridir. “2003-2005 yıllarında muayenehane açmak daha kolaydı. Hekimin kendi hastası çoksa, iş yükü fazlaysa hastayı diğer hekim arkadaşına yönlendirirdi. Muayenehane açan hekimler arasında birlik, beraberlik vardı. Ancak nasıl ki bugün hastane içinde performans sistemi getirilmiş ve bu sistem hekimlerin birbirleriyle anlaşmazlıklarına sebep oluyorsa muayenehane hekimleri de arasında da daha fazla hasta bakma ve para kazanma rekabeti doğmuştur. Buna bağlı olarak bugün başka bir hekime hasta yönlendirme ortadan kalkmış, aksine başka hekimden gelen her hastaya bir önceki hekimi suçlama, onu beceriksiz addetme hatta hakaret noktasına varacak şekilde kötü gösterecek sözler söylenmeye başlanmıştır. Bu olumsuz rekabet de tıp etiğinin dikkate alınmamasına neden olmaktadır (KK-1).

Hekimin hekimden ücret almaması ya da indirim yapmasının çok kişisel olduğu belirtilmektedir. “Ben bir hekime gittiğimde meslektaşımın indirim yapmasını beklerim. Ama yapmazsa da ‘Niye yapmadın?’ diye sormam. Çünkü belki emeğinin karşılığını almak istiyor, belki de paraya ihtiyacı var” (KK-8). Bunun bir zorunluluk olmadığı hatta kendilerinden ücret alan meslektaşlarının da bulunduğu dile getirilmektedir (KK-1). “Bugün birçok şeyin ölçüsü para olduğu için kişinin parayla iletişimine bağlıdır. Ben hekim arkadaşım elimden geldiğince etik davranırım. Hastanede özel muayene ücreti almam. Mümkünse özel odaya alırım. Buna rağmen benim ücret ödediğim de oldu, ben gitmediğim hâlde yakınlarımdan ücret almayanlar da oldu. Alınmaması hem hekimi hem de hastayı çok mutlu eder. Biz hekim olarak insanların hastalıklarına çözüm üretmeye çalışıyoruz. Bunun karşılığında sadece

para değil bir de iç huzur var” (KK-9). Görüşülen hekimler, muayenehaneleri olsa hekim arkadaşlarından ve onların birinci derece yakınlarından ücret almayacaklarını belirtmektedir (KK-10). Hekimlerin birbirine yardım etmesi ve bu meslekte maddiyatın ilk planda olmaması gerektiği düşünülmektedir (KK-2, KK-6). Bu durum da geleneğin bir süre daha ortadan kalkmayacağını habercisidir.

Sonuç

Hekimler arasındaki sosyal normlar, bu çalışmada tespit edilenlerle sınırlı olmamakla birlikte asıl olan, hekimlik mesleğinde de bizzat mesleğin icracıları tarafından belirlenen ve uyulması beklenen kalıplaşmış davranış biçimlerinin bulunmasıdır. Yukarıda ele alınan örneklerden de anlaşılacağı üzere, sosyal normlar hekimler arasındaki ilişkilerin belirlenmesi, gündelik süreçler de dâhil olmak üzere iş yaşamının kurallarının öğretilmesi ve hatırlatılması noktasında devreye girmekte ve özellikle gruba yeni katılan üyelere neleri yapması, neleri yapmaması ve kime nasıl davranması gerektiği konusunda rehberlik ederek, işlerini kolaylaştıracak davranış modelleri sunmaktadır. Hekimler tarafından bir tıp geleneği olarak addedilen kıdem, sosyal norm kapsamındaki davranışların öğretilmesi ve hatırlatılması sürecinde önemli bir görevi yerine getirmiş ve hâlen de getirmektedir. Hekim, intörlük sürecinde başlayan kıdem esasına dayalı davranış ve tutum biçimlerine uyararak hem kıdemlisinden mesleğin icrası sırasındaki incelikleri öğrenmekte hem de gruba aidiyetini pekiştirmektedir. Sosyal normların söz konusu işlevinin bilincine varan hekimler, kıdemli ayaktayken oturmama, kıdemli hastayla konuşurken söze karışmama, kıdemliye özel hayatta da ağabey/abla şeklinde hitap ederek selam verme, hoca espri yaparsa gülme gibi davranış şekillerine önem vermektedir. Bu ve benzeri davranış kuralları sözlü kültür ortamında kuşaklararası aktarılacak kültürün sürekliliği sağlanmaktadır.

Sosyal normlar bağlamında değerlendirilebilecek bazı tutum ve davranışların tıp fakültelerindeki derslerde de öğretilmesi, müstakil ders kitaplarında ele alınması dikkat çekicidir. Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi eğitim programına 2004 yılında eklenen “İyi Hekimlik Uygulamaları” programına dair kitapta, hekimlikle ilgili usta-çırak ilişkisi içinde geliştirilecek tutum ve davranışlar açık olarak tanımlanmış, hekim adaylarına kazandırılması için eğitim yöntemleri belirlenmiştir. Çalışmada, “Başvuran/hasta ile görüşme yapma becerisi”, “Zor hasta ile görüşme yapma becerisi”, “Kötü haber verme becerisi” gibi mesleğin

icrası sırasında kıdemliden/ustadan öğrenilen davranış biçimleri yazılı olarak yer almaktadır. Yine tıp lisans eğitiminde ilk yıllardan itibaren verilmeye başlanan Tıbbi Etik ve Deontoloji derslerinde dürüstlük, yaşama saygı, yarar sağlama-zarar vermeme, adalet, özerklik, yasallık ilkeleri gibi başlıklar altında hasta-hekim ilişkilerini düzenleyen kurallar öğretilmektedir. İntörnlük döneminde ya da mesleğe başladıktan sonra sözel olarak aktarılan mesleki kültürünün yazılı kültür ortamında da yer almaya başladığını gösteren bu durum, hekimlik mesleğinde de sosyal normlara duyulan ihtiyaç hakkında önemli ipuçları sunmaktadır.

Hekim kültürünün davranışsal boyutunu ifade eden sosyal normlar, her ne kadar formel eğitim, kanun, tüzük ve yönetmeliklerde yer alsa da muhatabı insan olduğu için esas olarak mesleğin icrası sırasında öğrenilmektedir. Bu nedenle, geleneksel mesleklerdeki nazaran çok daha yaşamsal olan usta-çırak ilişkisi hekimler arasında bugün de ön plandadır. Tıbbın her bölümünde olmakla birlikte cerrahi alanlarda daha yoğun hissedilen kıdemli hekimlerin sahip olduğu yüksek statü ve konum, kıdem geleneği ve bu geleneğin şekillendirdiği sosyal normların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Hasta odasına girerken en kıdemlinin önden girmesi, çömez hastane içinde dahi bir yere gideceği zaman kıdemliden izin alması gerekmesi gibi pek çok normda kendini gösteren kıdeme riayet etmeye büyük bir özen gösterilmektedir. Mevcut hiyerarşik ilişki biçimine aykırı davranışlar, çömez ameliyathaneye girmesinin geciktirilmesi, serviste hasta takibi açısından dezavantajlı konuma getirilmesi ya da resmî tatil nöbetleri gibi nöbetlerin yazılması gibi birtakım yaptırımları da beraberinde getirmektedir. Bazılarının yaptırım gücü çok güçlü bazılarının daha hafif ya da yok denecek kadar az olan bu normlar, asıl gücünü söz konusu yapılanmaya anlam ve değer atfeden hekimlerden almaktadır. Bu durum da hekimlere gerek birbirleriyle olan ilişkilerinde gerekse mesleki işleyişte sergileyebilecekleri ideal davranış kalıpları sunan sosyal normların önem ve değerinin devam edeceğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

- Aça, M. (2015). Meslek Folkloru Araştırmaları Tarihine Bir Bakış. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1(1), s. 111-137.
- Aça, M. (2019). Toplumlaşma ve Toplumsallaşma Eşiğinde Kültür. Editör: Aça, M., *Halk Bilimi El Kitabı*, s. 1-12, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Araz, R. (1995). *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

- Büyükokutan Töret, A. (2018). Meslek Folkloru Kapsamında Hekimlerle İlgili Stereotipler ve Bunlara Bağlı Şakalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11 (24), s. 13-30.
- Çal, G. (2007). *Doktor Fıkraları*. İstanbul: Epsilon Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2015). Impacts of Contextual Changes in Turkish Concepts of Traditions. *Prof. Dr. Erman Artun Armağanı*, s. 173-180, Adana: Öz Baran Ofset.
- Dönmez, İ. K. (2007). Örf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 34)*. s. 87-93, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Elçin, M. ve diğ. (2004). *Hacettepe Üniversitesi 2019-20 Öğretim Yılı İyi Hekimlik Uygulamaları*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Eğitimi ve Bilişimi Anabilim Dalı.
- Ermış, K. (2001). *En Güzel Doktor Fıkraları (Doktor Civanım)*. İstanbul: Gün Yayıncılık.
- Güler, Ç. ve diğ. (1989). *Doktor Fıkraları (Hekimler, Hastalar ve Hastalıklar Üstüne Fıkralar)*. Ankara: Güneş Kitabevi.
- İpşirli, M. (1993). Çömez. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 8, s. 380, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaçar, A. ve Yılmaz, Ö. (2008). *Alo Anne, Ben Doktor Burhan*. İstanbul: Cinius Yayınları.
- Karaman, H. (1988). Âdet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt I, s. 369-373, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karataş, P. (2017a). *İnsanlar İkiye Ayrılır: Meslek Folkloru Bağlamında Hekimlik*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Karataş, P. (2017b). Hekim Folklorunda Stereotiplerin Lakapları Şekillendirmesi ve Fıkralara Yansımaları. *Milli Folklor*, 29 (116), s. 129-142.
- Kebeli, S. (2005). Doktor Fıkraları. *Milli Folklor*, 9 (67), s. 98-101.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. O. Akınhay ve D. Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Metin, E. (2006). Kent Folkloruna Bir Örnek: Doktor Folkloru. *Milli Folklor*, 18 (71), s. 34-38.
- Nirun, N. - Özönder, M. C. (1990). Türk Sosyo-Kültür Yapısı İçinde Âdetler, Örfler, Görenekler, Gelenekler. *Millî Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*, s. 251-264, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Örnek, S. V. (1995). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Parlatır, İ. (2006). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi.
- Seyrek, A. M. (2018). *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Yediveren Yayınları.
- Sweterlitsch, R. (2016). Gelenek. (Çev. A. Büyükokutan Töret), *Millî Folklor*, 14 (110), s. 121-124.

TDK Türkçe Sözlük. (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ülken, H. Z. (1969). *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları.

Yeni Türk Ansiklopedisi. (1985). Moda. Cilt VII, s. 2439-2440, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Yılmaz, T. (2005). *Doktor Fıkraları-Şakaları*. İstanbul: Parantez Gazetecilik ve Yayıncılık.

Yörük, N. (1994). *Seçme Doktor Fıkraları*. İstanbul: Bilim İlaç Sanayii ve Ticaret Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Ersin Töret, Sivas, 1980, Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı, Dr. Öğr. Üy. (Görüşme Tarihi: 26.07.2020).

KK-2: Zeynep Canan Özdemir, İskenderun/Hatay, 1978, Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı, Doç. Dr. (Görüşme Tarihi: 01.08.2020).

KK-3: Ahmet Başar Tekin, Eskişehir, 1958, Kadın Hastalıkları ve Doğum Anabilim Dalı, Prof. Dr. (Görüşme Tarihi: 03.08.2020)

KK-4: Kimlik bilgilerine yer verilmesini istemiyor. Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı. (Görüşme Tarihi: 4.08.2020).

KK-5: Ergün Bahadırhan Karkın, Osmaniye/Düzici, 1990, Çocuk Cerrahisi Anabilim Dalı, Arş. Gör. Dr. (Görüşme Tarihi: 08.08.2020).

KK-6: Salih Kolsuz, Sivas, 1993, Kadın Hastalıkları ve Doğum Anabilim Dalı, Arş. Gör. Dr. (Görüşme Tarihi: 09.08.2020).

KK-7: Deniz Kütri, Malatya, 1992, Radyasyon Onkolojisi Anabilim Dalı, Arş. Gör. Dr. (Görüşme Tarihi: 11.08.2020).

KK-8: Zübeyir Akkoyun, İzmit, 1993, Ortopedi ve Travmatoloji Anabilim Dalı, Arş. Gör. Dr. (Görüşme Tarihi: 07.09.2020).

KK-9: Mehmet Surhan Arda, Ankara/Şereflikoçhisar, 1970, Çocuk Cerrahisi Anabilim Dalı, Doç. Dr. (Görüşme Tarihi: 08.09.2020).

KK-10. Durmuş Ekin Dinçer, Eskişehir, 1993, Ortopedi ve Travmatoloji Anabilim Dalı, Arş. Gör. Dr. (Görüşme Tarihi: 10.09.2020).

MİTOLOJİDEN ABDAL MUSA DERGÂHI HAZİRESİNE YANSIYAN ÖLÜMSÜZLÜK SEMBOLLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME



Dr. Birsal ÇAĞLAR ABİHA*

Giriş

Mezar taşları, tarihî bir belge olmanın yanı sıra toplumun düşünce tarzını ve kültürünü sonraki nesillere taşıyan birer hazinedir. Geç dönem Osmanlı mezar taşlarında sıklıkla kullanılan ağaç, bitki ve meyve motifleri yalnızca süsleme amacı taşıyan geleneksel semboller değildir. Bu semboller, yeryüzünde ölümsüzlüğün çaresini bulamayan insanın ölümden sonra dirilme veya ruhun ölümsüzlüğü arzusunu yansıtan evrensel bir semboldür.

Geçmişin sırrının saklı olduğu sembolik bir dil (Bayat, 2007: 16-18) olarak tanımlanabilen mit, ilkel dönemin ilk kutsal inanışları, ilk bilimsel ve sanatsal yaklaşımlarını barındırır. İçerisinde kutsal hikâyeler ve törenler barındıran mitler; insanlığın ilk çağlarında oluşup değişik kılıklara bürünerek modern hayata dâhil olur. Semboller ise mitolojilerin resme dönüşmüş şekilleridir (Ateş, 2002: 9). Toplumsal hayatın her aşamasında sembollerle karşılaşmak mümkündür hatta Durkheim sembolü «toplumsal ve ortak duygunun özdeksel bir anlatımı» olarak niteler ve toplumsal yaşamı bir simgecilik (Fr. Symbolisme) sayar. Sembol gibi mitolojik söylemler de bir dizi bilim dalının ilgi alanına giren son derece önemli konulardır, ortak noktaları ise her iki kavramın da evrensel olmasıdır. Evrensel semboller, insanlığın geliştirdiği tek ortak dildir (From, 1992: 30-37). Bu ortak dil, insanlığın ortak bilinçdışının ürünüdür. Jung'a göre ortak bilinçdışı atalarımızdan bize kalıtım yoluyla aktarıla gelmiştir. Ortak bilinçdışında kişisel deneyimlerle ilgili olmayan ve ilk çağlardan beri insanlığı etkileyen, yani önceden var olan biçimler bulunur. Jung, işte bu biçimlere arketip (ilk örnek) adını verir. Onun iddiasından yola çıkarak, ortak bilinçdışının kişisel değil, evrensel bir nitelik taşıdığı söylenebilir (Cevizci, 2003: 603). Jung'a göre ortak bilinçdışının bütün unsurları, farklı mitolojilerin ortak motiflerinde ve temalarında bulabiliriz. Mitlerde

* Milli Eğitim Bakanlığı Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni - Mersin (birsalabiha@gmail.com)

karşımıza çıkan en yaygın ortak motif, evrensel bir sembol olan hayat ağacıdır. Araştırmalar mitoloji ve dini en etkili sembollere sahip iki saha olarak kabul etmektedir. Mit ile benzer özellik gösteren semboller ise insanın sürekli kutsalla dayanışma içerisinde bulunmasını sağlamaktadır. Tıpkı mitler gibi semboller de dünyanın her yanında aynı özellikler göstermekte ve benzer şekilde kullanılmaktadır. Bir kültürel merkezden çıkmış olsalar da semboller, yeni kültürel olaylarla birleştirebilmektedir. Ağaç ve bitkiler, mitolojide ölümsüzlük arayışının, ebedi gençlik ve ölümsüzlüğün simgesi olmuş, semavi dinlerde ise cennette bulunan kutsal “hayat ağacı” anlatısı etrafında şekillenmiş, insanlığın ortak bilinçdışının önemli ortak motifleridir. Temel vasfı “ebedi canlılık ve hayat kaynağı” olan hayat ağacının kültürlerde çeşitli ortak sembolik kullanımları vardır:

Hayat ağacı üç kozmik âlem arasındaki bağıın sembolüdür. Üç kozmik âlem arasında bağlantıyı sağlayan direk (axis mundi) olarak karşımıza çıkan ağaç, yedi veya dokuz olan dalı ile yedi veya dokuz gök katını simgeler. İskandinavya mitolojisinde kökleri yerin derinliklerini, dalları ile bütün dünyaya yayılan Yggdrasil; Altay Türkleri’nde yerin göbeğinden yükselen, dalları Bay Ülgen’in evi göğe kadar uzanan dev köknar, Yakutlarda şamanın kozmik âlemler arasında yolculuk yapmalarını sağlayan, Çin mitolojisinde dokuz göğün dokuz pınarla bulunduğu yer olan hayat ağacı evrenin eksenini olarak kozmosun dayanağıdır. Hayat ağacı, evrenin sabit noktasıdır ve biçimiyle mutlak gerçekliği temsil eder. Ağaç, eski inanışlarda yenilenme özelliğiyle kendi yapısında kozmosu yeniler, bir evren simgesine dönüşür; gelişmiş uygarlıklarda bu özelliğiyle karşımıza çıkar (Eliade, 2003: 270-274.)

Hayat ağacı gençlik ve ölümsüzlüğün sembolüdür. Hayat Ağacı; her zaman yeşil, her zaman çiçekli, her zaman meyve yüklü ve yiyeni ölümsüz kılan bütün ağaçları bünyesinde barındırır (Ergun, 2006: 155). Mit ve efsanelerde Hayat ağacını sürekli olarak yıkmaya çalışan canavar, yılan ve griffonlardan bahsedilse de bunu başaramadıkları vurgulanır. Bu düşünce hayat ağacının sağlık, gençlik ve ölümsüzlük kaynağı olduğu düşüncesini geliştirir.

Hayat ağacı Tanrı’yı sembolize eder. Eski dinlerde Ulu Tanrı ile hayat ağacı arasında ortaklık kurulur. Eski Yunan ve Romalılar’da her ağaç bir tanrıyla özdeşleştirilmiştir. Defne Apollon’un, meşe Jüpiter’in ağaçlarıydı (Hançerlioğlu, 2010: 18). Eski Mısır’da Bir kabartmada ulu tanrıça Hathor dalların üzerinde firavunların adları ve kaderleri yazılı olduğu büyük bir

ağaçta oturmuş biçimde resmedilmiş, Altaylarda da 7 dalı bulunan Hayat Ağacı'nın altında "Yıllar Tanrıçası"nın yer aldığı belirtilmektedir (Eliade, 2003: 283). Sümer inancında bitki tanrısı olan Dumuzi Ana tanrıça İnanna'nın eşidir, yaz mevsiminin gelmesiyle ölür, yer altına iner ve baharın gelişiyi de tekrar doğar. Onun yer altına inmesiyle doğa da ölür ve baharda tekrar canlanır, Dumuzi hem bitki tanrısı olup doğa olaylarını kontrol eder, hem de bolluk bereket veren tanrı olup hayat ağacı ile temsil edilir. Hayat ağacı MÖ II. binde Asur uygarlığında imparatorluğun simgesi olarak baş tanrı Asur'un temsilcisi olur. Urartulularda da hayat ağacı birçok dini işlevinin yanında koruyuculuk yönüyle öne çıkar (Öztürk Ateş, 2012: 72). İslam dininde hayat ağacı Allah'ın güzel isimleriyle özdeşleştirilir. Hayat ağacı her zaman yeşil olması ve canlılığını yitirmemesi ile "elhayat" ismini, önsüz ve sonsuz oluşuyla "kıdem ve beka" sıfatlarını, tek olmasıyla "vahdaniyet", azametli olmasıyla "azim" ismini temsil etmiştir. Hayat ağacı buna benzer birçok özelliğiyle Allah'ın isimleriyle özdeşleşmiştir. Türk kültüründe hayat ağacının meyvesiz olması da Allah'ın doğurulmamış ve doğmamış olması ve benzerinin olmaması anlamına gelir (Ergun, 2006: 145-155).

Hayat ağacı yaratılış ve doğumun sembolüdür. Binlerce yıl boyunca her türlü büyüsel uygulamaya konu olan hayat ağacı, tarih öncesi devirlerden itibaren doğurganlıkla ilgili bir sembol olmuştur. Üst paleolitik dönem sembolizminde hayat ağacı imgesi daha ziyade "hayat otu, hayat bitkisi" şeklinde algılanmıştır. M.Ö. 6000'lerde Çatalhöyük tanrıçası, göbeğinden bir bitki dalı çıkar şeklinde tasvir edilmiştir. Bulunan başka heykelciklerde de bitki ağaç formu bulunur (Ateş, 2000: 140). Yakutlarda ilk insan Er-Sogotoh hayat ağacıyla beraber yaratılmış ve hayat ağacından beslenmiştir (İnan, 1976: 39). Uygurların Türeyiş Efsanesi'nde Uygurların, ağaçtan çıkan beş çocuktan türedikleri belirtilir. Oğuz Kağan'ın eşini bir ağaç kovuğunda bulduğuna, şamanların da bir ağaç yoluyla türediğine inanılmıştır (Çoruhlu, 2012: 117). Yunan kültüründe de kutsal ikizler Apollon ve Artemis'i anneleri doğurmak üzereyken bir hurma ve zeytin ağacına veya iki defne ağacına sıkıca sarıldığı anlatılır (Frazer, 2004: 165). Yine Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı doğuracağı zaman hurma ağacına sarılması ve yere dökülen hurmalardan yemesi ile doğumunun kolaylaştığı anlatılır (Meryem: 19/22-27).

Hayat ağacı güç ve iktidarın sembolüdür. Oğuz Kağan destanında ve Osman Gazi'nin rüyasında ağaç dünya hâkimiyetini sembolize eden bir iktidar simgesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Ergun, 2006: 153). Dünya

kültürlerinde hayat ağacının bazı fonksiyonlarının olduğu düşünülmüş, bereketi artırmak ve kötü ruhları uzaklaştırmak için hayat ağacı sembolleri sıkça kullanılmıştır:

Hayat ağacı tabiat olaylarını yönlendirir: İnsanlar hayat ağacının tabiat olaylarını yönlendirme gücüne sahip olduğuna inanmışlar ve bu nedenle doğa olaylarını yönlendirme konusunda hayat ağacından faydalanma yoluna gitmişlerdir. Eski insanlar güneşin batışının gecikmesi veya engellenmesi, rüzgârın dinmesi veya esmesi, ay tutulmasının engellenmesi, yağmurun yağması gibi olaylarda ağaçtan faydalanmışlardır (Eliade, 2003: 287; Bonnefoy, 2000: 28).

Hayat ağacı şeytan ve kötü ruhları kovar: Ağaç ve bitkide bulunan kutsallık, kötü ruhların zarar vermesinde engelleyici bir etken olarak görülmüştür. Bir Japon yaratılış mitinde şeftali ağacı kötülükleri kovar. Kızilderililer söğüt ağaçları yeşerdiğinde şeytanı kovma ayinleri yapmışlardır (Frazer, 2004: 58). Birçok dinde ardıç, günlük ve öd ağacından yapılan tütsünün kötü ruhlardan koruyucu, temizleyici vasfı bulunduğu inanılır. Bu nedenle tütsü dini ritüellerde kullanılmaktadır. Fakat günümüzde tütsünün bu vasfı unutulmakla beraber eski bir uygulama olarak ayinlerde hala varlığını devam ettirmektedir (Tanyu, 1976: 131).

Hayat ağacı bereketi artırır: Dünya toplumları bereketin sağlanması için ağaçlar etrafında bazı uygulamalar yapmışlardır. Eski Anadolu medeniyetlerinden Hititlerde Tanrı Telepinus kaybolur ve bunun neticesinde ülkeden bereket gider. Bunun üzerine hayat ağacı olarak tanımlanabilecek bir direk üzerine koyun postu asılır ve bu direk etrafında bazı dini ritüeller yapılır. Tanrı'nın önüne dikildiğine inanılan bu direk etrafında yapılan ritüellerden sonra berekete kavuşulacağına inanılır (Hooke, 1991: 119). Avrupa'da ilkbaharın başında Vaftizci Yahya yortusunda ormandan bir ağaç getirilip kasaba meydanına çıkılırdı, bolluk ve bereket getirmesi için eve dikilen, dallarla süslenen bu direğe “mayıs ağacı” ya da “mayıs direği” denilmiştir (Frazer, 2004: 164).

Hayat ağacı simgesi olarak kabul edildiğinden ağaçlara dini mimaride dolayısıyla mezar taşlarında da rastlanmaktadır. Mezar taşlarında bu motifin kullanılmasının temel sebebi bu ağaca en uygun tarlanın cennet olmasıdır. Meyve motifi de öze, hakiki cevhere, İslâmiyet'e göre Allah'a dönüşü simgeler. İslamiyet'te insan ve hayvan resmi sakıncalı kabul edildiğinden özellikle 15. yy. sonrası Osmanlı Döneminde bitki

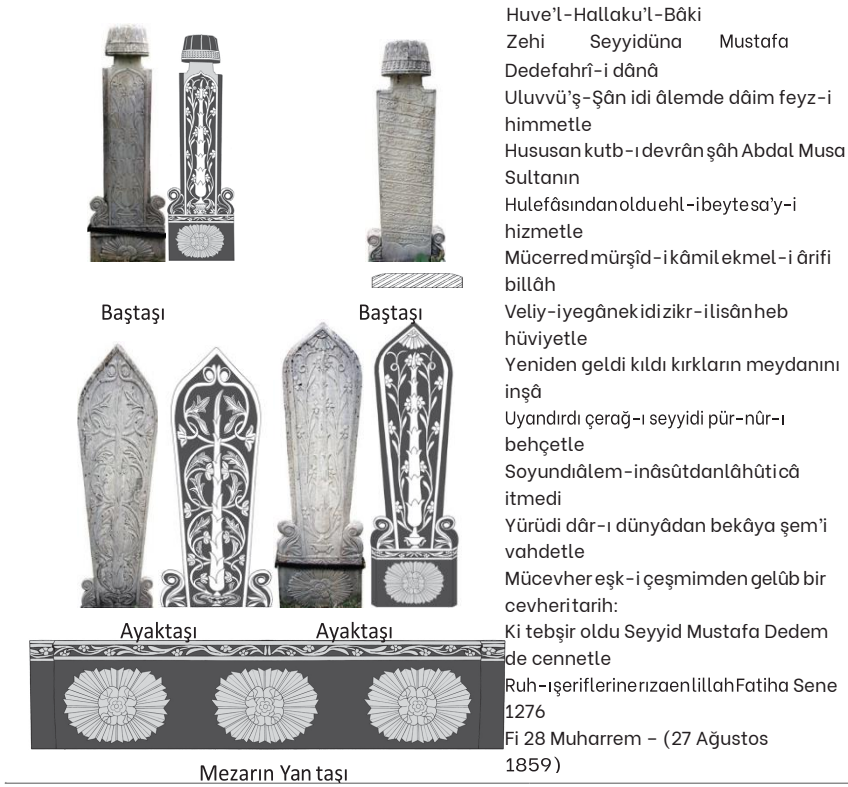
motiflerinin kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Türk süsleme sanatının esasında olduğu gibi bitki motifleri de belli şemalara bağlı kalınarak kullanılır fakat desenlerin hepsinde sonsuzluk fikri esastır. Mitolojide dünyanın merkezinde yer alan hayat ağacı ve onun etrafında şekillenen bitki sembolizmi, yeryüzünde ölümsüzlüğün çaresini bulamayan insanın ölümsüzlük arzusunu yansıtan evrensel bir semboldür. Bu evrensel sembolün izlerini Abdal Musa Dergâhı haziresindeki mezar taşlarında da görmek mümkündür.

Abdal Musa Dergâhı Haziresi'ndeki toplam 150 mezarın 40'ı Osmanlı Dönemine ait ve kitabelidir. Diğer mezarların kitabeleri bulunmayıp mezarlık düzenlenirken tek tip olarak yenilenmişlerdir. 2 mezar ise baş taşı ayaktaşı ve mezar yapısıyla bütün olarak günümüze ulaşmıştır. 40 mezardan 38 tanesi erkek mezarı 2 tanesi kadın mezarıdır. Mezar taşlarından, bir tanesi 17. yüzyıldan (1699 M.) olup diğerleri 18, 19 ve 20. yüzyıllara aittir. Mezar taşlarının tamamına yakını Bektaşî dergâhında çeşitli görev ve hizmetlerde bulunmuş kişilere aittir. Mezar taşlarındaki yazılarda kişilerin; kimlik, vasıf, meslek-görev/statü durumlarını gösteren ifadeler önemli bilgiler vermektedir. 1699 yılından 1919 yılına kadar, dergâhta çeşitli hizmetlerde bulunmuş kişilerin en azından bazıları kitabelerden öğrenilmektedir. Mesleği/görevi/statüsü belirtilmeyen veya belirlenemeyen 23 mezar taşının dışında, diğer 15 tanesinde mezarların 3 türbedar, 8 postnişin, 2 aşçı, 1 nakib, 1 halife, statüsünde kişilere ait olduklarının ifade edildiği görülmektedir. 1699-1919 tarihleri arasında Abdal Musa Dergâhıyla bağlantılı, 11 dedenin, 6 babanın, 8 dervişin isimleri yanında 3 mezar taşında kişilerin memleketlerinin belirtildiği görülür (Karaçağ, 2011: 57). Abdal Musa Dergâhı haziresinde yer alan ve bozulmadan günümüze gelen 1821 ve 1859 tarihli mezar taşlarında ölümsüzlük sembolleri olarak karşımıza çıkan ağaç, bitki ve meyve motiflerini net olarak görmekteyiz.



(Kaynak: Karaçağ, 2011: 103).

1821 tarihli bu mezar taşı Abdal Musa Dergâhı postnişini Seyyid İbrahim Dede'ye ait olup lale, gül, nergis, kenger(akant), incir, nar, üzüm gibi bitkisel bezemelere sahiptir. İslamiyet'te insan ve hayvan figürünü resmetmek veya üç boyutlu figürünü yapmak sakıncalı kabul edildiğinden özellikle bu kuralların katı uygulandığı 15. yy. sonrası Osmanlı döneminde bitki motiflerinin kullanımı yaygınlık kazanmıştır, Selçuklu Döneminde ön planda olan geometrik motifler arka plana itilmiştir. Türk süsleme sanatının esasında olduğu gibi bitki motifleri de belli şemalara bağlı kalınarak kullanılır fakat desenlerin hepsinde sonsuzluk fikri esastır. Birbirine paralel, dikey, kıvrılarak giden yollar ile bunların sağından solundan çıkarak yüzeyi dolduran natüralist çiçekler, başı sonu belli olmayan bordürler, birbirinin tekrarı birimler hep sonsuzluk esasına dayanan kompozisyonlardır (Özel'den akt. Elitez, 1996: 50.). Kompozisyon içinde bitki motifleri genellikle belli hareketler doğrultusunda düzenlenmiştir: Belli bir hat üzerinden motif dizisinin birbirinin altından ve üstünden geçerek devam etmesi, serbest düzende motiflerin, birbirinden bağımsız olarak ama kompozisyon kuralları çerçevesinde düzenlenmesi, motifin devam ederek helezonlar oluşturması, S harfi gibi sarmal bir hareketle, ters simetri oluşturarak devam etmesi(kıvrıkdal)(Elitez, 1996: 51).



(Kaynak: Karaçağ, 2011: 104).

1859 tarihli bu mezar taşı Abdal Musa hulefasından Seyyid Mustafa Dede'ye ait olup servi, yaprak, gül, nergis, kenger(akant) yaprakları gibi bitkisel bezemelere sahiptir.

Erken Osmanlı dönemi mezar taşları dikdörtgen düz levha şeklinde sivri kemerli iken, 16.yüzyıl itibariyle kişilerin meslek, tarikat ve sosyal statülerini belli eden semboller ve başlıklar eklenmiştir. Abdal Musa Dergâhı haziresinde yer alan mezar taşlarında Bektaşî tarikatı sembolü olan Bektaşî Tâc-ı Şerif 'leri "Hüseynî tâc" kullanılmıştır. Osmanlı sanatında sembol ve sembolleştirme çokça kullanılmış, Orta Asya'dan itibaren devam eden gelenek, Türk sanatkarları tarafından da benimsenmiştir. Yarı stilize edilmiş bitkisel süslemelerin, ilk örnekleri ayak taşlarında görülmüştür. Daha çok servi, asma yapraklarıyla sarılmış servi, gül ağacı, hurma ağacı, sepetteki çiçekler, sümbül motifi, yarı stilize çiçekler, hayat ağacı gibi motiflerle, tam stilize hatâyî grubu motifleri tercih edilmiştir. Bunların yanı sıra meyve tabağı motifleri de çokça kullanılmıştır. Yukarıda bahsedilen bitkisel motifler sembolik anlamları

için kullanıldığı gibi estetik kaygılarla da baş ve ayak taşlarında büyük çoğunlukla kullanılmıştır (Çetin, 2019: 28). Abdal Musa Dergâhı haziresinde ikisi de 19. yüzyıla ait mezarlarda görülen bitkisel bezemeler; kenger(akant) yaprağı, gül, nergis, palmet gibi motiflerin tek başına veya s, c kıvrımlı tek bir dalın taşıdığı yapraklarla birlikte ya da vazodan çıkan dallı çiçekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bitkisel ve nesneli bezemeler ise hayat ağacı sembolizmi etrafında, tasavvufi anlamlar yüklenerek kullanılmıştır. Bu mezar taşlarında kullanılan motiflerin kültürlerdeki yansımalarını kısaca inceleyelim:

Bitkisel Bezeme ve Hayat Ağacı Sembolizmi

Mircea Eliade'ye göre din tarihinde, halk inanışlarında, ilkel metafizik ve mistisizmde, ikonografi ve halk sanatında kutsal ağaçlara, bitkilere ve simgelerine çok sık rastlanır. Varlığıyla ve yenilenme gücüyle ağaç ya da bitki kendi yapısında kozmosu yeniler; kuşkusuz bir evren simgesine dönüşür (Eliade, 2003: 270-271). Haziredeki mezar taşlarında kozmosu tekrar tekrar yenileyen hayat ağacı sembollerini, tasavvuf ile yoğrulmuş biçimde görmek mümkündür.

İslam sanatında görülen hayat ağacına farklı anlamlar yüklenmiştir. Hayat ağacı Sidret'ül-Münteha (son ağaç) ile ilişkilendirilmiştir. Bazen bir şema dâhilinde, bazen de bağımsız bir motif olarak kullanılan hayat ağacı Selçuklu ve Beylikler döneminde Cennet anlamını da kazanmıştır, dalları arasında yer alan narlar Cennet meyvelerini, kuşlar Cennet kuşlarını sembolize etmiştir (Yılmaz, 2010: 20).

Osmanlı Dönemi mezar taşlarında hayat ağacı simgesi olarak karşımıza çıkan en önemli ağaç servidir. Osmanlıda servinin yanı sıra asma, hurma, nar, enginar, lale, gül gibi çeşitli bitki ve yapraklar hayat ağacını sembolize edecek biçimde kullanılmıştır. Farklı kültürlerde çeşitli ağaçlarla karşımıza çıkan ölümsüzlük- hayat- bilgi ögesi olan bu ağaçlar hayat ağacını koruyan yılan, aslan gibi motifler ve hayat suyunu sunan su kabı, su, asma gibi öğelerle yaşamaya devam etmektedir.

Mezar Tarihi	(1821)	(1859)	1859)	(1821) (baştaşı)	(1859) (ayaktaşı)	(1859) (baştaşı)	(1821)
Bitki	Gül		Nergis	Kenger (akant) yaprakları			Palmet
Çizimi							

(Kaynak: Karaçay, 2011: 119).

Mz.Tarihi	(1821) (ayaktaşı dış)	(1859) (baştaşı dış)	(1859) (ayaktaşı dış)	(1859) (ayaktaşı iç)
Motif	Vazodan çıkan dallı çiçekler			
Bitki	Lâle,gül	Servi,nergis	Servi,nergis	Servi,yaprak
Çizimi				

(Kaynak: Karaçağ, 2011: 120).

Servi:

Ağaç motifleri içerisinde mezar taşlarında en çok karşımıza çıkan ağaç servidir. Batı'da ölüm ve yasın simgesel karşılığı olan servi ağacının bedeni koruduğuna inanılmış, Doğu'da ise fallik biçimiyle servi, dayanıklılık ve ölümsüzlük sembolü olarak görülmüştür. Yunan mitolojisinde servi Apollon'un ilgi duyduğu genç delikanlı Kyparissos anlatısı ile özdeşleştirilmiştir: Kyparissos, çok sevdiği evcil geyiğini okla yanlışlıkla vurunca çok üzülür, acısından ölümün eşiğine gelmiş bu gence acıyan tanrılar, onu hüzün ağacı olan serviye dönüştürmüşlerdir. Çin simyasına göre, servi ağacının özüyle ayaklarını ovan kişinin su üstünde yürüebileceği hatta tüm vücudunu servi özüyle ovan kişinin görünmez olabileceğine, servinin meyvelerini yutan kişinin bin yıl ömür kazanacağına inanılmıştır. Servi ağacının Zerdüş tarafından cennetten getirilip ateşgedenin kapısına dikildiği, İbrani mitlerinde Nuh'un gemisini servinin bir çeşidi olan gofer ağacından inşa ettiği, Mezopotamya'da servinin erkek cinsiyete sahip bir bitki olarak algılandığı, Arapların servi ağacının bulunduğu yerde mutlaka yılanların bulunduğu dair inanışları sebebiyle bu ağaca şecerettu'l-hayye (yılan ve dirilik ağacı) dedikleri (Gezgin, 2015: 168-169) dünya mitlerinde servinin evrensel bir sembol olarak kullanımını örneklemektedir.

Servi Orta Asya'da kullanılsa da Mısır ve Asur gibi kültürlerde kullanılmaktaydı. Anadolu'da Selçuklu devrine ait mezar taşlarında kandil, şamdan, insan, hayvan, kuş, Rumiler, sanatkârane yazılar, çiçek dalları mevcut olup servi motifine rastlanmamaktadır (Çulpan'dan akt.

Elitez, 1996: 57). Bu anlamda servi Osmanlı medeniyetinin sembolüdür. Servi, Allah kelimesinin ilk harfi olan Elif'e de benzetilir. Rüzgârda sallanırken çıkardığı 'Hu' sesiyle Allah'ı zikrettiğine inanılır.

Cevdet Çulpan, Serviler II adlı eserinde servinin özelliklerini tarif etmektedir: Servi, ışık sever bir ağaçtır (gıdasının %30'unu topraktan alır) dolayısıyla ışığa ulaşmak için çevresindeki ağaçlardan daima uzundur, uzun ömürlüdür, daima yeşildir, rüzgâra karşı dayanıklıdır, güzel kokuludur, sıcak ve soğuk farklılıklarına dayanır, bakımı kolaydır. Genç servilerin gövdesi daha uzunken servi yaşlandıkça gövde kısalmaktadır; bu haliyle insanla benzerlik göstermektedir. Osmanlı kimliğinde servi motifi "can"ı anlatmaktadır (Elitez, 1996: 58). Servi motifi, mezar taşlarında tek, çift, bazen de çok sayıda kullanılmıştır. Bu durumu Çulpan, tek kullanılan servinin hayat ağacı olduğu, çift kullanılan servinin Kuran'da "her şeyi çift yarattık" sözünün ifadesi, üç servinin ise değişik inançlarda mevcut olan Müslümanlıkta da özellikle Alevilikte rastlanan teslisi(üçlemeyi) anlattığı şeklinde yorumlamıştır. Yine motiflerde karşımıza çıkan ucu kıvrık servi motifi kutsal varlığa saygı ve teslimiyeti ifade etmektedir (Elitez, 1996: 58). Servinin; hayat ağacı, Tanrıya kavuşma, ölümsüzlük, tanrıya teslimiyet, vahdet-i vücud, hayat-ölüm, sabır, dürüstlük, uzun ömür işareti gibi anlamlar ifade ettiği üzerinde durularak çeşitli anlamlar yüklendiği görülmektedir.

Asma ve Üzüm:

Asma; yaprakları ile ölümsüzlüğü, meyveleriyle bereketi sembolize eden bitkilerden biridir. Mezopotamya'da asma, hayat ağacı anlamına gelen "gestin" adıyla bilinmekteydi. Tarihte pek çok uygarlıkta krallar ve imparatorlar; tanrılara atfen, Urartuların tanrı Haldi'ye atfen kurduğuna benzer, bağ ve bahçeler kurmuşlardır. İtalya'da bağların tanrı Jüpiter tarafından korunduğuna inanılmış, Yunan mitlerinde asma ve üzüm tanrı Dionysos ve Zeus'la ilgili anlatılarda sıklıkla yer almış, İran mitolojisinde üzümün hayatın kaynağı olan kanı simgelediğine, Nuh'un Aden Bahçesi'nden gelen asma fidesi ile tufandan sonra ilk bağı kurduğuna inanılmıştır (Gezgin, 2015: 23-34).

Gül:

Gül, Yunan mitolojisinde tanrıça Aphrodite ve Adonis mitiyle özdeşleştirilmiş, o güne kadar beyaz olan güllere Aphrodite'in kanı damlayınca kırmızı gülün ortaya çıktığına inanılmış, gül böylece Aphrodite'in çiçeği olmuştur. Hristiyanlıkta beyaz gül, saflık, su ve ay ile

ilişkilendirilmiş ve Bakire Meryem'in simgesi olmuş; sarı gül Katoliklerde papanın amblemi olmuştur. Yahudilikte Şavuut Bayramı, gül bayramı olarak bilinmektedir (Gezgin, 2015: 82-83).

Gülün, ölü kültüründe kullanımına ilişkin bilgiler de mevcuttur. Oda mezarlarındaki resimlerde gül betimlemelerinin yer aldığı ya da mezar taşları üzerinde gülün kullanıldığı görülmektedir Roma mitolojisinde gül aşk tanrısı Cupid (Grekler'de Eros) ilişkilendirilmiştir. Grek ve Roma festivallerinin çoğunda gül kullanıldığı bilinmektedir. Roma'da gülün gündelik hayatta, cenaze ve düğün törenlerinde kullanıldığına ilişkin veriler bulunmaktadır (URL1).

Gülün süsleme sanatlarında ve özellikle mezar taşları üzerinde görülmesinin sebebi ilahi güzelliği sembolize etmesi ve Hz. Muhammed'in remzi olmasından kaynaklanmaktadır. Gonca; gülün açılmamış, yani "halvet" halidir. Gonca sırrını sakladığı halde gül açılıp saçılarak sırrını faş etmektedir. Başların tacı olan gül, aynı zamanda Cennet çiçeğidir. İbrahim Peygamber'in, ateşe atılınca gül bahçesine düştüğüne inanılır. Kadirilerde yeşil gül tarikat simgesidir ve Kadiri mezarlarında 8 yapraklı gül motifi kullanılmıştır (Yılmaz, 2010: 22). Bektaşilerde gülün önemi Hz. Ali'den ileri gelmektedir. Hz. Ali öleceğini anladığında yanında bulunanlardan bir deste gül istemiş, getirilen güldesteyi eline alır almaz gözlerine ebediyete yummuştur (Gezgin, 2015: 84).

Lale:

İslami gelenekte lale Allah'ın yolundan ayrılmayan ve tüm sıkıntılara karşı imanla direnen insanları simgelemektedir. Tasavvufta kadehe benzemesinden ötürü lale, "*ilahi sırları tanıyan arifin kalbi, şarap kadehi sıkıntılar içinde kıvranan gönül*" olarak karşılık bulur (Gezgin, 2015: 126). Tasavvufta Allah ve lale sözcüklerinin Arap alfabesiyle yazıldıklarında aynı harflerden oluşmaları nedeniyle birbirleriyle bağlantılı görülürler. Lale, kederle kavrulmuş bir kalbi andıran kara lekesiyle Kerbela şehitleri başta olmak üzere kanlı kefenlerle şehit olanları hatırlatır, aynı zamanda kemale yönelişini engellemeye çalışan bütün sıkıntılara göğüs geren gerçek müminin sembolüdür (Schimmel, 2004: 38, 45).

Palmet- Lotus:

Bir sapın etrafında simetrik olarak sıralanmış uzunca yapraklardan oluşan üsluplandırılmış bezeme ögesine palmet denir. En eski Mezopotamya uygarlıklarından başlayarak tüm çağlarda ve üsluplarda

görülür. Ön Asya ve antik devirden beri bütün sanat çevrelerinde görülen palmet-lotus frizini (kabartmalarla bezeli şerit) İslam sanatı da devralmıştır. Bu ikiliden lotus Hitit ve Mısır mitolojisinde tenasüh ve hayat simgesi olarak kullanılmış, Anadolu eserlerinde daima vertikal biçimde kullanılmıştır (Elitez, 1996: 52). Yeniden doğuşun sembolü olan lotus, cenaze kültü ve Osiris kültü ile yakından ilişkilidir. Horus'un dört oğlu, bir lotus üzerinde oturur şekilde gösterilir. Ölüler Kitabı'nda "kendisini lotusa dönüştürmek" ten söz edilir. Mavi lotus, tanrıça Hathor ile de ilişkilendirilir. Önemli bir sembol haline gelmiş ve sanatta çok sevilerek kullanılan lotus, Mısır'dan, Fenike'ye, Mezopotamya ve Perslere, daha sonraları Grek ve Romalıları geçmiştir. Grek mitolojisinde, "lotus yiyenler" den söz edilmektedir. Lotus, Hindu geleneğinde de tanrısal bir semboldür ve tanrılar, genellikle lotus çiçekleri ile birlikte betimlenirler. Lotus (nilüfer), bedenin saf olmayan maddesinden doğan saflığı simgeler. Lotus, taç yapraklarının sayısına, rengine ve tomurcuklarının sayısına göre çok çeşitli simgelere dönüşmektedir. İran mitolojisinde lotus, Zerdüşt'ün gücünü içinde saklayan çiçektir (Gezgin, 2015: 148-149). Türk süsleme sanatında da lotusun kullanıldığı örnekler dikkat çeker. Palmet-rumî-lotus bezemesi olarak, birçok eserde uygulanmıştır. Palmet-rumî-lotus motifleriyle oluşturulan süsleme, bir tek su bitkisinin tekrarlanan boyuna kesitlerinin soyut görünüşleridir.

Akant (Kenger):

Yaban enginarı biçiminde bir bezeme ögesi olan kenger, ilk kez Antik Yunan Sanatında kullanılmış, Avrupa'da 19. yy.'ın sonuna kadar uygulanmıştır. Özellikle Korint sütun başlıkları üzerinde görülen Acanthus, Akkız, deve kengeri, Meryemana diken, şevkülmeryem, Meryemana diken, sütlükengel olarak da bilinen akant (kenger) klasik mitolojide karşımıza çıkmaktadır. Klasik mitolojide Akantha, Apollon'un sevdiği bir su perisidir. Fakat Apollon tarafından reddedilince bitkiye dönüştürülmüştür. Roma İmparatorluk döneminde de yaygın kullanılan akanthus (akantus), doğum-ölüm-yeniden doğumdan oluşan hayat döngüsü ve uzun yaşamı ifade etmek için kullanılmıştır. Korinth düzeni, sütun başlarının akanthus yapraklarıyla süslendiği ve sütunların bir kaide üzerine oturtulduğu, klasik mimarlıktaki üç düzenden biridir. MS. 2. yüzyıla ait Milas yakınlarındaki Euromos Zeus Tapınağı, Muğla-Yatağan'daki Lagyna Hekate Tapınağı ve Erdek-Kyzikos'taki Hadrianus Tapınakları sütunları Korinth başlıkları taşımaktadır. Roma İmparatorluk sanatında uzun ömürlü kullanıma sahip olan akanthus, Hristiyanlıkla birlikte, MS. 3. yüzyılda Constantin

zamanında, kiliselerde, ilk Hristiyanlık sembolü olarak yer almış ve sonrasında resimleri süslemek için kullanılmıştır. Dikenli yaprakları acıyı, günahı ve cezalandırmayı temsil etmektedir. Lateran Vaftizhanesi'nde ve Roma'daki San Clemente Bazilikası gibi çok sayıda yapıda görülmektedir. Anadolu'da Osmanlı dönemine ait birçok mezar taşında görülmektedir (URL1). Yaprakları bilgelik ve güzel sanatları simgeleyen bu bitki, dikenleri ve iri gövdesiyle yaşam engellerini aşmayı temsil etmektedir (Gezgin, 2015: 17).

Nesneli Bezeme:

Mezar taşlarında karşımıza çıkan vazo ve meyve dolu kâseler süsleme sanatının önemli motifleridir. Bu motifleri Abdal Musa Dergâhı haziresindeki mezar taşlarında da görmekteyiz.

Mz.Tarihi	(1821)	(1821)	(1859)	(1859)
Motif	Vazolar			
Çizimi				
Mz.Tarihi	(1821)	(1821)	(1821)	(1821)
Bezeme	Kase içinde meyveler			
Bitki	Incir	Nar	üzüm	
Çizimi				

(Kaynak: Karaçağ, 2011: 121).

Mezar taşlarında sıklıkla karşımıza çıkan meyve motifi, ölümsüzlük sembolüdür. Müslüman için hayatın meyvesi Cennet'tir. Bu sebeple meyve, sembol olarak Allah'a dönüşü ifade eder. Zira meyve geleceğin tohumunu içinde taşır, çünkü o özdür. Mezar taşlarındaki meyve tabağı

içinde yer alan “nar, armut, üzüm, erik, kayısı, kavun, karpuz, ceviz, limon, hurma, incir” gibi meyve örnekleri, hayat, bereket ve bolluk sembolü sayılmaktadır (Yılmaz, 2010: 25).

Eski inanış ve mitlerde hayat ağacının ölümsüzlük veren meyvesinden söz edilir. Eski toplumlarda ölüm törenlerinde çiçek ve meyveler verimlilik, üreme, bereket ve ulaşılmak istenen şeye kavuşmak için sunu (adak) olarak kullanılır (Çoruhlu, 1998: 119). İslâm’a uygun hayatın meyvesi cennettir. Bir başka açıdan ele alındığında meyve; öze, hakiki cevhere, İslâmiyet’e göre Allah’a dönüşü sembolize eder. Meyvenin kendisi öz olduğundan geleceğin tohumunu içinde taşır.

Meyve tasvirleri arasında gördüğümüz nar, ebedi hayatı, bolluğu ve bereketi temsil etmektedir. Tasavvufî anlamda teklikte çokluk, çoklukta birlik anlamına gelmektedir. Nar taneleri insanı veya varlığın simgelemektedir. Mitolojik olarak doğanın canlanması ve ebediyetinin nişanı olarak kabul edilen bu meyve kutsal ağacın ürünlerinden birisidir (Çetin, 2019: 90). Antik Mısır’da ölümler, ikinci yaşamın umuduyla, narla birlikte gömülmüşlerdir. Anadolu’nun en eski kültürlerinden biri olan Hititlerde, tarım tanrısı buğday ve narla birlikte betimlenmiştir. Grek mitolojisinde ise tanrıça Rhea, Hera ve Aphrodite ile ilişkilendirilir, Demeter ve Persephone ile birlikte anılır. Grekçe’de kızıl sözcüğünün (kokkinos) türetildiği nar tohumu (kokkos) kırmızıdır. “Kan”ı simegeleyen narın Titanlar tarafından yaralanan Dionysos’un kanından filizlendiği söylenceler arasındadır. Bu yönüyle “savaş kanı”nı simgelemektedir. Fakat esas anlamı kadınların aybaşı, doğum ve lohusalığı ile ilgilidir. Her üç durumda da ilaç olarak kullanılmıştır. Kore (kız)/Demeter’in elindeki nar (bazen haşhaş) açıkça bir doğurganlık simgesidir (URL1).

Mezar taşlarında karşımıza çıkan üzümler, sonbaharı, eski Yunan mitolojisinde şarap tanrısı Dionysos’u veya Hristiyanlığa göre Hz. İsa’nın kanını ifade ederse de Müslüman mezar taşlarında “ecel şerbetini içmek” gibi kavramlarla veya hayatın sonbaharını ifade etmek üzere kullanılmıştır (Çoruhlu, 1998: 120). Üzüm mezar taşlarına sapsarı ve yaprağıyla birlikte iri ve tane tane gösterilmiştir. Bu tasvir de tazeliği, meyvenin çekiliğini ve olgunluğunu yansıtmaktadır. Bir meyvesinde birden fazla tohum barındırışı ile Anadolu’da bereketi temsil eden üzüm, Kur’ân-ı Kerim’de bahsi geçen bir meyve oluşu dolayısıyla Müslüman Anadolu halkında İslâmî bir önem de kazanmıştır. Üzüm, koruk ve şarap, XIII yy. Anadolu’sunun düşünürü ve mutasavvıfı Mevlana’nın eserlerinde sembolik anlamlar yüklenmiş halleri ile sıklıkla görülmektedir (Aras, 2015: 19).

Üzümün ve hurmanın bereket, bolluk, zenginlik timsali olduğu, (İsra, 91) âyette şöyle vurgulanır: “Yahut senin hurmalardan ve üzümlerden oluşan bir bahçen olmalı, aralarından ırmaklar fışkırtmalısın” buyrulmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de hurma ile üzüm, cennette Takva sahiplerine verilecek bir nimet olarak zikredilir. Mevlana 13. yüzyılda üzüm ile tasavvufi bir bağ kurar: “Üzüm olmak”, kendini bilmek, özünü kavramak, hakikate ulaşmaktır. Ben üzümüm, tekmeler altında dönüp duruyorum. Aşk, beni nereye çekerse, oraya gidiyorum...” (Rubai 1289) (Çetin, 2019: 94).

Görüldüğü gibi meyve tasvirleri; ebedi hayatı, bolluğu ve bereketi temsil etmektedir. Tasavvufî anlamda teklikte çokluk, çoklukta birlik anlamına gelmektedir. Nar, üzüm, incir gibi bol taneli veya çekirdekli meyvelerin mezar taşlarında kullanımı bu durumu simgelemektedir.

Tasavvufta kendini bilmek, özünü kavramak, hakikate ulaşmaktır. Meyve ve özellikle tohum öz olarak kabul edilir; sembol olarak Allah’a dönüşü ifade eder ve ölümsüzlük sembolü olur.

Bir ağaçtır bu âlem
Meyvesi olmuş âdem
Meyvedir maksut olan
Sanma ki ağaç ola

Mezar taşlarında karşımıza çıkan nesnelerden olan vazolar ise hayat suyunu sunan ölümsüzlük simgeleri olarak görülmektedir. Hayat suyunu sunan bu öğeler, suyun tüm mitolojik sembollerini de barındırmaktadır.

Bilindiği gibi su kozmolojide önemli bir unsurdur, yaratılış ve sürekliliğin sağlanmasında karşımıza çıkar. Su, şekilleri öğütür, yok eder; günahları yıkar bir taraftan da temizleyip hayat verir.

Abdal Musa Dergâhı Haziresindeki hayat ağacı motiflerini incelediğimizde, mezar taşlarındaki servilerin Allah’a teslimiyetin nişanesi olarak tepelerinin yana yatık resmedildiğini ve hayat suyunu sembolize eden bir vazodan yükseldiklerini görürüz. Burhan Oğuz, Mezar Taşlarında Simgeleşen İnançlar adlı eserinde mezar taşlarının ana ögesinin hayat ağacı olduğunu vurgulamakta ve Türkiye’deki Müslim ve gayrimüslim mezar taşlarında servi motifinin sıkça kullanıldığını belirtmektedir. Oğuz’a göre; mezar taşlarında servi motifi standartlaştırılmış iki ana şekille temsil edilmektedir. Bu şekillerden ilkinin içleri su kıvrımlarıyla işlenmiş olup diğerinin iki yanında küçük çıkıntılarla resmedildiği görülmektedir. Oğuz’a göre bu çıkıntılar ay, bereket, doğurganlık simgesi olan boynuz olarak

yorumlanmakta; boğa kültü ile ilişkilendirmektedir (Oğuz, 2002: 24-31). Oğuz, eserinde hayat ağacının yılan, aslan, ejderha biçiminde bir öge tarafından korunduğunu dile getirmektedir. İncelediğimiz mezar taşlarında eski kültürlerde ölümsüzlük ve bilgelik simgesi olan yılan, İslamiyet'te olumsuz imgeler yüklenmiş olmasından dolayı, açıkça rastlayamamak da 1859 tarihli mezar iç ayak taşında S formuyla, yılan gibi kıvrılan asma yaprakları ile stilize edilmiş şekilde rastlamaktayız. Alevi-Bektaşî şiirinde insanoğlunu yere saçılmış tohumdan biten ekine, erenler sohbetini bir kızıl güle, hakikati meyvenin özüne benzeten dervişler, daima Hakkın dost bahçesinde bitmek istediklerini belirtir ve bu bahçenin gülünü dikensiz olarak tasvir ederler. İncelenen mezar taşlarındaki gül motiflerinin de dikensiz olması bu sebepten önemlidir.

“Varam ben dostu kul olam “Diken olma gül ol eren yolunda
Her dem açılam gül olam Diken olur isen oda yanasın”
Ya Söyleyem bülbül olam (Yunus Emre)
Durağım gülistan ola” (Yunus Emre)

Görüldüğü gibi farklı kültürlerde farklı ağaçlarla temsil edilen hayat ağacı, insanın ölümsüzlük arayışının en önemli sembolüdür. Ölümsüzlüğün simgesi zamanla ağaçtan bitkiye geçmiş; ancak bu motifi tanrısal olan ile ilişkisi daima sürmüştür. Tasavvuf ile yepyeni sembolik anlamlar yüklenerek ruhun ölümsüzlüğünün simgesi olmuştur.

Sonuç

Ağaç ve bitkiler, mitolojide ölümsüzlük arayışının, ebedi gençlik ve ölümsüzlüğün simgesi olmuş, semavi dinlerde ise cennette bulunan kutsal “hayat ağacı” motifi etrafında şekillenmiştir.

Mit ile benzer özellik gösteren semboller ise insanın sürekli kutsalla dayanışma içerisinde bulunmasını sağlamaktadır. Tıpkı mitler gibi semboller de dünyanın her yanında aynı özellikler göstermekte ve benzer şekilde kullanılmaktadır. Bir kültürel merkezden çıkmış olsalar da semboller, yeni kültürel olaylarla birleştirilebilmektedir. Mitolojide dünyanın merkezinde yer alan hayat ağacı sembolizmi, yeryüzünde ölüme çare bulamayan insanın ölümden sonra dirilme veya ruhun ölümsüzlüğü arzusunu yansıtan evrensel bir semboldür.

Her şey sembol olabilir; ama hiçbir şey kendiliğinden sembol olamaz fikrinden hareketle din tarihinde, halk inanışlarında, mistisizmde, ikonografi ve halk sanatında varlığıyla ve yenilenme gücüyle ağaç kendi

yapısında kozmosu yeniler; gücünü kutsal ilk hikâyeden alır ve insanın ortak bilinçdışının evrensel bir sembolüne dönüşür. Bu evrensel sembolün izlerini Abdal Musa Dergâhı haziresindeki mezar taşlarında da görmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Ateş, M. (2002). *Mitolojiler ve Semboller Anatanrıça ve Doğurganlık Sembolleri*. 2. baskı, İstanbul: b.y.
- Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bonnefoy, Y. (2000). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Mitolojiler Sözlüğü*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Cevizci, A. (2003). *Felsefe Ansiklopedisi*. C. I, İstanbul: Etik Yayınları.
- Çetin, O. (2019). *Osmanlı Mezar Taşları Etrafında Gelişen Kültür, Medeniyet ve İnanç Dünyası Üzerine Bir İnceleme: Eyüp Örneği*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çoruhlu, Y. (1998). *Türk Mitolojisinin ABC'si*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çoruhlu, Y. (2012). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Elitez, N. G. (1996). *Türk Mezartaşlarında Bitki Motifleri*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ergun, P. (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Frazer, J. (2004). *Altındal Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma*. (Çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul.
- From, E. (1992). *Rüyalar, Masallar, Mitoslar: Sembol Dilinin Çözümlemesi*. İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Gezgin, D. (2015). *Bitki Mitosları*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Hançerlioğlu, O. (2010). *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hooke, S. (1991). *Ortadoğu Mitolojisi*. (Çev. Alaeddin Şenel), Ankara: İmge Kitabevi.
- Karaçağ, A. (2011). Elmalı Abdal Musa Dergâhı'ndaki Bektaşî Mezartaşları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57.
- Oğuz, B. (1983). *Mezartaşında Simgeleşen İnançlar*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları.

- Öztürk Ateş, Ş. (2012). *Yakındoğu Demirçağ Uygarlıklarında Hayat Ağacı İnancı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Schimmel, A. (2004). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Tanyu, H. (1976). Türkler'de Ağaçla İlgili İnançlar. *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı*, Ankara.
- Yılmaz, H. (2010). *İstanbul'daki Türk İnanç Kaynaklı Motifli Tarihi Mezar Taşlarının Bozulma Nedenleri ve Restorasyon Yöntemleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- URL-1: <http://apelasyon.com/>

GEÇMİŞTEN BUGÜNE GÖNEN OYA PAZARI VE GELENEĞİN TEMSİLİ BAĞLAMINDA GÖNENLİ KADINLAR*



Dr. Berna AYAZ**

Giriş

Bir semtin en önemli unsurlarından biri olan pazarlar insanların ekonomik anlamda daha ucuz gıda, giyim, araç-gereç gibi unsurlara en kısa sürede ulaşabildikleri aynı zamanda sosyalleşebildikleri haftanın belirli günleri insanları bir araya toplayabilen alışveriş mekanlarıdır. Özellikle alışveriş merkezlerinin olmadığı, teknolojinin bu kadar yaygın olmadığı dönemlerde haftanın belirli günlerinde, belirli bir yerde bir araya gelen insanlar; birbirleri ile kaynaşma, birbirlerinden haber alma, haftalık yiyecek-içecek-giyecek ihtiyaçlarını karşılama gibi pek çok olanağı bir arada bulmaktadırlar. Pazarlar aynı zamanda yaşanan yerin ekonomisinin de canlandığı yerlerdir. Günümüzde ise alışveriş merkezlerinin kurulması, zincir marketlerin açılması semt pazarlarını mecburiyetten alternatif haline getirmiştir. Haftada bir gün kurulan pazarda ürettiğini satmak, ihtiyaçlarını karşılamak zorunda olan insanların aksine günümüz insanları için semt pazarları alternatif olsa da ucuzluğu, çeşitliliği, seçme şansının olması, özellikle küçük yerleşim yerlerinde ulaşım kolaylığının olması gibi nedenlerle halen tercih sebebi olmaktadır.

Pazarların sosyo-ekonomik ve kültürel özelliklerinin incelenmesi, kapasitelerinin ve etki sahalarının belirlenmesi, ileriye dönük kentsel planlamalarda uygulanabilir doğru kararların alınmasında faydalı olabileceği gibi insanların bu mekânlardan daha kolay ve verimli bir şekilde yararlanmalarına da yardımcı olacaktır (Koday ve Çelikoğlu, 2011, 245).

* Bu çalışma, Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi BAP Koordinatörlüğü tarafından BAP-19-1003-010 nolu proje ile desteklenmiştir. Katkılarından ötürü teşekkür ederiz.

** Bandırma Onyedil Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Bandırma/Balıkesir (bayaz@bandirma.edu.tr)

Bu çalışmada Gönen oya pazarı zaman-mekân, geleneğin ve ekonominin temsili bağlamında kadınların yeri geçmişten bugüne ele alınmıştır. Gönen oyacılığının gelişimi, bugünkü durumu, gelecekteki konumu, oyaları yapan kadınların halen kurulan oya pazarı içindeki yeri değerlendirilmiştir.

I. Oyacılık ve Gönen Oyaları

Geleneksel el sanatları içerisinde değerlendirebileceğimiz oyacılık, Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde yapılmakta olup yalnızca Gönen'e ait bir ürün değildir ancak Balıkesir yöresi ve çevre illerde Gönen oyası ünlüdür ve tercih sebebidir. Oya; düz renkli veya basma yemenilerin kreplerinin mendillerin etrafına ekseriyetle kadın ve bazı yörelerde erkek gömleklerinin önlerine, yaka ve kollarına renkli ipek veya pamuk ipliğinden yapılan bir dantel örmedir (Eşberk, 1939:123). İnce bükümlü ve çeşitli cinsten ipliklerin iğne, tığ, mekik, firkete gibi basit araçlarla ve el yardımı ile birbiri üzerine ilmiklenerek tutturulmasından meydana gelmiş ince örgülerdir (Ortaç,1997:174). Oya, süslenmek ve süslemek ihtiyacını karşılamak için iplik, çocuk, pul gibi gereçlerle tığ, iğne, mekik, firkete ve şiş kullanılarak yapılan el sanatı ürünüdür (Şenol, 2003, 8).

Oya ve dantel birbiri yerine zaman zaman kullanılan kelimeler olsa da yapılış bakımından farklılık arz etmektedir. Dantel, tığ aracılığıyla yapılan ve sökülebilen bir örme yüzey çeşididir. Oya ise devamlılık arz eden bir yüzey oluşturmadığı için farklı bir örgü grubunu oluşturur. İğne oyası ise tek, iki veya üç boyutlu olması, iğne aracılığı ile sıkı düğümler yapılması, at kılı, tel gibi gereçlerin kullanılması özelliği ile oyalar içinde ayrı bir grup oluşturmaktadır (Vanlı, 2008, 10).

Oyalar, kullanılan araç-gereç, teknik, bezeme ve kullanım alanına göre sınıflandırılmaktadırlar. Kullanılan araca göre; tığ, iğne, mekik, firkete, mil oyaları, kullanılan gerece göre; boncuk, pul, koza, iplik, mum, kumaş, kâğıt oyaları, kullanılan tekniğe göre; dokuma, mekik, tığ, iğne, firkete teknikleri ile yapılan oyalar, kullanılan bezemeye göre; geometrik, bitkisel, figürlü, sembolik ve nesneli bezemeler, kullanım alanına göre; yemeni, taç, yatak takımı, mendil, kese, çeşitli örtü oyaları, şeklinde sınıflandırılmaktadır (Akpınarlı, Ortaç, 2006).

Oyacılığın ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili kesin bilgi olmamakla birlikte Anadolu coğrafyasında 18. yüzyılda altın çağını yaşadığı kabul edilmektedir. Onuk, Tanzimatla birlikte Batı hayranlığının etkisiyle iğne oyalarına olan ilginin azaldığını belirtmektedir (Onuk, 1988, 7). Oyaların

kullanım alanlarına baktığımızda giyim eşyası, aksesuar ve dekorasyon amaçlı olduğunu söylemek mümkündür.

Gönen’de de oyacılığın ne zaman başladığı ile ilgili olarak net bir tarih söylenememektedir. Ancak kaynak şahıslarımız annelerinin, ninelerinin bile bu işi yaptığını belirtmektedirler. Gönen Belediyesi ile yapılan görüşmelerde ise oyacılığın 1880’li yıllardan itibaren oyanın yapıldığı söylenmektedir. 1950-60’lı yıllarda maddi gücü olan kadınların çeyiz, evi süslemek gibi amaçlarla kırsaldaki kadınlara oya yaptırdığı 1969’dan itibaren de Salı günü kurulan Gönen Pazarında kadınların satış yaptıkları belirtilmektedir. Gönen ekonomisinde oya yapıp satmak bahsedilen dönemler için hem aile hem de ilçe ekonomisine önemli katkılar sağlamaktadır. Bugün ise Gönen oyasına olan ilgi geçmişe oranla azalmaktadır.

II. Gönen Oya Pazarı ve Geleneğin Temsili Bağlamında Gönenli Kadınlar

Balıkesir iline bağlı bulunan Gönen ilçesinde her hafta Salı günleri Gönen pazarı kurulmaktadır. Gönen pazarı çevre ilçe ve köylerden de ilgi görmektedir. Pazarın yiyecek satan kısmından ayrı bir yerde, 1. Peron’da kurulan oya pazarı belediye hoparlöründen yapılan duyuru ile açılmaktadır. Sabah saat 6’dan itibaren kadınlar gelmekte ve oyalarını saat 11’e kadar satmaktadırlar. Saat 11’den sonra da oya satılmaya devam etmekte ancak sadece tezgah kuranlar orada kalmaktadırlar. Pazarın ilk kuruluş yeri bugünkünden farklıdır. Bugün Altay caddesi olarak bilinen yerde kurulmaktayken bugünkü yerine yaklaşık 15 yıl önce geçmiştir. Pazara çevre köylerden gelen kadınlar ellerine, omuzlarına aldıkları oyaları satmaya çalışmaktadırlar. 18-70 yaş aralığında kadınlar kaldırıma oturarak, gezinerek satış yaparlar. Bunun nedeni tezgah paralarını karşılayamamalarıdır. Bir hafta boyunca oya yapan kadınlar öğleye kadar yapmış oldukları satışlarından kazandıkları paralarla haftalık gıda ihtiyaçlarını alıp köylerine ya da evlerine dönmektedirler. Tezgah sahibi olan satıcılar da bu duruma karşı çıkmazlar. “Herkesin nasibi ayrı varsın o da kazansın” demektedirler. Oyaları daha uygun fiyata almak isteyen alıcılar da sabahın erken saatlerinde pazara gelirler çünkü tezgah sahipleri tezgah parası verdikleri için daha pahalıya satabilmektedirler. Toptancılar, yerli turistler, çeyiz hazırlığında olanlar sabah erken saatlerde gelmeyi tercih etmektedirler. Saat 11’den sonra oya satışı sadece tezgahı olanlara kalmaktadır.

Kaynak şahıslarımız oya pazarının eski halini şu şekilde anlatmaktadırlar: “Eski oya pazarında orta yerde bayanlar vardı. Pazarın orta yerinde kalırlardı. Bu oyaları satanlar da çoğunlukla genç kızlardı. Kadınlar pek gelmezdi. Anneleri satsın diye kızlarına verirlerdi. Kızların da o zamanlar çok gidebilecekleri yerleri yoktu. Erkek arkadaşlarıyla görüşme konuşma olayı da olmazdı ancak bakışma şeklinde. Erkekler de etrafına dizilirdi. Yavuklusu olan yavuklusunu görürdü ya da orada bulurdu kızlar yavuklusunu”.

Kadınların oyaya başlama yaşları oldukça küçüktür. “Oyaya ilk başlamam 6 yaşında çocukluğumda kendim o zamanlar bir oyayı başından başlayıp sonuna kadar bitirebilecek noktadaydım. İlk önce annemize yardım ederek başlamıştık.” (K.Ş.1). Oyaya küçük yaşlarda başlamak bir avantajdır çünkü parmaklar oyaya göre hareket etmeye alışmış olur.

Oya yapmak Gönenli kadınlar için bir yaşam biçimidir. “Benim çocukluk dönemimde oya bilmeyen kız yoktu herkes bilirdi. Şimdi şu anda herkesin elinde bir telefon var başka bir şey yok. Eskiler halen daha çift gözlük takar o oyayı yapar. Bizden daha büyük olanlar hala daha üretim yapmaya devam ediyorlar. Bunun kendilerine maddi getirisi götürüsü ne olursa olsun içten yapıyorlar. Onu yapmadı mı onların o günü hiçbir iş yapmamış gibi sayılıyor. Oyadan mutlaka yapması lazım anca yaparsa o zaman gününü tamamlamış oluyor. Çocukluktan itibaren annemiz bize derdi ki yaptığınız başkasınaysa da öğrendiğiniz kendinize. Yani yapın. Bir komşuya yardım etmek için bile yapardık. Birimiz göbeğini çeker birimiz etrafını çekerdik. Bizim zamanımızda yardımlaşma vardı. Biz komşular olarak da sabah kalkar kalkmaz birbirimize gider bir iki göbek yapardık. İp yarışı yapardık sonra kahvaltı eder, günlük işimize bakardık. Televizyon yoktu radyo vardı. Radyoda da arkası yarın vardı. Onu dinlerken o oyayı da yapardık” (K.Ş. 1, K.Ş. 2).

Oyalar eskiden naylon iplerden yapılmaktayken günümüzde ise floş ip adını verdikleri iplerle yapılmaktadır. Naylon iplerin iki ve üç katlısı bulunmaktadır. Kadınlar üç katlı iplerden pazara götürüp satacakları ürünleri işlemekte, iki katlı iplerden yapılan ürünleri ise kendi çeyizleri için saklamaktadırlar. İki katlı ip daha ince işçilik içerdiği ve daha geç bittiği için bu iple yapılan ürünler oya pazarında satılmak üzere çıkarılmamaktadır.

İğne oyasında en çok kullanılan renkler beyaz ve kremdir. Siyah eskiden hiç kullanılmazken günümüzde cenazelerde baş örtüsü olarak tercih edilmektedir. İğne oyasının rengi günün modasına göre de değişmektedir. Saha çalışmamızdan edindiğimiz bilgiler doğrultusunda şu anda pudra rengi de çokça tercih edilmektedir. Gönenli kadınlar arasında tercih edilen oya modelleri ise yarım ay, beşli kiraz, zilli maşa, enginar, bülbül tükürüğü, pırpır, saray süpürgesi, gelin tacı, cilveli kiraz aşk merdiveni, sepette güldür.

Gelin tacı gelinlere yapılan bir örnektir. Yeni doğum yapan geline kayınvalidesi bebek mevlidinde gelin tacı oyalı baş örtüsü vermektedir. Beşli kiraz, sepete gül, yarım ay, enginar kayınvalideye yapılmaktadır. Oymalı olan oyalar Arnavut oyası olarak adlandırılmaktadır. Gönen oyları düzdür. Oyalar genç kızların çeyizlerinde önemli yer tutmakta ve oyanın çokluğu çeyizin değerini de arttırmaktadır. Günümüzde çeyiz için başörtü, namaz baş örtüsü, havlu kenarı, bohça, oda takımı, sehpa takımı olarak halen konulmaktadır. Erkeklerle ise namaz takkesi yapılmaktadır.

Gönenli kadınlar modern hayatın içerisinde Gönen oylarını da günlük kullanıma ve tercihe uygun hale getirmeye çabalamaktadırlar. Kaynak şahıslarımız bu durumu şu şekilde ifade etmektedirler: “İğne oyasını modernize ederek de satıyoruz. Hep orta yaşa hitap etmek istemiyoruz. Anne kızına alıyor çeyiz olarak ama genç de eline aldığı zaman modern olması lazım ki sevsin, arkasını devamını arasın, kendi çevresine de bak benim böyle bir şeyim var desin. Popüler olarak fular, kolye, halhal, bileklikler var. Örneğin bir runner yapıyoruz. Gençler fazla eşya istemiyor, çalışıyor onlarla uğraşacak vakti yok onlara da hak vermek lazım ama tek parça runner hem şık hem de kalabalık yapmıyor. O el işini de ona hissettiriyoruz” (K.Ş. 1).

Gönenli kadınlar çok uzun zamandan beri kendi kazançlarını oya ile kazanmaktadırlar. Bugün Gönen’de önemli bir çeyiz mağazası sahibi olan Hatice Duman bu duruma “bir iğne bir iplikle” geldiğini ve oya yapıp satarak bu günlere geldiğini belirtmektedir. Gönenli kadınların ekonomik özgürlüklerini kazanmış olmaları Gönen erkekleri tarafından da yadırganmamaktadır. Erkekler kadınların oyadan kazandığı paranın harcama sorumluluğunu da kadınlara bırakmaktadırlar. Saha çalışmamızda kadınların ifadesiyle erkekler kadınların bu işten kazandığı paraya göz dikmezler. Kadınlar da erkek eline bakmadıkları için memnundurlar. Saha çalışmamızdan konuyla ilgili bilgiler şu şekildedir:

“Kadın iki başörtü yapıp satıyor ucuza satsa bile el emeği olduğundan bunun bereketi var. Kadın oyasını satıyor pazarını düzüyor evine gidiyor. Bir kadın üç başörtüsü satsa ikisinin parasıyla sepetini doldurur üçüncünün parası da çocuğuna harçlık olur” (K.Ş.1).

“Ben oya parasıyla okula giderken oğlumun elinin harçlığını verirdim. Erkekler kadının oyadan kazandığı paraya dokunmazlar. Ben etrafımda şahit olmadım. Kadının elinde durur. Duyduğumuz var ama nadirdir. Gönen’in yapısı o şekilde gelişmiştir. Kadın kazandığı parayı kendi şekillendirir. Az da olsa daha bağımsızdır. Erkeğine sen bugün ekmek parası bırak demez kendi kazandığı için idare eder. Erkek de daha büyük parça bir şeyler bir ev alırsa onu ödemeye çalışır. Tersi olan durumlar da nadir de olsa var.” (K.Ş.1).

2016 yılında Süheyla Sarıtaş tarafından yapılan “Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Açıdan Gönen Oyaları ve Gönen Kadınları” başlıklı çalışmada “Bu araştırmada, ekonomik nedenlerden dolayı, her Salı günü sabahın erken saatlerinde köylerinden çıkarak Gönen Oya Pazarı’na gelmek zorunda kalan kadınların birçoğunun eşi bir sosyal güvenlik hakkına sahip olmasına rağmen, kadınların bu haklarından yoksun oldukları tespit edilmiştir. Nitekim, ücretsiz aile işçisi olarak tanımlanabilecek olan bu durum, aslında kadınların emeklerinin yok sayılması anlamına da gelmektedir. Oya yapan kadınların çoğu bir sosyal güvenceye sahip olmak istediklerini ancak ya ekonomik nedenlerden ya da bilgi sahibi olmadıklarından dolayı bu haklarından mahrum kaldıklarını belirtmişlerdir” (Sarıtaş, 2016, 4) tespitlerine yer verilmiştir. Bu tespitler bugün için de geçerliliğini korumaktadır ancak evli olan kadınların eşlerinin sosyal güvenceleri varsa kendileri de bu haktan yararlandıkları için ayrıca bir güvence sahibi olma noktasında istekli olmadıkları gözlemlenmiştir. Bu durum prim yatırma yükümlülüğü getireceği için bugünün şartları içerisinde özellikle evli olan ve eşi de sosyal güvencesi olan kadınlar için birinci derecede önemli bir istek değildir.

Gönenli kadınlar Gönen oyalarının temsili noktasında önem arz etmektedirler. Bu emeğin gerçekleşmesinde hammadde bağlamında önemli katkısı olan Hasan Özçağlayan’a göre ise Gönen oyacılığı durgunluk dönemini yaşamaktadır. Gönen’de oyacılığın gelişmesi noktasında ip üretiminde ünü Gönen’in de dışında taşan bir marka olan Oyalı İplik’in sahibi olan Özçağlayan’a göre Gönen oyacılığının markalaşamaması Gönen’de oyacılığı durma noktasına getirmektedir. Çağlayan’ın ifadesiyle “Özeleştirir yaparsak Gönen kendini yenileyemedi.

Bugün en kalın iğneyle oya yapılıyor. Ben buraya müşteri gelsin benden iğne alsın ben size nasıl oya yaptığımı söylerim. 18-20-22-24-26 numara iğne var. Gönen 24-26'yı asla kullanmaz. Kullandığınız tığdan yapılan iş belli olur. Tığ ne kadar ince olursa iş o kadar iyi olur. Zarif olur ama emek çok sarf edersiniz. Gönen hala 30-40 sene öncesi gibi oya yapıyor dolayısıyla yerinde sayıyor dışa açılmıyor”.

Gönenli kadınlar geleneksel olarak oyacılığı devam ettirmektedirler ancak bugün oya işi Gönen dışında da pek çok yerde yapılmaktadır. Gönen dışında yapılan oyalara ulaşmak da bugünkü şartlarda zor değildir. Dolayısıyla geleneksel olarak yapılan oyalar standardı yakalayamadığı için dış pazara açılmamaktadır. Oyacılığın devam etmesi ve farklı pazarlar bulması noktasında geleneğin güncellenmesi şarttır. Bugün Gönen’de oya yapan kadınlar orta yaşlı ve yaşlılardır. Gençler bu işe istek göstermemektedirler. Bunun sebebi de arz ve talebin azalmasıdır.

Gönen’de iğne oyasının gençler tarafından da ilgi görmesi, geleneğin devam etmesi, kültür turizminin canlanması bağlamında ilk kez 1995 yılında bir yarışma düzenlenir. 2004 yılından itibaren “Ulusal Oya ve Çeyiz Festivali” adıyla 30 Ağustos-6 Eylül tarihleri arasında festival düzenlenmektedir. Gönen Parkı’nda gerçekleştirilen festivalde oyaların sergilendiği sergiler bulunmakta ve ilçenin ekonomisine önemli katkılar sunmaktadır.¹ Ancak Gönen’de oyacılığın duraklama devrine girdiği aşıkardır ve ilerleyen zamanlarda bu geleneksel el sanatı unutulmaya mahkumdur. Bu bağlamda Gönen oyacılığının gelişmesi ve pazar bulması noktasında yeni deneyimlere ihtiyacı bulunmaktadır.

Sonuç

Gönen oya pazarı geçmişten bugüne köklü ve önemli bir yere sahiptir. Gönen’de kadınların yapmış ve satmış olduğu oyalar aile ve şehrin ekonomisine kayda değer katkı sunmaktadır. Bu bağlamda Gönenli kadınların ekonomik anlamda gerek aile içinde gerekse şehrin ekonomik yapısı içerisinde yeri ve gücü bulunmaktadır. Gönen’de oyacılığın varlığı şehrin turizm açısından değerini de yansıtmaktadır. Kültürel değerleri koruma yaklaşımları içinde UNESCO’nın Eylül-Ekim 2003 döneminde toplanan 32. Genel Konferansı sırasında, Somut Olmayan Kültürel Mirasın

¹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Durmaz, Uğur. (2014). Festivallerin Yerel Kültüre ve Halkbilim Ürünlerine Etkisi Üzerine Bir İnceleme: Gönen Ulusal Oya ve Çeyiz Festivali/Fuarı. Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi 2. Uluslararası Genç Halkbilimciler Sempozyumu, Ankara, Türkiye, 18 Ekim 2014, ss.108-119

(SOKÜM) Korunması Sözleşmesi, 17 Ekim 2003 tarihindeki Genel Kurulunda onaylanarak yürürlüğe girmiştir. Toplam 40 maddeden oluşan Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, somut olmayan kültürel mirasın korunmasını, sürdürülebilmesini ve yaşanabilirliğini güvence altına alma üzerine odaklanmıştır. Bu sözleşme kapsamında yer alan koruma altına alınması gereken kültürel miras alanlarından biri de “el sanatları geleneği” dir. Henüz UNESCO’nun somut olmayan kültürel miras listesinde yer almayan oya sanatının da mutlaka yer alması gerekmektedir. Bu geleneğin devamı açısından bugünkü şartlar bağlamında bir zorunluluktur.

Gönenli kadınlar gençlerin oya yapmadığını ve öğrenmek için hevesli olmadıklarını söylemekte ve bunun nedenin de ekonomik anlamda tatmin edici olmamasına bağlamaktadırlar. Bu bağlamda Gönen’de bu işin öğretilmesi ile ilgili olarak Halk Eğitim Merkezi’nde açılan bir kurs olmaktan öte standartlaşma yoluna giderek yurtdışına açılması sağlanmalıdır. Gönen bu bağlamda standartlaşabilecek altyapıya ve hammaddeye de sahiptir. Bu noktada geleneksel bilginin güncellenerek oyacılıkta markalaşma yoluna gidilmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Akpınarlı, H. F. – Ortaç, H. S. (2006). Oyalarda Motif ve Kompozisyon Özelliği. *Denizli I. El Sanatları Kongresi Bildirileri 10-12 Mayıs*, 233-242.
- Durmaz, U. (2014). Festivallerin Yerel Kültüre ve Halkbilim Ürünlerine Etkisi Üzerine Bir İnceleme: Gönen Ulusal Oya ve Çeyiz Festivali/Fuarı. *Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi 2. Uluslararası Genç Halkbilimciler Sempozyumu*, Ankara, Türkiye, 18 Ekim 2014, s.108-119
- Eşberk, T. (1939). *T.C. Yüksek Ziraat Enstitüsü Çalışmalarından Türkiye’de Köylü El Sanatlarının Mahiyeti ve Ehemmiyeti*. Ankara: Ankara Yüksek Ziraat Enstitüsü Yayınları.
- Koday S. – Çelikoğlu Ş. (2011). Geleneksel Alışveriş Mekanlarına Bir Örnek: Bartın Kadınlar Pazarı (Galla Pazarı). *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15(2), 243-262.
- Ortaç, H. S. (1997). Elazığ İğne Oyaları. *Türkiye’de El Sanatları Geleneği ve Çağdaş Sanatlar İçindeki Yeri Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sarıtaş, S. (2016). Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Açından Gönen Oyaları ve Gönen Kadınları, *12-14 Mayıs 2016, Kültürel Miras ve Kadın Sempozyumu*, Aydın, 1-10.

Vanlı, Y. A. (2008). *Balıkesir İli Gönen İlçesi İğne Oyları ve Halk Eğitim Merkezinin İğne Oyacılığına Katkısı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Sözlü Kaynaklar

K.Ş. 1: Hatice Duman, 56 yaşında, ilkokul mezunu, esnaf.

K.Ş. 2: Dilek Küçükköse, 60 yaşında, lisans mezunu, Gönen Halk Eğitim Merkezinde öğretici.

K.Ş. 3: Hasan Çağlayan, 68 yaşında, lisans mezunu, esnaf.

EKLER



F1: Gönen Oya Pazarının Eski Kurulduğu Yer (Ercan Fırat Arşivi)



F2: Oya pazarının eski kurulduğu yer (Ercan Fırat Arşivi)



F3: Oya Pazarı tezgahlarından (Ercan Fırat Arşivi)



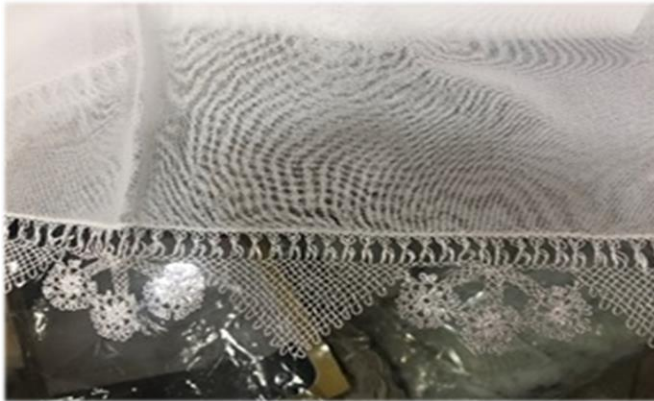
F4: Oya Pazarı tezgahlarından (Ercan Fırat Arşivi)



F5: Oya işleyen kadınlar (Ercan Fırat Arşivi)



F6: Oya örnekleri (B. Ayaz Arşivi)



F7: Oya örnekleri (Berna Ayaz Arşivi)



F8: Oya işlemeli keseler (Berna Ayaz Arşivi)



F9: Oya işlemeli bohça (Berna Ayaz Arşivi)



F10: İğne oyası (sehpa takımı) (Berna Ayaz Arşivi)



F11: İğne oyası kolye ve tespihler (Berna Ayaz Arşivi)

ANADOLU SEYAHATNAMELERİNDE DOKUMA VE GİYİM KÜLTÜRÜ (16.-18. YÜZYIL)



Feyza ÇELİK*

Giriş

Eski adıyla “seyahatname”ler, modern adıyla “gezi yazıları”; gezilip görülen yerleri anlatan eserlerdir. Kültürel ve sosyolojik çözümlemeler sunan bu eserler her milletin edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Türk Edebiyatında kıymeti geç anlaşılsa da akademik sahadaki araştırmalarda hala eksiklik söz konusudur.

Seyahatnamenin tarihi çok eskilere dayanır. 16. ve 18. yüzyıllar arasında yazılan seyahatnameler, daha önceki yüzyıllara göre fazladır. Bu dönemler; doğu ile batı kültürünün kaynaştığı dönemlerdir. Seyahat imkânlarının gelişmesi ile kültürlerin birbirlerini tanımaları kolaylaşmıştır.

Klasik edebiyatımızdaki şehrengizler, sefaretnameler ve hatıratlar seyahatname niteliğinde ele alınabilen eserlerdir. Şehrengizler; eski edebiyatta şehirlerin güzelliklerini anlatan eserlerdir. Sefaretnameler; Osmanlı döneminde yurt dışına siyasi görev için gönderilen sefirlerin bulundukları ülkeleri anlattıkları eserlerdir. Hatırat ise; yazarların anılarını edebi bir dille yazdıkları eserlerdir. Ayrıca mektup ve günlük gibi gezilip görülen yerler ile ilgili tespitleri içeren türler de bu çalışmanın kapsamına girmiştir.

Avrupa’da tarih boyunca Doğu toplumları özellikle de Osmanlı yaşamı merak uyandırmıştır. İstanbul’un fethinden sonra Türkleri merak eden Avrupalı krallar, asiller ve yöneticiler Osmanlı yaşamını gözlemlemek ve belgelemek amacıyla seyyahlara maddi destek sunmuşlardır. 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı’nın tekstil ve giyim ürünleri ile ilgili pek çok görsel kaynak bulunmaktadır. Yabancı ressam ve seyyahların Osmanlı topraklarında hazırladığı ayrıntılı görseller ve bilgiler içeren Osmanlı kıyafet albümleri bulunmaktadır. Bu albümlerde zengin görsel malzeme yanında giysi parçalarının adları ve kullanma biçimleri

* Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi - İstanbul (feyzacelik94@hotmail.com)

hakkında bilgiler yer almaktadır. Kaynaklarda aynı zamanda üst üste giyilen kıyafet parçaları, içte yer alan gömlek, entari, dolama, mintan gibi isimlere de rastlanılır. Henry John Van-Lennep, Nicolas de Nicolay, Luigi Bassano da Zara, Thomas Artus, Werner Eberhard Happel ve Cornelis Le Bruyn önemli kıyafet albümleri hazırlayan seyyahlardan bazılarıdır.

16. Yüzyılda Yabancı Seyyahların Gözüyle Anadolu'nun Dokuma ve Giyim Kültürü

16. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin yükseliş dönemidir. 1500'lü yıllarda Anadolu'ya seyahat eden yabancı seyyahların başında; Michele Membré, Pierre Belon, Ogier Ghislain de Busbecq, Thomas Dallam, Carlier de Pinon ve Hans Dernschwam gelir. 16. yüzyılda yabancı seyyahların Anadolu topraklarına gelme nedenleri; Osmanlı İmparatorluğu'yla Avrupa devletleri arasındaki siyasî ve ekonomik ilişkilerin yoğun olması ve hümanist düşüncenin etkisiyle Avrupalı aydınların Osmanlı toplumunu ve kültürünü tanımak istemeleridir. Bu seyyahlardan Hans Dernschwam, Busbecq, Pierre Belon ve Thomas Dallam dokuma kültürü hakkında diğer seyyahlara göre daha fazla bilgi vermişlerdir. İstanbul ve Ankara başta olmak üzere Anadolu'nun çeşitli yerlerini ziyaret eden bu seyyahlar, seyahatleri sırasında yer yer Türk halkının dokuma işlerini, yer yer giyim-kuşamlarını gözlemlemişlerdir. Edebi bir kaygı gütmeden kaleme aldıkları gezi yazılarında önemli bilgiler vermişlerdir. Genel olarak bu seyyahların anlatım tarzları birbirlerine benzer.

1517'de Fransa Soultière'de doğan Pierre Belon eczacı ve ziraatçıdır. Doğa bilimci sıfatıyla yazdığı kitapları sayesinde ün kazanır. 1546 yılında Fransız diplomatik bir ekiple doğuya doğru yola çıkar. Üç kadırgayla 1546'nın Şubat ayında denize açılırlar.

Belon, Dijon'lu eczacı Bénigne de Villers ile birlikte deniz yolunu seçip İyon denizini geçer ve İstanbul'a doğru yönelir. 1546'da "Bource" diye bahsettiği Bursa'ya ulaşır. Heath W. Lowry, *Seyyahların Gözüyle Bursa* kitabında Belon'dan, Bursa'ya ipek getiren kervanları ilk anlatan seyyah olarak bahseder (Lowry, 2004: 130).

Gezginler Konya ve Akşehir'den geçerek Ankara'ya, oradan da Afyonkarahisar'a gelirler ve 1547 yılı kışının geri kalan kısmını 1548'in baharına dek burada geçirirler. Orta Anadolu'ya vardıklarında Belon özellikle Türklerin beslenme alışkanlıkları ve dokumacılık hakkında gözlemler yapar.

Pierre Belon 1548 yılında yazıya geçirdiği seyahat notlarında tiftik keçisini anlatır. Yününden nasıl eşya yapıldığını açıklar. Dokunan sof kumaşının Avrupa kumaşlarına karşı üstünlüğünü de vurgular (Ergenç, 2013: 315).

Bir diğer 16. yüzyıl seyyahı Alman tüccar Hans Dernschwam, 1553'te Osmanlı'ya gönderilen, başında Ogier Ghislain de Busbecq'in de bulunduğu elçi heyetine katılır. Günlük biçiminde kaleme aldığı gezi yazıları büyük bir değer taşımaktadır. Onun bu seyahatnamesi 1923 yılında ünlü Türkolog Franz Babinger tarafından yayımlanmıştır.

Seyyahın amacı İstanbul'u görmek, Osmanlı Devleti'ni tanımaktır. Bu istekle heyete katılan Dernschwam, seyahatnamesinde bu yolculuğu kendi biriktirdiği paralarla yaptığını belirtir.

Kanuni Sultan Süleyman ile İstanbul'da görüşmeyi planlayan heyet, padişahın Amasya'da olduğunu öğrenince burada fazla kalmayıp Amasya'ya doğru yol alır. Amasya'ya giderken Ankara'dan geçen seyyah buranın meşhur sof dokuması hakkında bilgiler de verir. Ankara'da, sof kumaşının üretimi, imalathane sayıları, kent içinde dağılımları hakkında bilgiler ilk kez Dernschwam tarafından verilmiştir (İmer, 1992).

Ankara'nın köylerinden geçen heyet, bu köylerin ticari ve sosyal yaşamını da gözlemleyebilmiştir. Kutlugül'e uğrayan Dernschwam buranın kadınlarının sof denen tiftikleri ücret karşılığında eğirdiklerini, eğrilen bu yünlerin Ankara'dan gelen sof tüccarları tarafından alınarak dağıtıldığını da bildirmektedir (Toruk, 2008: 238).

Mekânların daha canlı bir tasvirini ortaya koymak için seyyahlar genel olarak sosyal hayatı, zaman zaman gezilen çarşı ve pazarları, buralarda karşılaşılan Müslüman, Rum veya Ermeni esnafının davranışlarını, bazen de geleneksel kıyafetleri ile dolaşan kadınların tasvirini yaparlar.

Dernschwam sofun nasıl elde edildiğini, kaynatıldığını (kaynatılan kazanın da krokisini çizerek), boyandığını ve nasıl eğrildiğini uzun uzun anlattıktan sonra sof satışını, Schwaben'deki Mısır kutnusu ile keten satışına benzetmekte ve sof satışının bedestende gerçekleştirildiğini ifade etmektedir (Toruk, 2008: 238). Ankara'da çok miktarda sof dokunduğunu ve bu nedenle dokumacı sayısının da gayet fazla olduğunu söylemektedir.

Gezginin seyahat amacı ve sosyo-politik statüsü, diğer bir ifade ile sahip olduğu bilgi birikimi, seyahatiyle ilgili değerlendirmelerinde kendisini

göstermektedir. Gördüğü dokumalar ile daha önce rastladığı dokumalar arasında karşılaştırma yapması Dernschwam'ın bilgi birikimini gösterir.

Seyyah, Anadolu'nun kıymetli ve eski dokuması “sof”un nerede yıkandığı hakkında da bilgi verir. Bugün de aynı isimle anılan Bent Deresi'nden bahsetmekte ve bu derenin üzerinde birkaç köprü olduğunu da ifade etmektedir. Sof dokuyucularının, dokudukları sofları bu derenin suyunda yıkadıklarını belirtmektedir (Toruk, 2008: 239).

“Alınan iplikler yıkanıp dokunabilir hale getirildikten sonra tezgâhlara gerilerek dokunmaktadır. Dokumadan sonra kumaşların yıkanması, boyanması ve cendereye çekilerek düzeltilip parlatılması işlemleri gelir.” (Dernschwam'dan akt. Ergenç, 2013: 153).

Kullanılan aletleri pek ilkel bulmasına rağmen Dernschwam, sof imalatının her safhasını dikkatlice gözlemiş ve dokunan kumaşların güzelliğini, her tarafta aranılır olduğunu da zikretmiştir (Ergenç, 2013: 153). Türklerden bilgiler alıp, sof imalatı hakkında geniş bilgiler öğrenmiş ve bu bilgileri Avrupa'ya götürmek için notlar almıştır.

Ankara'da dokuma yapan Türk kadınlarını izleyen seyyah, onların giyim-kuşamlarını da incelemiştir. Kadınların da erkekler gibi pantolon giydiklerini fakat bunların Hristiyanların giydikleri pantolon gibi değil, Macarların giydiği gaty (şalvar, potur) ya benzediğini belirtir.

Amasya'ya doğru yola çıkan Dernschwam, burada padişahı görme amacına ulaşır. Padişahı, Çifte Minareli Cami'ye giderken gören seyyah, Kanuni'nin yeşil elbiseler giydiğini ve ona sunulan altı tane atın çok süslü koşumları ve altın yaldızlı örtüleri olduğunu belirtir. (Karabela-Şermet, 2017: 66) Daha sonra Cuma namazı alayını tasvir eder:

Bunların önünde ise üç paşa at üzerinde ilerlemektedir. Bu paşaların da yeniçerileri ve diğer hizmetlileri olup bunların da önünde rengârenk altın işlemeli ipekten elbiseleri sırmalı, altın yaldızlı kıyafetleriyle saray mensupları yer almaktadır (Dernschwam'dan akt. Karabela-Şermet, 2017: 66).

Dernschwam Amasya sarayının tasvirini yaparken görevlilerin kıyafetlerine de dikkat çeker:

Çardağın altında ellerinde gümüş bastonlar bulunan altın işlemeli elbiseler giymiş dört kapıcı oturuyor (Dernschwam'dan akt. Karabela-Şermet, 2017: 68).

Seyyah, varlıklı Yahudi kadınlarının has ipek Şam kumaşından giysiler giydiğini ve değerli altın takılar taktığını belirtir (Tez, 2009: 266).

Hans Dernschwam 1500'lü yılların zor şartlarında yapılan bu gezisinde kültürel mirasımıza ışık tutacak nitelikte bilgiler kaleme almıştır. Anadolu halkının gündelik yaşamına, zanaatlerine ve ticari kaygılarına değinmiştir. Eseri çok geç çevrilse de incelemeye değer yapıdadır. Yine onunla aynı heyette bulunan Ogier Ghislain de Busbecq de gezide gördüklerini mektuplarında anlatmıştır. Dernschwam gibi o da tiftik keçilerine hayran kalmıştır.

Busbecq (1522- 1592), seyahati sırasında Tiftik keçilerine Bozüyük'ü Ankara yönünde geçtikten sonra rastlamıştır. Tiftik keçilerinin ancak Ankara'nın iklimine uyabildiklerini, başka taraflarda otlatıldıkları zaman besin değişikliği yüzünden kıllarının değiştiğini, keçilerin artık tanınmaz hale geldiklerini kaydetmektedir (Su, 1982: 61). Uzun tüylü tiftik keçilerini anlatırken bunların tüylerinin iplik haline getirilerek Ankara'da dokunduğunu söyler. Özel aletler içinde boyanan sofaların özellikle yüksek mevkii sahibi kimseler tarafından giyildiğini, softan dikilmiş elbise giymenin kibarlık nişanesi sayıldığını ekler (Ergenç, 2013: 153). Hayranlığını şöyle ifade eder:

Bu keçilerin tüyleri gayet ince ve şaşılacak kadar beyazdır. Tüyleri bedenlerinden yere kadar sarkıyor. Çobanlar bu tüyleri kırmazlar, yolarlar. Tüyler güzellikte ipekten aşağı kalmaz. Keçiler sık sık çayların içine sokulup yıkanır. Bunların yedikleri kekik, kuru ot gibi o yörede yetişen şeylerdir. Yapağılarının inceliği bundan ileri geliyor sanılmaktadır (Busbecq'ten akt. Su, 1982: 61).

İstanbul'da bulunduğu sırada da Yahudiler hakkında bilgi verir. Bazı evlerin sinagog olarak kullanıldığını söyler. Yahudi kadınları Saray'ın haremindeki sultanlara istedikleri malzemeleri getirip yüksek fiyata satarlar. Ayrıca terzilik ve kunduracılık da Yahudilerin yaptıkları meslekler arasındadır (Aksu, 2019: 127-128).

İngiliz seyyah Thomas Dallam, on altıncı yüzyılın sonunda Anadolu'ya gelen seyyahlardan bir diğeridir. 1570 ile 1630 yılları arasında yaşadığı tahmin edilmektedir. Kraliçe Elizabeth'den Osmanlı padişahına gidecek olan hediyeyi teslim etmek için 9 Şubat 1599'da bir heyet ile yola çıkar. Akdeniz'de ilk olarak Cezayir'e uğrarlar. Daha sonra Halep'e, oradan da İskenderun'a geçerler. Yolda uğradıkları Rodos'ta şehri dolaştıkları sırada Türk memurları, içlerinden ikisini sebepsiz tutuklar. Daha sonra

kaymakama hediye kumaş götürülerek iki İngiliz kurtarılır. Bundan sonra gemileri Hector tekrar yola çıkar.

III. Mehmed devridir. 15 Ağustos'ta gemi İstanbul'a ulaşır. Dallam'ın padişaha hediyesi batı kültürüne ait müzik aleti erganundur. Hediyeği padişaha teslim edeceği gün ortamı ve insanların giydiklerini tasvir eder:

Padişah hareketsiz duruyor, önündeki hediyeye bakıyordu. Ben de, gözlerim onun ardında duranlara bakmaktan kamaşmış, öyle kalmıştım. Bunlar dört yüz kişi vardı. Baldırlarına kadar inen sırma dokumalı üstlükler giymişlerdi. Başlarında sırma dokumalı kumaştan küçük başlıklar vardı. Kimisinin de hareli kumaştandı. Bellerinde kemer yerine büyük ipek çevreler sarılıydı. Ayaklarında kırmızı meşinden pabuçlar vardı. Bu iki yüz kişinin hepsi de yakışıklıydı, Hristiyan olarak doğmuşlardı. Üçüncü yüz dilsizdiler, ne işitiyor ne konuşabiliyorlardı. Onlar da ağır sırmalı dokumalar ve meşin pabuçlar giymişlerdi; fakat başlıkları mor kadifedendi, bunların tepesi deriden su kapları biçimindeydi, ağızları sivri uçlu beş dilime bölünmüştü. Dördüncü yüz hep cüceydi. İri gövdeli, fakat çok kısa boyluydular. Her cücenin belinde bir yatağan vardı. Onların elbiseleri de sırmalı kumaştandı (Dallam'dan akt. Burian, 1951).

Dallam padişaha erganun çaldıktan sonra salondan çıkar. Saray onu misafir etmek ister. Daha sonra bir acemi oğlan ona sarayı gezdirir. Avluyu geçtikten sonra ona kafesi göstererek girmesini söyler. Bundan sonra Dallam yalnızdır:

Kafese geldiğim zaman duvarın çok kalın olduğunu gördüm. Fakat bu kafeslerin arasından, başka bir avluda padişahın otuz kadar odalığını top oynarlarken gördüm. İlk bakışta bunları delikanlı zannettim. Fakat arkalarına doğru sarkan ucu inci püsküllü saç örgülerini ve diğer aşıkâr alametleri görünce kadın olduklarını anladım. Hepsi gerçekten güzel şeylerdi. Başlarında, yalnız tepelerini örten sırma işlemeli küçük bir başlıktan başka bir şey yoktu. Boyunlarında çevre filan da yoktu. Göğüslerinde inciden güzel zincirlere asılı birer elmas görünüyordu. Kulaklarında da elmas küpeler vardı. Üstlükleri asker pelerinlerine benziyordu; kimi kırmızı ipekliden, kimi mavi, kimi başka renklerdeydi ve zıt renklerde bir işleme gibi dokunmuştu. Has kumaştan dizlikleri vardı; bu kumaş pamuktan yapılmış, kar gibi beyaz ve tülbent gibi inceydi. Arasından butlarını fark edebiliyordum. Bu dizlikler baldırlarına kadar geliyordu. Kiminin ayağında ince meşinden pabuçlar vardı; kimi pabuçsuzdu, ayak bileklerinde birer halka görölüyordu, ayaklarında dört beş parmak yüksekliğinde nalınlar vardı (Dallam'dan akt. Burian, 1951).

16. yüzyıl Anadolu coğrafyası, Türk kültürü yabancı seyyahların objektifinden incelenmiştir. Görüldüğü üzere yabancı seyyahların notlarından özellikle sof dokuması ve saray dokumaları hakkında bilgiler elde edilmiştir. Sof dokumasının ününün dünya geneline yayılmasında bu seyyahların rolü büyüktür. Ayrıca saray çalışanlarının ve halkın giyimi seyyahların ilgisini çekmiştir. Edebi açıdan incelendiğinde mübalağalı, hayal ürünü tasvirler değil; gerçekçi anlatımlar söz konusudur. Dönemin zor şartlarına rağmen İstanbul'dan Anadolu'ya birçok şehri gezen seyyahlar günümüzde başvurulacak eserler bırakmışlardır.

17. Yüzyılda Yabancı Seyyahların Gözüyle Anadolu'nun Dokuma ve Giyim Kültürü

1600'lü yıllar Osmanlı Devleti'nin duraklama dönemine denk gelir. Coğrafi keşiflerle değişen ticari yollar bu duraklamanın sebeplerinden biridir. Yine de bu durum yabancıların Osmanlı'ya seyahat etmelerini engellememiştir. 17. yüzyılın meşhur yabancı seyyahları; Jean-Baptiste Tavenier, Ottaviano Bon, Polonyalı Simeon, George Sandys, Robert Withers, William Lithgow, Pietro della Valle, Adam Werner, Michel Baudier, Henry Blount, Du Lior ve Jean Chardin'dir. 1600lü yılların seyahatnamelerine bakıldığında en çok başvuru alan eser Polonyalı Simeon'un seyahatnamesidir.

Simeon, 1584 yılında Polonya'nın Zamotsa (Zamosc) şehrinde doğmuştur. 1608'de Lviv kentinden hacı olmak için yola çıkan papaz yardımcısı Simeon Kudüs'e gidene kadar Anadolu'nun çeşitli yerlerini de görmüş ve seyahatlerini yazıya dökmüştür. Kitap 1936'da Viyana Mihitarist Manastırı matbaasında basılmış ve Hrant Der Andreasyan tarafından 1963'te Türkçeye kazandırılmıştır.

Polonyalı Simeon 1608 yılından 1619 yılına kadar 8 ayrı seyahat yapar. İlk seyahati 1608'de Lviv'den İstanbul'a yaptığı seyahattir. Daha sonra İstanbul'dan Ege Havzasına gider. İtalya'ya tiftik götüren Ankara'lı tacirlerle beraber tekrar İstanbul'a gelir. 3. Seyahatinde 11 Temmuz 1611'de kara yolu ile Venedik'e gider. 1616 yılında Haleb'den, Maraş-Kayseri yolu ile Ankara'ya gelir ve buradan İstanbul'a giderken Konya-Akşehir-Afyon-İzmit yolunu izler.

Simeon İstanbul'da bulunduğu sırada buranın ne kadar kalabalık bir şehir olduğundan bahsederken Rumların giyim kuşamlarını da inceler;

İstanbul'da Türklerin yanı sıra Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Arnavutlar ve Sırlar vardı. Şehirde Hristiyan nüfusun çoğunluğunu kırk bin hane

civarındaki Rumlar oluştururdu. Genellikle menekşe rengi kumaştan yarım kollu cüppe ve aynı kumaştan bir başlık giyerlerdi. Rum kadınlarının ev kıyafetleri uzun bir elbise ve onun üzerine giyilen bir kaftandan ibaret olan Türk tarzındaydı (Simeon’dan akt. Aksu, 2019: 127).

Simeon “Eski Bedesten” ve “Yeni Bedesten”den söz ettikten sonra Eski Bedesten’de çok değerli kumaşların ve eyer takımlarının satıldığını, Yeni Bedesten’in ise bir kapısında kuyumcuların olduğunu, ikinci kapısının esir pazarına açıldığını, üçüncü kapısında yorgancılardan, kitapçıların, sırmacıların; dördüncü kapısında ise takkecilerin, kavukçuların ve kumaşçıların olduğunu yazar (Aksu, 2019: 130).

Seyahatname yazarlarının bilgi kaynaklarının kısıtlı olduğunu da belirtmek gerekir. Seyahat kitaplarının verdiği bilgiler seyyahların birkaç günde gördükleri ve daha önce yaptıkları ön okumanın karışımı niteliğindedir. Simeon’un, Anadolu’da bu ara ara yaptığı seyahatler sırasında bulunduğu bilinmektedir. Ticaret kervanlarında tanıştığı tüccarlardan bilgiler aldığı tahmin edilmektedir.

1618 ve 1619 yıllarında Ankara’da bulunan Simeon burası için:

Şehir halkı kâmilten sofçudur. İyi cins sof buradan çıkar ve dünyanın her tarafına buradan sevk edilir. Her memleketten gelip, Ankara’da oturan tüccarlar, sof, camlit, yağmurluk ve başka kumaşlar toplarlar (Simeon’dan akt. Ergenç, 2013: 153).

Kastamonu/Tosya’ya da uğrayan Simeon seyahatnamesinde, burada “muhayyer” dış satımı yapıldığını, bütün Tosya halkının “muhayyeri” olduğunu, Polonya ve diğer ülkelerden gelen tacirlerin bunlardan satın alarak ülkelerine götürdüğünü anlatmıştır. Simeon, Tosya muhayyerlerinin Ankara’nınkiler kadar iyi olmadığını da belirtmiştir (Tamur, 2003). Muhayyer bilindiği üzere değerli bir sof cinsidir.

Bir diğer 17. Yüzyıl seyyahı Jean Baptiste Tavernier’dir. 1605 yılında doğan seyyahın çocukluğu, babasının dükkânında dünyanın çeşitli yerleriyle ilgili haritalar ve gravürler arasında geçmiştir. (Babası harita ticareti yapardı.)

Yolculuklarına önce Avrupa’yı dolaşmakla başlar. Yirmi iki yaşına kadar Fransa, İngiltere, Hollanda, Almanya, İsviçre, Lehistan, Macaristan ve İtalya’yı gezer; buralarda konuşulan dilleri öğrenir. Askeri görevini yaptıktan sonra taç giyme töreni sırasında Doğu işleri sorumlusu Peder Joseph kendisine, İstanbul üzerinden kutsal topraklara gidecek olan

Chappes ve Saint Liebau adlı iki Fransız soylusuna katılmasını önerir. Tavernier bunu kabul eder ve Doğu'ya altı gezi yapar (Arıkan, 2011: 181).

Simeon gibi Tavernier de belli aralıklarla Anadolu'nun çeşitli yerlerini görmüştür. Başlangıç noktası ile varış noktası arasında kalan Türk topraklarında gördüklerini yer yer taraflı, yer yer tarafsız bir gözle anlatmıştır. Türk insanını Avrupa gözüyle irdeleyen seyyahın önyargıları kolay kırılmamıştır. Eleştirel dille kaleme aldığı yerler de vardır.

Tavernier, Şubat 1655'te Revan-Erzurum yolunu izleyerek İzmir'e ulaşır. Fransa'ya dönmek için gemi beklerken Efes'i görme fırsatını bulur. Tavernier seyahatnamesinde savaşımlardan ve depremlerden sık sık harabeye dönen, fakat yine de ticarî önemini koruyan İzmir'i ayrıntılı biçimde tanıtmakta, Efes'le ilgili bilgiler vermektedir. Doğu'ya yaptığı gezileri sonunda büyük miktarda servet edinmiş ve bir tüccar olarak meşhur olmuştur. Fernand Braudel, Tavernier'yi hayranlık duyulacak bir seyyah diye niteler (Arıkan, 2011: 181).

Tavernier, seyahat yapacak olan tüccarları giyim-kuşam konusunda uyarır:

İstanbul'dan, İzmir'den ya da Halep'ten kervana katılmak için yola çıkıldığında, geçilecek yörelerin usulüne göre giyinmek gerekir; Türkiye'de Türk, İran'da Acemler gibi giyinmek gerek. Yoksa gülünç duruma düşürülür ve kimi zaman birçok yerden geçerken güçlüklerle karşılaşılır (Tavernier, 2006: 147).

Saray hayatını da inceleme fırsatı bulan Tavernier çalışanların hamama girerken bellerini iki kez saracak şekilde havlu kullandıklarını belirtir. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde değişik milletler gören seyyah, Ermenilerin Avrupa'daki kiliseleri tanıdıktan sonra, kendi kiliselerini güzelleştirmek için hiçbir şeyden kaçınmadıklarını, kiliselerinde en güzel halıları ve en iyi kumaşları kullandıklarını, kiliselerini yaptırırken de en iyi işçileri çalıştırdıklarını kaydetmiştir. Tokat yakınlarındaki Çarklıkuyu adındaki köyde Rumların geçimlerini sağlamak için şarapla beraber "mavi maroken" ürettiklerini kaydeder. (Gürer, 2010: 172) Maroken keçi derisini çeşitli maddelerle boyayarak elde edilen ve giyim eşyalarında kullanılan bir çeşit deridir.

Tüccar olduğu için Anadolu'nun ticari hayatına, insanların geçim yollarına dikkat eden seyyah bu minvalde tespitlerde bulunur. Aynı zamanda kaliteden anladığı için eleştirel bir gözle üretilen malları incelemiştir. Aynı zamanda yaptığı ticari seferlerle Türk insanının tarzını

da anlamıştır. Tavernier Bitlis'ten geçerken Bitlis beyi kendisini görmek ister:

Dolayısıyla, Bitlis beyini selamladım ve aynı zamanda da ona, biri altın sırmalı, diğeri gümüş simli iki parça saten armağan ettim. Ayrıca, Türklerin giydiği, en incesinden ve başları gümüşlü iki beyaz takkeyi ve gümüşle karışık kimi kırmızı çizgiler taşıyan iki parça beyaz mendili de ona verdim. Bu armağanlara çok memnun oldu, daha sonra bana iki koyun, güzel ekmekler ve güzel şarap, iki büyük sepet taze üzüm gönderdi. Kente dönerken ileri gelen subaylarından bazıları, beylerine armağan ettiğim saten kumaşlardan kendilerine de satmamı rica ettiler; ne var ki, onlara bazı malları göstermeye başladığımda gözleri kasten kırmızıya boyattığım dört parça sarık kumaşına takıldı; bunlar o kadar hoşlarına gitti ki, kumaşları saklamak niyetinde olmama karşın, onlara satmak zorunda kaldım. Üstelik bana o kadar yüksek bir ücret ödediler ki, verdiğim armağanların parası bile çıktı (Tavernier, 2006: 290).

Seyahat notlarını okurla konuşurcasına kaleme alan Tavernier, birçok kez yolunun düştüğü İzmir'deki kumaş ticaretinin öneminden bahseder:

İzmir'in ticaret hacmi büyüktür; yabancıların buradan aldıkları başlıca mal: Ermenilerin İran'dan getirdikleri ham ipek; İzmir'e on beş-on altı günlük yoldaki küçük kent Ankara'dan gelen keçi kılından yapılmış iplikler ve mallar; pamuk ipliği, birçok renkte deri ve kordon ya da maroken; beyaz ve mavi pamuklu kumaşlar; yatak yünleri; halılar; pike örtüler; sabun; ravent; mazılar; meşe palamudu; mahmude ve afyon (Tavernier, 2006: 117-118).

Seyahatnamesinin başka bir yerinde Tavernier yeniçerilerin kılık kıyafetini hayranlıkla anlatır:

Yeniçeriler kadar çevik ve düzen bakımından yetkin bir şey görülemez. Her birinin, ayak bileklerine kadar inen lal rengi çakşırları, İngiliz kumaşından Türk usulü ceketleri, çeşitli renklerde işlemeli pamuklu bezden gömlekleri var. Çoğunun altın ve ipek düğmeleri bulunuyor; hem kemerleri hem de kılıçları gümüş kakmalı (Tavernier, 2006: 176).

Tüccar ve iyi bir gözlemci olan Tavernier, ipek yolu üzerinde kervanlarla uzun seyahatler yapmıştır. İran'dan, Gürcistan'dan ve Azerbaycan'dan Erzurum'a, Tokat'a, İzmir'e ulaşan çeşitli ipek kumaşlardan bahsetmiş ve bunların metrelerine göre fiyatlarını da yazmıştır. Fakat karşılaştığı sıkıntıları görmezden gelmemiş, yer yer karamsar yorumlarda bulunmuştur. Simeon ve Tavernier 1600'lü yılların en çok gezen seyyahlarındandır. Bu iki seyyahın yazdıklarının edebi yönü

ağır basmamaktadır. Verdikleri bilgiler Anadolu'nun sosyal durumundan çok ticari durumuna ışık tutmaktadır.

18. Yüzyılda Yabancı Seyyahların Gözüyle Anadolu'nun Dokuma ve Giyim Kültürü

1700'lü yıllarda Osmanlı Devleti'nin siyasi ve ekonomik alanda gerilemekte olduğu bilinmektedir. Yine de ekonomik güce sahip olan Osmanlı, mimaride ve sanatta ilerlemeler göstermiş, İstanbul halkı kılık kıyafette kaliteyi yakalamıştır. Bu yıllarda yine birçok yabancı seyyah Anadolu'yu ziyaret etmiştir. Joseph Pitton de Tournefort, Aubry de la Motraye, Poul Lucas, Richard Pococke ve Mary Wortley Montagu bunlardan bazılarıdır. Bu isimlerden dokuma ve giyim-kuşam kültürü hakkında en çok bilgi veren seyyahlar; Joseph Pitton de Tournefort ve Mary Wortley Montagu'dur.

1656-1708 yılları arasında yaşayan Fransız botanik uzmanı Joseph Pitton de Tournefort, 1700 yılında Fransız hükûmeti tarafından botanik araştırmaları yapmak ve bitkiler toplamak üzere doğu seyahatine gönderilir. Tournefort'un seyahatnamesi; Kont Pontchartrain'e hitaben yazılmış mektuplardan oluşur.

İstanbul başta olmak üzere Anadolu'yu boydan boya aşarak, Tokat, Trabzon, Ankara, Kars, Erzurum, Ağrı, Amasya, Bursa ve İzmir ile yüzlerce Osmanlı kasabası hakkında bilgiler vermiştir.

Tournefort Ankara hakkında bilgiler verirken; “Dünyanın en güzel keçileri Ankara'da yetiştirilmektedir.” der. Beyazlıkları adeta göz kamaştıran bu tiftiklerin tüylerinin ipek kadar ince ve kendiliğinden kıvrımlı olup tüylerinden pek çok şey dokunmakta olduğundan bahseder (İmer, 1992). 16. yüzyıl seyyahları gibi 18. yüzyıl seyyahı Tournefort da Ankara'nın keçilerine övgüler yağdırır. Tiftik keçisi üretiminin uzun yıllar devam ettiği buradan anlaşılmaktadır.

Türk erkeklerinin giyimini betimleyen Tournefort, çok yumuşak ve seyrek bir kumaştan veya pamuklu bir kumaştan yapılmış, bilek bölümü olmayan ve kol kısmı oldukça geniş bir gömlek giydiklerini yazar. Söz konusu gömlek abdest alırken kollarını dirseklerine kadar kıvrıran Türklere büyük kolaylık sağlar. Kışın giyilen elbiselerden de bahseder; bedene iyice oturan elbise, karabiber tanesi iriliğinde yaldızlı gümüş düğmelerle ya da ipekli düğmelerle iliklenir. Elbisenin kolları da aynı irilikteki düğmelerle iliklenir. Giyim tarzını incelediği Türklere sarık dikkatini çekmiştir. Sarığın

başlığının kenarsız, üst bölümü yuvarlak, kulakları örtmeyen kırmızı veya yeşil bir takke olduğunu kaydetmiştir. Ancak, yeşil sarığı kullanma izninin, yalnızca Peygamber soyundan gelen emirlere verildiğini kaydetmiştir (Gürer, 2010: 157).

Seyyah başka bir yerde Fransızcadaki türban kelimesinin tülbent sözcüğünden geldiğini belirtmiştir. Türk kadını anlatırken Fransız kadınlarıyla karşılaştırma yapar.

Bu kadınların göğsü ceketlerinin altında bütünüyle serbest bırakılmıştır, onları rahatsız eden ne bir kalınlık ne de korse vardır; son olarak Türk kadınları doğanın onları yarattığı gibidirler; oysa bizde kadınlar, belli bir yaşta omurgada ve omuzlarda ortaya çıkan kusurları demir cihazlarla ya da balinalarla düzeltmek isterler ve kendilerini yapay olarak güzelleştirirler (Tournefort'tan akt. Gürer, 2010: 187).

Tournefort, Türk kadınlarının giyim kuşamlarında son derece görkemli olduklarını kaydetmiş ve giyim tarzlarını şu şekilde betimlemiştir:

(...) şalvarları erkeklerinkine benzer, pantolon gibi topuğa kadar iner ve bunun altına çok temiz bir maroken patik dikilir. Bu şalvarlar, mevsime ve giyen kimsenin hali vaktine göre, kumaştan, kadifeden, satenden, brokardan, keçi kılından ya da bezden olabilir. (...) Türk kadınları gömleklerinin üstüne pikeli bir gömlek ve onun da üstüne çok zengin kumaştan bir çeşit kaftan giyerler; bu kaftan göğsün altına kadar düğümlenir ve üstünde değerli taşlarla bezeli gümüş tokalar bulunan ipek ya da deri bir kemerle sıkılır. Kaftanın üstüne giydikleri ceket mevsime bağlı olarak az ya da çok kalın bir kumaştan olabilir ve giyenin hali vaktine göre kürk de kullanılır; genellikle ceketin bir bölümü diğer bölümün üstüne getirilir, kol yenleri parmak uçlarına kadar iner ve parmaklar bazen ceketin yanlarında bulunan açıklıklar içinde gizlenir; ayakkabıları erkeklerinkine tıpa tıp aynıdır. Boylarını daha uzun göstermek için, başörtüsü yerine, sırma kumaşla ya da bazı güzel kumaşlarla kaplı karton bir başlık takarlar; (...) Türklerde her şeyi örtmek gerektiği için, başlık kaşlara kadar inen bir yaşmakla örtülüdür; yüzün geri alan bölümü de, arkadan sıkı sıkıya düğümlenmiş (o kadar ki bu kadınlara gem takılmış gibidir) çok ince bir peçeyle örtülüdür (Tournefort'tan akt. Gürer, 2010: 189).

Fransız hükümeti tarafından bitki bilimi ile ilgili araştırmalar yapmak üzere doğuya gönderilen Tournefort mektuplarında, kültürünü incelediği Türkler hakkında değerli bilgiler vermiştir.

Bir diğer seyyah, 1689 yılında Londra'da soylu bir ailenin çocuğu olarak doğan Lady Mary Wortley'dir. Elçi olan kocası Edward Wortley Montagu'yla 1717 yılında Petrovaradin - Belgrad - Edirne üzerinden

İstanbul'a varır. III. Ahmet döneminin Osmanlı hayatını İngiltere'de bıraktığı arkadaşlarına mektuplarla anlatır.

Lady Montagu mektuplarında özellikle Osmanlı kadınlarını anlatır. Türk kadının bilinenin aksine özgür olduğundan ve yabancı diller bildiklerinden bahseder. Sarayda da bolca vakit geçiren Montagu, bir ara Safiye Sultan ile görüşür ve harem kadınları hakkında önemli bilgiler verir.

Lady Montagu'nün mektupları arasında entari ile ilgili ilginç tasvirleri vardır. Türk kadınının giyim ve kuşamının Batı toplumu tarafından fantastik bulunduğu aşikârdır. 1 Nisan 1717 tarihinde Lady Mar'a yazdığı mektupta İngiliz kadınlar tarafından da oldukça popüler olan entariyi uzun uzadıya anlatır:

Beni Tük elbiseleriyle görseniz şaşarsınız. Ama yine de benim gibi siz de bu elbiselerin bana çok yakıştığını söylersiniz. Size resim göndereceğim, ama yine de kıyafetimi tarif edeyim. (...) Önce gayet geniş bir şalvarım var. Bu gayet ince, gül pembesi, kenarı sırmalı kumaştan yapılmış bir şalvar. Terlikler sırma işlemeli beyaz deriden yapılmış. Şalvarın üstüne sarkan tül gömlek tamamen işlemeli. Gömleğin kolları, kolumun yarısına kadar iniyor ve çok geniş. Yakasını elmas bir düğme ilikliyor. Göğüsün renk ve şekli gömlekten tamamen görünüyor. Entari ise sanki vücuda göre biçilmiş ceket. Fakat benimki beyaz Şam kumaşından yapılmış, kenarı ise gayet kalın sırma işlemeli. Bu çeşit elbiselerle düğmenin elmas veya inci olması lazım. Kollar arkaya doğru genişliyor. Mintanım ise şalvarımın kumaşından... Bele aşağı yukarı dört parmak genişliğinde bir kemer takılıyor. Kolları uzun ve dar (Montagu, 1970: 51-52).

Lady Montagu, İngiltere'deki dostlarına Türklerin sokak hayatını, aile içi davranışlarını, evlilik kurallarını, dinlerini, evlerinin mimari yapısını ve daha birçok durumlarını mektuplarla anlatmıştır. Mektuplarının neredeyse hepsinde mübalağa yapmadığını ve gerçekleri anlattığını, erkek seyyahların bu derece ev içlerini göremeyeceğini ve uydurma şeyler yazdıklarını belirtir.

Lord Edward Montagu'nun eşi Lady Montagu protokolden hanımlarla sık sık görüşür ve davetlerine iştirak eder. 18 Nisan 1717 tarihli yine Lady Mar'a yazdığı mektubunda sadrazamın eşiyle görüşmek için evine gittiğini, oradan çıktıktan sonra kethüdanın hanımına da uğradığını anlatır. Kethüdanın eşi Fatma hanıma hayran olur. Güzelliğinden gözlerini alamadığı kadının giyimini de tasvir eder:

Tavırları o derece asil ve o derece tabii ki, bizim barbar tanıdığımız bir memlekette dünyaya geldiği halde onu Avrupa'nın en muhteşem tahtlarından birine oturmuş görenler, kraliçe olmak için doğmuş olduğunu

zannederler. Velhasıl güzelliği İngiltere'deki bütün güzelleri gölgede bırakır. Sırmalı diba bir entari giymiş, boylu boyunca beyaz sim kenarlı, ince tül gömleğinden açık boynunun güzelliği meydana çıkmıştı. Gömleği gümüş yeşili, şalvarı ise soluk karanfil rengindeydi. Gayet kibar işlenmiş beyaz terlikleri vardı. Elmas bileziklerle zarif kollarını süslemişti. Kemerı elmas işlemeli idi. Başındaki çevre zemini karanfil renginde sırma ile işlenmişti (Montagu, 1970: 79),

10 Mart 1718 tarihli mektubunda Sultan Mustafa'nın eşi Hafize Sultanla görüşmeye gittiğini anlatır. Hafize Sultanın giyimini anlatmadan duramaz:

Elbisesi son derece kıymetliydi. Size anlatmadan yapamayacağım. Arkasında dolama ismi verilen bir gömlek vardı. Kaftanlarla gömleklerin farkı, gömleklerin kollarının daha uzun ve yukarıya sıvanmış olmasında. Kırmızı renkli yukarıdan aşağıya, yakasından eteğine kadar buradaki kadınların elbiselerindeki düğmeler kadar elmaslarla süslenmişti. (...) Bu düğmelerin üzerine, aynı bir prensin yıldönümünde giyilen elbiselere konulan altın süslere benzeyen, iri elmas süsler sarkıyordu. Gömleği ise sapları iri elmaslarla süslü daha küçük iki iğne ile kemere tutturulmuş. İç gömleğini baklava biçimi iki büyük elmas düğme ile iliklemiş. Geniş kemeri tamamen elmas işli (Montagu, 1970: 111-112).

Görüldüğü üzere Lady Mary Montagu Türk saraylı kadının dikkatle incelemiş ve hayranlığını dile getirmeden edememiştir. Verdiği ayrıntılı bilgiler saray kadınının ne kadar süslü ve ihtişamlı giyindiğini ortaya koyar.

Sonuç

Bu çalışmada ele alınan seyahatnamelerin birçoğu edebi kaygı güdülmeden yazılmıştır. Dil ve anlatımları oldukça açık olsa da çevirmenlerin eklediği notlarla eserler zenginleşmiştir.

16-18.yüzyılda Anadolu'ya gelen seyyahların bazıları Osmanlı toplum yaşamını, insanlarını yakından tanıdıkça önyargılardan sıyrılıp daha nesnel gözlemlerde bulunmuşlardır. Bazı seyyahlar ise gözlemledikleri toplumun yaşayışını sosyo-kültürel açıdan incelemekten kendi öznel bakış açılarına göre bir değerlendirme yapmışlardır.

Kimi seyyahlar, Osmanlı topraklarına gelmeden önce zihinlerinde çeşitli hayallerle süsledikleri yerleri görünce hayal kırıklığına uğramış, kimileri de hayallerinden daha güzelini bulup abartılı bir dille yazmışlardır. Seyahatnamelerin, dokuma kültürünü canlandırmadaki önemi bu araştırma sırasında bir kez daha fark edilmiştir.

Dönemsel olarak gündelik hayatın içinde spesifik maddi kültür öğelerinden; zanaat, ticaret, üretim ve ekonomik hareketlilik konuları

irdelenip bunların içinden alınan dokuma kültürünün seyahatnamelerdeki yansımalarının araştırılması, kültür tarihimiz açısından büyük önem taşımaktadır. Önemli kültürel miras unsurları olan giyim-kuşam kültürü konusunda verimli kaynaklar sunan seyahatnameler üzerinde bu anlamda akademik araştırmalar yapılması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Aksu, B. T. (2019). 17. Yüzyıl Seyyahlarının Gözüyle İstanbul. *Geçmişten Günümüze Seyahat Edebiyatı Elginkan Vakfı 4. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kurultayı Bildirileri*, 24-25-26 Nisan 2019.
- Ankan, Z. (2011). Jean-Baptiste Tavernier. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 181-183. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Tavernier-Jean-Baptiste> (14.02.2020).
- Burian, O. (1951). Türkiye Hakkında Dört İngiliz Seyahatnamesi. *Belleten*, Cilt: XV, Sayı: 58.
- Dernschwam, H. - Önen, Y. - Babinger, F. - Tardy, L. (1987). *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Ergenç, Ö. (2013). *Osmanlı Tarihi Yazıları: Şehir, Toplum, Devlet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Gürer, S. (2010). XVII-XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Fransız Seyahatnamelerinde Osmanlı Toplumu. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Batı Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı.
- İmer, Z. (1992). *Ankara Sofları*. Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü.
- Karabela-Şermet, S. (2017). Hans Dernschwam'ın İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü'nde Amasya'da Osmanlı Kültürel Dokusu ve İnsan Algısı. *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi*, 4(2), 62-71.
- Lowry, H. W. (2004). *Seyyahların Gözüyle Bursa 1326-1923*. (Çev.: Serdar Alper), İstanbul: Eren Yayınları.
- Montagu, L. (1970). *Türkiye Mektupları*. (Çev. Aysel Kurutluoğlu). İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- Su, K. (1982). Tiftik ve Sofculuk. *Türk Etnografya Dergisi*, S. XVII. s. 59.
- Tamur, E. (2003). *Ankara Keçisi ve Ankara Tiftik Dokumacılığı: Tükenen Bir Zenginliğin ve Çöken Bir Sanayinin Tarihsel Öyküsünden Kesitler*. Ankara: Ankara Ticaret Odası Yayını.
- Tavernier, J. B. (2006). *Tavernier Seyahatnamesi*, (Çev.: Teoman Tunçdoğan), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Tez, Z. (2009). *Tekstil ve Giyim Kuşam Sanatının Kültürel Tarihi*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Toruk, F. (2008) Alman Seyyah Hans Dernschwam'm Gözüyle XVI. Yüzyılda Ankara. *Erdem*, (52), 231-244.

TÜRKİYE'DE ŞAMANİZM ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALARDA OBJEKTİFLİK VE YÖNTEM SORUNU



Arş. Gör. Hasan KIZILDAĞ*

Giriş

Şamanizm¹, proto-Türklerden günümüze kadar yaşayan, Türk kültürünün temel yapıtaşlarından birisidir. Günümüz post-modern çağında dahi etkisini sürdürmesi; Manihaizm, Budizm, Musevilik, Hristiyanlık ve nihayet İslamiyet gibi dinlerin varlık sahasında izlerinin hala silinmemiş olması, Şamanizm'in en çarpıcı yanlarından biridir. Şamanizm'in, -tarihin belirli dönemlerinden itibaren- İslamiyet'in bayraktarlığını yapmış olan bir milletin kültürel kodlarında yaşıyor oluşu, geçmişten getirdiği birikim ve kolektif bilinçteki silinmez varlığının kanıtıdır. Şamanizm'in günümüzde Türkiye ve diğer Türk coğrafyalarında, özellikle İslamî kisveye bürünerek hayatiyetini devam ettirmesi de bu hususun bir diğer örneğidir.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Samsun
(kizildaghasan@yandex.com)

¹ Bu çalışmada Şamanizm ile kastedilen Türk Şamanizmidir. Arkeolojik ve antropolojik veriler göz önünde bulundurulduğunda, bu dinsel sistemin ilk olarak Sibiry'a'da ortaya çıktığı ve oradan yayıldığı bütün araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir. Şamanizm hakkındaki en büyük talihsizlik, antropologlarca yapılan ilk çalışmalarda, bir büyücü/kâhin çevresinde şekillenen bütün ezoterik sistemlerin "Şamanizm" olarak adlandırılmasıdır. Afrika, Güney Amerika, Avrupa gibi birçok kıta ve ülkede görülen ve Şamanizm olarak isimlendirilen sistemler, menşei Sibiry'a ve Orta Asya olan Türk Şamanizmi ile benzerlikler taşısa da aynı şey değildir. Bu açıdan, bu çalışmada Şamanizm teriminden Türk Şamanizmi (Türk ve Moğollar gibi kültürel akraba kavimler) anlaşılmalıdır. Bunun yanı sıra, Şamanizm'e yöneltile eleştirilerden biri, şamandan hareketle bu sisteme Şamanizm adının verilmiş olmasıdır. Bilimsel literatüre bu şekilde giren ve yaygın olarak bu dinsel sistem için kullanılan terimler üzerinde tartışmaya girilmeden, şaman terimiyle, Türk dilli halklardaki bu terime karşılayan bütün terimler (kam, baksı, oyun, ...) kastedilmiştir. Din adamının bu sisteme ismini vermesi meselesi ise tamamen bilimsel literatüre giriş şekliyle ilgili olup, Türk topluluklarında Şamanizm, sadece şamanla bağlantılı, toplumun içinde olmadığı bir dinsel sistem değildir. Bilakis, Şamanizm'in günümüze kadar gelebilmesinin sebebi, bu sistemin şamandan ziyade toplumla özdeşleşmiş, Türk kültür kodlarının tamamına işlemiş olmasıdır. Aksi halde, şamanların ortadan kalktığı birçok Türk coğrafyasında, Şamanizm'in canlı veya sembolik kalıntılarından, izlerinden bahsedebilmek mümkün olamazdı.

Türkler, sekizinci yüzyıldan itibaren, dünyada yaşanan gelişmeler ve birtakım dinî benzerliklerden ötürü İslamiyet'i kabul etmiştir². Tarihin belirli bir devrinde başlayan bu kabul, yüzyıllar boyunca sürmüş ve Orta Asya'dan Anadolu'ya göçün ardından da devam etmiştir. 1071 tarihinden çok öncelerde belirli gruplar halinde gerçekleşen göçler, Malazgirt Zaferi'nin akabinde toplu göçlere dönüşmüş ve Anadolu bir Türk yurdu haline gelmiştir. Bu tarihlerde, Anadolu'ya akın eden Türkler arasında dahi hâlâ Şamanizm'in yaşadığı, tarihî kaynaklarca kayıt altına alınmış, bununla beraber İslamiyet'i kabul süreci Anadolu'da da sürmüştür. Tarihî kayıtlara göre Türklerin İslamiyet'i kabulleri 751 Talas savaşından sonra fasılalı olarak gerçekleşmiştir. 751 yılının milat kabul edilmesi durumunda, Türkler ilk olarak takribi 1268 yıl önce İslamiyet'e geçmeye başlamıştır. 1268 yıl oldukça uzun bir zaman dilimi olmakla beraber, Türklerin Şamanizm ile ilgili geçmişleri çok daha gerilere gitmektedir.

Araştırmacılara (Hoppal, 2012: 63-71; Bayat, 2015: 28-29) göre M.Ö. 30000-10000 yılları arasına tarihlenen Sibiry'a'daki kaya ve mağara resimlerinde şamanların ayınlerinin resmedilmiş olması ve bu resimlerde Türklerle ait damgaların mevcudiyeti, Türklerin Şamanizm ile olan ilişkisinin çok daha uzun bir süreye yayıldığını göstermektedir. Günümüzde Orta Asya ve Sibiry'a Türklerinin bir kısmının hala Şamanizm'i benimsiyor olmaları, bu ilişkiyi daha da önemli bir hale getirmektedir. Bu durumda Türklerin Şamanizm'le olan ilişkisi, Türk kültürüne daha sonra kabul ettikleri dinlerden daha fazla etki etmiş olmalıdır. Türkler bu tarihî derinlik ve oldukça uzun süre zarfı içerisinde, Şamanizm çevresinde kültür örüntüleri meydana getirmiştir. Bu kültür örüntülerinin incelenmesi, Türk kültürünün eskiliği, derinliği ve kesintisizliği çerçevesinde büyük bir öneme sahiptir.

Yukarıda sayılan sebepler ışığında, Türklerin millet olma süreç ve bilincinin tam olarak tespiti, ancak Şamanizm gibi hususiyetlerin titizlikle incelenmesiyle mümkündür. Bu sebeple bu alanda yapılacak bütün çalışmalar, kültürün eksik parçalarının toparlanması ve kültürde kesintisizlik sağlanması konusunda yararlı olacaktır.

Dünyada ve Türkiye'de Şamanizm üzerine birçok çalışma yapılmıştır ve yapılmaya devam edilmektedir. Bu çalışmalar, Türk kültüründeki aydınlatılmamış noktalara ışık tutmakta ancak, çalışmalarda görülen birtakım sorunlar, doğru sonuçlara ulaşmanın önünde engel teşkil

² Bu konuda bk. (Karatay, 2018).

etmektedir. Şamanizm araştırmalarında karşılaşılan en önemli sorun, bu sistemin bir din olup olmadığı meselesidir. Araştırmacıların “din” veya “inanç” sistemi olarak değerlendirdiği Şamanizm’in “tanımı” konusundaki muamma, önemli çelişkileri de beraberinde getirmektedir.

Bilimsel araştırmacının ön şartı, “tanım”dan geçer. Tanımlanamayan bir nesne, olay veya olgunun bilimsel olarak incelenmesi mümkün değildir. Bu bakımdan, Şamanizm’in tanımının doğru bir biçimde yapılabilmesi ve bilimsel araştırmaların bu temel üzerine inşa edilmesi elzemdir. Şamanizm’in tanımının doğru yapılabilmesi için, bu konuda hangi araştırmacının hangi fikri benimsediğinden ziyade mevcut sorunların irdelenmesi daha doğru olacaktır. Bu sebeple, çalışmada tek tek hangi araştırmacının Şamanizm’i din, hangilerinin inanç sistemi olarak gördüğüne değinilmeyecek, daha genel bir çerçeve çizilecektir. “Şamanizm nedir?” sorusunun cevabı ancak, bu konunun kavramsal arka planını net olarak değerlendirmekle mümkündür.

Şamanizm’in “ne”liğinin ortaya konulabilmesi için hususiyetlerinin kendi kültür daireleri içerisinde ele alınmasıyla mümkün olabilecektir. Bu çalışmada “göçerli hayat düzeni-yerleşik hayat, sözlü kültür-yazılı kültür, din-inanç, ilkel din-medenî din” karşıtlıklarının Şamanizm’i anlamak bakımından önemi irdelenerek Şamanizm’deki “esime, tapınak ve kutsal kitap meselesi” ele alınacak; Şamanizm’in “semavî dinlerle mukayesesi meselesi”ne ve “Şamanizm-Gök Tanrı dini” mukayesesine değinilerek başkaca soru ve sorunlar çerçevesinde değerlendirmelerde bulunulacaktır. Böylece, Şamanizm araştırmalarındaki objektiflik ve yöntem sorunlarının temeline inilmeye çalışılacaktır.

Göçer-evli Hayat Tarzı- Yerleşik Hayat Dikotomisi³

Şamanizm’in tam olarak anlaşılabilmesi için, öncelikle bağlı bulunduğu kültür dairesi anlaşılmalıdır. Bu bakımdan, göçer-evli hayat tarzı ile yerleşik hayat arasındaki farklar ve insan hayatlarına etkileri dikkate alınmalıdır. Evans-Pritchard’a göre din, tüm diğer toplumsal işlevlerle ilişkilerde olduğu zaman -örneğin ahlakî, ekonomik, hukuksal, estetik ya da bilimsel- ayrı ayrı türden analizler yapılabilir ve tüm bu noktalar analiz edildiği zaman, tüm sosyolojik görünümü içinde bu olgu gerçekten kavranabilir. Dinsel olguları açıklamak için, içinde ürettiği kültürün ve toplumun tümünü göz önüne almak gerekir (1998: 132).

³ Dikotomi, Türkçe sözlükteki, “ikilem, ikileşim (2011: 661, 1165)” anlamlarıyla, terim olarak kullanılmıştır.

Şeyda Büyükcın Sayılır, göçebeliği, bir topluluğun, bir toplumsal kümenin yaşamlarını ve soylarını sürdürebilmek için düzenli aralıklarla yer değiştirme geleneği ya da alışkanlığı olarak ifade etmektedir. Göçebelikte insanların ve hayvanların iklime bağlı olarak ovaya inme ve dağa çıkma içgüdüsüne uyması, daha doğrusu hayvanın doğal yaşantısına uyması söz konusudur. Göçebelik, özellikle tarım öncesi hayvancılık toplumunda yaygındır (2012: 566). Yerleşik hayat ise MÖ 9500-8500 yıllarında, Türkiye'nin güney doğusu, batı İran ve Levant bölgelerinin tepelik alanlarında, düşük bir hızda ve sınırlı bir coğrafi alanda başlamıştır. Buğdayın ıslah edilerek üretimi sonucunda, insanlar tarlalara yakın yerlerde yerleşimler kurmak zorunda kalmıştır. Bu durum da insanların hayatlarını tamamen değiştirmiştir (Harari, 2016: 89-93). Neolitik dönemde ilk köy yerleşmelerini, sulu tarımın sağladığı artı ürünün sonucu olarak ortaya çıkan, kentler, iş bölümü, para ve pazar ekonomisi, yazının ve matematiğin icadı, mülkiyetin ve eğitimin kurumlaşması, hukukun, yönetimin, bilim, düşünce ve inançların sistemleştirilmesi, çanak, çömlek yapımı ve dokumacılık izlemiştir (Güvenç, 1996: 166-167).

Göçer-evli hayat düzeni insanlık tarihinin oldukça uzun bir dönemini kapsamaktadır. Tarihî derinliği MÖ 30000'lere kadar uzanabilen Şamanizm, insanlığın göçer-evli hayat tarzının yaygın hayat biçimi olduğu dönemlerde ortaya çıkmış ve hayatîyetini sürdürmüştür. İnsanlığın, tarım devrimi sonrası yerleşik hayata geçiş sürecinden sonra da devam eden ve hatta günümüze kadar gelen göçer-evli sistem, Şamanizm'in anlaşılabilmesi bakımından büyük öneme sahiptir. Şamanizm, kendisinden sonra ortaya çıkan Budizm, Manihaizm, Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi bir yerleşik hayat sistemi değildir. Bu bakımdan, özellikle Şamanizm'deki tapınak sorunsalı gibi meselelerin anlaşılabilmesi, ancak bu sistemin doğru tarih kesitine yerleştirilmesiyle mümkün olacaktır. Şamanizm üzerine araştırmalar yapılırken, onun göçer-evli zihniyeti göz önünde bulundurularak, yerleşik hayat dinsel sistemleriyle mukayese edilmeden incelenmesi elzemdir. Göçebe hayatta⁴ dinsel bir sistemin özellikleri önemle araştırılarak, Şamanizm'in bu hususiyeti irdelenmelidir.

⁴ Göçer-evli/konargöçer hayat tarzının bir dine ev sahipliği, zemin oluşturabileceğini reddeden araştırmacıların, göçer-evli bir halkın Gök-Türk devleti gibi bir devleti nasıl kurabildikleri konusunda da değerlendirmede bulunmaları elzemdir. Gök-Türkler örneği, Avrupalıların kafasındaki ve hayat tarzındaki devlet mantığının tam aksi istikametindedir. Bu bakımdan, genel kabullere uymayan bu devlet düzenine benzer bir şekilde, dini hayatta da genel kabullerden farklı olarak teşekkül etmiş bir dini sistemin mevcudiyeti, pekâlâ düşünülebilir.

Sözlü Kültür-Yazılı Kültür Dikotomisi

İnsanın yeryüzünde var olmaya başladığı ilk anlardan günümüze, tarım devriminden sonraki en büyük sıçramalardan biri yazının icadı olarak görülmektedir. Yazının icadıyla farklı bir medeniyet sistemine geçilmiş ve kurumsallaşmanın önü açılmıştır. Sözlü ve yazılı dönemlerin farklı hususiyetleri üzerine düşünmeden, Şamanizm'i tanımlayabilmek mümkün değildir.

Edward R. Haymes'a göre, yazının olmadığı sözlü kültür dönemi düşünülürken yazının, ileri derecede gelişmiş bir kültürün olmazsa olmazı olduğu zannedilmemelidir. Haymes bu önermeyi, tarihteki "Homeros Sorunu"yla açıklamaktadır. Homer'in dili ilk başlarda araştırmacılar tarafından mükemmel bir medeniyetin tezahürü olarak görülürken, daha sonraki araştırmalarda bu çarpıcı dilin, sözlü kültür dönemine ait unsurların yazıya aktarımının bir sonucu olduğu kanaatine varmışlardır. Netice olarak Homer'i Homer yapanın kendi edebî şahsiyeti değil, sözlü kültürü yazıya aktarışı olduğu ortaya çıkmıştır (2010: 11-15). "Homeros Sorunu" Milman Parry ve Arnold Van Gennep'in yaptığı araştırmalar sonucunda daha net biçimde aydınlatılmıştır. Araştırmalara göre, Homeros'a atfedilen İlyada ve Odessa destanlarının dilsel üstünlüğü, sözlü kültürün kalıp ifade yöntemleriyle ilgilidir. Belirli deyişlerin, belirli tekrar ve kelime gruplarının kullanımıyla yükselen bu metinler, sözlü kültür dönemi ozan ve destancılarının dilleriyle aynıdır. Bu noktada başarı Homeros'a değil, sözlü kültüre aittir (Ong, 2013: 28-41).

Sözlü anlatım, yazısız da var olur, nitekim her sözlü dil yazılı değildir; ancak yazı, sözlü anlatım olmaksızın hiçbir zaman var olamaz (Ong, 2013: 20). Uygar olmakla öğünen halklar her zaman, kendilerini "barbarlar"dan ya da "vahşiler"den üstün kılan ayırıcı özellik olarak yazıyı görmüşlerdir. Yazı, büyük imparatorlukların kurulmasını ve yönetilmesini sağlamışsa da yazıdan önce de İnkalar gibi büyük medeniyet ve imparatorluklar kurulmuştur (Diamond, 2002: 277-278).

Şamanizm araştırmalarında ortaya çıkan sorunsalların en önemlilerinden biri, sözlü ve yazılı kültür arasındaki dikotomiden meydana gelmektedir. Şamanizm, sözlü kültür dönemi dinsel sistemi olduğundan, şifahî dönemin toplumsal yapısı göz önünde bulundurulmadan değerlendirilemez. Bu bakımdan Şamanizm'e ait dini kurallar ile vecizelerin aktarımı ve kutsal kitap meselesi ancak bu bakış açısıyla aydınlatılabilir. Kaldı ki Şamanizm'in en çok mukayese edildiği yerleşik

hayat ve yazılı kültür dinleri olan Hristiyanlık ve İslamiyet de sözlü kültürden bağımsız olarak düşünülemez. Bu iki din de yazılı dönemde⁵ ortaya çıkmış olmalarına rağmen ortaya çıktıkları ilk dönemlerde şifahi olarak aktarılmış veya yayılmıştır. Öyle ki Hristiyanlık'ta ilk İncillerin meydana getirilmesi, sözlü kültüre dayanmaktadır. Hz. İsa tarafından tebliğ edilen din, ilk olarak sözlü kültür dairesinde yayılmıştır⁶. Hz. Muhammed'e, Cebraîl tarafından vahiyler nakledilirken, Hz. Muhammed ilk olarak vahiyleri ezberlemiş, akabinde vahiy kâtipleri eliyle yazılı hale getirtmiştir⁷. Semâvî dinler dışında, Hinduizm⁸de de durum aynı şekildedir. Hinduizm'in kutsal metinleri de önce sözlü kültürde aktarılmış daha sonra yazıya geçirilmiştir. MÖ 6. yüzyılda ortaya çıkan Budizm için de durum aynıdır⁹.

Şamanizm'in ortaya çıkışı ve tekâmülü; hem sözlü kültür döneminde hem de göçer-evli hayat tarzının hüküm sürdüğü dönemde gerçekleşmiştir. Bahsi geçen tarih aralığında, Şamanizm'e ait hususların yazıya geçirilmesi mümkün olmamıştır. Bu bakımdan, Şamanizm üzerine yapılacak her araştırmada şifahilik durumu göz önünde bulundurulmalıdır. Şamanizm'in kitabî dinlerle mukayesesindeki yanlışlığın önüne geçilebilmesi için bu durum önemle dikkate alınmalıdır.

⁵ Yazının icadı MÖ 3500'lerde Sümerlere dayanmaktadır. Şamanizm, yazının icadından çok daha eski tarihlerde ortaya çıkmıştır. Örneğin Kazakistan'daki Tamgalı Mağara'da bulunan mağara resimlerindeki şaman ayini tasvirleri, karbon-14 ve benzeri kimyasal testler ışığında, takribi MÖ 9000'lere dayandırılmaktadır.

⁶ Hristiyan dünyada geleneksel şekilde Matta, Markos, Luka ve Yuhanna diye isimlendirilen İncillerin aslında anonim metinler oldukları bilinmektedir. II. yüzyıldan itibaren kilise tarafından geleneksel şekilde εὐαγγέλιον (*Müjde* veya *İncil*) diye tanımlanan bu metinlerin yazarları bilinmemektedir. Yapılan araştırmalara göre; İsa'nın sözlerine ve eylemlerine dair haberler onun ölümü sonrasında ilk planda "sözlü" olarak yayılmıştır. Bu sözlü yayılma süreci, 30 yılı (MS) civarında başlamış, muhtemelen II. yüzyılın birinci çeyreğine kadar sürmüştür. Sözlü gelenek, mevcut İncillerin de kaynağıdır (Duygu, 2019: 300-303).

⁷ bk. Kıyâmet Suresi, 75/16-18; Tâhâ, 20/114

⁸ Geleneksel Hindu inancına göre Vedalar adıyla bilinen metinlerin tamamı, dumanın ateşten çıkmasına benzer biçimde *Brahma*dan bir nefes şeklinde sudur etmiş; öncelikle *rişi* adı verilen bilgelere ilham edilen bu düşünceler, uzun yıllar sözlü olarak aktarıldıktan sonra yazıya geçirilmiştir (Yitik ve Arslan, 2011: 227). Hinduizm'in kutsal metinlerinin teşekkül süreci Vedalar dönemi (MÖ 2000-MÖ 400) ile başlamış ve Puranalar dönemi (MS 300-MS 900) ile tamamlanmıştır. Bu metinler, yüzyıllar boyunca nesilen nesile şifahi olarak aktarılmıştır (Kutlutürk, 2019: 185).

⁹ Budist kutsal metinleri uzun süre sözlü olarak aktarılmış, daha sonraki süreçte yazıya geçirilmiştir. İlk yazılı metinlere MÖ II. yüzyılda rastlanmakla birlikte bunların toplu halde derlenmesi miladi ikinci yüzyıl ve sonrasında gerçekleşmiştir (Kutlutürk, 2019: 206).

Din-Inanç Dikotomisi

Şamanizm üzerine araştırma yapan bilim insanları arasında Şamanizm'in "ne"liğine dair iki farklı bakış açısı görülmektedir. Birtakım araştırmacılar Şamanizm'i bir din olarak tanımlarken, diğer grupta bulunanlar Şamanizm'in bir inanç olduğunu ileri sürmektedir. Peki din nedir? İnanç nedir? Bu iki kavram¹⁰ arasındaki benzerlik ve farklılıklar nelerdir? Din-inanç ikilemini tanım bağlamında açıklığa kavuşturmak önem arz etmektedir.

Felsefe Sözlüğü (2004: 144)'nde Afşar Timuçin, dini "*Tanrısallığa yönelik belirli tapınma usulleri. İnsan ruhunu doğaüstüne yönelten ve Tanrı'yla ilişkiye koyan inanç etkinliği. Tanrısallık fikri ya da duygusu çerçevesinde bir toplumun benimsediği dogmalar ve uygulamalar toplamı.*" olarak tanımlamaktadır. TDK Türkçe Sözlük (2011: 668)'te ise din "*Tanrı'ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum. Bu nitelikteki inançları kurallar, kurumlar, töreler ve semboller biçiminde toplayan, sağlayan düzen. İnanılıp çokça bağlanılan düşünce, inanç veya ülkü, kült.*" olarak tanımlanmıştır¹¹. Gordon Marshall'a göre din, kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler (ritüeller) kümesidir (1999: 156). Brian Morris'e göre din, totemcilik, mitos, büyücülük, ritüel, ruh inançları, simgecilik ve diğerleri gibi kutsal ya da ampirik-üstü bir niteliğe sahip görülen olguları kapsamına almaktadır (2004: 13).

Dinsel çerçevede inanç ise ussallıktan çok gönülle ilgilidir, bir görüş olmaktan çok bir bağlantıdır, bir duygusal onamadır (Timuçin, 2004: 280). TDK Türkçe Sözlük (2011: 1186)'te inanç, "*Tanrı'ya, bir dine inanma, akide, iman, itikat.*" olarak tanımlanmıştır.

Şamanizm araştırmalarında bilim insanlarınca sıklıkla zikredilen din ve inanç kavramları, hem birbirini destekleyen hem de birbiri yerine

¹⁰ G. W. Frederich Hegel'e göre din kavramı, dinin asıl temelidir, tek olan esastır. Bilincin bu bakış açısı farkın ikincil uğrağıdır; ilk, esas bakış açısına geri dönüş buradadır. Kavram bizim içindir, gerçekte ise o içsel olandır; ikinci aşamada o nesne gibi, dışsal bir şey gibi tezahür eder ve ancak üçüncü aşamada bir olur, kulte dönüşür. Bu üç uğrak genel anlamda din ideasına aittir, idea olması bakımından dine aittir. İlki soyut kavram ikincisi kavramın süreci ya da gerçekleşmesi; üçüncüsü ise her ikisinin özdeşliğidir (2016: 28).

¹¹ Mehmet Aydın'a göre din Tanrıya yapılan ibadet anlamını taşımaktadır. Din kutsalın bir ifadesidir. Din, ceza, mükâfat, hesap, hüküm günü, boyun eğme, adet, şariat gibi anlamlara gelmektedir (2005: 165-166).

geçebilen, eş anlamlı olmasa bile yakın anlamlara sahip iki kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Timuçin ve Marshall'ın fikirlerinden hareketle din, “tanrı veya tanrılara, doğaüstü güçlere inanma ve tapınma” eylemidir. İnanç da aynı şekilde inanma eylemiyle bağlantılıdır. Genel bakımdan değerlendirildiğinde din, kutsala dair olan sistemin bütünü, inanç ise inanma eylemidir. Din, inanç olmadan var olamaz. Yine dini çerçeve içerisindeki inanç, bir din olmaksızın anlamsızdır. Din ve inanç birbirini kapsayan ve birbirinden ayrılmaz olgulardır. Din ve inanç kelimeleri diğer dillerde de benzer anlamlara gelmektedir¹². Peki, hal böyleyken Şamanizm nasıl araştırmacılara göre din veya inanç olarak değerlendirilebilir? Öncelikle din kavramının toplumdan topluma, disiplinden disipline ve hatta kişiden kişiye değişen bir anlama sahip olduğunu dikkate almak gerekmektedir.

Olle Sundstörn'e göre din kavramı, farklı toplumlarda ve bağlamlarda farklı çağrışımlar ve değerlerle doludur ve aşılannmıştır. Bir kişinin belirli bir sistemi “din” olarak sınıflandırıp sınıflandırmayacağı, dinin olumlu ya da olumsuz bir şey olarak anlaşılıp anlaşılmadığına bağlıdır. Aynı zamanda sınıflandırılacak “sistemin” olumlu ya da olumsuz bir şey olarak anlaşılıp anlaşılmadığına da bağlıdır (2018: 24). Sundstörn'ün değerlendirmesini daha da açmak için Hinduizm ve Budizm arasındaki çatışma hali örnek olarak verilebilir. Budizm'in ortaya çıktığı yıllarda Hinduların Budistleri kafir/sapkın olarak görmesi bu duruma açık bir örnek teşkil etmektedir¹³. Aynı durum Hristiyanlığın ortaya çıktığı yıllarda Yahudiler için de geçerlidir¹⁴. Bir dinin inanılan için, inanılan dinin öncesinde var olan ve/ya sonrasında gelen din/ler anlamsızdır¹⁵. Bu

¹² Religion meaning in English is “a belief in, or the worship of, a god or gods; particular system of belief or worship” (2008: 528). Deutsche bedeutung des wortes religion: Kult, Kultus, Glaube, Gläubigkeit, Religion, Religiosität, Überzeugung, Vertrauen (1970: 216)

¹³ Hindular, kökleri Veda metinlerine dayanmayan dinî ve felsefi sitemleri geçersiz görmüşlerdir. Nitekim Vedalardaki ritüellerin ve öğretilerin faydasız olduğunu ileri süren Caynizm ve Budizm gibi dinî gelenekler “sapkın görüşler/ekoller” manasında nastika olarak nitelendirilmiştir. Bu bakış açısı diğer dinî sistemlerin, ancak Vedalar'a uyduğu ölçüde geçerli olabileceği şeklinde bir algıyı da beraberinde getirmiştir (Kutlutürk, 2019: 200).

¹⁴ Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde, Hz. İsa'nın gündeme getirdiği dinî (ve ayrıca belki sosyal ve politik) içerikli söylemler, Yahudilerin birçoğu tarafından reddedilmiştir (Duygu, 2019: 299).

¹⁵ Devrim öncesi zamanlarda, Rusya, Sibirya ve Uzak Doğu'nun kuzey kesimlerindeki birçok Rus Ortodoks misyoneri, Kuzey'in yerli halklarının dinden yoksun olduğunu iddia etmişti. Gözlemledikleri Şamanizm'i ya şeytan ibadeti ya da naif, cahil saçmalık olarak yorumladılar. Bu söylemde Şamanizm, Hristiyan (Ortodoks) ‘din’ in mutlak zıttı olan

sebeple, yukarıda belirtilen din kavramının toplumdan topluma, kişiden kişiye göreceliği, oldukça somut bir gerçekliktir. Hakas veya Saha Türkü için Şamanizm inandığı din iken bu sistemi araştıran bir araştırmacı için Şamanizm bir inanç olarak tanımlanabilmektedir. Bu sebeple Şamanizm'in tam olarak tanımlanabilmesi için araştırmalardaki din-inanç ikilemi bir kenara bırakılarak bu sistemin toplumdaki yeri ve işlevi öncelenmelidir. Zira din ve inanç kelimelerinin aynılığı, bu ayrımı gereksiz kılmaktadır. Öyle ki Şamanizm, aynı anda hem din hem de inanç olabilmektedir. İki kelime arasında fark olmaması, bu ayrımdaki taraflardan birini gereksiz kılmaktadır.

İlkel Din-Medeni Din Dikotomisi

Dinler tarihi araştırmalarına bakıldığında (Evans-Pritchard, 1998; Eliade, 1991; Eliade, 2003; Hammerton ve Mee, 2008; Malinowski, 1990; Challaye, 2002) insanlık tarihindeki dinlerin ilkel ve medenî din olarak ikiye ayrıldığını görmek mümkündür. Özellikle tarihi en eski zamanlara kadar inen anlayışların ilkel olarak değerlendirilmesi daha çok, sömürgeci antropoloji¹⁶ yaklaşımlarının bir sonucudur. Kendisinden ve kendisi gibi olmayı ötekileştirmeye, arkaik karakterli bütün dinsel sistemleri ilkel ve saçma olarak görmeye meyillidir. Avrupalı konkisdatorların Yucatan bölgesindeki kadim Maya dinini ilkel ve şeytan işi olarak görmeleri, dinleri

'putperestlik' veya 'batıl inanç' olarak sınıflandırılmıştır. Din terimi yerli dünya görüşleri ve ritüel sistemler için kullanılıyorsa 'sahte din' olarak kabul edildi. Bu ikilem, Cicero'nun batıl inançlara karşı religio terimini ortaya koyduğu klasik antik çağda kök salmıştır. Religio, Roma tanrılarının doğru ibadetine atıfta bulunurken batıl inanç, yabancı tanrıların (kınanmış) kültünü ifade etti. Böylece, erken Hristiyanlık ortaya çıktığında, ilk olarak Romalılar tarafından batıl inanç olarak sınıflandırıldı (Sundström, 2018: 17).

¹⁶ Sömürgeci antropoloji, antropolojinin günümüzdeki çalışma alanlarının aksine, "ilkel" olarak görülen halklar üzerine çalışmaya yönelmiş ve özellikle egemen emperyalist güçlerce, bir sömürgecilik aracı olarak kullanılmıştır. Talal Asad (2008: 7-45)'ın belirttiği üzere sosyal antropolojide, "ilkel topluluklara, daha basit halklara ya da okur-yazar olmayan toplumlara" odaklanılmıştır. Bu bakımdan antropolog "gönülsüz bir emperyalist"dir. K. Gough'un tabiriyle uygulamalı antropoloji "beyaz olmayan halklara yönelik bir tür sosyal çalışma ve cemaat kalkındırma çabası" olarak ortaya çıkmıştır ve antropoloji, "Batı emperyalizminin çocuğu"dur. İmparatorluk yapıları şimdilerde yıkılmış ve daha derin bir eleştirel değerlendirmenin yolu açılmış olsa da tarihsel bir perspektif, sosyal antropolojinin sömürge durumundaki yerinin bazı çelişkili yönlerini, kışkırttığı tanışmaları ve bugünlerde zaman zaman birlikte oportünist bir suç ortaklığı içinde yaşadıkları varsayılan resmi görüş ve otorite bütününden karşılaştığı dirençleri ya da en azından adı konulmamış bir uzlaşmalar ağını aklımıza getirir. Bir birey olarak antropolog, çoğu durumda sömürgeci siyasetin, onun temeli olan ve kendini buna dayanarak meşru kılan batı üstünlüğü felsefesinin bir eleştirmeni gibi görünebilir ancak antropolog ve sömürgeci arasında karşılıklı pragmatist bir ilişki vardır.

yok edilerek Hristiyanlaştırılmaları ve ellerindeki bütün zenginliklerin alınarak zamanla yok edilmeleri tıpkı çok sonradan ortaya çıkacak olan antropoloji disiplininin yaklaşımlarına ve dolaylı yollardan getirilerine benzemektedir. Aynı durum, - Ortodoks veya Katolik fark etmeksizin- Hristiyan kilisesinin, Orta Asya ve Sibiryada dolaylarındaki Şamanist Türk halklarına bakış açısında da söz konusudur. Şamanizm'in "ne" olduğu sorusunun anahtarlarından biri de bu bakış açısının doğurduğu ilkel din-medenî din dikotomisinde bulunmaktadır.

Edward B. Taylor, yabancı dininin genel ilkeleri üzerine akıl yürütmeye çalışan az sayıdaki insanın hiçbirinin, bu dinlerin saçma ve bu dinlere ilişkin elde edilen bilginin lüzumsuz olduğunu düşünmediğini ileri sürmektedir (2016: 108). Fakat bu küçük azınlık dışında, insanlık tarihi bahsi geçen dinlerin saçma ve ilkel olarak görüldüğü örneklerle doludur. Örneğin meşhur dinler tarihçisi Mircea Eliade (2005: 30), ilkelin yüce varlık fikrinden habersiz olduğunu ileri sürerken "herhangi bir araştırmacı tarafından, ilkel insanların dini hayatının karmaşık olduğu, animizme, totemizme veya atalar kültüne indirgenemeyeceği, onların her şeye gücü yeten Yaratıcı bir Tanrı'nın bütün güçlerini kendinde barındıran Yüce Varlık görüşüne sahip olduklarını ileri sürmesinin, evrimci nazariyelerle çakışacağını ve bunun mümkün olamayacağını belirtmektedir. Ancak bu düşünce yapısı, yalnızca kendi toplumunu medenî gören, geri kalan toplumları aşağı olarak değerlendiren sömürgeci emperyalizm (imparatorluk emperyalizmi) ve 20. yüzyıl Alman Nazizm'i ile eşdeğerdir. Bununla beraber ilkel olarak nitelenen dinlerin büyü etrafında tekamül ettiğini düşünmek de oldukça yanlıştır. Ninian Smart'a göre, ilkelin dünyası canlıdır, meskündür, görünmezlerle doldurulmuştur. Ancak realitenin bu çeşit dini ve majik tasavvurunun kâinatın manevi ve maddi yönleri arasında keskin bir tefrik yaptığını düşünmek doğru olmaz. Kabile topluluklarında din, bu toplulukların kültürünün tabii bölümüdür. İlkel din, büyüyle dinin bir karışımı olarak görülse de gerçekte "ileri" dinlerde bile büyü ile din birbirine karışmış durumdadır (1982: 299-300). Kaldı ki bir dinin eskiliği ve yazı öncesi toplumun kabulleriyle şifahî olarak şekillenmesi onun ilkel olduğu anlamına gelmez.

Medenî din; daha çok yazının icadı sonrasında ortaya çıkan, kuralları veya öğretileri yazılı hale gelen ve inananlara bu şekilde aktarılan din olarak görülmektedir. Özellikle semâvî dinler, bu başlık altında incelenir. İlkel-medenî din ayrımı yapılırken, yukarıda daha önce zikredilen sözlü ve yazılı kültürlerin farklarını değerlendirmeden bir sonuca varmak yanlış

olacaktır. Adam Ferguson, Sir H. Maine ve Levy-Bruhl gibi araştırmacılar da eskilerin ve ilkel insanların anlayışlarını bizim psikolojimize göre yorumlamanın tehlikeli olduğunu belirtmektedir (Evans-Pritchard, 1998: 128-129). Levi-Strauss'a göre her uygarlık kendi düşüncesinin nesnel yönelimini fazlasıyla üstün tutma eğilimindedir. “Yabanıl”ı yalnızca bedensel ya da ekonomik gereksinimlerinin yönlendirdiğine inanma yanlısına düşerken onun da bize aynı eleştiriyi yönelttiğini, kendi bilme isteğini bizimkinden üstün tuttuğunu gözden geçiriyoruz (1994: 27). İlkel denilen halklar, mantıksal olumsuzlukla duygusal taşkınlıktan oluşan ikili görüşleri altında, usdışını ussallığa katmak için tutarlı yöntemler geliştirmiştir (Strauss, 1994: 285). Bu noktada belirtilen kavramların arka planları iyice anlaşılmadan Şamanizm anlaşılamayacaktır.

Tapınak, Esrime ve Diğer Dinlerle Mukayese Meselesi

Eliade, Kutsal ve Dindışı adlı eserinin girişinde, kutsal mekân kavramını açıklamaya çalışmıştır. Eliade'a göre kutsal mekân, kendisini çevreleyen şekilsiz ve dindışı alandan tecrit edilmiş, inanan için anlamlandırılmış bir alandır. Örneğin, inançlı bir Hristiyan için kilise, üzerinde bulunduğu sokağinkinden farklı bir mekana aittir. Kilisenin içine doğru açılan bir kapı, bir süreklilik çözümünü vurgulamaktadır. İki mekânı ayıran eşik, aynı anda dinsel ve dindışı iki varlık dünyası arasındaki mesafeyi işaret etmektedir (1992: 1-4). Bu dikotomi ve zıtlık, tapınağı olan bütün dinler için geçerlidir. İnananlar, tapınağın sınırlarına girdikleri andan itibaren kendilerini dindışı olandan uzaklaşmış, kutsal olanın merkezinde hissetmektedirler.

Şamanizm'in bir din olarak görülmesiindeki en önemli etmenlerden biri, tapınağının olmadığı konusundaki yaygın kanaattir. Bu noktada öncelikle daha önce de değinilen Şamanizm'in bir yerleşik hayat sistemi olmadığı gerçeğini hatırlatmak faydalı olacaktır. Ancak bu konudaki yaygın kanaatin doğru olduğunu söylemek oldukça güçtür. Şamanizm, bir göçer-evli hayat tarzı dinsel sistemi olsa da bu durum, tapınağı olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu bahiste karşılaşılan en büyük yanlış, Şamanizm'in günümüz tapınaklı dinlerinkine benzer tapınaklara sahip olmaması ve dolayısıyla tapınağı olmayan bir sistemin din olamayacağı konusundaki yaygın kanaattir. Daha önceki bölümlerde belirtildiği üzere Şamanizm; yerleşik hayat tarzı, yazı toplumu ve kitabî din zihniyetiyle değerlendirilemez. Zira bu bakış açısı, alışagelen hayat tarzının unsurlarını, kendisinininkiyle aynı zeminde olmayan bir dinsel sistemde görmeye çalışmaktır. Nitekim Evans-Pritchard'ın ifadesiyle “dinsel

düşüncenin kimi niteliklerini anlamak için, toplumun yapısının anlaşılması gerekmektedir” (1998: 131).

Sergen Çirkin’in aktardığı arkeolojik bulgular ışığında, Şamanizm’in tapınak sorununa cevap bulabilmek mümkündür. Şamanizm’de dağlara atfedilen kutsallık, yüksek dağ başlarının birer “açık hava tapınağı” olarak kullanılmasını sağlamıştır. Şamanizm’i arkaikliğini belgeleyen kaya resimlerinin bulunduğu alanlarda, oldukça fazla hayvan kemiği bulunmuştur. Erken Tunç Çağı’na tarihlenen Okunev kültüründe, bu tarz tapınaklarla ilgili mimari örnekleri bulunmuştur. Dağ yamaçlarına ve sırtlarına örülmüş bir buçuk metrelik taş duvarlar, bu tapınakların somut örnekleridir. Bu alanlarda yapılan kazılarda binlerce hayvan kemiği bulunmuştur. Hakasya’nın Çebaki köyünde bulunan bir tapınak, bu bahse örnek olarak verilebilir. Sibiryaya yerlilerinin yerleşim bölgelerinde ve hatta eski göçer kültürden gelen Anadolu’daki Türkmen köylerinde, dağ yamaçlarına taş yığınları halinde kurulmuş sunak alanları bugün dahi mevcuttur (2019: 354-355).

Şamanizm’le ilgili bir diğer sorunsal, şaman ve esrime bağıyla ilgilidir. Eliade gibi araştırmacılar, şamanı bir esrime ustası olarak ele gördükleri için, Şamanizm’i salt büyüsel ve ezoterik bir sistem olarak ele almaktadır. Fakat burada değerlendirilmesi gereken en önemli husus, esrimenin (vecd hali) yalnızca şamanlara özgü olmadığıdır. Dinî bakımdan esrime (vecd hali) birçok dinde din adamı ya da inananlarda görülmektedir. Örneğin, Hristiyan papazları içine şeytan girdiğini düşündükleri kişileri sağaltmak için âyin yapmakta, İslamî dairede de cinlerin tesirine giren kimseleri sağaltmak için şeyh veya dini kimselerce cin çıkarma âyini düzenlenmektedir. Hristiyanlık ve İslamiyet’teki bu âyinler esrime tekniği olarak görülmezken şamanların kötü ruhları def etme veya ölünün ruhunu yeraltına götürme deneyimleri esrime tekniği olarak görülmektedir. Esrime hali, Anadolu’daki tasavvufî Türk tarikatlarında da görülmektedir. Bu noktada da bir ikilem söz konusudur.

Hayattaki her şey gibi din de belirsizlik yasasına tâbiidir; “belirsizlik” aynı zamanda hem yaratıcı hem de yıkıcılık anlamına gelir. Dinin hem kutsallık hem de profanlık yönü vardır. Dindeki bu hem kutsallık hem de profanlık, dinî sembolizmden de bellidir. Dinî semboller kendilerini bütünüyle aşan şeye sembolik olarak işaret ederler. Tıpkı semboller gibi dinî semboller de işaret ettikleri şeye katıldıkları için, onların işaret ettikleri şeyle yer değiştirme ve (elbette insan zihninde) bizzat nihaî olma temayülü her daim vardır. Dini semboller böyle oldukları anda, putlaşır

(Tillich, 2002: 232). Şamanizm'deki, şamanın esrimesi de Tillich'in değerlendirmesindeki benzer bir görünüm sergilemektedir. Sembolik esrime, insanların zihninde zamanla işaret ettiği ritüel bağlamından ayrılarak bir sonuç haline gelmiştir. Bu noktada temel problem Şamanizm'de şaman tarafından gerçekleştirilen ritüellerin, zamanla uygulama ve sembolik-din kısımlarının birbiriyle yer değiştirmiş gibi görünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple Şamanizm, yalnızca şamanın âyinleri ve/ya esrime tekniklerinden ibaret zannedilmektedir. Ancak gerçek durum bundan farklıdır. Şamanizm, şaman olmasa dahi yaşayan ve toplumun ihtiyaçlarına cevap veren bir dinsel sistemdir. Zira, şamanların ortadan kalktığı durumlarda, şamanla beraber var olan sistemin de tarihten silinmesi gerekmektedir Şamanizm, semâvî dinler içerisinde, kolektif bellekte ve uygulamada belirli nispette yaşamaya devam etmektedir. David Riches'e göre "din", sorunlu bir analitik kategori olabilir ancak pek çok kişi, sosyal yaşamda temel bir şeye atıfta bulunmak anlamına geldiğini kabul etmektedir (1994: 381).

Şamanizm-Gök Tengri Dini Dikotomisi

Şamanizm ile ilgili çalışmalarda en çok karşılaşılan durumlardan biri, Şamanizm ile Gök Tengri dini arasında kurulan bağ ve zıtlıklardır. Bu bakış açısına sahip olan araştırmacılar, Şamanizm'in, Gök Tengri dininin mistik ve büyüsel ve hatta benzerlikleri bakımından tasavvufi yorumu olduğunu iddia etmektedirler. Bu noktada karşılaşılan en büyük güçlük, Gök Tengri inancını verilerle sabitlemek zorluğudur. Tengri kavramının Orhun abidelerinde geçtiği şekli ve birtakım yazılı kaynaklarda yer aldığı haliyle değerlendirmek, araştırmacıların önemli bir bölümünün yaptığından aksine oldukça zordur. Bir kelime üzerinden bir din veya dinsel sistemi belgelemeye çalışmak yetersiz kaynaklar sebebiyle pek güçtür. Tengri kelimesi Orhun abideleri, Divânu Lugati't-Türk ve birtakım seyyahların seyahatnameleri dışında görünür değildir. Elbette, Tengri kelimesinin Türklerin ilk yazılı eserleri olan Orhun abidelerinde yer alması dikkate değerdir ve fakat abidelerde bu kelimenin hangi anlamlarda ve kasıtlarda kullanıldığı da üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Mesela "*Teñgri teg teñgride bolmış Türk Bilge Kağan bu ödke oturdum* (Tanrı gibi gökte oturmuş Türk Bilge Kağanı, bu zamanda oturdum) (Ergin, 2011: 2-3)" ifadesi, araştırmacıların ifade ettiği manada bir Tanrısallık belirtisini ne derece ihtiva etmektedir? Ya da "*Teñgri teg Teñgri yaratmış Türk Bilge kağan...* (Tanrı gibi Tanrı yaratmış Türk Bilge Kağanı...) (Ergin, 2011: 32-33)" ifadesinin arkasında yatan mana nedir? Peki "*Türk teñgrisi*

ıduk yiri subı anca itmiş erinç (Türk Tanrısı, mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiştir) (Ergin, 36-37)” ifadesindeki tanrı anlamındaki Tengri kelimesi, neye veya kime göre Gök Tanrı’ya karşılık gelmektedir? “...*teñgri yarlıkazu...* (... Tanrı bağışlasın...) (Ergin, 2011: 18-19) sözündeki Tengri’den kastın Kayra Han veya Ülgen olmadığını ispatlamak mümkün müdür? “*Üze Türk Teñgrişi Türk ıduk yiri subı anca itmiş* (Yukarıda Türk tanrısı, Türk mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiş) (Ergin, 2011: 12-13)” cümlesindeki Türk Tanrısı’nın Gök Tanrı olduğunu neye göre söylüyoruz?¹⁷

Teñgri/teñri kelimesinin tespit edilebildiği önemli kaynaklardan bir diğeri Divânu Lugâti’t-Türk’tür. Kaşgarlı’nın eserinde teñri kelimesi, birçok yerde geçmekle beraber üç farklı anlamda kullanılmıştır: *yüce ve aziz Allah, Tanrı; kafirlerin dilinde gök; kafirlerin dilinde, gözlerine büyük görünen büyük dağ, ağaç gibi şeyler* (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 866-869). Hâl böyle iken Teñgri kelimesinin abidelerde geçtiği haliyle Gök Tanrı’ya işaret ettiğine dair kesin kanaat elde etmek mümkün müdür?

Gök-Türkler döneminde Türk dininin Gök Tengri dini olduğunu Orhun abidelerini kaynak göstererek ispat etmeye çalışan araştırmaların en çok ileri sürdüğü fikirlerden biri, abidelerde “kam” kelimesinin geçmemesidir. Şurası açıktır ki “kam” kelimesinin abidelerde yer almaması önemli bir veridir. Ancak, Gök Tanrı dininin varlığını ispat etmeye çalışırken bu veriye atıfta bulunan araştırmacılar, “kam” kelimesinin kullanılmamasına rağmen “din adamı” anlamında başka herhangi bir kelimenin de kullanılmadığını görmezden gelmektedirler. Orhun abidelerinde “kam” kelimesi bulunmamakla beraber, “din adamı”na karşılık gelecek herhangi bir kelime de bulunmamaktadır¹⁸. Bu bakımdan, “kam”ın veya diğer Türk topluluklarındaki şekillerinin zikredilmemesinin sebebi doğrudan Gök Tanrı dininin varlığını ispatlamaya yetmemektedir. Kaldı ki bu araştırmacıların Gök Tanrı dininin din adamının şaman olduğunun ifade edilmesi, bu noktada da bir garabet meydana getirmektedir. Abidelerde yer alan Teñgri kelimesinden hareketle, eski Türklerin dininin Gök Tanrı dini olduğunu ileri sürecekseniz, bu dinin din adamının neden abidelerde yer almadığını izah etmeleri gerekmektedir. Bu bakımdan, “kam” kelimesinin

¹⁷ Orhun abidelerinde Teñgri kelimesi birçok yerde geçmektedir. Teñgri’nin Tanrı manasında kullanıldığı bir diğer örnek: “...*kañgım kağanğ ögüm katunuğ kötürmiş teñgri il birigme teñgri...* (...babam kağanı, annem hatunu yükseltmiş olan Tanrı, il veren Tanrı...) (Ergin, 2011: 16-17).”

¹⁸ V. V. Bartold, Tukyü (Gök-Türk) Türklerinin dininin, şüphe taşımaz bir biçimde Şamanizm olduğunu ifade etmektedir (2019: 10).

yokluğunu Şamanizm'in Gök-Türkler¹⁹'de olmadığını ispatlamak için ileri süren araştırmacıların, bu argümanın aynı şekilde Gök Türkler döneminde esas dinin Gök Tanrı dini olmadığını ispat etmek amacıyla da kullanılabileceği unutulmamalıdır²⁰. Gök-Tanrı dinine dair ileri sürülen fikirler, bilinçli ya da bilinçsiz icat edilmiş bir geleneğin bir sonucu mudur?²¹

Sorulması Gereken Sorular

Yapılan araştırmalarda, Şamanizm genellikle İslamiyet veya Hristiyanlıkla mukayese edilerek, bu iki büyük dinin iman, itikat ve ibadet ölçütlerine göre değerlendirilmektedir. Ancak Şamanizm sözlü, bahsi geçen semâvî dinler yazılı dönemle var olmuştur. Şamanizm, göçer-evli, mukayese edilen dinler yerleşik hayat dönemi dinleridir. Bahsi geçen dinlerde kutsal kitap ve tapınak mevcutken, Şamanizm'de kutsal öğreti ve kurallar şifahi, tapınma alanları ise dağ başlarında vücuda getirilmiş sunak alanlarıdır.

Şamanizm araştırmalarındaki objektiflik ve yöntem sorunlarını aşabilmek için birtakım yukarıdaki bölümlerde zikredilen fikirlerden hareketle birtakım sorular sormak yerinde olacaktır:

- Bütün dinler yazılı olmak zorunda mıdır?
- Göçerlerin dini olamaz mı?
- Sözlü kültür-yazılı kültür, göçerevli hayat-yerleşik hayat, ilkel insan ve din-medenî insan ve din, din-inanç dikotomileri Şamanizm'i anlamak bakımından nasıl bir öneme haizdir?
- Farklı toplum yapıları ötekileştirilerek ilkel/iptidai olarak değerlendirilirken hangi kıstaslara başvurulmaktadır?
- Her dinin yazılı kutsal metinleri ya da tapınağı olmak zorunda mıdır?

¹⁹ Ahmet Taşağıl, Gök-Türklerin menşesine dair Çin kaynaklarının, bu Türk topluluğunun Hunların güney kolu olduğunu aktardığını yazmaktadır (2019: 11). Hunların da Şamanist oldukları hakkında, kaynaklarda oldukça fazla bilgi vardır. Bu bakımdan, Gök-Türklerin dini hayatları da bu çerçevede değerlendirilmeye muhtaçtır.

²⁰ Orhun abideleri, Gök-Türklerin dini hayatı hakkında pek fazla bilgi vermemektedir. Teñgri kelimesi, bazı yerlerde ilahi bir gücü karşılayacak anlamlarda kullanılmış olsa bile, bu ilahi gücün “tek teñgri”, “bir olan teñgri” veya “Gök Teñgri”ye karşılık olarak kullanıldığı, izaha ve ispata muhtaç bir çıkarımdır. Yine gök ve yer, Yer Sub, Umay gibi kelimeler, araştırmacıların Gök Teñgri'ye dair çıkarımlarını zayıflatacak niteliktedir.

²¹ Bu konuda bk. (Hobsbawm ve Ranger, 2006).

- Bir sistemin din olup olmadığını belirlemek hangi disiplinin işidir?
- Şamanizm konusunda sahadan derlenen ve müşahade edilen verilerle, masa başından yapılan çıkarımlar arasında fark var mıdır?
- Budizm, Manihaizm, Eski Mısır, Sümer, Antik Maya ve İnka inançları din olarak kabul edilirken, Şamanizm neden din olarak kabul edilmemektedir?
- Esrime, Şamanizm’i bir büyü/sihir sistemi yapıyorsa, diğer dinlerdeki dini figürlerin esrimeleri ne şekilde değerlendirilmelidir?
- Hangi Şamanizm? Kâhin/büyücünün olduğu her sistem Şamanizm olarak adlandırılabilir mi?
- Gök Tanrı dini nedir? Bu dinin çerçevesi ve boyutları nelerdir?
- Gök Tanrı dininin, Orhun abideleri ve birtakım seyahatnamelerde geçen “Teñgri” kelimesi dışında bir verisi var mıdır? Bu bakış açısı hangi verilerle desteklenebilir?
- Gök Tanrı dini, icat edilmiş bir gelenek midir?
- Gök Tengri dinini Türklerin eski dini olarak gören araştırmacılar bu dinin nesilden nesile aktarıldığını ve gelenek-göreneklerle günümüze ulaştığını ileri sürerken, bu dine ait gelenek ve görenekler nelerdir?

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada Şamanizm araştırmalarında ortaya çıkan objektiflik ve yöntem sorunu ele alınmaya çalışılmıştır. Şamanizm konusunda çalışan araştırmacıların fikir ayrılığına düştüğü “din” ve “inanç” şeklindeki ayrım, farklı bakış açılarıyla değerlendirilmiştir. Şamanizm’in anlaşılmasının ve tanımlanmasının önündeki en büyük engelin dikotomik ayrımlar olduğu hipotezinden hareketle, bu ikileşimler tafsilatlı olarak açıklanmaya ve Şamanizm araştırmalarındaki rolüne değinilmeye çalışılmıştır.

Şamanizm’in tanımı yapılırken, bu dinsel sistemin bir göçer-evli hayat tarzında ortaya çıktığı, tekâmül ettiği ve şifahî olarak aktarıldığı dikkatlerden kaçmamalıdır. Şamanizm’in bu hüviyetlerinin incelenmesi, bu sistemin bir din mi yoksa inanç mı olduğu konusunu aydınlatmada faydalı olacağı düşünülmektedir. Şamanizm’e yöneltilen en büyük eleştirilerin tapınak ve kutsal kitap meselesi olduğu düşünüldüğünde, bu bakış açısı oldukça önem kazanmaktadır. Şamanizm’in tapınak meselesi değerlendirilirken, göçer-evli bir hayat tarzının değerlendirilmeye

alınmaması, araştırmalarda yapılan en büyük yanlışlardandır. Bunun yanı sıra, göçer-evli bir hayat tarzının mahsulü dahi olsa, arkeolojik tespitler sonucunda yüksek dağlarda meydana getirilen tapınak ve sunakların varlığı ortaya çıkarılmıştır. Bu yeni bulgular ışığında, Şamanizm'e yöneltilen tapınak eleştirileri geçersiz kalmaktadır. Çalışmada detaylı şekilde açıklanmaya çalışıldığı üzere Şamanizm'in kutsal kitap meselesi de yine bu doğrultuda hayat tarzıyla ilgilidir. Yazı öncesi toplumların dini hayatlarının ne şekilde olduğu, yazısız bir dinin olup olamayacağı sorunsalı değerlendirilmeden, Şamanizm'i anlamak mümkün değildir. Bu bakımdan, ilgili bölümlerde yapılan tespit ve değerlendirmeler sonucunda, Hinduizm, Budizm, Hristiyanlık ve İslamiyet'in de başlangıçta belirli nispetlerde şifahî olduğu ve daha sonra yazıya geçirildiği görülmektedir. Bu tarihi gerçekler göstermektedir ki Şamanizm'e yöneltilen şifahîlik eleştirisi, yazıya geçirilme keyfiyeti dışında, diğer yazılı ve semâvî dinler için de geçerlidir. Şamanizm'in tanımlanması meselesi, göçer-evli hayat tarzı ve şifahî dönemin hususiyetleri bilinmeden veya değerlendirmeye alınmadan, yanlış sonuçlar doğuracaktır. Yazısız medeniyet ve yerleşik medeniyet birlikteliği düşünüldüğünde, İnkalar gibi yerleşik-tapınaklı-büyük medeniyetlerin yazısız olarak yüzlerce yıl idare edildiği ve oldukça kompleks bir dine sahip oldukları görülecektir. Bunun bir diğer aksi istikametinde, yazısız-göçerevli fakat tapınaklı bir Şamanizm görülmektedir. Kutsal ve dindışının sınırları bir bakıma tapınak ile belirlendiği için, açık hava tapınağı dahi olsa Şamanizm'in bir tapınak/ibadet ve kurban yerine sahip olması, birçok eleştiriye geçersiz hale getirmektedir.

Din ve inanç kavramları, birbirinden ayrılmaz ve birbirini destekleyen; birbiriyle iç içe geçmiş ve birbirlerini doğrulayan kavramlardır. Bu doğrultuda, Şamanizm'in bir inanç sistemi olarak değerlendirilmesiyle bir din olarak değerlendirilmesi arasında nitelik bakımından bir fark yoktur. Her din aynı zamanda inanç; dini hüviyet taşıyan her inanç aynı zamanda dinle ilgilidir. Şamanizm'in bir din veya inanç sistemi şeklinde iki bakış açısı altında incelenmesinde ilkel din-medenî din ayrımının da etkisi görülmektedir. Medeniyet seviyesinin herhangi bir mertebesinde olan bir topluluğun, bir başka topluluğu kendisine göre din, sosyal hayat, gelişmişlik, kurumsallık gibi bahislerde "ilkel, arkaik, gelişmemiş" olarak görmesi doğaldır. Ancak bu bakış açısında toplumsal dinamiklerin rolleri bulunduğu kadar, bilimsel dinamikler de etkili olmuştur. Özellikle sömürgecilik dönemlerinde

antropolojik çalışmalar, çalışmayı yapan araştırmacıların tabii olduğu toplumların medenî, incelenen toplumların ilkel olduğu ön kabulünden hareketle yapılmıştır. İdeolojik ve pragmatist bakış açıları bir kenara bırakıldığında, ilkel olarak tanımlanan dinlerin de medenî dinler gibi toplum hayatında önemli bir yer tuttuğu, bir cevaplar sistemi olarak işlev üstlendiği ve araştırmacıların basit olarak değerlendirmelerinin aksine oldukça karmaşık ve girift yapılar sergiledikleri görülmektedir.

Yukarıdaki bölümlerde, Şamanizm'i bir din olarak kabul etmeyen araştırmacıların hareket noktalarındaki argümanlarının, benzer ve nispi oranlarda din olarak kabul edilen diğer sistemlerde de olduğu görülmüştür. Eski Türklerin dininin Gök Tanrı dini olduğunu ileri süren ve Şamanizm'in karşısında konumlandırıran araştırmacıların bakış açıları irdelendiğinde, Gök Tanrı dininin Orhun abideleri ve birtakım seyahatnamelerde geçen "teñgri" sözüne dayandırıldığı görülmektedir. Ancak Gök Tanrı dini ile ilgili sınırlı kaynak ve veri, bu bakış açısının yetersizliklerini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra icat edilen bir gelenek olup olmadığı da detaylı olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak, bu çalışmanın hipotezi olan "Şamanizm'in, bağlı bulunduğu kültür dairesinin hususiyetleri bilinmeden değerlendirilemeyeceği" kabulünden hareketle, Şamanizm'in tanımının yapılabilmesi için bu hususiyetlerin ortaya çıkarılması gerekliliği, çalışma boyunca yapılan değerlendirmelerin hareket noktası olmuştur. Gerek dünyada gerek Türkiye'de Şamanizm üzerine yapılan çalışmalarda "göçer-evlilik ve şifahîlik" durumları göz önünde bulundurulmadan Şamanizm'e bir din veya inanç demenin yanlış olduğu görülmektedir. Ayrıca din ve inanç kavramlarının da birbirine yakın ve iç içe geçmiş kavramlar oluşu, bu ayırımdaki sıkıntıları göz önüne getirmektedir. Şamanizm'in özellikle semâvî dinlerle mukayese edilerek din hüviyeti taşımadığı iddiası, bu dinsel sistemin tarihi gerçekleri olan göçer-evlilik ve şifahîlik meselelerinin görmezden gelinmesinin bir sonucudur. Zira mukayese yapılan dinler her zaman yerleşik düzene geçmiş toplumlarda ortaya çıkan ve belirli bir zaman sonra yazı ile kayıt altına alınan/kutsal kitabı bulunan dinlerdir. "Her dinin kutsal kitabı, peygamberi, tapınağı olmak zorunda mıdır? sorusunu, "Göçerlerin dini olamaz mı?", "Bir dinsel sistem kime ve/ya neye göre din olarak değerlendirilir?" gibi bir önceki bölümde zikredilen sorular cevaplanmadan Şamanizm'in bir din mi yoksa inanç sistemi mi olduğu konusundaki çıkarımlar, havada kalacaktır. Bu

çalışmada, Şamanizm'in bir din mi yoksa inanç mı olduğu sorusunun cevabı, okuyucuya bırakılmıştır.

KAYNAKÇA

- Asad, T. (2008). *Antropoloji ve Sömürgecilik*. (Çev.: Ayşe Karınca), Ankara: Ütopya Yayınları.
- Aydın, M. (2005). *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- Barthold, V. V. (2019). *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*. (Çev.: R. Hulusi Özdem - Yay. Hzl.: K. Yaşar Kporaman, İsmail Aka), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bayat, F. (2015). *Türk Kültüründe Kadın Şaman*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Best/Chambers (2008). *Students' Dictionary*. İstanbul: Best Kitabevi.
- Büyükcan Sayılır, Ş. (2012). Göçebelik, Konar-göçerlik Meselesi ve Coğrafi Bakımdan Konar-göçerlerin Farklılaşması. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 12 (1), s. 563-580.
- Challaye, F. (2002). *Dinler Tarihi*. (Çev.: Samih Tiryakioğlu), İstanbul: Varlık Yayınları.
- Çirkin, S. (2019). *Güney Sibiry Arkeolojisi ve Şamanizm*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Diamond, J. (2001). *Tüfek, Mikrop ve Çelik - İnsan Topluluklarının Yazgıları* (Çev.: Ülker İnce). Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- Duygu, Z. (2019). Sözlü Gelenek, Form Kritiği ve İnciller. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (46), s. 297-327.
- Eliade, M. (1992). *Kutsal ve Dindışı*. (Çev.: M. Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. (Çev.: Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (2005). *Dinler Tarihi - İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. (Çev.: Mustafa Ünal), Konya: Serhat Kitabevi.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. -hzl.- (2015). *Dîvânu Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (2011). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Evans-Pritchard, E. (1998). *İlkelerde Din*. (Çev.: Hüseyin Portakal), Ankara: Öteki Yayınları.
- Güvenç, B. (1996). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hammerton, J. A. ve Mee, A. (2008). *Dünya Dinleri Sözlüğü*. (Çev.: Arıcan Uysal-Anaca Uysal), İstanbul: Nokta Kitap.

- Harari, Y. N. (2016). *Sapiens Hayvanlardan Tanrılara İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*. (Çev.: Ertuğrul Genç), İstanbul, Kolektif Kitap.
- Haymes, E. R. (2010). *Sözlü Destan – Sözlü Şiir Araştırmasına Bir Giriş*. (Çev.: Ali Çelik), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2016). *Din Felsefesi Dersleri*. (Çev.: D. Naci Kadioğlu), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hobsbawm, E. – Ranger, T. (2006). *Geleneğin İcadı*. (Çev.: M. Murat Şahin), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hoppal, M. (2012). *Avrasya’da Şamanlar*. (Çev.: Bülent Bayram ve diğerleri), İstanbul: YKY Yayınları.
- Karatay, O. (2018). *Türklerin İslam’ı Kabulü*. Ankara: Kripto Kitaplar.
- Kutlutürk, C. (2019). Hint Dinleri. *Dünya Dinleri*, (Ed. Şinasi Gündüz), s. 185-232, İstanbul: Milet Nihal Yayınları.
- Langenscheidt-Redaktion (1970). *Langenscheidts Deutsch-Englisches Englisch-Deutsches Wörterbuch*. New York: Kangaroo Book.
- Levi-Strauss, C. (1994). *Yaban Düşünce*. (Çev.: Tahsin Yücel), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Malinowski, B. (1990). *Büyük, Bilim ve Din*. (Çev.: Saadet Özkal), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürücü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Morris, B. (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. (Çev.: Tayfun Atay), Ankara, İmge Kitabevi.
- Ong, W. J. (2013). *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü Teknolojileşmesi*. (Çev. Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Yayınları.
- Riches, D. (1994). Shamanism: The Key to Religion. *Man*, 29 (2), 381-405.
- Smart, N. (1982). Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler. (Çev.: Günay Tümer), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (1), s. 297-323.
- Sundström, O. (2018). ‘I Haven’t Fully Understood-Is Shamanism Religion or Not?’: Some Reflections on the Concepts of Shamanism and Religion in Soviet Discourse. *Temenos-Nordic Journal of Comparative Religion*, 54 (1), 9-27.
- Taşagıl, A. (2019). *Gök-Türkler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tillich, P. (2002). Din Dilinin Doğası. (Çev.: Aliye Çınar), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), s. 227-236.
- Timuçin, A. (2004). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Türkçe Sözlük* (2011). (Hzl. Şükrü Halûk Akalî ve diğerleri), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tylor, E. B. (2016). Kültür Bilimi. (Çev.: Esra Dağbağcı), *ViraVerita E-Dergi*, (4), s. 91-110.

Yitik, A. İ. – Arslan, H. (2011). Vedalar ve Kaynağı Üzerine. *Milel ve Nihal*, 8 (1), s. 225-250.

ÂŞIK EDEBİYATI RÜYA MOTİFİNİN İDEOLOJİK BOYUTLARI ÜZERİNE



Nuh BEKTAŞ*

1. Giriş

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlüğü'nde "Siyasal veya toplumsal bir öğreti oluşturan, bir hükümetin, bir partinin, bir grubun davranışlarına yön veren politik, hukuki, bilimsel, felsefi, dinî, moral, estetik düşünceler bütünü." (URL 1) olarak tanımlanan ideoloji; çeşitli boyutları olan ve bu boyutlarıyla kültürü, toplumsal yapı ve düzeni farklı yönlerden şekillendiren bir olgudur. İdeolojinin kültürle ilişkisi tek taraflı değildir. Kendisi de maruz kalacağı etkiyle farklı istikametlere doğru evirilebilmektedir. Antoine Desttut de Tracy'nin fikir bilimi anlamında ilk kez kullandığı ideoloji sözcüğü, zamanla bu anlamından uzaklaşarak hegemonya, iktidar, egemenlik, sınıf mücadelesi, otorite gibi kavramlarla bağlantılı olarak değerlendirilir hale gelmiştir. Bu hususta Karl Marx'ın diğer düşünürleri etkileyen görüşleri önemlidir. İdeoloji Marx için yanlış bilinçtir. "Açıkça egemen sınıfların çıkarlarına hizmet etmiş ve ezilen sınıfların tahakküm altına alınmasına yardımcı olmuştur, Nietzsche için ise ideoloji, köle ahlakında ortaya koyduğu 'yanlış değerlendirme' nedeniyle daha üstün türlerin karşısına çıkmakta, ezilenlere, sürünün çıkarlarına hizmet etmektedir. Çünkü öncelikle acılara karşı yaşamı korumaktadır: 'eğer acı çekenler ve ezilenler iktidar iradesine olan inançlarını kaybederlerse, umutsuzluğun acılarına gark olacaklardır.' İkinci olarak, 'mükemmel ve iyi yetişmiş insanları inkâr etmeye' yardımcı olacak ve 'ezilenlerin tahakküm edenlerden haklarını almalarına' katkı koyacaktır. Bu nedenle Nietzsche ideolojiye, yaşamı inkâr eden, en iyi insanları bile çürütebilecek bir hastalık ve 'evrensel onursuzluk' olarak bakmaktadır." (Larraiin, 1995: 66). Karl Marx, ideolojiyi sunduğu kurgulanmış gerçeğe sömürü düzenin sürdürülebilirliğine olanak sağlaması bakımından yererken, Nietzsche insanın ve doğanın yaşamında kendiliğinden bulunan hakikati köle ahlakı aracılığıyla değiştirmesi ve yaşamı yadsıması nedeniyle kavrama olumsuz yaklaşmaktadır. Michel

* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi – İstanbul (bektasnuh@gmail.com)

Foucault, ideolojinin üç nedenden dolayı ihtiyatla yaklaşılmadan kullanılmayacağını düşünmektedir. İlk neden hakikat olarak kabul edilen şeyle daima karşıtlık durumunda olmasıdır. İkincisi kaçınılmaz olarak bir özneye göndermede bulunmasıdır. Son sebepse “ideoloji onun altyapısı, maddi, ekonomik belirleyicisi, vb. işlevi gören bir şey karşısında ikincil düzeydeki bir konumda” durmasıdır (Foucault, 2011: 69). Karl Manheim, İdeoloji ve Ütopya’sında insanlığın tarih boyunca varoluşu içkinleştirecek unsurlar yerine aşkınlaştıracak etmenler doğrultusunda hareket etmesine rağmen ideolojik uyum sonucunda yaşamsal düzenleri oluşturabildiğini söylemektedir (Mainheim, 2002: 216-217).

İdeoloji, baskın olandan diğer toplum katmanlarına doğru inip yerleşmektedir. Topluluğun en küçük parçası dahi çatışmadan kaçış, inanç, adanma, koşullandırma gibi sebeplerden ötürü onu içselleştirmekte ve gruba uyum sağlamaktadır. Aksi durumda birey ve otorite bir çatışma döngüsü içerisine girmektedir. Yetiştigi çevreden edindiği ideolojik bilgiyle biçimlenen ve kolektif bilincin bir parçası haline gelen birey; dilini, tavırlarını, giyim kuşamını, estetik anlayışını, inancını, dahası ruh halini yaşamındaki ideolojik odağa göre kurgulamaktadır. Toplumsal kodları oluşturan, ortak hareket ve ülküye yön veren, bireyi isteyerek yahut farkında olmadan bir gruba dahil eden, onu aidiyet için koşullandıran ideoloji, bunları gerçekleştirmek için türlü araçlar kullanmaktadır. Louis Althusser, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları” adlı kitabında bu araçları “Devletin İdeolojik Aygıtları” olarak adlandırmakta ve şu şekilde sınıflandırmaktadır.

“-Dinsel DİA (değişik kiliseler sistemi)

-Öğrenimsel DİA (değişik, özel ve devlet “okullar” sistemi)

-Aile DİA’sı

-Hukuki DİA

-Siyasal DİA (değişik partileri de içeren sistem)

-Sendikal DİA

-Haberleşme DİA’sı (basın, radyo, televizyon vb.)

-Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb.)” (Althusser, 2000: 33-34).

Hegemonyanın sınıflar arası mücadele esnasında baskı ve zorlamadan ziyade ortak çıkar ekseninde bir razı oluşla meydana geldiğini düşünen Antonio Gramsci, ideoloji kavramının fikirlerin kökenine ilişkin bir

çözümleme, bir fikirler bilimi olmaktan çıkarılarak fikirler dizgesi anlamını alışının tarihsel olarak incelenmesi gereken bir sorun olduğunu ifade etmektedir (Gramsci, 1986: 252). “Gramsci, ideolojinin sanatta, edebiyatta, eğitim sisteminde, günlük dilde ve popüler kültürde, kısaca tüm toplumsal düzeylerde ne derece yaygın ve gömülü olduğuna dikkat çeker. İktidarın hegemonik fikirleri, aşağı sınıfların gerçek yaşantıları haline gelir. Bu karmaşık hegemonik aygıtı ise, geleneksel entelektüeller inşa etmektedirler.” (Bulut, 2011: 197). Terry Eagleton’a göre ideoloji genel kültür alanı ile çakışmamasının yanı sıra belirli açıdan onu aydınlatmaktadır. Siyasi iktidar süreçleri ve göstergeleri arasındaki ilişkiyi kapsamayan, daha özel bir anlamı da “toplumsal açıdan önemli belirli bir grubun veya sınıfın içinde bulunduğu durumu ve hayat deneyimlerini simgeleyen (doğru veya yanlış) inanç ve fikirlere karşılık gelir.” (Eagleton, 1996: 55).

İdeoloji, bilimsel bir disiplin haline geliş sürecinde, sosyal bilimlerin diğer alanları gibi folklora da tesir etmiştir. 19. yüzyıl romantizmiyle başlayan milliyetçi yaklaşım 20. yüzyılda da devam etmiş; değişen dünya düzeniyle yeni millet ve ulusal kimlik kurgularının gerekli görüldüğü bu dönemde folklor verimleri araç olarak kullanılmıştır. 19. yüzyılda “halk şiirinin milli şekillerini tanımlayan Alman şair Johan Gottfried von Herder’in liderliğinde Avrupa ülkelerindeki bilim adamları; art arda, yerel dillerde, bu dillerle anlatılan halk masallarında ve halk şarkılarında, folklor temlerini geliştiren edebiyatta ve milli kahramanların eylemlerini yücelten tarihte açığa çıkan halkın ruhunu aramışlardır.” (Dorson, 2011:25). Aynı arayış Ziya Paşa’nın Şiir ve İnşa makalesinden hatırlanacağı üzere Osmanlı Devleti’nde de kendisini göstermiş; ardından gelen Cumhuriyet döneminde de milli kimliğin muhafazası için uygun yol olarak kabulü devam etmiştir. 20. yüzyılda politik ideolojinin propaganda amacıyla folkloru kullanması bakımından Nasyonal Sosyalist Almanya dikkat çekicidir. Hitler hükümeti bu amaçla “kanın ve dilin, kültürün ve geleneğin mistik bağlarınca birleştiren Nazi kavramı *Herrenvolk*¹’u¹ belgeleyen yoğun bir folklor edebiyatı(nı) 1930’lu yıllar boyunca Almanya’da” (Dorson, 2011: 26) yayımlamış, bu sayede üstün ırk idealine sıkı sıkıya bağlı nesiller yetiştirmeyi amaçlamıştır.

Türk halk biliminde Türkiye dışında folklorun politik ideoloji bağlamında kullanımına dair araştırmalarda Türkistan’ı içermesi

¹ Üstün Irk, Ari Irk

nedeniyle Çarlık dönemi Rusya'sına ve Sovyet Rusya'ya odaklanıldığı görülmektedir. 1934 yılında düzenlenen 1. Sovyet Yazarlar Birliği Kongresi'nde devletin resmi sanat görüşü olarak toplumcu gerçekçilik benimsenmiş, halka örnek teşkil edecek kahraman tipinin bulunacağı kaynak olarak da folklor verimleri işaret edilmiştir. Yazarlar Birliği Folklor Bölümü Başkanı Yuri Sokolov'a göre "edebiyat ile folklorun özdeşleşmesi ve yazarlar ile folklor ürünlerinin icracılarının geleneksel folklor türlerinde yeni çağdaş hayatı tasvir etmesi gerekiyordu; onun iddiasına göre folklor, folkloristlerin denetiminde geliştirilmeliydi, propaganda faaliyetlerinde, yeni Komünist toplumun yapılandırılmasında folklor oldukça değerli bir araçtı. Ayrıca, Sokolov bizzat kendisi folklor ürünlerini icra edenlere yol göstermiş, onlardan kendi çağlarının ihtişamını tasvir etmelerini, eski hayat ile yeni hayat arasındaki büyük uçurumu dile getirmelerini ve Sovyetler Birliği'nde yaşamının büyük mutluluk olduğunu göstermelerini istemiştir." (Temur, 2010: 225-226).

Stalin rejimi, İkinci Dünya Savaşı yıllarıyla birlikte çok uluslu Sovyetler Birliği'nin farklı milletlerinden oluşan Kızıl Ordu askerlerini bir arada tutmak; kahramanlık, aidiyet ve vatanperverlik duygularını uyandırarak onlara manen güç katmak için Sovyetleştirme politikasını bir süreliğine yumuşatmıştır. Barbarossa Harekâtı ile Rusya'yı işgal etme planını uygulayan Almanya'nın Kızıl Ordu'daki Türk soylu askerlere yönelik propagandasının da etkili olduğu bu strateji değişikliğinde milletlerin epik metinleri ve kahramanları kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin, Manas destanının "ilk defa 1940 yılında "Manastın Balalık Çağı (Manas'ın Çocukluk Çağı)" epizodu yayımlanır. Manas Destanı'nın "Çoñ Kazat (Büyük Gaza)" epizotunun uzun süredir beklenen Rusça tercümesi 1946 yılında Moskova'da basılır ve Kırgız SSC Komünist Partisi ve Hükümeti tarafından Kırgız kahramanlık destanının üstün bir sosyo-politik, bilimsel öneme sahip ve yüksek bir sanatsal değer taşıyan baskısı olarak Stalin ödülüne aday gösterilir. 1948 yılında da Manas Destanı "Alicenap Manas" adıyla L. Lipkin'in tercümesi ile Rusça olarak yayımlanır." (Çeribaş, 2012: 757). Ancak bu yaklaşım fazla uzun sürmez. İhtiyaç halinde faydalanan folklor verimleri, bu kez politik yönden zararlı olarak görülmeye başlanır.

Türk ve İslam ideolojilerine hizmet ettiği düşünülen Türk destanları, yeterince halkçı ve sosyalist değildir. En önemlisi de rejim için zararlıdır ve diğer tüm devrim karşıtı eserler gibi onlar da yasaklanmalı ya da ayıklanmalıdır. Bu amaçla 1952 yılında bir konferans düzenlenmiş ve

Manas destanının rejime uygunluğu değerlendirilmiştir. “Söz konusu konferansta eleştiriler özellikle Sagımbay Orozbekov’un varyantına yönelik olmuş ve bu varyantın dönemin ideolojisine aykırı Panislamist, Pantürkist ideolojiler taşıdığı sonucuna varılmıştır. 1962 yılına kadar hem Sagımbay Orozbekov’un varyantının yayımlanması yasaklanmış, hem de okul kitaplarından Sagımbay Orozbekov ile ilgili bilgiler çıkarılmıştır. Manas konferansında alınan karara uygun bir şekilde 1958 yılında Kurama Varyant iki cilt olarak yayımlanmıştır. Kurama Varyant’ın ilk kitabında Sagımbay Orozbekov’un; ikinci kitabında ise Sayakbay Karalayev’in varyantından faydalanılmıştır. Ancak bu varyantlardan sadece rejimin görüşüne uygun, rejimin ideolojisiyle çatışmayan bölümler alınmıştır.” (Temur, 2009: 136-137). Manas dışında Er Töştük, Edige, Köroğlu gibi destanlar, hatta Dede Korkut da bu olumsuz yaklaşımdan etkilenerek zararlı olarak nitelendirilmiş, ayıklanmaya, ideolojik adaptasyona ve yasaklamalara maruz kalmıştır. Siyasi ideolojinin toplumsal kabulünün sağlanmasında folklorun propaganda aracı olarak kullanılmasına Mussolini’nin İtalya’sı, Mao’nun Çin’i, Franco’nun İspanya’sı da örnek olarak verilebilir. Hatta bu doğrultuda örnekler 2020 dünyasından da bulunup arttırılabilir fakat toplum pratiklerine tesir eden tek ideoloji alanı politika, tek hegemonya grubu da devlet değildir.

Vladimir Propp’a göre folklor ideolojik bir disiplindir. Çünkü amaç ve yöntemleri dönemin genel görüşleri tarafından belirlendiği gibi bu görüşleri de yansıtır (Propp, 1998: 9-10). Toplumsal yaşam ve kültür; yeni kurumlar, mekânlar, statüler yani ideolojiyi aktaracak çeşitli odaklar yaratır. Tekkeler, medreseler, kahvehaneler, köy odaları, evler vb. yerler aktarım mekânları; ebeveynler, pirlar, peygamberler, dedeler, imamlar vb. kişiler de baskın grup olarak toplumsal yapı içerisinde bu bağlamda bir işlev de yüklenirler. Politik ideoloji dışında felsefi, dini, ahlaki, kültürel, ekonomik, estetik, bilimsel vb. ideoloji türlerinin aktarımını sağlayarak bir çeşit ortaklık haline getirirler. Tahir Alangu, otoritenin bireysel ve toplumsal davranışlara etkisi ile ilgi şu değerlendirmeyi yapmaktadır. “Farkında olalım ya da olmayalım, bir evin yapımında, alışverişte, her günkü selamlaşmalarımızda, daha da önemlisi evlenmelerimizde, cemaat tarafından dikte edilen gelenek ve törelerin yürüttüğü kurallara bağlanırsınız. Bir türkü, bir cemaatin ortak malı olunca, artık bir ‘halk türküsü’ hâline gelmiş demektir. Bu oluş, bir şahsi emre ya da yargıya, ferdi zevke bağlı olmaktan çıkınca meydana gelir. İnsanoğlu, düşünmede, duymada, yaşamda cemaat ve geleneğin otoritesi altına girince, halka bağlı hayat

ve halk kültürü işlemeye ve hükmünü icraya başlamış demektir.” (Alangu, 2020: 428).

2. Âşık Edebiyatı Rüya Motifinin İdeolojik Boyutları

Mircea Eliade “Şamanizm” başlıklı kitabında şaman olacak kişinin, kalıtsal aktarım, kendiliğinden gelen bir iç çağrı ya da seçilme ve kendisinin istemesi yollarıyla belirlendiğini söylemektedir. Kişinin şaman olarak ilanı içinse iki yönlü bir eğitimden geçmesi gerekmektedir. “1) Esrime düzeyinde (rüyalar, kendinden geçme, vb.) ve 2) Gelenekler düzeyinde (şamanlık teknikleri, ruhların adları ve işlevleri, klanın mitolojisi ve soyağacı, gizli dil, vb.) Ruhlar ve eski usta şamanlar tarafından üstlenilen bu çifte eğitim, bir ‘sır-ra-er(dir)me’ (initiation) süreci niteliğindedir. Bazan bu sır-ra-erme halka açık olarak gerçekleşir ve o zaman kendi başına bir tören (ritüel) oluşturur. Fakat böyle bir törenin yokluğu sır-ra-ermenin olmadığı anlamına gelmez; bu iş pekâlâ çırağın rüyalarında ya da esrime deneyimlerinde gerçekleşebilir.” (Eliade, 1999: 32). Eliade’ye göre beden parçalanarak sonradan bütün iç organların yenilenmesi, kişinin göğsü çıkıp tanrılarla ve ruhlarla konuşması, yer altına inip ölü şaman ruhlarıyla konuşması, onlardan şamanik ve dini açıklamalar alması, meslek sırlarını öğrenmesi esrime anında gerçekleşen unsurlardır (Eliade, 1999: 56). Âşığın şamanlık yapacak kişinin eğitim ve kabul aşamalarına çok benzeyen bir süreci yaşaması, rüya motifinin âşık edebiyatı araştırmalarında bu doğrultuda bir bağ ile değerlendirilmesini sağlamıştır. Âşık edebiyatında yaygın olarak görülen rüya motifi, sanatçı karaktere geçişte sembolik bir anlam taşımasının yanı sıra kişinin yetiştiği kültürel bağlamda önemli bir değer içeren otorite tarafından onaylanma düşüncesinin de göstergesidir. Usta çırak ilişkisiyle yetişen âşık, rüyasında pirinin sunduğu badeyi/doluyu içerek sanatının inceliklerini öğrenir, tapşıracağı mahlası alır, sevdalanacağı kişiyi görür ve sanatçı kimliğinin ruhsatını alır. Eğer âşık, gördüğü rüyasında bunları kazanacağı eylemi yapamaz ya da yarım bırakırsa sanatçı kişiliğe geçemez veya meziyetleri eksik elde eder. Örneğin, Telli Suna, Behiye Köksel tarafından uygulanan anket aracılığıyla derlenen rüyasında çocukluk evinde ocak başında aşure pişirirken elinde saz olan, zayıf bir zat görür. Zat kolunu kaynayan kazana sokar ve aldığı aşureyi Telli Suna’ya uzatır. Kolu uzayan Telli Suna uzatılanı alır ancak aşure artık ete dönüşmüştür. Etin tamamını bitiremeyen Telli Suna, sazının ve atışmasının yarım kalmasının nedeninin bu olduğuna inanmaktadır (Köksel, 2012: 69). Âşık Mehmet Yakıcı da

rüyasında kırdığı saz yüzünden sunulan badeyi içemez ve bu nedenle tutuk kaldığını düşünmektedir (Günay, 2011: 191). Rüya motifi, âşık edebiyatı sanatkar tipinin meziyetleri kadar kendisinde gördüğü eksikliklerin de meşrulaştırıldığı bir alandır. Âşık, hem psikolojik nedenlerle kendisi için hem de geleneğin icracısı ve dinleyicisi nazarında değersiz bulunmamak adına sanatsal yetersizliklerini haklı bir gerekçeye rüya sayesinde dayandırmakta ve topluluk onayını almaktadır.

Teun Van Dijk, ideolojinin bir grubun köklü inançları olduğu kanısındadır. İdeolojileri paylaşan grup üyelerinin birtakım genel fikirleri bulunur. Belirli inançların temelini oluşturan bu fikirler, olayları yorumlamada grup üyelerine yol gösterirler. “toplumsal gruplar ve hareketlerin fikir sistemleri olarak ideolojiler sadece dünyayı anlamak (o grubun dünya görüşünden) açısından değil, aynı zamanda grup üyelerinin toplumsal pratiklerinin temeli olarak da anlamlıdır.”(Dijk, 2015: 17-19). Otoriteyi temsil eden pir tarafından bir onaylanma, bu onaylanma anının içeriğine göre kişiliği inşa etme ve bu kimlikle âşıklık pratiklerini yerine getirme anlayışının, gerek şamanlıkla olan inançsal bağı gerekse gerekse âşıklar zümresinin hareketlerine yön vermesi dikkate alındığında rüya motifine ideolojik bir boyut kattığı söylenebilir. Elbette bu noktada âşıkların tamamının rüya görüp bade içmemesi veya motifin gerçekliğine inanmaması durumu akıllara gelebilir. Örneğin, Selvinaz, Ezgili Kevser, Ozan Şahini, Ozan Didarî rüya ve badeye inanmadıklarını beyan etmişlerdir (Köksel, 2012: 71). Çorumlu Âşık Rifat Kurtoglu, tasavvufi kişiliğe sahip eski zaman şahsiyetlerinde rüyanın olabileceğini belirtirken günümüz âşıklarının rüya ve bade iddiasının “ilgi çekme ve şöhrete sahip olma arzusundan kaynaklandığını ifade etmiştir.” (Yakar 2008: 57). benzer bir yakınma Âşık Kul Mustafa’da da görülmektedir. Kul Mustafa “Âşıkların rüya görebileceğini, rüyada bade de verilebileceğini, ancak âşıkların bu durumu kullandığını, kendilerini evliya ve ulema gösterme gayretiyle abarttıklarını söylemiştir.” (Şişman, 2015: 322).

Âşıkların rüya motifine karşı takındıkları olumsuz tutumun, motifin topluluk pratiğine yön veren bir düşünce kalıbı haline gelmesinin, yani ideolojikleşmesinin önünde bir engel oluşuna Philip E. Converse’in şu düşünceleriyle bir açıklama getirmek mümkündür. “Converse’e göre bir inancı ‘ideolojik’ olarak nitelendirebilmemiz için bu inancın her şeyden önce tutarlı olması gerekir. Bu tutarlılık mantıkî bir tutarlılık olarak görülebilir. Örneğin, devletin masraflarının arttırılması gereğine inanan birisi aynı zamanda devletin kaynaklarının azaltılması gerektiğine

inanmaz veya buna inanan bir kimsenin inancına ‘ideoloji’ diyemez. İkinci ve siyasal alanda daha önemli olan tutarlılık psikolojik ve sosyolojik tutarlılıktır. Converse’in bundan kastettiği, insanların inançlarını bir bütün olarak öğrendikleri ve toplumlarından aldıklarıdır. Kişi, inançlarını toplumdan aldığı için ‘neyin ne ile beraber geldiğini’ o toplumsal öğrenme süreci sırasında öğrenir. İşte bu noktada bir ‘ideoloji’ye yaklaşmış bulunuyoruz. Converse ‘beraber olma gereği’ne zorunlayıcı (Constraint) diyor. Bir inanç sistemi içinde ‘zorunlayıcı’lık ne kadar etkin ise bu inanç sisteminin o derecede ‘ideolojik’ olduğunu söyleyebiliriz.” (Mardin, 1992a: 159-160). Rüya motifi aracılığıyla onaylanmanın da ideolojik bir unsur olarak kabul edilmesinde öncelikle âşığın motifin varlığına ve gerekliliğine inanması gerekmektedir. Yetiştigi çevrede bu hususta bir formel veya informal eğitime maruz kalmayan âşığın motive inanması beklenemeyeceği gibi yaşamı biçimlendiren bu doğrultuda bir ideolojiden de bahsedilemez. Rüya ile onaylanmayı bir ihtiyaç olarak hisseden âşık için toplumsal zorunda bırakma devreye girmiş demektir ki bu da motifi ideolojik kılan ölçütlerdendir.

Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu* kitabında rüyanın içeriğini meydana getiren malzemenin bir şekilde yaşantıdan türediğini, bu malzemenin rüyada yeniden üretildiğini yahut anımsandığını ve rüyadaki unsurların gerçek hayatta yaşanıp yaşanmadığının hatırlanamamasının düşlerin kaynağı ile ilgili kuşku duyulmasına neden olduğunu söylemektedir (Freud, 1996: 65). Freud için rüyalara kaynaklık etmesi bakımından çocukluk dönemi ve yaşantıları önemlidir. Çünkü “düşler çocukluktan kalma malzemeyi ellerinin altında bulundurdıklarından ve de hepimizin bildiği gibi bu malzeme büyük kesimiyle belleğimizin bilinçli yeteneğinde boşluklarla örtülmüş olduğundan (...) ilginç hipermnezik düşler yaratırlar.” (Freud, 1996: 70). Karl Abraham, Mitler ve Rüya adlı kitabında Freud’un araştırmaları sayesinde rüyadaki düşüncelerin rüya esnasında meydana gelmediklerinin, rüyanın yaşanan uyanık anların temsili olduğunun bilindiğini vurgular ve düşüncelerin rüyada bir form aldığını belirtir. Abraham’a göre “rüyalar kişinin duygularından ortaya çıksa da bu duygular insanlarda ortak olan duygulardır.” (Abraham, 2017: 11-12). Carl Gustav Jung’sa uyanık halde dahi hatırlanabilen, istemsiz psişik etkinlik şeklinde ifade ettiği rüyanın büyük veya anlamlı olarak adlandırılabilir türlerinin kişisel bilinç dışından daha derinde bulunan ortak bilinç dışından çıktığını düşünmektedir. Önemlerini çoğunlukla şiirsel bir güç ve güzelliğe sahip estetik şekillerle açık eden “bu rüyalar hayatın

önemli aşamalarında, gençlikte, ergenlikte, orta yaşın başlangıcında (otuz altıdan kırka kadar) ve ölümle yüzleşildiğinde ortaya çıkar. Bunları yorumlamak oldukça zordur; çünkü rüya sahibinin katkıda bulunabileceği malzeme çok yetersizdir. Bunun sebebi bu arketipsel ürünlerin artık kişisel deneyimlere değil, asıl önemi kişisel deneyim ve onun bağlantılarından ziyade iç anlamlarında yatan genel fikirlerle ilgili olmasıdır.” (Jung, 2015: 96). Âşık biyografileri etrafında şekillenen halk hikâyelerindeki rüya motifinin kompleks bir yapıya sahip olduğunu söyleyen İlhan Başgöz, gerçekleşme dönemi olarak ergenlik çağına dikkat çekmektedir. (URL 2) Umay Günay da rüyaların kompleks yapısına dair bilgiyi yinelerken çocukluk ve gençlik çağını asıl tip olarak adlandırdığı bu rüyaların hazırlık evresi olarak görmektedir (Günay, 2011: 136). Bebeklikle birlikte başlayan topluluğa bağlı psikolojik, kültürel ve hatta fiziksel şekilleniş, toplumun her türden ideolojisinin bireye aktarımıyla da eş süremli bir süreç izler. Gündelik yaşamını bu ideoloji ile sürdüren, sanatını icra eden âşığın rüyası da bu etkiden ayrı düşünülemez. Rüya da görülen kişi, onun sunduğu içecek veya yiyecek, gerçekleşen eylem, verilen mahlas, kazanılan amaç, gidilen mekân da aynı ideolojiye göre şekillenebilir.

Şerif Mardin, Din ve İdeoloji başlıklı kitabında dinin belirli bir toplumun mekanizmasını devam ettirmeye çalışan öğrenilmiş fikri kalıplardan biri olması, onun ideolojik özelliğini gösterdiği nokta olduğunu ifade etmektedir (Mardin, 1992a: 51). Âşık edebiyatının Anadolu’daki tasavvufi hareketlerle olan ilişkisi, Âlevi âşıkların aynı zamanda zakirlik de yapmaları, pek çok âşığın gerek ailelerinden gerekse ustalarından hem din ve kahramanlık temalı hem de âşık biyografilerine dayalı halk hikâyelerini dinleyerek büyümeleri, aldıkları dini eğitim, usta-çırak ilişkisi ideolojinin âşığa aktarım yollarıdır ve bu yolların içeriğine göre rüyadaki pirin kimliğinin değiştiği görülmektedir. Örneğin, şeyhi “bir süre Hacı Bektaş tekkesinde en yüksek makam olan posta oturmuş” (Günay, 2011: 320). Hasan Efendi olan Pir Sultan Abdal’ın rüyasında Hacı Bektaş-ı Veli’yi gördüğü ve mahlasını ondan aldığı rivayet edilmektedir. (URL 3) Alevi bir âşık olan ve aynı zamanda zakirlik de yapan Banazlı Âşık Deryani’ye köylüsü Pir Sultan Abdal’ın elinden dolu içerek mahlasını alır. “Geceleri büyüklerin anlattığı menkıbeleri, köy imamının okuduğu Ahmedîye, Battalgazi, Siret, Hz. Ali’nin cenkleri gibi dini kitapları ve çevresindeki âşıklardan kahramanlık ve ağıt destanları dinleyerek” (Günay, 2011: 147) büyüyen Âşık Şenlik, rüyasında bir pir ve onun götürdüğü cennet bahçesinde Hz. Muhammed’i görür. Âşık Günay Yıldız, Âşık Mustafa

Temiz, Âşık Sağlam ve Âşık Sanati'nin de rüyalarında Hz. Muhammed'i; Âşık Erdemli'nin Hz. Davut'u, Kurbanî'nin Hz. Ali'yi ve Âşık Sefil Rıza'nın Hz. Hüseyin'i gördükleri kaynaklarda geçmektedir. (URL 4) Bir dörtlüğünde Kadirî, bir dörtlüğündeyse Nakşibendiliğin Halidî koluna mensup olduğunu söyleyen Geyceklî Âşık Hasan, Bayezit Bestamî tarafından sunulan badeyle sanatçı kişiliğe geçer ve "köyün güzellerine şiirler söylemekle başlayan şiir serüveni, daha sonraları dini, milli bir muhtevaya bürünür." (Sever, 2007: 17). Sıralanan bu örnekler dışında derviş, Hızır İlyas, Hıdır İlyas, Ak Sakallı İhtiyar, Yunus Emre, Mevlâna ve diğer âşıklar rüyada karşılaşılan diğer kişiler olarak yapılan araştırmalarda kayda geçmiştir.

Rüya kişileri gibi gerçekleşen eylem, sunulan badenin türü ve rüya mekânı da kökleri gerçek yaşama uzanan inanç ve âşık edebiyatı kökenli ideoloji ile biçimlenebilir. Rüyasında pirin verdiği ekmeği yiyen Günay Yıldız, birden beliren ışıkla ihramlı ve yüzü örtülü bir atlı görür. Atlı, âşığın haram yemeyen, dürüst, beş vakit namazını kaçırmayan, çalışkan biri olarak tanımladığı kapı komşusu Himmet Amca'nın evinin önüne gelir ve at orada şaha kalkar. Sabah uyandığında atın izlerini annesine ve Himmet Amca'ya gösteren Günay Yıldız, gelen kişinin Hz. Muhammed olduğu cevabını alır (Karadeniz Yağmur, 2016: 20-21). Hz. Muhammed'in âşığın evine değil de komşusu Himmet Amca'nın evine gelişi, Günay'ın onu taşıdığı vasıflar nedeniyle toplumca onaylanan idealize bir tip olarak görmesi şeklinde yorumlanabilir. Cennet bahçesinde pir elinden su içip ilahi kudretle Arapça ve Farsça öğrenen Âşık Şenlik'in yetiştirdiği Âşık Gülistan Çobanoğlu'nun oğlu olan Âşık Murat Çobanoğlu da rüyasında üç dervişten birinin sunduğu suyu içer, dervişler okuttukları mühürlü fermanın ardından âşığın aralarına alarak Kur'an'dan ayetler okurlar (Günay, 2011: 166). Ezberlemesi istenen sürelerle ilgili köy imamı olan babası tarafından sürekli imtihan edilen Müdamî, bir cuma günü camiye giden babası tarafından cüzünü yarım bırakmaması için tembihlenir. Babasının verdiği ödevi yapmak yerine aşık atmaya giden ve babasından dayak yiyen Müdamî, elindeki cüzle uykuya dalar. Henüz yedi yaşında olan Müdamî, kendisini Ardahan ovası kadar büyümüş Nunus köyünde kurulan mahşer gününde bulur. Orada kurulan teraziye iki gölge insanları götürmektedir. Terazinin başında sonradan Hz. Muhammed ve Hz. Osman olduğunu öğrendiği iki kişi gelen herkese ayet okumaktadır. Müdamî'ye de aynı ayet okutulur ve tekrar ettirilir (Özsoy, 1993: 65-67). Rüyasında kendisini bir hesaba çekilirken gören âşıklardan biri de Âşık İlhamî'dir. Yirmili yaşlarında gördüğü rüyasında âşık, İslam dininde ölen kişiye kabirde sorulacağına

inanılan sorulara cevap vermektedir. Başkası sanılarak pusuya düşürülüp vurulan İlhamî, hayatından ümidin kesildiği bir cuma günü “beş kişi tarafından yatağından alınarak mânevi âleme götürülür. Pek temiz, düzenli, pırıl pırıl yanan bu âlemde nezih bir meclis içtima halindedir. Tüm üyeler tertemiz, bembeyaz giysiler içerisinde yeşil kavuklarla görev başlarındadır. Nuri Baba, ‘Kimin kulusun?, Kimin ümmetindensin?, Kitabın nedir? Peygamberin kimdir?’ vs. gibi sorularla terletilir. Neticede birisi imdada yetişir; ‘efendim hepsini biliyor fazla zorlamayalım’ der. Heyet kabul eder ve Nuri Baba’nın tedavisine karar verilir. Böylece mânevi alanda tedavi edilen Nuri Baba tekrar yatağına getirilir. (...) Nitekim İlhamî Uçar, ‘gözlerimi açıp bir-iki kelimadan sonra Guran’i oğumıya başladım. Hatta bir kısmını ezberlemiştim’der.” (Tozlu vd., 2016: 29).

Psikolojik anlamda bir rahatlatma işlevi de bulunan dua, inanca dayalı yaygın bir pratiktir. Topluluğu yönlendiren düşüncenin bir yansıması olarak folklor verimlerinde sıkça karşılaşılan dua rüya motifinde de yerini almaktadır. Bunlardan bazıları belirli dualarla ilgilidir. Örneğin, Sümmani’ye Hızır tarafından ism-i âzâm duası öğretilir ve kırk gün okuması tembihlenir. Anlamı Allah’ın en yüce ismi olan ism-i âzâmın, isteklerin yerine gelmesini ve sıkıntıların giderilmesini sağlayan duası olduğuna inanılmaktadır. Her ne kadar Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı “İsm-i Âzam, Yüce Allah’ın isimlerinden birisidir; özel bir dua adı değildir. Dolayısıyla böyle bir dua yoktur. Ancak Resûlullah İsm-i Âzam anılarak yapılan duaların Allah katında makbul olacağını bildirmiştir.” (URL 5) açıklamasını yapsa da bu dua, mobil uygulaması yapılacak kadar hayatın içindedir. (URL 6) Uyandıktan sonra duayı kırk gün okuyan Sümmani, ikinci rüyasını görür. Bir mağarada yeşil cübbeli üç derviş ve Hızır’la karşılaşan Sümmani’ye abdest aldırılıp namaz kıldırılır. Okuma yazma öğretilip Allah, Hz. Muhammed ve Bedahşan Şehri Emiri Gülperi adına üç bardak bade sunulur. Bir süre sonra uyanıp yeniden uykuya dalan Sümmani’ye bu kez Hızır tarafından mahlası verilir ve köyün camisine götürüp bırakılır (Günay, 2011: 170-171).

Rüya motifinin estetik ve âşık tipi açılarından incelenip yorumlanabilecek bir diğer ideolojik boyutu ise rüyada karşılaşılan/gösterilen sevgili ile ilgilidir. Âşık edebiyatının ozanlık ve dini-tasavvufi halk şiiri gelenekleriyle olan bağından ayrı bir şekilde aşk, sevdâ, gurbet, hasret, ayrılık vb. dünyevi temalarla üretilen metinleri; sevdalandığı kişiyi arayan, bunun için gurbete çıkıp özlemle dolaşan bir âşık tipinin söylemlerinden oluşmaktadır. Yaratılan eserin müzikal yönü

dahil bütün dokusuna tesir eden bu lirik amacı rüyasında edinen âşık, sanatçı kişiliğini oluşturmakta ve geleneğin icrasını yapmaktadır. Âşık edebiyatının estetik ideolojisinin âşığa nakli rüyada sevgilinin şahsıyla sembolize edilmektedir. Âşıklık edecek kişiden beklenen verimlerini bu estetik anlayışı dikkate alarak üretmesi ve dinleyicisinin beklentilerini karşılamaıdır. Pertev Naili Boratav'a göre âşığın birbirinden estetik ideoloji bakımından ayrı ortamların dinleyicilerinin gereksinimlerini giderme zorunluğu vardır (Boratav, 1968: 341). Rüyasında Türkistan Şahı'nın kızı Mihriban Hatun için bade içen Burhâni, bu olayı ve kendisinde bıraktı izi uyanmasının ardından ilk deyişinde şöyle dile getirmektedir.

“Karıştı selimiz derya ummana

O zaman seyrettim çöl Türkistan'a

Nazlı yar beni bıraktı figane

Göründü gözüme yar yavaş yavaş” (Günay, 2011: 185).

3. Sonuç

İdeolojinin ilk defa “doğru düşünme imkanları sağlamak için kullanılacak fikir bilimi” (Mardin, 1992b: 22) olarak ifade edilmesinden bugüne kavramın anlamsal sınırı genişlese de toplumsal yaşantıya etkisi neredeyse her yaklaşımın içerisinde yerini almıştır. Normatif olan ideoloji bireyden düşünsel ve eylemsel olarak topluluğa uyum bekler. Bu beklenti ideolojinin türüne göre baskı ve zor kullanma ile gerçekleştirilebileceği gibi rıza yoluyla da olabilir. Şerif Mardin'in yumuşak olarak adlandırdığı ve kişinin aidiyet duygusuyla kabulüne dayanan bu ideolojiler inanç ve bilişsel sistemleri içermektedir (Mardin, 1992a: 14). 19. yüzyıl romantizminin ardından yeni millet oluşturmak ve ulusal kimlik inşa etmek amacıyla folklor gösterilen ilgi, 20. yüzyılın ilk yarısında Türk folklor verimlerini de etkileyecek biçimde baskıcı rejimlerin devlet politikası haline gelmiştir. Bascom'un belirttiği folklor işlevlerinden kültürü onaylama, ritüeller ve kurumları onaylama, eğitim ve kabul edilmiş davranış örüntülerini sürdürme işlevleri, (Bascom, 2005: 140-141) folklor hem kendi ideolojisini oluşturma fırsatı vermekte hem de onu var olanların sürdürülebilirliği ve yeniden üretimi için kullanışlı bir araç haline getirmektedir. İslam öncesi döneme, şamanlığa giriş merasimlerine kadar izleri sürülerek tahlil edilen, İslam etkisiyle şekillenışı çeşitli araştırmalarla ortaya konan rüya motifi, âşığın otorite olarak kabul edilen bir kimseden icazet alışı simgelemektedir. Rüya yoluyla onaylanışın kişilik değişimi için geleneğin gerekliliği olarak görülmesi, âşık zümresi için bir topluluk

öğretisidir. Bu öğreti inançla birlikte rüya görmeyi ideolojikleştirir ancak bunun gerçekleşmesi için âşığın rüyaya inanmasının bir ön koşul olduğu unutulmamalıdır. Âşık edebiyatı dinleyici, bağlam ve diğer âşıklarla var olan bütünlüklü bir gelenektir. Âşık, diğer icracılarla sanatsal anlamda mücadele edebilmek amacıyla kendisini geliştirirken, dinleyicisinin beklentilerini karşılamak için de çaba sarf etmektedir. Bu iki eylem, âşığın yetiştirdiği bağlamın dinamikleri ile birleşerek onun düşünsel dünyasını dolayısıyla sanatçı kimliğini biçimlendirir. Elbette bu biçimleniş topluluğun dini, estetik, politik, felsefi vd. ideolojisine bağlı gerçekleşir. Rüya motifine de bu açıdan yaklaşıldığında içeriğinin gerçek yaşamda çeşitli kurum, sosyal yapı ve folklor verimleri aracılığıyla edinilen, ideoloji haline gelmiş inançları ve düşünceleri yansıttığı; rüyada görülen kişi, yer, eylem, varlık vb. öğelerin bu unsura göre farklılaştığı ve bu yönüyle rüyanın ideolojinin sürekliliğine katkı sunduğu tespit edilebilir. Metafizik alemlerde, kutsal yerlerde veya dini inançla yeniden anlamlandırılmış mekânlarda geçen rüyaların; gerçekleşen eylem, karşılaşılan kişi ve aktarılan mesajla bir bütün oluşturması ideolojinin rüya atmosferinde yarattığı yapının ifadesi olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Abraham, K. (2017). *Rüyalar ve Mitler*. (Çev.: Emine Nur Gökçe), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Alangu, T. (2020). *Türkiye Folkloru El Kitabı*. (Hzl.: İsmail Görkem), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Althusser, L. (2000). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (Çev.: Yusuf Alp, Mahmut Özışık), 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bascom, R. W. (2005). Folklorun Dört İşlevi. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar* 2, (hzt. M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır), s. 125-151, Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Boratav, P. N. (1968). Âşık Edebiyatı. *Türk Dili Dergisi Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı*, Ankara: TDK Yayınları, s. 340-356
- Bulut, Y. (2011). İdeolojinin Tarihçesi. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, Cilt 3, Sayı 23, s. 183-206.
- Çeribaş, M. (2012). Sovyetler Birliği Döneminde Kırgızistan'da Folklor Çalışmalarında İdeolojik Yaklaşımlar: Er Soltonay Destanı Örneği. *Turkish Studies*, Volume 7/1 p. 753-780
- Dorson, R. M. (2011). *Günümüz Folklor Kuramları*. (Çev.: Selcan Gürçayır, Yeliz Özyay), 2. Baskı Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Eagleton, T. (1996). *İdeoloji*. (Çev.: Muttalip Özcan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Eliade, M. (1999). *Şamanizm*, (Çev.: İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2011). *Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Yazılar 1*. (Çev.: Işık Ergüden, Osman Akinhay, Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud S. (1996). *Düşlerin Yorumu 1. Cilt*. (Çev. Emre Kapkın), 2. Baskı, İstanbul: Payel Yayınları.
- Gramsci, A. (1986). *Hapishane Defterleri Seçmeler*. (Çev.: Kenan Somer) İstanbul: Onur Yayınları.
- Günay, U. (2011). *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. 6. Baskı Ankara: Akçağ Yayınları.
- Jung, C G. (2015). *Rüyalar*. (Çev.: Aylin Kayapalı), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Karadeniz Yağmur, S. (2016). *Âşık Günay Yıldız’ın Hikâyelerinin Epizot ve Motiflerinin İncelenmesi*. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Köksel, B. (2012). *20. Yüzyılın Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Larrai, J. (1995). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. (Çev.: Neşe Nur Domaniç), İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Manheim, K. (2002). *İdeoloji ve Ütopya*. (Çev.: Mehmet Okyayuz), Ankara: Epos Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992a). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992b). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Propp, V. (1998). *Folklor Teori ve Tarih*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Özsoy, B. S. (1993). *Posoflu Aşık Sabit Müdâmi Hayatı Edebi Şahsiyeti ve Eserleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Sever, M. (2007). *Bir Destan Şairi Geyceklî Âşık Hasan ve Bütün Şiirleri*. Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Eğitim ve Kültür Yayınları.
- Şişman, B. (2015). Günümüz Âşıklarında “Rüya ve Bade Motifi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 8, Sayı 15, s. 316-323.
- Temur, N. (2009). Bir Sovyet Ürünü: Manas’ın Kurama Varyantı. *Türk Bilig*, Sayı 17, s. 133-145.
- Temur, N. (2010). Folklor-İdeoloji Bağlamında Sovyetler Birliği Dönemi Folklor Politikaları ve Bu Politikaların Kırgız Folkloruna Etkileri. *Bilig*, Sayı 53, s. 219-232.
- Tozlu, N. vd. (2016). *Âşık İlhami (Posoflu Nuri Baba)*. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.
- Van Dijk, T. (2015). Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım. *Söylem ve İdeoloji*, (Hzl.: Barış Çoban ve Zeynep Özarlan – Çev.: Nurcan Ateş), s. 5-100, 2. Baskı, İstanbul: Su Yayınları.

Yakar, İ. S. (2008). *Çorum İli Âşıklık Geleneği ve Âşık Rifat Kurtoğlu*. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

URL 1 <https://sozluk.gov.tr> (Erişim: 28.09.2020)

URL 2 Başgöz, İlhan. (1967) Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation. <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/917> (Erişim: 10.09.2020)

URL 3 <https://islamansiklopedisi.org.tr/pir-sultan-abdal> (Erişim: 10.09.2020)

URL 4 Yardımcı, M., Âşık Edebiyatında Rüya Sonrası Âşık Olma (Bade İçme), http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK_EDEBIYATI/26.php#_edn95 (Erişim: 11.09.2020)

URL 5 <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/759/-ism-i-azam--duasi-diye-bir-dua-var-midir-> (Erişim: 11.09.2020)

URL 6 <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.poyraz.azam> (Erişim: 11.09.2020)

TRAKYA'DA YAŞAYAN BEKTAŞİ AMUCALARDA MUHARREM AYI RİTÜELLERİ VE MUHARREM ERKÂNI*



Saygın Kamil CELEPOĞLU**

1. Giriş

Başta Kırklareli olmak üzere Trakya ve Bulgaristan'ın bu bölgeye olan sınırında toplu olarak yaşayan ve kendilerini Türkmen olarak tanımlayan Amucalar; günümüzde Bedreddini, Bektaşî ve Sünnî inanç esaslarını bünyelerinde barındıran ve bu inanç sistemlerini aktif olarak yürüten özgün bir Türkmen topluluğudur. Tarihsel süreçte yakın geçmişe kadar tamamen Bedreddini inanç sistemine bağlı olduğu belirtilen Amucalar arasında Bektaşîlik, 93 Harbi olarak nitelendirilen Osmanlı Rus Savaşı'ndan sonra İstanbul'da bulunan bir Bektaşî dergâhına giden ve o dergâhta nasip alarak Bektaşî olup çevresine de bu inancı yayan Abdal Ahmet Baba aracılığıyla girmiştir (Salcı, 1942: 313). Zaman içerisinde çevresel baskılar başta olmak üzere çeşitli nedenlerle bazı Amucaların Sünnileşmesiyle birlikte topluluk içerisinde üç kollu bir inanç sistemi görülmeye başlanmıştır. Günümüzde Bektaşî olan Amucalar, Balım Sultan Erkânı'nı yürütmekte ve İzmir'de yaşayan Ali Haydar Ercan Dede Baba'ya bağlılıklarını bildirmektedir.

Trakya'da genel olarak Bektaşî kimliği ile tanınan Amucalar tarihi kayıtlarda "Ammiler", "Emmiler", "Ammaca", "Amuga", "Amuca" ve "Amuca Oğulları" olarak yer almaktadır (Engin, 2014: 59). 1481'de II. Beyazıt'ın tahta çıkması ile Balkanlar'a başlayan büyük Türkmen göçüyle Trakya ve Balkanlara geldikleri tahmin edilen Amucaların (Engin, 2014: 58) Amucalı (Amucalu) adıyla Rakka'da; Ammiler (Emmiler) adıyla Kayseriye sancağında kayıtları mevcuttur (Türkay, 2001: 175). Tarihsel süreçte çeşitli dönemlerde göç etmek zorunda kalmaları sebebiyle günümüzde kısmen dağınık bir yerleşim özelliği gösteren Amucalar; toplu

* Bu çalışmada danışmanlığını Doç. Dr. Mehmet Ali Yolcu'nun yaptığı, Saygın Kamil Celepoğlu tarafından hazırlanan "Trakya'da Amuca Folkloru" adlı yüksek lisans tezi için elde edilen saha verilerinden yararlanılmıştır.

** Milli Eğitim Bakanlığı Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni - Tekirdağ (saygincelepoğlu@gmail.com)

olarak Kırklareli’de yirmi dört, Tekirdağ’da iki köy olmak üzere toplam yirmi altı köyde yaşamaktadırlar. Bu köylerin haricinde Edirne’de bulunan üç köyde de Amucaların bulunduğu belirtilmektedir (Engin, 2014: 74-79).

Bektaşî Amucaların inanç temelli matem geleneklerinden en önemlisi kuşkusuz Muharrem yası ve orucudur. Aynı zamanda yıl içerisinde ibadet erkânı açılması gereken önemli günlerden birisi olan Muharrem yasının tarihsel kökeni tüm İslam dünyasında bilinen Kerbela Olayı’na dayanmaktadır. Bağdat’ın yaklaşık 100 km güneybatısında yer alan Kerbela’nın İslâm dünyasındaki ünü, Hz. Hüseyin ile ailesinin Hicri, 10 Muharrem 61; Miladi, 10 Ekim 680 tarihinde Emevilerce şehit edildikleri yer olması ve burada gömülü bulunmasından kaynaklanmaktadır. Hz. Hüseyin ve beraberindeki kişilerin öldürülmesi, öldürülen kişilerin naaşlarının meydanda bırakılması ve Hz. Hüseyin’in başının Halife I. Yezit’e sunulması olayı tüm İslam âleminde yas olarak kabul edilen Kerbela Olayı’nın tarihsel temelini oluşturmaktadır (Öz, 2002: 271). Bu tarihsel hadise çerçevesinde oluşan Muharrem mateminin, mensup olduğu mezhep ya da tarikat ne olursa olsun, İslam topluluklarının tümünde önemli bir yeri vardır. Bu öneme dair anlatılar ve ibadet formları farklılık gösterse de esas olan matemın tüm İslam dünyası tarafından kabul görülmesi ve söz konusu aya bir kutsiyet atfedilmesidir. Bu tarihsel olay etrafında özellikle Alevi ve Bektaşîlerde çok sayıda inanma, ritüel ve ibadet formları gelişmiş ve bunlar Bektaşî ve Bedreddini Amucalar arasında da tüm canlılığıyla varlığını korumuştur.

2. Muharrem Orucu

Amucalardaki Muharrem mateminin temelinde on gün aralıksız olarak tutulan oruç bulunmaktadır. Orucun başlangıcı geleneksel kurallara göre belirlenmekte ve Kurban Bayramı’nın ilk gününden itibaren yirmi gün sayılmaktadır. Yirminci gün matem orucuna niyet edilir, niyet tercümanı okunur ve on gün sürecek oruç başlar. Onuncu günün öğle saatine kadar aralıksız olarak su orucu tutulur. Onuncu gün öğle saatine kadar oruç tutulmasının sebebi ise Hz. Hüseyin’in şehit olduğu zamanın onuncu gün öğle saatleri olduğuna inanılmasıdır (KK.9). Onuncu gün öğle saatinde su orucu bitirilir. Oruç bitse bile yas on ikinci güne kadar devam etmektedir. Kerbela’da Hz. Hüseyin ve yanındakilere su verilmemesi, Muharrem ayının yedinci gününde başlamış ve onuncu günün öğlesine kadar sürmüştür. Fakat Kerbela şehitlerine saygı olsun diye on gün boyunca su içilmemektedir. Oruç süresince ağır işlerde çalışanlar, toprak

işçileri, hastalar ve yaşlılar su içeren farklı gıdalar alabilmektedir (Noyan, 2011: 118-119).

Amucalarda Muharrem orucunun susuzluk orucu olduğu düşüncesi genel geçer bir kabul olsa da söz konusu günlerin sadece oruçtan ibaret olmadığı fikri hâkimdir. Bu günlerin temelinde yas vardır. Bu yas günlerinde et yenmemesi¹, kötü söz söylenmemesi, düğün nişan gibi eğlencelerin yapılmaması, herhangi bir canlının incitilmemesi, süslenme aracı olarak görülen aynanın kullanılmaması için bir örtüyle kapatılması, erkân açılmaması, dem alınmaması, semah dönülmemesi gibi uygulamalar da görülmektedir (KK.9). Ancak su orucunda temel olan bedene zarar vermeden, matem ruhaniyetini yitirmeden hareket edebilmektir. İnsanın on gün boyunca hiç su içememesinin bedeni için zararlı olduğu bilinciyle su yerine sulu besinler tercih edilmektedir. Meyve suyu, çay gibi içeceklerle “*bulanık su*” adı verilmekte suyun herhangi bir besin ile karıştırılarak içilmesi temel kabul edilmektedir. Ancak bu tüketimin de kana kana değil de ihtiyacını giderecek kadar olmasının esas olduğu vurgulanmaktadır (KK.7). Bunların yanında tıraş olunmaması, banyo yapılmaması gibi uygulamaların da olması gerektiği belirtilse de günümüz şartlarında hizmet sektöründe çalışanların tıraş olmamasının ya da beden gücü ile çalışarak terleyenlerin banyo yapmamalarının doğru olmadığı düşüncesi hâkimdir (KK.5). Aynı zamanda yas dönemi boyunca karşılaşan Bektaşiler birbirlerine “*Ya İmam!*” diye selam verir ve “*Ya Hüseyin!*” diyerek selamı alırlar.

Oruca başlamadan önce yapılan niyetlenme bir ibadet formu ve birtakım ritüeller barındırmaktadır. Kurban Bayramı’nı takip eden yirminci günün akşamı oruç tutacak kişiler toplanırlar. Toplanan Bektaşi Amucalar öncelikle ibadetlerini yerine getiriler ve ardından sofra kurulur. Niyet öncesi kurulan sofraya mürşit tarafından çekilen şu gülbank ile açılır:

Bism-i Şah Allah Allah. Aşk olsun içene rahmet olsun göçene. Şâhım İmam Ali’ye, Lanet kavm-i Yezid’e. Evvel Allah diyelim kadim Allah diyelim. Geldi Hüseyin Efendi’mizin sofrası yâ Hak diyelim. Hak versin biz yiyelim. Buyrun canlar Hüseyin Efendi’mizin sofrasına. Allah eyvallah hü dost (KK.6).

Sofrada Kerbela ve İmam Hüseyin ile ilgili nefesler okunur. Diğer ibadet formlarından farklı olmak üzere bu günde semah dönülmez ve dem alınmaz. Kurulan sofrada matem bilinciyle hareket edilir (KK.2).

¹ Et yemek için başka bir canlının canına kastetmek gerektiğinden yas günlerinde herhangi bir canlıya zarar verilmemesi için et yenmediği belirtilmiştir (KK.9).

Sofra kaldırıldıktan sonra oruca niyet edilir. Niyet etme daha önceden içerisine Kerbela'dan getirilen toprak parçası² atılması suretiyle kutsanmış olan suyun yudumlanması şeklinde olur. Niyet etme şu şekildedir: Niyet etmek için kutsanan suyu eline alan iki saki mürşidin karşısına geçerler ve “*Bism-i Şah Allah Allah. Ayn-i ab-ı zülal-i selsebilest. Pür teşne-yi ihvan-ı Hakk sebilest. Ve sekahum rabbihum şeraben tahura. Yâ İmam Hüseyin*” derler. Ardından aldıkları bu suyu ilk önce mürşide ikram ederler. Mürşide ikram ederken sakiler: “*Bism-i Şah Allah Allah. Can-ü baştan geçmişiz biz Şah Hüseyin aşkına. Kerbela-yı dest-i gamda ser verenler aşkına. Ol yezidler elinde teşne lebler aşkına. Kerbela'da su su diye can verenler aşkına*” tercümanını okurlar. Bu tercümanın ardından kutsanmış suyu eline alan mürşit:

Bism-i Şah Allah Allah. Aşk olsun içene rahmet olsun göçene, Şâh'ım İmam Aliye. Lanet kavm-i Yezid'e. Dem seyd-i kâinat sırrı Murteza, Hz. Hüseyin Efendî'mizin demine keremine hü.” diyerek sudan üç yudum almak suretiyle oruca niyetlenmiş olur. Mürşidin ardından meydanda bulunan muhipler de niyetlenirken söz konusu su kullanılır. Niyet için kullanılan su, sakiler tarafından meydanda bulunan tüm muhiplere³ sırayla ikram edilir. Muhipler suyu üç kez yudumlamak suretiyle “*Aşk olsun içene rahmet olsun göçene, Şah'ım İmam Ali'ye. Lanet Kavm-i Yezid'e*” diyerek üçleme yapar ve oruca niyetlenmiş olur. Tüm muhiplerin üçlemeleri tamamlandıktan sonra mürşit şu duayı okur:

Bism-i Şah Allah Allah. Aşk olsun içene rahmet olsun göçene, Şâh'ım İmam Ali'ye. Lanet kavm-i Yezid'e. Nûr ola sır ola içenlere nûr-u imân ola. Şaraben tahura ve şifa-yı Nâci'den ola. Kırkların ezdiği engür suyundan ola. Hz Hüseyin Efendî'mizin deminden didârından ayırmaya, dem sahibinin demleri Hüseyin Efendî'mizin deminden ola. Dem Pîr'in Kerem evliyanın. Allah eyvallah hü dost (KK.6).

Duanın ardından yine mürşit tarafından sakilere ithafen şu duayı okunur:

Bism-i Şah Allah Allah. Aşk olsun içene rahmet olsun göçene. Şâh'ım İmam Ali'ye, Lanet kavm-i Yezid'e. Hizmetleriniz kabul olsun, muratlarınız hâsıl

² Mürşitlerde Kerbela'dan getirtilen bir toprak ya da taş parçasının bulunduğu ve niyetlenirken bu toprak ya da taş parçasından küçük bir parçanın suya atıldığı belirtilmiştir. Kerbela'dan getirilen bir toprak ya da taş parçasının bulunmaması halinde hiç ayak basılmamış topraktan bir parça alınarak kaynatılıp süzüldükten sonra niyet suyuna katılabileceği de söylenmiştir (KK.6)

³ Nasip olarak Bektaşî tarikatına giren kimselere muhip adı verilir.

olsun. Hz. Hüseyin Efendi'mizin ve Hacı Bektaş Veli Efendi'mizin himmeti hayırları üzerinizde daim baki olsun. Zâhir bâtın hak erenler yardımcınız olsun, On İki İmam Efendilerimiz, On Dört Masum-u Pak gözcünüz bekçiniz olsun. Gerçeklerin demine hü (KK.6).

Sakilere gördükleri hizmet sebebiyle edinen duanın ardından meydanda bulunan tüm muhipler oldukları yerde secde ederek niyaza varırlar. Ardından mürşit şu niyet tercümanını okur:

Bism-i Şah Necef-i Vilayet. Bism-i Şah Allah Allah. Erenlerin himmetine, Er Hak Muhammed Ali aşkına, Hz. Hüseyin Efendi'mizin niyet-i savm-ı ad-ı şânına. Kerbela şehitlerinin ervâh-ı tayyibelerine ve niyyet-i savm-ı matemine. Fatıma-tüz Zehra'nın şefaatine. On İki İmam, On Dört Masum-u Pakân ve On Yedi Kemerbestegân Efendilerimizin şevkine. Hazır gaip erenlerin himmet-i âlilerine. Selam Hüseyin Kerbela şehitlerine. Yuh münkire lanet Yezid'e ve kavmine. Gerçeklerin demine devranına hü (KK.6).

Niyet tercümanının ardından matem orucu gülbangının çekilmesiyle de niyetlenme tamamlanmış olur. Niyet tercümanı şu şekildedir:

Bism-i Şah Allah Allah. Erenlerin himmetine, Er Hak Muhammed Ali'nin aşkına, Hz. Hüseyin-i mazlum-u Şâh-ı dest-i Kerbela matemine niyet ettim. Niyet ettim Kerbela-yı dest-i gamda şehit olanların temiz ruhlarına niyet ettim. Hz. Fatma'tüz Zehra'nın şefaatine, On İki İmam, On Dört Masum-u Pak Efendilerimizin hürmetine, On Yedi Kemerbestlerin hürmetine. Hazır, zahir, gaip gerçek erenlerin yüce hürmetleri, üzerimizde hazır ve nazır ola. Yuh münkire lanet Yezid'e rahmet mümine. Hü dost Allah eyvallah, el medet yâ Hüseyin (KK.8).

Niyet tercümanı ile birlikte matem orucuna niyet edilmiş matem orucu artık başlamıştır. Niyet edildikten sonra meydanda bulunan muhipler diğer ibadet formlarının aksine mürşide niyaz etmezler. Herkes yerinden üzgün bir tavır ile kalkıp meydandan çıkar (KK.6).

2.1. Hür Gazi Pilavı

Hür Gazi etrafında oluşan ritüeller, tarihsel bir hadisenin çeşitli anlatılarla kutsallaştırılmasıyla oluşan inanmalara bir örnek olarak gösterilebilir. Başlangıçta I. Yezid'in komutanlarından olan ancak daha sonra Hz. Hüseyin tarafına geçen Hür b. Yezid (Sarıcık,1998:494) anısına Hür Gazi Pilavı adıyla Muharrem ayının beşinci günü Amuca Bektaşilerinin tamamında olmasa bile özellikle Çeşmekolu köyünde erkân açılmaktadır. Erkan açılmasına ilişkin olarak Hür Gazi'nin İmam Hüseyin'e bağlandığı ve Hz. Hüseyin'in yanına geldiğinde pilav yenilmekte olduğuna dair bir

inanma mevcuttur. Bu olaya istinaden olayı hatırlamak adına pilav pişirilip ikram edilmektedir (KK.1). Matem aylarında hayvan kesilmesi yasak olduğundan pilavda kullanılacak etlerin matem öncesi hazırlandığı belirtilmektedir. Pilavda okunan gülbank ve tercümanlar mürşitlerce veya dervişlerce ayakta okunur ve orada bulunan tüm muhiplerin bunları ayakta dinlemesi gerekmektedir (KK.6).

2.2. Hür Gazi Helvası

Amuca Bektaşileri arasında Muharrem ayında rastladığımız bir diğer uygulama da Hür Gazi Helvası'dır. Çeşmekolu köyünden edindiğimiz anlatıya göre:

Hür Gazi, Yezid'in komutanlarından birisidir. Fırat nehrine su almak için gitmek isteyen İmam Hüseyin taraftarlarına izin vermez. Hür Gazi, Hz. Hüseyin tarafına geçmek ister ve Yezid'in askerleri tarafından bu isteğinden ötürü Muharrem ayının yedinci günü şehit edilir. Hz. Hüseyin taraftarları şehit edilen Hür Gazi için 'Bizden mi, onlardan mı?' diye sorarlar. Hz. Hüseyin de 'gidin bakın eğer kanı Kerbela tarafında akıyorsa bizdendir alın, değilse bırakın.' der. Hür Gazi'nin kanının Kerbela tarafına doğru aktığı görülür (KK.1).

Bu yüzden Amuca Bektaşileri Muharrem'in yedisinde Hür Gazi anısına onun helvasını yaparak bu helvayı dağıtmaktadırlar. Muharrem ayının yedinci günü helva yapılması için toplanılıp helva iftarı yapıldığı ve aynı akşam erkân esnasında tekrar niyetlenerek oruca devam edildiği belirtilmiştir (KK.7). Helva için açılan erkânda mürşit ya da derviş tarafından gülbanklar çekilir, dualar okunur. Bu esnada tüm muhipler ayakta. Yine bu gün muhipler ibadethane olan meydana girerken diğer erkânlarda söylenen "*Hü Dost!*" ifadesi yerine el pençe vaziyette "*Ya İmam!*" der; meydana bulunanlar ise "*Yâ Hüseyin Selâmullah-ı Alel Hüseyin, Lanetûllah-ı Ala Kâtil-ül Yâ Hüseyin Yezid'in kavmin*" diyerek karşılık verirler. Böylece Yezit'e ve kavmine lanet edilir. Bu erkânda kanun-u evliya çerağı⁴ uyarılır. Diğer erkânlardan farklı olarak namazlar kılınmaz, niyazlar edilmez, dem üçlenmez, nefes söylenmez. Sofra gelir, açılır, en son helva gelir, helvadan önce gülbank çekilir gülbank sonrası helva yenir. Yine niyaz ve görüşme yapmadan meydana bulunan muhipler dağılır (KK.8).

⁴ Bektaşî ibadetlerinde kullanılan üç kolu kandildir. Hak, Muhammet, Ali üçlemesinin sembolüdür (Noyan, 1995: 265).

Helva kavurup dağıtma geleneğinin kökenine dair diğer bir anlatıda da, Hz. Hüseyin Kerbela'daki yedinci günün akşamı sağ kalanları toplayarak içinde bulundukları durumu izah etmiş ve oradakilere hitaben “Ey inananlar, bizi gelecekte kötü olarak anılacak kaderimizin ardından yedimizi yapacak kimse kalmayacaktır. Biz kaderimizin helvasını kendimiz bu akşam yapacağız.” demiştir. Bu olayı anmak için Bektaşî Amucalar Muharrem ayının yedinci günü toplanarak erkân açarlar ve muhiplerin yanlarında getirdikleri un, şeker ve yağ ile helva kavurarak dağıtırlar (KK.8).

Sebebi ne olursa olsun günümüzde Amuca Bektaşîleri arasında Muharrem ayının yedinci günü erkân açılarak helva yapılması geleneği canlılığını korumaktadır.

2.3. Matem Orucu İftarı

Kerbela şehitleri için tutulan yas Amuca Bektaşîlerinde Muharrem ayının onuncu günü son bulur ve iftar açımı için erkân açılır, kurban kesilir. Kesilen kurban Zeynel Abidin'in Kerbela'dan sağ olarak kurtulmasına adanmaktadır (KK.6). İftar için açılan erkâna gelen muhipler “*Ya İmam!*” diyerek meydana girerler. Meydana giriş esnasında herhangi bir niyaz yapılmaz. Muhiplerin gelmesi tamamlandıktan sonra Kerbela Olayı ile ilgili bilgilendirici konuşmalar yapılır. Konuşmaların ardından niyet edilme esnasında kullanılan Kerbela toprağı katılmış su getirilir ve mürşit açılış gülbangını okur. Gülbank şu şekildedir:

Bism-i Şâh Allah Allah. Bism-i Şâh, ism-i Şâh, cism-i Şâh. Esselâm-u aleyk ya ebâ Abdullah. Esselâm-u aleyk ya ibn-i Resulullah. Esselâm-u aleyk ya İbn-i Ebu Talip. Esselâm-u aleyk ya İbn-i Aliyyel Murtaza. Esselâm-u aleyk ya İbn-i Hatice-tül kübra. Esselâm-u aleyk ya İbn-i Fatîma-tüz Zehra. Esselâm-u aleyk ya ahi-i Hasan hulk-uz Rıza. Selamullah-ı alâ ehl-el Hüseyin ve alâ-ı ve etbâ-i Hüseyin. Allahümme el-an al-el Yezid ve alâ kavm-i Yezid ve ashab-ı Yezid. Lâ'net el-ân Lâ'net. Ta ki encâm-ı zaman lâ'net. Lâ'net Şimr ve kavmine ve ashabına, Sad Lâ'net Şimr Zür Cevşen'e. Lâ'net ala ehl-lel Ebu Süfyan ve kavmine ve ashabına. Kıyamet gününe kadar lanet. Rahmetullah-ı aleyh kavm-il müm-nin ya Aliyyel Mürteza ya İmam Hüseyin. Allah eyvallah. Muhammet ve Haydar ve Hüseyin hakkı için duamız kabul ve makbul ola. Allah eyvallah hü dost (KK.8).

Gülbankın ardından su iftarı yapılır. Su alırken mürşit “*Selamullah-ı aleyh Hüseyin ve ala evlad-ı Hüseyin ve ashab-ı Hüseyin. Lanetullah-ı ala Yezid ve ala kavm-i Yezid ve ala ashab-ı Yezid. Binlerce lanet kıyamete kadar. Ya İmam Hüseyin hü dost*” diyerek dua eder (KK.6). Mürşit iftarını

yaptıktan sonra meydanda bulunan muhipler de iftarlarını yaparlar. Orucunu açan muhipler kendilerine ikram edilen sudan içerken “*Aşk olsun içene, rahmet olsun göçene, Şahım İmam Alî'ye. Lanet kavm-i Yezid'e.*” ifadesini tekrar ederler. Son olarak su ikramını yapan saki de sudan üç yudum almak suretiyle orucunu açtıktan sonra darda durarak “*Can-ü baştan geçmişiz biz İmam Hüseyin aşkına.*” der. Ardından meydan açılır, muhabbet sürer (KK.6).

İftarda mürşit kıyafetleri de diğer erkânlardan farklılık gösterir. Muharrem dışı ibadetlerde mürşitler ibadet esnasında başlarına on iki dilimli beyaz renkli bir tac giyerler. Bu tac keçeden yapılı ve üzerinde on iki imamları sembolize eden on iki adet dilim bulunur. Bu dilimlere terk adı verilir. Muharrem harici erkânlarda beyaz renkli tacın üzerine yeşil bir bez sarılırken Muharrem Erkanlarında yeşil yerine siyah bir bez sarılmaktadır (KK.8). Mürşitlerin boyunlarında teslim taşı bulunur. Bellerinde tığbend ve kuşak, kuşakların üstünde de tıpkı teslim taşı gibi on iki köşesi olan palenk taşı bulunur. Üstlerine ise uzun beyaz bir giysi olan tennure giyerler. Bu tennure kefeni sembolize eder. Tennurenin üstüne de siyah bir hırka giyilmektedir.

2.4. Aşure Günü ve Çorbası

Kerbela Olayı'nda Hz. Hüseyin'in şehit edildiği gün olan Arap aylarına göre Muharrem ayının onuncu günü “Aşure Günü” olarak adlandırılır. Bu güne dair oluşan inanmalarda tarihsel bir olayın halk arasında kutsal bir güne dönüşümü net olarak görülmektedir. Bu dönüşüm esnasında söz konusu duruma tarihsel gerçeklikle ilgili olmayan yeni inanmaların eklendiği ya da olayın kutsallığının pekiştirilmesi bağlamında farklı olayların da aynı gün olduğuna inanıldığı gözlenmiştir. Bedri Noyan bu inanmaları şu şekilde sıralamıştır:

Hız. Âdem'in ilk günahından ötürü ettiğı tövbenin kabul edilmesi, Hız. İbrahim'in ateşten kurtulması, Yakup Peygamberin oğlu Yusuf'a kavuşması, Nuh'un gemisinin Cudi Dağı'na oturması ve Nuh'un gemide kalanlardan tatlı bir çorba pişirilmesini istemesi, Musa'nın, Firavun'un şerrinden kavmini kurtarması, İdris Peygamberin semaya alınması, İbrahim Peygamber'in doğması, İbrahim Peygamber'in Nemrut'un ateşinde yanmaması, Süleyman Peygamber'in tövbesinin kabul olup mülkünün iade edilmesi, Eyüp Peygamber'in şifaya kavuşması, Yunus Peygamber'in balığın karnından çıkması, İsa Peygamber göğre çekildiğı gün olması (1995: 150).

Bedri Noyan'ın sıraladığı inanmalar Amuca Bektaşileri arasında bilinmekte ancak söz konusu günün kutsallığı Kербela Olayı'na dayandırılmaktadır (KK.6).

Tatlı aş, çorba ya da sarı çorba olarak da anılan aşurenin yapılması gerekliliğinin kökenine dair oluşan inanmaların temelinde şu anlatı bulunmaktadır:

Hız. Hüseyin imamlık mührünü bıraktığı Zeynel Abidin'e şehit olmadan hemen önce, iki gün sonra şehitleri buradan topla ve defnet, der. Defin esnasında Hız. Hüseyin'in karısı Habibe Ana, Hız. Hüseyin taraftarlarının kaldığı çadırlarda kalan erzakları toplar ve hepsini kaynatarak tatlı aş denilen aşureyi yapar ve herkese ikram eder (KK.1).

Amucalar arasında aşurenin tatlı yapılmasının sebebi acıyı tatlıya çevirmek olarak algılanmakta ve sembolik olarak Kербela şehitlerini anmak olarak değerlendirilmektedir (KK.1).

Amuca Bektaşilerinde Muharrem ayının onuncu günü dini önder olan dedebaba⁵, on birinci günü halifebabalar⁶, on ikinci gün ise babalar⁷ tarafından aşure yapılmaktadır. Muharrem ayının kalan günlerinde ise dileyen muhipler tarafından aşure yapıldığı belirtilmiştir (KK.4).

Aşurenin kaynatılmasının yani yapılmasının belirli usulleri vardır. Aşure kaynatılması ve açılan erkân esnasında mürşit siyah kıyafetler giyer. Çorba kaynatmak üzere meydana bulunan kişilere baba veya derviş tarafından günün anlamına ilişkin bir konuşma yapılır. Sonra baba, kazanların üzerine enine konulmuş kepçeyi alarak “*Ya İmam!*” der ve çorbayı önce sağa sonra sola Arap alfabesinin “vav” harfine benzeterek karıştırır. “Vav” harfine benzetilmesinin sebebi ebcet hesabına dayandırılmaktadır. Ebcet hesabına göre altı rakamının karşılığı olan “vav” harfi iki kez tekrar edilerek altmış altı sayısı elde edilmiş olur. Söz konusu hesaba göre “Allah” sözcüğü altmış altıya sayısına denk geldiğinden çorba karıştırılırken Allah'ın ismi zikredilmiş olur (KK.6). Birden fazla kazan varsa aynı işlem onlarda da tekrarlanır. Kepçeyi daha sonra, hiyerarşik yapı gereği dervişler niyaz ederek, üç kez öperek, babadan alır ve aynı işlemi tekrarlar. Dervişlerden sonra meydana bulunan muhipler de bu işlemi yaparlar. Eğer meydana bulunan muhip sayısı fazla ise

⁵ Babagan Bektaşilerinin postnişinidir.

⁶ On iki imamları sembolize eden dini önderlerdir. Türkiye’de on bir adet halife baba vardır. Dedebaba ile birlikte sayıları on ikiye ulaşır.

⁷ Babagan Bektaşilerinde yerleşim yerlerindeki mürşitlerdir.

belirli bir karıştırmadan sonra mersiye okunmasına geçilir. Kazanların başına gelen kişiler “*Ya İmam!*” dediğinde orada bulunanlar “*Ya Hüseyin Selâmullâhi ale’l-Hüseyin Lânetullâhi ale’l-katili’l-Hüseyin*” diyerek onu şehit edenlere lanet okurlar. Daha sonra Kerbela şehitleri için dualar okunur (KK.8). Pişen aşurelerin içerisine Kerbela toprağı ile kutsallaştırılan ve niyette kullanılan su ya da doğrudan Kerbela toprağı katıldığı da ifade edilmiştir (KK.6).

Karıştırma işlemi bitince muhipler meydanevine⁸ girer. Çorbadan alınan bir kap yüksekçe bir sehpanın üzerinde meydanevinin ortasına konulur ve üzeri yeşil ve kırmızı başta olma üzere örtüler ile kapatılır. Örtünün üzerine de tahta kaşıklar konur. Sehpanın üzerindeki çorba tası Kerbela Olayı sonrası başı kesilerek I. Yezit’e götürülen Hz. Hüseyin’in başını sembolize etmektedir. Çorbanın üzerindeki yeşil örtü ise “Hz. Hüseyin’in kesik başı Yezit’in önüne getirildiğinde Ehl-i Beyt’i seven kadınlar onun bu halini, düşmanların görmemesi için başlarındaki örtüleri çıkararak kesik başın üzerine atmışlar. En üste de kırmızı bir örtü gelmiş.”⁹ şeklindeki anlatıyı sembolize etmektedir. Çorba geldikten sonra mürşit, derviş veya bir muhip Kerbela Olayı esnasında yaşananları meydandaki kişilere anlatır. Bu anlatma esnasında yüksek sesle ah çekme ve ağlama görülmektedir (KK.8). Kerbela olayına dair anlatılar esnasında ağlamanın ve dökülen gözyaşlarının kişinin cehennem ateşine dökülen su olacağına inanılmaktadır (KK.3).

Matem havasını en yoğun olarak hissettiren unsurlardan birisi de kuşkusuz mersiyelerdir. Gerek çorba karıştırılması esnasında gerek de Muharrem Erkânı’nda ezgiyle okunan mersiyelerden en çok Safi ve Fuzuli’nin mersiyelerinin tercih edildiği belirtilmiştir. Ancak bu bir zorunluluk değildir (KK.8).

Matem ayında okunan mersiye önce selamnâmesi, ardından salavatı daha sonra mersiye kendisi ve son olarak da mersiye duası okunur. Ardından matem gûlbangı çekilir. Mersiye Selamnâmesi şöyledir:

“Ya İmam ya Hüseyin. selamullah-i alel Hüseyin, lanetullâh-i ala kâtil ya Hüseyin, lanetullah kavmi Yezid’in zâlimin” denildikten sonra bir kez Fatıha Suresi ve üç kez İhlas Suresi okunur ve şu şekilde devam edilir: “Bism-i Şah, ism-i Şah, cism-i Şah. Evvelin ahirin mersiye-i İmam el Hüseyin. Es selam aleyke ya Resulullah. Es selam aleyke ya Habibullah. Es selam aleyke ya

⁸ Amuca Bektaşilerinin ibadethanelerine verdiği ad.

⁹ Bu örtü bazı yerlerde yeşil olarak aktarılmaktadır.

Nebiyullah. Es selam aleyke ya Eminullah. Es selam aleyke ya Hatice'tüz Kübra. Es selam aleyke ya Muhammed İbn-i Abdullah. Es selam aleyke ya Seferatullah. Es selam aleyke ya İmam-ül Müttakim. Es selam aleyke ya Emirel müminin. Es selam aleyke ya Resul-ün Emin. Es selam aleyke ya Fatıma'tüz Zehra. Es selam aleyke ya İmamün septeğin, Es selam aleyke ya Seyid-el nisâil âlemin. Es selam aleyke ya Hatice Kübra. Es selam aleyke ya İmam-ül müminin. Es selam aleyke ya İbn-i Muhammed-ül Zeki. Es selam aleyke ya İmam-ül Hasan-ül Mücteba. Es selam aleyke ya Âba Abdullah. Es selam aleyke ya İbn-i Resulullah, Es selam aleyke ya Emir-el müminin. Es selam aleyke ya İbni Fatıma'tül Zehra. Es selam aleyke ya Kudret'ül aynı habibi hüddâ. Es selam aleyke ya gücel kûşeyi sırrı hüddâ. Es selam aleyke ya İmam Hüseyin Şah şehid-i dest-i Kerbela. Es selam aleyke ya Ali ceddike vebike ya Ali kudretüke ve mevalike vel müminin rahmetullahi ve berakeallahü ve selam-ı Aliyel mürselin ve melakatühü ve mukarrebünnullahu teâla aleyhim ecmain vel hamdillahi rabbil Alemin.¹⁰

Selamname bir kez makamlı iki kez de makamsız olmak üzere üç kez okunur (KK.8). Selamnamenin ardından Mersiye Salavatı okunur. Mersiye Salavatı şöyledir:

Es salatu ve's-selamu aleyke ya Rasulallah. Es salatu ve's-selamu aleyke ya Habiballah. Es salatu ve's-selamu aleyke ya seyyid-el âlemin, evvelin ahirin mersiye İmam el Hüseyin."¹¹ Salavat sonrası mürşit tarafından "Ya Hazreti fahri âlem Muhammed Mustafa, ya Aliyel Mürteza ya Fatıma-tüz Zehra, Hatice-tül Kübra. Cihan kıl şehit atanı müşteba ya İmam el Hüseyin. Ya yadigâr Hasan. Ey Dost ona gidelim bugün cümle müminen.

¹⁰ Selamnamenin Türkçesi şu şekildedir: Selam sana ey Tanrı'nın elçisi. Selam sana ey Tanrı'nın sevgilisi. Selam sana ey Tanrı'nın yalvacı. Selam sana ey Tanrı'nın yarattıklarının hayırlısı. Selam sana ey Abdullah oğlu Muhammet. Selam sana ey temizliği (Safvetullah). Selam sana ey suçtan sakınanların imamı. Selam sana ey inanmışların en büyüğü. Selam sana ey güvenilir Tanrı elçisinin vasisi. Selam sana ey Fatıma-tüz Zehra. Selam sana ey iki torunun Hazreti Hasan ve Hüseyin'in anası. Selam sana ey âlem kadınlarının hanım efendisi. Selam sana ey Hatice-tül Kübra. Selam sana ey inanmışların anası. Selam sana ey Abdullah. Selam sana ey Tanrı'nın elçisinin oğlu (Hüseyin.) Selam sana ey inanmışların başbuğu. Selam sana ey Fatıma-tüz Zehra'nın oğlu. Selam sana ey Tanrı sevgisinin (Hazreti Muhammet'in) gözbebeği. Selam sana ey Tanrı'nın Aslanının (Hazreti Ali'nin) can parçası. Selam sana ey Kerbela çölünün garip şehidi İmam Hüseyin. Selam sana ey atana babana anana ve kardeşine evi içine bilginlerine. Senden yana olanlara ve seni sevenlere. Tanrı'nın rahmeti ve bolluğu üzerine olsun. Tanrı elçilerine onun yakını meleklerle ve ermişlerin hepsine selam olsun. Bütün şükür evrenin yaratıcı olan Tanrı'yadır." (KK.6).

¹¹ Salavatnamenin Türkçesi şöyledir: "Ey Allah'ın resûlu, okunan dualar senin üzerine olsun. Ey Allah'ın habibi, okunan dualar senin üzerine olsun. Ey öncekilerin ve sonrakilerin efendisi, okunan dualar senin üzerine olsun." (KK.6).

denildikten sonra mersiye'nin okunmasına geçilir. Mersiye okunması esnasında mersiye okuyan kişinin yanında bir muhip elinde çerağ¹² ile bekler. Meydanda bulunan herkes mersiye'yi ayakta dinler. Mersiye okunmadan önce üç defa İhlas, bir defa da Fatiha Sureleri okunur ve mersiye okunmasından sonra da tekbir çekilmektedir. Mersiye'yi okuyacak kişi okumaya başlamadan önce “*Bismillahirrahmanirrahim Hü Dost: Bism-i Şah Allah Allah. Ya İmam ya Hüseyin selamullah-i alel Hüseyin lanetullah-i ala katil ya Hüseyin. Lanettullah kavm-i Yezid'in zalimin*” der ve mersiye'yi okumaya başlar (KK.8). Amuca meydanevlerinde sıklıkla okunan Safi'nin mersiyesi şu şekildedir:

Ey cân ü dil serrîrine sultân yâ Hüseyin
Vey Kerbelâ'da şâh-ı şehidan yâ Hüseyin

Çeşm ü çerağ-ı âleme nûr-i cemâl-i Hak
Cân-ı cihâna rahmet-i Rahmân yâ Hüseyin

Ruşen yüzünde sûre-i Veşşemsi Vedduhâ
Şânında nâzil ayet-i Kur'ân yâ Hüseyin

Hüsnün gülünde olmaya bir berg-i sebzce
Bâğ-ı behişt ü ravza-i Rıdvân yâ Hüseyin

Hâl-i ruhın katında şehâ seng-i rîzedir
Dürr-i adenle lâ'l-i Bedahşân yâ Hüseyin

Ceddin Resûl-i pak atan Şâh-ı Mürtezâ
Ammin imâm-ı din Şâh-ı merdân yâ Hüseyin

Ey nûr-i çeşm-i Fâtıma mahbûb-i ins ü can

¹² Amuca Bektaşilerinde çerağ olarak adlandırılan mum Hakk'ın nûrunun sembolü olarak kabul edilir ve uyarılmasının, yakılmasının, sebebi olarak da Nur Suresi'nin otuz beşinci âyeti gösterilmektedir (KK. 6). Muharrem Erkanlarında çerağ uyarma, diğer erkânlardan farklı olarak çerağı uyaracak çerağcının “Ya İmam, ya Hüseyin” demesi ve meydanda bulunan kişilerin “Selamullah-ı alel Hüseyin, lanetullah-ı kavmi Yezid” diye karşılık vermesi ile yapılır (KK.8).

İnletti bizi mihnet-i devrân yâ Hüseyin

Mâh-i Muharrem erdi dem-i mâtem oldu âh
Oldu bu ayda gün gibi pinhân yâ Hüseyin

Kan ağladı felekte şafak şefkatinde âh
Ol dem ki ettiler seni kurbân yâ Hüseyin

Devr-i zamâne döndü vü âlem yıkıldı san
Tuttu cihânı nâle vü efgan yâ Hüseyin

Mâtem donunu geydi bulutlar bölük bölük
Bâran gamında koptu vü tûfân yâ Hüseyin

Gökler boyandı mâteme gün geydi kareler
Mahv oldu orada meh-i tâbân yâ Hüseyin

Yırttı yüzünü nâhûn-i hasretle mihr-ü mâh
Ağladı yer ü gök sana yeksan yâ Hüseyin

Çerhin büküldü beli vü sındı sitâresi
Encüm saçıldı yere çü bârân yâ Hüseyin

Deryâlar acıdı sana akarsular dahi
Taşlar alup döğündü firâvân yâ Hüseyin

Kanlar döküp figan ile her kişi der ki âh
Kani ne oldu sevgili cânân yâ Hüseyin

Gül gibi çehre kana boyandı firâk ile
Çâk etse tân mı gonca giribân yâ Hüseyin

Sünbül saçını çözdü vü gül gitti kendinden
Sûsen elinde hancer-i bürrân yâ Hüseyin

İder zebân-i hâl ile kim kangı yerededir
Şimr-i lâin ü nekbet-i Mervân yâ Hüseyin

Âl-i Resûl'e kangı yere kara böyl-eder
Olsun Yezîd'e lâ'net-i Yezdân yâ Hüseyin

Her kim seni vü âlini can gibi sevmese
İtten beterdir ol nice insân yâ Hüseyin

Bezm-i gamında âteş-i hasretle yanmıyan
Olsun hemîşe ney gibi nâlân yâ Hüseyin

Derdâ ki tâs-ı çerhi felek hânedânına
Gâhi içirdi zehr gibi kan yâ Hüseyin

Sen dest-i Kerbelâ'da susuz bunda âh ü vah
Yere mi geçti çeşme-i hayvân yâ Hüseyin

Dervîşim âsitânına yüz süre gelmişim
Şâh-ı keremsin eylegil ihsân yâ Hüseyin

Mahşer gününde el benim etek senin şehâ
Komağil anda teşne vü üryân yâ Hüseyin

Kandır şerâb-ı kevsere Sâfî kulunu sen
Geydir libâs-ı hulle-i Rıdvân yâ Hüseyin

Rahmeti seni sevüb yoluna can verenlerin

Olsun hemîşe hil’ati elvân yâ Hüseyin

Olsun sana vü aline Rûhül-emin müdâm

Kerûbiyanlar hamd ü senâhân yâ Hüseyin (KK.8).

Mersiyenin okunması esnasında meydanda bulunan tüm muhiplerin ayakta olması ve her beyit sonrası “*Ey nur-u çeşm-i Ahmed-i Muhtar Ya Hüseyin / Ey yâdigâr-ı Haydar-ı Kerrar Ya Hüseyin*” dizelerinin söylenmesi gerektiği belirtilmektedir. Bunun yanında mersiye okunurken mersiye okuyan kişinin yanında elinde çerağ ile bir muhip durmaktadır (KK.8).

Mersiye okunmasının ardından Bakara, İsrâ ve Şûrâ Surelerinden ayetler okunarak mersiye duası bölümü de tamamlanmış olur (KK.8). Duanın ardından matem gülbangı çekilir. Üç kez çekilen matem gülbangı şu şekildedir:

Bism-i Şah Allah Allah. Erenlerin himmetine, Er Hak Muhammed Ali’nin aşkına, Hz. Hüseyin’i mazlum şah-ı dest-i Kerbela matemine niyet ettim. Niyet ettim Kerbela da dest-i gamda şehit olanların temiz ruhlarına. Niyet ettim Hz. Fatma’tüz Zehra’nın şefaatine, On İki İmam, On Dört Masum-u Pâk Efendilerimizin hürmetine, On Yedi Kemerbestlerin hürmetine. Hazır, zahir, gaip gerçek erenlerin yüce hürmetleri üzerimizde hazır ve nâzır ola. Yuh münkire, lanet Yezid’e rahmet mümine. Hü dost, Allah Eyvallah (KK6).

Mersiye bitiminde meydanda bulunan muhiplere tatlı bir şeyler ikram edilir. Ardından aşurenin pişirilmesinde emeği geçen kişiler mürşidin huzuruna gelerek dua alırlar. Mersiyenin sonunda baba tarafından görevlendirilen kişi “*Ya İmam!*” diyerek önce babaya çorba sunar. Baba da “*Ya İmam ya Hüseyin selamullah, salavatullah, ya Hüseyin. Lanetullah Ala katil-i Hüseyin*” diyerek çorbasını alır. Meydanda bulunan herkes bu usule göre çorbalarını alırlar. Çorba alınmasının ardından meydanda bulunan erkekler baba ile kadınlar da babanın eşi olan anabacı ile üç kez öpüşmek suretiyle görüşme yaparlar. Daha sonra da muhabbet bölümüne başlanılır (KK.8). Muhabbet bölümünde okunan mersiyeler, edilen dualar yine matem havasına uygun olarak yapılır. İbadet erkânının sıralamasında herhangi bir farklılık bulunmadığı belirtilmiştir. Sadece bu ayda açılan erkânlarda tutum farklılığı vardır. Matem havasından asla vazgeçilmez, neşeli nefesler söylenmez ve geceye has bilgilendirmeler yapılır (KK.2).

3. Sonuç

İslam coğrafyasının tamamında matem geleneğinin en belirgin unsurlarından olan Kerbela yasını özellikle Alevi ve Bektaşiler için sadece bir yas olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır. Muharrem ayındaki ritüeller, tarihsel bir hadise olan Kerbela Olayı etrafında oluşan ibadetlerdir. Bektaşiliğin Trakya'daki en büyük gruplarından olan Amucalarda da bu ibadet ve matem formu varlığını belirgin olarak sürdürmektedir. Söz konusu dönemde yürütülen ibadet ve yasin yanında "Hür Gazi Pilavı" ve "Hür Gazi Helvası" adlarıyla tarihsel bir hadisenin inancın bir parçası olması dikkat çeken bir durumdur. Yaptığımız saha çalışmalarında inanç farkı gözetmeksizin tüm topluluk mensuplarının aşure çorbası yaptıkları görülmüştür. Ancak bu günlerin bir yas havası içerisinde geçmesi Bektaşî ve Bedreddini Amucalara mahsustur. Sünni Amuca köylerinde nadiren de olsa tutulan Muharrem orucu, Ramazan orucu gibi tutulmakta ve sabah niyet edilerek akşama kadar bir şey yiyip içilmemektedir. Ancak Bektaşî ve Bedreddini Amucalar arasında söz konusu dönem bir yasin ve ibadetin aracıdır. Hz. Hüseyin ve taraftarlarının başına gelen hadiseleri unutmamak ve onları saygı ile anmak amacıyla tutulan yas gereği yapılmaması gerekenler ile birlikte on iki gün bir ibadet samimiyetiyle geçmektedir. Bu ibadetin somut bir göstergesi olan aşure de tüm Amucalarda yapılmaktadır. Ancak yapılış amacı inanç bağlamında farklılıklar göstermektedir. Sünni Amucalar genel olarak Nuh Tufanı anlatısına istinaden aşure yaptıklarını belirtirken Bektaşî Amucalarda Aşure çorbasının yapılış amacı tamamen Kerbela Olayı ile ilişkilendirilmektedir. Trakya'da yaşayan Amucalar arasında Kerbela Olayı, etrafında oluşmuş anlatılar ve söz konusu olaya atfedilen kutsallık ile toplu olarak icra edilen matem geleneklerinin en belirginini olarak varlığını tüm canlılığıyla sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

- Engin, R. (2014). *Trakya ve Balkanlarda Bektaşilik ve Bektaşî Sürekleri*. Almanya: Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları.
- Noyan, B. (1995). *Alevilik Bektaşilik Nedir?* İstanbul: Ant/Can Yayınları.
- Noyan, B. (2011). *Bütün Yönleriyle Alevilik Bektaşilik Erkan 2. Kitap*. Ankara: Ardıç Yayınları
- Öz, M. (2002). Kerbela. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25, İstanbul, 271-272.
- Salcı, V. L. (1942). Trakya'da Türk Kabileleri I Amucalar. *Türk Amacı*. Ankara: TDK Yayınları, I-VIII, 311-315.

Sarıcık, M. (1998). Hür b. Yezid. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 18, 494.

Türkay, C. (2001). *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğunda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar*. İstanbul: İşaret Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

- KK.1: Bahtiyar Kombal. 1946 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, Kırklareli ili Lüleburgaz ilçesi Çeşmekolu köyünde yaşıyor. Görüşme tarihi: 08.12.2019.
- KK.2: Eyüp Aykut. 1958 doğumlu, üniversite mezunu, çiftçi, Tekirdağ ili Süleymanpaşa ilçesi Kılavuzlu köyünde yaşıyor. Görüşme tarihi: 19.11.2019.
- KK.3: Hasan Yıldız. 1938 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Kırklareli ili Lüleburgaz ilçesinde yaşıyor. Görüşme tarihi: 09.12.2019.
- KK.4: Hüseyin Çakır. 1958 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Kırklareli ili Lüleburgaz ilçesinde yaşıyor. Görüşme tarihi: 09.12.2019.
- KK.5: Levent Aktaş. 1968 doğumlu, ortaokul mezunu, esnaf, Kırklareli ili Lüleburgaz ilçesi Turgutbey köyünde yaşıyor. Görüşme tarihi: 01.12.2019.
- KK.6: Mehmet Şilli, 1951 doğumlu, üniversite mezunu, hekim, Tekirdağ ili Süleymanpaşa ilçesinde yaşıyor. Görüşme tarihi: 07.09.2020.
- KK.7: Murat İnal. 1958 doğumlu, lise mezunu, esnaf, Tekirdağ ili Süleymanpaşa ilçesinde yaşıyor. Görüşme tarihi: 19.11.2019.
- KK.8: Refik Engin. 1956 doğumlu, lise mezunu, çiftçi, Tekirdağ ili Süleymanpaşa ilçesi Kılavuzlu köyünde yaşıyor. Görüşme tarihi: 07.09.2020.
- KK.9: Şevket Gürses. 1949 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi Tekirdağ ili Süleymanpaşa ilçesi Kılavuzlu köyünde yaşıyor. Görüşme tarihi: 19.11.2019.

EKLER



Fotoğraf 1: Aşureye Kerbela Toprağı Katılırken.



Fotoğraf 2: Aşure Sunumu Öncesi Muhipler Aşure Karıştırırken.



Fotoğraf 3: Mürşit Mersiye Okurken.



Fotoğraf 4: Mürşide Aşure Sunulurken.

(Fotoğraflar Refik Engin'in kişisel arşivinden alınmıştır.)

TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE “BUĞDAY/BULGUR” ÜZERİNE BİR İNCELEME



Emine TAŞ*

Giriş

1. Türklerde Buğdayın Tarihçesi

Dünya medeniyetlerinin gelişim evrelerinden bir de tarımdır. Tarım, buğday, arpa gibi yiyeceklerinde içinde bulunduğu birçok bitki türünün yetiştirilmesiyle başlamıştır.

Buğday, yiyecek kültürünün ana besin kaynağıdır. Buğday, Orta Asya'nın en soğuk ve elverişsiz bölgelerinde oturan Türk kavimleri tarafından bile, ekilen bir tahıl olarak bilinir (Ögel, cilt 2, 2000: 159). Buğday tarımı M.Ö. 6000-5000'lerde Türkiye'nin kuzeyi ile Kafkasya'nın güneybatısında meydana çıkmıştır. Buralardan, bir taraftan Mısır, diğer taraftan da Mezopotamya aracılığı ile Avrupa ve Asya'ya yayılmıştır (Oğuz, 1976: 315). M.Ö. 3000'lere ait Mezopotamya üstüvane-damga'ları üzerindeki tarım kültüne ait sahnelerde merasimle buğday başaklarının geçirildiği resmedilmiştir (Oğuz, 1976: 317).

Tarımın tarihi Hunlara kadar dayanmaktadır. Çin kaynaklarında belirtildiği üzere, Hunlar buğday, darı ekip biçmekteydiler. Göktürkler de her ailenin ekip biçtiği, suladığı arazisi vardı. Altay bölgesinde Hunlar zamanında açılmış sulama kanallarına rastlanılmıştır. Tötö ırmağından açılan kanal ve bu bölgeye yakın Ak- tura kanalı Altaylarda tarımın yapıldığının kanıtıdır. Selenga- Baykal gölü arasındaki, İvolgi ve İlmova adlı yerlerde çeşitli saban demirleri, oraklar, değirmen taşları bulunmuş, ayrıca hububatı muhafaza etmeye yarar çukurlar belirlenmiştir. Selenga bölgesinde Göktürklerle ait kurganlarda, kürek ve pulluklara rastlanmıştır. Bu çağda da birçok kusursuz sulama kanalları açılmıştır. Göktürkler zamanında kullanıldığı anlaşılan Tötö kanalının boyu 10 kilometreye yakın olduğu ifade edilir. Bu kanallar o kadar yüksek teknik bilgiye dayanmaktaydı, Ruslar 1935'te kanalı aynen kullanmaya karar

* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi Doktora Öğrencisi - Nevşehir (eminetas5050@gmail.com)

vermişlerdir. Bazı Karluk ve Oğuz iskan yerleri de aynı şekilde sulanmaktadır (Durmuş, 2016: 267-268).

Bahaeddin Ögel, Hun ve Göktürk kavimlerinde buğday ve darı kültürünü çok eskilerden beri yerli bir özellik gösterdiğini eserinde belirtmiştir. Yine Çin kaynaklarına göre, buğday ve darı kültürü, Mançurya ve Moğolistan'ın kuzeylerinde oturan, Suşen ve Şivei gibi, Proto - Moğol kavimlerine kadar uzanmış olduğunu da belirtir (Ögel, cilt 2, 2000: 159).

Buğday başlangıçtan beri bütün Türk kavimleri tarafından “buğday” adı ile belirtilmektedir. Buğday sözü, gerek eski Anadolu, Mısır ve Kıpçak Türk kültür çevrelerinde ve gerekse Orta Asya’da, Harezmsaşahlar’dan Çagatay kültürüne kadar uzanan çağlarda, hiç değişmeden günümüze kadar gelmiştir. Kaşgarlı Mahmud, XI. yüzyılda bütün Türklerin buğdaya, buğday dediklerini yazmaktadır. Ancak Oğuzlar, buğday için aşlık derlermiş (Ögel, cilt 2, 2000: 160-161). Buğdayın yetiştirilmeye başlanmasından bu yana en önemli ürünleri, bulgur ve un besinleridir. Bu iki ürün hem yemek kültürü açısından hem de inançsal açıdan kutsal olarak görülmektedir.

Balkanlar ve orta doğuda da kırılmış olan buğday taneleri Türkçede olduğu gibi bulgur” ya da “burghul” olarak bilinmektedir. Avrupa’nın da birçok ülkesinde kırılmış buğday taneleri “bulgur” olarak adlandırılmaktadır. Bulgur yabancı literatürde de “bulgur” adı ile yer almaktadır (Karakuş ve diğ., 2007: 1182).

Görüldüğü üzere, Türklerde buğday tarımının kökeni çok eskilere dayanmaktadır. Buğday tarımı ile birlikte yiyecek çeşitliliği artmış, Türk mutfağında zengin yemek kültürünün doğmasına sebep olmuştur. Buğday/bulgur günümüzde evlerde ve törenlerde pişirilen yemeklerde ve ayrıca birçok yiyeceğin de ana malzemelerinden birini oluşturmaktadır.

2. Türk Mutfak Kültüründe Buğday/Bulgur

Türklerde buğday en önde gelen besinlerden biridir. Buğdayın tarladan sofraya kadar geçiş serüveninde birçok işlemten geçtiği bilinmektedir. Buğdayın ekim aşamasından başlayarak harman edilmesine kadar olan işlemler, Türklerde harman kültürüne dair değerli veriler sunmaktadır. Bu bağlamda hasat edilen ürünler değirmende öğütülüp bulgur, düğür, un gibi birçok besin ana maddesi elde edilmektedir. Sözü edilen besin maddeleri ile makarna, bisküvi, kek ve kurabiye gibi hazır gıdaların üretimi ile ekmek, mantı, çörek, baklava,

börek, katmer, pide, lavaş, yufka, simit; pilav, sulu köfte, içli köfte, çiğ köfte, analı-kızılı gibi birçok yemek çeşidinde buğday ve ondan elde edilen ürünler kullanılmaktadır.

Türklerde buğdayın çekilmesi ile elde edilen bulgur, geleneksel yemeklerde önemli bir yere sahiptir. Bu yemeklerin başında da “bulgur pilavı” gelmektedir. Salça, soğan, biber, et gibi çeşitlik malzemelerin katılmasıyla yapılan bu pilav kültürel açıdan vazgeçilmez bir unsurdur. Çünkü bu pilav aileyi bir araya getirir. Geçmiş dönemlerde sofrasının ortasına büyük bir kapla bulgur pilavının konulması ve bütün aile birleşip tek bir kaptan yemeleri birlikteliğe vurgu yapması açısından değerlidir. Bu gelenek günümüzde yavaş yavaş yok olmaya başlamasının yanında halen devam ettiren yerler de vardır. Bunun dışında geçiş dönemi ritüellerinde de en çok tercih edilen yemektir. Gerek düğün yemeği olarak gerekse cenazelerde yemek olarak “bulgur pilavı” yaygınlıkla yapılmaktadır. Ayrıyeten bazı yörelerde “pilav şenlikleri” yapılmaktadır. Örneğin, Mardin’de¹, Nevşehir’in Özkonak kasabasında her yıl “Geleneksel Pilav Şenlikleri” yapılmaktadır².

Sözü edilen kutlamalar dışında Türkiye’de yağmur törenlerinde bulgurdan yemekler yapılmaktadır. “Yemek yenilecek yer için özellikle su kenarları, çeşmeler tercih edilmektedir. Dua sonrasında kesilen kurbanlığın etiyle pilav yapılır. Ayrıca yağmur duasına çıkmadan önce yağmur duası sonrası ziyafet için evlerden buğday, arpa, yağ, bulgur, pekmez toplanır ve bisküvi, şeker, fıstık alınır.” (Koby, 2014: 101). Yapılan bu törenlerle birlikte yemekler yenmesi insanlar arasında paylaşma ve dayanışma gibi ortak hisleri pekiştirmesi açısından dikkati çekmektedir. Aynı zamanda arka planda bereketi ve bolluğu arttırdığına dair inançlar da bulunmaktadır.

Türk dünyasında nevrûz kutlamalarında “sümölök/sümelek” denen yemek yapılmaktadır. Bu yemeğinde ana malzemelerinden biri de “buğday”dır. Nevrûz’un kendine has ritüelleri arasında olan semeni göğertme; tabiatın, doğanın uyanması anlamını taşır. Martın birinde yahut Nevrûz’dan on beş gün önce süslü bir kaba arpa ve buğday konulmasıyla başlayan bu ritüel, her gün az miktarda sulamayla devam eder. Çimlenmeye başlayan arpa ve buğday kırmızı bir kurdele ile süslenir. Cam kenarlarında süs olarak konulan semeniler Nevrûz sofrasının da

¹ bk. URL-1

² bk. URL-2

vazgeçilmez lezzetidir. Kırgızlar semeniye yedi çeşit malzemeye karıştırıp yemek haline getirip bu yemeğe Nooruz Göcö veya Sümölök adı verirken Anadolu’da semeniden tatlı ve yemek ayrı olarak yapılır (Oral, 2019: 40)

Diğer önemli yemeklerden yoğurtlu yarma çorbası vardır. “Yoğurtlu yarma çorbası” da vardır. Ortaasya’da “yarma” karşılığı olarak, bazı ses değişimleri dolayısı ile carma denilmektedir. Fakat bu carma sözü de, Anadolu’da kullanılan aynı anlamdadır. Bu sebeple arpa ve buğday yarmasından yapılan bu çorbaya, yalnızca carma, yani “yarma” denilmektedir (Ögel, 2000: 25). Bazı bölgelerde yoğurtsuz salçalı olarak yapılmaktadır. “Salçalı buğday çorbası” olarak geçmektedir.

Türklerde olmazsa olmaz yiyeceğin başında “ekmek” gelmektedir. Ak ekmek: Bu ekmekler, iyi elenmiş buğday unundan yapılan “has ekmek” idiler. Harezmsah’lar çağında bu tipteki beyaz ekmeklere “ak ötmek” adı da vermektedir. Öyle anlaşıyor ki Moğollar da, bu çeşit ekmeği Türklerden öğrenmişlerdir. Diğer ekmek çeşidi ise, “kara ekmek”tir. “Kara ekmek”: Selçuk çağının başındaki Türk kaynaklarından itibaren, “kara ekmek” deyişi geçer. Bu ekmekler arpa veya darıdan yapıldığı için rengi karadır. Buğday, arpa ve darı unlarından yapılmış olması bakımından: Bu bakımdan Türkler ekmeğin yapıldığı unun adını, ekmeğin başına koymak yolu ile bir belirtme yapılmıştır. Mesela Dede Korkut kitabında, “yanmış arpa etmeği” dendiği gibi. Böyle ekmekler, Oğuzlar arasında, iyi bir yiyecek sayılmıştır. Buğday unundan yapılan ekmekler ise, iyi sayılıyor ve Türk mitolojisinde bunu yemek, bir gaye haline geliyordu. (Ögel, 2000: 39, 41). Anadolu’da yapılan ekmeği diğer ülkelerde yapılan ekmeklerden ayıran en önemli özellik, yeryüzünde en eski buğdayın Anadolu topraklarında ekilmiş olması ve en zengin kültürün bu coğrafyada oluşmasıdır. Trabzon ekmeği, lavaş ekmeği, sac ekmeği, gobit ekmeği, bazlama, tandır ekmeği, Afyon ekmeği ve Torbalı ekmekleri Türk mutfağına has ekmek çeşitleridir. Türklerde göçebe kültürün bir göstergesi olarak karşımıza çıkan yufka veya lavaş ekmeği UNESCO’nun 2016 yılında Türkiye’nin Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi’ne dâhil ettiği temel besin maddeleridir (Ceyhun Sezgin ve Bülbül, 2017: 1088).

Köfte, Türk mutfağında birçok çeşidi olan yemek çeşididir. Başta “çiğ köfte” yer almaktadır. Köftelere dahil olan bulgur ince (düğür) olur. Buna pırpıl-pırpıl, fitfit-düğürcek (Ank) ve çok yerde de pırpıt adı verilir. Birkaç örnek verilecek olursa bici aşı (belli zamanlarda yapılan bulgurlu ciğer yemeği - Isp, Ank, Kn) ; hodala (sığır eti, bulgur, soğan ile biberli köfte-Yz) ; çöçü (evvelki ile aynı - Yz); keşkek (döğme buğdaylı et yemeği

- Krş, Brs, Sm, Sn, Or, Kü, Ky, Ank, Bil, Kn) ; oruk (bulgur ve soğanlı ızgara köfte Gaz, Mr) ; gilik (bulgurlu köfte - Yz) ; girifteri (dövülmüş et, bulgur ve soğanla ızgara köfte - Ba); içli köfte (içi tereyağlı, tavada kızarmış et köftesi - Ada, İç, Mr, Gaz); sıkmaç (bulgurlu et köftesi - Ada) ; ahıtma köfte (kıyma ve bulgurlu köfte- Gaz); toplama (bulgurlu et köftesi - Dy) ; tohma (ciğer, bulgur, un ve pirinçten müteşekkil yağda kızaran köfte Ank) ; topalak (kıyma ve bulgurdan yuvarlak su köftesi Dz, Kn, Isp, Ant) ; tomtu (evvelki ile aynı - Bil); topaç (et, bulgur ve soğan taş sokuda dövüldükten sonra pişirilir- Ank); yuvalak (ince bulgurlu, kıyılmış etten su köftesi - Af) (Oğuz, 1976: 690).

Yapılan bu yemekler sadece besin ihtiyacından dolayı yapılmamaktadır. İhtiyaçlar ihtiyaçları doğurur ve birbirinden farklı kültürel unsurları beraberinde getirir. Bu bağlamda insanlar bir araya gelir, gerek imece usulü gerekse eğlenceyle birlikte bu tür yemekleri yaparlar. Çiğ köfte yapımı ile birlikte “sıra geceleri” geleneği yapılmaktadır. Bunun yanında keşkek yemeği,³ “Meyrem Ana Yortusu, diğer bir adıyla Meyrem Ana’nın göğşe yükselişi yortusu bağlamında ‘Keşkek Bayramı’”⁴ geleneğini beraberinde getirmiştir. Anadolu’da yufka yapımı da imece usulüyle yapılmaktadır. Sözü edilenler dışında “sümölök/sümelek” yemeği de Nevruz Bayramı ile birlikte yapıldığı görülmektedir. Görüldüğü üzere bunlar ve diğer bütün geleneksel yemekler de belirli bir kültürel unsuru meydana getirmiştir.

Bulgurla yapılan diğer yemek örnekleri ise şu şekilde sıralanabilir:

Çorbalar: Ayran çorbası, bulgur çorbası, ezogelin çorbası, mercimekli bulgur çorba, sıkıcık çorba, toyga çorba

Et ve sebze yemekleri: Bulgur aşı, bulgurlu fasulye, simitli kıyma kebabı, hamsi pilavı, bulgurlu sazan

Kebaplar ve köfteler: Analı-kızlı, barbunyalı içli köfte, Harput köfte, fellah köftesi, ekşili köfte, barbunyalı içli köfte.

Pilavlar: Etli bulgur pilavı (meyhane pilavı), domatesli bulgur pilavı

Salatalar: Batırık, kısır, pancar cacığı, sebzeli tarator, bulgurlu bahar salata

³ Keşkek ile ilgili detaylı bilgi için bk. (Çekiç, 2015).

⁴ bk. URL-3

Tatlılar: Dügölü haşhaş tatlısı, kesme bulamacı, kırma (Ceyhun Sezgin ve Bülbül, 2017: 1090).

Türk kültüründe atıştırılacak bir yiyecek olan ve buğdaydan yapılan bir yiyecek çeşidi de “kavurga” dır. “Kavurga, buğdayın sacda kavrulmasıyla yapılan eğlencelik. Kavut: Kavurganın dövülüp, pekmez, bal gibi yiyeceklerin katılmasıyla hazırlanan yiyecek.” (Üçer, 1990: 138). Bahaeddin Ögel, “Türk Tarihine Giriş 4” adlı eserinde buğdaydan yapılan “kavut” hakkında şunları dile getirmektedir: Anadolu’da daha çok, “buğday ve hububat kavurması” için söylenen bir sözdür. Bu anlayış, en eski Türk geleneklerinin, özüne uygundur. Kavut sözü, eskiden çoğu zaman kagut veya kogut şeklinde söylenmektedir. Kagut için Kaşgarlı Mahmud, XI. yüzyıl Ortaasya Türklerinden derlediği bilgiler ile bize şu açıklamayı veriyordu: Bu yemek şöyle yapılır: Darı kaynatılır, kurutulur, sonra dövülür ve un gibi inceltir. Yağla ve şekerle karıştırılır. Böylelikle yeni doğum yapmış olan kadınlara verilen bir yemektir (2000: 355).

Son olarak, Türkler buğdaydan içecekte yaptığı kaynaklarda belirtilmektedir. Türkler buğday, darı, arpa, üzüm, kayısı, erik ve sütten içecekler yapmasını bilmekteydiler. Şerbet gibi buğdaydan yapılan içkiye “ağartgu” denilmekteydi. Bu içki bir çeşit buğday birasıdır. Buğday, darı, arpa gibi hububatlardan yapılan içkiye “bekni/begni” adı veriliyordu. Bu içki boza olarak bilinmekteydi (Durmuş, 2016: 250-251).

Görüldüğü üzere, Türk mutfağında buğday ve bulgur ana malzemesi olan birçok yemek türü mevcuttur. Pilavlarda, çorbalarda, tatlılarda, köfte çeşitlerinde, et yemeklerinde, sebze yemeklerinde, salatalarda, buğday unundan yapılan ekmeklerde, mantılarda, simitlerde buğday, bulgur ve buğdaydan elde edilen malzemeler kullanılmaktadır. Tabi ki bu yemeklerin yapılış şekilleri, yemek adları, kullanılan diğer malzemeler bölgeden bölgeye göre farklılık gösterse de ana madde olan buğday/bulgur mutlaka tercih edilmektedir.

3. Türk İnanç Sisteminde Buğday/Bulgur

Türk kültüründe buğday/bulgur ile ilgili inançsal açıdan değerli veriler bulunmaktadır. Eski Türk inanç sistemindeki mitolojik anlatılardan günümüze kadar buğday ile ilgili söylentiler ve uygulamalar mevcuttur. Buğdayın yaratılışın sembolü olduğuna dair inanışlar vardır.

Geniş şekilde yayılmış bir varyantta, her şeyden evvel su olduğu vurgulanır. Üç Kurbustan iki ruhu - Kuday ve Erlik’i yaratır. Bu bilgi de açık

bir şekilde Ülgen'in tanrı değil demiurg olduğunu gösterir. Bu iki ruhun veya Şamanlıkta olduğu gibi iki Tanrı'nın rolü o kadar da belirgin değildir. Hatta Üç Kurbustan, dünyayı Kuday'la değil, Erlik'in yardımıyla yaratır. Erlik suyun dibinden getirilen toprağın hücresi olan *arpa veya buğday* tohumunu bulur. Yeri, yıldızları, insanı, balıkları ve hayvanları bu tohumdan yaratır. Üç Kurbustan yarattıklarını kendi aralarında bölüşürler. Ancak Erlik'in hiçbir ricasına bakmayarak ona hiçbir şey vermezler (Bayat, 2007: 85). Buğdayın yaratılışı simgelediği gibi ölümü de simgelediğine dair rivayetler vardır. Kuran'da yasak meyvenin ismi geçmemektedir. Bunun başlıca sebebi yasak meyvenin bir sembol olmasıdır. Yasak meyve insanoğlunun Tanrı emrine karşı gelmesi, bir mükemmellik kaynağı olan başlangıçtan, dini terimle söylenmiş olursa cennetten uzaklaşmasıdır. Tevrat'ta bu yasak meyvenin *buğday* olarak gösterilmesi de bir semboldür. “Âdem, Cennet içre, bir buğday yedi; bu dünya kılındı, arınma yer!” (Bayat, 2007: 114; Ögel, 1995: 138). Başka bir kaynakta ise, bu nesnenin, ‘ilim ağacı yani hayrı ve şerri bilme ağacı’, ‘ebedîlik ağacı’ ve dalları birbirine karışmış olan ve Mekkelilerin bilip yediği , ‘ebedîlik ağacı’ olduğu belirtilmektedir. Diğer yandan yasak ağaç konusunda *buğday* en çok zikredilen bitki olma özelliğini taşıdığından bahsetmektedir (Karaman, 2013: 199). Fuzuli Bayat, buğdayın ölümü simgelemesini şu şekilde yorumlar: “Yasak meyve ölümün simgesi olarak da değer kazanmıştır. Nitekim Tevrat'ta Tanrı, insanı meyveyi yerse öleceğiyle haberdar eder. Yasak meyvenin yenilmesinde bir dönüşme semantiği söz konusudur. Ölümsüz hayattan-ölümlü hayata, cennetten-dünyaya, kâmillikten-nefse uymağa, yaratılmaktan-türemeye vs. Bu dönüşmenin ölümle-hayat, kozmosla-kaos sınırı yasak meyvedir.” (Bayat, 2007: 116). Bu bağlamda buğdayın ekilmesinin ardından filizlenip ürün vermesi doğumu, çoğalmayı simgeliyorsa, mevsimi geldiğinde buğday başağının sararmasının ardında da ölümü, yok oluşu simgelemektedir.

Buğday/bulgur ile ilgili söylenilecek bir başka husus ise, buğdayın yığın şeklinde yapılmasıdır. Buğday hasat edildikten sonra tepe gibi yığılır. Bahaeddin Ögel, toprak yığma ile buğday yığmayı aynı olduğunu belirtir. Ök, ökmek, ökülme sözleri de eski Türklerce, yalnızca “yığmak, yığılmak” manâları için söylenmiştir. Fakat bu sözler, “biriktirmek, çoğalmak, büyümek”, karşılığında olarak da söylenmiştir (Ögel, cilt 2, 2000: 63). Buğday bu şekliyle makro-kozmosun mikro-kozmosa yansması olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünyanın yeryüzündeki görüntüsüdür. Çünkü

oba/çadır/otağ da yukarı doğru yükselmektedir ve dünya tasavvurunun yansımasıdır.

Dede Korkut Kitabında da Bayındır Han, “bir yire ağ otağ bir yire kızıl otağ bir yire kara otağ dikdürmiş, oğulluyu ağ otağa kızlıyı kızıl otağa oğlı kızı olmayanı kara otağa kondurun...” (Ergin, 2004: 100) demiştir. “Diktir-“fiili de “yukarı doğru çıkarmak, Tanrıya yükselmek” anlamındadır. Buğday yığını da tıpkı otağ gibi yukarı doğru yükselmektedir.

Buğdayın yığın şeklinde yapılması gibi bulgur pilavı da tepe gibi tabağa veya kaba konur. Bulgur pilavı da tabaktaki şekli itibariyle obaya benzer ve dünya sembolüdür.

Oba, Türk mitolojisinde şu şekilde geçmektedir: “Her soyun kendi yöresinde oba oluşturduğu tarihi bilgilerle kanıtlanır. Şaman, koruyucu ruhların herhangi bir dağı veya tepeyi kendilerine toplantı yeri olarak seçtiklerini ilan etmekle adamlar orada toprak veya taş yığını oluşturur ve etrafında merasim yapmakla obayı kurmuş olurlar. Buradan da obaların dağ ve diğer iyelerin toplandığı mekân olduğu sonucu çıkmış olur. Obalar için seçilen bölgeler, genelde yüksek tepelik, dağlık bölge, otu, suyu bol yerler olur. Eski çağlarda oba olarak oluşturulan tepenin üstüne yay-ok, mızrak veya kılıç sançarlardı.” (Bayat, 2007: 242). Obanın üzerinde yay-ok, mızrak veya kılıç saplamak hâkimiyetin sembolüdür. Çünkü Türkler savaşı yenmesi üzerine bayraklarını zafer, hâkimiyet sembolü olarak saplarlar. Buna benzer bir uygulama da “göğ ok atma” geleneğidir.

Türk düşüncesinde göğ ok atmak Tanrı’yı selamlamak, Tanrı hâkimiyetini kabul etmek ve yüce yaratıcıyla bağlantı kurmak amacını taşır. Göğ ok atmak Oğuz Kağan Destanı’nda da görülmüştür. Oğuz, sonunda yay ve oku bulan oğullarına, göğ ok atmalarını emreder. Bu, Tanrı tarafından gönderilen hâkimiyet simgesi olan kutsal silahı kabul etmek demektir. Aynı enformatik işaret Cengiz efsanelerinde de görülür. Bu efsanelerin birinde anlatıldığına göre, kardeşler hâkimiyet için birbirleri ile didişirler. Cengiz onlara göğ ok atmayı teklif eder ve “Kimin ok güneşin ışınlarına değip kalırsa o, han olsun.” der (Bayat, 2006: 91). Göğ ok atmak veya obanın üzerine ok-yay gibi silahlar saplamak ve zafer sonrasında bayrak dikmek gibi uygulamaların anlamı hâkimiyet sembolüyse, evlenmek isteyen gencin bulgur pilavının üzerine kaşık saplaması da aynı düşünceden beslenmektedir. Şöyle ki gencin bulgur pilavına kaşık saplaması, bir bakıma Tanrısal figür babadan hâkimiyet

istemesi; artık kendisinin de evlenme, aile kurma ve iktidara geçme amacını bildirmesidir.

Geçiş ritüellerinde de buğday/bulgur önemli bir yere sahiptir. Özellikle doğum, evlenme ve ölüm ritüellerinde buğday veya bulgur hem fizyolojik açıdan hem de maneviyat boyutu bakımından kültürümüz içerisinde yer edinmiştir.

İlkçağ toplumlarının mitolojilerinde neolitik devrimin ürettiği ana tanrıça kültü daha belirgindir. Bu Tanrıçalar daha çok aşk, bereket, bolluk koruyucu özelliği taşırlar. Kısaca, verimliliğin kutsal bir dişi tarafından korunması geleneğini temsil etmişlerdir. Bu anlamda tanrıça kültürünün tarıma dayalı toplumlarda bereket açısından öne çıkmış ve tanrıça yeryüzüyle ilişkili olarak hayatın bahşedicisi, yaratıcısı olarak düşünülmüştür. Aynı zamanda arpa, mısır, buğday gibi tanrıça formlarının oluşmuş olduğunu, ölen ve dirilen tanrıların da bitkisel bereket döngüsünü sembolize ettikleri kaynaklarda belirtilmektedir (Yolcu, 2014: 74). Bu bağlamda babasız doğum olarak buğday tanesinden hamile kalma anlatıları bulunmaktadır. Orta Asya’da yaygın bir efsanede Toles, Koçkar-Mundus ve Mundus boylarının türeyi efsanesindeki ana olarak da kabul edilen bakire bir kız, gökten düşen bir dolu tanesi içindeki buğdaydan hamile kalmaktadır. Sözü edilen Altay efsanesinde, bir savaş sonrasında yersiz yurtsuz ve evsiz kalan bakire bir kız başından geçenleri şu şekilde anlatmaktadır: “Savaştan sonra annem ve babamdan ayrı düşmüş ve bozkırlarda yürümeye başlamıştım. Her tarafı dolaşıp yiyecek bir şey arıyordum. Ama hiçbir şey de bulamıyordum. İşte tam bu sırada gökten büyük bir yağmur boşandı ve her taraf su içinde kaldı. Bunu görünce ben de kendimi korumak için hemen bir yere saklandım. Az sonra yağmur durmuştu. Tam bu sırada yerde bir buz parçası gördüm. Bu buz da yağmur ile beraber yere düşmüştü. Buz yuvarlanıp da yanıma gelince buzu aldım ve elimle kırdım. Baktım ki, içinde iki tane buğday tanesi var. ... Bu buğday tanelerini ağızıma attım. Taneleri ağızıma attıkça karnımda tuhaf bir şeyler hissettim. Sanki karnımda iki çocuk var gibiydi” (Danık, 2006: 41,42; Ögel, 2010: 56; Yolcu, 2014: 86). Sine concubitu (dölleyici bir erkek olmaksızın bir kadının hamile kalması) gebelik yalnızca ilahi bir nesneyle temastan sonra gerçekleşebilir. Doğuma olağanüstülüğünü veren, döllyatağının ve içine giren bu nesnenin özgünlüğü, bazen de döllemenin çerçevesi ve koşullarıdır. Peygamber, veli, hakan, destan kahramanı ve şaman gibi olağanüstü özelliklerle sahip kişilerin dünyaya gelmelerine aracılık eden tanrısal simgeler (ışık, nur, kan, kanlı abdest suyu, buğday tanesi, et

parçası, buz parçası, tanrı spermi vs.), Türk destan, masal, hikâye, efsane, menkıbe ve mevlit metinlerinden hareketle “sine concubitu” gebelik olgusu ve tanrısal simgecilik bağlamında ele alınmıştır (Roux, 2005: 275, 285; Bekki, 2011: 211). Buğday anlatılarda “döllemeyi sağlayan” bir madde olarak karşımıza çıkar. Bunun da nedenini bir buğday tanesinden birçok buğday tanesinin çıkması olarak açıklanabilir. Şunları söylemek gerekirse insanla doğa veya doğayla insan birbiriyle özdeşleşmiş durumdadır. Kısaca, biz evrenin içinde, evrende bizim içimizde zuhur etmiştir.

Hacı Bektaş-ı Veli “Vilâyet-Nâme”sinde buğday ile ilgili efsaneye rastlanmaktadır. Ankara yakınlarındaki “Buğdayoğulları” sülalesinin soyunu buğday yutması sonucu hamile kalan ve iki oğlan çocuğu doğuran kişinin rivayetine bağlarlar:

Hacı Bektaş bir gün Sulucakaraöyük’ün doğu tarafına çıkmıştı. Köylüler ekini biçerlerdi. Kırşehir’den şahne gelir, ölçerdi, ondan sonra onları çeç ederler, üstünü sapla örterlerdi. Gene, âdet olduğu gibi buğday, arpa ve çavdarı döğüp savurmuşlar, çeç etmişler, yağmur bozmasın diye sapla üstünü örtmüşlerdi. Hacı Bektaş eteğini açıp harman sahiplerinden bir şey istedi, ‘bir şeyimiz yok’ dediler. Hünkâr ‘bir şey olmasın!’ dedi, geri döndü. Çeç sahipleri çeçleri açtılar, gördüler ki ne kadar arpa, buğday, mercimek, nohut varsa hepsi taş olmuş. ‘Bu büyü’ dediler... Hünkâr’a vardılar, ‘Erenler şahı’ dediler, ‘insana nasip olacak tanelerin hepsi taş olmuş, hiçbir işe yaramaz’. Hacı Bektaş ‘işe yarar’ dedi. ‘Bizi sevenlere armağanımız olsun, oğlu kızı olmayan kadınlar üç gün oruç tutsunlar, Cuma gecesi, dişlerine değıdirmeden bu tanelerden birini yutsunlar, o gece helalleriyle. Ulu Tanrı ona bir oğlan nasip eder. Mercimek yutarsa kızı olur. Kesesinde taşırsa altını, akçesi eksik olmaz. Erenlerin kerametiyle bu ana kadar o taş olan taneler, yerin dibinden, taş içinden kaynayıp çıkar’. Hünkâr’ın ‘o taş olan buğdayı yutan kadın erkek doğursun, mercimeği yutan kız’ dediğini, erenleri inkâr eden birisi duydu. ‘Bu taşları yutmaktan ne çıkar?’ deyip iki buğday tanesi aldı, yuttu. Erenlerin kerameti, Tanrı kudretiyle adam gebe kaldı! Günden güne kamı şişti. Zamanı gelince ağrısı tuttu, çok zahmet çekti’. ‘Olayı Hünkâr’a bildirdiler, ‘çare yok’ dedi, ‘o adam ölür! Fakat ölünce karnını yarın, evladımızdan iki oğlan zuhur eder’. Adam ölünce karnını yardılar, iki oğlan zuhur etti. Çocuklar ölmediler, büyüdüler. Onların soyu hala vardır, Ankara yakınındadır, onlara Buğdayoğulları denir (Oğuz, 1980: 508-509).

Anadolu’da buğday yutmayla cinsiyet belirme inancına yansımıştır. “Erkek çocuk terciğinde dini kaynaklı bir takım uygulamalara da başvurulur: Oğlan olması için hacdan 41 tane peygamber buğdayı getirilerek dua okunur ve kadınlar o buğdayı yutar (Gaziantep)” (Yüksel,

2007: 75, 93). Bir başka yörede yine benzer bir uygulama ise, “Oğlan doğurmak için hocanın okuduğu buğday tanesini yutmanın faydalı olacağına inanılır (Derinkuyu)” (Kabak, 2011: 27).

Buğdayın cinsiyet belirmesindeki rolü ile ilgili başka uygulamalar ise şu şekildedir: Bir kaba arpa, bir kaba buğday konur. Hamile kadın idrarını yapar ve arpa daha çabuk büyürse oğlan, buğday daha çabuk yeşerirse kızı olur (Yüksel, 2007: 76, 78).

Tekerlemelerde de buğday/bulgurun cinsiyet belirlediği geçmektedir. “Çömçeli Gelin” adı verilen yağmur yağdırma töreninin ikinci aşamasında oyunun oynandığı asıl kısımdır. Bu aşamada, hazırlanan bebeği taşıyan çocuk önde olmak üzere diğer çocuklarla birlikte kapı kapı dolaşp, hep birlikte Çömçeli Gelin tekerlemesini söylerler. Bu tekerleme şöyledir:

“Çömçeli gelin çöm ister

Bir kaşıcık yağ ister

Yağ verenin oğlu olsun

Bulgur verenin kızı olsun

Teknede hamur

Tarlada çamur

Ver Allah’ın ver

Bir sulu yağmur” (Şimşek, 2003: 81).

Bunlar dışında kadının gebe olup olmadığını anlamak için müracaat edilen çeşitli halk pratikleri vardır. Sözü edilen pratiklerden biri de şudur: İki ayrı kaba ayrı ayrı arpa ve buğday taneleri konur. Durumunu öğrenmek isteyen kadın, bunlara her gün idrarını yapar. Eğer arpa ve buğday taneleri çimlenecek olursa, kadının gebe olduğuna kanaat getirilir” (Acıpayamlı, 1974: 26).

Lohusa ile çocuğunu, gebelik ve lohusalık çağlarının kirlerinden arıtmak ve onları temiz bir vaziyette cemiyete sokmak gayesiyle yapılan pratiklerin adına kırklama denir. Kırklama pratiklerinin esasını su ile yıkanmak teşkil eder. Bazen suyun içine altın, küpe, gümüş, ustura, demir, yumurta, arpa, buğday, çakıl gibi maddelerden bir veya birkaç tane konur.” (Koby, 2014: 47). Türkmenistan’da “yedi kırkı çıkarma işlemi” denmektedir. Türkmenistan’da yedi kırkın çıkması, çileden çıkarma olarak adlandırılmaktadır. Çileden çıkarma uygulamasına göre, çocuk yedi gün geçtikten sonra çileden çıkarılır, banyo yaptırılır. Banyo suyuna yedi kaşık

tuz, yedi tane pirinç veya buğday, beyaz gümüş konulmalı ve körük ateşlenmelidir. Böyle yapılması halinde çocuğun temizlik seven, konuşkan, sağlıklı ve rızıklı olacağına inanılır (Teke, 2005: 112). Nevşehir'in Derinkuyu ilçesinde ise, mezar üzerinden kırk tane taş alınır, kırk tane buğday, bir tane iğne, bir tane metal para bir testiye atılır. Yedi musluktan su alınır, bir gece dışarıda bekletilir. Bu suyla çocuk yıkanır (Kabak, 2011: 33).

Sözü edilenler dışında buğday, çocuğun yeni diş çıkarmaya başladığı dönemde yapılan “diş hediği geleneği”nde kullanılmaktadır. Buğdayın sözü edilen ritüelde kullanılmasının simgesel anlamı yöreden yöreye farklılıklar gösterse de genel olarak benzer yorumlar geliştirilmiştir. Diş hediği uygulamasından şu şekilde bahsedilmektedir:

Tören Türk Dünyası'nda ve Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde değişik adlarla anılmaktadır. Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde, yaygın adıyla “diş hediği” olarak bilinen bu tören adını “hedik” denen ve buğdayın suda kaynatılması ile yapılan bir tür yemekten almıştır. Değişik yörelerde “diş aşısı”, “diş bulguru”, “diş buğdayı” adı ile de bilinmektedir. Yemeğin genelde baklagil türünden besinlerle yapılmasının amacı aynı zamanda aynen kullanılan baklagilin (buğday, pirinç, nohut, bulgur, mısır ...) pişerken şişmesi ve patlaması halinin çocuğun dişlerinde de görülmesi, çocuğun dişinin kolayca patlaması inancı vardır (Yüksel, 2007: 267; Aça, 2005).

İlk diş için “hedik” kaynatılır. Buğday, mısır ve nohut kaynatılarak yapılan hedik yakın komşulara dağıtılır. Hedik bulgurunu gören herkes ilk dişin çıktığını anlar. Hedik getirilen tabağı boşaltıp tabağın içerisine çocuğun işine yarayacak bir hediye ya da para bırakırlar. Toplanan paralarla çocuğa ilk diş hediyesi alınır. Verilen hediyeler arasında yaygın olanları beyaz çamaşır ve mendildir. Bu hediyelerle “çocuğunuzun dişleri bu beyaz çamaşırlar gibi beyaz olsun.” denilir. Hediğin içerisindeki buğday, mısır ve nohut simge gıdalardır. Buğday ve mısır kaynadıkça şişer genişler. Yapılan hedikle de çocuğun ağız etlerinin yumuşayıp dişlerinin rahat çıkacağına inanılır (Teke, 2005: 117; İncir, 2011: 25; Sertkaya, 2012: 107). Tire bölgesinde eskiden “diş buğdayı” yerine, “tuzlama” ismi kullanılmıştır. Çocuğun dişi çıktığında anası buğday kaynatarak, üzerine biraz tuz ekerek konu komşuya dağıtır; buna “tuzlama” denir. Tuzlamanın başka bir adı “diş babası”dır. “Bütün komşular toplanır. Bir siniye altın, bıçak, ayna, ekmek, makas, kitap, vs. konur; çocuk hangisini alırsa o mesleğin adamı olacaktır.” (Aydinoğlu, 2005: 66). Kadirli ve çevresinde

diş hediği komşulara dağıtıldıktan sonra diş çıkan kız ise hediye olarak boncuk, erkek ise para gelir. Hedik çocuğun başına Cuma günleri dökülür. Diş sağlam olanlardan biri, üstüne dökülen buğdaylardan kalan hediği ağızla alıp bahçedeki su kuyusuna atar. Böylece çocuğun dişleri sağlam olacağına inanılır (Çeribaş, 2004: 147). Mersin yöresinde, çocuk diş çıkarmaya başladığında, “anam kirli göyneğini satsa da bulgur kaynatsa” dediğine dair bir inanış vardır (İncir, 2011: 24).

Bursa yöresinde de çocuğun ilk diş çıkınca 32 bulgur ipe dizilir orada bulunan herkes bu bulgurları kırmaya ve çocuğun başından atamaya çalışır. Böylece ilerde çocuğun 32 tane inci diş olacağına inanılır. Muğla ve çevresinde ise, annesi çocuğun dişlerinin inci gibi olması için, buğdayı haşlayıp kurutur. Kuruyan buğdayları iğne iplikle dizer. Çocuğun boynuna kolye gibi asar (İncir, 2011: 25).

Çorum yöresinde bulgurun kaynatılmasının nedeni çocuğun dişlerinin bulgur gibi kaynaması, yapı dişlerinin rahatça çıkmasıdır. İstanbul’da çocuğun başından buğdayların dökülmesinin sebebi, dişlerinin çabuk çıkacağına olan inançtır. Ankara’da ise başka bir anlam kazanarak, çocuğun dişlerinin buğday taneleri gibi muntazam çıkmasının istenmesi şeklini alır. Kars bölgesinde bu tören çocuğun birkaç diş çıkınca yapılmakta. Kars’ta çocuğun kaç diş çıkmışsa o kadar buğday tanesi yutturulur. Bunun nedeni de çocuğun dişlerinin ölünceye kadar sağlam kalmasını istemektir. Mersin/Silifke yöresinde ise, buğday kaynatmanın nedeni onun bereket olmasından dolayı çocuğa bereket getireceğine inanılır (Gürbüz, 1995: 81-82).

Buğday/bulgur insanların besin ihtiyacının yanında hayatının önemli safhalarında nazardan, kötülüklerden korusun ve bunlardan da önemlisi bereket getirsin inancı hâkimdir. Hayatının sözü edilen safhasından biri de evliliğdir. Özellikle düğün aşamasında gelin evden çıkarken veya gelin eşinin evine inerken buğdayla ilgili birtakım uygulamalar yapıldığı görülmektedir. Bunlarla ilgili şu örnekler verilebilir:

Anadolu’nun birçok yöresinden gelin evden çıkarken önceden bir kova içine konulmuş buğday, su veya para arkasından serpilmekte ve kova ters çevirerek üzerine oturulmaktadır. Burada, buğday bereket, para bolluk ve geçim genişliği, su da duruluğu, saflığı sembolize eder (Dikmen, 2007: 96; Karakum, 2008: 58; Gözetin, 2011: 37; Sertkaya, 2012: 140). Muğla yöresinde “Kız evden çıkarken babası gelinin ayakkabısının içine buğday atar (Karakum, 2008: 58) Yine dolaştırılma işi bittikten sonra yeni

evine getirilen gelin, otomobilden (eskiden attan) indirilmeden ya da inerken, geldiği eve bolluk ve bereket getirsin, “Bereketiyle gelsin.” diye, gelinin veya gelin arabasının üzerine içinde bozuk paraların da bulunduğu buğday serpilmektedir (Dikmen, 2007: 98; Karakum, 2008: 74; Aydınoglu, 2005: 31, Kabak, 2011: 48). Yine eve bereket gelsin diye gelin, damadın başına buğday dolu bir tabağı üç kez koyarak almaktadır (Dikmen, 2007: 100).

Gelinin başından saçılan bu buğday, literatürlerde kansız kurban olarak geçmektedir. Bu kansız kurbanı da “saçı” denilmektedir. Abdülkadir İnan bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “Kansız kurbanlardan biri saç (libation) dur. Bu dini terim bütün Türk boylarında müşterekdir. Bu terim çok eski devirlerin mirası olacak ki Moğollarda dahi “saçu” şeklinde söylenir... Saçı her kavmin kendi emeğiyle kazandığı en kıymetli ve mübarek saydığı nimetlerden biri olur. Göçebe kavimlerde süt, kımız, yağ, çiftçi kavimlerde buğday, darı, şarap, tüccar kavimlerde para vesaire saç olarak kullanılır.” (1986: 100). Ardından Anadolu’nun hemen her yerinde gelinin üzerinde saçılan buğday hakkında açıklama yapmıştır. Şamanist ve Müslüman Türklerin evlenme törenlerinde şamanizm unsuru olarak gelin geldiği gün başına saç saçılmaktadır. Yapılan bu saç, yabancı soya mensup olan kızı kocasının soyunun ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul edilmesi amacıyla yapılan bir kurban ayini olduğunu belirtir (İnan, 1986: 167).

Artvin’nin bazı yerlerinde çeyizle ilgili inanmalar vardır. Gelinin gittiği yerde mutlu olabilmesi, evliliğin sağlam temellere oturabilmesi, evliliğin hayırlı uğurlu olması için sandığa ilk konan şey önem taşımaktadır. Bu konulan nesnelerden biri de buğdaydır. Kızın sandığına arpa –buğday konur. Böylece evlilik hayatının bolluk ve bereket içinde geçeceğine inanılır (İncir, 2011: 39).

Buğday/bulgur doğum ve evlenmede inançsal açıdan karşımıza çıktığı gibi ölümle ilgili inançlarda da görülmektedir. Mezar ziyaretine gidildiğinde üzerine buğday, arpa, şeker gibi şeyler saçılır (Gözetin, 2011: 39; Akyol, 2006: 101). Kurtlar kuşlar faydalansın diye yapılan bir uygulamadır (Gözetin, 2011: 39). Çayırılan (yozgat) ve çevresinde cenazenin öldüğü gün mutlaka fakirlere mum, yağ, bulgur verilir (Filiz, 2006: 23). Görüldüğü üzere burada da yeniden doğumu sembolize etmektedir.

Buğday/bulgurun nazardan koruduğuna dair inançlarda vardır. Mesela, “evi kötülüklerden ve nazardan korumak için evin eşiğine at nalı, hayvan başı veya boynuzu, buğday başakları, nazar boncuğu gibi nesneler asılır (Işık, 2004: 52).” Bir diğer uygulama ise, “Nazardan korunmak için meşe kömürü, kuru soğan kabuğu, tuz, buğday, arpa, mercimek, bir kumaş parçasına sarılarak çocuğun omzuna takılır yahut yeni doğum yapan bayanlar onu üzerinde taşır. Bir başka uygulamada buğday, 7 de arpa tanesi, biraz üzerlik tohumu, biraz sarımsak kabuğu, evin büyüğünün tırnağı (kesilmiş tırnak) bir araya getirilerek muska yapılır. Yapılan bu muska, evin bir köşesine asılır. Bu uygulama ile nazardan korunulacağına inanılır” (Şahin, 2011: 46).

Buğday/bulgur yağmur dualarında karşımıza çıkmaktadır. Bu ritüellerle birlikte ortaya çıkan geleneksel Türk oyunları da bulunmaktadır. Bu oyunlarda da oyun malzemesi olarak “buğday/bulgur” kullanılır. Yağmur yağmasıyla buğdayların oluşması pararel olduğu için bu düşünce oyunlara da yansımıştır.

Tevrat’ta birkaç yerde Allah’ın mükâfat olarak yağmur yağdırdığı belirtilir. O zaman buğdayını ve yeni şarabını ve zeytinyağını toplayasın diye diyarınızın yağmurunu, ilk yağmuru ve son yağmuru vaktinde vereceğim. Yağmur, Allah’ın mükâfatı olarak görüldüğü gibi bazen de ceza amacıyla yağdırılmaktadır. Ve ben memleketin üzerine ve dağların üzerine ve buğdayın üzerine ve yeni şarabın üzerine ve yağın üzerine ve toprağın çıkardığı şeylerin üzerine ve insanın üzerine ve hayvanın üzerine ve ellerin bütün emeği üzerine kuraklığı çağırdım (Kobyas, 2014: 28-29).

Geleneksel Türk oyunlarının bir bakıma büyüsel bir fonksiyonu vardır. Yağmur yağması, bolluk-bereket olması istenir. Bunlardan ilki “kız kaçıрма” oyunudur.

Kız kaçıрма köylerde çok rastlanan toplumbilimsel bir olgudur. Köylü sonradan bu olguyu canlandıran oyunlar da yaratmıştır. Ancak burada ele alınan eski bolluk törenlerinin kalıntısı olan oyunlardır. Bu, eski Eleusis ve benzeri törenlerle ilgilidir. “Mitologyada toprak ve buğday Tanrıçası Demeter’in kızı Persephone/Kore kaçırlılır. Yaslı Demeter karalar giyinmiş, elinde meşaleyle kızını arar. Kız kaçırıldıktan sonra tarlalarda sap bitmez, saban işe yaramaz olur, insanlar açlıktan kırılır. Hades, Kore’ye nar yedirir, böylece onu yeraltına bağlar. Toprak ürünleri gibi yılın üçte birini yani kışı yer altında geçirir, yarısında yeryüzünde annesiyle buluşur. Kızın, annesine kavuşmasında yağmur yağmaya, ekin bitmeye başlar. Bu konu da Anadolu’da birçok dramatik oyunlarda çeşitlemelerle oynanır.” (And,

2012: 191-192). Bolluk-bereket getirmesi amacıyla oynanmaktadır. Diğer bir oyun ise “ölüp-dirilme” ile ilgilidir. Bu oyunun kökenleri de eski “Buğday Tanrısı” ile bağlantılıdır.⁵ Anadolu’da ölüp-dirilme (Arap Oyunu ve Ölü Oyunu⁶ gibi) ile ilgili geleneksel oyunlar vardır.

Buğdayla ilgili oyunlardan biri “Cemal, Cemalcik” dir. Bu oyun “Trakya’da, Türk köylüsünce çok oynanmaktadır. Ayrıca aynı adla Yozgat, Sivas gibi Anadolu’nun başka yerlerinde de raslanmaktadır. Oyunun bolluk getirdiğine bugün de inanılmaktadır. Dört delikanlıdan biri gelin, biri şeytandır; öteki ikisi içi saman dolu çuval kepenek giyinirler. İki kişi Cemal’dir. Oyun ilk tohumun toprağa düştüğü sonbaharda oynanır. Şeytan siyaha boyanmıştır, başında posttan sivri külâhı vardır. Cemal’ler bellerine, ayaklarına çingirak, çan takarlar, meşalelerle gayda eşliğinde yürürler. Oyun ateş çevresinde başlar, çanlarıyla ses çıkararak ateş çevresinde oynarlar. “Cemal geldi duydunuz mu?/Selam verdi aldınız mı?” diye bir tekerleme söylerler. Biri ötekine sopayla vurur, beriki yere düşer, kalkar gene sıçrarlar. Bir daha vurur, gelin onun başında ağlar, öteki ise sopa ile vurur, ölü olanın bir ayağı havaya kalkar. Sonra dirilip kalkar, gene sıçrarlar. Bundan sonra evleri dolaşırlar. Her ev sahibi onlara vereceği buğdaydan birkaç avuç evin damına savurur. Oyuncular verene bolluk dilerler, vermeyene kötü sözler söylerler. Eğlenceler düzenlenir, çocuklara armağanlar verilir, gayda önde, arkada oyuncular, sonra çocuklar bakkala gidip, pazarlıkla buğdaylarını satarlar. Buradan ekin yerine giderler, gayda eşliğinde kızlı erkekli sıra dansları yaparlar (And, 1985: 54).

Adana köylerinde “Yüz Boyama” adıyla buğdayın kaynatılıp bulgur yapıldığı temmuz ve ağustos aylarında oynanır. Bunu yalnız kadınlar

⁵ Batı Asya’da ölüp dirilmesi önemli, köklü inanç ve törenlere dayanan tanrı Attis’dir. Adonis gibi bir bitki tanrısı olup, ölüp dirilmesi her yıl yas tutulduktan sonra bir ilkbahar töreniyle sevince döner. O da bolluk tanrıçası ana tanrıça Kybele’nin sevgilisidir, kimine göre de oğludur... Roma’da Kybele ve Attis ilkbahar şenliğinde anılır... Attis buğday tanrısı olduğu için onun acısı, ölümü ve dirilmesi de tıpkı olgun buğday tanesinin, biçici eliyle yaralanışı, ambara konuluşu, toprağa gömülüp yeniden canlanması gibidir.” (And, 1985: 93). Eski Mısır’da da her yıl ölüp dirilmesi üzüncü ve sevinçle kutlanan tanrı Osiris Mısır tanrılarının en sevilip bilinenidir. Toprak tanrı Seb (veya Keb, Geb) ile Gök tanrı Nut’dan doğmuştur. Osiris daha sonra kızkardeşi Isis ile evlenir. Kral gibi o güne dek insan eti yiyen yamyam Mısırlılara buğday ve arpa dikmesini, yemişleri ağaçtan toplamasını, üzümü işlemesini öğretir. Osiris’in bir niteliği de her yıl ölüp dirilen buğdayı kişileştirilmesidir. Böylece o da bir buğday tanrısıdır: Osiris’in bedenini parçalayıp toprağa dağıtmak, tarlalara bolluk getirmek için veya küllerini serpmek gibi (And, 1985: 94).

⁶ Bu oyunlar hakkında detaylı bilgi için bakınız, (And, 2012: 197-200) ve (And, 1985: 98-101).

oynar. Akşam bir meydanda büyük bir ateş yakılır, üstüne büyük bir bakır kazan, içine de temizlenmiş buğdayla su konur. Buğday on on beş evden toplanır. Buğday verenlerin hepsi yüzlerini karaya boyarlar. Burada tanrıya bolluk vermesi için yakarılır. Herkes sırayla kalkıp danseder gibi ateş çevresinde dolanır. Buğday gece yarısına doğru helva gibi kıvamına gelir, içine şeker atılarak helva yapılır. Ertesi gün bu helva komşulara dağıtılır (And, 1985: 55). Bu oyunda da buğdayın hasat zamanlarına denk gelmektedir.

Buğday sadece yiyeceklerde sınırlı değildir. Yaşam içerisinde birçok alanda karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri de “Türk sanatı”dır. Bu bitkinin Anadolu’daki somut kullanım göstergesi Neolitik Dönemine kadar uzanır. Orta Anadolu tarih öncesi döneminin bir bölümü için önemli buluntular veren Niğde/Köşk Höyük’te MÖ 5000 yıllarına ait çanak ve çömleklerde bulunan kabartmalarda tanrı ve tanrıçayı betimleyen insan figürleri, değişik türde hayvanlar ve bitki motifleri görülmektedir. Bu bitkiler, ağaç, hilal ve buğday başağı motifleridir (Ceyhun Sezgin ve Bülbül, 2017: 1081). Anadolu’da buğday başağı motifi örnekleri Hititlerden kalan sanat eserlerinde de görülmektedir. Üzüm salkımı veya başak bitkilerinin çeşitli figürler yer almaktadır. Bu figürlerin bir kısmının bereket tanrıçası, diğer kısmının ise yöneticiler ya da özel şahıslara ait olduğu düşünülmektedir. Bereket tanrıçası için bereket/bolluk, yöneticiler için refah/muktedir olma ve özel şahıslar söz konusu olduğunda sonsuz yaşam, üzüm ve/veya başak bitkilerine yüklenen anlamları ifade etmektedir (Ceyhun Sezgin ve Bülbül, 2017: 1081).

Anav’da bulunan kültürün ilk tabakasına ait eserlerde buğday, arpa yetiştirildiğine dair izler, boyalı çanak çömlekler bulunmuştur (Çoruhlu, 1998: 39). Bununla birlikte Türkmenistan’daki kalkolitik devre giren Namazgâh Kültürü’nde ortaya çıkan buluntular arasında pişmiş toprak figürinleri (kadın heykelcikleri) yaygındır. Bunlardan bazı heykelciklerin yüzeylerinde tasvir edilen buğday başağı bolluk ve bereketi simgelemektedir (Ögel, 2003: 20; Ceyhun Sezgin ve Bülbül, 2017: 1082). Selenga nehri havzasında Noyun-Ula dağlarındaki kurganlara rastlanmıştır. Bu mezarlardan birinde gün ışığına çıkartılan bronz ve madeni plakalar arasında yer alan “Efsanevi arslan ve kulaklı kartal tasviri” plakasının uçlarında buğday başağı motifinin de işlenmiştir (Ögel, 2003: 58; Ceyhun Sezgin ve Bülbül, 2017: 1083). Görüldüğü üzere sanat eserlerinde görülen buğday başakları, bereketin, bolluğun, yaşamın,

ölümün simgesi olan ve Türk sanat eserlerinin önemli bir motifi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Buğday/bulgur gerek fizyolojik olarak gerekse inançsal açıdan birçok alanda görülmektedir. Buğdayın bu kadar ön plana çıkması ilk tarımsal ürünlerden biri olmasından kaynaklandığını belirtebiliriz. Bir buğday tanesinden birçok ürün elde edilmesi insanın gözünde o ürene Tanrısallık vasfı yüklemesine ve kutsal olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Bu bağlamda buğday ilk yaratılış maddesi olarak görülmesi onun yeniden doğumun simgesi olmasına yönetmiştir. Bununla birlikte özellikle geçiş dönemlerinde karşımıza çıkması dikkat çekicidir. Buğday yutma ile hamile kalma efsaneleri veya cinsiyet belirlemede buğday/bulgurun kullanılması, çocuğunun ilk dişi çıktığında “diş buğdayı/hediği” ritüelinin yapılması, kırk çıkarmada da buğdayın kullanılması, gelin evden çıkarken veya gelin evlendiği eşinin evine gelirken üzerinden buğday saçılması gibi uygulamaların temel amacı bereket, bolluktur. Bunlardan da ötesi buğdayın üremenin, çoğalmanın sembolü olması yönünden dikkat çekicidir. Şöyle ki diş buğdayı ritüeli dişin çoğalacağı, sağlıklı üreyeceği inancı hâkimken, buğdaya kaşık saplama evlenip soyun çoğalsın veya gelin evden çıkarken saçılan buğday ailenin genişlemesi, çocukların olması, yuvası bolluk ve bereket ile dolması düşüncesi vardır. Mezara saçılan buğday ise, yeniden doğumun simgesi olarak yine ölümden sonrası yaşam inancının yansımasıdır. Bu uygulamalar genel olarak kansız kurban olarak da nitelendirilmektedir. Çünkü Tanrı’dan bolluk, bereket dilenmesi ve kötülüklerden korumasının istenmesi amacıyla buğdayı kansız kurban olarak nitelendirmemize yol açmaktadır. Sözü edilenler dışında buğday dişiliğin sembolüdür ama aynı zamanda üremeyi sağlayan madde olması onun erkekliği de simgelediğini göstermektedir. Zira bazı yörelerde çocuğun oğlan olması için buğday yutulması erkekliğin sembolü olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bulgur ise, genel olarak baktığımızda dişiliğin, çoğalmanın sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Aça, M. (2005). *Balıkesir Yöresi Doğum Sonrası İnanış ve Uygulamaları (Karşılaştırmalı Bir Bakış)*. İstanbul: Kum Saati Yayınları.

- Acıpayamlı, O. (1974). *Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnançların Etnolojik Etüdü*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- And, M. (1985). *Geleneksel Türk Tiyatrosu-Köylü ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri*. Ankara: İnkılap Kitabevi.
- And, M. (2012). *Oyun Ve Bugü - Türk Kültüründe Oyun Kavramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aydinoğlu, B. (2005). *Tire Merkezinde Halk İnanışları*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Akyol, N. Ş. (2006). *Adana (Merkez) Halk Kültüründe Halk İnançları Bayramlar ve Törenler*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Bayat, F. (2006). *Oğuz Destan Dünyası- Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi)*. Cilt 1. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bekki, S. (2011). Bazı Halk Anlatıları ve Dini Metinlere Göre Kahramanın Mucizevi (Babasız) Doğumu. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 58, s. 111-130.
- Ceyhun Sezgin, A. ve Bülbül S. (2017). Türk Sanatı ve Mutfak Kültüründe Buğday. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 54, s. 1080-1091.
- Çoruhlu, Y. (1998). *Erken Devir Türk Sanatının Abc’si*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çeribaş, M. (2004). *Kadirli ve Çevre Folklorunda Eski Türk İnançlarının İzleri*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çekiç, İ. (2015). *Geçmişten Günümüze Törenselsel Bir Yemek: Keşkek*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Danık, E. (2006). *Öteki Tanrılar Alevi ve Bektaşî Mitolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Dikmen, A. (2007). *Bursa İnanç Coğrafyası (Bazı İlçeler Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Durmuş, İ. (2016). *Türk Kültürüne Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergin, M. (2004). *Dede Korkut Kitabı I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Filiz, A. (2006). *Çayıralan (Yozgat) ve Çevresinde Ölümle İlgili İnanış ve Uygulamalar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Gürbüz, E. (1995). “Diş Hediği Geleneğinin Ritüel Karakteri ve Fonksiyonları”. *Millî Folklor*, 4 (28), 81-83.

- Gözeten, B. (2011). *Denizli’de Manevi Halk İnançlarının Din Fenomenolojisi Açısından İncelenmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Işık, A. (2004). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocakla İlgili İnanışlar*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm – Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İncir, A. (2011). *Mersin Yörüklerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm İle İlgili İnanışların Mukayeseli Araştırması*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Karakuş, Ş. ve diğ. (2007). Türk Kültüründe Bulgur. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 38. ICANAS, 10-15 Eylül, s. 1179-1190. Ankara.
- Karakum, A. (2008). *Muğla Yöresi Halk İnanç ve Uygulamalarının Değişim ve Dönüşüm Dinamikleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kabak, T. (2011). *Derinkuyu Yöresi Halk İnanışları*. Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Karaman, Ö. (2013). *Elazığ ve Çevresinde Yasayan Zazalardaki Halk İnanışlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kobyay, E. Ş. (2014). *Türkiye’de Yağmur Törenleri ve Yağmurla İlgili İnanışlar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Oğuz, B. (1976). *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri I- Teknikleri, Müesseseleri, İnanç ve Adetleri (Giriş-Beslenme Teknikleri)*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Oğuz, B. (1980). *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri II- Teknikleri, Müesseseleri, İnanç ve Adetleri (Tarım - Hayvancılık - Meteoroloji)*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Oral, E. (2019). *Türk Halk Takvimi ve Meteorolojisi İle İlgili İnanış ve Ritüeller*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ögel, B. (2003). *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi: Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş IV*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi 2*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Roux, J.- P. (2005). *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. (Çev. A. Kazancıgil-L. Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Sertkaya, B. (2012). *Elazığ Folklorunda Eski Türk İnanışlarının İzleri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Şahin, Ç. (2011). *Nazar-Nazarlıkla İlgili İnanışlar, Uygulamalar Ve Bunların Dini-Mitolojik Kökenleri (Gaziantep Yöresi)*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Şimşek, E. (2003). Anadolu'da Yağmur Duasına Bağlı Olarak Oynanan Bir Oyun: "Çömçeli Gelin". *Millî Folklor*, 60, s. 78-87.
- Teke, E. (2005). *Osmaniye'de Doğumla İlgili İnanç ve Uygulamalar*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Üçer, M. (1990). Sivas'ta Geleneksel Mutfak Kültürü: Mutfak Etnografyası, Yiyeceklerle İlgili Yerel Adlar, Deyimler ve Atasözleri. *Türk Halk Kültürü Araştırmaları (Türk Mutfağı Özel Sayısı)-1*, s. 129-149, Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.
- Yüksel, D. (2007). *Gaziantep ve Çevresinde Doğumla İlgili İnanış ve Uygulamalar*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yolcu, M. A. (2014). Babasız Gebelik Mitleri Bağlamında Türk Mitolojisinde Gök-Yer Dikotomisi ve Ana Tanrıça Kültürünün İzleri. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, s. 70-92.
- URL-1: <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/mardin/mardin-de-4-uncu-geleneksel-bulgur-pilavi-festivali-yapildi-10767180> (Erişim: 10 Eylül 2020)
- URL-2: <https://www.kizilirmakavanos.com/ozkonak-26-geleneksel-pilav-senligi-coskuyla-kutlandi/> (Erişim: 10 Eylül 2020)
- Url-3: <http://www.turkiyeermenileripatrikligi.org/site/meryem-ana-yortusu-vakiflikoyde-kutlandi/> (Erişim: 08 Ekim 2020)

NALLIHAN MUTFAK KÜLTÜRÜ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME



Arş. Gör. Samet DOYKUN*

1. Giriş

Beslenme kültürü insanlık tarihi ile birlikte başlamış, çeşitli dönemler geçirerek evrilmiştir. Maslow'un (1943) ihtiyaçlar piramidi de göz önüne getirildiğinde yemek bir fizyolojik ihtiyaç olarak görülmüş ve piramidin en alt basamağını oluşturmaktadır. Akabinde, güvenlik, ait olma ve sevgi ihtiyaçları, ait olma ve sevgi ihtiyacı, değer ihtiyaçları ve son olarak kendini gerçekleştirme gelmektedir.

İnsanlık tarihinde bazı olaylar ve gelişmeler insanların diğer fizyolojik ihtiyaçlarında olduğu gibi yemek yeme alışkanlıklarında değişikliklere yol açmıştır. Doğa ile iç içe yaşayan insanoğlu yemek ihtiyacını çevresindeki otları deneyerek ve daha sonra damak tadına uygun olanları seçerek gidermiştir. İnsanın beslenme ve yeme içme alışkanlıkları ile ilgili (Civitello, 2019: 2) insansı canlıların ağızlarından ve dışlarından yola çıkarak, temelde bitki yiyici oldukları tespit edilmiştir. Azı dişlerimizin tahılları ve bitkileri öğüten yassı taşlara benzetilmesi ve azı dişlerimizi yine çiğnemek için kullanmamızın sebebi geçmişte olduğu gibi yediğimiz ürünleri çiğneyebilmektir.

İkinci aşama ise Harari'ye (2015: 27) göre bitki tüketerek, kendilerine zarar vermeyeceklerini düşündükleri küçük hayvanları avlayarak ve kendilerinden üstün gördükleri yırtıcı ayvanların avlayıp parçaladıkları ve doğaya bıraktıkları leşleri tüketmeye başlamışlardır. Jared Diamond'a (2018: 92) göre 7 milyon yıl önce de çağdaş insanların ataları günümüzde yaşayan büyük insansı maymunların atalarından farklılaştıktan sonra bütün insanlar 19. yüzyılda Karaayaklar'ın yaban hayvanları avlayarak ve yaban bitkilerini toplayarak geçindikleri gibi hayatlarını devam ettiriyorlardı.

Bilim insanları, milyonlarca yıldan fazla süredir, ilk insanların hayatta kalmalarını sağlayan iki avantaj geliştirdiklerini düşünmektedirler: Birincisi; milattan önce dört milyon ila bir milyon yıl

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı – Çanakkale (sametdoykun@comu.edu.tr)

arasında, insan beyninin boyutu üçe katlanmıştır. İkincisi ise bu insanların iki ayakları üzerine kalkmaları onlara daha uzağı görme olanağı sağlamış ve ellerini korunma ya da yemek amacıyla hayvan öldürebilmeleri için silah kullanmayı sağlayacak şekilde boşa çıkartmıştır. Beslenme tarihçileri, ilk insanların küçük memeliler ile kertenkele ve kaplumbağa gibi rahatça yakalayıp kolayca öldürebilecekleri hayvanlardan ve ayrıca büyük hayvanlar tarafından öldürülen hayvanlardan kalan leşleri toplayıp yiyerek etin tadını sevmeye başladıklarını düşünmektedirler (Brothwell, 1998: 32).

İlk insanlar avcı-toplayıcıydı; kendiliğinden biten ya da yetişen yiyeceği takip eden göçebelereydi. Besine bağlı işler, toplumsal cinsiyete göre ayrılıyordu. Erkekler, hayvanları avlanmak için evden ayrılıyor, onları beslenmek için gittikleri yere kadar takip ediyorlardı. Kadınlar, meyve, kabuklu yemiş, küçük yumuşak meyveler ve otlar topluyorlardı; zira hayatları, hamilelik, doğum ve çocuk büyüme döngüsü etrafında ilerliyordu (Tannahil, 1973: 32).

Üçüncü aşama ise ateşin kontrol altına alınmasıdır. Ateş insanoğlunun hayatında her alanda etkili olduğu gibi yemek konusunda da bir dönüm noktası olmuştur. Avladıkları hayvanların etleri çiğ olarak tüketen insanoğlu ateşi kullanarak eti pişirmiş ve beslenme daha kolay hale gelmiştir. Civitello'ya (2019: 3) göre insanların 500 bin ile 1 milyon yılları arasında ateşi kullanmayı öğrenmelerinin öncesinde milyonlarca yıl evrildiklerine inanırlar. Ayrıca avcıların taş çekiçlerle eti düz taşların üzerinde dövdükleri sırada çıkan kıvılcımlarla ateşin ortaya çıkmasına/yanmasına sebep oldukları düşünülmektedir. Ateş aletler yapan bugünkü halklar (Diamond, 2018: 32) yarım milyon yıl önceki aletleri görseler çok kaba bularak küçümserlerdi. Atalarımızın o dönemlerdeki kültür dağarcığına, kesin olarak belgelenmiş bir biçimde eklenebilecek başka tek önemli şey ateşin kullanılmasıydı.

Ayrıca beslenme tarzlarının gelişimiyle insanların fizyolojisi de değişmeye başlamıştır. Diş yapıları, bağırsakların kısalması ve beynin büyümesi gibi değişimler ortaya çıkmıştır. Yemek Pişirmenin icadıyla (Harari, 2017: 26) insanların sindirim sistemlerinde kısalma ve beyinde büyüme arasında bir bağlantı bulunduğu inanılmaktadır. Uzun bağırsakların ve büyük beyinlerin enerji tüketimi çok olması sebebiyle ikisine birden sahip olmak zordur. Yiyecekleri pişirmek, bağırsakları kısaltıp enerji tüketimini azaltarak Neandertallerin ve Sapiens'in devasa beyinlerinin önünü açtı. İnsan beynini benzersiz kılan değişme (Özbek,

2020: 25) atalarımızın başlangıçtan bu yana düzenli olarak tükettiği kırmızı et ve balık sayesinde mümkün olmuştur. Düzenli kırmızı et yiyen atalarımızın sadece beyinleri irileşmedi, boyları uzadı ve 170-180 cm'ye kadar ulaştı.

İnsanlık tarihinde ateşin kontrol altına alınmasını takiben gerçekleşen ikinci ana gelişme ise tarımın başlaması ve yerleşik hayata geçilmesidir. Yerleşik hayata geçmeyle birlikte insanların yaşam tarzı değişmiş, bu değişim yemek ve beslenme kültürünü de etkilemiştir. Yerleşik hayata geçen insanoğlu hayatı kolaylaştıracak birçok araç-gereç üretmeye başlamıştır. Bu araç-gereçlerin başında mutfakta yiyeceklerin pişirilmesinde kullanılan topraktan yapılmış ürünler gelmektedir. Topraktan yapılan güveçleri takiben güveçlerdeki ve diğer ürünlerin pişirilmesini sağlayan günümüzde de kırsal bölgelerde kullanılmaya devam eden toprak fırınlar yapılmaya başlanmıştır.

Ateş (Harari, 2017: 26; Civitello, 2019: 3-4) insanlarla diğer hayvanlar arasındaki ilk büyük farkın oluşmasını sağladı. Ateşin gücü insanın yapısına, vücut biçimine ve gücüne bağlı değildi. Tek bir insan çakmaktaşıyla veya yanan bir çubukla, birkaç saat içinde koca bir ormanı yakabiliyordu. Ateş her ne şekilde başlarsa başlasın, insanlar onu canlı tutmanın çözümünü, birisini gece gündüz ateşin başında görevli bırakarak buldular. Bu, ilk uzmanlaşmış mesleklerden biri olarak görülmektedir. Ateşe sahip olan insanlar, yiyecekleri pişirmeye tesadüf usulü başlamışlardır. Bir teoriye göre kontrol dışı bir yangının bir barınağı yaktığını ve bazı domuzları kazara pişirdiği ifade edilmektedir. Kazara pişen bu eti merak duygusuyla pişmiş eti deneyip beğenmişlerdir. Bir başka teoriye göre ise ilk kızarmış ete bir orman yangını sebep olmuştur. Sonraki süreçte ateşin kontrol altına alınmasıyla birlikte ocaklar ve çeşitli pişirme araç-gereçleri oluşturulup üretilmiştir. Açık bir ateş üzerinde kızartma, muhtemelen ilk pişirme yöntemi olarak görülmektedir. Yiyeceği, yanan közlerin bulunduğu bir çukura koyma ve üzerini kapatma biçiminde gerçekleştirilen çukurda kızartma bir sonraki aşama olabilir. Daha sonra, avcılar eve mızraklarında asılı bir hayvanla döndüklerinde ve onu ateşin üstüne asarak ve döndürerek çevirmeye karar verdiklerinde oluşan şişte kızartma yöntemi gelmektedir.

Yemek kültürünün gelişiminde bir başka önemli husus ise tohumun bulunması ve tohumdan çeşitli ürünler elde edilip çoğaltılması olmuştur. Bu süreçte Frazer'a (Bechelard, 1995: 38) göre şenlik ateşlerinden alınan küller keten, buğday ve arpa tarlalarının verimini artırmak için

kullanılmıştır. Elde ettikleri ürünlerin bir kısmını tüketen insanoğlu geri kalan kısmını yeni dönemde kullanmak ve hayatını devam ettirmek üzere saklamıştır. Elde edilen ihtiyaç fazlası tarım ürünleri hayvanların evcilleştirilmesinde etkili olmuş, başta koyun ve keçiler daha sonra ise sığır, domuz, tavuk gibi hayvanlar evcilleştirilmiştir. Evcilleştirilen hayvanlar ihtiyaç fazlası tarım ürünleriyle beslenmiş ve bu hayvanlardan et ihtiyacı karşılanmıştır. Et ihtiyacını karşılayan insanoğlu akabinde süt, yağ, peynir gibi hayvansal ürünleri de keşfederek tüketmeye başlamıştır.

Yemek ve beslenme kültürünü etkileyen son ve bir o kadar da önemli bir olay ise Sanayi Devrimi olmuştur. Sanayi Devrimi ile birlikte köyden kente göç başlamış; göçün de etkisiyle beslenme kültürü değişmiştir. Şehirlerde yaşayan ve fabrikalarda çalışan insanlar kırsaldaki gibi acıktığında ya da sabah akşam olmak üzere iki öğün yemek yemek yerine sabah öğle ve akşam yemek yemeye başlamıştır. Hatta vardiya usulüyle çalışan fabrikalardaki insanlar gece yemekleri yemeye başlamıştır. İnsanların yoğun çalışma hayatı evin dışında yemek yeme ihtiyacı doğurmuş ve yemek mekânlarının ortaya çıkışını beraberinde getirmiştir.

Sanayi Devrimi ile birlikte ürünler işlenmeye ve hazır yiyecekler piyasaya sürülmüştür. Günümüzde de kullanılan sebze ve et konserveleri; hazır çorbalar ve diğer birçok yiyecek çeşidi Sanayi Devrimi ile hayatımıza girmiştir. Metin Özbek'e (2020: 27) göre Neolitik çağın getirdiği tahıl ağırlıklı beslenme Sanayi Devrimi'nin ardından sofralarımızda yerini alan işlenmiş, endüstriyel besinler yüzlerce yıldır alışageldiğimiz yaşam tarzını bir anda altüst etmiştir. Sanayi Devrimi ayrıca mevsimlik hizmet veren inşaların yerini dört mevsim kullanılan inşalara devretmesini tetiklemiştir.

Sanayi Devrimi ile catering şirketleri de çalışma hayatında büyük rol oynamıştır. Özellikle şehirlerde çalışan insanların evden yiyecek götürme zorluğu, vardiyalı çalışma sistemi ve kadınların iş hayatına girişiyle birlikte özellikle öğle yemekleri çeşitli catering şirketleri tarafından karşılanmıştır. Yine kadınların iş hayatına başlaması zaman zaman yemek ihtiyacının lokantalarda, AVM'lerde karşılanmasına da sebep olmuştur. İnsanların hemen hemen bütün ihtiyaçlarını karşılayan ve her şeyin bir arada bulunduğu alışveriş merkezleri alışveriş sırasında ve sonrasında insanların yeme-içme ihtiyaçlarını da karşılaması bakımından günümüz insan hayatında önemli bir yere sahiptir.

1950'lerin başında fast-food restoranlar ortaya çıkmış ve çeşitli marketler hazır/dondurulmuş ev yemekleri satışa sunmuştur. Bu, yemek

pişirmeden önce avcılık ve toplayıcılık yapmak gibi eski yöntemlerden kesinlikle daha verimliydi. Yine aynı dönemde - özellikle Amerika'da - mahalle dükkânları ve süpermarketler yiyecek almak için çeşitliliğin olduğu yerler olarak değerlendiriliyordu. Ev yemeğinin verimliliği buzdolabı, dondurucu, tüplü ve elektrikli ocakların gelişmesiyle daha çok artmıştır (Ritzer, 2011: 71)

Göç, savaş, ticaret gibi çeşitli olgular da yemek kültürünü etkilemiş farklı kültürlerden yiyecekler dünya üzerinde yayılmaya başlamıştır. Örneğin pizza, hamburger, döner gibi ürünler günümüzde dünyanın her yerinde tüketilmektedir. Bu durum, yemek mekânlarında da değişikliğe yol açmıştır. Ev mutfaklarında karşılanan yemek ihtiyacı, restoranlarda daha sonra ise alışveriş merkezlerinde karşılanmaya başlanmıştır. Mekân değişikliklerinin bir sebebi de çalışan insanların en kısa ve en çabuk yoldan yemek ihtiyaçlarını karşılama isteğinden ortaya çıkmıştır. Kısa zamanda yemek ihtiyacını karşılamak isteyen insanlar günümüzde fast-food adını verdiğimiz hazır/çabuk yemekleri tercih etmeye başlamıştır. Fast-food mekânlarına her ne kadar talep olsa da son dönemde aynı yoğunluk ev yemeği yapan lokanta ve insanlara yemek sunan çeşitli işletmelerde de görülmektedir.

2. Nallıhan Coğrafi Konumu ve Kısa Tarihi

Ankara'nın bir ilçesi olan Nallıhan; Ankara, Eskişehir ve Bolu üçgeninin ortasında yer almaktadır. Ankara'ya bağlı olmasına rağmen Bolu ve Eskişehir'e daha yakındır. Doğusunda Beypazarı (Ankara), kuzeybatısında Göynük (Bolu), kuzeyinde Mudurnu (Bolu) ve Seben (Bolu), batısında Sarıcakaya (Eskişehir) ve güneyinde Mihalıççık (Eskişehir) ilçeleriyle çevrilidir. Bağlı bulunduğu Ankara il merkezine uzaklığı 160 km'dir (Öztürk, 2007: 16).

Nallıhan toprakları çağlar boyu; Hititlerin, Friglerin, Bitinya Krallığının, Pers, İskender, Roma ve Bizans İmparatorluklarının hakimiyetinde kaldıktan sonra 1071 Malazgirt Zaferiyle başlayan süreçte Türklerin egemenliğine girmiştir. Önce Danişmentlilerin, daha sonra Anadolu Selçuklularının idaresinde bulunmuş, Anadolu Selçuklularının 1308'de yıkılmasıyla Candaroğulları Beyliği sınırları içinde kalmıştır. Orhan Bey zamanında ise Osmanlı Beyliği topraklarına katılmıştır. Bu fetih sırasında, Oğuz Türklerinin iki boyundan Beydilililer ve Eymirliilerin bir kısmı ilçemize gelip yerleşmişlerdir. İlçemizde, bu boyların adını taşıyan iki köy vardır (Öztürk, 2007: 18-19).

Kuruluşundan 19. yüzyılın sonlarına kadar Karahisar-ı Naallu, Korupazarı Na'llu, Na'lluhan gibi değişik isimler verilen ilçenin adı en sonunda Nallıhan olmuştur. Nallıhan adını nasıl aldığı hususunda ise iki söylenti vardır. İlki adını yakınından geçen Nallı Suyu ve handan aldığı, diğeri ise; handan ve bu hanın kapısında bulunan naldan aldığı yönündedir (Mutlu, 2007: 16-19).

Nallıhan, ismini ikinci rivayete göre İpekyolu üzerinde bulunan Nallıhan'a han yapıldıktan sonra insanlar gelir handa konaklar. Bir gün Köroğlu da bu hana gelir konaklar. Dönemin Hanlarının bir özelliği vardır, akşam olduğunda han sahibi “Ey handa misafir olanlar kapı kapanacaktır, yanınızda gelmeyen var mı?” diye sorar. Eğer herkes tamamsa kapılar kapatılır. Sabah erken namazdan sonra hancı yine çıkar “Ey handa misafir olan kişiler canınızda, malınızda, namusunuzda herhangi bir zarar var mı?” diye sorar. Eğer yoksa kapılar açılır. Köroğlu misafir olarak kaldığı handa yemeğini yiyip karnını doyurduktan sonra atına atlar tam kapıdan çıkarken atının nalı düşer. Hancı arkasından “Ey ağam atının nalı düştü.” der ve bunun üzerine Köroğlu “tamam kalsın” der. Hancı korkar ve bir dahaki gelişinde bunu bana sorar düşüncesi ile nalı alır hanın kapısının üstüne bir çiviyle çakar. Bu olaydan sonra handa konaklayacak misafirler Nallıhan dışında sözleştikleri zaman “hani duvarında bir nal olan han var ya orada buluşalım” derler. Zamanla bu Nallıhan'da buluşalım şekline dönüşür. Nallıhan'ın ismi de buradan gelir (KK-1).

3. Nallıhan Mutfak Kültürü

72 köyü bulunan Nallıhan kültürel anlamda bir çeşitliliğe sahiptir. Bolu'ya yakın olan köylerde daha çok Bolu kültürü; Eskişehir'e yakın olan köylerde Eskişehir kültürü; diğer köylerde ise Ankara kültürü etkili olmuştur. Birçok kültür ögesi gibi mutfak kültürü de coğrafi anlamda etkilenmiştir.

1950'li yıllara kadar dışa kapalı bir ilçe olan Nallıhan 1951 yılında Sakarya Nehri üzerinde Sarıyar Barajı'nın inşasına başlanması ve akabinde 1977 yılında Nallıhan'a bağlı Çayırhan beldesinde kömür işletmesinin açılması kültürel anlamda farklı kültürlere kapı aralamaya başlamıştır. Daha çok tahıl ürünleri üretilip tüketilen Nallıhan'da sebze ve çeşitli meyveler de üretilmeye başlanmıştır. Ekonomik anlamda da 1980'li yıllara kadar Nallıhan'ın geçim kaynağı ve üç karakteristik ürünü olan çeltik, ipekböceği ve tiftik üretimi azalmaya başlamış; çeltik yerine son yıllarda başta domates olmak üzere sebze üretimi ağırlık kazanmaya

başlamıştır. Bu süreçle birlikte gerek yetiştirilen gerekse tüketilen yiyecekler çeşitlenmiştir.

3.1. Nallıhan Beslenme ve Mutfak Kültürünün Tür ve Çeşitleri

Türk beslenme ve mutfak kültürü, gerek ürün çeşitliliği gerekse hazırlama şekillerinin çeşitliliği bakımından zenginlik göstermektedir. Türk mutfağının yiyecek içecek zenginliğini Nallıhan örnekleminde genel hatları ile şu şekilde tasnif edilebilir:

- A. Çorbalar
- B. Yemekler
- C. Pilavlar
- D. Makarna ve Mantılar
- E. Börekler
- F. Ekmek, Çörek ve Pideler
- G. Salata, Turşu ve Mezeler
- H. Tatlılar
- I. Hoşaf ve Kompostolar
- İ. İçecek ve İçkiler
- J. Süt Ürünleri
- K. Şarküteri Ürünleri
- L. Kışık Hazırlıklar

A. Çorbalar

Çorbalar Nallıhan mutfağında önemli bir yere sahiptir. Yakın döneme kadar sabah kahvaltısında ve akşam yemeklerinde tüketilen çorbalar günümüzde öğle ve akşam öğünlerinde tüketilmeye başlanmıştır. (K.K.2, K.K.3, K.K.4) Nallıhan'da en çok tüketilen çorbalar, tahıl, hamur ve un çorbalarından tarhana, sütlü çorba, aşure çorbası, keşkek çorbası, bulgur çorbası, gölle çorbası ve ovmaç çorbası; kuru bakliyat çorbalarından mercimek çorbası; sebze çorbalarından domates çorbası ve kızılık çorbası; sakatat çorbalarından kelle-paça çorbası ve işkembe çorbasıdır. (K.K.3, K.K.5, K.K.6) Bulgur ya da yarma çorbaları özellikle yaz aylarında soğuk olarak öğle yemeklerinde işten eve gelindiğinde ya da tarlada/bahçede tüketilmektedir. (K.K.1, K.K.7, K.K.8) Derleme çalışmalarında tespit edilemeyen; ancak daha önce yayınlanan

eserlerde (Öztürk, 2007: 77) karma çorba ve miyane çorbasının ya yapıldığı tespit edilmiştir.

B. Yemekler

Nallıhan yöresine ait et yemekleri, sebze ve ot yemekleri, kurubaklagil yemekleri ve yumurta yemekleri genel hatları ile yemekler başlığında ele alınıp değerlendirilmiştir. Nallıhan'da tüketilen et yemeklerinin başında güveç gelmektedir (K.K.1, K.K.3, K.K.6). Bunun dışında çömlekte et oturtma, saç kavurma, gorçan ve kapama pilav en çok tüketilen et yemeklerindendir (K.K.1, K.K.7, K.K.8). Kapama pilav, başlangıçta bir çoban yemeği olarak yapılsa da günümüzde her evde pişirilmekte ve özellikle misafirlere ikram edilmektedir (K.K.3, K.K.6, K.K.9). Sebze ve bakliyat yemeklerinden ise yeşil ve kuru fasulye, nohut, patates, badıcan (patlıcan), bamya kullanılarak yapılan sebze ve bakliyat yemekleri ağırlıklı olarak tüketilmektedir (K.K.5, K.K.8). Kış aylarında ise sebze kuruları ve dondurucularda muhafaza edilmiş sebzelerin yanı sıra ıspanak, pırasa, karnabahar gibi sebzeler tüketilmektedir (K.K.13).

Dolma yemeği olarak da özellikle Nallıhan bağlarında yetişen yaprak sarma, yaş ve gugu adı verilen kuru biber dolması, badıcan (patlıcan) dolması, kelem (lahana) dolması, kabak dolması ve pancar (mancar) yaprağı dolması yapılmaktadır. (K.K.3, K.K.5, K.K.9) Yaprak sarma, biber dolmaları ve patlıcan dolması genellikle sarımsaklı yoğurtla tüketilmektedir. (K.K.6, K.K.8)

Yumurta kullanılan yemekler ise sarımsaklı yumurta, sahanda yumurta, sucuklu ve kıymalı yumurta, haşlanmış yumurta daha çok kahvaltı sofralarında tüketilmektedir. (K.K.6, K.K.14). Yumurta ayrıca ıspanak gibi sebze yemeklerinde de kullanılmaktadır (K.K.4, K.K.9). Ekinlerin biçilip satışının yapıldığı dönemlerde tahsildarlar köy köy gezip tahsilat yaptıkları dönemde köylüler bu kişileri hoş karşılamak adına çılıbıra benzeyen ve tahsildar yumurtası adı verilen yumurta yaparmış. (K.K. 14)

Özellikle Ege ve Akdeniz bölgesinde yapılan yemeklerde yoğun olarak kullanılan zeytinyağı gerek üretilmediğinden gerek çok tanınmadığından dolayı Nallıhan'da yapılan yemeklerde kullanılmaz, onun yerine ayçiçek yağı, tereyağı ve kuyrukyacağı kullanılmaktadır; ancak

son dönemlerde sağlıklı olmasından dolayı özellikle salatalarda kullanılmaya başlanmıştır (K.K.13).

C. Pilavlar

Nallıhan'da pilav olarak bulgur ve pirinç pilavı tercih edilmektedir. Uzun yıllar çeltik yetiştirildiği için pirinç de Nallıhan mutfağında önemli bir yere sahiptir. Çömlekçatlatan olarak bilinen Nallıhan'a özgü pirinç özellikle toprak çömleklerde pişirilir. Bulgur pilavı ise genellikle Cuma günleri Cuma namazından sonra ve bahçe/tarla işlerinde işe giderken sabahtan götürülür ya da kara ocak adı verilen ve üç dört taşı çevirerek yakılan ateşin üzerinde pişirilir. Pişirilen pilav yanında turşu ya da cacıkla tüketilir (K.K.2, K.K.4). Bulgur ve pirinçten (Mutlu, 2007: 92; Öztürk, 2007: 82) börüceli bulgur pilavı, domatesli pirinç pilavı, süzme pilav, tavuklu pilav, nohutlu pilav ve şehriyeli bulgur ve pirinç pilavı da yapılmaktadır. Ayrıca "Çıklı Pilav" da denilen karışık pilav da yapılmaktadır (K.K.4).

D. Makarna ve Mantılar

Nallıhan'da makarna olarak özellikle erişte ve cimcik yapılmaktadır. Erişte, yaz aylarında hazırlanıp ve yıl boyunca tüketilmektedir. Bir makarna türü olarak tüketilen cimcik ve erişte özellikle cuma günleri namazdan sonra ya da yoğun çalışılan bir günün öğle yemeği olarak tüketilmektedir. (K.K.7, K.K.12) İki makarna türü de çoğunlukla yoğurtlu olarak tüketilmektedir; ancak erişte yoğurtun kurutulması ile elde edilen ve "keş" adı verilen ürünün üzerine dökülerek ve üzerine tereyağı yakılarak da tüketilmektedir (K.K.3, K.K.5). Yoğurtlu erişte ev dışında çalışmaya gidildiğinde de yedek ya da sefertaslarında tarlaya bahçeye götürülmektedir (K.K.8, K.K.11).

Makarna ve mantıların dışında malak, kaşık atması, ekmek makarnası, ıslama, papara, çullama gibi hamur yemekleri de yapılmaktadır (K.K.8, K.K.9, K.K.11). Bu yemekler erişte ve cimcik gibi cuma günü tüketilmekte ve özellikle ıslama, papara gibi yemekler artan ekmekleri değerlendirmek amacıyla yapılmaktadır (K.K.1, K.K.7).

E. Börekler

Nallıhan'da börek olarak özellikle peynirli ve patatesli börek yapılmaktadır. Az da olsa otlardan yapılan börekler görülmektedir. Nallıhan'a özgü Ayman Su Böreği Hıdırlar (Ayman) köyünde yapılmaktadır. Ayman Su Böreği diğer su böreklerine göre biraz daha ince olup özellikle hayvan dışkısı olan kemre ile ya da ince odun dallarıyla ağır

ağır pişirilmektedir. Bu börek, özellikle bayramlarda, düğünlerde ve diğer özel günlerde pişirilmektedir. Bunun dışında kalabalık ailelerde sabah kahvaltıları için hazırlanır ve börek tepsiyle ortaya konup kesilmeden elle koparılarak yenilmektedir. Sobran köyünde ise turplu gözleme, Eymir ve Atça köylerinde ise kabaklı gözleme yapılmaktadır (K.K.4, K.K.13, K.K.15).

F. Ekmek ve Çörekler

Nallıhan'da ekmek olarak özellikle bazlama ekmeği yapılmaktadır. Bunun dışında içli ekmekler ve fırın ekmeği yapılmaktadır. Fırın ekmeği birkaç kadın girişimcinin açtığı fırınlarda yapılmaya başlanmış ve sayıları gün geçtikçe artmıştır. Nallıhan merkezde ve köylerde yaşayan insanlar bazlama ekmeği yapmak yerine bu fırınlardan haftalık ya da yetecek ekmeği alıp tüketmektedirler (K.K.1, K.K.10, K.K.13). Bunun dışında özellikle köylerde köy fırınlarında bayramlarda ve dini günlerde çörekler yapılmaktadır. Çörekler sade olduğu gibi peynirli, patatesli, cevizli ve soğanlı-kıymalı olarak da yapılmaktadır. Yapılan çörekler ev ev dağıtılır kalan çörekler ise evde bir süre tüketilir (K.K.4, K.K.13). Yöreye özgü bir başka çörek ise (Hıdırlar) Ayman köyünde yapılan kül çöreğidir. Kül çöreği, genellikle saçta bazlama pişirildikten sonra kalan küllerle pirişilmektedir. Hazırlanan sert hamur, temizlenen ocakbaşına konur ve üzerine timbir adı verilen teneke kapatılır. Tenekenin üzerinde de bazlama ekmeğinin yapımında kullanılan ateşin külleri dökülür. Uzun süre ağır ağır pişen kül çöreği soğuduktan sonra sabah kahvaltılarında ya da ara öğün olarak ısıtılıp üzerine tereyağ sürülerek tüketilmektedir (K.K.3, K.K.5, K.K.7). Nallıhan'da marketlerden ve fırınlardan alınan ekmeğe ise bazar ekmeği adı verilmektedir (K.K.1, K.K.6, K.K.7).

G. Salata ve Turşu ve Mezeler

Salata olarak marul salatası, çoban salata, havuç salatası ve mevsimine göre mevsim sebzelerinden oluşan karışık salata yapılmaktadır. Turşu olarak salatalık, acur, biber, acı biber, badıcan (patlıcan), kelem (lahana), kelek ve Sarıyar Turşusu yapılmaktadır (K.K.3, K.K.6, K.K.9). Biber ve patlıcan turşuları sert olmasın diye genellikle haşlanarak kurulmaktadır (K.K.8). Turşular özellikle Eylül Ekim aylarında kurulmakta ve kış boyu tüketilmektedir (K.K.4, K.K.6, K.K.11) Meze olarak ise patates salatası, patlıcan közlemesi ve kısır yapılmaktadır (K.K.2, K.K.10).

H. Tatlılar

Nallıhan'da genellikle baklava yapılmaktadır. Baklava dışında yapılan şerbetli ve hamur tatlıları oklava baklavası, saraylı baklava, büzme baklava, kadayıf, ekmek kadayıfı, lokma tatlılarıdır. Ayrıca kaymak ve peynir hoşmerimi, pelezi/paluze, yoğurt tatlısı, sütlaç, muhallebi, miyana helvası, karabatak helva, çekme helva, kabak tatlısı, hamur kızartma, nişasta helvası ve karga beyni yapılmaktadır (K.K.3, K.K.9, K.K.13).

I. Hoşaf ve Kompostolar

Nallıhan'da hemen hemen her bölgede olduğu gibi erik, zerdali, vişne, üzüm, elma, ayva gibi yaş ve kuru meyvelerden hoşaf ve kompostolar hazırlanmaktadır. Komposto ve hoşaf lar özellikle pilav ve makarna ile birlikte tüketilmektedir. (K.K.)

İ. İçecek ve İçkiler

Nallıhan'da içecek olarak özellikle çay tüketilmektedir. Çay günlük hayatta özellikle sabahları ve akşam yemeğinden sonra tüketilmektedir. Bunun dışında köy çalışma hayatında dinlenme zamanlarında çay ve atıştırmalıklar tüketilmektedir. Çayın yanı sıra kahve tüketimi de yaygındır. Çay ve kahve dışında komposto ya da hoşaf suyu da içecek olarak tüketilmektedir (K.K.12, K.K, 15).

J. Süt Ürünleri

Nallıhan ekonomisi büyükşehir yasası çıkmadan önce belde olan şimdi ise Nallıhan'a bağlı olan Çayırhan mahallesinde bulunan termik santrale, tarım ve hayvancılığa dayanmaktadır. Nallıhan'da köylerde büyükbaş ve küçükbaş hayvan yetiştiriciliği yapılmakta ve bu hayvanlardan hayvansal ürünler elde edilmektedir. Elde edilen başlıca süt ürünleri süt, kaymak, tereyağı, yoğurt ve peynirdir. Nallıhan'da insanlar genellikle kendi üretmiş olduğu süt ürünlerini tüketmekte ya da çevresinde tüketen insanlardan satın almaktadır. (K.K.5, K.K.11)

K. Şarküteri Ürünleri

Nallıhan'da özellikle Ekim-Kasım aylarında "etlik" adı verilen büyükbaş ya da küçükbaş hayvanlardan kavurma ve sucuk hazırlanmaktadır. Hazırlanan kavurmalar tenekelere, kasnaklara ya da tencerelere dökülerek dondurulur. Bu dondurulan kavurmalara ise "döğmeç" adı verilir. Sucuklar ise hazırlandıktan sonra varsa balkonlarda, avluda çinko altlarında ya da hayat adı verilen yerlerde kurutulduktan sonra kış boyu tüketilir (K.K.3, K.K.5, K.K.11).

L. Kışlık Hazırlıklar

Köy hayatında her ürün sadece yetiştiği dönemde değil aynı zamanda ürünlerin bittiği ya da yetişmediği aylarda da tüketilmek üzere çeşitli yöntemlerle hazırlanarak ve muhafaza edilerek tüketilmektedir. Kış hazırlıkları (Kılıç vd., 2003: 127) hasadın yanı sıra dönüştürmeyi de içermektedir. Bu dönemde yapılan tüm işlemler, hava koşullarına bağlı olarak gerçekleştirilmektedir.

Nallıhan'da yapılan kışlık hazırlıkların başında tarhana, erişte, bulgur, turşu, salça, et kavurması, sucuk, peynir, tereyağı, meyve kuruları, sebze kuruları ve sebze konserveleri gelmektedir. Peynir mayası olarak genellikle küçükbaş hayvanların mayalık denilen iç organı ya da yaş çam kozalakları kullanılmaktadır (K.K.3, K.K.6, K.K.9, K.K.11). Bunun dışında kışın kesilmek üzere bir etlik büyükbaş ya da küçükbaş hayvan besiyeye hazırlanmaktadır (K. K.12). Yaz döneminde özellikle ürünlerin bol olduğu dönemde kadınlar bir araya gelerek her gün birinin kışlık hazırlığı yapılmak üzere tarhana, pekmez, reçel, erişte ve bulgur hazırlıkları yapılır. Bunun dışındaki sebze kurutma işlemleri ise bireysel olarak yapılmaktadır (K.K.2, K.K.8, K.K.11).

3.2. Nallıhan'da Mekân Olarak Mutfak ve Mutfak Düzeni

Nallıhan evlerinde mutfak genellikle evin girişinde yer alır. Mutfak düzeni ve mutfağın kullanımı ekonomik duruma göre değişiklik göstermektedir. Dar gelirli ailelerde ve geçmişte mutfak yemek yeme, oturma ve yatma alana olarak kullanılmıştır. Geniş ailelerin yaşadığı büyük evlerde ise mutfak ayrı bir birim olarak görülmektedir. Mutfak kaynana ya da büyük gelinin yönetiminde bulunur. Geleneksel mutfaklarda kap-kacakların yerleştirildiği ve sergen adı verilen raflar ve rafların altında bir lavabo bulunur. Lavabo altı nemli olduğu için yiyecek ve içeceklerin saklanması için kullanılmaktadır. Sergenler ve lavabo altı uygun bir bezle kapatılır. Mutfağın bir bölümünde de ocakbaşı yer alır. Ocakbaşı da kullanılmadığı zamanlar sergenlerin kapatıldığı gibi uygun bir bezle kapatılır. Ocakbaşında özellikle sacda ekmek ve mandızda yemekler pişirilir. Ürünlerin muhafaza edilmesi ve saklanması için önceleri tel dolaplar kullanılırken şimdi buzdolabı ve derin dondurucular kullanılmaktadır. Mutfağın bir bölümünde de tüp gazlı ocak yer almaktadır. Yemekler bu ocakta pişirilir. Pişen yemekler de yer sofrasında ya da masada yine mutfakta yenir.

3.3. Hazırlama, Saklama, Tüketim Boyutları ve Mekânsal Bağlamıyla Beslenme ve Mutfak Kültürü

Üretilen yiyecek ve yiyecek ve içecekler çeşitli teknik yöntemlerle hazırlanmakta, saklanmakta ve çeşitli işlevlere hizmet etmek amacıyla tüketilmektedir. Nallıhan'da yiyeceklerin saklama, tüketim ve mutfakın mekânsal işlevi ve görünümü şu şekildedir:

3.3.1. Hazırlama Teknik ve Yöntemleri

Yiyecek ve içeceklerin hazırlanması ile ilgili birçok yöntem bulunmaktadır. Bu yöntemler coğrafi ve kültürel özelliklere göre değişim göstermektedir. Yemek hazırlama tekniklerindeki ilk ve en önemli değişim ateşin keşfi ve yiyeceklerin pişirilerek tüketilmeye başlanması düşünülebilir. Ateşin kullanımından önce yiyeceklerin hazırlanmasında basit teknikler kullanılırken ya da herhangi bir teknik kullanılmazken ateşle birlikte çeşitli hazırlama yöntemleri geliştirilmiştir.

Erken pişirme yöntemleri arasında (Fieldhouse, 2002: 66) doğrudan ısıda kavurma, kaynatma, sıcak taşlarla ısıtılan suda ve yemek pişirmek için hayvan midelerinin kullanılması yer almaktadır. Yine Fieldhouse'a (2002: 68) göre farklı insan alt gruplarına sunulan yiyecek türleri önemli ölçüde değişir, her toplum, her biri farklı bir şekilde işlenen bir dizi kategoride bulunan yiyecekleri kendi kültürlerine ve yiyeceklerin özelliklerine göre farklı teknik ve yöntemlerle hazırlar.

Nallıhan'da besin maddelerinin hazırlanması, pişirilmesi ve servis edilmesine yönelik olarak kullanılan araç ve gereçler şu başlıklar altında ele alınmaktadır:

1. Hazırlama Araç ve Gereçleri

- Bıçaklar, doğrama tahtaları
- Kaşık ve kepçeler
- Tencere, tava ve çeşitli kaplar
- Helke
- Diğer araç ve gereçler

2. Pişirme Araç ve Gereçleri

- Kuzine ve ördek sobalar
- Ocaklar
- Köy fırınları, elektrikli ve gazlı fırınlar ve üniteleri

- Tencere ve tavalar
- Kazan
- Toprak çömlekler
- Mangal ve mandız
- Sacayağı
- Sac

3.3.2. Saklama Teknik ve Araçları

Elde edilen gıda ürünleri uzun süre tüketilmek ambarlarda, kilerlerde depolarda ya da evin güneş görmeyen boş odalarında saklanmaktadır. Bu yerlere eski köy evlerindeki sergenler ve lavaboların altlarında bulunan ve serin olan yerler de ilave edilebilir. Mustafa Dinç (2019: 302-304) saklama tekniklerini şu şekilde sınıflandırmıştır:

1. Tuzlama (Salamura)
2. Dumanlama (Tütsüleme)
3. Pişirme
4. Dondurma- Kara Gömme
5. Kuyulama – Toprağa Gömme
6. Kurutma
7. Konserve
8. Asma
9. Zeytinyağı-Bal İçinde Saklama

Dinç'in tasnif ettiği saklama tekniklerinde dumanlama (tütsüleme), zeytinyağı-bal içinde saklama dışındaki bütün teknikler Nallıhan'da saklama tekniği olarak kullanılmaktadır. Buna ilaveten olgunlaştırma tekniği de kullanılmaktadır. Nallıhan'da kullanılan saklama teknikleri ve ürünler şu şekilde tespit edilmiştir:

1. Tuzlama (Salamura): Asma yaprağı, peynir, turşular toprak kaplarda, tenekelerde ya da plastik bidonlarda ürünler hava ile teması engellenerek saklanmaktadır (K.K.3, K.K.9).

2. Pişirme: Pişirilerek saklanan ürünlerin başında buzdolabının olmadığı dönemlerde etlerin uzun süre saklanmasına olanak sağlayan kavurma ve kışlık yufkalar gelmektedir. Pişirilen yufkalar yenileceği zaman hafi su serpilerek yumuşatılır ve yemeye hazır hale getirilir (K.K.2, K.K.4).

3. Dondurma-Kara Gömme: Özellikle günümüzde çoğunlukla kullanılan bir saklama yöntemidir. Yazın temin edilen sebze, meyve ve et ürünleri çiğ olarak paketlenip buzdolabına ya da derin donduruculara konur ve ihtiyaç duyulduğunda pişirilerek tüketilmektedir (K.K.5, K.K.10).

4. Kuyulama-Toprağa Gömme: Patates, turp, havuç gibi ürünler kış başında bir kış yetecek kadar satın alınır ve bozulmadan uzun süre tüketebilmek için evlerin önüne bir kuyu açılır ve bu kuyulara söz konusu yiyecekler doldurulup üzerine tahtadan yapılan bir kapak kapatılır. Kapağın üzerine yine toprak atılarak ürünler uzun süre tüketilmek üzere saklanır (K.K.3).

5. Kurutma: En yaygın saklama yöntemlerinden biri olan kurutma yöntemiyle özellikle yazın üretilen ve satın alınan sebzeler ve meyveler gün ışığına maruz bırakılarak kurutulup kış aylarında tüketilmektedir. (K.K.2, K.K.5, K.K.11)

6. Konserve: Derin dondurucu dolapların yaygınlaşmasından önceki dönemlerde yiyeceklerin saklanmasında çok kullanılan bir yöntem olarak kullanılmıydı. Günümüzde eskisi kadar yaygın bir şekilde kullanılmasa da sebze ürünlerinin saklanmasında kullanılan bir yöntemdir.

7. Asma: Soğan, sarımsak; kavun gibi ürünlerin evin uygun olan bir yerinde çeşitli etkenlerden korumak ve taze tutmak sebebiyle kullanılan bir tekniktir (K.K.4, K.K.6, K.K.8).

8. Olgunlaştırma: Özellikle sobalı evlerde kullanılan bu teknikte elde edilen olgunlaşmamış yeşil domates gibi ürünler soba yanlarında ya da sedir altlarında bekleterek kızarması ve olgunlaşması sağlanır. Böylece tarlada/bahçede kızarmamış ve fideleri kuruyacak olan yeşil ürünler evde soba yanında ve sedir altında bekletilerek kızarmış olur ve böylelikle yetiştirilen ve hasat edilen yeşil ürünlerin kullanım süresi uzamış olur (K.K.3).

3.4. Nallıhan Beslenme ve Mutfak Kültürünün İşlevleri

Yeme-içme sadece fizyolojik bir ihtiyaç değil aynı zamanda kendine özgü bir kültür, bir işlev barındırmaktadır. Yemek (Fieldhouse, 2002: 48) arkadaşlığı ifade etmenin, sosyal ilişkiyi yumuşatmanın, endişe göstermenin bir aracıdır. Aynı zamanda statü sembolizmi ile doludur. Çeşitli ritüeller ve kutlamalar genellikle yemek etrafında şekillenir. Fieldhouse'a (2002: 48) göre yemeğin sosyal fonksiyonları prestij ve statü işlevi, arkadaşlık ve iletişim işlevi, hediye ve paylaşma işlevi, kutlama,

ziyaret ve eğlence işlevi ve ritüelistik işlev olmak üzere beş işlevi vardır. Mahmut Tezcan (2000, 17-18) ise bu işlevlere toplumsallaşma, ailenin yüceltilmesi ve turizm ve tanıtım işlevini eklemiştir.

Nallıhan mutfak kültüründe de yemeklere işlevler yüklenmiştir. Tespit edilen işlevler şu şekildedir:

3.4.1. Prestij ve Statü İşlevi

Yemek hemen hemen bütün kültürlerde prestij ve statü ile ilişkilendirilmiştir. Bazı yiyecekler, yiyenlere statü verirken bazıları ise yiyen gruplar nedeniyle statü kazanmaktadır. Ortaçağ İngiltere'sinin soyluları ve köylülüğü arasındaki çelişki, yiyecek alımlarındaki zıtlık ile örnekledi. Yoksullar ekmek, peynir ve diğer basit yiyeceklerle geçimlerini sürdürürken, soylular ve toprak sahipleri, çoğu bir tür et içeren 20 veya 30 farklı yemekten oluşan akşam yemeğine oturabilirlerdi. (Fieldhouse, 2002: 79-80) Türkiye'de de dar gelirli insanlar özellikle ekmek ve hamur işlerinden oluşan yemekler ve ekmeğin katık edildiği ürünlerle öğünleri geçiştirirken ekonomik durumu iyi olan insanlar et ve et ürünleri tüketmektedirler. Et, Türk mutfak kültüründe zenginliğin göstergesi haline gelmiştir.

Nallıhan'da da gelir durumu düşük insanlar bol ekmek ve sebze yemekleri tüketirken zengin insanlar daha çok et ve et ürünleri tükettiği görülmüştür. Nallıhan'da statüyü belirleyen bir başka unsursa yemeğin yendiği mekânlardır. Dar gelirli insanlar yemeklerini zorunlu haller dışında evde yedikleri; zengin ya da refah seviyeleri yüksek insanların ise sık sık dışarıda ya da piknik/mesire alanlarında çoğunlukla et ürünlerini tükettiği görülmektedir. (K.K.1)

3.4.2. Arkadaşlık İşlevi

Yemek (Fieldhouse, 2002: 83) sosyalliği ve misafirperverliği ifade etmek için evrensel bir araçtır. İnsanlar arasındaki sosyal ilişkilerin yakınlığı, neredeyse birlikte paylaştıkları yiyecek ve yemek türleriyle ölçülebilir. Türk kültüründe de önemli bir yere sahip olan gündüz ve akşam oturumları Nallıhan'da da önemli bir unsurdur. Kadınlar gün içerisinde komşuları eve ya da bahçeye davet ederek hazırladıkları çayı ve yiyecekleri paylaşırlar; akşamları ise ailece yapılan oturumlar gerçekleştirilir. Bu oturumlarda ve çay sohbetlerinde arkadaşlık ilişkileri oluşturulur ya da pekiştirilir. (K.K.4, K.K.15)

Karşılıklı paylaşılan yiyecek ve içecekler kabul edildiğinde dostluğun ve arkadaşlığın pekiştiği değerlendirilirken reddedilen yiyecek ve içecekler ise ilişkilerin bozulduğuna yorulmaktadır. Bu sebeple sunulan yiyecek ve içecekler çoğunlukla geri çevrilmez. Arkadaşlığın devam ettirilmesinde ve pekiştirilmesinde önemli bir yere sahip olan yiyecek içecek sunumları daha çok tatlı ve lezzetli yiyeceklerden oluşmaktadır. Acı yiyecekler evin dışına çok çıkarılmaz, başkalarına ikram edilmez (K.K.2, K.K.6).

3.4.3. Hediyeleşme ve Paylaşma İşlevi

Yiyecek (Fieldhouse, 2002: 88-91) başışının ilgi, sempati veya minnettarlık gibi çeşitli duyguları ifade edebildiği evrensel olarak kabul edilebilir bir hediyedir. Yiyecek alışverişi ise ekonomik eşitliği korurken dostluğu ifade etmenin yolları da olabilir; alışverişler bir gıda olayının statü anlamlarını yayar. Yiyecek paylaşımı da misafirperverliğin önemli bir özelliği olmasına rağmen, hayırsever duygular ve mekanizmalar yoluyla da gerçekleşir. Yardım amaçlı yemek dağıtımı, sosyal beklentiler tarafından resmi veya gayri resmi olarak yönetilen konukseverlikle karşılaştırıldığında genellikle isteğe bağlı, gönüllü bir faaliyettir.

Türk kültüründe de önemli bir yere sahip olan hediyeleşme ve paylaşma Nallıhan'da yaygın bir şekilde devam etmektedir. Evlerde yapılan yemekler statü ve ekonomik durum gerektirmeksizin komşularla paylaşılmaktadır. Paylaşma işlevi özellikle dinî günlerde daha yaygın olarak işlevini yerine getirmektedir. Kurban bayramlarında maddi durumu olmayan kişilerle paylaşılan kurban etleri ve Ramazan ayında mahalleye ya da akrabalara hazırlanıp sunulan yemekler paylaşmanın ve hediyeleşmenin bir göstergesidir (K.K.7, K.K.10).

3.4.4. Kutlama, Ziyafet ve Eğlence İşlevi

Nallıhan'da özellikle doğum günü, yılbaşı ve geçiş dönemlerinde yiyecek ve içecekler kutlama, ziyafet ve eğlence işleviyle kullanılmıştır. Yılbaşı kutlamalarında köylerde tavuk ya da hindi pişirilip aile üyeleriyle ya da komşularla bir araya gelerek tüketilmektedir. Hıdırlar (Ayman) köyünde ise yılbaşında, kış gecelerinde ve misafir geldiğinde çekme helva yapılmaktadır. Çekme helva 5-6 erkeğin bir araya gelip hem sohbet hem de lezzetli bir yiyecek yemenin planlandığı özel günlerde yapılmaktadır. Doğum günlerinde ise özellikle köylerde yiyecekler davetlilerce hazırlanıp bir araya getirilerek hep birlikte yenir ve doğum günü kutlanmış olur (K.K.4, K.K.12).

3.4.5. Ritüelistik İşlev

Türk kültüründeki geçiş dönemleri ritüelistik işlevin görüldüğü en belirgin dönemlerdir. Bunun yanı sıra dini günlerde de ritüelistik işlev kendisini göstermektedir. Nallıhan'da doğum sonrasında ilk olarak loğusa şerbeti kendini gösterir. Doğan çocuk ailenin ilk çocuğu ise bir çocuk mevlidi yapılır ve mevlid sonunda mevlide katılanlara mevlid yemeği ikram edilir. Çocuğun doğumundan 40 gün geçtikten sonra ise kırklama ritüeli gerçekleştirilir. Bu ritüele bütün köylü davet edilir ve davetlilere yemek ikram edilir. Çocuğun dişi çıktığında da diş gölgesi yapıp dağıtılır (K.K.5, K.K.10).

Geçiş dönemlerinin ikinci olan sünnet törenlerinde ise önce eğlence düzenlenir. Eğlencede yemekler hazırlanıp bütün köylü davet edilir. Bazı köylerdeki sünnet eğlencelerinde içki de ikram edilmektedir. Eğlencenin ertesi günü mevlid okutulup etli pilav pişirilir. Pişen etli pilav yine bütün köylüye ikram edilir. Üçüncü geçiş ritüeli olan asker uğurlamasında ise önce askere gidecek genç arkadaşları arasında bir eğlence düzenler. Bu eğlencelerde genellikle içki tüketimi yaygındır. Ertesi gün ise asker duası yapılır ve duaya katılanlara etli pilav dağıtılır (K.K.6, K.K.8).

Evlenme törenlerinde ise kız görme ve kız isteme törenleriyle başlayan yemek sunumları ve hazırlıkları düğün günü ve düğün sonrası yemek ikramlarına kadar devam etmektedir. Nallıhan düğünlerinde özellikle baklava, yaprak sarma, et yemeği, nohut ya da kuru fasulye, pilav, çorba, salata ve börek hazırlanmaktadır. Düğünün dönemine göre çeşitli meyveler de ikram edilmektedir. İçkili düğünlerde meze olarak meyve, yoğurtlu mezeler, turşu ve bir çeşit et yemeği ikram edilmektedir (K.K.9, K.K.15).

Geçiş dönemlerinin sonuncusu olan ölüm törenlerinde ölen kişinin ardından yemek verilir. Yemek ikramları 7, 40, 52. günü de devam eder. Hatta her yıl “devir” adı verilen bir yemek düzenlenir. Bu günlerde önce mevlid okunur ardından mevlide katılanlara yemek ikram edilir. Son yıllarda yakını ölenler o gün evde yemek hazırlamak yerine mezarlıkta pide ayran dağıtmakta ve 7. günü beklenmeden 2-3 gün sonra hayır mevlidi ve yemeği yapılmaktadır (K.K.8, K.K.9).

Geçiş dönemlerinin dışında dini ve mevsimsel bayramlarda da çeşitli ritüeller gerçekleştirilmektedir. Ramazan ve kurban bayramlarında özellikle yaprak sarma ve bir baklagil yemeği yapılır. Ayrıca tatlı olarak da genellikle baklava yapılır. Bunun dışında Muharrem ayında aşure yapıp

dağıtılır. Nallıhan'da aşure geçmişte çorba şeklinde yapılırken günümüzde tatlı yapılmaktadır. Kandillerde, köy fırınlarında pişirilen içli çörekler, bazlama kalınlığında yağda kızarılan gözlemeler ya da satın alınan ekmekle helva dağıtılır. Ramazan ayında ise akrabalar ya da komşular iftar yemeğine davet edilir ya da mahallelerde toplu iftarlar yapılır. İftar yemeklerine davetler Ramazan ayı boyunca devam eder (K.K.3, K.K.4, K.K.11).

Hıdırellez, hacet ve köy bayramlarında genellikle köylülerden toplanan piring, yağ ve sürü sahiplerinin ya da adağı olan kimselerin verdiği hayvanlarla etli pilav yapılır. Etli pilavlar köylerin yeşil alanlarında pişirilir; mevlid ve öğle namazı sonrası köylünün ve civar köylere gelen misafirlere kadınların bir araya gelerek yapmış oldukları yufka ekmekler ve ayrıntılarla ikram edilir. (K.K.4, K.K.7).

3.4.6. Toplumsallaşma İşlevi

Toplumsallaşma işlevi Nallıhan'da özellikle ev hanımlarının bir araya gelerek birlikte ya da davetli oldukları evin hanımı tarafından hazırlanan yiyecek ve içeceklerin ikram edildiği ortamlarda tespit edilmektedir. Bunun dışında tarhana, erişte gibi kışlık hazırlıkların yapılmasında toplumsallaşma sağlanmaktadır. Erkekler arasındaki toplumsallaşma ise genellikle köy kahvelerinde ya da camii avlularında gerçekleşir (K.K.5, K.K.9, K.K.15).

3.4.7. Ailenin Yüceltilmesi İşlevi

Tüm ailenin günlük sohbetlerini gerçekleştirdikleri akşam yemeği sofraları, aile ile ilgili hususların da masaya yatırılarak tartışıldığı bir ortamdır. Aile bireyleri bir araya geldikleri akşam yemekleri sayesinde birbirleriyle olan bağlarını sağlamlaştırmakta, aile duygusunu perçinlemektedir. Günümüzde “ev yemekleri” yapan aile işletmelerinin sayıca artması da bu doğrultuda, yemeğin ailenin yüceltilmesi işleviyle doğru orantılı olarak sayılan bir olgu olarak düşünülebilir (Dinç, 2019: 309).

Nallıhan'da da akşam yemeklerinde evin bütün bireylerinin sofrada olması beklenir. Ertesi gün yapılacak işler ve iş dağılımları akşam yemeğinde yapılır. Özellikle akşam yemeklerinde evin reisinin bulunması gerekir ve evin reisi gelmeden yemek yemek iyi karşılanmaz (K.K.10, K.K.13).

3.4.8. Turizm ve Tanıtım İşlevi

Her bölgenin olduğu gibi Nallıhan'ın da kendine özgü yemekleri bulunmaktadır. 2000'li yıllardan itibaren gerek belediye gerekse kaymakamlık tarafında çeşitli turizm politikaları geliştirilerek Nallıhan turizme kazandırılmaya çalışılmıştır. Turizm faaliyetleri başladıktan sonra çeşitli tur şirketleri de rotalarını Nallıhan'a çevirmiş hafta sonları günübirlik ya da bir gece konaklamaları geziler düzenlemişlerdir. Bu gezilerde hem Nallıhan'ın tarihi ve coğrafi yerlerine ziyaretler düzenlenmiş hem de Nallıhan mutfak kültürü tanıtılmıştır. Turistler köy kahvaltısı ile güne başlayıp yöresel öğle ve akşam yemeklerini yiyerek gezilerini tamamlamışlardır (K.K.1, K.K.14).

3.5. Beslenme ve Mutfak Kültürünün Simgesel - Sembolik Özellikleri

Her toplumun yeme içme alışkanlığına ilişkin çeşitli simgesel ve sembolik özellikleri bulunmaktadır. Misafirin karşılanması, sofraya davet edilmesi, yemeğin paylaşılması ve buna benzer birçok eyleme sembolik özellikler yüklenmektedir. Nallıhan'da misafir karşılamaları ve misafir davetlerinde farklılıklar gözlemlenmektedir. Örneğin köyden ya da akrabalarından biri misafir geldiğinde “misafir umduğunu değil bulduğunu yer” düşüncesiyle günlük yemekler ya da o an ne varsa o ikram edilirken dışarıdan biri misafir geldiğinde özellikle bir et yemeği yapılmaktadır. Dışarıdan gelen misafirler genellikle “ağır misafir” olarak nitelendirilmektedir. Bu da misafirlerin yakınlık uzaklık derecesini göstermektedir. Misafirlerin ağırlandığı sofralar da farklılık göstermektedir. Yakın akrabaların ya da komşuların davet ya da buyur edildiği masalar genellikle tahta yer sofrası ya da sini üzerinde yemek ikram edilirken dışarıdan gelen misafirlere masada yemek ikram edilmeye çalışılır (K.K.4, K.K.9, K.K.10). Kalabalık yemeklerde ise çocuklara başka sofralar kurulur ya da kadınlara bir sofraya erkeklerle bir sofraya olmak üzere iki sofralar kurulur. Yemek yendikten sonra misafirin ağırlığına göre çay ya da kahve ikram edilir (K.K.6).

Beslenme ve mutfak kültürünün simgesel özellikleri arasında en başta ele alınabilecek durum şüphesiz cinsiyetçilik perspektifidir. İlkel toplumlardan günümüze beslenme ve mutfak kültürü erkek ve kadın bireylerin mekân, işbölümü, tükettikleri gıdalar bağlamında birbirinden ayrı düşünüldüğü bir alandır. Her şeyden önce mutfak mekânsal olarak kadının konumlandırıldığı bir yerdir. (Dinç, 2019, 310) Nallıhan'da da kadınlar mutfak işleriyle ilgilenir, erkekler ise mutfağa girmez ya da kadınlar tarafından erkeklerin mutfağa girilmesi istenmez; ancak son

zamanlarda nu yargı kırılmış olup ilçede ve köylerde daha çok iş paylaşımı yapılarak işler yürütülmektedir. Yeri geldiğinde bir erkek de mutfağa girip yemek hazırlamaktadır. Erkekler yemek hazırlama konusunda daha çok et ürünlerinin pişirilmesinde kadınlara yardım etmektedir (K.K.2, K.K.6).

3.6. Nallıhan Beslenme ve Mutfak Kültürüne Dair Davranış Kalıpları

Toplumların kendi yaşam tarzlarına, gelenek göreneklerine göre davranış kalıpları oluşmuştur. Her toplum kendi davranış kalıpları çerçevesinde mutfak kültürünü yaşatmaktadır. Dolayısıyla bir milletin davranış kalıbı başka bir millete göre gereksiz ya da anlamsız gelebilir. Türk kültüründe yemeğin yer sofralarında bağdaş kurarak yenmesi makbul karşılanırken farklı toplumlarda bu davranış hoş karşılanmamaktadır. Nallıhan'da da yemekler genellikle yer sofralarında bağdaş kurarak yenir; ancak son dönemlerde yemekler masalarda yenilmeye başlanmış ve gerekçe olarak da yaşlılığın belirtisi olan eğilip kalkamama gösterilmektedir. Yemeklere evin reisi geleden başlanılmaz. Yemeğe evin reisinin oturması ve önce onun yemek yemeye başlaması beklenir. Ardından evin diğer fertleri yemeğe başlar. Yine yemek bittikten sonra evin reisi kalmadan diğerlerinin sofradan kalkması hoş karşılanmaz. Özellikle akşam yemeklerinde muhakkak çorba olması gerekir (K.K.6, K.K.15).

3.7. Nallıhan Mutfak Kültüründe İnanışlar

Her bölgenin kendine özgü inanışları vardır. Nallıhan'da da mutfak kültürü içerisinde çeşitli inanç-inanışlar bulunmaktadır. Bunlar daha çok sofra, ekmek ve ateşle ilgilidir. Nallıhan mutfak kültürüne dair inanışlara örnekler şu şekilde sıralanmıştır:

- Ekmek yapılırken hamur pazuları sayılırsa bereketin kaçacağına inanılır.
- Özellikle Ramazan aylarında evde yemek yapıldığında bir tabak da en yakın komşuya götürülür.
- Sofanın geç kaldırılması makbul sayılmaz. Çünkü sofrayı meleklerin tuttuğuna ve kaldırılmazsa kollarının yorulacağına inanılır.
- Sofrada artık ekmek ve tabakta yemek bırakılmaz.
- Ekmek ziyan edilmez. Yanmış ekmekler çocuklara “yolda boncuk ya da para bulursun” diye yedirilir.

- Tarlada çalışanlar yemek vakti geldiğinde ayrı ayrı yemek yemez, bir ataya gelip yemek yenir. Birlikte yemek yemeyip tek başına yemek yemek hoş karşılanmaz.

- Çocukların kahve içesi hoş karşılanmaz.

- Tava dibi sıyıranların evleneceği gün kar yağacağına inanılır.

- Ekmek taşınırken belden aşağı tutulmaz.

- Ekmek pişirilirken ilk pişen ekmek yenmez, yiyenin karısının öleceğine inanılır.

- Gece dışarı kül ve bulaşık duyu dökülmez.

- Bayramda uyuyanın tarhanasına gün doğmaz.

- Dışarıya yoğurt verilirken iğne batırılır ya da üzerine çörekotu gibi siyah ürünler konur (K.K.2, K.K.3, K.K.4, K.K.6, K.K.9, K.K.15).

3.8. Sözlü Kültür Ürünlerinde Nallıhan Mutfak Kültürü

Nallıhan mutfak kültürü sözlü kültür ürünlerine de yansımıştır. Mânilerde Nallıhan yemekleri ve yemek kültürü şu şekilde ifade edilmektedir:

Nallıhan dedikleri

Pirinçtir yedikleri

Çok hoşuma gidiyor

Le gacım dedikleri (K.K.6)

Sahana koydum palize

Selam söyleyin horoza

Bu gece hiç ötmesin

Yârim gelecek bize (Özbek, 2017: 90)

Bağa vardım üzüme

Yeni geldin sözüme

Bir ay oldu geleli

Bakmaz oldun yüzüme (Özbek, 2017: 99)

Akşam oldu aş gerek

Garibe yoldaş gerek
Kalkıp sofrayı hazırlamazsan
Hepinizi aç bırakmak gerek (Özbek, 2017: 126)

Bayramda çörek gerek
Yaşlıya değnek gerek
Sana yaklaşmak için
Mangal kadar yürek gerek (Özbek, 2017: 132)

Soğan ekim harıklara
Ben varmam çarıklıya
Allah nasip etsin beni
Boynu bağlı kıravatlıya (Özbek, 2017: 150)

Karadut parmak gibi
Yar sevdim kaymak gibi
Beni yardan ayıran
Kurusun çomak gibi (Özbek, 2017: 171)

4. Sonuç

Nallıhan'da genel hatları ile geleneksel mutfak kültürünü yansıtmakta ve kültürü gelecek kuşaklara aktarmaya devam etmektedir. Nallıhan beslenme ve mutfak kültüründe bulunduğu coğrafyanın, bağlı bulunduğu tarım ve hayvancılık ekonomisinin izleri görülmektedir. Dolayısıyla Nallıhan mutfak kültürü genel hatları İç Anadolu mutfak kültürünü yansıtmaktadır. Yemekler daha çok hamur işlerinden, çeşitli et yemeklerinden ve patates, fasulye, patlıcan gibi sebzelerden oluşmaktadır. Özellikle hamurun ana maddesi olan bazı yemekler gerek yapılışının zorluğundan gerekse sık sık yapılmadığından unutulmuştur.

Kış hazırlıkları geçmişte olduğu gibi günümüzde de canlı bir şekilde devam ettirilmektedir. Köylerin kendilerine göre simgesel yemekleri oluşmuştur. Saklama tekniklerinden kurutma, salamura ve konserve teknikleri hala çoğu ailede ve köyde uygulanmakta; kara gömme-dondurma tekniği dünümüz yaşam tarzına uyarlanarak derin donduruculara dönüşmüş; kuyulama, asma ve olgunlaştırma gibi daha

geleneksel yöntemler de yer yer devam etmektedir. Mutfak kültürünün işlevsel özelliklerinde ise prestij ve statü işlevi, arkadaşlık işlevi, hediyeleşme ve paylaşma işlevi, kutlama ziyafet ve eğlence işlevi, toplumsallaşma işlevi, ailenin yüceltilmesi işlevi turizm ve tanıtım işlevi ve ritüelistik işlev canlı bir şekilde devam ettirilmektedir. Geçiş dönemi ritüelleri, dinî ve diğer özel gün kutlamaları ve bu günlerde beslenme ve mutfak kültürüne dair çeşitli uygulamalar devam etmektedir. Turizm ve tanıtım işlevi ise geçtiğimiz yıllara göre daha yoğun ve işlevsel bir şekilde yürütülmektedir. Geçmişten günümüze süregelen Türk kültürüne ve Nallıhan'a özgü çeşitli davranış kalıpları da günümüzde yaşatılmaya devam edilmektedir. Beslenme ve mutfak kültürüne dair inanışlar da insanların yaşamlarında yerlerini koruyor ve davranış kalıplarına yansımaktadır.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

- Bachelard, G. (1995). *Ateşin Tin Çözümlemesi*. İstanbul: Öteki Yayınları.
- Brothwell, D. R. (1998). *Food in Antiquity: A Survey of the Diet of Early*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Civitello, L. (2019). *Mutfak & Kültür İnsanın Beslenme Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Diamond, J. (2018). *Tüfek, Mikrop ve Çelik*. İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Dinç, M. (2019). Halk Bilgisinin Beslenme ve Mutfak Kültürüne Dönük Temsilleri. Editör: Aça, M., *Halk Bilimi El Kitabı* (287-314). İstanbul: Nobel Yayınları.
- Fieldhouse, P. (2002). *Food and Nutrition Customs and Culture*. UK: Nelson Thomes Ltd.
- Harari, Y. N. (2015). *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Kılıç, A. Y. ve diğerleri (2003). *“Bir Ağız Ekmek” Eskişehir Geleneksel Yemek Kültürü I*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Maslow, A. H. (1943). A Theory of Human Motivation. *Psychological Review*, 50 (4), 370-396.
- Mutlu, A. N. (2007). *Her Yönü İle Nallıhan'ın Dünü-Bugünü*. Ankara: Nallıhan Matbaası.
- Özbek, M. (2020). *Beslenme Kültürü ve İnsan*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Özbek, M. - Özbek M. (2017). *Manilerimiz*. Ankara: Nallıhan Matbaası.
- Özdemir, M. (2007). *Aydınlatan İnsanlar Diyarı Nallıhan ve Kültür Değerleri*. Ankara: Aksu Basım.
- Ritzer, G. (2011). *Toplumun McDonaıldlaştırılması*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Tannahill, R. (1973). *Food in History*. Stein and Day.

Tezcan, M. (2000). *Türk Yemek Antropolojisi Yazıları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sözlü Kaynaklar:

K.K.1: Mehmet Özbek, 1942 doğumlu, emekli öğretmen, üniversite mezunu

K.K.2: Nilüfer Başman, 1978 doğumlu, esnaf, lise mezunu

K.K.3: Makbule Doykun, 1965 doğumlu, ev hanımı, ilkokul mezunu

K.K.4: Gülcan Demirer, 1975 doğumlu, esnaf, ortaokul mezunu

K.K.5: Ayşe Girgin, 1965 doğumlu, ev hanımı, ilkokul mezunu

K.K.6: Hüseyin Tırıl, 1968 doğumlu, alan kılavuzu, üniversite mezunu

K.K.7: Durmuş Öztürk, 1961 doğumlu, doktor, üniversite mezunu

K.K.8: Durkadin Çelik, 1932 doğumlu, ev hanımı, okuryazar değil

K.K.9: Hatice Demirer, 1966 doğumlu, esnaf lise mezunu

K.K.10: Huriye Turanlı, 1966 doğumlu, tatlıcı, ilkokul mezunu

K.K.11: Huriye Çelik, 1952 doğumlu, ev hanımı, ilkokul mezunu

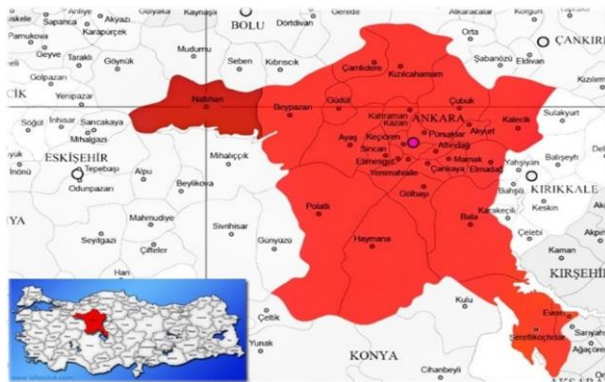
K.K.12: Muhterem Öztürk, 1965 doğumlu, çoban, ilkokul mezunu

K.K.13: Naime Şahin, 1962 doğumlu, esnaf, ortaokul mezunu

K.K.14: Kadriye Sezer, 1972 doğumlu, memur, üniversite mezunu

K.K.15: İsmail Tuncay Öztürk, 1980, öğretmen, üniversite mezunu

EKLER



(Fotoğraf 1: Nallihan'ın Coğrafi Konumu)



(Fotoğraf 2: Geleneksel bir Nallıhan mutfağı)



(Fotoğraf 3: Mutfakta tabakların konulduğu sergen)



(Fotoğraf 4: Ocakbaşı)



(Fotoğraf 5: Mahalle Fırını)



(Fotoğraf 6: Kapama Pilav)



(Fotoğraf 7: Bazlama yapımı)



(Fotoğraf 8: Kışlık hazırlıklar)

ANLATI TÜRÜ OLARAK MASAL TANIMLARI VE MASALIN DİĞER TÜRLELERLE (MİT/DESTAN/EFANE/ALK HİKÂYESİ) İLİŞKİSİ



Öğr. Gör. Zehra BAYIR*

1. Giriş

Sözlü kültür ürünü olarak kabul edilen masallarla ilgili teorik tartışmaların büyük bir kısmını tür sorunu oluşturmaktadır. Masalın nasıl bir tür olduğu, tür olarak özelliklerinin ne olduğu ve diğer türlerle nasıl bir ilişkisi olduğu halk bilimi açısından önemli bir meseledir. Masalların mit, destan, efsane ve halk hikâyesi gibi türlerle ilişkisini kavramak da önemlidir. Tür tartışmalarını yürüten araştırmacılardan biri Alan Dundes'tir. Dundes (2006), herhangi bir halk bilgisi türünün doku (texture), metin (text) ve bağlam (context) olarak tahlil edebileceğini vurgulamıştır. William Bascom (2006) da tür tartışmalarına yer veren başka bir araştırmacıdır. Mit, masal ve efsane hepsine birden tek bir ad verilebileceğini ifade eder. Bascom, mit, masal ve efsane türlerinin hepsine ortak bir terim olarak "nesir anlatı" ifadesini önerir. Bascom, nesir anlatı teriminin yetersiz bulunması durumunda, eş anlamlı bir kelime olarak "hikâye" teriminin kullanılmasını tavsiye eder. Richard Bauman'a göre tür, "gelenek haline gelmiş bir sunum" şeklindedir (Bumani, 2006: 109). Dolayısıyla tür, yeniden yaratmaya imkan veren bir şekildedir. Bauman'ın tanımında tür, tespit ettirecek bir kriter bulunmamaktadır. Bu tanımları Bauman; mit, destan, halk hikâyesi, masal gibi türleri sınıflandırmak için kullanmıştır.

Bir halk bilimi ürününün türsel olarak sınıflanmasında muhteva (konu/olay), zaman, mekân, şahıslar, kabul ediş tavrı, dil ve üslup, hacim, şekil/yapı, işlev, icra bağlamı (anlatıcısı/ortamı/dinleyicisi) gibi açılardan tanımlamak gerekir. Bu bağlamda önce masalı ve masal tanımları yapan araştırmacılara, daha sonra mit, destan ve halk hikâyesi türlerinin bu özelliklerine yer verilecektir.

* Aksaray Üniversitesi-Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi - Aksaray
(zehrabayir@aksaray.edu.tr)

2. Masal

Masallarda muhteva (konu/olay); olağanüstü olayların anlatıldığı, tezatların çatışması üzerine kurulu (iyilik-zenginlik, zenginlik-fakirlik), günlük olayların da anlatılabildiği, belirsiz bir zamanda (başlangıç zamanı, yaratılış zamanı) anlatılan olaylardır.

Masallarda zaman, kronolojik bir zamandır. Axel Olrik'in Epik Yasası'nda da "Halk anlatısı bir olay çizgisini bir başkasıyla karıştırmaz; halk anlatıları her zaman tek çizgilidir. Eksik kalan ayrıntıları tamamlamak için geriye dönüş yapmaz. Eğer daha önceki olaylar hakkında bilgi vermek gerekiyorsa; bu bir konuşmanın içinde verilir." der (Olrik, 1994: 4). Dolayısıyla masallardaki zaman da ileriye dönüktür ve düz bir çizgide ilerler. Geriye dönüş yoktur. Masalın zamanı kendine has bir zamandır. Tarih üzerinde olmayan bir zaman dilimidir ve dolayısıyla bu zaman gerçek değildir. Ayrıca masallarda "40 gün 40 gece" gibi realist zamanlar da vardır.

Masal anlatan anlatıcının "Yalancı Satı" olarak bilinmesi, "bana masal anlatma" sözü, masal başındaki tekerlemelerin diğer adının "yalanlama" olması masalların gerçek kabul edilmediğini de kanıtlar mahiyettedir. Bu konuda Duymaz şunları ifade eder: "Masal başında yer alan tekerlemeler, masalın muhtevasına inanılmaması için uyarı anlamında söylenirken, anlatılanların gerçek değil, eğlendirmek ve ibret dersi vermek için uydurulmuş şeyler olduğunu ifade eden 'giriş klişeleri' niteliği taşırlar." ifadesini vurgulamaktadır (Duymaz, 2002: 66).

Masal anlatıcıları ustalar ve nakledenler olmak üzere ikiye ayırabilir. Ustalar; masal anaları, masal ataları, masalcılar adı verilen zamana, mekâna, dinleyiciye göre masalda bazı değişiklikler yapabilen kişilerdir. Şimşek'in de ifade ettiği gibi masal anlatıcılarına "masal ninesi", "masal anası" vb. gibi adlar verilmektedir. "Masal anlatıcıları, herkesçe bilinen bir masalı kendine özgü bir anlatımla" anlatırlar. Böylece yeni bir model yazarlar (Şimşek, 2002: 111). Ustaların anlattığı masallarda özellikle masalın anlatıldığı yer, dinleyici ile ilgili arasözlerde değişiklikler olabilmektedir. Başgöz'e (2002) göre anlatıcı; yalnızca dilini, anlatım tarzını etkisi altına alarak masalın işlevine ve öğretisine de yön verir. Bundan dolayı masalların içeriğinde anlatıcının üslubunun izleri de görülmektedir. Dolayısıyla geleneksel bir masal anlatıcısı masalı anlatırken jest, mimikleri kullanır ve geleneksel üslubu ile anlatır. Geleneksel bir masal anlatıcısının anlatımı kitabî değildir. Usta

masalcıların anlattığı masallar üslup bakımından anlatıcısına göre değişmektedir. Usta masalcıların, masalını nasıl anlatıldığı hem anlatıcı hem de dinleyiciyle alakalı bir durumdur. Usta masal anlatıcılarının masallarında arasözler çok fazladır. Usta anlatıcıdan duyarak nakleden masalcılar ve hikâye/masal anlatıcılığını Türkiye'ye uyarlayan masal terapistleri de ikinci gruba giren anlatıcılardır. Masal terapistlerinin anlattığı masallar ya da usta masal anlatıcısından öğrenerek aktaran anlatıcıların masallarında geleneksel bir üslup bulunmamakla birlikte, anlatılan masal metinleri kitabîdir. Bu yüzden anlatan anlatıcısına ve dinleyicisine göre metin; değişmeyen bir anlatımdır.

Masalın kabul ediliş tavrı açısından bakılacak olursa masallara inanılmaz. Tekerlemesiyle, kipleriyle, olağanüstü motifleriyle gerçek kabul edilmez. Fakat gerçekmiş gibi davranılır. Bu yüzden masallarda hep iyiler kazanmaktadır. Bu konuda Pertev Naili Boratav masalı; “Nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayal ürünü, gerçeğe ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı” diye tanımlar (Boratav, 2003: 95). Bu tanımda Boratav; kabul ediliş tavrına, hacmine dikkat çekmiş; ancak masalın dil ve üslubuna, şahıslarına, anlatıcısına, dinleyicisine, zamanına, mekânına ve işlevine yer vermemiştir. Kabul ediliş tavrına değinen bir başka araştırmacı da Saim Sakaoğlu'dur. Saim Sakaoğlu masalı; “Kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu halde dinleyicileri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür.” şeklinde tanımlar (Sakaoğlu, 2012: 2). Bu tanımda da masalın anlatıcısı, zamanı, mekânı ve işlevi bulunmamaktadır.

Masalların mekânının bir boyutunu olağanüstü mekânlar (Kaf dağı, periler ülkesi, devler ülkesi), bir boyutunu da gerçekçi mekânlar (saraylar, dağlar, nehirler, köyler, evler, hamamlar) oluşturur. Bu mekânların nerede olduğu belirsizdir. Masallarda somut mekân adları (Çin, Maçın, Hint, Yemen, İstanbul) da geçer. Anlatıcı bazen mekân adlarını da somutlaştırmak için gerçek mekân adları kullanır. Her ne kadar somut mekân isimleri ile de karşılaşsak dahi bu mekânlar, masal mekânlarıdır. Gerçekçi mekânlar, masalın kalıp mekânlarıdır. Başka bir deyişle somutlaştırmak, ölçü vermek için kullanılan gerçek mekânlardır. Nasıl zaman masala ait bir zamansa mekân da masala ait bir mekandır. Yani masal mekânıdır. Aslan'a (2008) göre masallar, genellikle “memleketin birinde” geçer. Ancak Çinmaçın ülkesi, Yemen, Hindistan, İsfahan, Mısır ve

İstanbul masallarda olayların en sık geçtiği yerler olarak görülür ve bu ülkelere araştırmacılar tarafından “masal ülkeleri” denilmektedir. Ayrıca değirmenler de halk anlatılarının yaşatıldığı gerçek mekânlardandır. Masalın bizzat anlatıldığı yer değirmenlerdir. Efsanelerde de peri ve cin yönünden değirmenler önemli yer tutar. Sakaoğlu ise mekânı, “Şehirleri ve memleketleri anlatan geniş mekânlar ve bir şehrin veya bir köyün herhangi bir dar kısmını anlatan dar mekânlar” olmak üzere iki kısımda ele alır (Sakaoğlu 2002: 211). Masalların özgür bir zamanda anlatıldığını belirten Elçin, masal tanımında masalın zamanını, muhtevasını, dil ve üslubunu, anlatıcısını, masal adlarını kaydeder:

İşte böyle bir zaman içinde köklü geleneğe bağlı, kolektif karakter taşıyan “hayâlî-gerçek”, “mücerret-müşahhas”, “maddî-mânevî” birtakım konu, mâcera, vak’a, problem, motif ve unsurlar nesir dili ile vakit geçirmek, insanları eğlendirirken terbiye etmek düşüncesinden hareketle, hususî bir üslûpla anlatılır veya yazılırlar. Umumiyetle kadınlar tarafından anlatılan ve sonradan bir kısmı meraklılarca yazıya geçirilen bu mahsullerin kahramanlarının yaşadıkları veya bulundukları ülkeleri tâyin ve tesbit etmek imkânı yoktur. Ancak bu yerler, yeni icât veya taklit eserler çoğalınca, birbirlerinden ayırma güçlüğü karşısında: “Hindistan, Türkistan, Çin, İstanbul, Mısır, Bağdat, Bursa” gibi isimler almışlardır (Elçin, 2000:369).

Masaldaki kahramanlar da olağanüstü (periler, cinler, devler, konuşan hayvanlar, yedi başlı ejderha, yedi başlı yılan vs.) ve gerçekçi varlıklar (padişah, çiftçi, terzi, dokumacılar, aşçılar vs.) olarak ikiye ayrılabilir. Masalda her tipten insan bulunmaktadır. Hayvan masallarının başkahramanı hayvanlardır. Dolayısıyla başkarakter olarak da hayvanlar, hayvan masallarında yer alır. Elçin’e (2000) göre masalda yer alan kahramanlar; padişah, oduncu, tüccar, keloğlan, Arap vb. gibi şahıslardan; tilki, at, aslan, papağan, güvercin vb. hayvanlardan; çiçek, ağaç vb. bitkilerden, mağara, dağ, taş, su, kuyu, sofrası, çalgı, değirmen, seccade, ayna, gibi maddî öğelerden; dev, peri, cin gibi hayal unsuru olan olağanüstü varlıklardan oluşur.

Masallardaki bir diğer unsur şekildir. Aça ve Ercan’ın (2004) da ifade ettiği gibi masallar, şekil/yapı olarak bakıldığında, genellikle düz yazı şeklindedir. Ancak birtakım masallarda kahramanların dilinden nakledilen manzum ifadelerden oluşmuş bölümlere de rastlanabilir. Masalın şekline değinen araştırmacı Ali Berat Alptekin masalı; “Masal, nesirle söylenmiş ve dinleyicileri inandırmak gibi bir iddiası olmayan, tamamı ile hayâl mahsulü olan mensur bir türdür. Ancak az da olsa nazım-nesir karışımı masallarda vardır. Masallar insanlığın ortak ürünüdür.” şeklinde tanımlar

(Alptekin, 2002: XI). Bu tanımda ayrıca masalın kabul ediş tavrına yer veren Alptekin, masalın dil ve üslubuna, şahıslarına, anlatıcısına, dinleyicisine, zamanına, mekânına ve işlevine yer vermemiştir.

Bütün masallar yapı olarak, hayvan masalları hariç, genellikle üç bölümden oluşur. Bunlar; döşeme (giriş), gövde (gelişme) ve sonuç bölümleridir (Yardımcı, 2013: 128). İlk bölüm “masal girişi, masal başı, tekerleme, yalanlama, giriş ya da döşeme” adı verilen masalın girişi veya başıdır. Bazı araştırmacılar bu bölüme masal başı tekerlemelere, masal başı bismillasi ya da yalanlama adı da vermektedir. Tekerlemeden sonra “asıl masal, masalın kendisi, olay” bölümü gelir. Bu bölümde masal; “Bir zamanlar memleketin birinde bir padişahın 3 oğlu varmış.” gibi zaman, mekân ve şahıs ile başlar. Masalın sonuç bölümüne “masal sonu, bitiş, üç elma, ya da dilek” adları da verilmektedir. Masal sonu kahramanlarının kaderlerinin tayin edildiği bölümdür. Bilge Seyidoğlu’nun masal tanımında formellere başka bir deyişle yapıya dayalı türsel özelliklere yer verilmiştir:

Halk arasında yüzyıllardan beri anlatılmakta olan ve içinde olağanüstü kişilerin, olağanüstü olayların bulunduğu, bir varmış bir yokmuş gibi klişe bir anlatımla başlayan, belli bir uzunluğu olan, sonunda yediler içtiler, muratlarına erdiler yahut onlar erdi muratlarına biz çıkalım kerevetlerine, gökten üç elma düştü, biri anlatana biri dinleyene, biri de bana gibi belirli sözlerle sona eren, zaman ve mekan kavramlarıyla kayıtlı olmayan bir sözlü anlatım türü kastedilmektedir (Seyidoğlu, 1986: 149).

Esma Şimşek’in masal tanımı da masalın yapısal özelliklerine yer veren bir tanımdır: “İçerisinde olağanüstü kahramanların ve hadiselerin geçtiği, klişe bir sözle başlayıp, yine klişe bir sözle biten, dinleyiciyi inandırmak gibi bir iddiası olmayan ve umumiyetle nesir şeklinde söylenen hayâl mahsulü türlerdir” şeklindedir (Şimşek, 2001: 3). Şimşek’in tanımında, masalın muhteva özellikleri de değerlendirilerek daha kapsamlı bir tanım ve değerlendirme yapılmıştır.

Masalın dil ve üslubu, Duman’a göre yalnızca “-mış’lı” geçmiş zaman kullanılmamaktadır. Yer yer -Di’li geçmiş, gelecek, geniş ve şimdiki zaman da bulunmaktadır. Bu zaman kavramlarının değişimi, genellikle karşılıklı söylemlerde geçmektedir. Bu da masalda biçim açısından farklılıklar oluşturmaktadır (Duman, 2001: 134). Umay Türkeş Günay masalın üslup, millî özelliklerini ve kabul ediş tavrını öne çıkararak onu “İnsanın kendine güzel bir kader çizdiği, gerçek dünyanın güçlüklerini, yeknesaklıklarını olağanüstü, süslü ve fantezi bir dünyada ortadan kaldırdığı, imkânsız mümkün kıldığı bir dünyanın hayat hikâyelerini belli

bir plan içerisinde nakleden özel ve milli üsluplu geleneksel anlatım türüdür” şeklinde tanımlar (Günay, 2011: 705). Ayrıca masalda kalıp sözler, formeller de vardır. Saim Sakaoğlu bu kalıp ifadeleri “formel” olarak adlandırıp şu şekilde tanımlar: “Masalın bünyesinde muayyen vazifelere ve muayyen bir şekle sahip olan kalıplaşmış ifadelere formel denilmektedir. Bunlar masalın bünyesinden ayrılmayacak kadar onun malı olan ifadelerdir. Anlatıcı için bir yardımcı olduğu kadar ustalığını göstermesi bakımından da bir ölçüdür. Usta anlatıcılar, dağarcıklarında bulunan bu formelleri en uygun yerlerine serperek değerlerini ortaya koyarlar. Ayrıca sıkıştığı veya herhangi bir yeri hatırlayamadığında da bunlara başvurarak durumu idare edebilir.” (Sakaoğlu, 2002: 250). Formeller, Sakaoğlu tarafından “1. Başlangıç (Giriş) Formelleri, 2. Bağlayış (Geçiş) Formelleri, 3. Benzer Durumlarda Kullanılan Formeller, 4. Bitiş Formelleri, 5. Çeşitli Formel Unsurlar” şeklinde sınıflandırılarak açıklanmıştır (Sakaoğlu, 1999: 56-58; Sakaoğlu, 2002: 246-265). Ayrıca kalıp ifadeler güzelin ve kahramanın tasvirinde de kullanılmaktadır. Masalın dil ve üslubunu ilgilendiren ara sözler de masal anlatıcılarının; masala olan şahsi katkılarının, masal metninin kalıplaşmış yapısında hangi değişiklikler yaptığının anlaşılması açısından önemli bir noktadır. Ara sözler, asıl metinle ilgili olamayan sözlerdir ve Başgöz (2006) ara sözleri: açıklayıcı ve öğretici, görüş yorum ve eleştiriyle ilgili ara sözler, şahsi serzeniş ve itiraflar olmak üzere üç gruba ayırır. Ara sözler anlatıcının, dinleyiciye nasıl masal anlattığıyla ilgili bir durumdur.

Masallar sanatsal bir icra ve iletişim biçimidir. Her halk bilimi ürünüde icranın; anlatıcı, dinleyici ve ortam olmak üzere üç boyutu vardır. Her sözlü üründe olduğu gibi icra bağlamı masallarda da sözlü kültür ortamıdır. Masalların yayılımı sadece sözlü olmamaktadır. Yazılı kaynaklar da yayılıma yol açmaktadır. Masallar ev içi anlatısıdır ve ev halkına anlatılır. Özdemir’e göre Türk eğlence kültürü, “kış toplantı ve eğlenceleri” bakımından oldukça zengindir. Bu eğlenceler içinde yaygın olanları; gezek, sıra gezmek, sıralar, sıra gecesi, sıra daveti, erfane, ferfane, ferfene, ârifane, erfene, örfene, kaz âlemi, sohbet, sohbet kurma/sohbet âlemleri, oda sohbetleri, helva sohbetleri, yâren meclisleri, sıra yâreni, oymak toplantıları, gün, ziyafet, davetler ve oturak âlemleridir (Özdemir 2005: 52-53). Dolayısıyla kış gecelerinde köy odasında ve sıra gezmelerinde de sohbet, muhabbet, hikâye de anlatılmaktadır. Bu yüzden masala, hikâye de denilmektedir. Masalları kadınlar da erkekler de

anlatmaktadır. Ancak erkeğin kamusal alanda oluşu masalı, hep kadın etrafında döndürmüştür. Bu konuda Ziya Gökalp şunları söyler:

Halk masalı her söyleyenden alınmaz. Çünkü, masalın kendine mahsus tabirleri, kendine mahsus lisanı vardır. Masalı hususî tabirlerle, hususî şivesiyle nakleden ancak ocaktan yetişme masalcıdır. Masalcılar eski ozanlığın kadınlarda devam eden kısmıdır. Ozanlık, babadan oğula kaldığı gibi, masalcılık da anadan kıza intikal eder. Erkek masalcılar varsa da, ekseriya masalcılar kadın cinsindendir... (Filizok, 1991: 94).

Masalın en önemli işlevi eğlenme işlevidir. Uzun kış gecelerinde eğlenmek için anlatılan masalların eğitim işlevi ve değişmeyen bir mesajı olması yönüyle de eğitsel işlevi de ön plana çıkar. Muhsine Helimoğlu Yavuz şu cümleleri dile getirir: “İnsanoğlu kendi yaşam gerçeğini, çözüm önerilerini, beklentilerini, masal olaylarına ve masal kahramanlarına yükleyerek anlatmış ve yüzyıllar boyu bu yolla gelecek kuşakları uyarmaya, eğitmeye, yaşamın zorluklarına karşı onları donatmaya çalışmıştır” (Yavuz 2002: 30). Masallar, her milletin kendi kültürüne yoğrulduğu için kuşaktan kuşağa aktarılır. Masal, iyilerin kötülere galip geldiği bir tür olduğu için dinleyiciye ümit veren bir anlatıdır ve dinleyici kahramanla özdeşleşip mutlu olur. Bu açıdan masallar, dinleyiciye son derece gerçekçi bir dünya sunmaktadır.

3. Masalın Diğer Türlerle İlişkisi (Mit/Efsane/Destan/Halk Hikayesi)

3.1. Mit-Masal İlişkisi

Mit, yaratılışın öyküsünü anlatır. Zaman; en eski zaman, yaratılış anıdır. Mekân, bu dünya değil, farklı bir dünyadır. Şahıslar Tanrılar, Tanrıçalar ya da yarı Tanrılardır. Olay, Tanrıların yapıp ettikleridir. Bilge Seyidoğlu, ilkel insanın inanışlarından meydana gelen miti, şu şekilde tanımlar:

“Myth” kelimesi bazı araştırmacılara göre ilkel toplumlar için: Olay “fable”, “fiction” karşılığı olarak kullanılmıştır. Mit’in asıl manası: “Gerçek hikâye” ve bunun da ötesinde sahip olunan çok değerli şeyler, kutsal, değerli ve manalı olandır. Bugün bu kelime: fiction-hayal, tasavvur, illusion-gerçeğin bozulması anlamlarına gelmektedir. Etnologlar, sosyologlar, tarihçiler ve din adamlarına göre ise “kutsal gelenekler, ilkel inanışlar, örnek modeller” anlamını taşımaktadır. Mit’in herkes tarafından kabul edilecek bir tarifini yapmak çok zordur. Mit kutsal bir hikâyeyi ihtiva eder. İlkel zamanlarda meydana gelmiş olduğuna inanılan bir olayı anlatır. Mitte her zaman bir yaratma söz konusudur. Bazı şeylerin nasıl meydana geldiğini ve oluştuğunu ele alır. Gerçekte olan şeyleri anlatır. Mitlerin karakterleri

olağanüstü varlıklardır. Onların ne yaptıkları çok eski zamanlarda “Başlangıç” zamanında biliniyordu. Mitler bu kahramanların yaratıcılıklarını gösterir. Onların kutsal ve olağanüstü oluşlarını açıklar. Kısaca mitler, çeşitli kutsal, olağanüstü değerleri açıklar. Bütün bunlar dünyayı kuran ve bugüne kadar getiren gerçek değerlerdir (Seyidoğlu, 2014: 15-16).

Masal başındaki tekerlemenin “Bir varmış, bir yokmuş” diye başlaması ile mitin zamanı arasında bir bağ vardır. Özellikle bu “Bir varmış, bir yokmuş” zamanı, yani başlangıç zamanı olağanüstü masallar ya da asıl masallarda mite çok yakın bir zamandır. Adanır’a (2012) göre anlatım, yeryüzünde insanlığın varlığından beri ortaya çıkmıştır. Kültürün önemli bir parçası olan mitolojik öyküler ve masallarla başlamıştır ve sözle sağlanan bu anlatım, yazının bulunuşuna kadar devam etmiştir. Ama yazıdan sonra da büyük değişiklikler olmamıştır. Yazının yerleşmesiyle birlikte anlatıldığı gibi yazıya aktarılan mitler, hikâye ve masallar ortaya çıkmıştır. Oğuz Adanır’ın da ifade ettiği gibi mitler, anlatının başlangıcı sayılmaktadır. Yeryüzünde insanlığın varlığından beri olan zamanlar “kadim zamanlar” dır. Masallarda “takvimsel bir zaman” olmayışının sebebi sözlü gelenekle ilgilidir. Sözlü gelenekte anlatıcılar, takvimsel bir zaman söylememektedir. Sözlü kültür insanı için zaman bir döngüdür ve daireseldir. Bu yüzden masallarda anlatıcı “zemheri, güzün, hasat, sarımsak zamanı” gibi belirsiz bir zaman dilimi söylemektedir. Bu yüzden masal, sözlü kültür insanının zamanı algılayış biçimiyle alakalıdır. Dolayısıyla bu zaman da mitik bir zamandır.

Olayların kahramanı masallarda Tanrılar değildir. Ancak masallarda olağanüstü, mitik motifler bulunmaktadır. Örneğin Ziya Gökalp’in (2016) Altın Işık adlı kitabında yer alan Yılan Bey’le Peltan Bey masalında padişahın çocuğu yoktur ve bir gün, “olsun da yılan olsun” diye Allah’a dua eder. Masaldaki bu motif; mitik, olağanüstü bir motiftir.

Kabul ediş tavrı olarak yukarıda da ifade edildiği gibi masallar, gerçek ve kutsal değildir. Ancak mitler, kutsal ve gerçektir. Kabul ediş tavrı olarak, mitle masal birbirlerinin tamamen zıttıdır.

Mitlerin işlevi, insanların merakını giderme iken, masalın işlevi eğlendirmedir. Mitlerin ilk ortaya çıkışı; estetik bir gaye ya da eğlence amaçlı olmadığı için edebî bir tür de değildir. Yalnızca dille ortaya konulduğu için mitler, metin olarak incelenmektedir. Mitlerin ilkel toplumlarda yapısı ve işlevlerini Mircea Eliade şöyle sıralar:

1. Mit, doğaüstü varlıkların eylemlerinin öyküsünü oluşturur;

2. Bu öykü kesinlikle gerçek (çünkü gerçekle ilgilidir) ve kutsal (çünkü doğaüstü varlıklar tarafından yaratılmıştır) olarak kabul edilir.

3. Mit, her zaman bir 'yaratılış'la ilgilidir, bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini, ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır; işte bu nedenle de, mitler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar;

4. İnsan miti bilmekle nesnelerin 'köken'ini de bilir. Bu nedenle de nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı başarabilir; burada 'dıştan', 'soyut' bir bilgi değil de (mitin ya tören havası içinde anlatılması ya da kanıtını oluşturduğu ritüelin gerçekleştirilmesiyle) zorunlu olarak, şaşmaz biçimde 'yaşanan' bir bilgi söz konusudur;

5. Şu ya da bu biçimde, insan, miti yeniden anımsatılan ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal, coşku verici gücünün etkisine girmek anlamında yaşar (Eliade, 2016: 32- 33).

Mit metinleri çok eski dönemlerden kalma olduğu için ilk olarak manzum olarak ortaya çıkmıştır. Ancak sonra mensur bir şekle dönüşmüştür. William R. Bascom ise miti şekil, işlev, icra ortamı, inanış, zaman bakımından özelliklerini sıralayarak ortaya koymaya çalışmıştır.

Mitler, söylendikleri toplumda, eski çağlarda yaşanmış olayların gerçeğe uygun olduğu düşünülen, nesir anlatıdır. İnanca uygundurlar, inanılmak için öğretilirler ve bilgisizlik, şüphe veya inançsızlığa karşı verilen yanıtları doğrularlar. Mitler dogmanın temelidir. Genellikle kutsaldırlar ve çoğunlukla ayin ve törenlerle bağdaştırılırlar (Bascom, 2006: 116).

Mitler, toplumsal kurallar koymakta ve düzeni kurmaktadır. İnsanların neye inanacağını belirlemektedir. Mitler, insanla ilgili her anlamlı davranışın ilk örneğini, örnek modelini -dünyanın yaratılışı, evlilik törenleri, sofrada oturuş şekli vs.- ortaya koymaktadır. Mitler, nesilden nesile aktarılabilmesi için hikâyeye dönüşmek durumundadır. Bunu bilen kutsal kişiler kam, ozan, şaman, baksı gibi kutsal tiplerdir. İş bölümü oldukça, mit devrinden destan devrine geçtikçe, insan zihni ve toplumsal olarak ilerledikçe dünyanın yaratılışına cevaplar bulunmuştur. Dolayısıyla günümüzde mit üretilmemektedir.

3.2. Efsane-Masal İlişkisi

Efsanede muhteva, gerçek bir olaya dayanmaktadır. Bu yüzden efsanelerde inandırıcılık söz konusudur. Masalda ise kurmaca olaylar vardır. Linda Dégh ise masal ile efsane arasındaki şu farkı belirtir: "Birbirleriyle olan doğal ilişkileri ve bağlantıları sayesinde, iki şekil (çeşit)

insan kültüründeki başlıca davranışları nakleder; büyü masalları[marchen] gerçekten kaçıtır, efsaneler ise gerçekle yüzleşmektir.” der (Dégh, 2006: 137).

Efsanelerdeki yerli ve millî motiflerin olmasına karşın masallarda daha evrensel motifler kullanılır. Ancak masal kişileri cin, dev, peri gibi bütün milletlerce kabul edilen ortak olağanüstü varlıklardır. Efsane ve masalda ortak motifler bulunabilir. Efsane, mite en yakın türdür. Ancak efsanenin mitten farkı zaman, mekân ve anlatıcısıdır. Mitte zaman, yaratılış zamanı; efsanede zaman, günümüz dünyasıdır. Masalda ise zaman belirsizdir.

Mekân da masal ve efsane arasındaki diğer farklardan biridir. Masalda “masal ülkesi” denilen hayali ülkeler varken, efsanelerde mekânlar gerçekte olan yapılardır.

Efsaneler ile masalların işlevleri de farklıdır. Masalın işlevi eğitme, eğlendirme işlevi ön planda iken efsanenin daha çok kural koymak, yasaklamak, açıklamak, bilgi vermek, tehdit etmek, korkutmak gibi amaçları vardır. Bu açıdan masal ve efsanenin işlevleri de aynı değildir.

Masalın efsaneden bir diğer farkı yapısıdır. Masallar, formelleri ile ayırt edilmektedir. Masallar, Bir varmış bir yokmuş, vaktin birinde, bir zamanlar ile başlayan, aralarda geçiş kalıplarını kullanan, bitişi belli kalıplarla olandır. Efsane, somut bir gerçeğe dayandırır. Efsane anlatılırken “Annemden duyduğuma göre, büyüklerimden işittiğime göre olay şöyle olmuş vb.” sözlerle anlatılanların gerçekliği kuvvetlendirilir (Seyidoğlu, 1997: 13).

3.3. Destan-Masal İlişkisi

Destanlar, “Sözlü geleneğe bağlı bu anonim mahsuller, zaman ve mekân içinde cemiyetin iradesini ellerinde tutan “Kahraman Bilge” şahsiyetlerin menkıbevi ve hakiki hayatları etrafında teşekkül etmiş uzun, didaktik hikâyelerdir.” (Elçin, 2004: 72). Dolayısıyla destanlardaki çekirdek olaylar gerçek değilse bile gerçek kabul edilmektedir. Çünkü destanların sözlü dönemdeki tarih vazifesi görmesi destandaki çekirdek vakanın olmuş olduğunu düşündürmektedir. Bu açıdan destanların masallardan bir farkı işlevidir. Masallar, kişisel idealleri; destanlar ise milletlerin değerlerini ortaya koymaktadır. Masaldaki idealler, kahramanın ailesini ilgilendirecek ideallerdir. Masallar, dar çerçevede bireyseller idealler peşindedir. Destanda destan kahramanının idealleri anlatılırken dahi

milletinin ideallerinden bahsedilmektedir. Destanda yer, zaman ve kişiler tarihi kimlik belirtmektedir. Bu açıdan masalların benzerlerine, başka milletlerde rastlanırken, destanlar millî oldukları için benzerleri olamaz, sadece bir millete ait kalırlar.

Hacim olarak da masal ve destan farklıdır. Destanlar masala göre daha uzundur. Masal, herkes tarafından anlatılırken, destan “destancı” adı verilen bir sanatçı tarafından anlatılır. Masallar mensurken, destanlar manzum da mensur da olabilmektedir. Bu açıdan bu iki tür, şekil olarak da farklılık taşımaktadır.

Destanlardaki formülistik unsurlar ile masaldaki bu unsurlar farklıdır, ama benzer kalıplara, özellikle geçiş kalıplarına da rastlanabilir.

3.4. Halk Hikâyesi-Masal ilişkisi

Şükrü Elçin tarafından “Türk halk hikâyeleri, zaman seyri ve coğrafya-mekân içinde ‘efsane, masal, menkabe, destan, vb.’ mahsullerle beslenerek, dinî, tarihî, içtimâî hadiselerin potasında iç bünyelerindeki bağlarını muhafaza ederek milletimizin roman ihtiyacını karşılayan eserlerdir” (2000: 444) şeklinde halk hikâyesi türünü tanımlanmıştır. Dolayısıyla tanımdan da anlaşılacağı üzere halk hikâyeleri kaynağını masaldan almaktadır. Bazı masallar da kaynağını destandan almaktadır. Destandan halk hikâyesine geçişin en güzel örneği Dede Korkut Hikâyeleri’dir. Dolayısıyla türler arası dönüşümler olabilmektedir.

Halk hikâyesinin masal ile benzerliği de farklılığı da bulunmaktadır. Halk hikâyelerinde olayların gerçek olduğu kabul edilirken, masallarda gerçek kabul edilmez. Bu yüzden halk hikâyelerindeki kahramanlar realisttir. Olağanüstülükler yaşatabilmektedirler. Bu iki tür, muhteva olarak da farklılık arz etmektedir. Halk hikâyelerinde konu, aşk ve kahramanlıktır. Masallarda da aşk konusuyla ilgili motifler bulunmaktadır.

Bu iki tür hacim olarak da farklıdır. Halk hikâyeleri masallara göre daha uzundur. Halk hikâyeleri manzum-mensur karışık bir biçimdedir. Dolayısıyla yapısı itibariyle de masaldan farklıdır.

Masal ve halk hikâyesi, anlatıcı yönünden de farklıdır. Halk hikâyesini âşıklar ve meddahlar anlatır. Masalı ise herkes anlatmaktadır.

Sonuç

Görüldüğü üzere edebî bir tür olarak ‘masal’ terimi; kahramanlar, mekân, zaman, muhteva, dil ve üslup, yapısı/şekli, bir türün kabul edilmiş

tavri, icra bağlamı, işlevi, anlatıcısı, dinleyicisi yönlerinden ele alınarak birçok araştırmacı tarafından çeşitli açılardan tanımlanmıştır. Bu masal tanımları yapılırken araştırmacıların hareket noktaları farklı olduğu için masalı birkaç yönüyle ele alınmış tanımlardır. Bu tanımlardan hareketle bu çalışmada da bu unsurlar dikkate alınarak masalın bir tanımına yer verilecektir. Buna göre, belirsiz bir zamanda, gerçek veya olağanüstü mekânların olduğu, olağanüstü ya da gerçekçi varlıkların başından geçen, olağanüstü ve günlük hayatta yer alan her türlü konuların anlatıldığı, tezatların çatışması üzerine kurulu, mensur veya manzum-mensur karışık konuşma dili ile anlatılan, en çok öğrenilen geçmiş zaman kipi ya da geniş zaman kipinin kullanıldığı, formellerin ve formülistik sayıların bulunduğu, anlatanın erkek ya da kadın olduğu, sözlü kültür ortamında yaratılan, icra edilen ve nakledilen, eğlenme, eğitim ve değişmeyen mesaj gibi işlevleri olan, geçen hadiselerle inanılmayan ve gerçek kabul edilmeyen ama gerçekmiş gibi davranılan, evrensel motiflere sahip kısa bir anlatı türüdür.

Bu çalışmada masal türünün mit, destan, efsane ve halk hikâyesi ile farklılıkları ve benzerlikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre mit ile masal arasındaki farklılıklar; kahramanlar, mekân, zaman, muhteva, dil ve üslup, yapısı/şekli, bir türün kabul ediliş tavrı, icra bağlamı, işlevi, anlatıcısı, dinleyicisidir. Mitle masal birbirlerinin tamamıyla zıttıdır. Efsaneler ile masal arasındaki fark; zaman, mekan, kabul ediliş tavrı, işlevi ve yapısıdır. Destan ile masal arasındaki fark; muhteva, yer, zaman, kahramanlar, yapısı, anlatıcısı, kabul ediliş tavrıdır. Halk hikâyesi ve masal gerçek kabul edilişi, anlatıcısı, sunuş biçimi, işlevi ve yapısı yönüyle birbirinden ayrılır. Sözlü kültür türlerinde motifler, ortak/benzer olabilmekte ancak bu motiflerin ortak olması türü belirleyen bir unsur değildir. Motiflerin işleyiş ya da sunuş biçimi türün yapısını değiştirmektedir.

Bascom'un (2006: 116) oluşturduğu "Nesir Anlatıların Üç Türü" başlıklı tablosundan yola çıkarak, bu çalışmada incelenen bütün türleri karşılaştıran bir tablo ile özetlemek ve karşılaştırma yapmak yerinde olacaktır. Mit, efsane, masal, destan ve halk hikâyesinin karşılaştırması verilen tablo şu şekildedir:

Şekil 1: Nesir Anlatıların Beş Türü

	MASAL	MİT	EFSANE	DESTAN	HALK HİKÂYESİ
YAPI/ŞEKİL	Mensur ağırlıklı ama ara sıra manzum da var.	İlk metinler manzum sonrakiler mensur	Mensur	Manzum-mensur karışık	Manzum-mensur karışık
ZAMAN	Herhangi bir zaman/muayyen zaman	Uzak geçmiş/yaratılmış zamanı/kutsal zaman	Yakın geçmiş	Uzak geçmiş	Yakın geçmiş
YER	Herhangi bir yer	Farklı bir dünya/hayali bir dünya/kutsal mekan	Günümüz dünyası	Günümüz dünyası-bugünkü gibi bir dünya	Günümüz dünyası-bugünkü gibi bir dünya
KABUL EDİLİŞ TAVRI	Kutsal değil, gerçek değil	Kutsal ve gerçek	Kutsal ve gerçek	Gerçek ama kutsal değil	Olaylar gerçek ama kutsal değil
KİŞİLER	İnsan veya diğer varlıklar	İnsan dışı varlıklar	İnsan veya diğer varlıklar	İnsan	İnsan
MUHTEVA	Gerçek değil(kurmaca)	Gerçek olay	Gerçek bir olay	Gerçek bir olay	Olaylar gerçek
İCRA BAĞLAMİ (ANLATICISI / DİNLEYİCİ / ORTAM	Masal anlatıcısı/her yer/herkes	Şaman/kam /baksı-erkekler/özel ortam	Herkes	Destan anlatıcısı	Âşık

İŞLEVİ	Eğlendirme /eğitme işlevi	İnsanların merakını giderme	İnandırma, kural koyma işlevi	Milli duygularda coşku ve heyecan uyandırma, eğlendirme.	Eğlenme, hoşça vakit geçirme, bilgilendirm e, eğitme

KAYNAKÇA

- Aça, M. – Ercan, M. (2004). Anonim Halk Edebiyatı. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. (Ed. M. Öcal Oğuz). Ankara: Grafiker Yayıncılık.
- Adanır, O. (2012). *Sinemada Anlam ve Anlatım*. İstanbul: Say Yayınları.
- Alptekin, A. B. (2002). *Taşeli Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aslan, E. (2008). *Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: Maya Akademi.
- Bascom, W. R. (2006). Folklorun Biçimleri: Nesir Anlatılar. (Çev.: Aktaş R. N. vd.), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, (Yayına Hazırlayanlar: Oğuz, M. Ö. vd.), s. 113-132, Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Başgöz, İ. (2002). *Giriş. Sibiryâ'dan Bir Masal Anası*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Başgöz, İ. (2006). Sözlü Anlatımlarda Ara Söz: Türk Hikâye Anlatıcılarının Şahsi Değerlendirmelerine Ait Bir Durum İncelemesi. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, (Yayına Hazırlayanlar: Oğuz, M. Ö. vd.), s. 201-219, Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Bauman, R. (2006). Tür. (Çev.: Sipahioğlu, H. S.), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, (Yayına Hazırlayanlar: Oğuz, M. Ö. vd.), s. 109-112, Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Boratav, P. N. (2003). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: K Kitaplığı.
- Dégh, L. (2006). Halk Anlatısı. (Çev. Karagülle, Z.), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, (Yayına Hazırlayanlar: Oğuz, M. Ö. vd.), s. 133-152, Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Dundes, A. (2006). Doku, Metin ve Konteks. (Çev.: Metin Ekici), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, (Yayına Hazırlayanlar: Oğuz, M. Ö. vd.), s. 40-52, Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Duman, D. (2001). Çocuk Masallarında Zaman Kullanımı, Tümce Çeşitleri ve Söylem Yapısı. *Dil Dergisi*, 105. s.126-135.
- Duymaz, A. (2002). *İrfanı Arzulayan Sözler Tekerlemeler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Elçin, Ş. (2000). *Türk Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Eliade, M. (2016). *Mitlerin Özellikleri*. (Çev. Rifat, S.), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Filizok, R. (1991). *Ziya Gökalp'in Edebî Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2016). *Altın Işık*. (Hazırlayan: Duymaz, A.), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Özdemir, N. (2005). *Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (1999). *Masal Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (2002). *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Seyidoğlu, B. (1986). Masal. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. c. 6. s. 149, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Seyidoğlu, B. (1997). *Erzurum Efsaneleri*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- Seyidoğlu, B. (2014). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Şimşek, E. (2001). *Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması I-II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Olrik, A. Halk Anlatılarının Epik Kuralları-II. *Milli Folklor*, 24, s. 4.
- Yardımcı, M. (2013). *Türk Halk Edebiyatında Nesir ve Nazım Nesir Karışık Türler*. İzmir: Kanyılmaz Matbaası.
- Yavuz, M. H. (2002). *Masallar ve Eğitimsel İşlevleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

YABANCI DİL OLARAK TÜRKÇE ÖĞRETEN ÖĞRETMENLER İÇİN HALK BİLİMİ KAYNAKLARININ ÖNEMİ: KÜLTÜRLERARASI ARACILIK YETERLİLİKLERİ KAPSAMINDA ÖĞRETMEN KAVRAMI



Dr. Aslı FİŞEKÇİOĞLU*

Giriş

Dil kültür ilişkisi içinde bulunduğumuz çağda sosyal bilimlerin en önemli araştırma alanlarından biri olarak kabul edilmektedir. Kültürün dilde bıraktığı izler, dilin içine doğmuş olduğu kültürde gelişmesi ve zenginleşmesi, bir dili diğer dillerden farklı kılan en önemli özelliklerden biri olarak düşünülebilir. Dil için dilbilgisi kuralları elbette çok önemlidir. Onu yapılandıran, uzlaşımı sağlayarak, dilin doğru ve tek kullanımını sağlayan dilbilgisi kurallarıdır. Fakat dili dilbilgisi kurallarından ibaret kabul etmek, özellikle dilin yabancı dil olarak öğretilmesinde oldukça eksik bir bakış açısını ortaya koymaktadır. Herhangi bir dilin yabancı dil olarak öğretilmesi sürecindeki amaçlar, aynı dilin ana dili olarak öğretilmesi sürecindeki amaçlara nazaran oldukça farklılık göstermektedir. Fakat her iki durumda da unutulmaması gereken bir gerçeklik söz konusudur: “*Dilin karakteri bir anlamda aynı zamanda ruhtur (Geist), bu ruh dilde kendini gösterir ve dili ruhlandırır.*” (Humboldt, akt. Akarsu B., 1998: 58). Dili şekillendiren, dilin diğer dillerden farkını ortaya koyan bu ruh, onu konuşan toplumun ruhudur. Bu ruhu, o dili konuşan toplumun kültürel özelliklerinin oluşturduğu söylenebilir. Bu bilimsel gerçeklikten hareketle, Batı Avrupa ülkeleri kendi dillerinin yabancı dil olarak öğretimi sürecinde yabancı dil öğrenen bireyi hem dil kullanıcısı hem de sosyal aktör olarak tanımlamaktadırlar (AOÇ, TELC, 2013). Dil öğretim sürecinin her basamağını öğrencinin hedef toplumda bir sosyal aktör olacağını öngörerek yapılandırmaktadırlar. Bu bağlamda 2001 yılında Avrupa Konseyi Modern Diller Bölümü, içinde herhangi bir dilin yabancı dil olarak öğretimi aşamasında dikkate alınması gereken uluslararası ölçütleri belirlemişlerdir. Diller için Avrupa Ortak Öneriler Çerçevesi olarak adlandırılan bu ölçütler Milli Eğitim Bakanlığının belirlediği bilim insanları tarafından önce 2006 yılında (DIA) sonra 2013

* Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - İstanbul
(asli.fisekcioglu@marmara.edu.tr)

yılında (TELC) Türkçeye çevrilmiş ve içinde yer alan ölçütler ülkemizde yabancı dil öğretiminde kullanılmaya başlanmıştır. Bu çerçevede metnin en önemli özelliği yabancı dil öğretimi sürecinde bildirimsel dil yeterlilikleri ve kültürel yeterlilikler olarak da adlandırılan, genel yeterlilikleri tanımlamak olmuştur. Metin incelendiğinde, herhangi bir yabancı dili, herhangi bir seviyede öğrenen kişinin, hedef dilde konuşma, dinlediğini anlama, yazma ve okuduğunu anlama becerilerinde iletişime geçme başarısının ancak hedef dile ait kültürel bilgiye sahip olması ile imkân olabileceğinin altı çizilmektedir (Fişekcioğlu, 2019). Böylelikle dil kültür ilişkisi, yabancı dil öğretiminde olmazsa olmaz bir yeterlilik basamağı olarak ortaya çıkmıştır. 2001 yılında yapılmış bu çalışma sonrasında Avrupa Birliği Eğitim Komitesi, içine Türkiye'nin de dâhil olduğu birçok proje ve araştırma sonucunda, yabancı dil öğretimi ile ilgili hazırlanmış olan bu öneriler çerçevesinin, özellikle kültürel boyutunda eksiklikler olduğunu tespit etmiş ve 2018 yılında içinde yeni kültürel yeterliliklerin de yer aldığı, Diller İçin Avrupa Ortak Öneriler Çerçevesi Genişletilmiş Baskı (CEFR, 2018) adı altında bir metin oluşturmuşlardır. Batı dünyasındaki milletlerin, kendi dillerini yabancı dil olarak öğretme sürecinde, kendi kültürlerini belirlenmiş ölçütler çerçevesinde, her dil düzeyinde aktarması, paylaşması hatta öğretmesi, Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi alanında, Türk kültürünün aktarılması ve paylaşılması ile ilgili sorunları ve bu sorunlar çerçevesinde öğretmen tutumlarının incelenmesi gerektiği gerçeğini de bir kez daha ortaya koymaktadır. Bu bağlamda 2019 yılında yapılan bir çalışmanın sonuçları oldukça dikkat çekmektedir. Türkçeyi yabancı dil olarak öğreten öğretmenlere, Türk kültürünün aktarılması ve paylaşılması konusundaki fikirlerini sormak için yapılan araştırmanın sonucu şu şekilde özetlenmiştir:

Elde edilen bulgular, bazı katılımcıların kültür uyumsuzluğu yaşanabileceği, kültür aktarımının hedef dil ve kültürden soğumaya neden olabileceği, öğrenenlerde hedef kültüre ilişkin ön yargıların olabileceği ve kültür aktarımının dil öğretimi sürecinin önüne geçebileceği gibi gerekçelerle yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde Türk kültürüne yer vermenin olumsuz yanları olabileceğini düşündükleri belirlenmiştir (Caner, Direkçi ve Kurt, 2019: 89).

Bu sonuçlar öğretmenlerin büyük bir çoğunluğunun, Türkçeyi yabancı dil olarak öğretme sürecinde gerek Türk toplumsal bilgisi gerek Türk genel kültür bilgisinin paylaşılması ve aktarılmasının önemini kavramamış olduklarını göstermektedir. Bu durum Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi için hazırlanmış ders materyallerinin de çoğunda göze

çarpan kültür paylaşımına karşı isteksizlik veya önemsemezlikle birleştiğinde, öğretim sürecinin ciddiyetle gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir. Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi sürecini ve sonuçlarını olumsuz etkileyecek olan bu durum aynı zamanda oldukça önemli başka bir konuyu da hatırlatmaktadır. Kamu diplomasisinin önemli bir ayağı olan kültürel diplomasi faaliyetleri içinde bir dilin yabancı dil olarak öğretilmesi oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple kültürel diplomasi sürecinin ciddiyetle uygulanması ve yönetilmesi için yurt dışında Yunus Emre Enstitüleri açılmıştır. Enstitü bünyesinde yabancılara Türkçe öğreten kurslar ve kültürel etkinlikler kültürel diplomasi bağlamında yapılmaktadır.” *Bir ülkenin itibar ve güven kazanmak, tanınırlığını sağlamak ve bu yolla bir marka değerine ulaşması için estetik politikalarla, kültürüyle, diliyle, sanatıyla, diğer ülkeleri cezbetme çabası kültürel diplomasi faaliyetlerin içinde yer almaktadır.*” (Fişekcioğlu, 2020: 452). Bu bağlamda yabancılara Türkçe öğretimi sürecini, dil bilgisi kurallarının aktarılması, gerekli kelimelerin ezberletilmesi ile sınırlı zannetmek kültürel diplomasi bağlamında önemli fırsatların kaçırılması anlamına da gelmektedir. Aynı şekilde yabancılara Türkçe öğretiminde kültürel paylaşım adına bilindik, basma kalıp, turistik öğelerle yetinilmesi de önemli kayıplara neden olacaktır. “*Dil öğrenme süreci o dili öğrenen kişinin o dille ilgili ve o dilin konuşulduğu ülke ile ilgili önyargılarıyla ve hatta yanılsamalarıyla ilgilidir.*” (Barbot, 2001: 47). Bu sebeple Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde de Türkçenin ruhunu yani onu konuşan toplumun ruhunu yok sayarak müfredat hazırlanması, programlama yapılması olumsuz sonuçlarla karşılaşılmasına neden olacaktır. Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen öğrencilerin, uluslararası ölçütler doğrultusunda dil düzeyine göre belirlenmiş olan kültürel yeterliliklere sahip olması beklenirken acaba Türkçeyi yabancı dil olarak öğretecek aday öğretmenlerin kültürlerarasılık yeterlilikleri nasıl olmalıdır ve sınırları nedir? Bu soruya cevap verebilmek için bu çalışmada, henüz Türkçeye çevrilmemiş olan Diller İçin Avrupa Ortak Çerçeve Metninde (Genişletilmiş Baskı 2018) öğretmenler ve dil kullanıcıları için hazırlanmış kültürel aracılık yeterliliklerinden bahsedilecektir. Çok kültürlü alan kurma (ve yönetme), hassas durumlarda ve anlaşmazlıklarda iletişimi kolaylaştırma yeterlilikleri kapsamında Türkçeyi yabancı dil olarak öğreten öğretmenlerin sahip olması gereken kültürel aracılık yeterlilikleri tartışmaya açılacaktır.

Yöntem

Araştırmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. “*Nitel araştırma varsayımlarla ve bireyler veya grupların bir sosyal ya da insan sorununa atfettikleri anlamlara değinen ve araştırma problemlerinin incelenmesini içeren yorumsal / kuramsal çerçevelerin kullanımı ile başlar*” (Creswell,2016: 44). Araştırmada Türkçeyi yabancı dil olarak öğreten öğretmenlerin sahip olması gereken kültürel yeterlilikleri tartışmaya açmak söz konusu olduğundan, Diller İçin Avrupa Ortak Çerçeve Metni (Genişletilmiş Baskı 2018) içerisinde yer alan aracılık yeterlilikleri doküman analizi ve tarama modeli kullanılarak incelenmiştir. Yapılan çalışmada aracılık yeterlilikleri, iletişime aracılık yeterlilikleri ile sınırlandırılmıştır. Çalışmada çok kültürlü alanı kurma (ve yönetme), hassas durumlarda ve anlaşmazlıklarda iletişimi kolaylaştırma yeterlilikleri ele alınmıştır. Çerçeve metnin 2018 yılında yayımlanan baskısı henüz Türkçeye çevrilmediğinden doküman analizi çerçeve metnin Fransızca ve İngilizce aslından paralel okuma yöntemiyle Türkçeye çevrilerek yapılmıştır. Elde edilen bulgular açıklanmış, ardından yorumlanmış ve bu bağlamda yabancı dil olarak Türkçe öğretecek aday öğretmenlerin kültürlerarası aracılık yeterlilikleri tartışmaya açılmıştır.

Bulgular

Diller İçin Avrupa Ortak Çerçeve Metni (Genişletilmiş Baskı 2018) aracılık kavramını aracı metin, aracı kavram ve aracı iletişim etkinlikleri olarak üç ana başlıkta ele almaktadır.

Çok kültürlü alan kurma (ve yönetme) yeterlilikleri dilsel ve kültürel açıdan farklı muhatapların ortak paylaştığı bir alan yaratma fikrini benimser. Anlaşmazlıklarda ve hassas durumlarda iletişimi kolaylaştırma yeterlilikleri ise üçüncü şahıslar arasında gerçekleşen yanlış anlaşılma ya da uyumsuzluklarda resmi veya gönüllü olarak iletişimi kolaylaştırmak adına denge sağlamayı ele almaktadır (Kabay ve Ökten, 2019: 148).

Yeterliliklerde basamaklandırma sistemi kullanıldığı görülmektedir. Basamaklandırma sisteminde en düşük düzey A1 en yüksek düzey ise C2 olarak adlandırılmıştır. Yeterliliklerde bazı düzeylerde aracılık etkinlikleri daha üst bir düzeyi hatırlatmak adına + işareti ile belirtilmiştir. Böylelikle aracılık etkinliklerinde düzeyler ayrıntılı olarak sınırlandırılmaya çalışılmıştır.

Öğrendiği dilde iletişime geçmekten başka, sosyal aktör olarak görevleri arasında fikirlerini hedef dilde geliştirmesi de dil kullanıcısından beklenmektedir. Diller arası aktarımın dışında, bu yaklaşım, iletişime,

öğretime, sosyal ve kültürel aktarıma da bağlıdır. (CECR FR, 2018: 35) Yeni metinde göze çarpan belki de en önemli yenilik, iletişimi aktarmak / iletişimde uzlaştırıcı olmak olarak tanımlanabilecek bir basamağın yer almasıdır. Bu basamak sadece öğretmenleri, eğitimcileri ilgilendirmektedir. Yeni oluşturulmuş bu basamak, sınıfta çok kültürlü bir ortam yaratmak, bu ortamda kültürlerarası anlaşmayı ve uzlaşmayı sağlamak, kültür farklılıklarından doğan anlaşmazlıkları çözümlmek kısaca çok kültürlü bir sınıf ortamını kültürel anlamda doğru yönetebilmek olarak tanımlanabilir. (CECR FR, 2018: 129)

Çok kültürlü alan kurma (ve yönetme) yeterlilikleri: (CEFR, 2018: 130)

A1 Kültürlerarası bir karşılaşma sürecinde basit kelimeleri, jest ve mimiklerini kullanarak kişileri karşılayabilir, ilgisini gösterebilir ve diğerlerini konuşmaya davet ederek kültürlerarası bir karşılaşmayı kolaylaştırabilir.

A2 Kültürlerarası bir karşılaşma sürecinde basit kelimelerle kişilere kendilerini ifade etmelerini ve söylediklerini açıklamaları konusunda katkıda bulunabilir. Davet etme, teşekkür etme, kabul etme gibi iletişim durumlarında sınırlı kelimelerle iletişime katkıda bulunabilir.

B1 Kültürlerarası bir karşılaşmada, birbirinden farklı kültürlerde olan kişileri tanıtabilir, sorular sorabilir, sorulan sorulara cevap verebilir. Bu süreçte bazı şeylerin farklı kültürlerden gelen kişiler tarafından yanlış anlaşılabilceğinin bilincindedir. Kültürlerarası bir karşılaşmanın sağlıklı bir şekilde ilerlemesini sağlayabilir. Bir dile ve bir kültüre göre değişen değer ve davranış kalıplarını, basit bir dille anlatarak ortak bir iletişim kültürünün sağlanmasına, yardımcı olabilir.

B1+ Kültürlerarası karşılaşma sürecinde, konuşmayı başlatarak, basit soru ve cevaplarıyla empati ve ilgisini göstererek, anladığını ifade ederek, kültürlerarası iletişime katkıda bulunabilir. Kültürlerarası karşılaşmalarda grup üyelerinin farklı dünya görüşleri ve farklı duyguları karşısında olumlu tutumunu koruyabilir.

B2 Farklı fikirler, farklı bakış açıları, farklı izlenimler karşısında anlayışını gösterir. Bu fikirlere değer verdiğini ifade ederek, ortak bir iletişim kültürünün kurulmasını sağlar. Katılımcıları birbirlerinin fikirlerine katkıda bulunmaya davet eder.

Farklı kültürlerden gelen kişilerle çalışabilir. Farklı yaklaşım ve bakış açılarını tartışabilir. Farklı kültürlerden gelen kişilerle yaptığı etkinliklerde, ortak çalışma kültürüne uygun olarak kendi çalışma alışkanlıklarını da gözden geçirerek uyum sağlar.

B2+ Kültürlerarası karşılaşmalarda, kendisinden farklı dünyaya bakış açılarını, içinde bulunduğu bağlamı gözeterek tanır.

Kültürlerarası karşılaşmalarda, yanlış anlamaları ve yorumlama hatalarını açıklığa kavuşturabilir, konuşmanın gidişatını rahatlatarak (konuşmadaki tansiyonu düşürerek) konuşmanın devamını sağlayabilir.

Yeni bir durum söz konusu olduğunda, ilgili kişilerin arasındaki konuşmanın nasıl ilerleyeceğini belirlemek için sosyokültürel bilgilerinden faydalanabilir.

C1 Kültürlerarası karşılaşmalarda, ortak bir iletişim kültürü sağlamak adına, karışıklıkları yöneterek, çeşitli öğütler vererek, kişileri cesaretlendirerek ve yanlış anlamaları önleyerek aracılık rolünü üstlenebilir.

Kültürlerarası karşılaşmalarda, tartışılan veya yazılmış olan konuyla ilgili olası yanlış anlamaları önceden tahmin ederek, konuyla ilgili farklı kültürel bakış açılarını yorumlayarak bildirişimin olumlu devam etmesini sağlayabilir.

C2 Sosyokültürel ve toplum dilbilimsel farklılıkları gözeterek kendi toplumuna veya diğer toplumlara ait katılımcıların bulunduğu kültürlerarası karşılaşmalarda faydalı ve doğal bir biçimde aracılık yapabilir.

Nüansları ve imâları tespit ederek hassas bir tartışmaya etkili bir şekilde rehberlik edebilir.

Anlaşmazlıklarda ve hassas durumlarda iletişimi kolaylaştırma yeterlilikleri: (CEFR, 2018: 132)

A1 Muhatapları aynı fikirde olmadığında veya içlerinden herhangi birinin bir sorunu olduğunda bunu anlayabilir. Anlayışını (sempatisini) “her şey yolunda mı?” “anlıyorum” gibi basit kelimelerle gösterebilir.

A2 Bildirişim sürecinde muhataplar arasında olan bir anlaşmazlığı veya bir zorluğu fark edebilir ve aralarında bir uzlaşma varmalarına adına ifadesini (söylemini) ayarlayabilir.

B1 Anlaşmazlık yaşayan taraflara, eğer konuşma anlaşılabilir bir şekildeyse ve konuşulan konuya hâkimse, bakış açılarını sorabilir. Onların açıklamalarına kısaca cevap verebilir.

Bildiği bir konuyla ilgili bir anlaşmazlıktaki temel sorunların anlaşıldığını gösterebilir ve basit onay veya açıklama taleplerinde bulunabilir.

B2 Sorular yönelterek anlaşma zeminlerini hazırlayabilir ve tarafları olası çözümleri ortaya koymaya davet edebilir.

Ana anlaşmazlık noktalarını nispeten kesin bir şekilde sunabilir ve ilgili tarafların görüşlerini açıklayabilir.

Tarafların beyanını özetleyebilir, uzlaşılan ve anlaşmaya engel olan öğeleri ortaya koyabilir.

Sorular sorarak tarafları, anlaşmaya varmak adına, çözüm önerilerini sunmaya davet edebilir.

B2+ Uzlaşmaya varmalarına yardımcı olmak için anlaşma sağlayamamış tarafları olası çözümlere getirebilir, utanma veya suçlanmayı en aza indirmek için açık ve tarafsız sorular formüle edebilir.

Pozisyonunu yeniden biçimlendirerek ve yeniden çerçeveleştirerek, ihtiyaç ve hedef önceliklerini belirleyerek, tarafların birbirlerini daha iyi anlamalarına yardımcı olabilir.

Ne anlaşıldığı ve taraflardan ne beklendiğini kısaca ve doğru olarak özetleyebilir.

C1 Farklı bakış açılarına duyarlı olduğunu gösterebilir. Tarafların anlaşmaya varmaları adına gereksinimlerinin ayrıntılı bir şekilde anlaşıldığını, tekrarlar yaparak ve ayrıntılı olarak açıklayarak belirtir.

İhtilâflı tarafların her birine kendi pozisyonlarında nelerin tartışılabileceğini (nelerin pazarlığa açık olduğunu) ve belirli koşullar altında nelerden vazgeçmeye istekli olduklarını belirlemelerini nazikçe rica edebilir.

Aynı fikirde olmayan taraflara konumlarının değerlendirilmesini önermekte ikna edici olabilir.

C2 Kötü niyetli bir katılımcıyı incelikli bir şekilde ele alabilir ve sözlerini duruma ve kültürel algılara saygılı bir şekilde yeniden çerçeveleyebilir.

Başkalarının görüşlerine saygı gösterirken, prensip olarak sağlam ve kendine güvenen bir diplomatik pozisyon alabilir.

Bulguların Değerlendirilmesi

Çok kültürlü alan kurma (ve yönetme) yeterlilikleri (CEFR, 2018: 130) basamakları incelendiğinde, farklı kültürlerden gelmiş ve birbirinden farklı ana dillerine sahip olan öğrencilerin / dil kullanıcılarının bulunduğu sınıf ortamının yönetilmesiyle ilgili yeterliliklerden bahsedildiği görülmektedir. Çerçeve metin yazarları bu durumu iletişim ve beraber çalışmanın sağlanabilmesi adına, grubu oluşturan bireylerin aralarında bulunan benzer ve farklı yönlerin belirlenmesi ve “öteki”nin yönetilmesi olarak açıklamaktadırlar (CEFR, 2018: 130). Bu durumun gerçekleşmesi adına öğretmenin oldukça önemli yeterliliklere sahip olması gerektiği görülmektedir. A1 olarak adlandırılan en alt basamaktan, C2 olarak adlandırılan en yüksek basamağa giden yeterlilikler çerçevesinde, öğretmenin sınıfın içinde çok kültürlü bir alan olduğunun bilincine varması ve bu durumun belirli ölçütler içerisinde yönetmesi gerektiğinin farkında olması oldukça önemli gözükmektedir. A1 basamağında yer alan “kültürlerarası bir karşılaşmayı kolaylaştırmak” eyleminin öğretmenin aracılık yeterliliklerinde başarması gereken ilk görevi olduğu söylenebilir. A2 basamağında çok kültürlü alanın kurulmasında farklı kültürlerden gelen ve farklı dilleri konuşan öğrencilerin bir arada çalışmalarını sağlayabilmek adına, öğrencilerin kendilerini tanıtırma aşamasında aralarında bir iletişim kurulması için çeşitli teknikler kullanarak “iletişime katkıda bulunabileceği” görülmektedir. Böylelikle çok kültürlü alanın kurulmasında öğretmenin bizzat iletişime katkıda bulunarak aracılık yapması gerektiği ortaya çıkmaktadır. B1 basamağında ise öğretmen çok kültürlü sınıf ortamında öğrencilerin algılarının ve yorumlamalarının birbirinden farklı olabileceğinin bilincindedir. Bu basamakta kurulmuş olan çok kültürlü alanın ortaya çıkarabilecek olduğu zorlukların da farkındadır. Çok kültürlü alanın yani dil sınıfının içinde olması gereken sağlıklı iletişimin sorumluluğunu üzerine alması gerektiği de görülmektedir. İletişimde ortaya çıkması muhtemel karışıklıkları ve yanlış anlamaları da aracılık yeterlilikleri kapsamında çözmesi beklenmektedir. B1+ basamağında öğretmen artık bilinçli bir kültür yöneticiliği örneği göstermektedir. Ayrıca B1 + basamağında öğretmenin farklı kültürlerden gelen, farklı tutumları olan öğrencilerin farklı dünya görüşleri karşısında olumlu bir tutum üstlenmesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. B2 basamağında öğretmenden sınıfta ortak bir iletişim kültürünü kurup,

yönetmesi dışında kendi çalışma kültürünü de gözden geçirmesi beklenmektedir. Farklı kültürlerden gelen bireylerin oluşturmuş olduğu ortamda, farklı yaklaşım ve bakış açılarını tartışılmasını sağlaması da aracılık yeterlilikleri kapsamında beklenmektedir. B2+ basamağında ise öğretmenden çok kültürlü ortamda ortaya çıkan anlaşmazlıkları, hatta tansiyonu yüksek konuşmalar söz konusu olduğunda dahi konuşmadaki tansiyonu düşürmek adına doğru bir yönetim yapması beklenmektedir. C1 basamağında ise öğretmen aracılık becerilerinde oldukça ustalaşmış olarak görülmektedir. Farklı kültürlerden oluşan sınıf ortamında ortaya çıkabilecek kültürel karışıklıkları yönetmesi, yanlış anlamaları önlemesi beklenmektedir. Bu basamakta öğretmenden olası kültürel tartışmaları önceden tahmin ederek önlem alması ve kültürlerarası iletişimi doğru yönetmesi beklenmektedir. C2 basamağında öğretmenin aracılık becerilerini içselleştirdiği ve kültürlerarası karşılaşmalarda etkili bir rehber görevi üstlendiği fark edilmektedir.

Anlaşmazlıklarda ve hassas durumlarda iletişimi kolaylaştırma yeterlilikleri (CEFR, 2018: 132) kapsamında öğretmenin kültürlerarası hassas durumlarda iletişimin daha sağlıklı olabilmesi adına sahip olması gerekli görülen aracılık etkinlikleri görülmektedir. A1 basamağında öğretmenden sadece var olan sorunları anlaması ve anladığını muhataplarına belli etmesi beklenmektedir. A2 düzeyinde ise kültürel anlaşmazlık söz konusu olduğunda sınıf ortamında tarafların uzlaşması için kendi söylemini duruma uygun olarak yapılandırabildiği görülmektedir. B1 düzeyinde ise öğretmenden, kültürlerarası karşılaşmalarda anlaşmazlık olduğunda, tarafların bakış açılarını sorup, verilen cevaplara bilgisi dâhilinde açıklama yaparak karşılık vermesi beklenmektedir. B2 düzeyi ise basamaklandırma sisteminde oldukça profesyonel bir kültürel aracılığın tarifini yapmaktadır. Öğretmenden kültürlerarası anlaşmazlıklarda anlaşma zeminleri hazırlaması, çözüm önerileri getirmesi beklenmektedir. Ayrıca öğretmenin taraflara soru sorma, yapılan açıklamaları yönetme, uzlaşımı engelleyen öğeleri ortadan kaldırma amacıyla çeşitli strateji ve teknikleri de kullanması gerekmektedir. B2+ düzeyi öğretmenden, kültürlerarası karşılaşmalarda sorunlar söz konusu olduğunda, olası olumsuz sonuçları önceden tahmin ederek gerekli önlemleri alması beklenmektedir. Ayrıca grup içinde öğrencilerin birbirlerine karşı söylemlerinde yaratabilecekleri utanma veya suçlanma gibi olumsuz yaklaşımları da önlemesi beklenmektedir. Bu sebeple tarafların söyleminin daha rahat anlaşılabilmesi adına söylemin özetlenmesi, soru sorma gibi strateji ve teknikleri de kullanması

gerekmektedir. C1 basamağı incelendiğinde, iletişim becerileri oldukça gelişmiş, anlaşmazlık durumunda tarafları ikna etmek adına nelerin tartışılabilirliğini, nasıl tartışılacağını belirleyebilir. Kısaca belirtmek gerekirse aracılık görevinde tartışma ve uzlaşım için gerekli kuralları da belirleyebildiği görülmektedir. C2 basamağında kültürlerarası karşılaşmalarda oldukça sık karşılaşılan bir duruma dikkat çekilmektedir. Bu basamakta öğretmenden diplomatik bir pozisyon olarak kültürel algısı kötü niyetle şekillenmiş bir öğrencinin söylemini, kendine güvenli bir tavırla yeniden yapılandırabilmesi beklenmektedir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Herhangi bir dilin yabancı dil olarak öğretimi hedef dile ait dilbilgisel yapıların aktarımı veya hedef dile ait kelime listesinin aktarımıyla sınırlı değildir. “*Kültürlerarası perspektifte dil öğrenme, bilgi edinmekten ziyade ortak deneyimlere erişim kazanma anlamına gelir*” (Shaules, akt Vardağlı, 2015). İçinde bulunduğumuz yüzyılda eğitim alanında kaydedilen ilerlemeler ışığında yabancı dil öğretimi alanında da öğrenenin kazanımları yeniden gözden geçirilmiş, müfredat ve programlama bağlamında da olumlu adımlar atılmıştır. Bu sebeple Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde öğretmen, öğrenci, materyal, beceriler ve ölçme değerlendirmenin yeniden değerlendirilmesi önemli gözükmemektedir.

Bu çalışmanın sınırlılıkları kapsamında Türkçeyi yabancı dil olarak öğretecek öğretmenin ortaya koyması beklenen aracılık etkinliklerinden bahsetmeden önce sosyal aktör olarak anılan yeni öğrenci kavramından da kısaca bahsetmek gerekmektedir (AOÇ, 2013). Çünkü öğretmenin aracılık becerilerinde değerlendirilmesi yeniden tanımlanan ve sosyal aktör olarak anılan öğrencinin tanımlanmasıyla da yakından ilgili olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda Diller İçin Avrupa Ortak Öneriler Çerçevesi öğrenciyi, diğer adıyla sosyal aktörü şu şekilde tanımlamaktadır:

Dili dört dil becerisi aracılığıyla kullanmak ve hedef dilde sosyal aktör olarak her türlü bildirişim durumunda iletişimi sağlamak hedef dil kullanan toplumun kültürünü tanımak ve dil düzeyine uygun olarak bu kültürden hareketle dil kullanma alanlarında eyleme geçmeyi gerektirmektedir (AOÇ, 2013: 13).

Tanımdan da anlaşılacağı üzere Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen öğrencinin hedefi, Türkçeyi kullanarak bir sosyal aktöre dönüşmektir. Öğrenciden, hedef dili yani Türkçeyi kullanarak okuduğunu anlama, yazma, konuşma ve dinlediğini anlama becerilerini bildirişim durumlarında harekete geçirerek söylemsel yeterliliğini dil düzeyine uygun

bir şekilde ortaya koyması beklenmektedir. Fakat öğrencinin söylemi doğru kurgulaması, etkin bir şekilde dillendirebilmesi ve anlaşılabilirliğini sağlayabilmesi için hedef dili kullanan topluma ait yani Türklere ait kültürü tanıması ve söylemini bu kültürden hareketle oluşturması gerekmektedir. Bu kazanımın öğrencide gerçekleşebilmesini sağlamak adına yabancı dil olarak Türkçe öğretimi ders materyallerinde Türk kültürünün paylaşımı ve aktarımı konusunun da yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Çalışmanın sınırlılıkları kapsamında bu konuya ayrıntılı olarak değinilmemektedir. Fakat yabancı dil olarak Türkçe öğreten öğretmenlerin yeterliliklerinin bu bağlamda da düşünülmesi ve yeniden yapılandırılması oldukça önemli gözükmektedir.

Ana amacı öğretmeni, çok kültürlü alan kurma (ve yönetme) yeterlilikleri (CEFR, 2018: 130) ve anlaşmazlıklarda ve hassas durumlarda iletişimi kolaylaştırma yeterlilikleri (CEFR, 2018: 132) bağlamında incelemek olan bu çalışmada bulgular incelendiğinde, alanda yabancı dil olarak Türkçe öğretimi yapan öğretmenlerden Türk kültürünü paylaşım aktarmaktan başka yeterliliklerin de beklediği görülmektedir. Bu sebeple çok kültürlü alan kurma (ve yönetme) yeterlilikleri ile anlaşmazlıklarda ve hassas durumlarda iletişimi kolaylaştırma yeterlilikleri incelendiğinde bu alanda çalışmak üzere yetiştirilen öğretmenlerin eğitiminin, yeterlilik ve becerilerinin yeniden tartışmaya açılması oldukça önemli gözükmektedir. Çok kültürlü alan kurma (ve yönetme) yeterlilikleri en düşük düzeyden başlayarak öğretmenden öncelikle çok kültürlü bir alanda bulunduğunun farkında olmasını beklemektedir. Öğretmene bir anlamda çok kültürlü bir sınıfta, oyun kurucu rolünü vermektedir. Öğretmenin çok kültürlü alanı kurma başarısındaki ilk adım, öncelikle kendi kültürünü tanıma, kendi tepkilerini düzenleme, kısacası kendisini tanımasını gerektirmektedir. Sınıf içindeki *iletişime aracılık etme bir anlamda “ötekini “anlamak her bakış açısını akılda tutarak kendi bakış açısını diğerine aktarma çabası gerektirir.* (Kabay ve Ökten, 2019: 145) Bu bağlamda öğretmenin belirli bir düzeyde çok kültürlü alan kurma (ve yönetme) yeterliliklerine sahip olabilmesi için öncelikle iletişim becerilerine sahip olması gerekmektedir. İletişime katkıda bulunabilme ve kültürlerarası karşılaşmalarda ortaya çıkarabilecek olan zorlukların farkında olma kavramları, kültürlerarası aracılık yeterliliklerinde oldukça sık tekrarlanan kavramlar olarak göze çarpmaktadır. Bu sebeple *aracılık yeterlilikleri ötekilik kavramı ile başa çıkma gücünü yansıtır.* (Kabay ve Ökten, 2019: 146) Ötekilik kavramıyla başa çıkma, etkili bir rehber olma becerisine sahip olabilmek için öğretmenin öncelikle dünya bilgisi olarak da adlandırılan genel kültür

bilgisine sahip olması oldukça önemli gözükmektedir. Bu bağlamda öğretmenlik formasyonu sürecinde dünyaya ait tarihsel, coğrafi, ekonomik, siyasal vb bilgileri bilmesi ve bu bilgilerini devamlı güncellemesi gerektiğini de öğrenmelidir.

Öğretmen adayları kültür, dil ve din farklılıkları gösteren öğrencilerin gereksinimlerini karşılayacak biçimde yetiştirilmelidir. Öğretmen eğitim programları bu konuları içermeli ve öğretmen adaylarının sadece kültürel duyarlılıklar kazanmalarına değil aynı zamanda onların farklı ilgi ve gereksinimlerini karşılamalıdır. Bu nedenle, öğretmen adaylarının hizmet öncesi eğitimlerinde kültürlerarası bir deneyim yaşamaları ve bu konulara ilişkin dersler almaları önemlidir (Ersoy, 2013).

Öğretmen adaylarının kültürlere duyarlı olarak yetişebilmeleri için öncelikle kendi kültürlerini keşfetmeleri oldukça önemlidir. Bu durum sadece Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi alanında değil Türkçenin ana dili olarak öğretimi alanında da dikkat gösterilmesi gereken bir kavram olarak kabul edilebilir. Türkçe öğretmeni yetiştiren bölümlerin ders programı incelendiğinde, Türk Halk Edebiyatı ile ilgili derslerin bulunduğu fakat halk bilimi alanına giren derslerin çoğunlukla seçmeli olduğu gözlemlenmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse, Türkçe öğretmenleri ancak özel ilgileri varsa halk bilimi kaynaklarına ulaşmaktadırlar. Bu durumun oldukça olumsuz sonuçları olabilir. *“Toplumların mitolojilerinin var oluşunu sürdürmesi, kimlik bilinci ve kültürel çeşitlilik adına elzemdir.”* (Çelik, 2017: 355). Bu olumsuz sonuçlardan belki de en önemlisi, öğretmen adayının içinde yaşadığı topluma aidiyet duygusunun yeterince gelişmemesi bağlamında olabilir. İçinde yaşanılan topluma karşı aidiyet bağlarında zayıflık ise yabancı dil olarak Türkçe öğreten öğretmenin, kendisini bir dil teknisyeni veya dil bilgisi kuralları aktarıcısı gibi görmesine ve sınıf içinde kullanacağı strateji ve teknikleri de bu bağlamda değerlendirmesine neden olabilir.

Halk bilimi kaynaklarını sadece Türk toplumuna ait kaynakların derlenmesi olarak değerlendirmek, derlemelerde elde edilen verileri öğretmen adaylarının eğitim öğretim sürecinde kullanmamak, yetişen öğretmen adaylarının kimlik bilinci oluşturmada ve bu bilinçten hareketle farklı kültürlerin varlığını keşfetmesi sürecinde de önemli bir eksiklik olarak kabul edilebilir. *“Halk bilim kültür olgusunun hemen bütün dairelerini kapsayan bir disiplin olması hasebiyle oldukça işlevsel bir yapı arz eder.”* (Kara, 2019: 36). Halk bilim kaynaklarının işlevselliğinden faydalanamamış öğretmen adaylarının, kendi kültürel kimlik bilincini oluşturamaması kültür kavramını da yanlış değerlendirmelerine sebep

olabilir. “Kültür sadece geleneksel olandan ibaret değildir. Toplumsal hayatın bütün yönleri kültür kavramı içerisine girer.” (Aça, 2019: 6). Türk kültürü ile karşılaşmalarında kültürel içeriği sadece edebiyat metinlerinde görmeleri, Türk toplum bilgisine ait gerçek halk bilimi verileri ile karşılaşmamaları, kültürü sadece geleneksel veya işlevselliğini yitirmiş hikâyeler olarak algılamalarına sebep olabilir. Ayrıca bu durum öğretmen adaylarının dil ve kültür arasındaki önemli ilişkiyi fark edememelerine yol açabilir. Öğretmen adaylarının dil kültür bağlantısıyla ilgili gerekli donanımına sahip olmaması meslek yaşantılarını da olumsuz etkileyebilir. “Halk bilimi için üzerinde çalışılan kültür unsuru kadar onun dil ile ne şekilde aktarıldığı ve dilde nasıl yaşatıldığını anlamak da önemlidir.” (Kara, 2019: 30). Bu bağlamda halk bilim ve dil bilim arasında bulunan ilişkinin yok sayılması veya bu ilişkiye gerektiği kadar duyarlı olmayan öğretmen adaylarının yetişmesi özellikle yabancı dil olarak Türkçe öğretimi alanını da yakından ilgilendirmektedir. Yabancılarla Türkçe öğretimi sürecinde dil kültür ilişkisini yeterince içselleştirememiş öğretmenler, Türkçe öğrettikleri öğrencilerin de uluslararası ölçütler doğrultusunda hazırlanmış yeterliliklere ulaşmasında zorluk yaşamalarına sebep olabilirler.

Dil aktarımında öğrenen/dil kullanıcısı gerek aynı dilin içinde, gerek farklı diller arasında anlam üretmek ve aktarmak adına bir sosyal aktör olarak köprü kurmak durumundadır. Burada önemli olan dilin, -iletişim veya öğrenmek/öğrenmek için- ortamı ve şartları yaratmak, diğerleriyle yeni bir anlam yaratmak için işbirliği yapmak, diğerlerini yeni bir anlamı kavramak, yaratmak ve bilgileri aktarmak adına cesaretlendirmek gibi süreçlerde oynadığı rolün üzerinde durulmaktadır. Bağlam toplumsal, eğitimsel, dilsel veya uzmanlık alanı olabilir (CECR FR, 2018: 107).

Bahsedilen ölçütlerden yola çıkarak yabancılarla Türkçe öğretecek öğretmenlerin, öncelikle öğrencilerin sosyal aktör olarak aracılık becerileri kazanmalarında oldukça önemli rolü olması gerektiği görülmektedir. Bu sebeple çalışmanın problem durumunda belirtildiği üzere Türkçeyi yabancı dil olarak öğretecek öğretmen adaylarının, “Çok kültürlü alan kurma (ve yönetme) yeterliliklerine” ve “Anlaşmazlıklarda ve hassas durumlarda iletişimi kolaylaştırma yeterliliklerine” ulaşmaları için öncelikle Türk kültürünü, geçmiş ve şimdiki zamanla ilintili ve geleceğe yönelik bir bakış açısıyla tanımaları ve yorumlayabilmeleri oldukça önemli gözükmektedir. “Kültürel rölativist görüşlere göre kültürler kendi içinde bir bütünlük taşırlar ve içsel bir tutarlılığa sahiptirler. Ancak bir kültürü sadece kendi bağlamı içinde yorumlamak, değişim ve uyum sağlama potansiyelini ve diğer kültürlerle olan etkileşimlerini açıklamada yetersiz kalabilir.”

(Yolcu, 2018: 50). Bu tanımdan da yola çıkarak yabancı dil olarak Türkçe öğretecek öğretmen adaylarının kültür kavramını içselleştirmesi, Türk kültürünü tanınması, kendi kültürel kimliğinin özelliklerinden yola çıkarak, Türk kültürünün diğer kültürlerle etkileşimi üzerinde düşünmesi, XXI. Yüzyıl öğretmen kültürel kimliğinin oluşmasında, yabancı dil olarak Türkçe öğretiminin elverişli ve faydalı olması adına da oldukça önemlidir.

KAYNAKÇA

- Aça, M. (2019) Toplumlaşma ve Toplumsallaşma Eşiğinde Kültür. (Ed. Mustafa Aça) *Halk Bilimi El Kitabı*, 1-12, Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Akarsu, B. (1998). *Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- AOÇ (2013). *Diller İçin Avrupa Ortak Öneriler Çerçevesi. Öğrenim, Öğretim ve Değerlendirme*. (Erişim: http://www.dilbilimi.net/ab_diller_icin_ortak_avrupa_basvuru_metni_meb_tarafindan.pdf)
- Barbot, M.-J. (2001). *Les auto-apprentissages*. Paris. Clé International.
- Caner, M. - Direkçi, B. - Kurt, B. (2019). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Kültür Aktarımına İlişkin Öğretmen Adaylarının Görüşleri. *Dil Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi*, 5 (2), 76-92.
- CECR (2018). *Cadre Européen de Référence Pour Les Langues. Apprendre, Enseigner, Evaluer. Volume Complémentaire avec de nouveaux descripteurs*. (Erişim: www.coe.int/lang-CECR)
- Creswell, J. W. (2016). *Nitel Araştırma Yöntemleri*. (Çev.: Mesut Bütün, Selçuk Beşir Demir), Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Çelik, A. (2017). Mitleri Yeniden Üretmek Ya Da Uygulamalı Halkbilimi Bağlamında Atsız'ın Romancılığı. *TURUK International Language, Literature and Folklore Researches Journal*, Year 5, Issue 11, 352-364.
- Ersoy, A. (2013). Türk Öğretmen Adaylarının Kültürlerarası Deneyimlerinde Karşılaştıkları Sorunlar: Erasmus Değişim Programı Örneği. *Eğitim ve Bilim*, [S.l.], v. 38, n. 168, nov. 2013. (Erişim: <<http://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/1287>>)
- Fişekcioğlu, A. (2019). *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Diller İçin Avrupa Ortak Öneriler Çerçevesi Ölçütlerine Göre Türk Kültürü Tanımlayıcılarının Oluşturulması: B1 Dil Düzeyi Model Önerisi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Fişekcioğlu, A. (2020). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde 21. Yüzyıl Dil Kullanıcısı Profili: Kültürel Diplomasi Bağlamında Kültürler Arası “Sosyal Aktör”. *Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Kongresi (FSMVU-EAK2020) Tam Metin Kitabı*, (Ed. Tuğba Bingöl), 451-466.

- Kabay, F. N. - Ökten E. C. (2019). İkinci Dil Öğretiminde Aracılık Becerilerinin Geliştirilmesi. *Dil Kullanıcısı Bağlamında Kuramdan Uygulamaya Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi*, (Ed. Ahmed, A. A. - Fişekcioğlu, A.), Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Kara, Ü. (2019). Kültür Bilimlerinin Bir Şubesi Olarak Halk Bilimi. *Halk Bilimi El Kitabı*. (Ed. Mustafa Aça), 13-38, Ankara: Nobel Yayınları.
- Shaules, J. (2015) *Kültürlerarası Akıl*. (Çev.: Emine Tutku Vardağlı) İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları.
- Yolcu, M. A. (2018). Folklor Araştırmalarında Kültürel Rölativist Tutumların Eleştirisi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11 (21), 48-52.

YABANCILARA TÜRKÇE ÖĞRETİMİNİN KARŞILIKLI KÜLTÜR AKTARIMINA ETKİSİ



Dr. Şamil ÇAN*

Giriş

Sosyal bir varlık olan insanın çağlar boyu ürettiği maddi-manevi değerlerin bütününi oluşturan kültür, çeşitli araştırmacı ve düşünürler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bunu kültürün zaman içerisinde yeni anlamlar kazanması ve gelişen sosyal hayatın tezahürleri olarak değerlendirebiliriz.

Sosyal grupların ve milletlerin; içinde bulunduğumuz yüzyıla kadar, dinî, ekonomik, siyasî, tarihî, coğrafî vb. faktörler, aynı kimlikte bir arada olmalarını sağlamıştır. Ancak sosyokültürel hayatın çok kompleks bir yapıya dönüşmesi, insanların beklenti ve ideallerindeki yeni oluşumlar, bundan böyle bu faktörlerin tek başına ya da birkaçının birlikte yeterli olamayacağını göstermektedir (Aksoy, 2008: 2). Bu sebeple kültür kavramı zamanla geniş anlamlar kazanmıştır.

Kültür, bir cemiyetin sahip olduğu maddi ve manevi kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyetin içinde mevcut olan her nevi bilgiyi, alakaları, ihtiyatları, kıymet ölçülerini, umumi atitüt, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır. Bütün bunlar birlikte, o cemiyetin mensuplarının ekserisinde müşterek olan ve onu diğer cemiyetlerden ayırt eden hususi bir hayat tarzı temin eder (Turhan, 1969: 56). Bu farklılık toplumları birbirinden ayırmak veya yakınlıklarını ifade etmekte kullanılır. Benzer yaşam özelliklerine yani ortak kültüre sahip topluluklar birlikte ifade edilir.

Kültür, açıkçası aletlerden ve tüketim mallarından, çeşitli toplumsal gruplaşmalar için yapılan anayasal belgelerden, insana özgü düşen ve becerilerden, inanç ve törelerden oluşan bütünsel bir toplamdır (Malinowski, 1990: 79). Sosyal hayatın içindeki bütün kurumlar kültür kavramının içinde yer bulmaktadır.

* Millî Savunma Üniversitesi Hava Astsubay Meslek Yüksekokulu – İzmir (scan@msu.edu.tr)

Yeryüzünde beşerî hayatın başlangıcından bugüne kadar insanoğlu tarafından üretilen her şey (Demir, Acar. 2005: 258) kültür tanımının içinde yer almaktadır. Bununla birlikte “kültürü kesinlikle toplumsal yaşamın belli bir alanına (örneğin sanat ve edebiyata) sıkıştırmamak gerekir. Kültür insanın toplumsal yaşamının her alanındaki kendisinin ve kendisinin olanın (veya olduğunu sandığının) ifadesidir; çünkü kültür, insanın kendi yaşamını, geçmişten gelen tecrübeler ve birikimlerle ve kendinin yarattıklarıyla nasıl ürettiğini anlatır. İnsan kendini nasıl üretiyorsa, bu üretme yolu onun kültürüdür” (Erdoğan: 1). Bu anlamda kültür unsurları özel bir çabadan ziyade hayatın olağan akışı içinde üretilmektedir.

Tarih bakımından mevcudiyeti kesin olarak bilinen bir toplumun, sosyal etkileşme yoluyla nesilden nesile aktardığı manevi ve maddi yaşayış tarzlarının temsil ve tecelli bakımından yüksek bir seviyedeki bir bileşiği olan, sebebi ve sonucu açısından ise ferde ve topluma mensubiyet şuuru, özel bir kimlik kazandırma, bütünleşmiş kılma, yaşanan çevreyi ve şartları kendi hedefleri istikametinde değiştirme arzu ve iradesi veren, değer, norm ve sosyal kontrol unsurlarının belirlendiği bir sistemdir (Tural, 1988: 56). Bu nedenle kültürel unsurlar toplumlar tarafından onaylanmış ve sıkı sıkıya bağlanmış değerlerdir.

Ziya Gökalp (1976) millî kültüre ait özelliklerin taklit yoluyla başka milletlerden alınamayacağına; medeniyete ait özelliklerin ise taklit edilerek bir milletten diğerine aktarılabilirliğine işaret etmektedir. Burada medeniyet ve kültür kavramları arasındaki farklılığa dikkat çekilmek istenmektedir. Bu değerlendirmelerle birlikte TDK'ya göre ise kültür; tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin olarak ifade edilmiştir. Kültürün gelecek kuşaklara taşınması dil ile gerçekleşmektedir. Bu anlamda toplumların tarihsel süreç içinde oluşturdukları değerlerin bir bütünü olan kültürün en önemli ögesi dildir denilebilir.

Kültür, kısmen eğitim yoluyla, kısmen de içinde bulunmaktan dolayı, sosyal çevreden kaynaklanır ve bu insan çevresi ile birey arasında temel bağı kuran kitle iletişim araçları sayesinde gerçekleşir (Melos, 1983: 17). Kitle iletişim araçlarının sayısının ve kullanım hızının artması kültürler arası etkileşim ve değişimde önemli bir etken konumuna gelmiştir.

Küreselleşmenin genişlemesi kültür kavramının sınırlarını artırarak kültürler arası etkilemişi ve yeni oluşumları gündeme getirmiştir.

Küreselleşme ve Kültür Bağlamında Uluslararası Öğrenciler

Küreselleşme süreciyle birlikte, ülkeler arasındaki ilişki ve etkileşimin artmasına paralel olarak bilgi, teknoloji, insan, öğrenci, öğretim üyesi akışı ve değişimi de hızla artmaktadır. Bu bağlamda kültürel etkileşim, çok kültürlü eğitim, eğitimin evrensel işlevleri, uluslararası iş birliği, rekabet vb. konular gündeme gelmektedir (Küçükcan ve Gür, 2009: 34). Dünya üzerindeki kültürler arasındaki rekabet eğitimin kalitesi ve yetkinliği konusunda da kendini göstermektedir. Küreselleşme dünya üzerinde bilgi ve yetişmiş insan gücüne sahip ülkeleri ön plana çıkarmaktadır. Bu anlamda bilgi ve teknolojiye ulaşmak (yetişmiş insan gücüne ulaşmak) için birçok öğrenci ülkelerinin desteğiyle ya da kişisel olarak dünyanın farklı yerlerine eğitim almak için gitmektedir.

Ulusal ve uluslararası düzeyde, toplumların varlıklarını sürdürebilmeleri ve söz sahibi olabilmeleri, küresel dünyanın gerekliliklerini kazandırabilecek etkili eğitim sistemleri sayesinde mümkündür (Esen, 2014: 212). Uluslararası öğrenci dolaşımı, ülkeler ve kültürler arasında karşılıklı anlayışı, iş birliğini ve dayanışmayı artırdığından önemli bir dış politika ve kamu diplomasisi aracı olarak değerlendirilmektedir (Özoğlu, Gür ve Coşkun, 2012). Ülkelerin aralarındaki anlaşma ve iş birlikleri etkisini öğrenci değişim politikaları ile de göstermektedir.

Uluslararası öğrencilerin okudukları üniversitelerde ev sahibi ülke öğrencileriyle birlikte yaptıkları okul içi ve okul dışı faaliyetler, ev sahibi ülkenin kültür ve sanat dünyasına olumlu etkiler yapacaktır. Ayrıca küreselleşmenin gereği kozmopolit toplumsal yapılanmaların sonucu sanat ve kültür de ihraç edilebilir seviyelere gelmiştir. Uluslararası öğrenci hareketliliğinin bu yapıya katkısı toplumların birbirini anlayış düzeyini artırması dolayısıyla sanatsal ve kültürel değerlerin tanıtımına olanak sağlamasıdır (DEİK, 2013: 14-15). Uluslararası öğrenciler sadece eğitim alma bağlamında değerlendirilemezler onlar ülkeler arası kültürün taşıyıcısı olarak da değerlendirilmelidirler.

Küreselleşme, ekonomik olduğu kadar, siyasal, kültürel ve insani bir olgudur. Küreselleşmenin kültürel ve siyasal bir süreç olması, eğitimin küreselleşme sürecindeki önemini açıkça göstermektedir (Çalık ve Sezgin, 2005: 56). Eğitim küreselleşmenin önemli bir parçasıdır. İnsanlar bilgiye

küreselleşmeyi artıran etkenlerin katkısı ile daha hızlı ve farklı biçimlerde ulaşabilmektedir.

Kültürlerarası ve çok kültürlülük gibi olguların Avrupa ortak dil kriterlerinin de etkisiyle dil öğretim programlarında yerini almaya başlamasıyla kültür kavramı özellikle yabancı dil öğretimi alanında da dikkatleri üzerine çekmiştir (İşcan ve Yassıtaş, 2018: 49). Uluslararası öğrencilerin bir ülkeye ekonomik, kültürel, bilimsel açıdan ve ülke prestiji açısından katkıları yadsınamaz derecede önemlidir (DEİK, 2013: 17). Bu bağlamda Dış Ekonomik İlişkiler Kurumunun 2013 yılında hazırladığı raporda uluslararası öğrenciler konusunda ön planda ülkelerin politikaları ve stratejileri değerlendirilmiştir.

OECD raporlarına göre uluslararası öğrenci sayısı 2000 yılından 2009 yılına kadar %76'lık bir büyümeyle 3.7 milyona ulaşmıştır. 2010 yılında bu sayı 4.1 milyona çıkmıştır (DEİK, 2013: 17). Bugün dünyada uluslararası öğrenci sayısı 7.5 milyonu bulmuş durumdadır. Uluslararası öğrenci sayısı açısından ABD, İngiltere ve Avustralya başı çekmektedir. Bu ülkelerin uluslararası öğrenci sayı ve kalitesini artırma konularında önemli planlamaların olduğu ve bir politik çerçeve içinde hareket ederek ülkelere kültürel ve ekonomik katkılar sağlamakta oldukları anlaşılmaktadır.

ABD Dışişleri Bakanlığı Eğitim ve Kültür Dairesi ile Uluslararası Eğitim Enstitüsü tarafından ülkedeki yabancı öğrencilere ilişkin “Open Doors 2019” adlı rapor yayımlanmıştır. Raporda ABD’de son 4 yılda 1 milyonu geçen uluslararası öğrenci sayısının, 2019’da geçen yıla oranla yüzde 0,05 artışla 1 milyon 95 bin 299’a ulaşarak rekor kırdığı belirtilmiştir. Son on yılda “ABD’ye en fazla öğrenci gönderen ülke” unvanını elinde tutan Çin’in 2018-2019 öğretim döneminde de 369 bin 548 öğrenci ile yerini koruduğu, Çin’i sırasıyla 202 bin 014 öğrenci ile Hindistan, 52 bin 250 öğrenci ile Güney Kore, 37 bin 80 öğrenci ile Suudi Arabistan ve 26 bin 122 öğrenci ile Kanada’nın izlediği ortaya konulmuştur. Raporda, 2018-2019 eğitim öğretim döneminde ABD’de okuyan Türk öğrenci sayısı bir önceki yıla göre yüzde 3,4 azalarak 10 bin 159’a gerilediği, ABD’ye en fazla öğrenci gönderen ülke sıralamasında Türkiye’nin 15’inci sırada yer aldığı görülmüştür. Öte yandan, 2018-2019 öğretim döneminde ABD’den Türkiye’ye giden öğrenci sayısının 78 olduğu, ABD’nin öğrenci gönderdiği ülkeler sıralamasında Türkiye’nin 109’uncu sırada yer aldığı (Kaplan, 2019) ifade edilmiştir.

Türkiye, yabancı öğrenci sayısını artırmaya dönük stratejiler geliştirmelidir (Küçükcan ve Gür, 2009: 222). Uluslararası öğrenci hareketliliği konusunda Türkiye'nin güçlü özellikleri ön plana çıkarılabilir. Geçmişten bu yana çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmış ve eşsiz doğası, tarihi ve kültürel dokusuyla insanı etkileyecek güzellikler barındıran ülkemizde dil, din, ırk ve kültüre sahip insanlar hoşgörülü bir şekilde hayatlarını sürdürmektedir (Levent ve Karaevli, 2013: 114). Bu özelliklerin ön plana çıkarılarak ülkemize fazla sayıda ve kaliteli öğrencinin gelmesi stratejik bir önem taşımaktadır.

Türkiye'de uluslararası öğrencilerle ilgili ilk mevzuat düzenlemesi 14.10.1983 tarih ve 2922 sayılı "Türkiye'de Öğrenim Gören Yabancı Uyruklu Öğrencilere İlişkin Kanun" ile yapılmıştır. 24.3.2010 tarihli ve 5978 sayılı "Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Teşkilat ve Görevleri Hakkındaki Kanun"da ise yabancı öğrenci, "kamu kurum ve kuruluşlarınca ülkemizde eğitim görmesi uygun görülenler ile uluslararası anlaşmalar çerçevesinde eğitim amacıyla Türkiye'ye gelen yabancı uyruklu öğrenci" olarak tanımlanmıştır (UÖR, 2015). Günümüzde uluslararası öğrencilerle ilgili kurum olarak karşımıza çıkan Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB) öğrenci hareketliliğinde etkin bir rol oynamaktadır. YTB, Türkiye Bursları adı altında dünyanın birçok ülkesinden Türk üniversitelerine öğrenci getirmektedir (Şimşek ve Bakır, 2016: 523).

Türkiye'de 2018-2019 öğretim yılı itibarıyla 154.505 yabancı öğrenci vardır. Öğrenim düzeylerine ve cinsiyetlerine göre yabancı öğrenci sayıları aşağıda bir tablo üzerinde gösterilmiştir (Gözler, 2019).

ÖNLİSANS			LİSANS			YÜKSEK LİSANS			DOKTORA			TOPLAM OKUYAN		
E	K	T	E	K	T	E	K	T	E	K	T	E	K	T
9196	5471	14667	71417	38408	109825	13965	7651	21616	5642	2755	8397	100220	54285	154505

Ülkemizde 2000'li yıllarda 10 binlerden az olan uluslararası öğrenci sayısının 154 binlere gelmesi önemli bir gelişmedir, ancak bu öğrencilerin kalitesi ve ülkemize kazandıracakları ekonomik katkı konusu üzerine değerlendirmeler yapmak gerekmektedir.

Uluslararası eğitim, öğrencilere küresel bir vatandaşlık anlayışı kazandırmalıdır. Küreselleşen dünyada, bireylerin sadece kendi tarihlerini, kültürlerini ve dillerini öğrenmeleri yeterli olmayacaktır. Küresel pazar ekonomisinde başarıyla çalışmak, farklı insanların ve kültürlerin özelliklerini bilmeyi gerektirir. Kendi yaşadığı coğrafyanın dışına

çıkamayan bireylerin, küreselleşen bir dünyada başarılı olmaları çok zor olacaktır (Garner, 2002). Bu maksatla hem ülkemize gelen yabancı öğrencilerin kalitesini ve sayısını artırmaya hem de ülkemizden öğrencilerin yabancı ülkelerde eğitim almaları ile ilgili olanakları çoğaltmaya çalışmalıyız.

Kültür Dil İlişkisi

Dil öğretimi aynı zamanda kültür öğretimidir. Yabancılar Türkçe eğitimi veren öğreticiler Türk kültüründe yer alan günlük hayata dair (selamlaşma, konuşma biçimleri, jest-mimik kullanımları, yemek, tarih, inanç, giyim-kuşam, müzik, sanat ve gelenek-görenek) birçok bilgiyi vermektedirler. Yabancılar Türkçe eğitimi ders kitaplarında da bunları görmek mümkündür.

Her kültürün ona kendi kimliğini kazandıran kendine özgü bir dili vardır. Bu dil, ait olduğu kültürün bütün özelliklerini (ötekilerden olan ayırımı) ve tarihsel-toplumsal tüm birikimlerini içinde barındırır. Bu bağlamda dil öğrenmek, o kültürü tanımakla eş anlamlıdır denebilir (Asutay, 2003: 27). Dil öğretiminde kültürün büyük bir payı vardır. Kültürel unsurları tanımak yeni öğrenilen dilin özelliklerini daha iyi anlamak demektir.

Yabancı bir dili öğrenmeye çalışmak, o dilin kültürünü öğrenmeye çalışmakla eşdeğerdir (Eryaman ve Kana, 2014: 218). Dil öğretimi, aynı zamanda kültür öğretimi olarak nitelendirilir. Dildeki her türlü yapı ile anlam arasındaki ilişkinin kültürel bir boyutu vardır (Melanlıoğlu, 2008: 66). Kültür oluşturmakla dil ve toplumsal gelişmeler bir bütün olarak gözlemlenir. Oluşturulan her kültür ögesi dilde de isimlendirilerek aktarılır.

Eğitim alanında görev yapanların çok kültürlü ve farklı sosyo-ekonomik geçmişten gelenlerin eğitimi konusunda bilgili ve deneyimli olmalarını gerektirecektir. Yeni disiplinler arası yaklaşımla dünya tarihi, kültürleri ve coğrafyası küresel bir perspektifle yeniden öğretilecek; bilgi akışı, serbest dolaşım ve öğrenci değişimi arttıkça kişilerin diğer kültürleri öğrenme ve anlama istekleri artacaktır (Balay, 2004: 78-79). Dünyayı tanımaya çıkan nesiller için toplumların sahip olduğu kültürel değerler hakkında bilgi sahibi olmak bir gerekliliktir. Bu anlamda geçilmesi gereken ilk engel, dil öğrenimidir.

Öğretmenlerin değişik kültürlerden gelen, sosyal yönden zayıf öğrencilerin öğrenmelerini gerçekleştirebilen, mevcut çatışmaları barışçıl

yollarla çözebilen, kişilerin kimliklerine ve kültürlerine saygı duyan, toplumsal sorumluluk taşıyan yurttaşlar olarak yetişmeleri, bunun için gerekli bilgi, beceri ve değerlerle donanmış olmaları arzulanmaktadır (Yurdabakan, 2002, 64). Bu nedenle öğretmenlerin sahip olması gereken özelliklerden biri de kültürel uyum ortamı oluşturabilme becerisidir.

İnsanlar arasında yeni ve ortak yaşam biçimleri belirmeye başlamış, ortak eğitim politikaları yoluyla ülke vatandaşları arasında ortak kavrayış ve anlayışlar gelişmiştir (Balay, 2004: 65). Küreselleşmenin ve uluslararası eğitimin hızla artması kültürler arasında kaynaşmayı artırmaktadır.

Her dönemde eğitim sistemi, okul yoluyla toplumun kültür mirasının aktarılması, çocuğun toplumsallaşması, topluma birlik ve dayanışma ruhu verme, yenilikçi ve değişmeyi sağlayıcı eleman yetiştirme gibi işlevleri yerine getirmiştir. Bunu başarabilmek için eğitimin kendisini yeniliğe taşıması, okulun da bu süreçte düzenleyici ve uyumlayıcı bir kurum olması gerekmiştir (Tezcan, 1992, 48-51). Eğitilenlerin dünya kültürlerini de tanıyacak bir sistemle yetişmeleri gerekmektedir.

Ötekini tanıyabilmek için, her şeyden önce onun dilini öğrenmek, bilmek gerekir (Asutay, 2003: 29). Dil eğitimleri aynı zamanda diğer toplumların sahip olduğu değerleri öğrenmede önemli katkılar sunmaktadır.

Yabancı bir dil öğrenen kişi için öncelikli hedef, öğrendiği dil ile iletişim kurabilmek, temel ihtiyaçlarını o dilde karşılayabilmektir. Bu nedenle özellikle ilk kurlarda öğrenciye hedef dilin temel kalıplarıyla beraber hâlihazırda olan, günlük yaşamda ihtiyaçlarının karşılanmasında ona kolaylık sağlayan günlük yaşam kültürü verilmelidir. “Hangi davranışlar nezaket, hangileri kabalık işaretidir? Cinsiyetler arası iletişimde nelere dikkat etmek gerekir? Çalışma sistemi ve saatleri nasıldır? Ulaşım hangi yollarla sağlanır? Yeme- içme kültürü nasıldır? Özel günler nelerdir, bu günlerde neler yapılır? vb.” gibi yaşam kültürüne yönelik öğeler öncelikle verilmeli, büyük kültür olarak adlandırılan sanat ve edebiyata yönelik eserler ise daha ileri düzeylerde ele alınmalıdır (Bayraktar, 2015: 14). Yabancılarla Türkçe öğretimine yönelik ders kitabı ve programlarında bu değerlendirmelere dikkat edilmesi yararlı olacaktır.

Popüler kültür her toplumda vardır, ama artık o da kitle iletişim araçları gibi-onların sayesinde-evrenseldir. Türkiye, Meksika, Brezilya, İsrail, Rusya, Almanya McDonalds’ı, televizyonu ve onun beğenilen

dizilerini ve futbolu bu çerçevede iyi tanır. Dünya ülkelerinin çoğunda artık insanlar benzer biçimde giyinmekte, benzer yaşam biçimleri sürmektedir. Evrensel köyün sınırları hızla genişlemektedir (Korkmaz ve Erdoğan, 1994, s. 7). Bu benzerlikler dil eğitiminde kolaylık sağlamaktadır. Öğrenenler kendi toplumlarında da karşılaştıkları durumları kavramakta fazla zorlanmamaktadırlar. Ancak daha önce hiç görmedikleri yaşantıya dair unsurların, değerlerin öğrenilmesi, anlamlandırılması daha zor olmaktadır.

Önceleri daha çok sanat, bilim ve teknoloji boyutunda ele alınan evrensel kültür değerleri günümüzde giyim-kuşam, müzik, yeme-içme başta olmak üzere günlük yaşam kültürü üzerindeki etkisini gün geçtikçe artırmaktadır. Bununla birlikte evrensel kültür değerleri her topluma o toplumun kültürü üzerinden, onu dönüştürerek ve kendi de değişerek, dönüşerek girmektedir (Bayraktar, 2015: 10). Farklı kültürlerden gelen öğrenciler benzer giyim tarzına sahip, aynı müzikleri dinleyebilen, aynı yemekleri yemekten hoşlanan bireyler olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Yabancılar Türkçe Öğretiminde Kültür

Yukarıdaki bilgilerde de paylaşıldığı üzere ülkemizde birçok uluslararası öğrenci eğitim görmektedir. Bu öğrenciler eğitimlerine başlamadan önce üniversitelerindeki dil merkezlerinde yeterlilik sınavına tabi tutulmaktadırlar. Başarılı olanlar doğrudan akademik eğitime başlarken Türkçe bilmeyenler bu merkezlerde bir eğitim yılı Türkçe hazırlık eğitimi almaktadırlar.

Günümüzde hemen hemen her üniversitede yabancılar Türkçe eğitimi için merkezler oluşturulmuş durumdadır. Burada verilen dil eğitimi aynı zamanda uluslararası öğrencileri ülkemizin kültürü ile tanıştırmaktadır. Dil eğitiminin aynı zamanda bir kültür eğitimi olması sebebiyle işlenen derslerin ve ders materyallerinin bu özelliklere uygun hazırlanması önem arz etmektedir.

Bu çerçevede yabancılar dil öğreten derslerle ilgili olarak S.C. Dunnett ve ark. (1986):

1. Ders izlencesi hazırlanırken kültürel öğelerin aktarımına da tıpkı dil bilgisi ve sözcük öğretiminde olduğu gibi birincil derecede önem verilmeli,

2. Yabancı dil dersleri kültürel öğelerin aktarımını etkin kılacak zamanı sağlayacak şekilde düzenlenmeli ya da bu aktarım için ayrı dersler oluşturulmalı,

3. Kültür konusu öğretmen yetiştirme programlarında özel olarak vurgulanmalı,

4. Öğretmenler ders kitaplarını seçerken kültürel öğelerin başarılı bir şekilde verilip verilmediğini iyice incelemelidir, şeklinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Yabancılar Türkçe öğretiminin eğitimimizde önemli bir yere ulaşması bu alanda hazırlanan kitapların sayısını artırmış, içerikleri ile ilgili önemli düzenlemelerin yapılmasını sağlamıştır. Yurt dışında da yabancılar Türkçe eğitimi veren Yunus Emre Enstitüsünün bu konuda birçok kitap (Yedi İklim Türkçe Seti-Türkçe Öğreniyorum Seti) ve kaynak çalışmaları bulunmaktadır. Aynı zamanda sıklıkla kullanılan Yeni Hitit Yabancılar İçin Türkçe, İstanbul Yabancılar İçin Türkçe, Gazi Üniversitesi TÖMER Yabancılar İçin Türkçe kitapları ile birlikte birçok üniversitenin kendi bünyesinde hazırladığı ders öğretim setleri bulunmaktadır. Her geçen gün bunlara yenileri eklenmektedir. Bununla birlikte bu kitapların içerik ve nitelikleri üzerine birçok araştırma, tez ve makaleler hazırlanmaktadır.

Avrupa Dilleri Ortak Çerçeve Sınıflandırılması gereğince yabancı dil öğretim kitapları; temel dil seviyesindeki kullanıcılara yönelik A1 ve A2, orta dil düzeyindeki kullanıcılara yönelik B1 ve B2, ileri dil düzeyindeki kullanıcılara yönelik de C1 ve C2 seviyelerinde hazırlanır. Bu doğrultuda hazırlanan yabancılar için Türkçe öğretim kitapları da dil öğretimini gerçekleştirebilmek için içeriğinde kültürel öğelere yer vermek durumundadır. Fakat seviyelerden dolayı, bu kültürel öğeler bazılarında daha temel ifadelerle sunulurken bazılarında da biraz daha örtük ifadelerle sunulur (Okur ve Keskin, 2013: 1628). Dil öğretiminde hangi kültürel unsurun hangi seviyede verilmesi gerektiğini bilerek kitapların hazırlanması ve bunu esas alarak derslerin işlenmesi önemlidir.

1. Öğrencileri hedef kültürle ilgili bilgilendirmek,

2. Önyargıları kırmak ve öğrencilerin hoşgörü düzeylerini yükseltmek,

3. Öğrencilerin ülkeler arasındaki fark ve benzerlikleri görmelerini sağlamak,

4. Öğrencilerin sosyal ve kültürel durumlarla ilgili olumlu tutum geliştirmelerine yardımcı olmak,

5. Öğrencilerin kendi kültürlerinin farkına varmalarını sağlamak,

6. Yabancı dil öğrenimini daha güdüleyici bir duruma dönüştürmek (Byram ve Risagere, 1999: 100) yabancılar dil öğretimi yapan öğretmenlerin göz önünde bulundurmaları gereken önemli unsurlardır.

Yabancılar Türkçe öğretimi kitaplarında, temel seviye kitaplarında kültürel öğelere fazla yer verilmeyebilir fakat verilen kültürel öğelerin dağılımına dikkat edilmelidir. Orta ve üst düzel seviyelerinde ise kültürel öğelere daha fazla yer verilmelidir. Yine bu seviye kitaplarında da kültürel öğelerin dağılımına dikkat edilmelidir (Okur ve Keskin, 2013: 1639). Kitaplarda seçilen metinlerin içeriğinde Türk kültürüne dair izlerin olmasına ve bunların güncel hayatın içinde de değerini koruyor bulunmasına dikkat edilmelidir.

Metinler kültürler arası iletişimi sağlayan etkin bir araçtır ve kültürler arası bildirişimi sağlamak için metinlerin önemli bir işlevi vardır. Yabancı dil olarak Türkçe derslerinde kültür aktarımın önemli araçlarından biri olan metinlerin işlenişinde, öğrencilerin metinler yoluyla yeni düşünüş biçimleriyle, yaşam tarzlarıyla karşılaşmalarını; kendi kültürleri ile Türk kültürünü karşılaştırarak Türk kültürüne karşı hoşgörölü yaklaşmayı öğrenmelerini sağlayacak etkinliklere yer verilmesi gerekmektedir (Bölükbaşı ve Keskin, 2010: 234). Bu sayede derslerde kültürel unsurlara dair örnekler verilebilmekte, kültür aktarımı sağlanabilmektedir.

Pek çok araca göre daha ekonomik olduğu, daha kolay erişilebildiği ve daha az hazırlık istediği için dil öğretiminde sıklıkla başvuru olan ders kitaplarının belirli ölçütlere göre değerlendirilip uygulayıcılar tarafından seçilmesi dil öğretiminin niteliğini artıracaktır. Zaten zor bir süreç olan yabancılar Türkçe öğretimi kolaylaştırmak yerine zora sokan ya da gerekli yararı sağlamayan, kurumun amaçlarına ve öğrencilerin gereksinimlerine uymayan bir ders kitabı ile başarılı bir öğrenme ortamı oluşturulamaz (Yurtseven Yılmaz ve Gülçiçek Esen 2016: 93). Yabancılar Türkçe eğitimi ile ilgili bir lisans eğitimi olmadığı için başta Türk Dili ve Edebiyatı ve Türkçe mezunları tarafından bu eğitimler verilmektedir. Birçok üniversitede bu alanda yüksek lisans ve doktora programları vardır. Eğitimin kalitesini artırmak ve ders materyallerini değerlendirmek için son on yılda bu alanda önemli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan yabancılar Türkçe öğretimi kitap setlerindeki kültürel öğeleri inceleyen çalışmaların bazılarında yapılan değerlendirmeler şöyledir:

Ahmet Demir ve Fatma Açık (2011) inceledikleri metinlerin kültürel özellik taşıması açısından yaptıkları değerlendirmede; Orhun dil öğretim

setinde 66, Yeni Hitit dil öğretim setinde 21, Gökkuşluğu dil öğretim setinde 62 adet ünite içinde kültürel özellik tespit etmişlerdir. Ayrıca metinlerin kültür aktarımı için yeterliliğı açısından; Orhun dil öğretim setinde 51 unsurda dili ve yapıyı öğretmek yerine sadece kendi kültürünü dayatmaya yönelik bir yol takip edildiğini, Yeni Hitit dil öğretim setinde 4, Gökkuşluğu dil öğretim setinde 18 adet ünite genel olarak bağlama uygun olmayan ya da bizim kültürümüze ait olmayan unsurlara yer verildiğini tespit etmişlerdir.

Güliden Tüm ve Özlem Sarkmaz (2012) Ankara Üniversitesi TÖMER Yeni Hitit Yabancılar İçin Türkçe ders kitaplarını kültür öğelerinin kullanımı bağlamında incelemişlerdir. Bu kitapların yeterli sayıda kültür ögesine sahip olduğu, ancak araştırmada değerlendirdikleri tüm kültür öğelerini barındıran metinlerin hazırlanmasının yararlı olacağını belirttikleri görülmüştür.

İstanbul Yabancılar İçin Türkçe ders kitaplarını inceleyen Alparslan Okur ve Funda Keskin (2013) değerlendirmelerinde; temel seviye kitaplarında kültürel öğelerden az yararlanıldığını, orta seviye ders kitaplarında bu öğelere daha fazla yer verilmesine rağmen kültürel öğelerden daha fazla yararlanılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu çalışmada kullandıkları sınıflandırma aşğıdaki tabloda gösterilmiştir.

Alt öge	1.GÜNLÜK YAŞAM	2.KİŞİLER ARASI İLİŞKİLER	3.DEĞERLER VE EĞİTİM	4.EDEBİYAT, SANAT VE MÜZİK	5.GELENEKLER VE FÖLKÖR	6.SOSYAL YAŞAM	7.COĞRAFYA VE MEKAN
a	Yiyecek-İçecek	Kişiler	Değerler	Edebiyat	Özel Günler ve Gelenekler	Moda	Yer (İller ve/veya Diğer Yerleşim Yerleri)
b	Yemek Zamanları, Sofra Adabı	Selamlaşma İfade ve Davranışları	Eğitim	Müzik	Sözlü Anlatımlar ve Sözlü Gelenekler	Yasaklar	
c	Resmi Tatilleri-Çalışma Zamanları	Aile Yapıları ve İlişkileri, Kuşaklar Arası İlişkiler	Dil ve Tarih Bilinci/Sevgisi	Sanat	Dini Kurallara Dayalı Davranışlar	Alkış ve Güzel Hareketler	
d	Boş Zaman Etkinlikleri, Hobileri	Politik ve Dinsel Gruplar Arası İlişkiler	Diğerleri	Gösteri Sanatları	Doğum, Evlilik Gelenekleri	Diğerleri	
e	Karşılıklı Konuşmalarda Yaşa, Cinsiyete, Yakınlık Derecesine, Sosyal Statüye, Resmiyete Göre Kullanılacak Sözler ve Kalıplar	Konuk Etme-İkram ve Hediyeler		El sanatları geleneği	Festivaller, Törenler, Kutlamalar		
f	Yeme ve İçme Alışkanlıkları	Diğerleri		Diğerleri	Danslar		
g	Oyunlar				Toplumsal Uygulamalar, Ritüeller, Bâtıl İnançlar		
h	Spor				Halk Bilgisi, Evren ve Doğa ile İlgili Uygulamalar		
i	Müzik				Diğerleri		

(Okur ve Keskin, 2013: 1629)

Adem Kutlu (2014) incelediği Gazi Yabancılar İçin Türkçe B1 ve B2 ders kitaplarında yeterli ölçüde kültürel öğelerden yararlanıldığını tespit etmiş, ancak eksik olan konuların güncellenen ders kitaplarında yer verilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Serdar Gürsoy ve İsmail Güleç (2015) Gökkuşaağı Türkçe Öğretim Seti 1-2 Yeni Öğrenenler İçin setinin, temel seviye öğrencilerine yönelik olması sebebiyle seviyelerine uygun olmayan kültür öğelerinin, aktarım amaçlı tek başlarına konu olarak verilmediğini ve bunun normal olduğunu belirtmişlerdir. Bununla birlikte sette yer alan diğer kültürel öğelerle birlikte kullanılarak öğrencilerin bu öğelerden de haberdar olmalarının sağlanabileceğini ifade etmişlerdir.

Yeni Hitit Ders ve Çalışma Kitaplarını inceleyen Gülçiçek Esen ve Yurtseven Yılmaz (2016) kültürlerarası deneyim bağlamında farklı kültürlerle ilişkin farkındalık uyandırdığı, deneyim edindirdiği, hoşgörü geliştirdiği, farklı kültürlerin merak edilmesini sağladığı, hedef dilin ve öğrenenin kendi kültürünün karşılaştırılmasına olanak sağladığı, öğrenenin kendi kültürüne eleştirel bakış açısı geliştirdiği, hedef dilin

kültürüne ait yeni bilgiler verdiği; ancak bunların yeterli olmadığını ifade etmişlerdir. İncelenen kitaplarda öğrenenlerden farklı kültürlerle ilişkin hazırlık yapmaları istenmediği, kitaplarda kültürel araç gereçlerden yararlanmaya dönük etkinliklerin yer almadığı belirlenmiştir. Kitapların öğrenenlere yaşantı sağlayacak kültürel araç gereçlerden yararlanmaya yönlendirecek, araştırma sorumlulukları verecek biçimde düzenlenmesinin uygun olacağını belirttikleri görülmektedir.

Derya Sarıışık ve Ezgi Duman Kaya (2016) Gazi Üniversitesi TÖMER Yabancılar İçin Türkçe ders kitabı üzerine incelemesinde “Yabancılar İçin Türkçe ders kitaplarında fiziksel- duygusal- kültürel yöntemi destekler biçimde, diyalog çalışmaları oldukça sık kullanılmış, sosyal ve kültürel uyum kapsamında yabancılar Türk kültürünü tanıtan birçok ögeye yer verilmiş, çeşitli atasözü ve deyimler alıştırmalar aracılığıyla öğrencilere öğretilmeye çalışılmış ve birçok Türk şair ve şiir ele alınmıştır” şeklinde değerlendirmede bulunmuşlardır.

Adem İşcan ve Tufan Yassıtaş (2018) Yedi İklim B1-B2 seviyesi ders kitaplarını incelemişlerdir. İncelemelerinde; kültür aktarımı açısından kitapların içerisinde hedef kültür olan Türk kültürünün öğrencilere farklı yönleriyle sunulduğu birçok öge içerdiği ve bu şekilde Türkçe öğretmeyi hedeflediği, öğrenci kitlesine Türk kültürünü aktarmada başarı sağlayabilecek nitelikte olduğunu belirtmişlerdir. Bu durum kültür aktarımı açısından uygun olsa da kültürlerarası iletişim açısından ele alındığında, öğrencinin kültürlerarası iletişimsel yeti kazanması ve kültürel farkındalık oluşturmalarını etkileyecek bazı eksiklikler taşıdığını ortaya çıkarmışlardır.

Yabancılar Türkçe eğitimi için hazırlanan kitap setlerinde kültür öğelerinin kullanımı ile ilgili yapılan değerlendirmelerde genel olarak Türk kültürüne ait yeterli sayıda özelliklerin verilmeye çalışıldığının tespiti yapılmıştır. Bununla beraber metinler işlenirken bu öğelere vurgu yapılmasının öneminden bahsedilmiştir. Setlerdeki ilk seviye kitaplarında çok fazla kültür unsuru bulunmadığı ancak bunun da normal bir durum olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca yabancılar Türkçe öğretimi konusunda her geçen gün yeni çalışmaya ve hazırlanacak kaynak esere ihtiyaç duyulmaktadır.

Kültürler Arası Etkileşim

Araştırmacıların çoğu, dil öğretimin aynı zamanda bir kültür aktarımı olduğunda hemfikirdir. Yeni bir dil öğrenmeye başlamakla beraber yeni bir kültür de öğrenilmeye başlanmış olmaktadır. Öğrenilen dilde kazanılan

yetkinliğin artması o dilin deyim-atasözü gibi art göndermeleri olan ifadelerini de anlayabilmeyi, şiirsel- sanatsal sözlerdeki derinliği idrak edebilmeyi gerektirmektedir. Bu da öğrenilen dilin kültürüne hâkim olma derecesiyle paralel bir durumdur.

Yukarıda da ifade edildiği gibi ülkemizde 154 bin uluslararası öğrenci akademik eğitim almaktadır. Bununla birlikte Suriye, Afganistan gibi ülkelerden sürekli göçlerle karşı karşıya olan ülkemizde yabancılara eğitim konusu her geçen gün önemini artırmaktadır. Uluslararası öğrenciler başta Asya-Afrika ülkeleri olmak üzere dünyanın farklı coğrafyalarından ülkemize eğitim almak için gelmekle birlikte ülkemize de kendi kültürlerine ait unsurları getirmektedirler.

Yabancılara Türkçe eğitimi için hazırlanan ders kitaplarında Türk kültürüne ait unsurların verilmeye çalışıldığı ifade edilmiştir. Ancak küreselleşen dünyada farklı kültürleri tanımak ve dil öğrenirken aynı zamanda başka toplumların sahip olduğu özellikleri de öğrenmek gerekmektedir. Bu anlamda dünya ülkelerinin kültürlerine ait özelliklerin bu kitaplarda yeterli ölçüde verilmediği görülmektedir. Farklı ülkelere ait kültür öğelerinin verilmesi, kültürler arası benzerlik ve farklılıkları ortaya koymada öğrencilerin kıyaslama yapmalarına ve dünyayı tanımalarına yardımcı olacaktır.

Türkçe eğitimi verilen dil merkezlerinde eğitim alan öğrenciler, farklı ülkelerden gelmektedirler. Bu durumun bazı avantajları olmakla birlikte dezavantajları da vardır. Farklı milletlerden öğrencilerin bir arada olması dil eğitiminin bir sonucu olarak hoşgörü ve saygı temellinde ilişkilerin oluşturulmasına zemin hazırlayacaktır. Bu sebeple öğretmenlerin öğrencilerin arasındaki ilişkileri düzenlerken hassasiyet göstermesi gereklilik arz etmektedir. Yaşanılan ders örneklerinde bazı öğrenciler arasında ülke bazlı -siz onlara daha çok söz verdiniz, bize vermediniz gibi- rekabet temelli çatışma ortamları oluşabilmektedir.

Aynı ülkeden gelen öğrenciler arasında da ülkelerin özelliği gereği; mezhepçilik, ırkçılık, kabilecilik gibi durumlar olabilmektedir. Somali'den gelen öğrenciler arasında -benim kabilem seninkinden üstün, o benim hakkım gibi- sorunlar olabilmektedir. Bu anlamda öğretmenlerin bu hassasiyetleri bilmesi, sınıf içi öğrenme ortamını kontrol altında tutması, her toplumda ortak payda olan evrensel değerleri göz önünde bulundurması gerekmektedir.

Farklı kültürlerden ülkemize gelen öğrenciler de kendi kültürlerini tanıtmaya isteği içinde olmaktadır. Bunlara derslerde fırsat sağlanmalıdır. Yabancılar Türkçe dersleri sadece Türk kültürünün öğretimi şeklinde değil, farklı kültürlerin bir arada öğrenildiği dersler şeklinde işlenmelidir. Böylelikle öğrencilerin Türkçeyi öğrenmeye karşı motivasyonları da artmış olacaktır. Ders kitaplarındaki eksiklikler, öğretmenler tarafından farklı ülke kültürleri de tanıtılmaya çalışılarak giderilmelidir.

Sonuç

Dünyada küreselleşme ve çevremizde gelişen olayların etkisiyle birçok öğrenci eğitim almak maksadıyla farklı ülkelere gitmektedir. Yedi buçuk milyonu geçen uluslararası öğrenciden yüz elli bini de ülkemize eğitim almak için gelmektedir. Bu öğrencilere öncelikle Türkçe dil eğitimi verilmektedir. Bu eğitimler aynı zamanda öğrencileri Türk kültürüne de hazırlamaktadır. Dil öğretiminin aynı zamanda kültürel bir aktarım olmasının sonucu olarak uluslararası öğrenciler bu derslerde Türk kültürüne ait birçok unsuru da öğrenmektedirler.

Bununla beraber yüz elliden fazla farklı ülkeden gelen bu öğrenciler yanlarında kendi kültürlerini de taşımaktadırlar. Saygı ve hoşgörü çerçevesinde derslerin işlenebilmesini sağlamak ve öğrencilerin değer yargılarına saygı göstermek bu derslerde dikkat edilmesi gerek hususlardandır.

Derslerde iyi bir iletişim ortamının sağlanabilmesi için öğretmenlerin uluslararası öğrencilerin ülke kültürleri ile ilgili belli ölçüde bilgi sahibi olması gerekmektedir. Bu anlamda öğretmenlerin dersine gireceği öğrencilerin ülkelerine ait kültürel unsurları öğrenmek için film, belgesel, müzik, kitap vb. kaynaklardan hazırlık yapması yararlı olacaktır. Öğrencilere kendi dillerindeki selamlaşma, hitap ifadelerinin öğretmenler tarafından kullanılmasının öğrencilerin Türk kültürünü öğrenmeye karşı ilgilerini artırdığı gözlemlenmiştir. Bununla beraber öğrencilere kendi kültürlerini tanıtmaya fırsatı verilmelidir.

Farklı inançlardan öğrencilerin aynı sınıflarda eğitim aldığı unutulmamalı ve dini hassasiyetlere dikkat edilmelidir. Örneğin ülkemizde fazla sayıda bulunan Afgan öğrenciler aynı ülkeden olsalar bile farklı millet ve mezheplerden olabildikleri için bir grubu ön plana çıkarıcı tarihsel örnekler verilmemelidir. Ayrıca ülke kültürlerindeki farklılığın bir sonucu olarak kadın-erkek ilişkileri konularına dikkat edilmelidir. Afgan öğrenciler anne ya da kız kardeş isimlerini söylememe, kardeş sayısını

belirtirken kız kardeşlerini hesaba katmama gibi konularda hassas davranabilmektedir.

Somali gibi Afrika ülkelerinden gelen öğrenciler arasında kabileler arası denge farklılıkları olabilmektedir. Bu anlamda öğrencilerin birbiriyle yaşayabileceği sorunlara karşı dikkatli olunmalıdır. Orta Asya Türk ülkelerinden gelen öğrencilerle tarihsel boyut içindeki ortaklıklar ön plana çıkartılabilir, ancak bir üstün Türk anlayışı durumunun ortaya çıkarılmaması konusunda hassas davranılmalıdır. Azerbaycan ve İran'dan gelen öğrencilerde Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail konularında duyarlılık olabilmektedir. Tarihî bazı metinler işlenirken böyle bir konunun denk gelmesi durumunda kullanılan ifadelerde özenli davranılmalıdır.

Uluslararası öğrenciler arasında farklı inançlardan (Müslüman, Hristiyan, Budist, Musevi ve Ateist) öğrencilerin olabileceği bilinmeli, bunun bir kültürel zenginlik olduğu değerlendirilerek öğrencilere kendi inançları ile ilgili değerleri paylaşmaları konusunda hoşgörülü olunmalıdır.

Yabancılar Türkçe öğretimi kitap setlerinde Türk kültürüne ait birçok metin ve örnek olduğu görülmektedir, ancak dünya ülkelerinin kültürlerini tanıtan metin ve örnekler yeterli sayıda değildir. Ülkemize çokça öğrenci gönderen Asya ve Afrika ülkelerine dair kültürel öğeler başta olmak üzere farklı kültürlerden örnek metinlerin ders kitaplarında kullanılması yararlı olacaktır. Bu eksikliği öğretmenler öğrencilere ülke kültürlerinden örnekler verdirerek tamamlayabilir.

Uluslararası öğrencilerin ülkelerine ait millî marşlar ve bayraklar yapılan tören ve etkinliklerde mutlaka kullanılmalıdır. Öğrencilerin ülke tarihlerindeki önemli günler ve bayramlar birlikte kutlanmalıdır. Bu sınıf ortamındaki kültürel ilişkinin artırılmasında olumlu bir ortam sağlanması açısından büyük önem taşımaktadır.

Yabancılar Türkçe eğitimi Türk kültürünün uluslararası öğrencilere aktarılmasının yanında karşılıklı kültür alışverişini sağlayan, hoşgörü ve iletişimin önemli olduğu millî ve stratejik hedefleri üzerinde barındıran önemli faaliyetlerdir. Eğitimlerini tamamlayarak ülkelere dönen uluslararası öğrencilerin birer kültür elçisi olacağı göz önüne alınmalıdır. Ülkeler arası ilişkiler bağlamında ileriye dönük olarak dostluk, iş birliği ve koordinasyonun gelişeceği bilinmelidir. Yukarıda belirtilen hususlar bağlamında işlenen derslerin bir kazanımı olarak Türkiye ile yabancı öğrencilerin ülkeleri arasında gönül köprülerinin kurulacağı değerlendirilmektedir. Bu konuda hazırlanacak kitap ve kaynakların

oluşturulmasında ve dersi veren öğretim elemanlarının nezdinde kültürel etkileşime önem veren bir hassasiyet içinde planlama ve çalışmanın yapılması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Aksoy, M. (2008). Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı ve Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Kültür Kavramı Hakkındaki Eleştirisi. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 176.
- Alemdar, K. - Erdoğan, İ. (1994). *Popüler Kültür ve İletişim*. Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Asutay, H. (2003). Yabancı Dil Öğretiminde Kültür Bağlamı ve "Öteki" Dil. *Ankara Üniversitesi Dil Dergisi*, 26-29.
- Baray, R. (2004). Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim. *Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 37, Sayı: 2, 61-82.
- Bayraktar, S. (2015). Yeni Hitit 1 Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabının Kültür Aktarımı Açısından İncelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Yabancı Dil Olarak Türkçe Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 2.
- Bölükbaşı, F. - Keskin, F. (2010) Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Metinlerin Kültür Aktarımındaki İşlevi. *Turkish Studies*, cilt: 5/4.
- Byram, M. - Rısgar, K. (1999). *Language Teachers, Politics And Culture*. London: Clevedon Press.
- Çalık, T. - Sezgin F. (2005). Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim. *Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi*, Mart 2005 Cilt:13 No:1, s.55-66.
- DEİK (2013). *Uluslararası Yüksek Öğretim ve Türkiye'nin Konumu (Eğitim Ekonomisi İş Konseyi Raporu)*. İstanbul.
- Demir Ö. - M. Acar (2005). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Adres Yayınları.
- Demir, A. - Açıık, F. (2011). Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Kültürlerarası Yaklaşım ve Seçilecek Metinlerde Bulunması Gereken Özellikler. *TÜBAR*.
- Dunnett, S. C. - Dubin F. - Lezberg A. (1986). *English Language Teaching from an Intercultural Perspective. Culture Bound*, (Ed. Joyce Merrill Valdes), Cambridge University Press, pp. 148-160.
- Erdoğan, İ. (2020). *Popüler Kültür: Kültür Alanında Egemenlik ve Mücadele*, <http://irfanerdogan.com/makaleler/kulturegemenlik.pdf> (Erişim: 02.10.2020)
- Eryaman, M. Y. - Kana, F. (2014). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Program Sorunu. *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi/Kuramlar, Yaklaşımlar*, (Ed. A. Şahin), s. 207-226, Ankara: Pegem Akademi.
- Eser, E. (2014). Küreselleşme Süreci ve Eğitime Etkisi. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Cilt:2 Sayı:2.
- Garner, L. H. (2002). *Education for the Twenty-first Century: Leadership for Globalization*. Iowa: Second Korea-U.S. Forum.

- Gökalp, Z. (1976). *Türkçülüğün Esasları*. (hızl.: M. Kaplan). İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Gözler, K. (2019). *Üniversitelerde Yabancı Öğrenci Sayısı Sorunu: Akademik Değersizleşmesi Üzerine Makaleme İkinci Ek*, www.anayasa.gen.tr/yabanci-ogrenci.htm (Erişim: 02.10.2020)
- Gülçiçek Esen, D. - Yurtseven Yılmaz, H. (2016). Yabancılar Türkçe Öğretimi Ders/Çalışma Kitaplarının Kültürlerarası Deneyim Bağlamında İncelenmesi. *Yabancılar Türkçe Öğretimi Üzerine Araştırmalar*, (Ed. Alparslan Okur), s. 221-234, Sakarya Üniversitesi Tömer Yayınları.
- Gürsoy, S. - Güleç İ. (2015). Yabancılar Türkçe Öğretiminde Kültürel Öğelerin Aktarımı: Gökkuşluğu Türkçe Öğretim Seti Temel Seviye Örneği. IV. *Sakarya'da Eğitim Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı*, Sakarya, s. 98-119.
- İşcan, A. - Yassıtaş, T. (2018). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Ders Kitaplarında Kültür Aktarımı: Yedi İklim Türkçe Öğretim Seti Örneği (B1-B2 Düzeyi). *Aydın TÖMER Bildiri Kitabı*, Yıl 3, Sayı 1, s. 47-66.
- Kaplan, P. (2019). *ABD'de Üniversitelerinde Okuyan Türk Öğrenci Sayısı Azaldı*. <http://www.pervinkaplan.com/detay/abdde-universitelerinde-okuyan-turk-ogrenci-sayisi-azaldi/9179> (Erişim: 02.10.2020)
- Kutlu, A. (2015). Yabancılar Türkçe Öğretiminde Kültürün Araç Olarak Kullanımı: Gazi Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti Örneği (B1- B2 Seviyesi). *K.Ü. Kastamonu Eğitim Dergisi*, 23 (2), 697-710.
- Küçükcan, T., Gür, B. (2009). *Türkiye'de Yükseköğretim Karşılaştırmalı Bir Analiz*. Ankara: SETA Yayınları.
- Levent, F., Karaevli, Ö. (2013). Uluslararası Öğrencilerin Eğitimine Yönelik Politikalar ve Türkiye İçin Öneriler. *Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt:38.
- Malinowski, B. (1990). *İnsan ve Kültür* (Çev. M. F. Gümüş), Ankara.
- Melanlioğlu, D. (2008). Kültür Aktarımı Açısından Türkçe Öğretim Programları. *Eğitim ve Bilim Dergisi*, Cilt 33. Sayı 150.
- Moles, A. (1983). *Kültürün Toplumsal Dinamiği* (Çev. N. Bilgin). İzmir.
- Okur, A. - Keskin, F. (2013). Yabancılar Türkçe Öğretiminde Kültürel Öğelerin Aktarımı: İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti Örneği. *The Journal of Academic Social Science Studies*, Cilt: 6.
- Özoğlu, M. - Gür, B. - Coşkun İ. (2012). *Küresel Eğilimler Işığında Türkiye'de Uluslararası Öğrenciler*. Ankara: SETA Yayınları.
- Sarıışık, D. - Duman Kaya, E. (2016). Fiziksel-Duygusal-Kültürel Yönteme Göre Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi. *Yabancılar Türkçe Öğretimi Üzerine Araştırmalar*, (Ed. Alparslan Okur), s. 85-96, Sakarya Üniversitesi Tömer Yayınları.

Şimşek, B. - Bakır, S. (2016). Uluslararası Öğrenci Hareketliliği ve Atatürk Üniversitesinin Uluslararasılaşma Süreci. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 55.

TDK Türkçe Sözlük

Tezcan, M. (1992). *Eğitim Sosyolojisi*. (8. Baskı). Ankara: Zirve Ofset.

Tural, S. (1988). *Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler*. Ankara: Ecdat Yayınları.

YTB. (2020). *Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı, Uluslararası Öğrenciler, Türkiye Bursları*. <https://www.ytb.gov.tr/uluslararasi-ogrenciler/turkiye-burslari> (Erişim: 02.10.2020)

Yurdabakan, İ. (Ocak 2002). *Küreselleşme Konusundaki Yaklaşımlar ve Eğitim*. *Eğitim Araştırmaları Dergisi*, C. 6, s. 61-64.

Yurtseven Yılmaz H. - Gülçiçek Esen D. (2016). Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Kullanılan Ders Kitaplarını Değerlendirme Ölçütleri. *Yabancılar Türkçe Öğretimi Üzerine Araştırmalar*, (Ed. Alparslan Okur), s. 85-96, Sakarya Üniversitesi Tömer Yayınları.

TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE -gil EKI VE ÖĞRETİMİ



Dr. Ebru KABAKÇI*

Giriş

Eklemleri bir dil olan Türkçede çok sayıda bağlı morphem bulunmaktadır. Bu morfemlerin önemli bir kısmı, Türk yazı dili tarihinin ilk devresi olan Köktürkçeden günümüze dek değişmeden gelmiş olsa da hatırı sayılır bir kısmında bazı fonetik, morfolojik ve/veya semantik değişiklikler meydana gelmiştir.

Bilindiği gibi Ural-Altay dil ailesinin en karakteristik özelliği, ünlü uyumunun olmasıdır. Düzlük-yuvarlaklık uyumu (küçük ünlü uyumu) Türk dilinin ancak son dönemlerinde (19. yüzyıl sonları) kurala bağlanmışken kalınlık-incelik uyumunun (büyük ünlü uyumu) varlığını, Türk dilinin ilk yazılı metinlerinden itibaren tespit edebiliyoruz. Buna göre Türkçenin ekleri, biri kalın sıradan kelimelere eklenmek üzere kalın, diğeri ince sıradan kelimelere eklenmek üzere ince, en az iki şekilli bir görünüm arz ederler. Oysa Türkiye Türkçesinde, tek şekilli istisnai ekler de bulunmaktadır. Bir morfemin bu şekilde sıra dışı bir özellik göstermesi, Türk yazı dilinin tarihi bir evresinde olağandışı bir gelişme yaşadığını gösterir. Söz gelimi -ki aitlik eki, -ken zarf-fiil (gerundiyum) eki, -yor şimdiki zaman eki ve yazımızın konusu olan -gil eki, tek alomorflu olmaları sebebiyle dil araştırmacılarının dikkatini çekmiş ve dil tarihindeki süreçleri, üzerinde çokça tartışmaların yürütülmesine neden olmuştur.

Türkiye Türkçesinde hâlihazırda yapıma katılan 104, çekime katılan 130 ve 28 çekimsiz fiil şekli olmak üzere toplam 262 bağlı morphem bulunmaktadır. Bu 262 bağlı morfemin tasnifinde, özellikle sıra dışı özellik sergileyen eklerin konumu hakkında, hâlen farklı görüşler mevcuttur. Bu kategorilendirme sorunu, eklerin Türkçe öğretiminde, özellikle ilk ve orta kademedeki öğrencilere belletilmesinde karışıklıklara yol açmaktadır. Türkçe morfolojinin aktarılmasında en önemli sorunlardan biri eş sesli ekler meselesiyse, bir diğer önemli sorun da bazı eklerin, hangi kategori

* Ege Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı - İzmir
(e.kabakci@gmail.com)

altında ele alınması gerektiği konusunda henüz bir görüş birliğine varılmamış olmasıdır.

Çalışmamızın konusu olan -gil eki, Türkiye Türkçesi yazı dilinde frekansı oldukça düşük fakat konuşma dilinde kullanımı oldukça yaygın bir ektir. Bununla birlikte kimi gramer kitapları Türkçenin morfemleri arasında -gil ekine yer vermezken kimilerinde bu ek isimden isim yapım eki olarak yer alır; hatta bazı çalışmalarda “kategori eki” (Gülsevin 2004: 1280), “ismi genişleten ek” (Delice 2000: 225) vb. şekillerde de tanımlanmıştır.

Literatür Taraması

Gramer kitaplarında -gil ekine dair ilk kaydı, Jean Deny'nin 1921 yılında yayımlanan *Grammaire de La Langue Turque (Dialecte Osmanli)* adlı eserinde buluruz. Deny, -cıl/-cil ve -cın/-cin eklerini anlattığı kısımda bir hatırlatmayla, “Kısaca (Asya’da olduğu gibi Balkanlarda da kullanılan) bir taşra deyimi vardır. Bu bir kişi bildiren ada getirilen -gil ekidir. Bu ek aile, nezd, ikamet yeri anlamlarını aslında pek belirsiz bir biçimde ifade etmektedir” der. Deny, -cil eki ile -gil eki arasında bir ilgi kurmaya çalışmıştır; eserin çevirmeni Ali Ulvi Elöve ise bu iki ekin münasebetini göremediğini not düşmüştür (Deny, 2012: 319).

İkinci kayıt, Deny'nin eserinden 19 yıl sonra yayımlanan (1940) *Türkçenin Grameri*’nde yer alır. Tahsin Banguoğlu söz konusu eserinde “-ler Adları” başlığı altında -gil ekine yer verir. Banguoğlu’na göre -gil eki, yalnız Anadolu ağızlarında yaşar; aile ve topluluk adları yapmakta kullanılır. Çoğu zaman -ler ile birlikte -giller şeklinde uzatılmışı da görülür (Banguoğlu, 2011: 189).

1940 yılından itibaren yayımlanan ve kronolojik olarak incelediğimiz gramer kitaplarından Muharrem Ergin’in *Türk Dil Bilgisi*’nde, Haydar Ediskun’un *Türk Dilbilgisi*’nde, Geoffrey Lewis’in *Turkish Grammar*’inde, T. Nejat Gencan’ın *Dilbilgisi*’nde, Vecihe Hatipoğlu’nun *Türkçenin Ekleri*’nde, Louis Bazin’in *Introduction à L’Etude Pratique de la Langue Turque*’ünde, Aslı Göksel ve Celia Kerslake’in *Turkish: A Comprehensive Grammar*’inde, Süer Eker’in *Çağdaş Türk Dil*’inde ve Günay Karaağaç’ın *Türkçenin Dil Bilgisi* adlı eserlerinde -gil ekine dair bir bilgi bulamadık. Yalnız 2003 yılında ilk baskısı yapılan *Türkiye Türkçesi Grameri-Şekil Bilgisi*’nde Zeynep Korkmaz, -gil/-giller ekinin ünlü ve ünsüz uyumlarına girmeden şahıs, akrabalık ve unvan adlarına geldiğini ve bu kişilere mensup olmayı bildirdiğini yazar. Korkmaz’a göre daha çok konuşma dilinde ve halk ağzında kullanılan bu ekin yazı dilindeki karşılığı çokluk eki olan -lar/-

ler'dir. Korkmaz, akrabalık adlarında iyelik eklerinden sonra kullanılan bu ekin asıl varlığını, botanik ve zooloji alanına giren bitki ve hayvan ailelerinin adlandırmalarında ortaya koyduğunu da not düşer (Korkmaz, 2009: 47).

Bu gramer kitaplarının haricinde, -gil ekiyle ilgili çeşitli müstakil çalışmalar da ortaya konmuştur. Ahmet Demirtaş, ilgi ve benzerlik ifade ettiğini ve isimden isim ve sıfat yaptığını belirttiği bu ekin Eski Türkçe döneminde çok işlek olmadığını, tek şekilli olarak Türkiye Türkçesinde mensubiyet gösterdiğini, özellikle ağızlarda ev ve aile ismi yapmak için yaygın bir biçimde kullanıldığını söyler. Ekin kökeniyle ilgili olarak da bir kelimeden ekleşmiş olabileceği düşüncesini ortaya atar (Demirtaş, 2006: 74-75). Milan Adamović, Türkiye Türkçesi ağızlarında görülen -gil ekinin gi<-ki aitlik eki ve -l<-ler çokluk ekinin birleşiminden meydana gelmiş birleşik bir ek olduğunu ve "...ya ait olan" anlamı taşıdığını öne sürer (Adamović, 2014: 73).

Türkçede (-gıl) -gil Eki

Türkçede 3 ayrı -gil eki bulunmaktadır. İşlevleri farklı olsa da fonetik ve morfolojik olarak benzerlik göstermeleri, bu eklerin öğretilmesinde ve öğrenilmesinde karışıklıklar yaratmaktadır. Bunlar, Eski Türkçe döneminden Osmanlı Türkçesi döneminin ortalarına kadar¹ 2. teklik kişi emir eki olarak kullanılan -gıl/-gil; Eski Uygur Türkçesi ile Eski Anadolu Türkçesi döneminde benzerlik (simülatif) eki olarak kullanılan -gıl/-gil ve çalışmamızın da konusu olan, Türkiye Türkçesinde özel isim, aile ve akrabalık adlarına gelen ve bir türün benzerlerini/türevlerini kastetmede kullanılan, işlek olmayan -gil ekidir.

Bilindiği gibi emir çekimi, fiil çekimi bağlı morfepleri arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Fiil çekimi bağlı morfeplerinden haber kipleri zaman, tasarlama kipleri şekil ifade ederken eklendikleri fiil kök veya gövdesini çekimli hâle getirmek için bir de şahıs ekleri alırlar. Yani çekimli bir fiil; fiil+kip+kişi yapıсындаyken emir kipindeki çekimli fiil; fiil+kip/kişi yapıсындаır. Tasarlama kipleri arasında sayılan emir kipi diğer tasarlama kiplerinin aksine fiil kök veya gövdesinin üzerine gelen bir kip ve kişi ekinde oluşmaz; emir kipi her şahsa göre ayrı çekimlendiğinden her şahıs için farklı bir eke sahiptir. Dolayısıyla bir emir ekinde değil, emir eklerinden bahsedebiliriz; bunlar aynı zamanda hem kip hem de kişi ekidir.

¹ Eski Anadolu Türkçesi döneminden itibaren kullanım frekansı düşmüştür.

Bu nedenle aynı zamanda 3. tip (emir kökenli) kişi eki sayılırlar (Kabakçı Yeşiltepe, 2019: 424).

Eski Türkçe döneminde 2. teklik kişi emir çekimi ya -gıl/-gil ekiyle² ya da sıfır morfemle (-Ø) yapılırdı. Marcel Erdal'a göre bunlardan hangisinin kullanılacağı tercihe bağlıyken (Erdal, 2004: 235) Bergamalı Kadri, -gıl/-gil ekinin, emrin anlamını kuvvetlendirme amacıyla kullanıldığını yazar (Bergamalı Kadri 2002: 22). Ahmet Caferoğlu da -gıl/-gil ekinin Eski Türkçe döneminde 2. teklik kişi emir çekiminde kullanıldığını, o zamandan beri donmuş ve kalıplaşmış bir hâlde görüldüğünü belirtir (Caferoğlu, 1971: 1). Yine bu konuda Tahir N. Gencan, "... eski çağlarda ikinci kişiye buyurmanın tekeline bir de -gil eki takılarak söze pekiştirme ayırtısı katılırdı" der (Gencan, 1971: 247). Osman F. Sertkaya ise Türkçede herhangi bir fiil kipinin 2. kişi çekiminde hem ekli hem de eksiz bir şekil bulunmadığını, emir kipindeki bu durumun dikkat çekici olduğunu yazar. Sertkaya'ya göre "Türkçede 2. teklik şahıs emir çekimi daima eksiz olarak kabul edilmelidir"; Eski Türkçeden Osmanlı Türkçesi dönemine kadar 2. teklik kişi emir çekiminde kullanılan -gıl/-gil eki, W. Bang-Kaup ve M. Rasānān'ın de tespit ettiği üzere kuvvetlendirme ekinden başka bir şey değildir (Sertkaya, 1996: 141-142).

Hatice Şirin de Eski Türkçedeki -gıl/-gil ekini, emir ifadesindeki buyruk anlamını güçlendirici bir unsur olarak görür (Şirin 2015: 46). Türk Dil Kurumunca yayımlanan Tarama Sözlüğü'nün 7. cildi olan Ekler cildinde de -gıl (-gil) eki için: "Eskiden emir kipine eklenirdi, görevi yalnız emir kipi takısı olmakla birlikte, anlama kimi zaman ivdirmeye ve pekitmeye katardı" ifadesi yer alır (Tarama Sözlüğü VII, 1974: 96).³

Eski Uygur Türkçesi döneminden itibaren, Eski Anadolu Türkçesi dönemi boyunca kullanılan diğer bir -gıl/-gil eki daha vardır. Renk, hayvan adları veya sıfatlara gelerek benzerlik ifade eden veya eklendiği kelimenin anlamını pekiştiren bu morfem için Mehmet Ölmez, *targıl ökü*z "çizgili, benekli ökü"z" örneğinde olduğu gibi Eski Uygur Türkçesi döneminde renk adı ve türevlerini göstermede kullanıldığı bilgisini verir (Ölmez 2017: 253). M. Erdal, Eski Türkçedeki -kıl/-kil, -gıl/gil; -gul/-gül ve -sıl/-sil eklerini aynı kategori içinde ele alır ve -gıl/-gil; -gul/-gül

² A. B. Ercilasun, Kutadgu Bilig Grameri'nde, ekin bu dönemde nadiren kullanılan -kıl ve -gıl/-gin şekillerinin de olduğunu yazar (Ercilasun, 2014: 184-186).

³ G. Gülsevin, Eski Anadolu Türkçesi döneminde -gıl/-gil ekinin farklı kullanımlarının da bulunduğu işaret eder. Daha fazlası için bk. (Gülsevin, 2011).

ekinin, Divanu Lügati't-Türk'teki *başgıl*, *yalgıl*, *targıl* örneklerinden yola çıkarak vücutlarının belli bir bölümü beyaz olan veya en azından beyaz bir noktaya sahip olan hayvanları isimlendirmede kullanıldığını belirtir (Erdal, 1991: 99). Salim Küçük, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur'an Tercümesi adlı eserdeki "...daki *kırgıl* iken yaèni otuz yaşdan geçüp..." cümlesini örnek göstererek -gıl/-gil ekinin Eski Anadolu Türkçesi döneminde renk isimleriyle birlikte kullanıldığını işaret eder (Küçük, 2015: 150).

Görüldüğü gibi Türk yazı dilinin en eski devirlerinden 17. yüzyıla kadar 2. teklik kişi emir çekiminde kullanılmış olan -gıl/-gil ekinin bir kuvvetlendirme/berkitme anlamı taşıdığı, pek çok araştırmacı tarafından kabul edilmiştir. Yine Eski Türkçe döneminin son devresiyle Eski Anadolu Türkçesi dönemi boyunca genelde hayvan ve renk isimlerine gelerek veya bunlarla bağlantılı çeşitli sıfatlarla birlikte kullanılan -gıl/-gil ekinin de eklendiği kelimenin anlamına "gibi", "ve benzeri" vb. ifadeler kattığı veya kelimenin anlamını pekiştirmeye yaradığı anlaşılmaktadır.

Türkiye Türkçesinde -gil Eki ve Öğretimi

Yukarıda bahsettiğimiz emir çekimi ve benzerlik (simülatif) çekimi kuran -gıl/-gil ekleri, söz konusu dönemlerde kullanılmış ve Türkiye Türkçesi dönemine taşınmamıştır. Türkiye Türkçesinde görülen -gil ekinin bu eklerle münasebeti ise henüz belirsizdir. Türkçe öğretiminde genellikle isimden isim yapan bir ek olarak ele alınan -gil bağlı morfemi, bilindiği üzere, bazı istisnai özellikler sergilemektedir.

Buna göre Türkiye Türkçesindeki -gil bağlı morfemi;

- Tek alomorftan oluşur. Bilindiği gibi Türkçede morfemler, biri ince sıradan diğeri kalın sıradan kelimelere eklenmek üzere en az iki alomorfludurlar. Ancak -gil eki, bu kuralın dışındadır ve büyük ünlü uyumuna uymaz.

- Sentaktik dizilişe uymaz. -gil eki Türkçede çekim eklerinden sonra yapım eklerinin gelebileceği kuralına müstesnadır.

- Ne bir yapım eki gibi eklendiği kökten/gövdeden yeni bir kelime türetir ne de bir çekim eki gibi gramatikal bir işlev üstlenir. Dolayısıyla yapım ve çekim kategorilerinde yer alamaz.

- İyelik ekli bir kelime üzerine geldiğinde pronominal n almaz; bu yönüyle Türkçede 3. teklik iyelik ekinin üzerine gelen eklerin, ünlü veya ünsüzle başlaması fark etmeksizin, araya pronominal n (zamir n'si) almaları kuralını bozar.

- Bazı istisnai yapım ekleri gibi, -gil eki de leksik (sözlüksel) malzeme oluşturmaz.
- Özel adların yapım eki alamayacağı kuralını da bozar.
- Son ek olduğu durumlarda dahi vurguyu üstlenmeyerek Türkçe vurgu kurallarına da aykırı bir tutum sergiler.

Bir morfemin yapısını anlamak için dil tarihinde geçirdiği süreci incelemenin gerekliliği su götürmese de *burada ve şimdiki*⁴ hâli de büyük önem arz etmektedir. Morfemin çağdaş işlev ve kullanımlarını anlamak için de tanıklara başvurmak gerekir. M. Adamović'e göre bu ek, Türkiye Türkçesi yazı diline ilk kez, 1930'lu yıllarda Türk Dil Kurumunun derleme faaliyeti sonucunda Anadolu ağızlarından derlenerek girmiştir (Adamović 2014: 72). Gerçekten de Türkiye Türkçesi döneminde -gil bağlı morfeminin yazı dilindeki ilk kullanımlarına, ancak Cumhuriyet dönemi metinlerinde rastlayabildik. Yazı dilinde pek az kullanılan bu morfem, genellikle yöresel ağız özelliklerinin yansıtıldığı Toplumcu Gerçekçilik akımının izlerini taşıyan eserlerde veya daha çok günlük konuşma dilinin tercih edildiği günümüz romanları/öykülerinde bulunur.

Bizim oralarda, babam**g**ilin memleketinde böyle bir İnce Memed çıkırsa da bir Ali Safa Bey'i değil, Ali Safa'nın sineğini öldürseydi, bütün Amik ovası ayağa kalkar, o sineği öldürmüş adamı yakalar, başını keserlerdi. (İnce Memed 1, 708. s.).

*

İsmail'in dayısı**g**ilin evi köyün ortarağında, kamıştan örülmüş, üstü ot, sağ cöbeli içeri doğru yamılmış bir huğdu. (Sarı Sıcak, 15. s.).

*

Neden dersen, hani laf aramızda, sizden sır çıkmaz, benim küçük oğlan var ya? Ali. Dostlardan ırak, aklına ağası**g**ilnen kütlü devşirmeye gitmeyi takmış! (Eskici ve Oğulları, 66. s.).

*

Ben Abiding**g**illerin kazlarını güderdim, onlar bize buğday verirdi. (Yolpalas Cinayeti, 56. s.).

*

⁴ *Ici et maintenant*. İsviçreli dil bilimci Ferdinand de Saussure, tarihsel bir miras olan dili anlamak için, dilin burada ve şimdiki hâlinin, yani çağdaş kullanımının incelenmesi gerektiği görüşünü ortaya atan ilk kişidir. Bk. de Saussure, F. (1998). Genel Dilbilim Dersleri. İstanbul: Multilingual.

Usulen amcamgil ve babam eve kahve içmeye gelecekler, iki aile yeniden toplanacak, konuşacak ve işi bir olura bağlayacaklardı. (Hrant, 314. s.).

*

Teyzesigiller, kadıncağız ölmeden yetişirlerdi inşallah. (Gizliajans, 133. s.).

*

Baklagiller ne güne duruyordu? Bir dönem birçok evde baklagillerle yapılmış ayçiçeği resmine rastlandı. (Bir Maniniz Yoksa Annemler Size Gelecek, 740. s.)

Görüldüğü gibi -gil bağlı morfemi Türkiye Türkçesinde büyük ünlü uyumuna uymaksızın tek şekilli olarak kullanılan, isim soylu kelimelere eklenen, akrabalık adları, özel isimler veya tür adlarına gelen, kimi zaman çokluk eki -lar/-ler ile birleşik bir ek görünümü arz eden, bir yandan isimden isim yapma hâli henüz devam ederken diğer yandan bir pekiştirme unsuru gibi çalışan ancak her iki kullanımının da frekansı git gide azalan bir morfem durumundadır.

Sonuç

Yukarıda saydığımız özelliklerden yola çıkarak, -gil bağlı morfeminin, daha önce pek çok araştırmacının da dikkatini çektiği üzere (Deny, 2012; Gülsevin, 2004; Demirtaş, 2006; İlhan, 2019 vb.) Türk dilinin eski zamanlarında bir kelimedenden ekleşmiş olabileceği ihtimali, kuvvetle muhtemeldir⁵. Türkçede tek şekilli olan üç ekten biri olması, diğer ikisinin bir edattan (-ken) ve bir yardımcı fiilden (-yor) ekleşmiş olması; bu morfemin de ekleşmiş olabileceğini düşündürür. Ayrıca, tıpkı yardımcı fiilden eklenen -dır/-dir; -dur/-dur; -tır/-tir; -tur/-tür bildirme eki ve edattan eklenen -la/-le; -yla/-yle vasıta hâli eki gibi iyelik eki üzerine eklendiği durumlarda pronominal n almaması da bu ihtimali güçlendiren bir başka husustur.

-gil eki bugün, eklendiği ismi hiçbir isim veya fiile bağlamayan, yalnızca akrabalık adları, özel isimler ve tür adlarına eklenebilen, mensubiyet, pekiştirme ve türev gösterme işlevleri taşıyan bir ek durumundadır.-gil morfeminin Türkiye Türkçesi yazı dilinde nadiren yer aldığı, kullanıldığı metinlerde ise yerel söyleyiş özelliğini yansıtmada işlev gördüğü bir gerçektir.

⁵ Ekin, Çuvaşçada “ev, aile” anlamına gelen *kil* kelimesiyle bağlantılı olduğu görüşü hakkında bk. (Ersoy, 2007).

-gil bağlı morfeminin Türkiye Türkçesindeki kullanımları için titizlikle incelenmesi gereken konular şunlardır:

1. Akrabalık adları ve özel isimlere geldiğinde hem eklendiği şahsın kendisini hem de onunla ilişkili diğer birtakım insanları kasdetmesi açısından bu ekin mensubiyetin yanı sıra bir pekiştirme ifadesi taşıdığı düşünülebilir. Bu durumda Eski Türkçe döneminde emir ifadesini berkitmede kullanılan -gıl/-gil ve Eski Türkçe döneminin ortalarından Batı Türkçesinin ortalarına kadar eklendiği sıfatı genellikle pekiştirmede kullanılan -gıl/-gil ekleriyle benzer fonetik ve morfolojik özellikler gösteren bu ekin, söz konusu eklerle etimolojik bağlantısı açıklanamamış olsa da benzer bir semantik özellik de gösteriyor oluşu, tartışmaya açıktır.

2. Türkiye Türkçesinde bir isim işletme eki olan -lar/-ler çokluk ekiyle birlikte kullanılıyor olması, bu ekin frekansını yitirerek yerini çokluk ekine bırakmaya başladığını gösterir. Bu durumda ne yapım ne çekim eki olan bu morfemin, aslında bir isim işletme eki olduğu düşünülebilir.

3. Tür adlarına eklendiğinde o türün türevlerine / benzerlerine / devamına işaret eden bu morfemin buradaki kullanımı yine bir isim işletme eki işlevinde görünür.

4. Bu bağlı morfemin edebî metinlerde kullanımı nadir ve genellikle ağız özelliklerini ve/veya konuşma dilini yansıtmayla sınırlı olsa da henüz yazı dilinde yer alıyor olması sebebiyle gramer kitaplarında da, şu an için, yer alıyor olması gerekir. Ancak yukarıda sayılan sebeplerden dolayı yapım ve çekim eki kategorilerinde değil, isim işletme eki kategorisinde veyahut yukarıda söz edildiği üzere pekiştirme unsurları arasında bulunması ve öğretiminde de bu hususun gözetilmesi, naçizane önerimizdir.

KAYNAKÇA

- Adamović, M. (2014). Türkçe “Gil”in Kökeni ve İşlevi Üzerine. (Çev. A. Merhan), *Türk Dili*, 106 (745), s. 71-73.
- Adivar, H. E. (2008). *Yolpalas Cinayeti*. İstanbul: Can Yayınları. (Özgün Eser: 1937).
- Bazin, L. (1994). *Introduction à L'Etude Pratique de la Langue Turque*. Paris: Librarie D'Amérique et D'Orient.
- Bergamalı Kadri (2002). *Müeyyiresitü'l-Ulûm*. (Yay. Haz. B. Atalay). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Canıgüz, A. (2008). *Gizliajans*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Delice, İ. (2000). Türk Dilinde İşlevsel Ek Tasnifi Denemesi. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, s. 221-235.
- Demirtaş, A. (2006). Türkiye Türkçesinde Mensubiyet Bildiren “-gil” Eki Üzerine. *Karadeniz Araştırmaları*, 9, s. 70-77.
- Deny, J. (2012). *Türk Dil Bilgisi*. (Çev. A. U. Elöve). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Çandar, T. (2010). *Hrant*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Ediskun, H. (1943). *Yeni Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Eker, S. (2010). *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2014). *Kutadgu Bilig Grameri -Fiil*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to The Lexicon Vol.1*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Ergin, M. (2004). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Ersoy, F. (2007). +gil Eki Üzerine. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1, s. 21-29.
- Gencan, T. N. (1975). *Dil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Göksel, A. ve Kerslake, C. (2005). *Turkish: A Comprehensive Grammar*. London and New York: Routledge.
- Gülsevin, G. (2004). Türkçede “Sıra Dışı Ekler” ve Eklerin Tasnif-Tanımlanma Sorunu Üzerine. V. *Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I*, s. 1267-1283.
- Gülsevin, G. (2011). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hatipoğlu, V. (1981). *Türkçenin Ekleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İlhan, N. (2019). Türkçede Kelimelerin Ekleşmesiyle Ortaya Çıkan Ekler. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 75, s. 149-162.
- Kabakçı Yeşiltepe, E. (2019). *Türkiye Türkçesinde Bağlı Morfemler*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Karaağaç, G. (2012). *Türkçenin Dil Bilgisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kemal, O. (2017). *Eskici ve Oğulları*. İstanbul: Everest Yayınları. (Özgün Eser: 1962).
- Kemal, Y. (2016). *İnce Memed 1*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün Eser: 1955).
- Kemal, Y. (2016). *Sarı Sıcak*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün Eser: 1952).
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi Grameri, Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Küçük, S. (2015). *Tarihî Türk Lehçelerinde İsimden İsim Yapma Ekleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Lewis, G. L. (1967). *Turkish Grammar*. New York: Oxford University Press.
- Ölmez, M. (2017). *Köktürkçe ve Uygurca Dersleri*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Sertkaya, O. F. (1996). Bolsungil Tep Tediler. *Uluslararası Türk Dili Kongresi 1988*, s. 135-142.
- Şirin, H. (2015). *Kül Tigin Yazıtı-Notlar*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Tarama Sözlüğü VII-Ekler (1974). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tunç, A. (2015). *Bir Maniniz Yoksa Annemler Size Gelecek*. İstanbul: Can Yayınları.

TÜRK ROMANINDA BABA-KIZ İLİŞKİSİNE PSİKANALTİK YAKLAŞIM



Dr. Necla DAĞ*

Giriş

Edebi eser ile yazar arasındaki ilişki üzerine edebiyat eleştirmenlerinin farklı görüşleri bulunmaktadır. Yapıtın yaratıcısından bağımsız olarak kabul edilmesi gerektiği görüşünü savunanlar olduğu gibi yapıtın yaratıcısından ayrı olarak değerlendirilemeyeceğini savunan eleştirmenler de vardır. Sigmund Freud geliştirdiği psikanaliz kuramıyla sanatçının yaşamına yönelik ilginin artmasını sağlamıştır. Ancak yapıtın anlaşılması için sanatçının hayatının bilinmesi zorunluluğu psikanaliz üzerine sonradan çalışma yapan araştırmacılarca gereksiz bulunmuştur. Psikanaltik kuramı eserin çözümlenmesi için kullanan eleştirmenler, “metni yazarın bebeklik döneminin ruhsal dünyasını yeniden kurmakta bir araç olarak görmediklerini, metin çözümlenmesi çalışmalarında, karakterlerin eylemlerini ve eylem nedenlerini yazarın sunduğu biçimiyle ele aldıklarını savunmaktadırlar” (Cebeci, 2004: 11). Bu durumda Freud’un yönteminde geçerlilik payı olsa da daha sonraki çalışmalarda sanatçının yaşam öyküsü ile ilgili olan zorunluluğun aşıldığı söylenebilir. Ancak bu Freud’un temelini kurduğu psikanaliz yönteminin tamamen bir kenara atıldığı anlamına gelmez; çünkü bu inceleme yönteminin çoğu kavramı, metin çözümlenmelerinde hala geçerliklerini korumaktadırlar.

Hastalarıyla yaptığı görüşmeler neticesinde edindiği izlenimleri genelleştirerek “insan yaratıcılığının kökenleri konusundaki bilinmezlere gerçek anlamda ışık tutan ilk kişi” (Cebeci, 2004: 113) olan Freud, özellikle bilinçaltı, bilinçdışı, bilinç gibi kavramlar üzerine yoğunlaşır. Freud’un etkisiyle popüler bir kavram haline gelen bilinçaltıyla ilgili “Şairler ve filozoflar bilinçdışını benden çok önce keşfetmişlerdi. Ben yalnızca bilinçdışının analizini olanaklı kılan bilimsel yöntemi keşfettim.” şeklinde ilginç bir açıklaması vardır. Freud’un bu açıklaması, edebi metinlerde bilinçaltı kavramına sıkça başvurma ihtiyacı doğurmuştur. Araştırmacılar,

* Aksaray Üniversitesi Yabancılar Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi - Aksaray (necladaq02@gmail.com)

psikanalize başvurarak bilinçaltı kavramına dayanan bir yöntem olarak edebi metinleri yorumlamaya, kahramanların psikolojisini, komplekslerini ortaya çıkarmaya ve davranışları altında yatan sebepleri açıklamaya çalışır. Freud eserlerdeki kahramanların yaratılmasını, bazı çatışma ve komplekslerin yansması olarak görür. “Freud, keşfettiği bilinçdışının çalışma düzeneğini ise düş çözümlemeleriyle ortaya koymaya çalışır. Freud’a göre düşler bastırılmış gizli arzuların uğradıkları sansürlerden dolayı yoğunlaşma, yer değiştirme, çarpıtma ve simgeleme yoluyla kişilik değişimi olarak ortaya çıkmasıdır.” (Eliuz ve Seferoğlu, 2016: 330). Sanatçı, eserini bilinçdışının, doyurulmamış isteklerinin ve bastırılmış duygularının etkisinde kalarak yaratır. Freud, eseri mercek altına alırken psikanalizin verileri ışığında kahramanlar ve olaylar üzerinden yazarın bilinçaltındaki gizliliklere ulaşmaya çalışır. Kahramanların yaşantıları ve sanatçının eserine yansıyan ruhsal çatışmalar ile yarattığı eser arasında bir ilişki kurmaya çalışılır. Buna göre yazarın yazma amacı, yazarken kullandığı sözcükler, olaylar ve karakter seçimi bilinçaltının açığa çıkması için gerekli unsurlar olarak incelenir.

Freud’un öğrencisi Jung, tıpkı hocası gibi bilinçaltının varlığını kabul eder. Fakat Jung’un bilinçaltı modeli, Freud’un metapsikoloji adını verdiği kavramsal sistemden farklı olarak kendine özgü metaforlardan oluşan hem bireyselliği karayan hem de aşan evrensel bir yaklaşımdır (Cebeci, 2004: 227). Jung, psikanalizin temel olarak bozuklukların cinsel kökenleriyle ilgilenmesi ve terapi yöntemi olarak cinsel sebeplerin bilince getirilmesi sonucu kalıcı bir tedavi etkisinin oluşacağı varsayımına dayanan yöntemi benimsemez. Jung, Freudcu okulun sinir bozukluklarında cinsel sebepler dışında diğer tüm nedensellikleri kabul etmeyi reddetmesinin doğru olmadığını, çocuğun çok değerli eğiliminin tek bir metot ile idrak edilemeyeceğini dolayısıyla konuya mantık, gözlem, kişiselilik hatta din psikolojisi açısından yaklaşmak gerektiğini savunur.

Psikanalitik metin incelemelerinde bireylerin anne ve babalarıyla olan ilişkilerinin onların psikoseksüel gelişimi üzerindeki önemli etkileri olduğuna vurgu yapılır. Romanlardaki anne-kız veya baba-kız ilişkileri incelenirken kuramsal olarak Freud ve Jung’un geliştirdikleri Oidipus ve Elektra karmaşalarına göre değerlendirmeler yoğunluk kazanmaktadır. “Özellikle erkek çocukların babalarını rakip görerek ilk cinsel yönelimlerini annelerine karşı geliştirmeleri mantığına dayanan Oidipus kompleksi, kız çocuklarının babalarına düşkünlükleri ve anneleri ile rekabet halinde olmaları durumunda Elektra kompleksi adını almıştır.” (Atlı, 2012: 260).

Oidipus ve Elektra karmaşaları, çocuğun aynı cins veya farklı cins ebeveyne yaklaşımını etkilediğinden edebiyatta kahramanların gösterdiği davranışların ve olayların psikolojik sebeplerinin açıklanmasında kullanılan, aynı zamanda da Psikanalitik kuramın ve Freud'un eleştirilere maruz kalmasına neden olan kavramlardır. Bu eleştirilerden dikkat çekenler arasında "Freud'un bakış açısının kötümserliği, insan doğası hakkındaki görüşlerinin nevrotik ya da olgunlaşmamış kişilere ilişkin gözlemlerden kaynaklandığı ve yetişkinlik yaşamına ilişkin bütün açıklamaların bebeklik dönemine ait bir psikoloji temelinde yapılması" (Cebeci, 2004: 10) sayılabilir.

İnsan kişiliği ve psikolojisinin gelişimine ilişkin kuramlar Freud'un geliştirdiği kuram üzerinden başlatılsa da sonrasında pek çok araştırmacının kişilik gelişim kuramlarına katkı sağladığı görülür. Freud sonrasında özellikle nesne ilişkileri ve benlik psikoloji kuramları, insan gelişimi üzerine çeşitli çalışmalara yoğunlaşır. Bu çalışmalarda, insanın ne olduğu, bireyde kimlik ve cinsiyet gelişimlerinin nasıl oluştuğu aile içindeki ilişkilerle bağlantılı olarak incelenir. Kişiliğin oluşumuna yönelik çalışmalarıyla bu kuramlara katkı sağlayan Lichtenstein, "bir çocuğun insan vasfını kazanması, anneye çocuğun tek bir birim oluşturdukları "sembiyotik dönem"den çıkmasından sonra olur. Daha önce çocuk insan vasfı kazanmaz; öte yandan, sembiyotik dönemin "başarıyla aşılması" her zaman mümkün olamadığı için, insan varoluşunun tamamlanıp tamamlanmaması, bir "olasılık durumu" olarak kalmaya mahkûmdur" (Cebeci: 2004:75) diyerek çocuğun insan vasfını ve kendi kişiliğini kazanmasında anne ile olan paylaşım önemini vurgu yapar. Yine Lichtenstein'e göre cinsellik kişiliğin doğrulanması konusunda önemli bir işlev görür. "Bu duygu, çocuğun annesiyle olan erken dönem ilişkisi kapsamında ortaya çıkan yakınlık duygularının bir yansımasını, erişkinlik hayatındaki bir karşılığını oluşturur." (Cebeci, 2004: 77). Lichtenstein'in açıklamalarından bireyselliğin oluşumunun anneye olan birlik durumundan meydana geldiği, çocuğun bu birlik durumunu tamamlayamamasının bireyleşmeyi olumsuz etkilediği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada, baba-kız ilişkisine dair açıklamalar, kız çocuklarının anneye sembiyotik dönemi geçirememeleri nedeniyle baba figürüne aşırı anlam yüklemeleri ve babanın kız çocuklarının psikolojisine nasıl etki ettiği çerçevesinde değerlendirilmiştir. Psikanaliz üzerine çalışma yapan birçok eleştirmenin düşüncelerinin yanı sıra Jung'un "Ebeveynler her zaman çocuklarındaki nevrozların temel sebebinin kendileri olduğu gerçeğinin

bilincinde olmalıdır.” (2015: 54) savunusu bu çalışmanın temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır.

1. Kahramanların Çocukluk Yaşantılarında Baba Figürünün Rolü

Hizmet gazetesinde 1888 yılında tefrika edilen *Nemide*, Halit Ziya Uşaklıgil’in ikinci kitabı olmasına rağmen kitap halinde basılmış birinci romanıdır. Yazar, *Nemide* romanında hastalıklı bir beden ve çökük bir psikoloji içinde hayatına devam eden kahramanın babasıyla olan bağıni ele alır. Halit Ziya, (2013: 12) *Nemide*’nin diğer Türk romanlarına nazaran isminin anılmaya pek değer olmadığını buna karşın büyük rağbet gördüğünü ifade eder. Romana gösterilen bu rağbet, bir yandan da yazarına büyük iltifatlar kazandırır. *Nemide*’de Servet-i Fünun döneminde çokça işlenen verem hastalığı bedensel ve psikolojik yönleriyle ele alınır. Bu romanında Edmont Goncourt’un “Chere” isimli hikâyesinin tesirinin olduğunu açıklayan yazar, “her iki hikâyenin kahramanları yaşamamak için doğmuş, büyümüş ve hayatın sert rüzgârları esmeye başlayınca hemen ölüme kavuşmak için yaratılmış mahlûklardır” (Önertoy, 1995: 98), diyerek kahramanlarının hem bedenen hem de psikolojik olarak zayıf bir bünyeye sahip olduklarının altını çizer. Roman, daha ilk cümlelerinden itibaren verem hastalığını ortaya koyacak biçimde *Nemide*’nin saçlarını, gözlerini ve hassas yapısını ele veren tasvirlerle başlar.

Varlıklı bir ailenin ikinci çocuğu olan Şevket Bey, ailesini kaybedince büyük bir mirasın sahibi olur, âşık olduğu Naime Hanım ile evlenir; ancak onların mutlulukları çok kısa sürer. Evliliklerinin ikinci ayında rahatsızlanan Naime Hanım’ın hamile kalmaması gerekmektedir aksi takdirde hamileliğin onun hayatına mal olacağı doktoru tarafından kendisine söylenir. Bu uyarılara rağmen Naime Hanım, hamile kalır ve hamileliğinin sekizinci ayına kadar ağrılar içerisinde bir yaşam sürer. Naime Hanım’ın sekizinci ayda kızını doğururken ölmesiyle geride annesinden bazı hastalıkları devralan *Nemide* kalır. Erken doğum, *Nemide*’nin daha doğuştan anne bakımından ve ilgisinden mahrum kalmasına aynı zamanda da yapay dünyaya dâhil olmasına neden olur. *Nemide*’nin yaşlılarından daha zayıf ve dayanıksız oluşu nedeniyle prematüre bebeklere uygulanan tedaviler dışında Doktor Osman Bey’in sağladığı yoğun tıbbi destekle yaşaması sağlanır. Eşini kaybetmenin üzüntüsüyle Şevket Bey, kimseyle görüşmek istemediğinden iki yıl sürecek olan Suriye seyahatine çıkmaya karar verir. Seyahate çıkmadan kızına ayaküstü *Nemide* ismini koyar. *Nemide*’yi karısının ölümüne sebep olarak gören

baba, sık sık kızının bir felaketin hediyesi olduğu vurgusunu yaparak ona duyduğu nefreti dile getirir.

“— Bedbaht çocuk!.. Kendisinin ne kadar acı bir felaketin hediyesi olduğunu bilse!” (Uşaklıgil, 2013: 40)

Jung’a göre (2015: 65), “yaşamın ilk iki ya da üç yılındaki durum, çocuğun kendinin bilincinde olmadığı zamanlardır. Embriyo halindeki çocuğun pratik olarak annenin vücudunun bir parçasından başka bir şey olmaması ve tamamen ona bağımlı olması gibi, erken çocukluk döneminde psişe de büyük ölçüde annenin psişesine aittir, sonra zamanla babanın psişesine de ait olmaya başlar. Bu yüzden okul çağına kadar çocukların sinirsel ve psişik bozuklukları büyük ölçüde ebeveynlerin psişik dünyalarındaki bozulmalara bağlıdır. Ebeveyne ait tüm zorluklar, çocuğun psişesine mutlaka yansır ve bu bazen patolojik sonuçlarla birlikte gerçekleşir.” Nemide’nin hastalıkla tanışma süreci anne karnındaki evreyle birlikte başlamıştır; ancak doğduktan sonra annesizliğinin üzerine baba nefreti ve ilgisizliği eklenince olumlu yönde bir bedensel ve psikolojik gelişim gösteremez. Çevresel, psikolojik ve genetik bazı etkenler yaşamı boyunca onu etkiler. Bütün bunlar onun sosyalleşme, silikleşme veya toplumla çatışma evrelerini doğurur. Romanda hastalığın birey psikolojisi ve hareketleri üzerindeki etkileri çeşitli figürlerle temsil edilirken özellikle baba figürünün sergilediği tavır, kızının çocukluktaki sinirsel bozukluklarının oluşumu ile ilişkili olacak şekilde ele alınır. Şevket Bey, iki yıllık seyahatten döndükten sonra kızını görünce dayanamayıp ağlar, çünkü iki yaşına geldiği halde henüz altı aylık bir bebek görünümündedir, genç kızın çehresi daima sarı ve donuktur. Ebeveynlerden hayatta olan baba olduğu için ortaya çıkan psikolojik ve patolojik sonuç, babanın eseri olarak okuyucuya sunulur.

Romanın diğer cephesini annesinin kaybeden bir başka genç kız olan Nahit’in hikâyesi oluşturur. Nahit’in annesi ölünce babası ikinci evliliğini yapar ve bütün zamanını yeni eşine harcar. Bu durum Nahit’in babasından uzaklaşıp teyzesinde kalmasına neden olur. Çalışmanın sonraki aşamalarında annesini kaybettikten sonra babalarından sevgi görmeyen bu iki kahramanın farklı kişilik gelişimi gösterdiklerine ayrıntılı olarak değinilecektir.

Freud’un geliştirdiği yönteme göre (2012: 9) “çocuk doğumdan sonra uzunca bir süre aciz durumdadır ve uzayan acizliğin sonucunda korunmak, gereksinimlerini gidermek ve yaşamak için” çevresine uzun

süre bağımlı kalmaktadır. Bu durum ise bireyin diğer insanlarla ilişkisini belirlemesinde kilit rol oynamaktadır. Yetişkinlik yaşamına ilişkin bütün açıklamaların bebeklik dönemine ait bir psikoloji üzerine yapılandırılması nedeniyle eleştirilse de zamanla psikanalizin “nesne ilişkileri” okulu temsilcileri de yeniden çocuklukta yaşanan ilişkiler üzerine yoğunlaşmaya başlamıştır. Freud ve Jung’un savunduğu bebeklik döneminde geliştirilen ilişkilerin insanların başka bireylerle olan ilişkilerini etkilediği gerçeği yeniden kabul görmeye başlar. Saffet Murat Tura (2000: 82) “nesne ilişkileri” kuramının “çocuklukta yaşanan ilişkilerin kişiliğin gelişmesinde önemli bir rol oynadığı, kişinin ileride kuracağı ilişkileri etkilediği” tespitinden yola çıktığını ifade eder. Freud ve diğer psikanalizcilerin bu görüşleri doğrultusunda incelenen romanların üçünde de kahramanların bebeklik veya çocukluk dönemlerinde sağlıklı ailevi ilişkiler geliştirmedikleri görülür. Nemide ve Nahit’in doğumdan sonra maruz kaldıkları sevgisizliği, *Pervaneler*’de Nesime ve Leman, *Ülker Fırtınası*’nda ise Nuran tadacaktır.

Pervaneler romanında, Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde geniş bir etkiye sahip olan Amerikan okullarının misyonerlik faaliyetleri, değerlendirilir. Amerika’da yaşamak için ailelerini, ülkelerini terk etmek isteyen genç kızların yaşadıkları ve misyoner faaliyetlerine hizmet etmeye başlamaları romanın ana iskeletini oluşturur. İstanbul’daki Bizans Kolejinde, Türk öğrenciler kendi özlerinden uzaklaştırılarak Amerikan ülküsüne hizmet eden bireyler haline getirilirler. Bu arada Amerika bir idealler ve imkânlar ülkesi şeklinde sunulur. Öğrenciler, derslerde kendilerine anlatılan konforlu yaşama ve eğlencelere hemen kavuşmak ve Amerika’da ailelerinden uzaklaşarak kavuşacakları özgürlüğün tadına varmak için sabırsızlanırlar. Roman kahramanları Nesime, Leman ve diğer öğrenciler için Amerika’da yaşamak, Amerikalıların ideolojisine hizmet etmek en büyük emel haline gelir. Nesime, Leman daha birçoğu bu hayalle meşguldürler, hayallerini gerçekleştirmek için her yola başvururlar. Amerika’ya gönderilecek öğrenciler, belli sınavlardan geçerler, ondan sonra ise okulun öğretmenlerinden referans alarak Amerika’dan gelecek bir heyete sunulma zorunlulukları vardır. Öğrencilerin Amerika’ya gitmeleri durumunda Hristiyanlığı yaymak için on yıl çalışmadan dönmeleri veya bu şekilde çalışmayı kabul etmemeleri gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak öğrenciler, Amerika’daki yaşamın ve eğlence hayatının kendilerini iyi hissetmelerini sağlayacağı düşüncesine kapıldıklarından bu yaşamı

sorgulamazlar. Sadece akıllarında gidecekleri tiyatrolar, kütüphaneler, dans salonları ve Amerika'daki yaşam vardır.

Öğretmenler Amerikan nüfuzunu yaymak için kolejdaki Türk kızları ile okul dışında da arkadaşlık kurarak onları bu çevreden uzaklaşmaması için her önlemi alırlar. Kurbanlar, özellikle yoksul aile çocuklarından, sevgi ve ilgi görmemiş genç kızlardan seçilir. Yaşadıkları yetersizlik duygusunu aile ve toplum içinde dolduramayan bireylerin, sevgi ve ilgi görme ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri ortama kavuştuklarında, kendisini feda etme uğruna da olsa bu ortamdan ayrılmak istemedikleri görülür. Bireyler bu durumda hissettikleri eksikliği doldurma fırsatı elde ettiklerinden ait oldukları çevreden uzaklaşarak kendilerine ilgi gösterilen yapay ortama göre hayatlarını şekillendirirler. Karl Manheim bu durum için “varlığı çevreleyen durumla özdeş olmamak” ifadesini kullanır. Bu ifade, roman kahramanları Leman, Nesime'nin durumunu açıklamak için kullanılabilir. Bu genç neslin yaşamında aile ortamında edinmeleri gereken sevgi, yeterince tatmin edilememiştir, eğitimleri başkalarının eline bırakıldığı için aile hayatıyla özdeşleşmişlerdir. Uzun bir süre okulun sunduğu imkânlar ile yeni bir çevre edinen genç kızlar, son sınıfta büyük bir endişe ile baş başa kalırlar. Okulun Amerika'ya göndereceği öğrenciler arasında yer almama veya Amerika'dan gelecek heyete sunulmama ve ailelerinin yanına dönmek zorunda kalma ihtimalleri, öğrenciler için büyük bir korkuya dönüşür.

Kahramanların huzursuzlukları ve Amerika'ya ilgileri; baba figürünün kızlarıyla yeterli iletişim içinde olmayışı, başkalarının babanın yerini doldurması gibi nedenlerledir. Kadın kahramanların yabancılaşmalarının aileden kaynaklı birçok nedeni vardır; ancak üstü örtülmüş de olsa asıl neden babadan görülecek bir sıcaklığa duyulan ihtiyaçtır. Nesime'nin annesi tıpkı Nemide'nin annesi gibi onu doğururken ölmüştür. Nesime'nin babası olan Mevlevi şeyhi Amir Çelebi, yüzlerce kişinin eğitimini üstlenirken kendi çocuğunun eğitimini ihmal eder. Amir Çelebi'nin Mevlevihane'de müritlerinin eğitimi ile yoğun bir mesai harcadığı ancak kendi kızı ile olan münasebetlerinde bir sınır çizdiği görülür. Nesime, bu nedenle Amerika seyahatini psikolojik bir ihtiyaç olarak görür. Yazar özellikle Nesime'nin “Koca tekkede hiç arkası gelmeyen misafirler arasında dervişler ve bacılar ordusu içinde yalnız ve şefkat mahrumu olarak” (Tek, 2002: 48) büyüdüğüne dikkat çeker. Müfide Ferit Tek, aileden kaynaklı olumsuz çocukluk yaşantılarına bir diğer örneği de Leman'ın yaşantısından verir. Leman'ın babası da Nesime'nin ilgisiz

babasından farklı değildir. Bir asker emeklisi olan baba, sinirli tavırları, emirleri ve bağırımlarıyla evdeki diğer bireylerin hayatını çekilmez hale getirir. Leman, azarlamalar, bağırıp çağırımlar içinde giderek yalancı ve kayıtsız bir karaktere bürünür.

Ülker Fırtınası'nda daha çok başkahraman Nuran'ın yaşamı üzerinde durulur. Nuran'la daha önceki romanlarda adı geçen kahramanlar arasında ortak bir nokta vardır: O da annesini küçük yaşta annesini kaybedip teyzesinin himayesine geçmiştir. Nuran'ın babası Doktor Ali Fethi Bey, Nuran'ın annesini kaybettikten sonra bir Bektaşî dervişi olarak hayatına devam etmiştir. Kendi ruhunu arındırmaya çalışan Ali Fethi Bey, evinde temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar eşya bulundurmaya dikkat etmiş, evindeki fazlalıkları hayatından çıkarırken aynı zamanda kızının eğitimi, yaşamı ve kararlarını da başkalarının eline bırakmıştır. Nuran, teyzesinin isteğiyle kuzenleri Selçuk ve Turan ile Avrupa'yla gönderilmiş tamamen Batı terbiyesi ile yetiştiğinden İstanbul'a döndüğünde ailesi ve toplumla hemen her konuda çatışma yaşamıştır.

Jung'a göre (2015: 51), "Çocuklar, ebeveynlerinin psikolojik tutumlarına derinden dâhil olurlar ve elbette çocukluktaki sinir bozukluklarının çoğu evdeki huzursuz psişik atmosferden kaynaklanır." Annelerini kaybetmiş olmaları nedeniyle bakıma ve sevgiye en ihtiyaç duydukları anlarda anneleri ile özdeşleşemeyen kahramanlar, ya ev ortamında psikolojik tutumları çok da sağlıklı olmayan baba figürü ile karşı karşıya kalmışlardır veya babaları tarafından ilk güvenli liman olan evlerinden gönderilmişlerdir. Böylece evdeki huzursuz psişik atmosfer, yapısal olarak hassas olan kız çocuklarının ilk aylarda bakımı üstlenecek kişilerle temel ilişkilerini etkilemiş olur. Çocukluğun ilk aylarında kurulan temel ilişki; ya dadılar, bakıcılar veya yakın akraba olarak teyzeler ile kurulduğundan yaşayan ebeveyn olan baba ile sağlıklı bir aktarım sağlanamaz. Bakıcılığı üstlenen kişilerle geliştirilen aktarım ise zayıf olduğundan kahramanların birçok bastırılmış duyguyu bilinç dışında saklamalarına neden olur. Hayatın ileriki yıllarında, baba ile kurulamayan uzun aktarımların çeşitli ruhsal boşluklara neden olduğu çeşitli romantik duygularla dışa vurulur. Bir başka ifadeyle durum değerlendirilecek olursa Oidipus kompleksi Freud'a göre kız ve erkek çocuklarda farklı şekillerde yaşanır. Çünkü Kız çocuklarının anatomik yapısının farklı olması nedeniyle erkeklerin hissettiği gibi hadım edilme korkuları yoktur. Sadece anatomik yapılarının farklı olmalarından kaynaklı özgüven düşüklüğü ve düş kırıklığı nedeniyle babadan sevgi beklentileri bulunmaktadır. Jung ve Lacan'a göre

ise “Oidipus’un temelindeki cinsel arzular yaşamın orijiniinde yer alan anneye geri dönme, narsistik omnipotense yeniden kavuşma arzularının simgesel bir ifadesinden ibarettir. Çocuğun arzusu annesi ile bütünleşmek, onda eksik olan şeyin yerini almak, onun arzusunun nesnesi olmaktır.” (Tura, 2000: 83). Eksiklik duygusu uyandıran ve arzu duyulan nesne “küçük öteki nesne” (objet petit autre) kavramıyla karşılanmaktadır. Eksikliği duyulan veya doğuştan beri bütünlüğün kaybedilmesine sebep olan şey, anne veya çocuk için hayati önem arz eden anne göğsüdür. Çocuğun annesiyle bütünleşemediği bu eksiklik, babanın kayıp nesnenin yerine konulmasını doğuracaktır. Ancak romanların olay örgüsü boyunca bu kayıp nesnenin yerini tutacak, kız çocuklarının hayat ile bütünleşmesini sağlayacak baba da kayıp durumda olduğundan başarısızlıkla sonuçlanan bir süreç kendi kendini var etmektedir.

Özdeşleşme veya bütünleşme ilişkisinin telafi edilemeyişi kadın kahramanların hayatında sonsuz bir boşluk hissinin doğurmuştur. Boşluk hissi, kişilerin yaşamında denge problemi ve karşıt yöne yönelme sorunu yaratır. Jung (2006: 9) “Fiziksel evrenin ve ruh dünyasının değişmez bir kuramı dengedir. “Doğa boşluktan nefret eder, der bir Latin atasözü. Gerçekten, uçlardan biri başını alıp bir yana gittiğinde, öteki uç, aynı güç ve dirençle, denge sağlamak için, karşıt yöne yönelir” der. Bahsi geçen kahramanların çocukluklarındaki boşluğu dengelemek için başvurdukları yollar, onların daima karşıt yöne meylini arttırarak çıkmaza girmelerine ve yanlış tercihler yapmalarına neden olur.

2. Kahramanlarda Narsist Kişilik Yapısının Gelişimi

Kahramanların narsist kişiliğine dair değerlendirmeler yapmadan önce narsisizm hakkında kısa bir bilgi vermek, karakter çözümlemelerinin anlaşılması noktasında faydalı olacaktır. Narsisizm, kısaca bensevi olarak ifade edilir. “Terim bir Yunan efsanesinde suda hayalini görerek kendi kendisine aşık olan ve aşık olduğu nesneye bir türlü kavuşamadığı için canına kıyan Narkissos’tan kaynaklanmaktadır.” (Freud, 2007: 344). Narsizm birey hayatında iki ayrı dönemi farklı şekilde etkiler. Birincisi erken çocuklukta “çocuğun henüz dış objelere yönelmediği ve kendi “ben”ini sevi objesi yaptığı dönem; ikincisi ise libidonun dış objelere yönelimleriyle doğan dönemdir. (Freud, 2007: 345). Çocukluk döneminde bireyin kendi benine olan sevgisi, onun kendisini en değerli varlık olarak görmesi sonucunu doğurur. Etraftaki bütün nesneler ve kişiler onun varlığa hizmet eder konumdadır. Çocuğun aslında muhtaçlığından kaynaklanan ilginin

oluşturduğu kalabalıktan bireyselliğe uzanmasıyla dış objelere yönelim gerçekleşmektedir

Freud, “Aile Romansı” yazısında çocuğun büyüme arzusunu ele alır. Buna göre “çocuğun tutkusundan ve engellenmiş sevgisinden aile romansı ortaya çıkmaktadır. Baba aşırı değerli sayılmalı, idealize edilmelidir. Çocuğun, gerçek babasının yerine daha yüksek statüde birini koyması, babasını erkeklerin en asili, en kuvvetlisi, annesini de kadınların en sevgilisi olarak gördüğü, kaybolmuş mutlu günlerine duyduğu bir özlemi ifade etmektedir.” (Tükel, 2012: 11). Engellenmiş sevginin ortaya çıkardığı baba figürünün aşırı şekilde önemsenmesinin sonucu olarak kadın kahramanlarda kaybolmuş bir mutluluğu arama girişimi açığa çıkmaktadır. Bazen karmaşa, aşağılık kompleksi, narsizm veya yabancılaşma şekline de dönüşen travmatik etkiler, kız çocuklarının yaşamı boyunca peşinde oldukları asil baba figürünün yerine ne koyacaklarını bilememelerinin bir sonucu olarak bilinçaltını ele geçirir. Bireysel farklılıklar içerse de kahramanların kişiliğindeki bu nevrozların büyük bir kısmı, davranışları ile aşağılık duygularını telafi etmek veya üstünü örtmeye yöneliktir. Nemide’de güçsüzlük, değersizlik, sinir krizleri şeklinde kendisini gösteren belirtiler, diğer kahramanlarda kendi özlerine yabancılaşma ve zayıf yanlarını güçlü göstermeye dönüşür. Heinz Kohut’a göre ise “özellikle narsistik patolojinin, ama genel olarak tüm psikopatolojinin temel belirleyicisi (...) ilişkilerdeki yetersizliktir” (Akt. Tura, 2004: 8). Bu bilgiler ışığında romanlardaki kahramanların ilk dönemlerde kendi benini sevgi objesi yapacak bir ortam ile karşılaşmamaları, baba ile ilişkilerindeki yetersizliğe bağlı olarak geliştiğinden onlardaki nevrozların kökenini oluşturan farklı davranış şekilleri görülmeye başlar. Kız çocuklarının bundan sonraki eylemlerinde narsist kişiliklerini bir silah gibi kullandıklarını söylemek mümkündür. Koşullara göre kahramanlar ya kendilerine ya da kendilerine iyi geldiğini düşündükleri koşullara hâkim olmak için bazı atılımlarda bulunurlar. Nemide’nin ilk yıllarından sonra karşılaştığı aşırı baba ilgisi, onun başkalarıyla ilişkiler kurmasını zorlaştırır. Çünkü onun yerine düşünen, konuşan, karar veren baba Nemide’nin gelişimini sekteye uğrattığından başkalarıyla iletişim olanakları başlamadan bitmiştir. Bundan sonraki süreç şımartılmış bir çocuğun kendisini olayların odağında kabul edip her davranışını kendisine iyi geleceğine inandığı şeyleri elde etmek için kullanmasıyla sonuçlanır.

Kızının hayatının tehlikede olduğunu öğrenen babanın kızına karşı duyguları değişmiştir. Nefret duyguları yerini şefkat ve ilgiye bırakmıştır. Şevket Bey'in bundan sonraki davranış şekli, kahramanın yaşamını tamamen etkileyecek şekildedir. Çünkü baba daha önce acısına sebep olarak gördüğü kızına bu defa ömrünün geri kalanını adayarak acısını unutmaya çalışır. Önceleri aşırı mesafeli olan baba figürü, yerini şefkatli ve korumacı bir babaya bırakır. Nemide'nin yaşam koşulları ve etrafındaki kişilerin durumları babasının aşırı korumacı tavrından etkilenir. Babasının ona sağladığı koruma çemberi daha sonraki süreçte iyice daralır. Vücudu öylesine endişe verecek derecede dirençsizdir ki nemden uzak durması, geceleri bahçeye çıkması veya pencerede oturması bile belli kurallara göre düzenlenmiş veya yasaklanmıştır. Yemek ve uyku düzeninin bile başkaları tarafından düzenlenmesi genç kızın hayatının doğuştan itibaren başkaları tarafından şekillenmek zorunluluğunu doğurmuştur.

“Çocuk bu esnada iki yaşında bulunuyordu; lakin son derece zaafî (zayıflığı), vücudunun mütemadi (sürekli) bir tedaviye ihtiyacı zavallı çocuğu henüz altı aylık gibi gösteriyordu.” (Uşaklıgil, 2013: 43).

Şevket Bey, ailesinin hepsini kaybettikten sonra erkek kardeşinin oğlu Nail'i himayesine alıp onun masraflarını ve eğitimini üstlenir. Amcasının yönlendirmesiyle tıp eğitimi gören Nail, Nemide'nin babası ve doktorundan sonra gördüğü yakınlık hissettiği ile erkektir. Nail, tıp fakültesindeki eğitimini tamamladıktan sonra ihtisas yapmak için üç yıllığına Paris'e gitmeye karar verince âşık olduğu erkeği kaybetme korkusu ve kıskançlığı ile Nemide, sık sık sinir krizleri, bayılma nöbetleri geçirir. Nemide'nin babasının aşırı korumacı ve tedbirci tavrı onu zayıf ve kendi kararlarını alamayacak derecede kırılgan ve şımarık olmasına neden olurken Nahit'in babasından ilgi görmeyişi, üvey annenin gelişiyile yalnızlığa terk edilişi, onun gelişim çizgisini erken tamamlayarak hayata karşı daha mücadeleci bir tavırla tutunmasını sağlar. Çünkü Nahit'in nazlanacağı, isteklerini kabul ettireceği ya da şımaracağı anne veya babası bulunmadığından istediğini almak ve gelecekteki yaşamına kendisi yön vermek zorundadır. Baba yerine koyduğu, kendisini koruyacak, sevecek olan Nail'e kavuşmak için her yolu dener. Babanın hayatta olmasına rağmen kızının hayatında yarattığı yoksunluk duygusu, karakterin güçlü gelişimine katkı sağlamasının yanı sıra bazı çatışmaları da beraberinde getirir. Nail, amcasını ziyaret ettiği bir gün herkesi şaşırtarak Doktor Osman Bey'in de desteğini alarak Nemide'ye evlilik teklif eder. Nail'in Nemide'yle nişanlanması Nahit'i derinden sarsar, Nahit'in

babasına olan nefreti, onun yanına dönmek verdiği mücadele bu süreçte onu öylesine esir alır ki Nail'i elinden aldığı için Nemide'ye kin besler, onları ayırmaya, ayıramazsa Nemide'yi öldürmeye karar verir. Bir gece teyzesinin oğluna gizlice bir not uzatarak buluşma teklif eder. Narsist kişiliği onu öylesine ele geçirmiştir ki kendi geleceğinden başka bir şey düşünemez olur. Böylece iki genç kız farklı kişilik yapıları sergileyerek baba yerine koydukları en asil erkek figürüne -Nail'e- ulaşmaya çalışırlar. Nemide'nin ağlama ve sinir krizleriyle babasına her şeyi yaptıрма huyu, bir kez daha devreye girmiştir ve bir obje gibi gördüğü Nail'i elde ederek kendi benini rahatlatmaya çalışır. Ancak karşısındaki rakip de katil olmayı göze alacak kadar psikolojik bir baskının altında kararını vermiştir. Tüm gücüyle babanın yerini alacak erkeği elde etmenin mücadelesini sonuna kadar verir.

Nemide'de güçsüzlüğün belirtisi olarak ortaya çıkan nevrozlar, *Pervaneler* romanında kadın kahramanların tam tersi bir istikamette yol almalarını sağlar. Genç kızlar, zayıf yanlarını örtmek için mücadeleciler bir kimliğe bürünüp kendi kültürlerinden uzaklaşırlar. Nesime ve Leman kendilerini tercih yapmaya mecbur hissedip babalarının ortamı ile gelecekte elde edecekleri hayatı kıyaslarlar. Tekke ve kolejin ortamını kıyaslayan Nesime, yeryüzünde iki kadın türünün olduğu kanısına varır. Birincisi tekkede gördüğü “kendi halinde, ufak vazifeleriyle hayatlarını dolduran kadınlar, ikincisi ise kolejde gördüğü hayatlarını “kazanmaya muktedir, erkeklerle gürleşen, kimsesiz kuvvetli” kadınlardır. Üçüncü bir tür olabilecek “seven, sevilen aşk kahramanları” olarak gördüğü kadınlardan olma imkânının hiç olmadığını düşünür. Çünkü Nesime'nin babasının çevresinde gördüğü ilgisizlik onun kendisini çirkin olarak algılamasına neden olmuştur. Bu nedenle kendisini bir tercih yapma mecburiyetinde hisseden Nesime, “babasının istediği gibi tekkede evlenerek ufak tefek işlerle dolan” bir hayattansa kolejin muhitinde kalıp kimsesiz ama güçlü bir kadın olarak hayata atılma tercihinde bulunur. Babasının çevresinde kalmakla “tavani basık odalarda mangal başında sökülük dikmek, kocasına aşksız itaat etmek, dadılar, bacılar arasında her günü birbirine benzeyen günler yaşamak” (Tek, 2002: 48) onun için aynı durumdur. Nesime yalnız babasından uzaklaşmakla kalmaz kendi kültürüne de iyice yabancılaşır. Babasının sema ayini esnasındaki hareketlerini tangoya benzetir. Öylesine yabancı kültürle iç içe geçmiştir ki daha önce Mevlevi ayinini bile izleme gereği duymamıştır. Ancak yabancı bir kadın olan yengesi Andree'nin merakı sonrasında babasını izlemiştir. Hem şair hem de Mevleviliği

yaşatan Amir Çelebi'nin kızını terk ettiği yalnızlık Nesime'nin abisi Sami tarafından dile getirilir. "Doğrusunu istersen Andree, bu kabahat babamda. Ben böyle şeylerden anlamam; fakat babam biraz bizimle meşgul olsaydı, bu derece yabancı kalmazdık" sözleriyle yalnız Nesime'nin değil kendisinin de içine düştüğü yalnızlık ve yabancılaşmayı dile getiren Sami'ye göre bu durum yalnızca baba ve çocuk ilişkisinin sağlıklı bir şekilde kurulamamış olmasından dolayıdır. Bir inziva hayatı yaşayan Amir Çelebi'den uzatılacak bir el bekleyen Nesime'nin onu dergâhta uzaktan izleyişi ele verir. Aslında babasına içten içe çok bağlıdır ancak Andree'nin tespitiyle o, "ruhunu sofu dergâhında doyuramadığından bunu Amerikalıların muhitinde tatmine çalışmaktadır". Nesime'nin "güzelliği alıştığı muhitte değil, alışmadığı, sun'i gayri tabii şekilde aramasının" nedeni kimsenin bu kız çocuğuyla uğraşmamış olmasıdır.

Leman'ın tercihi de Nesime'den farklı değildir; o da babasından uzakta bir yere -Amerika'ya- gitmek için Mr. Cox ile görüşme şansını kaybedince Amerika hayaline evlilik yoluyla ulaşmaya çalışır. Baloda, kendisini zengin bir ailenin çocuğu olarak tanıtan Amerikalı bir zabıt ile ilişkisini ilerletir. Amerikalı Jack Peterson ile evlenme isteği ailesi tarafından olumsuz karşılanınca Leman, Jack Peterson ile Amerika'ya kaçır. Uzun bir sessizlikten sonra Amerika'dan bir mektup gelir. Jack Peterson'un muhayyel serveti, şaşıaal fabrikaları kadar, kolejde anlatılan Amerikan yaşamının da bir yalan olduğu mektuptan anlaşılır. Nesime ise Mr. Cox'a takdim edilir, uzun zaman özlemini çektiği ama bilinmezliklerle dolu hayatı yaşamak üzere yola çıkmaya karar verir. Ailesini son bir defa görüp yola çıkmak isteyen Nesime, annesinin mezarına gittiğinde, Mevlevihane'de yatan bütün ecdadının o yolculuğa engel olmak için mezarlarından kalktıklarını görür gibi olur. Kendi babasıyla iletişime geçemeyen Nesime'nin gözünde Mevlana'ya kadar bütün ecdadı - babaları- onu durdurmak için mezarlarından ayaklanmış gibi gelir.

Bütün mezarlar mı açıldı? Hepsi kim? Nesime bunları tanıyor. Bütün ecdadı... Ta Mevlana'ya kadar giden kendi babaları. Hepsi beyaz, elemli ruhlar gibi ağlayarak dönüyorlar; yaşlı gözleri, umutsuz yeisleri üstüne kapalı... Döne döne denize doğru gidiyorlar. Ne arıyorlar? Salıp memleketine kaçan bir kızı mı takip ediyorlar? Onu çağırarak mı istiyorlar? (Tek, 2002: 141).

Nesime'nin aslında sadece sevgisizlik ve ilgisizlikten bu yola başvurduğu açıktır. Gideceği gün babasına uğradığında bu sevgiye hasreti

en belirgin şekliyle ortaya çıkar. Mesnevi okuyan aksakallı babasının gözlüğünü çıkartır, çocukken yaptığı gibi sokulur. Babasının kendisini öpmesini ister. “Babacığım beni öp, daha, daha öp, küçükkenki gibi... Babacığım, babacığım!” (Tek, 2002: 138) diye sarılırken bile yaşlı babasından ellerinden tutup gitmesine engel olmasını bekler. Ancak Amir Çelebi, gözlerine bakmaya alışık olmadığı kızının gözlerindeki yaşları göremez. Tekrar okuduğu Mesnevi’nin üstüne eğilir. Nesime kapının eşiğinde babasına son defa bakmaya ve onun resmini zihnine kazımaya çalışır.

Ebediyen ayrılırken, kalpte saklamak istenilen sevgili yüzler için yapıldığı gibi, gözlerini onunla doldurmak istiyor ve bu resmi alıp ta öbür dünyalara götürecektir... (Tek, 2002: 139)

İçindeki zayıflığı güçlü bir kadın duruşuyla örtmeye çalışan bir diğer kahraman Nuran’dır. Avrupa’da Batı kültürüyle iç içe geçirdiği uzun zaman dilimi onun da kendi kültürüne yabancılaşmasına neden olsa da tamamen bu kültürün izlerini silmemiştir. Nuran, Viyana’da yedi yıl müzik eğitimi aldıktan sonra Türk müziğinin alışılmış kalıplarının değiştirerek modern bir seviyeye ulaştırmayı hedefler. Doğu müziğinin icra edildiği bir toplantıda Sermet Rifat’ı tanır ve bir süre sonra ona âşık olur. Alaturka müzik ile ilgilenen Sermet Rifat, meyhanelerde ud çalarak hayatını kazanır. Nuran, Sermet’le uzun bir süre birlikte yaşar, bu arada evlilik hazırlıkları devam eder. Düğüne bir hafta kala Sermet’in on dört yıllık evli, dört çocuk babası olduğu ortaya çıkar. Bu durum Nuran’ın psikolojik bir sarsıntı geçirmesine neden olur. Nuran, Sermet’in evli olduğunu öğrendikten sonra ondan kaçıp evine kapansa da tamamen Sermet’ten ayrı kalmaz. Nuran, sağlıklı kararlar alamayacak duruma gelir; ayrılıkları, tekrar dönüşleri git gide bir hastalık haline dönüşür. Sermet, ne eşinden ne de Nuran’dan vazgeçebilir. Nuran, müziği, çevresini ve kendisini iyice ihmal eder. Sorunların üstesinden gelemedikçe toplumdan kaçmak ve kendi kendine kalarak karar alabilmek için farklı mekânlara sığınır, Sermet’in açtığı yaralara çare arar. Sermet’le tanıştığı Kanlıca’daki yalı, Nuran’ın Feneryolu’ndaki köşkü, Sermet’in kendisini kandırdığını öğrendiği dönemde ve daha sonra Sermet’le ilişkisini sürdürdüğü bu dönemde onun sığındığı yerlerdir. Ancak zamanla bu mekânlar da onun yaşadığı sıkıntıları gidermeye yetmez. Nuran’ın hep bir sevgi arayışında olduğu “Şu dakikada kendisini candan seven birine ihtiyacı vardı, yüreği yanıyordu adeta. ‘Kimsem yok ki... diyordu. Yeni sene beni hep böyle yalnız ve öksüz görecektir.’” (Erol, 2014: 126) sözleriyle hissettirilir.

Nuran'ın önce kıskançlık duygularıyla tanışmak için gittiği Sermet'in karısı Müzeyyen'in yaşadığı yoksul ev ve çocukların durumu onun vicdanını sızlatır. Nuran ve yaşadığı semt anlatılırken modern bir kadın ve modern bir kent tasviri yapılır ancak bu semtlerde Sermet alıştığı düzenin uzağında bir hayat sürmek zorunda kaldığından rahat değildir. Sermet'in sık sık aldattığı karısı ve çocuklarının yaşadığı Mühürdar'daki ev, Nuran'ın evinin aksine insanda acıma duygusunu uyandıracak kadar kötü haldedir. Burası, yoksul, değer görmemiş, bakımsızlıktan zayıf düşmüş insanların yaşamlarını sürdürdüğü İstanbul'un bir köşesidir. Sermet, bu evde mutlu olmasa da alıştığı bu sefalet yaşamının içinde Müzeyyen'in ona sağladığı özgürlüğe düşkündür. Bu nedenle Müzeyyen'i ve çocuklarını bırakarak sık sık gönül ilişkileri yaşamak için evden ayrılrsa da bu evi ve karısını tamamen bırakamaz.

Diğer kahramanların tercihlerinde olduğu gibi Nuran'ın da içine girdiği durum pek iç açıcı değildir. Aile ortamına duydukları özlem, onların ruhunda bir boşluk yaratarak denge sorunu yaşamalarına neden olmuştur. Dengeyi bulma ve hissettikleri yalnızlığı giderme istekleri, onları zıt yönlerde doğru savurur. Nemide ve Nahit'i Nail'e, Nesime ve Leman'ı bilmedikleri Amerika hayatına, Nuran'ı ise Sermet'e doğru sürükleyen tercihler, bireylerin bağlanma ihtiyacının sağlam olmayan temeller üzerinden giderildiğini gösterir.

3. Ortak Yazgıların Hikâyeler: Mutsuz İlişkiler

Nail'in Nemide'ye sadakat ile bağlı olmadığı Nahid ile buluşmasından sonra belli olur. Nail, amcasının korumasında yetişen bir genç olarak Nemide'ye amcasının nazarıyla yaklaşmış, onun nazını çekmiş, vicdanen kendisini ona adamaya mecbur hissetmiştir. Ancak kendi isteği dışında oluşan şartların onu nişanlanmaya ittiğine inanan Nail, bir yandan da iki güzel kadın tarafından sevilmenin gururunu yaşarken gelgitler neticesinde önceleri kararsız bir duruş sergiler, daha sonra ise Nahit'e aşkını itiraf ederek Nemide'yi aldatır. Aslında Şevket Bey'in en başından beri istediği şeylerden biri böylece gerçekleşmiş olur. O da Nail'in doktor olup kızının hastalığıyla yakından ilgilenmesini istemiştir. Böylece acıma ve merhamet duygularıyla başlayan davranışlar yön değiştirerek hasta-doktor ilişkisine dönüşmüştür. Nail'in zihninde ve kalbinde bundan sonra "bu hasta kız, bu tabip için tetkike şayan bir numune. (İncelemeye değer bir örnek)" (Uşaklıgil, 2013: 119) olarak kalacaktır.

Kernberg'e göre (1999: 188-9) "depresif hastalarda boşluk hissiyle yakınlık hissinin eş değerdedir. "Yalnızlık, hasret öğeleri ve sevgilerine ihtiyaç duyulan ama şimdi ulaşılamaz gibi görünen başkalarının varlığı hissini içerir. Psikanalitik açıklama bu hastaların değişmez bir biçimde bilinçdışı bir suçluluk duygusu olduğunu ve yaşantılarını 'boşalmasının' üst benlerinin adeta kendiliğe saldırışını yansıttığını ortaya koyar. Üst benin uyguladığı sert iç ceza, sevmeye ve takdir edilmeye layık olmadıkları ve yalnız olmaya mahkûm oldukları şeklinde zımni bir hüküm içerir". Nail'in bir hastaya yaklaşır gibi nişanlısına karşı sergilediği davranışlar, Nahit ile olan yakınlıklarını ele verir. Nemide mutluluğunun önündeki engel olarak Nahit'i görmeye başlar ve bir gece Nail ile Nahit'in çardakta buluşmalarına şahit olur, daha sonra ise kayınvalidesine onları evlendirmelerini söyleyerek herkesin yanında nişan yüzüğünü çıkarıp Nahit'in parmağına takar. Genç kızların arasındaki rekabet, zayıf olanın kaybetmesiyle sonuçlanır. "Biri aşkından vazgeçerek mutluluğu rakibine bırakır. Duyduğu güçlü sevgiye karşın gösterdiği özveri onu ölüme götürür." (Önertoy, 1995: 99). Böylece Kernberg'in belirttiği gibi kahraman sevmeye layık olmadığı, yalnız kalmaya mahkûm olduğu fikrine kapılır. Kahramanın dışarıdan gözlemlediği ve yalnızca babası tarafından karşılanan mutluluk, ilgi ve şefkat duygularının sevdiği kişi tarafından karşılanmaması onun suçluluk psikolojisine bürünmesine neden olur. Şefkat, sevgi ve kendisine ayrılan zaman yalnızca baba ve dadı figürleri ile tamamlandığından, kendine yetebilme, yalnız başına bir şeylerin üstesinden gelme gücünden yoksun bir kız çocuğu olarak yalıtılmış bir dünyaya kendisini mahkûm eder.

Narsistik kişiliklerde sosyalleşmekten kaçınma ve kendilerini yalıtma, hiçbir şey ile ilgilenmemelerinden değil, etrafındakilere çok yoğun ihtiyaç duymalarından kaynaklanmaktadır. Nemide'nin de aslında ihtiyaç duyduğu yalıtılmış bir dünya değil, tam tersine sevgisine ihtiyaç duyduğu kişinin babasının rolüne bürünerek onun elinden tutmasıdır. Sevdiği adama yüklediği aşırı anlam ve ona duyduğu gereksinimin yoğunluğu, dışarıdaki hayata karışma ihtimalini ortadan kaldırır. Çünkü sınırları kahraman tarafından belirlenmemiş dünyanın dışına çıkma durumunda dışarıdaki çevre tarafından yutulma, hayal kırıklığına uğrama ve yıkıma uğrama korkusu vardır. Bunun temelinde ise babanın kızı üzülmesin diye bütün olumsuzlukları ortadan kaldırdığı dünyanın dışına Nemide'nin hiç adım atmayışıdır. Nahit'te ise tam tersi durum vardır. O,

babası tarafından dışarıya salınmış, dış dünya ile birdenbire karşı karşıya kalmıştır.

Kernberg, gerçekliğe karşı tahammülsüzlüğün, kendiliğe ve nefret edilen nesneye yönelik ruhsal gerçeklikten nefret etmeye dönüştüğünü söyler (2000: 241). Aldatılma gerçeği, Nemide'yi psikolojik olarak büyük bir sarsıntıya uğrattığından kendisini aldatan eski nişanlısı ve Nahit'ten intikam almak için Nemide, bir gece onları sandal gezintisine çıkararak akıntıya kapılmalarını ister. Nail, sandalı akıntıdan kurtarınca intikam planı yarım kalan genç kızın hastalığı günden güne ilerler. Sevgiye layık olmama duygusunun yarattığı yıkıcı etkiyle iyice güçsüzleşen genç kız, çok kısa süre sonra ölür. Nemide'nin ölümünden sonra evlenen Nahit ile Nail, evlenir. Eşinin ölümünden sonra tutunduğu tek dal olan kızının ölümüyle Şevket Bey ise içine kapanır.

Nesime'nin hikâyesi ise yolculuk hazırlıkları ile devam eder. İstanbul'a güverteye çıkmadan kendisini kilitletiği kamarasının penceresinden veda eder. Annesinin mezarını öperse o yolculuğa çıkmaktan vazgeçeceğini bilmektedir. O da ihtiyaç duyduğu yakınlığı bulamadığından ömür boyu sürece bir yalnızlığa ve yalıtılmışlığa kendisini mahkûm eder Akşam ezanı okununca babasının tekkesinde süren hazırlıkları hatırlar. Bacılar ve dadıların tekkede akşam hazırlığıyla meşguliyetlerini, misafirleri ağırlamalarını özlemle hatırlar. Aslında o çevreyi sadece babasının ilgisizliği nedeniyle küçümsediğini "Sıcak yuva!.. Annesiz bile olsa, anne kokan sevgili ev!" sözleriyle ifade eder. Dönüşü olmayan Amerika yolculuğuna çıktığı için pişman olduğundan ağlamaktan yorgun düşerek bayılır.

Jung, (2015: 54) "çocuklar üzerinde en güçlü etkilere sahip olan şeylerin, ebeveynlerin bilinç durumlarından değil bilinçdışı geçmişlerinden gelmesidir. Anne ya da baba olabilecek, etik fikirli bir kişi için bu, neredeyse korkutucu bir problem sunar; çünkü bilinç ve onun içerikleri olarak adlandırılan, üzerinde az çok oynama yapabileceğimiz şeyler, geçmiş üzerindeki kontrol edilemez etkilerle kıyaslandığında ne kadar çok uğraşsak da faydasız görülür. Kişi bu bilinçdışı süreçleri hak ettikleri ciddiyetle ele aldığı anda aşırı ahlaki belirsizlik duygusuyla sarsılır." Nuran, Sermet'in ailesinin durumunu ve yoksulluklarını görünce Avrupa terbiyesini bir yana bırakarak bilinçdışı geçmişinde var olan etik kuralları ortaya çıkmaya başlar. Önce topluma karşı bir vicdan azabı ve ahlaki değer çatışmasıyla mücadele eder. İçine düştüğü bunalıma bir çözüm bulmaya çalışsa da bunda başarılı olmaz. Bu süreç içerisinde hiçbir yere

sığamayan Nuran, kendisini babasının Maltepe'deki evinin kapısında bulur. Burası diğer semtlerden ve mekânlardan farklı tasavvufi bir hava sunar. Nuran'ın huzuru bulduğu tek yer burası olur. Daralıp sorularına cevap bulamadıkça babasının evine sığınan Nuran, burada tasavvufi bazı telkinlerle huzur bulduğunu fark eder. Babasının yanında, sade yaşantısında uzun zaman hissetmediği güven duygusunu tatmaya başlayan Nuran, ferahlık ve cesaretle ruhunu yeniden onarır.

“Sonra birden babası aklına geldi. (...) Baba kız, ikisi de yalnız, ikisi de münzevi, ikisi de müzik müptelası. Görünürdeki farklara rağmen ne derin bir benzeyiş; Nuran'ın yüreğinde bir hasret uyandı. Sanki 1934 senesinin girmesiyle beraber Nuran'a yeni bir yıldız doğdu. Babam, babam! diyordu. Bambaşka bir saadetin uzaktan müjdesini duymuş gibi ferahlıyordu.” (Erol, 2014: 126)

Giriş bölümünde Nuran: ‘Ben Yahuda’yı gördüm.’ diyerek Sermet’i suçlamıştır. Sermet, Nuran’ı hayal kırıklığına uğratmasıyla, ihanet etmesiyle Hz. İsa’ya hıyanet eden Yahuda’ya benzetilmiştir. Sermet defalarca söylediği yalanlar ile Nuran’ı kandırmış, her defasında daha ağır şekilde yaralamış, sonradan pişman olmuştur. Babasının yanında geçirdiği zaman, Nuran'ın uzun zaman çözüm bulamadığı ruhsal çatışmalarını dindirir. Psikanalitik kuram çerçevesinde düşünüldüğünde annesizlik ve baba sevgisine duyulan ihtiyaç birbirini beslemiştir. Her iki duygu, “birbirleriyle iç içe geçmiş gibi yetişkin bir kadını” esir alır. Nuran, babasına özlem duydukça bilinçaltında babasına, gerçek hayatta ise Servet’e yaklaşmış; ona bir bağımlı derecesinde bağlanmıştır. Babasının yokluğuyla deneyimlediği yalnızlık Servet’in terk etmeleriyle iyice pekişmiştir. Bu durum hiç bitmeyen fakat bazen artıp bazen azalan bir gerilimin sürüp gitmesine zemin hazırlamıştır. Babasının evinden çıkıp Sermet’in yanına döndüğünde artık eski sevgiye muhtaç kadın yoktur. Uzun zaman kavuşmayı beklediği erkekten artık vazgeçmiştir. Mutlu bir sonla bitmeyen bir aşk hikâyesinden sonra halini ‘hamdım, piştım elhamdülillah’ diyerek Bektaşî dervişi babasının yanına sığınarak aslında bütün dertlerinden, arayışlarından sıyrıldığını fark eder. Nuran için Sermet artık ne kavuşmak için yolu gözlenen sevgili ne de Yahuda’dır. Babasının evinden dönerken bütün boşluklar sevgiyle dolmuş, babasının yerine koyduğu kişinin varlığına olan ihtiyaç ortadan kalmıştır. “Yahuda” adını verdiği senfonisi ile ihmal ettiği müziğe kaldığı yerden devam eden Nuran’ın adı yurtdışına taşan bir ün ile duyulur.

‘Sermet! Artık Yahuda değilsin. Belki hiçbir zaman değildin.’ (Erol, 2014: 216).

Sonuç

Sonuç olarak yazıldıkları dönemlerde ilgiyle okunan üç romanda annesiz yetişen kız çocuklarının kritik gelişme evrelerinde yalnız bırakılmaları ve başkalarının ellerinde büyümüş olmaları Freud ve diğer psikanalizcilerin ortaya koydukları çeşitli komplekslerin oluşumunu gözler önüne sermiştir. Baba ilgisinden kısmen veya tamamen mahrum kalan kahramanların kişilik gelişimleri olumlu bir yönde ilerlemeyince bağımsız benlik gelişimi kesintiye uğramıştır. Kadın kahramanların çocukluk döneminde kritik evrede sağlıklı bir ebeveyn ilişkisi geliştirmemeleri onların sonraki yaşamlarında güvensiz bağlanma sorununu ortaya çıkarmıştır. İhtiyaç duydukları sevgiyi babalarından göremeyen kahramanların topluma kendilerini güçlü bir biçimde kabul ettirme çabaları onların çoğu zaman yorgun veya hasta düşmelerine neden olmuştur. Baba figürünün oluşturduğu boşluk duygusuyla mücadele eden bazen de birçok psikolojik çatışmayı aynı anda yaşayan kişilerin zayıf yönlerini saklamak için tercihlerde bulunarak güçlü görünme eğilimleri ortaya çıkmıştır. Bu eğilimlerin temel amacı, uzaktan izledikleri babaları tarafından fark edilmek, babalarının sevgisiyle kuşatılmaktır. Tercihleri ve mücadeleleri sonucunda eksikliğini duydukları nesne/birey yerine koydukları şeyleri elde etseler bile huzura kavuşamayan genç kızların aslında ihtiyaç duydukları şeyin baba sıcaklığı olduğu ortaya çıkar.

KAYNAKÇA

- Atlı, F. (2012). Edebi Metnin ve Yaratıcılığın Kaynağına Ulaşan Yol: Psikanalitik Edebiyat Eleştirisi. *Turkish Studies*, S. 7/3, s. 257-273.
- Cebeci, O. (2004). *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Eliuz Ü. - Seferoğlu, E. (2016). Eşikteki Erkek(lik): ÇC Hikâyesinin Erkek(lik)lerine Psikanalitik Bir Yorum. *Turkish Studies*, S. 11/4. s. 329-346.
- Erol, S. (2001). *Ülker Fırtınası*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Freud, S. (2007). *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Freud, S. (2012). *Sigmund Freud Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Jung, C. G. (2006). *Analitik Psikoloji*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Jung, C. G. (2015). *Kişiliğin Gelişimi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kernberg, O. F. (1999). *Sınır Durumlar ve Patolojik Narsisizm*. (Çev. Kemal Atakay) İstanbul: Metis Yayınları.

- Kernberg, O. F. (2000). *Sapıklıklarda ve Kişilik Bozukluklarında Saldırganlık*. (Çev.: M. Banu Büyükkal) İstanbul: Metis Yayınları.
- Önertoy, O. (1995). *Halid Ziya Uşaklıgil Romancılığı ve Romanımızdaki Yeri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tek, M. F. (2002). *Pervaneler*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Tura, S. M. (2000). *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Tura, S. M. (2004). *Sunuş-Kendilik Psikolojisinin Psikanaliz Tarihindeki Yeri. Kendiliğin Çözümlemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tükel, R. (2012). *Freud'un Metinlerinde Ego İdeali. Sigmund Freud Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Uşaklıgil, H. Z. (2013). *Nemide*. İstanbul: Özgür Yayınları.

KOLONYALİZM İLE EDEBİYAT ARASINDA: EDWARD SAID'İN ELEŞTİRMENLİĞİ ÜZERİNE



Dr. Bilgin GÜNGÖR*

Giriş: Postkolonyal Durum'da Edebiyat Eleştirisi

Her ne kadar 1997'de İngiliz hükûmetinin Hong Kong'u Çin hükûmetine teslimiyle resmî -ya da “politik”- olarak sona ermiş/tamamlanmış (Betts, 2018: 18) kabul edilse de¹ dekolonizasyon süreci, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından Afrika ve Asya topraklarında vuku bulan kolonyalizm karşıtı savaşların “ezilen uluslar” lehine sonlanmasıyla tarih sahnesini büyük oranda terk etmişti. Bu; 16. yüzyılda coğrafî keşiflerle başlayan ve kapitalist üretim üzerinde şekillenen modern kolonyalizmin (Loomba, 2005: 9) sonu anlamına gelmekteydi; tabii aynı zamanda, ilk olarak Greklerin Doğu'daki “barbarlar”la olan ilişkileri çerçevesinde ortaya çıkan “biz” ve “onlar” algısının -ve bu algının birer türevi olarak görebileceğimiz diğer Batı merkezli algıların- geçerliliğinin sorgulanmasına da imkân tanıyan bir zaman dilimine geçildiğinin ilanıydı. Artık kolonyal dönemden çıkmış, “postkolonyal dönem”e -veya Jean François Lyotard'ın “postmodern condition” (“postmodern durum”) ifadesinden hareketle söylersek “postkolonyal durum”a- geçilmişti. İşte böyle bir ortamda/dönemde, Batı ile Doğu arasındaki tarihsel tahakküm biçimleri, her tür söylem alanı içerisindeki yansımalarıyla ele alınmaya başlandı [gerçi önceden beri pek çok ülkedeki sol/Marksist entelijansiya mensupları arasında, özellikle de Vladimir İ. Lenin'in “the highest stage of capitalism” (“kapitalizmin en yüksek aşaması”)² ifadesiyle formülleştiirdiği emperyalizm üzerine

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Çanakkale (bilgingungor@comu.edu.tr)

¹ Gerçi aynı tarihlerde Macao da Portekizliler tarafından yine Çin hükûmetine teslim edildi. Fakat Hong Kong'un teslimi kadar gündem olmadığı için dekolonizasyon sürecinin “final”ine dönük tarihyazımında pek adı anılmaz (Betts, 2018: 64).

² Tabii böyle bir formülleştmeye rağmen, zaman zaman Leninci sol entelijansiyada dahi hâlâ emperyalizm ile kolonyalizm kavramlarının birbiriyle karıştırıldığı görülür. Üstelik ilgili eserde Lenin, kolonyalizm ile emperyalizm arasındaki yardımcılık eksentli ilişkilere de değinerek (bkz. Lenin, 2008, 82-90.) bir anlamda ikisi arasındaki ayrımı da vurgulamıştır.

tezlerinden hareketle kolonyalizm ve onun en mühim yardımcısı emperyalizm üzerine etkin bir sorgulama yapılmaktaydı; ancak bu daha çok iktisadi bir bağlamla sınırlıydı]. Daha açık bir ifadeyle; kolonyalizm, antikolonyalizm, transkültürasyon, şarkiyatçılık, otokolonyalizm, ırk, ötekilik gibi kavramlar etrafında sanattan kültüre, felsefeden siyasete kadar pek çok alanda Doğu ile Batı arasındaki tarihsel ilişkiyi irdelemeyi önceleyen; zaman zaman doğrudan “postkolonyalizm” zaman zaman da “postkolonyal çalışmalar” adıyla anılan ve disiplinlerarasılığı her daim içeren bilimsel bir çağır ortaya çıktı. Bu çağırın temellerini Aimé Césaire, Frantz Fanon gibi sömürülen Doğu cephesinin önde gelen ve birer “hırçın” Batı muhalifi olarak konumlanan aydınları attı; fakat esas çerçeve –daha doğrusu bugünkü çerçeve– Edward W. Said, Homi K. Bhabha, Gayatri C. Spivak gibi yine Doğu cephesine dâhil olan ancak daha hümanist ve bilimsel bir yaklaşımı benimseyen isimler tarafından çizildi.

Postkolonyal çalışmaların önemli sacayaklarından birisi şüphesiz “postcolonial criticism” (“postkolonyal eleştiri”) adı verilen ve Batı ile Doğu arasındaki kolonyal ilişkileri ve ilgili olguları çözümlemeye yönelik eleştiri yoludur. Çünkü postkolonyal eleştirinin kendisine özgü kavramlarla ve yöntem bileşimiyle yöneldiği edebiyat, kolonyalizmin ve ilgili olguların tarihsel iz sürümünün yapılmasına fazlasıyla olanak tanıyan alanlardan birisidir. Özellikle de modern edebiyat, başından beri, kolonyalizme ve ilgili olgulara bir şekilde kapı aralamıştır. Alighieri Dante’nin *La divina Commedia*’sında (*İlahi Komedi*) İslâm dininin büyüklerine dönük olumsuz imgeleştirmeler üzerinden –dolaylı olarak– sömürülmeye ve yağmalanmaya “müstehak” bir Doğu portresi çizilir. Ian Watt ve Edward W. Said tarafından ilk modern roman olarak kabul gören (Watt, 2007: 106; Said, 2004: 13) *Robenson Crusoe*’un kurgusu, bir adanın –bireysel bazda da olsa– kolonileştirilmesi etrafında belirir. Fakat modern edebiyatın, ilgili hususta, daha hayati bir yönü var: Kolonyalizmin önemli meşrulaştırım kaynaklarından birisi olması. Tarihsel süreç de göstermiştir ki koloniciler; topla, tüfekte, tankla toprak ele geçirmenin veya tahakküm kurmanın “destan”ını edebiyat vasıtasıyla yazmışlar; bu bağlamdaki gerekçelerini edebiyat vasıtasıyla –dolaylı veya dolaysız– ortaya koymuşlardır. William Shakespeare’in *The Tempest* (*Fırtına*) piyesinde, ilerlemeciliğin ve medeniyetin yetkin sıfatlarıyla donatılmış Prospero’nun hırçın, kaba, cahil bir şekilde resmedilen Calliban’ı destansı bir şekilde alt etmesi ve kendisine bağımlı hâle getirip “evcilleştirmesi”, sadece basit bir dram vakası değildi; aynı zamanda Batı zihninin ilerleme ve medeniyet namına

Doğu topraklarında yapılan vahşeti aklama ve yüceltme pratiğinin estetik bir ifadesiydi. Romen asıllı olmasına rağmen Fransızca yazan ve Fransız kültürünü benimseyen Panait Istrati'nin *Méditerranée* (Akdeniz) romanında; Akdeniz'e yolculuk yapan avare Adriyen'in, Doğu'nun Akdeniz yakasındaki insanları tembel, uyusuk şekilde "görmesi", Batı dünyasında tipikleşen romantik bir Doğu portresinin yansıısı değildi sadece; bundan da öte, Doğu'nun kendi kendine ilerlemesinin "olanaksızlığı" düşüncesine kurgusal anlamda meşruluk kazandırma çabasının bir ürünüydü.

1. Postkolonyal Eleştiri ve Said

İşte, edebiyatın kolonyalizm süreciyle olan tarihsel bağıntılarına bu minval üzere ışık tutan, kolonyalizmin her iki cephesindeki (Batı ve Doğu) pratiklerinin şeceresini edebî metinler üzerinden sorgulayan postkolonyal eleştirinin yolunu, bilindiği gibi, 1978 tarihli *Orientalism* (Şarkiyatçılık) adlı eseriyle -hem kuram hem de uygulama bağlamında- Said açmıştır. Gerçi Fanon'un *The Wretched of The Earth* (Yeryüzün Lanetlileri) eserinde ulusal kültür ve edebiyat yaratımı ile ilgili dile getirilenler (Fanon, 2007: 201-241) postkolonyal eleştirinin ilk örnekleri olarak görülebilir; ancak "gerçek anlamda", yani bilinçli ve net bir şekilde kolonyalizm sürecinin -şarkiyatçılık ekseninde de olsa- edebî metinlerdeki yansıısına ve yeniden üretimine ilk odaklanan, ilgili eseriyle Said olmuştur. Denilebilir ki, Gregory Jusdanis tarafından -gayet isabetli bir şekilde- "ulusal günlük" olarak tanımlanan³ edebiyatın (tabii daha çok Batı edebiyatının) kolonyalizm sürecine ve ilgili olgulara ayrılan "sayfalar"ını ilk o oku(t)muştur.

Said, *Şarkiyatçılık*'ta, şarkiyatçılığın üç farklı tanımını yapar ve yol haritasını bu tanımsal farklılıklar üzerinden çizer. Ona göre şarkiyatçılık, ilk olarak, Doğu'nun dilsel ve kültürel ürünlerine yönelik disiplinlerin genel adını imler; ikinci olarak, Doğu ile Batı arasındaki "ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçimi"ni (Said, 2013: 12), bir ayrım çizgisini ifade eder; üçüncü olarak ise (Said'in en çok önem verdiği tanım da budur) Doğu'nun Batı gözünden ve hükmedici bir tarzda ele alınışına işaret eder:

Kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak onsekizinci yüzyıl sonu alınırsa, Şarkiyatçılık, Şark'la -Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğretmek, oraya yerleşerek, onu yöneterek- uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark'a

³ Jusdanis "edebiyat anlamda bir milletin günlüğüdür, onun geçmişinin, şimdisinin ve geleceğinin hikâyesini anlatır." der (Jusdanis, 205: 86-87).

egemen olmakta, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçimi olarak incelenebilir, çözümlenebilir (Said, 2013: 13).

Nitekim kitapta Said de bu üçüncü anlamı doğrultusunda şarkiyatçılığı edebiyat içi ve edebiyat dışı metinler üzerinden, kolonyalizmle doğrudan bağlantılı bir olgu olarak inceler ve çözümler. Bu bağlamda, Dante'nin *İlahi Komedyası*'ndan Napolyon Bonaparte'ın *Campagnes D'Egypte et de Syrie*'sine (*Mısır ve Suriye Seferleri*); François-René de Chateaubriand'ın *Itinéraire de Paris à Jérusalem*'inden (*Paris-Kudüs ve Kudüs-Paris Yolculuğu*) Edward William Lane'ın *Manners and Customs of the Modern Egyptians*'ına (*Modern Mısırlıların Gelenek ve Görenekleri Üzerine Açıklamaları*) kadar pek çok eser ele alınır. Bu eserlerde içerilen “Şark” imgeleri, şarkiyatçı bakışın birer estetik biçimi olarak göz önünde bulundurulur. Tabii bu eserlerdeki “Şark”, gerçek “Şark” değil; şarkiyatçılığın “Şark”ıdır ve böyle bir “Şark”, Said'in deyimıyla “Şarklaştırılmış Şark”tır (Said, 2013: 114).

Bu noktada belirtmek gerekir ki Said, *Şarkiyatçılık*'ta, eser çözümleme yöntemi olarak Michel Foucault tarafından ortaya atılan ve iktidar süreçleri ile söylemler arasındaki ilişkiler üzerine yoğunlaşmayı hedefleyen söylem analizi yolunu benimser. Nitekim kitabının baş kısımlarında, verili ve tarihsel bir söylem olarak şarkiyatçılığı çözümlemek adına “Michel Foucault'nun *L'Archéologie du savoir* (*Bilginin Arkeolojisi*) ile *Surveiller et punir*'de (*Hapishanenin Doğuşu*) tanımladığı söylem kavramını kullanmanın işe yarayacağını” (Said, 2013: 13) dile getirir ve bunun ilgili noktada oldukça fazla önem arz ettiğini “Şarkiyatçılık bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Şark'ı siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini -hatta üretebilmesini- sağlayan o müthiş sistemli disiplinin anlaşılması olanaksızdır (Said, 2013: 13)” ifadesiyle açıklar. Fakat onun söylem analizini algılama ve kullanma biçimi, mekanik olmaktan öte diyalektik bir boyutta açığa çıkar. Bu bağlamda makro ve mikro iktidar süreçleri (ki Said'in ele aldığı özgül durumda Batı ile Doğu arasındaki kolonyal/emperyal iktidar süreçleridir söz konusu olan) şarkiyatçı söylemi sadece koşullamaz; şarkiyatçı söylem tarafından bizzat yeniden üretilir ve meşruiyet kaynağı elde eder. Rudyard Kipling'in eserlerindeki “Beyaz Adam” imgeleri ile ilgili olarak dile getirdiklerinde bu durum özellikle net bir şekilde açığa çıkar. Said, söz konusu imgelerin, İngilizlerin “mıntıkası”ndaki kolonyal ilişkilerin yansımaları olduğu kadar –

ve hatta bundan da öte- kolonyal ilişkileri pekiştiren bir konumda bulunduğunu çarpıcı bir biçimde ortaya koyar:

Kipling'in, birçok şiirinde, Kim gibi romanlarda ve sayısız sloganda ironik bir kurmaca olarak beliren Beyaz Adamı, bir fikir, bir şahsiyet, bir var olma biçimi olarak, yurtdışında bulundukları sırada birçok İngilizize hizmet etmiş gibidir. Derilerinin asli rengi, çarpıcı, kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde yerliler deryasından ayırıyordu İngilizleri; ama Hintliler, Afrikalılar ya da Araplar arasında dolanan İngiliz için kesin bir bilgi daha vardı: Renkli ırkların yönetiminin sorumluluğunu taşımak konusunda geliştirilmiş köklü bir geleneğe mensup olduğunu, bu geleneğin ampirik ve tinsel birikiminden yararlanacağını biliyordu İngiliz. Kipling, Beyaz Adamların sömürgelerde aldığı 'yol'u överken, bu geleneği, bu geleneğin ihtişamını, güçlüklerini dile getiriyordu (Said, 2013: 238).

Elbette Said'in söylem analizi yöntemi doğrultusundaki çözümlemeleri *Şarkiyatçılık*'la sınırlı kalmadı; o, daha sonra kaleme aldığı -edebî olsun olmasın- hemen hemen bütün çözümlemelerinde de Foucault'nun izinden gitti. Hatta denilebilir ki Said, eleştirmenlik hayatının neredeyse tamamında, bir anlamda, kolonyalizm-edebiyat ilişkisine odaklanan bir söylem analizcisi; diğer bir deyişle, söylem analizi ekolünün kolonyalizm araştırmaları özelindeki sürdürücüsü olmuştur.

Postkolonyal eleştiri bağlamında Said'in en az *Şarkiyatçılık* kadar önemli olan bir başka eseri *Culture and Imperialism*'den (*Kültür ve Emperyalizm*) de burada bahsetmek gerekir. Bu eseriyle Said, *Şarkiyatçılık*'ta açtığı yolu genişletmiş, Batı edebiyatını hemen hemen bir bütün olarak postkolonyal bakışın süzgecinden geçirmiştir. Üstelik burada kolonyalizm ve emperyalizm, salt şarkiyatçı söylem özelinde değil, bu söylemi de içeren kolonyal ve emperyal kültür bağlamında söz konusu edilmiştir. Dolayısıyla Said'in kültür ve ilgili olgular üzerine düşünceleri için bu eser, önemli bir kaynak vazifesi görmektedir.

Eserde Said, kültür kavramına; yani, Bronislaw Malinowski'den Claude Lévi-Strauss'a kadar bir dizi araştırmacı tarafından belirli bir çerçeveye oturtulmaya çalışılsa da sosyal bilimlerin hemen hemen tamamında belirsiz bir biçimde kullanılan ve "genelgeçer" bir açıklamasına rastlanıl(ı)mayan bu önemli kavrama dönük iki yönlü bir tanımlama yapmaya girişir. Said'e göre kültür, bir anlamıyla, "doğanın insanlaşması" sürecinde elde edilen bütün birikimlerin (edebiyat, sanat, felsefe vs.) üst adıdır. Bir diğer anlamıyla ise kültür, Said'in daha evvel *Şarkiyatçılık* eserinde şarkiyatçılıkla ilgili ortaya koyduğu -ve yukarıda da

değindiğimiz- anlamsal kategorilerden ikincisiyle (Doğu ile Batı arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrımın Batı kısmındaki alımlanış biçimiyle) bir arada düşünülebilir: “Bir kimlik kaynağı.” (Said, 2004: 14) “Doğanın insanlaşması” sürecinin, bölge ve coğrafya kaynaklı etkilerden ötürü henüz nüve hâlindeyken dahi çeşitli özgüllükler gösterdiğini ve mensuplarına doğrudan bir kimlik kazandırdığını düşündüğümüzde, Said’in kültür kavramına kazandırdığı ikinci anlamın ne derece önemli ve yerinde olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Said’in bu konuda esas dikkat çeken düşünceleri, kültür ve kolonyal/emperyal süreçler arasındaki bağıntıların betimlendiği sırada açığa çıkar. Özellikle de kültürün olmazsa olmazlarından olan “anlatılar”ın [Umberto Eco’nun haklı bir şekilde insanın hayatı anlamlandırma ve “geçmişini yeniden kurma” (Eco, 2013: 169) sürecinde etkin bir araç konumunda saydığı unsurların) -ilgili çalışmalarda her ne kadar gözden kaçırılmış olsa da- kolonyal/emperyal süreçlerin basit birer yansıması olmadığını, bu süreçlerin inşasında ve yıkımında hayati bir rol oynadığını; onları yok etmede, meşrulaştırmada veya yeniden üretmede kilit bir rol oynadığını düşünür. Dolayısıyla, şarkiyatçı söylem ile kolonyal/emperyal iktidar süreçleri arasında *Şarkiyatçı* kitabında betimlediği ilişkilere dönük düşüncelerini daha üst bir boyuta taşır; yine Foucaultcu tarzda meseleye yaklaşarak kolonyal/emperyal iktidar süreçleri ile bütün kültürel alanlar arasında karşılıklı koşullamaya dayalı bir ilişki biçiminin varlığını öne sürer:

Son zamanlarda yayımlanan eleştirilerin oldukça büyük bir bölümü anlatısal kurguda yoğunlaştıysa da, anlatısal kurgunun imparatorluk dünyasındaki ve tarihindeki konumu üzerinde duran pek çıkmadı. Okuyucunun hemen fark edeceği gibi, anlatı bu kitaptaki tezim açısından da yaşamsal bir önem taşıyor. Bunun nedeni, dünyadaki tuhaf bölgeler konusunda araştırmacılarla romancılar tarafından söylenenlerin özünü öykülerin oluşturduğunu düşünmemdir; öyküler ayrıca, sömürgeleştirilen halkların, kendi kimliklerini ve kendi tarihlerinin varlığını öne sürmekte kullandığı bir yöntemdir. Emperyalizmde asıl savaşın toprak konusunda verildiğinde kuşku bulunmamakla birlikte, iş toprağın sahibinin kim olduğuna, yerleşme ve toprağı işleme hakkının kime ait olduğuna, toprağı kimin baktığına, kimin geri aldığına ve şu anda geleceğini kimin planladığına gelince, bu konuların yansıtılmasında, çekişme konusu edilmesinde, hatta belli bir süre boyunca da, karara bağlanmasında anlatı kullanılmıştır. Bir eleştirmenin belirttiği gibi, ulusların kendileri anlatıdır. Anlatı gücü, ya da başka anlatıları biçimlenmekten, su yüzüne çıkarmaktan alıkoyma gücü, kültür ve emperyalizm açısından hem çok önemli, hem de bu ikisi arasındaki başlıca bağlantılardan biridir. En önemlisi, kurtuluşun ve

aydınlanmanın büyük anlatıcı'larının, sömürge dünyasındaki halkları isyana ve emperyalist boyunduruğu kaldırıp atmaya yönelmesidir; bu süreçte söz konusu öykülerle başkışileri, pek çok Avrupalı ve Amerikalıyı da sürüklemiş, yeni eşitlik ve dayanışma anlatıları için onlar da çaba göstermiştir (Said, 2004: 13).

Mademki kültür kolonyal/emperyal süreçlerle iki yönlü, karşılıklı koşullama esasına dayanan bir ilişki içerisinde, öyleyse onu yaratan öznelere de bu bağlamda pasif değil aktif bir rol üstlendiğini söyleyebiliriz. Nitekim Said'in düşüncesi de bu yöndedir. O, özellikle de edebiyat özelinde yazarların –sadece kolonyal/emperyal süreçlerle değil, toplumsal koşulların tümüyle ilgili olarak– pasif bir konum sergilemediğini; sınıfsal ve ideolojik etkilerin mimetik bir aynası olmadığını, toplumsal koşullar tarafından hem belirlendiğini hem de söz konusu koşulları belirlediğini vurgulayarak adeta Marksist estetik alanında sanatçıyı mekanik bir yansıtıcı olarak betimleyen Georgiy Plehanov ve Georg Lukács gibi klasik kuramcılara karşı “üretici”, “yaratıcı” sanatçı imgesini öne çıkaran Ernst Fischer, Terry Eagleton, Pierre Macherey gibi kuramcılarının⁴ argümanlarına yaklaşır. Böylelikle eserde izlediği yöntemin şifrelerini net bir şekilde verir:

Kullandığım yöntem, tek tek yapıtlar üzerinde olabildiğince yoğunlaşarak, yapıtları önce yaratıcı ya da yorumcu imgelemin büyük ürünleri olarak okumak, sonra da kültürle imparatorluk arasındaki ilişkinin parçaları olarak göstermektir. Yazarların ideoloji, sınıf ya da iktisadî tarih tarafından mekanik bir biçimde belirlendiğine inanmıyorum; ancak, eni konu kendi toplumlarının tarihi içinde yer aldıklarına, o tarihle ve kendi toplumsal deneyimleriyle farklı ölçülerde, biçimlendirme ve biçimlendirilme ilişkisi içinde olduklarına inanıyorum. Kültür ve içerdiği estetik biçimler, tarihsel deneyimden türüyor; gerçekte bu kitabın ana konularından biri bu (Said, 2004: 26).

Elbette bu açıklamalar, Said'in *Kültür ve Emperyalizm*'de yeni Marksist eleştiriye yönelik bir açılım sergilediği, onu söylem analiziyle eklektik bir şekilde kullanmaya yöneldiği sonucuna ulaştırmamalıdır bizi. Nitekim iktisadî ve sınıfsal süreçlerin, bir başka ifadeyle Marksist eleştirinin olmazsa olmazlarını teşkil eden kavramların Said'in çözümlemelerinde “anahtar kavramlar” arasında yer alması pek de görülecek bir durum değil. İşte Said, kültürün niteliği ve onun kolonyal/emperyal süreçlerle olan karşılıklı koşullamaya dayalı ilişkisi çerçevesinde ortaya koyduğu düşünceler ışığında üç büyük kolonizatör ülkenin –ABD, İngiltere, Fransa–

⁴ Her iki bakış arasındaki ayrımın nitelikli özeti için Berna Moran'ın *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* eserine başvurulabilir (Moran, 2007: 64–71).

modern edebiyatlarına, daha çok da kanonik edebiyatlarına yönelir. Bu edebiyatlarda kolonyal/emperyal süreçlerin ne şekilde estetik yansıma biçimleri doğurduğunu ve bu biçimlerin söz konusu süreçlere ne gibi bir katkı sunduğunu açıklamaya çalışır. Bu bağlamda, Rudyard Kipling'in *Kim*'inden André Gide'in *L'immoraliste*'ine (Ahlaksız); Albert Camus'nün *L'Exile et le royaume*'inden (Sürgün ve Krallık) E. M. Forster'in *A Passage to India*'sına (Hindistan'da Bir Geçit) kadar Batı kanonunun –Harold Bloom tarafından “güçlü edebi özgünlüğe” (Bloom, 2014: 32) sahip addedilen o “muhteşem kanon”un– önemli eserlerindeki kolonyal/emperyal süreçlere ait ve aktif rollere sahip yansımaları irdelemeye yönelir. Tabii bu irdeleme çabasının belki de en çarpıcı sonuçlarından biri, Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* romanı çerçevesinde açığa çıkar. Said, Conrad'ın her ne kadar İngiliz asıllı olmasa da kolonyal kültüre sonradan eklenmiş bir bilinçle eserler kaleme alsada ve hepsinden öte kolonyal ilişkilere dönük eleştirel bir bakışı korusa da *Karanlığın Yüreği*'nde son kertede bu ilişkilerin yeniden üretimini yapmaktan kurtulamadığını açığa çıkartır. Conrad'ın romanında fildişi ticareti yapmak ve dolayısıyla “medeniyet”i icra etmek adına Kongo topraklarına yönelen Marlow'un yerlileri sadece birer engelleyici ve –en iyi ihtimalle– köle olarak resmettiğini görürüz ki bu, Batılıların kendi dışındaki toplumların “pek işe yaramaz”lığına dönük inancının kurgusal bir ifadesi olarak da okunabilir. Dolayısıyla bağımsızlık ve özgürlük, Kenyalı köleler için düşünölemeyecek bir “adım” olarak kalır:

(...) Marlow ve Kurtz aynı zamanda kendi zamanlarının yaratıcısıdır ve bir sonraki adımı atamazlar; bu adım, zayıflatıcı, küçültücü bir bakışla Avrupalı olmayan bir ‘karanlık’ olarak gördükleri şeyin gerçekte emperyalizme direnen ve Conrad'ın indirgemeci bir biçimde söylediği gibi bir gün karanlığı geri getirebilecek değil, bağımsızlık ve egemenliğini yeniden kazanabilecek bir dünya olduğunu kabul etmektir. Conrad'ın trajik sınırlılığı şuradadır: Bir düzlemde, emperyalizmin, özünde salt egemenlik kurmak ve toprak gaspı olduğunu net bir biçimde görebildiyse de, bundan, ‘yerlilerin’ Avrupa egemenliğinden kurtularak yaşamlarını özgürce sürdürebilmeleri için emperyalizmin sona ermesi gerektiği sonucunu çıkaramamıştır. Kendi zamanının bir yaratıcısı olan Conrad, yerlileri köleleştiren emperyalizme sert eleştirilen yöneltmesine karşın, yerlilere özgürlük tanıyamamıştır (Said, 2004: 73-74)

2. Batı'ya Odaklanım ve Kısa Bir “Geç Dönem Üslubu” Deneyimi

Said'in eleştirmenliğini, şimdiye kadar ana hatlarıyla betimlemeye çalıştık. Fakat “ana hat” olmamakla birlikte söz konusu betimlemede

“bahsedilmezse olmaz” denilebilecek iki noktaya değinmenin de gerekli olduğunu düşünüyoruz.

İlk olarak; Kudüs doğumlu olmasına ve ilk yıllarında Doğu coğrafyasında bulunmasına rağmen ömrünün büyük bir kısmını Batı’da geçiren, eğitim ve kültür açısından Amerikan formasyonu ile yetişen Said, belki biraz da bu nedenle –ve şimdiye kadar söylediklerimizden de anlaşılacağı üzere– esas ilgi ve çalışma alanını kolonyal/emperyal ilişkilerin Batı zihniyeti üzerindeki yansımaları olarak belirlemiştir. Bazı kısa göndermeler, telmihler haricinde sömürülen cepheye (Doğu’ya) objektifini pek de çevirmemiştir. Onun temel meselesi, Batı zihniyetinin ve bu zihniyetin en net şekilde yansıma alanı bulunduğu Batı edebiyatının pek de masum olmadığını, olamayacağını göstermektir. Gerçi belirtmek gerekir ki bu durum, en bariz örneklerinden birini Türkiye’de gördüğümüz bir algıya; Said’in Batı’yı her fırsatta yargılayan, iflah olmaz bir “garbiyatçı” olduğu algısına zemin hazırladı. Hâlbuki Said, her zaman hümanist bir bakışı öncelemiş ve Batı ile Doğu arasındaki eşitsiz ilişkide insanî olandan yana tavır almıştır. *Representations of The Intellectual (Entelektüel)* kitabında Julien Benda’dan aktardığı düşüncelere atıfta bulunarak dile getirirsek, Said her zaman yok olma ve dışlanma “risk”ine girmek durumunda olan (Said, 1996: 7) hümanist bir entelektüel olarak konumlanmıştı. Hatta *Kültür ve Emperyalizm* kitabında, kolonyal/emperyal süreçlerle belirginleşen vahşetin tek taraflı fail zincirinden kaynaklanmadığını vurgulamıştı. Bu bağlamda, “bugün çoğumuzun tarihsel emperyal deneyime ortak bir deneyim olarak bakması”nın (Said, 2004: 16) elzem olduğunu ve kan, nefret, kin dolu “bu deneyimi Hintliler ile İngilizlere, Cezayirliler ile Fransızlara, batılılar ile Afrikalı, Asyalı, Latin Amerikalı ve Avustralyalılara ait bir deneyim olarak betimlemek” (Said, 2004: 16) gerektiğini ifade etmişti. Belki biraz “lüzumsuz varsayım” olacak ancak, Said bu şekilde bir hümanist yaklaşımla, kolonyal/emperyal süreçlerin Doğu kültürü üzerindeki etkilerine bütüncül bir şekilde odaklansaydı, o kültüre ait kolonyal edebiyatı bir bütün olarak çözümlemeye yönelseydi, herhalde Batı kültürü ve edebiyatına dönük suçlamalarından daha sert suçlamalar yapabilirdi.

İkinci olarak; Said, son yıllarında kaleme aldığı ancak tamamlayamadığı *On Late Style (Geç Dönem Üslubu)* kitabıyla eleştirmenlik hayatında izlediği yolun –veya yolların– dışına çıktı. Şöyle ki Said, bu kitapta, Frankfurt Düşünce Okulu’nun en önemli isimlerinden Theodor W. Adorno’nun Beethoven üzerine kaleme aldığı “Spatstill

Beethovens” (“Beethoven’ın Geç Dönem Üslubu”) (Said, 2008: 27) makalesinden hareketle, sanatçıların (özellikle de yazarların ve müzisyenlerin) son eserlerinde somutluk kazanan ve evrensel nitelikler arz eden “geç dönem üslubu”nu sorunsallaştırdı. Said’e göre herhangi bir sanatçının geç dönem üslubuna yaşlılık ve ölüm psikolojisi damgasını vurmaktaydı; bu durum ise anakronizm ve anomalinin başat biçimler – veya temalar- olarak geç dönem eserlerinde somutlaşmasına zemin hazırlamaktaydı (Said, 2008: 13). İşte böyle bir bakışla Said, çeşitli örneklerin [Marcel Proust’un *À la recherche du temps perdu*’sunun (*Geçmiş Zamanın Peşinde*), Mozart’ın *Così fan tutte*’sinin vs.] çözümlemesini yapıyordu. Dolayısıyla, yarım kalmış, serpilip gelişmemiş *Geç Dönem Üslubu* “atılımı”yla, eleştiride sosyolojik olanı değil biyografik olanı, hatta giderek biyografik eleştirinin mantığını öncelemeye başladığı barizdi. Elbette Said’in diğer kitapları arasında istisna olarak kalan bu kitabın onu çevreleyen postkolonyal eleştirmen imgesini değiştirdiğini söylememiz mümkün değil. Ancak, onun son yıllarındaki eleştiri yönelimlerinin şifrelerini vermesi adına önemli bir kaynak vazifesi gördüğü de kesindir.

Son Söz Yerine

Said’in *Şarkiyatçılık*’ından, *Kültür ve Emperyalizm*’inden sonra postkolonyal eleştiri –ve dolayısıyla da postkolonyal çalışmalar- özellikle Batı’daki akademik çevrelerde gitgide dal budak saldı. Çeşitli kavramlarla ve yöntemlerle zenginleşti; Marksizm ve feminizm gibi kaynaklardan da beslendi ve özellikle 90’lardan sonra Batı’daki temel eleştiri yönelimlerinden birisi hâline geldi. Ancak kolonyalizmin her iki cephesinde de yer almayan veya yer alıp almadığına “şüphe” ile yaklaşılan bizim gibi ülkelerin edebiyatları –ve kültürleri- ne yazık ki postkolonyal bakış etrafında yeterli ilgiyi görmedi. Hâlbuki yeryüzü, birbirinden kompartıman gibi ayrılan bölmelerden oluşmuyordu; kolonyal süreçlerin somutluk kazandığı toplumlar veya bunların dışında kalanlar camdan fanuslar içerisine saklanmış değildi. Sadece Türkiye özelinden bakalım: Kenya’nın çorak arazisindeki Mau Mau kabilesinin İngilizlere karşı destansı direnişi, o sıralar hızlı kapitalistleşme, hızlı kentleşme, göç, “tevkifat”, petrol kanunu gündemlerle meşgul bulunan Türkiye’de bir şairin, Ercüment Behzat Lav’ın dikkatini çekebiliyor, onun imgeleminin süzgecinden geçerek şiirleşebiliyordu. Biraz daha geriye gidelim: Çanakkale cephesinde işgal kuvvetlerinin sömürgelerden topladığı Anzaklar, belki de tarihte hiçbir zaman karşılaşmadığı bir ülkenin askerlerine karşı savaştırılıyordu ve

Çanakkale Savaşı'na dönük Türk tarihyazımında önemli bir olgu olarak konumlanıyordu.

Söylemek istediğimiz, Said'in öncülük ettiği postkolonyal eleştirinin -ve tabii postkolonyal çalışmaların- kolonyal süreçlerin dışında kalan ülkelere de yönelmesinin lüzumudur. Böyle bir yönelim, bir çalışmamızda (Güngör, 2018: 36) da vurguladığımız gibi, söz konusu süreçlerin özellikle de "dışsal etkileri"ni anlamak bakımından faydalı olacaktır şüphesiz.

KAYNAKÇA

- Betts, R. F. (2018). *Dekolonizasyon: Dünyada Sömürgelerin Bağımsızlaşma Süreci (1946-1997)*. (Çev. Yusuf Yazar), İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Bloom, H. (2014). *Batı Kanonu: Çağların Ekolleri ve Kitapları*. (Çev. Çiğdem Pala Mull), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Eco, U. (2013). *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*. (Çev. Kemal Atakay), İstanbul: Can Yayınları.
- Fanon, F. (2007). *Yeryüzünün Lanetlileri*. (Çev. Şen Süer), İstanbul: Versus Kitap.
- Güngör, B. (2018). *Postkolonyalizm ve Edebiyat: Türk Edebiyatında Sömürgecilğe Bakış*, Ankara: Hece Yayınları.
- Jusdanis, G. (2015). *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi*. (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Lenin, V.I. (2008). *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*. Sydney: Resistance Books.
- Loomba, A. (2005). *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge.
- Moran, B. (2007). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Said, E. W. (2008). *Geç Dönem Üslubu: Rüzgâra Karşı Edebiyat ve Müzik*. (Çev. Özge Çelik), İstanbul: Metis Yayınları.
- Said, E. W. (2004). *Kültür ve Emperyalizm: Kapsamlı Bir Düşünsel ve Siyasal Sorgulama Çabası*. (Çev. Necmiye Alpay), İstanbul: Hil Yayın.
- Said, E. W. (1996). *Representations of The Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. New York: Vintage Books.
- Said, E. W. (2013). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. (Çev. Berna Ülner), İstanbul: Metis Yayınları.
- Watt, I. (2007). *Romanın Yükselişi: Defoe, Richardson ve Fielding Üzerine İncelemeler*. (Çev. Ferit Burak Aydar), İstanbul: Metis Yayınları.

BİLİMKURGU EDEBİYATINDA POSTHÜMANİZM



Dr. Tuncer YILMAZ*

1. Giriş

Bilim ve teknoloji alanında özellikle geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısında yaşanan gelişmeler, diğer birçok şey gibi insan ve onun evrendeki konumu üzerine de yeni tartışmaların yaşanmasına neden olur. Sözü edilen gelişmelerin ışığında, insanın tanımı ve durumu (human condition) hakkında önceden kabul gören öğretiler sorgulanmaya başlar. Bu sorgulamanın sonucunda ise *transhümanizm* ve *posthümanizm* gibi yeni kavramlar ortaya çıkar. Birçok farklı disiplinde yankı bulan bu ifadeler kavramsal kargaşaları da beraberlerinde getirirler. Posthümanizm felsefe bağlamında ele alındığında hümanizm sonrası yeni bir dönemi inceleyen bir düşünce akımı olarak görülebilir. Öte yandan bilimsel ve teknolojik gelişmeler yoluyla bedensel ve zihinsel anlamda gelişen insan ise *insanötesi* (posthuman) olarak adlandırılır. Gerek posthümanizm gerekse insanötesi kavramları dilimizde zaman zaman eşanlamli kullanılır Bu nedenle, diğer birçok çalışmada olduğu gibi bu çalışmada da her iki kavram zaman zaman yan yana ve birbirlerini tamamlayacak biçimde kullanılacaktır. Yine de aralarındaki ilişkiyi daha iyi anlayabilmek için kısa bir çözümleme yapmaya ihtiyaç vardır.

En kısa tanımı ile transhümanizm, insanın biyolojik kapasitesi ve toplumsal durumundaki teknoloji kaynaklı radikal değişiklikleri izleyen ve inceleyen bir bakış açısidir (Ranisch ve Sorgner, 2014: 7). Diğer bir ifade ile, bu değişiklikler bilim ve teknoloji yardımıyla insanı geliştirerek mevcut halinden daha güçlü, daha sağlıklı ve daha uzun ömürlü yapabilme çabalarıdır. Bu nedenle, transhümanizmin kökenleri ateşin keşfine kadar götürülebilir. Öte yandan bilim ve teknoloji, sözü edilen çabalarını gerçekleştirebilmek için zaman zaman insan dışı yaşam biçimlerinden, hatta makinelerden yararlanır. Yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda da teknoloji yardımı ile meydana gelen bu evrimin sonucunda ortaya çıkan gelişmiş varlığa ise insanötesi (*posthuman*) ismi verilir. Ancak insanötesi

* Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatı Bölümü – Trabzon
(tyilmaz@ktu.edu.tr)

varlıkların tam olarak ne oldukları ile ilgili bir fikir birliği henüz sağlanamamıştır. Bu nedenle, farklı çevrelerce yeni bir biyolojik tür, sibernetik bir organizma, hatta dijital ve bedensel bütünlüğünü kaybetmiş bir varlık olarak tanımlanırlar. İnsan ve insanötesi arasındaki bu geçiş sürecine ise *transhuman* ismi verilir. Felsefi bağlamda ele alındığında ise transhümanizm, Rönesans ve Aydınlanma Dönemi hümanizminin çağdaş gelişmeler ışığında yenilenmesi ve yeniden tanımlanması anlamına gelebilir. Zira transhümanizm seküler ve aydınlanmacı hümanist düşüncenin akla, bireyselliğe, bilime ve kendini gerçekleştirmeye olan inancını paylaşır.

Transhümanizmin aksine, posthümanizm oldukça karmaşık ve muğlak bir kavramdır. Bu muğlaklık kesin bir tanımının yapılmasını oldukça güçleştirir. Bu nedenle, kavramın eleştirel posthümanizm, felsefi posthümanizm, vb. gibi birçok alt kategorisi ortaya çıkar. Ancak özellikle düşünsel bağlamda, posthümanizmin aydınlanmacı hümanist anlayıştan bir kopuş olduğu ve yaklaşık 500 yıldır kabul gören hümanist öğretilerin yirminci yüzyılın sonunda yaşayan insanı tanımlamakta artık yetersiz kaldığı, bu nedenle de kavramın asıl anlamının hümanizm-*sonrası* anlamına geldiği söylenebilir. Kavramı ilk ortaya atan Mısırlı düşünür Ihab Hassan (1977) bunu şöyle dile getirir:

Biz öncelikle -insani arzuların ve bütün dışsal temsillerinin de yer aldığı- insan yapısının radikal bir şekilde değişmekte olduğunu ve üstelik yeniden düzenlenmesi gerektiğini anlamalıyız... beş yüz yıllık hümanizm anlayışı belki de bir sona yaklaşmakta ve kendisini kaçınılmaz bir şekilde posthümanizm olarak adlandırılması gereken bir başka şeye dönüştürmektedir (843).

Bu tanımdan hareketle günümüzde posthümanizm, temel hümanist kavram ve değerleri reddetmek için kullanılan birçok farklı görüş ve kuramı kapsayan bir şemsiye terim olarak kullanılır. Posthümanizme göre insanın inşası en başından kusurlu, ideolojik temeller üzerine kurulu, yetersiz ve tehlikelidir (Ranisch ve Sorgner, 2014: 8). Öte yandan, Batı kültürü çoğu durumda ikili zıtlıklar üzerine kurulu olduğu için, tek bir hümanizmden de söz edemeyiz. Bu zıtlıkların en önemlilerinden bazıları doğa/kültür, kadın/erkek, özne/nesne, insan/hayvan ve beden/akıldır. Ancak hümanizmin bu alanda maruz kaldığı eleştirilerin tamamı posthümanist değildir (Hayles, 1999: 4). Feminizm, post-kolonyalizm ve diğer birçok post-modern kuram hümanizmi bu bağlamda eleştirmektedir. Öte yandan, posthümanizmin hümanizme yönelttiği eleştiriler daha çok

teknoloji odaklıdır. Posthümanizm insan kavramını onun teknoloji ile olan bağı ve etkileşimi çerçevesinde irdeler. Kavramın transhümanizm ile iç içe geçmesinin başlıca nedeninin de bu teknoloji merkezli bakış açısı olduğu söylenebilir.

2. Posthümanizm Bilimkurgu İlişkisi

Özellikle 1980’lerde çok küçük bir azınlık grubu olarak ortaya çıkan transhümanistler, sistematik bir biçimde çalışıp genişlerler ve bilim insanlarının, akademisyenlerin, düşünürlerin, teknokratların ve iş insanlarının da katılımıyla yalnızca kuram değil, politika da üreten bir güç haline dönüşürler. Bu geniş ve etkili grubun amacı, biyolojik insanlığı teknolojik belirlenimciliğe bağlı bir mükemmeliyete ulaştırmaktır (Pastourmatzi, 2014: 272). Diğer bir ifade ile, *tekillik* (singularity) olarak da bilinen insanötesi noktaya erişebilmektir. Bu amaç doğrultusunda transhümanistler, “kendi yaşam biçimlerini” sürdürebilmek ve yayabilmek için çeşitli çevrelerde yardım ararlar (Dvorsky, 2008: 62). Bu çabaların başarılı olduğu söylenebilir, zira zamanla bu hareket kültürel bir fenomen ya da burjuva arayışı olmaktan çıkıp, uluslararası toplumsal ve düşünsel bir akıma dönüşür. İnsan türünü sınırlı, standardın altında ve kusurlu bir yaşam formu, insan doğasını da “gelişme süreci devam eden yarı pişmiş bir başlangıç” (Bostrom, 2005: 4) olarak gören transhümanistler, önce kendi bilimkurgusal insanötesi vizyonlarını kavramsal olarak yerleştirmeyi, ardından da benzer görüşü paylaşan insanlarla bu vizyonu gerçeğe dönüştürerek eşi benzeri görülmemiş bir metamorfoz sonucunda tamamen insanötesi bir nesil ortaya çıkarmayı amaçlarlar.

Bilim ve teknoloji yardımıyla insanın ve içinde yaşadığı şartların gelişmesi, değişmesi ya da dönüşmesi düşünürlerin olduğu kadar edebiyatçıların da ilgisini çeker. Özellikle Aydınlanma çağı ile ortaya çıkan yeni dünya ve insan algısı, birçok edebi yapıtın da konusu haline gelir. Bu yapıtların bazılarında da teknolojik gelişmelerin yalnızca ana olan etkisi değil, daha sonraki süreçte ve hatta uzak gelecekte neye yol açabileceği tartışılır. Bir ayağı bilimsel gerçekliklerde, diğer ayağı ise kurguda olan bu yeni edebi türe bilimkurgu ismi verilir. Özellikle İkinci dünya Savaşı sonrası dönemde bilim ve bilimkurgu, birbirini doğrudan etkileyecek biçimde bir arada bulunurlar. Dönemin Edward Teller, Stephen Hawking ve Freeman Dyson gibi önemli bilim insanları, aynı zamanda birer bilimkurgu hayranlarıdır ve hatta “bazıları bilimkurgu yapıtları yazmışlardır” (Benford, 2000: xi).

Öyleyse, bilimkurgu edebiyatı Transhümanistlerin insanötesi devrimi gerçekleştirebilmek için yürüttüğü propagandada kullandığı kültürel öğelerden biridir. Ütopyacı, distopyacı, şüpheci, spekülâtif, hiper-teknolojik gibi birçok alt türü bulunan bilimkurgu edebiyatı, toplumu gerçekleştirilmek istenen insanötesi devrime hazırlamak için kullanılır. Bu bağlamda, Anglofon bilimkurgu yapıtlarının toplumu etkilemekte ve ikna etmekte başarılı oldukları söylenebilir. Bu tür yapıtlar, eğlendirme kisvesi altında transhümanist ve posthümanist ajandaları ortaya atar, irdeler, över, altını boşaltır, maddeleştirir ya da maskesini düşürerek yererler (Pastourmatzi, 2014: 274). İdeolojik bağlılıklarına göre her yazar, açık ya da kapalı bir biçimde, genetik ve sibernetik gelişmelerle biyolojik şimdiden metafizik ve teknolojik açıdan aşkın bir geleceğe geçişi överler, yererler ya da şüpheyile yaklaşarak sorular ortaya atarlar. Ortaya atılan bu sorular düşünürleri de etkisi altına alarak yeni düşünsel deneylere dönuşürler. Gerçekte, “en iyi bilimkurgu öykülerinin bazıları düşünsel deneylerin uzun versiyonlarıdır” (Schneider, 2009: 2). Çünkü her ikisi de kültürel söylemler olan felsefe ve bilimkurgunun bilinç, öznellik, kimlik ve özgür irade gibi birçok ortak teması vardır. Dahası, soyut doğasından dolayı felsefi spekülasyonları anlamak kimileri için güç olsa da, felsefi mesajlar taşıyor olsalar bile, bunları daha somut bir biçimde aktarabilme yetilerinden dolayı bilimkurgu yapıtlarını anlamak daha kolaydır.

Hem posthümanizm hem de bilimkurgu edebiyatı yirminci yüzyıla özgü kavramlardır. Ancak isimleri henüz konmamış olsa da her iki kavramın da izleri geçtiğimiz yüzyıllara kadar takip edilebilir. İnsanötesine ait ilk spekülasyonlar Aydınlanma çağında ortaya çıkan yeni insan anlayışı ile başlar. Dönemin düşünürlerine göre artık bir özne olarak kabul gören insan “eşsiz bir öze sahip olan ve kendini gerçekleştirmek amacı güden bir varlık”tır (Sim, 1998: 337). Bu eşsiz öz, kendisi gibi eşsiz bir bedenin içerisinde gizlidir ve kendisini gerçekleştirebileceği ideal bir evrende var olmalıdır. Maddecî bir deneysellelikle birleşen bu felsefe, tıpkı hayvanlar ve makineler gibi Aydınlanma insanının da yeteneklerini geliştirmesinin önünde bir engel olmadığını, dolayısı ile onun mükemmelleşme sürecinin sınırsız olduğunu savunur (Hook, 2004: 2517). Diğer bir deyişle, insan dini ve bilimsel bir gelişmenin sonucunda ortaya çıkan bir son ürün değil, tamamen yeni bir tür ortaya çıkarabilmek için gereken hammaddedir.

Bu gelişmelerin ışığında, özellikle on dokuzuncu yüzyılın başlarında insanın mükemmelleşmesinin bir sınırı olamayacağını vurgulayan birçok edebî yapıt ortaya çıkar. İngiltere’de Mary Shelley, Atlantik’in öteki ucunda

ise Nathaniel Hawthorne ve Edgar Allan Poe gibi yazarlar, morfin ve yüksükotu gibi ilaçların icadına, kaybedilen uzuvların yerine protez uzuvların geliştirilmesine ve en önemlisi de elektromanyetik alanın keşfine göndermelerde bulunarak insanlığın mükemmeliyete doğru yaptıkları yolculuğu speküle ederler (Yazsek ve Ellis, 2017: 72). Shelley'in "The Mortal Immortal" (1833), ve Hawthorne'un "The Birthmark" (1843) gibi öyküleri, fiziksel ve ruhsal hastalıkları iyileştirebilecek bir iksir bulabilmek için içinde yaşadıkları toplumun kurallarını hiçe sayan eril bilim insanlarının maceralarını anlatır. Kendilerini ve sevdiklerini geliştirebilmek için kural tanımaz bir biçimde çalışan bu kurgu karakterler, bir anlamda insan doğasının manipülasyona açık olduğunu vurgulayarak, insan türünün her tür bilgiye sahip olabileceğine dair güveni baltalarlar (URL-1). Ne var ki, sözü edilen öykülerin kahramanları başarılı olamazlar, çünkü tamamen anlayamadıkları halde insan doğasını kontrol etmeye çalışmışlardır.

İnsanötesi kavramının bu dönemde olasılıkla en belirgin biçimde görüldüğü yapıt, Mary Shelley'in *Frankenstein*'idir (1818). Shelley yapıtta mevcut teknolojik yeniliklere yer vermekle kalmaz, aynı zamanda yeni bilimsel teoriler de ortaya atar (Yazsek ve Ellis, 2017: 72). Bunların başında elektromanyetik alan gelir. Bir önceki yüzyılın sonlarında Luigi Galvani yaptığı deneylerde ölü bir kurbağanın bacaklarının elektromanyetik alanda kasılıp gevşediğini gözlemler. Buradan da bedenın kendisinin bir elektrik kaynağı olabileceği sonucuna varır. Galvani'ye dayandırılan bu görüş "galvanizm" olarak bilinir. Öte yandan, Alessandro Volta da ilk elektrokimyasal pili üretmeyi başararak sürekli akım elde etmeyi başarır. Bu başarı aynı zamanda galvanizmin reddi anlamına da gelir. On dokuzuncu yüzyılın başlarında ortaya çıkan bu "dirimselci tartışma" (vitalist debate) Mary Shelley ve edebi çevresinin de sohbetlerinde yerini alır. Romanın düşünsel temelini bu tartışma üzerine kuran Shelley, cansız bir bedenın elektrikle yaşama getirilebileceği spekülasyonunu yapar. Dahası, romanın alt başlığı olan "Modern Prometheus" da insanlığın var olabilmesi için Olimpos'tan ateşi çalan mitolojik kahramana bir gönderme niteliğindedir. Geçmişte ateşin yarattığı kıvılcım, Shelley'nin yapıtında elektrikle elde edilir.

Ancak Shelley yapıtta yalnızca bu kuramı ele almakla kalmaz, bunun olası sonuçlarına da değinerek eleştirel bir bakış açısı sunar. Romanın baş kahramanı Dr. Frankenstein, çağdaş cerrahi teknikleri kullanarak ceset parçalarını bir araya getirir ve bir insan bedeni ortaya

çıkartır. Ardından da elektromanyetik şok yoluyla bu bedeni canlandırmayı başarır. Ancak dünyaya yeni bir yaşam getirmek isterken gerçekte insan doğasına müdahale etmiştir ve deneyi insan varlığını tamamen sona erdirebilecek bir biçimde sonlanır. Zira, daha mükemmel bir insan ırkı yaratmak için yola çıkan Frankenstein, daha güçlü, daha akıllı ancak son derece çirkin insanötesi bir varlık yaratır. İnsanlar tarafından kabul görmeyen bu canavar sonunda tamamen yalnız kalır ve Frankenstein'dan kendisine bir eş yaratmasını ister. Zaten yarattığı canavardan pişmanlık duyan Frankenstein bu teklifi reddeder. Öfkeden deliye dönen canavarsa yaratıcısının yaşamındaki bütün kadın ve çocukları öldürür. Sonuç olarak, Shelley'in yapıtta kendi gününün bilimsel ve teknolojik gelişmelerine eleştirel bir duruş gösterdiği ve bu teknolojinin yanlış kullanımının korkunç sonuçlar doğurabileceğini gösterdiği söylenebilir.

Aydınlanma döneminin ve bilimsel gelişmelerin etkisinde kalan on dokuzuncu yüzyıl posthümanist bilimkurgu edebiyatı mükemmeliyete ve ölümsüzlüğe ulaşmayı amaçlayan evrimci bir karakter taşır. Bu yüzyılda bilimkurgu kendine özgü yazarları, biçimsel gelenekleri ve basım yerleri ile diğer türlerden ayrılır. Özellikle yüzyılın ikinci yarısında evrimsel mükemmeliyet ile ilgili yapıtların ortak temel dayanağı Charles Darwin'in insan türünün kökeni ile ilgili çalışmaları olur. Bu çalışmaları bir araya getiren Darwin, 1859 yılında *Türlerin Kökeni* adlı kitabını yayımlar. Kitap yayımlandığı andan itibaren toplumsal ölçekte bir bölünmeye neden olur. Toplumun bir kesimi yapıta heyecan içerisinde yaklaşarak evrimci görüşü benimserken, diğer kesimi ise evrenin ve içinde var olan canlıların ilahi bir güç tarafından birtakım rastlantılar sonucu ortaya çıkamayacak kadar mükemmel bir biçimde tasarlandığını savunarak evrimi lanetler. Gerçekte Darwin'in kuramı ortaya atılan ilk evrim kuramı değildir. Kendisinden önce Jean-Baptiste Lamarck gibi kuramcılar da evrimi savunmuşlarsa da kitlesel bir bölünmeye yol açmamışlardır. Çünkü onlara göre evrim Tanrı'nın gözetiminde insanların ihtiyacına göre biçimlenen ve Kilise öğretileri ile çelişmeyen bir süreçtir. Darwin'in kuramı ise Tanrı ve Kilise kavramlarını tamamen dışarda tutarak evrimi doğal seçilime ve güçlü olan ve en iyi uyum sağlayan genlerin yaşamını sürdürebilmesi kuramına dayandırır. Darwin'in kuramı bütün toplumu olduğu gibi edebi çevreleri de ikiye böler. Bu bağlamda, kimi yazarlar yapıtlarında Darwin'in kuramını desteklerken, kimileri onun kuramını diğer evrimcilerin kuramları ile karşılaştırır, ya da sözü edilen kuramların toplumda yarattığı bölünmeyi tartışır. Bunun sonucunda da yüzyılın başında Mary Shelley gibi

yazarların Aydınlanmanın mükemmeliyet rüyasına getirdiği eleştirilerden giderek uzaklaşan bilimkurgu yazarları, yüzyılın sonlarına doğru yeni evrimsel felsefe kuramları ortaya atarak farklı insanötesi gelecekleri konu alan ve türün ihtiyaçlarına göre biçimlenmeye başlayan yapıtlar üretirler. Özellikle, uzamı gelecek olan öyküler için zaman yolculuğu motifi bilimkurgu edebiyatının önemli bir unsuru haline gelir.

Bu yapıtların en önemlilerinden biri H. G. Wells'in *The Time Machine* (1895) adlı romanıdır. Romanın isminden de anlaşılacağı üzere, roman başkışısı zamanda seyahat edebilmek ve insanlığın uzak gelecekteki durumunu görebilmek amacıyla bir zaman makinesi inşa eder. Kahramanı böyle bir makine icat etmeye iten nedenlerin başında ise için yaşadığı endüstriyel geç Victoria Dönemi'nin kendisinde yarattığı rahatsızlıktır. Toplumsal sınıf çatışmaları, hızlı endüstrileşme, plansız şehirleşme, ahlaki sorunlar ve maddi kazancın tek gerçek amaç olduğu bir ortamda güçlünün zayıfı ezme çabaları yapıtın ana temasını oluşturur. Bu bağlamda, roman kahramanı Victoria dönemi toplumsal tabakalaşma ve endüstriyel büyümenin meydana getirdiği diğer sorunlara çözüm bulabilmek için zamanda seyahat etmek ve toplumsal Darwinizm'den de yararlanmak ister (Pordzik, 2012: 145). MS 802,701 yılına seyahat eden anlatıcı, burada iki farklı türün yaşadığını görür. Bunlardan birincisi güzel ama yardıma muhtaç olan Eloilerdir. Eloiler geçmişte oldukça teknolojik olduğu anlaşılan bir medeniyetin kalıntıları üzerinde yaşarlar. Diğer tarafta ise dış görünüş olarak çirkin, ancak oldukça becerikli ve güçlü olan Morlocklar vardır. Morlocklar Eloileri hem bakıp beslerler hem de zamanı geldiğinde onları yerler. Yapıtın sonunda anlatıcı, Endüstri Devrimi'nin geçici bir ütopya yaratabileceğini, ancak insanın evrimi sonucu ortaya çıkan iki farklı türün böyle bir ütopyanın sonsuza kadar süremeyeceğini ortaya koyduğu, sağduyulu ve dingin bir yaşamın da ortadan kalkacağı sonucuna varır (Wells, 1895). Bu bağlamda yapıt, bir ütopya bulmak amacıyla yola çıksa da bir karşı ütopya ya da distopyaya dönüşür.

Öte yandan, Olaf Stapledon'un *Last and First Men* (1930) adlı yapıtı, Wells'den çok daha iyimser bir gelecek tablosu ortaya koyar. Romanda Stapledon Darwinizm'e alternatif olarak Henri Bergson'un evrimi doğal yaratıcı güç ile ilişkilendiren *élan vital* (yaratıcı evrim/tekamül) kuramını merkeze alır. (URL-2). Romanda art arda gelen insan nesillerini bir biçimde birbirlerine bağlayan yaratıcı ruh insanların çeşitli doğal ve teknolojik afetlerin üstesinden gelmelerini sağlayarak çok cinsiyetli, telepatik ve uzay boşluğunda dahi yolculuk edebilen bir tür insanötesi

varlığın ortaya çıkmasını sağlar. Stapledon'ın romanı insanların birbirinden farklı biçimlerde evrimleşebileceğini gösteren ilk bilimkurgu yapıtlarından birisidir. Romanın bazı karakterlerine göre insan bedeni yeni türlerin ortaya çıkabilmesini sağlayabilecek olan tek maddedir ve insanlığı yeniden düzenlemek için kullanılacak olan bilim ve teknolojinin insan bedeni üzerinde herhangi bir değişiklik yapmasını kabul etmezler. Öte yandan diğer karakterler daha radikal bir görüşü savunarak insanların evrimini sürdürebilmesi için atalarından gelen bazı özelliklerinden kurtulmaları gerektiğini, bunun için de hem fiziksel hem de zihinsel yeni yapılanmalara ihtiyaçları olduğunu savunurlar (Stapledon, 2014). Bu açıdan bakıldığında *Last and First Men* günümüz posthümanist felsefenin de en temel sorunsallarından birini önceden ortaya atmış görünür.

Yirminci yüzyılda posthümanist tartışmaları alevlendiren başka bir gelişme de eski Yunanca'da "iyi tür" (eu-genes) anlamına gelen öjeni (eugenics) alanında yapılan çalışmalar olur. İngiliz bilim insanı Sir Francis Galton tarafından ortaya atılan öjeni düşüncesi, engelli, suçlu vb. kötü genlere sahip insanların üremesini engelleyip, iyi genler taşıyanların üremelerini teşvik eder. Charles Darwin'in akrabası olan ve kendisi de bir evrim taraftarı olan Galton, evrimin kendi haline bırakılamayacağını savunur, bu yüzden dışardan müdahale ederek bu süreci yönlendirmeyi ve hızlandırmayı amaçlar. Galton hem fiziksel ve mental engellerin hem de suça yatkınlığın, kusurlu genler yoluyla nesilden nesile taşındığına inanır. Bu kusurlu genlerin yeni nesillere aktarılmasını ve dahası çoğalmasını engellemek için ise üremelerini engelleme, kısırlaştırma, hatta öldürmeye varan tedbirler alınması gerektiğini savunur. Yüzyılın başlarında ortaya çıkan bu düşünce, daha yüzyılın ortalarına gelmeden Amerika Birleşik Devletleri ve Nazi Almanyası gibi birçok batılı ülkede uygulanmaya başlar. Ancak gerek Nazi uygulamalarının sonuçları gerekse Hiroşima ve Nagazaki'ye atılan atom bombalarından sonra hayatta kalanların radyasyona maruz kalmaları nedeniyle yaşadıkları fizyolojik değişimler bir yandan öjeneye karşı büyük bir kamuoyunun oluşmasına yol açarken, diğer yandan da evrime ve posthümanizme ilgi duyan bilimkurgu spekülâtörlerinin dikkatini mutasyona çeker (Clayton, 2013: 323). Britanyalı yazar Arthur C. Clarke'ın *Childhood's End* (1953) ve Amerikalı yazar Theodore Sturgeon'ın *More Human Than Human* (1953) adlı yapıtlarında posthümanizm yalnızca bir ya da iki nesil içinde gerçekleşen doğal genetik mutasyona dayandırılır. Öte yandan Lewis Padgett'in *Mutant* (1953), Judith Merrill'in "That Only a Mother" (1948) ve Phyllis

Gottlieb'in *Sunburst* (1964) gibi yapıtlarında ise mutasyona uğrayan insanötesi varlıklar doğal bir mutasyonun sonucu olarak değil, atom enerjisi üzerinde yapılan deneylerin rastlantısal yan etkileri olarak ortaya çıkarlar. Padgett'in telepatik insanötesi karakterlerinden birinin de dediği gibi "radyoaktif serpintiler bizim gibi telepatik varlıkların normal mutasyon zamanından daha erken ortaya çıkmasına neden oldu" (Padgett, 1953: 146). Hangi tür mutasyon üzerine yazarlarsa yazsınlar, dönemin bilimkurgu yazarları insanötesi mutantların sıradan insanlardan daha üstün oldukları noktasında birleşirler. Onları insanlardan üstün kılan ise diğer mutantlar ile iletişim kurabilmelerini ve iş birliği yapabilmelerini sağlayan telepati yetenekleridir. Bu nedenle mutantlar, *homo superior* olarak adlandırılabilirler.

Dönemin bilimkurgu yazarlarının insanötesi bir geleceğe karşı büyük bir heyecan duydukları söylenebilir. Ancak bu yeni türün karşılaşması olası olan korku ve tepkiye de kayıtsız kalmazlar. Özellikle Padgett'in yapıtlarında insanötesi varlıklar zamanlarının büyük bir çoğunluğunu insanlardan kaçarak ve gizlenerek geçirirler ve birbirlerini bulana kadar terk edilmişlik, evsizlik ve sefalet içerisinde yaşarlar. Merrill'in "That Only a Mother"ı gibi yapıtlarda ise sıradan annelerin insanötesi çocuklar dünyaya getirmeleri sonucu çağdaş toplum tarafından maruz bırakıldıkları dışlanma, toplumsal adaletsizlik ve cinsiyet ayrımı dramatik bir biçimde işlenir (Yazsek, 2013: 106). Merrill'in öyküsünde Üçüncü Dünya Savaşı'nın hemen ardından insanüstü olduğunu fark ettiği bir bebek dünyaya getiren bir annenin mücadelesi anlatılır. Bebeğini tekno-bilimsel bir günah olarak görecektir olan toplumun onu acımasızca katletmesinden korkan anne, bir yandan çocuğunun farklı olduğunu saklamaya çalışırken, diğer yandan da onu topluma karşı korumaya çalışır (Merril, 1970: 351). Bu ve benzeri öyküler, Atlantik'in her iki yakasında yaşayan protestocu ve aktivistlerin gerek Amerika Birleşik Devletleri'nin gerekse Büyük Britanya'nın, toplumun her katmanına mensup insanların eşit yaşam haklarına sahip olamadığı sürece gerçek birer demokrasi olamayacaklarını savunmaları konusunda kendilerine ilham verir.

Yüzyılın ikinci yarısında psikoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi bilimlerin insanın evrendeki konumunu anlayabilmek ve açıklayabilmek için yeni kuramlar geliştirirlerken bilim ve teknolojinin yardımına başvururlar. İnsan bedeninin yanı sıra zihnine yönelen bu bilimlerin beynin çalışma prensiplerini ve bilgisayar teknolojileri ile ilişkisini inceleyerek bilişsel devrimin temellerini atarlar (Gardner, 1985: 10). Bu gelişmelere kayıtsız

kalmayan bilimkurgu yazarları da daha içe dönük deneysel yapıtlar üretmeye devam ederler. Bu deneysel yapıtların ortak adına da New Wave (Yeni Dalga) Bilimkurgu ismi verilir. Bu yeni tür bilimkurguda insanüstü cyborglar ve diğer teknolojik açıdan gelişmiş varlıklar ortaya çıkar. Hem beden hem de zihinsel olarak daha gelişmiş olan bu canlılar, önceden kabul gören insan kavramına meydan okurlar. Onlara göre *Homo sapiens*'in tarih sahnesindeki süresi artık dolmuştur ve yerini kendisinden daha üstün bir tür olan *Homo cyberneticus*'a bırakmak zorundadır. Bencil genlere sahip olan ve evriminin kölesi olan atasının aksine, *Homo cyberneticus* "kendi kaderinin dümencisi olacaktır" (Young, 2006: 22).

Yeni dalga bilimkurgu edebiyatının en önemli temsilcilerinden biri, yapıtlarında mutasyonla bilişsel devrimi birleştiren ve yeni insanüstü deneyler yapan Amerikalı yazar Philip K. Dick'tir. Dick'in birçok öyküsünde nükleer teknolojiler ve çağdaş ilaç endüstrisi yoluyla üretilmiş, fiziksel anomalilere ve öngörü, telekinezi ya da telepati gibi bilişsel yeteneklere sahip birçok insanötesi karaktere rastlamak olasıdır. Örneğin, *Dr. Bloodmoney, or How We Got Along after the Bomb* (1965) adlı yapıtında, Eddie Keller'in telepatik ikiz kardeşi Bill, megaloman telekinetik Hoppy Harrington'ı yenerek ailesini ve yaşadığı toplumu kurtarmayı başarır. Dick'in bir diğer öyküsü "The Golden Man"de (1954) ise farklı beden tipleri ve güçlerle doğan mutantlar insanlığın genetik saflığını koruyabilmek adına avlanırlar. Bu mutantlardan biri olan Chris Johnson ise kendisini yakalayan avcısının nişanlısını hamile bıraktıktan sonra bilişsel yeteneklerini kullanarak kaçmayı ve insanötesi genetik özelliklerini korumayı başarır. Dick mutantlar kadar yapay varlıklara da ilgi duyar. Örneğin, *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (1968) adlı yapıtının baş kahramanları esrarengiz Nexus-6 androidleridir. İnsanlardan neredeyse ayırt edilemeyen bu androidler onlara günlük işlerinde hizmet etmeleri için yaratılmışlardır. Ancak insan efendilerinden gördükleri şiddet nedeniyle doğaya kaçarak dünyanın çeşitli yerlerinde saklanmaya çalışırlar. İnsanı tanımlayan en önemli özellikleri arasında duygu ve empatiyi ön plana çıkaran Dick, bir insan-insanötesi zıtlığı yaratarak insanötesi varlıkların onları yaratan insanlardan daha çok empati sahibi olabileceğini vurgular.

Yüzyılın sonlarına doğru genetik, nanoteknoloji, bilgisayar teknolojileri ve mühendislik alanında yaşanan hızlı gelişmeler, insanötesi varlıkların bilimkurgunun da ötesinde gerçek dünyada var olabileceği düşüncesini doğurur. Dahası, bir bilgisayar çipinin her yıl kapasitesini ikiye katlayarak daha fazla veri depolayabileceğini öne süren Moore Yasası gibi

bilişsel devrimler 1980’lerde dijital devrimin ortaya çıkmasına önayak olurlar (Moore, 1965: 115). Bilgisayarların, genetik mühendisliğinin ve nanoteknolojinin sunduğu yeni olanaklar bilimkurgu edebiyatını da etkiler ve cyberpunk akımının başlamasına yol açar. Toplumsal kargaşanın ve düzensizliğin arka planında çok gelişmiş bir teknolojinin olduğunu savunan akım, yüksek teknolojinin beklendiği gibi herkesin eşit bir biçimde yararlandığı ve mutlu olduğu değil, sıradan insanların çok uluslu şirketler ve totaliter bir rejim altında ezilerek mutsuz olduğu bir evreni resmeder. Kısaca, bilgi teknolojileri ve sibernetik gibi bilimsel gelişmeler toplumsal düzendeki bozulmanın ve eşitsizliğin ana nedeni olarak kabul edilir. Şiddete dayalı bir başkaldırı yerine sanal alemleri kendilerine yaşam alanı olarak belirleyen bu cyberpunk bilimkurgu yazarları, kurulu düzene dijital ortamda başkaldırırlar. Cyberpunk bilimkurgu edebiyatının ana teması yapay zekâ, genetik mühendisliği, sanal gerçeklik vb. gibi çağdaş teknolojiler yoluyla insan bedenlerinin nasıl dönüştürüldüğü ve yapay varlıkların nasıl üretildiğidir.

Bu türün örnekleri arasında Pat Cadigan’ın *Synners* (1991) adlı romanı gösterilebilir. Cadigan yapıtta dünyanın geleceğinin insan-insan ve insan-bilgisayar etkileşimine bağlı olacağı karamsar bir tablo çizer. Bir diğer örnek de biyolojik ve teknolojik açıdan gelişmiş insanötesi varlıklar arasında ortaya çıkan ideolojik çatışmayı ele alan Bruce Sterling’in *Schismatrix Plus* (1997) adlı romanıdır. Ancak cyberpunk bilimkurgu edebiyatı yalnızca teknolojik açıdan gelişmiş bedenler ve zihinleri ele almaz. Onun kahramanlarından bazıları da fiziksel olarak var olmayan dijital karakterlerdir. Örneğin, William Gibson’ın ses getiren romanı *Neuromancer*’ın (1984) birçok karakteri bir bedene sahip olmayan ve yalnızca bilgisayar ortamında var olan insanötesi yapay zekâ örnekleridir. Dahası, bunlardan bazıları bedenleri yok olmuş olsa da bellekleri dijital ortama aktarılarak varlığını sürdüren kişilerdir (Gibson, 1984: 6). Bu bağlamda roman biyolojik ve dijital karakterlerin bir arada olduğu ve aralarındaki ilişkinin sorunsallaştırıldığı bir evren kurar. Timothy Lenoir’ya (2002) göre bedene sahip olan ve olmayan insanötesi varlıkların çatışmasını ele alan romanın muğlak sonu bize “insanötesi varlıkların insan özelliğinin kıyameti olmadığını gösterir, çünkü bu varlıklar doğa, insan ve akıllı makineler arasında bir arabulucu görevi üstlenebilirler” (211).

Gerek posthümanist araştırmacıların gerekse bilimkurgu yazarlarının ortak kanısı, yakın gelecekte teknolojik bir eşliğin aşılacak

insanlığın *tekilliğe* ulaşabileceğidir. Bir matematikçi ve bilimkurgu yazarı olan Vernor Vinge tarafından ortaya atılan bu kavrama göre “zamanda varsayımsal bir noktada insan teknolojisi—özellikle de bilgisayarlar ve bilgisayar ara yüzleri ya da ilaçlar yardımıyla birleşebilen insan zekâsı ve yapay zekâ—öngörülemez bölgede ‘rota dışında’ gezinmeye başlayacaktır (URL-3). Vinge bu noktada eski moda varlığımızın ortadan kalkacağını ve yeni bir tür gerçekliğin yaşanmaya başlayacağını belirtir (Vinge, 1993: 12). Kısaca tekillik, sonlu olan insan bedeni yok olsa bile insan belleğinin dijital ortama aktarılabilmesiyle sonsuza kadar yaşamasını öngören bir görüştür. Posthümanist çalışmaların bu noktaya ulaşması durumunda insan bir anlamda ölümsüzlüğü yakalayacak, bedenin sınırlarına bağlı kalmaksızın dijital ortamda sınırsızca dolaşacak, hatta belleğinin sentetik ya da yarı biyolojik farklı bedenlere yüklenerek arzu ettiği bedenlere sahip olma şansını yakalayacaktır. Örneğin, Britanyalı yazar Richard K. Morgan’ın *Altered Carbon* (2002) adlı romanında bedenden bedene yüklenebilen bellekler zamana ve mekâna meydan okuyarak yüzyıllar boyunca süren bir çatışmanın içerisinde varlıklarını sürdürürler. Bedenler ölse dahi bellekler başka bir bedene kolayca aktarılabilir. Tamamen yok olmalarının tek yolu bellek kartlarının da yok edilmesidir. Ancak yeterince varlıklı kimseler için bu durum da söz konusu değildir, zira belleklerinin yedeklerini alarak dijital ortamda ya da hafıza kartlarında yaşamaya devam ederler.

Posthümanizmin ele alındığı bir başka edebi mod da feminist bilimkurgudur. Oldukça ses getiren denemesi “The Cyborg Manifesto”da (1985) Donna Haraway cyborgu gelişimci olasılıkların bir sembolü olarak görür. Ona göre “sibernetik organizma bir makine-organizma hibritidir ve kurgusal bir varlık olduğu kadar toplumsal bir gerçektir. Toplumsal gerçeklik ise yaşanan toplumsal ilişkilerdir, bizim en önemli politik yapımızdır ve dünyayı değiştiren bir kurgudur” (Haraway, 1991: 149). Hiç şüphesiz, Haraway feminist bilimkurguyu bu bağlamda ayrıca önemli bulur. Çünkü, bir kurgu olduğunu ileri sürdüğü toplumsal yapı içerisinde cyborglar ve kadınlar arasında, eril düzen içerisinde farklı görülmeleri ve toplumdan dışlanmaları noktasında bir bağ kurar. Mary Shelley’den beri kadın yazarlar bilimkurgu edebiyatına sayısız katkı yapar. Ancak 1960’lardaki kadın özgürlük hareketleri ve 1970’lerde tamamen politize olmuş feminist bilimkurgu dalgasıyla birlikte cyborg politikaları bilim, teknoloji ve cinsiyet üzerine yazılan birçok öykünün ana teması haline gelir. Topluma karışmasına ve diğer bireylerle eşit bir biçimde yaşamaya

izin verilmeyen cyborglar, bir anlamda benzer eşitsizliklerle mücadele eden kadınların sembolü haline dönüşür. Doğum kontrol haplarının yasallaşması ve yapay döllemenin elde ettiği başarılarından etkilenen feminist bilimkurgu öyküleri, yeni üreme teknolojilerinin kullanıldığı ve bu yolla kadınların bilimde ve toplumsal ilişkilerde yepyeni roller üstlendiği tamamen insanötesi ve ataerkil olmayan bir gelecek tasarlarlar. Dolayısıyla, insanötesi teknolojilerin gelişerek kadınların öteden beri görevi olduğu kabul edilen birçok yükü omuzlarından alması, onların da hapsoldükleri ev ortamından çıkarak özgürleşebilmelerini ve her anlamda toplumun bir parçası olmalarını sağlayacaktır. Bu tür yapıtlar arasında en önemlileri Joanna Russ'ın *The Female Man*'i (1974), *Marge Piercy'nin Woman on the Edge of Time*'i (1976) ve Suzy McKee Charnas'ın *Motherlines* (1974-1999) roman serisi ilk akla gelenlerdir.

Patt Cadigan, Kathleen Ann Goonan ve Octavia Butler gibi ikinci nesil feminist bilimkurgu yazarları ise öncüllerinin yapıtlarından da ilham alarak, yeni bilgi teknolojilerinin yanı sıra, insan hakları ya da çevresel sorunlar gibi toplumsal adaletle ilgili problemlerin posthümanist feminist gelecekler yaratılmasında nasıl rol alacakları tartışmasını yapıtlarına taşırlar. Bu öykülerde gelecekte insanötesi varlıklarla uzaylılar ve yapay zekâ gibi insan olmayan varlıklar arasında yapılacak olan işbirliğinin, toplumsal adaleti sağlamakta geçmişteki insan merkezli sistemden çok daha başarılı olacağı vurgulanır (McCaffrey, 2013: 138). Joanna Russ'ın *The Female Man*'i ikinci nesil feminist bilimkurgu yapıtları için önemli bir örnektir. Romanda aynı genotipe sahip olan ancak farklı olası dünyalarda yaşayan dört farklı kadının öyküsü anlatılır. Bu kadınlardan Joanna bizimkine benzer bir dünyada, Jeannine Büyük Buhran'dan hiçbir zaman çıkamamış bir evrende, Janet Whileway isimli yalnızca kadınların olduğu ütöpic bir gezegende, Jael ise cinsiyetlerin arasında bitmez tükenmez bir savaşın süregeldiği bir dünyada yaşar. Joanna ve Jeannine üreme ve cinsiyet ayrımcılığının bizim dünyamıza benzediği bir ortamda yaşam savaşı verirken, Janet ise son derece mutlu ve sağlıklıdır. Çünkü o tamamen kadınlardan oluşan bir toplumda teknolojik yollardan dünyaya gelmiş insanötesi bir varlıktır. Bu sırada bir cyborg suikastçı olan Jael ise üremeye açısından işlevsel olmayan ancak tatmin edici bulduğu cinsel ilişkiyi, kendi dünyasının korkutucu üreme yöntemlerine tercih ederek zamanda ve uzayda seyahat eder. Bu seyahatlerin asıl amacı ise Joanna ve Jeannine'in dünyalarını Janet'in geleceğine dönüştürebilmek için bir çoklu evren devrimi başlatabilmektir (Russ, 1975: 161-6). Octavi Butler'ın

Xenogenesis (1987-1989) üçlemesi ise birinci nesil feminist bilimkurgu yazarlarının endişelerinin üzerine giderek teknoloji yoluyla üremenin sorunlarını fiziksel ve kültürel bilgi aktarımı sorunları ile ilişkilendirir. Roman, kurgusal bir Üçüncü Dünya Savaşı'ndan kurtulanların öyküleri üzerinden cinsiyet ayrımını ve ırkçılığı eleştirir (Butler, 2000).

3. Sonuç

Tarihin en karanlık dönemlerinden beri bilinenin hiçbir zaman yeterli olmadığını kabul eden, bu nedenle de sürekli daha fazla bilmek için çabalayan insanlık, bu çabasının sonucunda sürekli gelişen bir bilim ve teknoloji evreni yaratmayı başarır. Özellikle Aydınlanma çağı ile yeniden tanımlanan insanın bilim ve ilerlemeyle birlikte daha rahat ve mutlu yaşayacağı kanısı, neredeyse bütün çevrelerde kabul görür. Bu görüş Batı dünyasında aynı dönemlerde başlayan dinde modernizm akımının da etkileri ile birleşir ve bilim ve teknoloji deyim yerindeyse yeni Tanrı olarak kabul edilir. Tarih boyunca üretildiği toplumun bir yansıması olarak kabul edilen edebiyat ise, toplumda yaşanan hiçbir gelişmeye kayıtsız kalmaz ve kendisini sürekli yenilemeye devam eder. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda insanların bilim ve teknoloji karşısında duydukları heyecanı paylaşan yazarlar, bu heyecanı yapıtlarına da taşırlar. Hemen her tür bilimsel ve teknolojik gelişme, edebi yapıtların da başlıca tartışma konuları arasına girer. Özellikle bilimsel gelişmelerin tartışıldığı edebi yapıtlar bir ayakları bilimde, diğer ayakları da kurguda olduğu için bilimkurgu olarak adlandırılırlar. Aristotelesçi perspektiften bakılacak olursa, yalnızca gerçekleşeni değil, gerçekleşmesi olası olanı da çeşitli alternatiflerle ortaya koyma yetisi bilimkurgu edebiyatının bilinirliğinin artmasına yardımcı olur. Zira, bilimsel bir olgudan yola çıkan ve bu bakımdan fanteziden ayrılan bilimkurgu, sözü edilen olgunun yakın ve uzak gelecekte insanlık açısından olası sonuçlarını tartışır. Bu bağlamda, birbirleri için vizyon oluşturmaları ve bu vizyonu gerçekleştirmeleri nedeniyle bilim ve bilimkurgunun birbirini tamamladıklarını söylemek yanlış olmaz. Zira, bilimkurgunun bilimden esinlendiği kadar, bilim insanları da bilimkurgudan esinlenirler. Dahası, bilimkurgunun gelecekte yaşanabilecek olası gelişmeleri önceden speküle ederek toplumu bu gelişmelere hazırlamak gibi bir görevi de ortaya çıkar. Bu nedenle yalnızca okurları değil, aynı zamanda yazarları arasında da bilim insanlarının bulunur.

On dokuzuncu yüzyılda evrenin sırlarını anlayabilmek için yüzünü kutsal metinlerden doğaya ve hatta yıldızlara çevirerek gelişmeye

başlayan pozitif bilimler, birbiri ardına ortaya atılan kuramlarla yaşamın kaynağı ve insanın evrendeki konumu üzerine yeni tartışmalar başlatırlar. Bu kuramların reddedilemez bir biçimde ispat edilen bazıları ise gerek toplumsal gerekse düşünsel yaşamı geri döndürülemez bir biçimde değiştirirler. Bu değişiklikleri yapıtlarına taşıyan Mary Shelley, Nathaniel Hawthorne ve Edgar Allan Poe gibi yazarlar, zaman zaman bunları övseler de çoğunlukla eleştirel bir biçimde bunların olası kötü sonuçlarını değerlendirirler. Dolayısıyla Dekartçı felsefenin ve pozitif bilimlerin en önemli unsurlarından olan şüphecilik, bilimkurgu edebiyatının da değişmez bir yönü olur.

Bilimde ve teknolojiye yaşanan hızlı gelişmelere yüzyılın ikinci yarısında evrim kuramının da eklenmesi ile insanın sanıldığı gibi fiziksel ve ruhsal açıdan statik bir varlık değil, binlerce yıl içerisinde değişen, dönüşen ve gelişen bir varlık olduğu görüşü kabul görmeye başlar. Bu kabulleniş, insanın geçmişten beri taşıdığı kusurlarından çevresindeki şartlara en iyi biçimde uyum sağlayarak birer birer kurtulmayı başardığı, dahası gelecekte aynı biçimde mevcut kusurlarından da arınarak mükemmeliyete ulaşacağı düşüncesini doğurur. İnsanın Tanrı tarafından en mükemmel biçimde yaratıldığı yönündeki geçmiş öğretilere tamamen zıt olan bu düşünce, insanın ve evrendeki konumunun yeniden tanımlanması zorunluluğunu doğurur. Dolayısıyla geçmişte Tanrı merkezli evrenden insan merkezli evrene geçişi sağlayan Hümanizm, gelinen noktada insanı tanımlamak için yetersiz ve kusurlu kalır. Bu gelişmeler posthümanist bir çağın başlangıcı olarak kabul edilebilir. İnsanın bilim ve teknoloji yardımıyla mükemmeliyete doğru yaptığı bu yolculuğa ise transhümanizm ismi verilir. Bu yolculuk sırasında yaşanan her çığır açıcı bilimsel gelişme ise insanlık açısından bir durak halini alır ve her durakta insan bir öncekine göre daha güçlü, daha gelişmiş ve daha insanötesi bir biçim alır. Bu gelişmeler nedeniyle insanlığın teknolojik ilerleme ve gelişmeye olan inancı katlanarak artar.

Ancak yirminci yüzyılın daha ilk yarısında yaşanan iki Dünya Savaşı, teknolojinin büyük yıkımları da beraberinde getirebileceğini gösterir. Tanklar, uçaklar ve atom bombaları gibi yıkıcı savaş teknolojileri, bilime ve gelişmeye duyulan güvenin temelden sarsılmasına yol açar. Dahası, evrimi hızlandırmak için girişilen öjeni çalışmaları, insan haklarını hiçe sayarak binlerce kısırlaştırılması ya da yok edilmesine yol açar. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın ardından radyoaktif serpintilerin insan fizyolojisinde meydana getirdiği değişiklikler mutant kavramının ortaya

çıkmasına yol açar. İnsanların bazı fiziksel özelliklerinin değişmesi, bazı organların işlevini kaybederken bazılarının orantısız bir biçimde gelişmesi evrimin sürekli mükemmele doğru olduğu görüşüne de kuşkuyla yaklaşılmaya neden olur. Bu duruma kayıtsız kalmayan bilimkurgu yazarları ise sözü edilen mutantların nasıl ortaya çıkabileceklerini, ne tür insani ya da insanüstü özelliklere sahip olabileceklerini, yaşadıkları toplumlarda ne tür avantajlara ya da dezavantajlara sahip olabileceklerini birbiri ardına yazdıkları yapıtlarda speküle ederler. Her dönemde olduğu gibi bu dönemde de bilimkurgu yapıtlarının bazıları mutantlara coşku ve heyecan içerisinde yaklaşırken, bazıları da eleştirel bir bakış açısıyla toplumun böyle insanötesi varlıkları kolay kolay kabullenemeyeceğini ileri sürer.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında genetik bilimi ve nanoteknoloji alanındaki gelişmeler bilişsel devrimle birleşir ve insanötesi kavramı yeni bir boyut kazanır. İnsan bedeni artık yalnızca biyolojik bir organizma olmak zorunda değildir. Organik olmayan tıbbi ve teknolojik malzemeler, protezler, gözlükler, kontakt lensler, işitme cihazları ve vücuda takılabilen çipler gibi yeni organizma-makine etkileşimleri insanı hibrit bir türe dönüştürerek cyborg kavramının doğmasına yol açar. Bu gelişme ile insanötesi kavramı da yeni bir boyut kazanarak, evrimin yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda makineler gibi inorganik bileşenlerin de katılımıyla gerçekleşebileceği noktasına varır. Dolayısıyla insanötesi artık organizma-makine etkileşimi ortaya çıkan yarı sentetik cyborg olur. Cyborg kavramına şüpheyle yaklaşanların yanı sıra, onu insanlığın geleceği olarak görenler de olur. Dahası, bu ikinci gruba göre cyborg yalnızca bilimkurguya ait bir unsur değil, aramızda yaşayan gerçek bir insanötesi varlıktır. Bu tanıma göre gözlük ya da işitme cihazı kullanan herhangi biri, bir insan-makine hibriti, kısaca bir cyborgdur. Özellikle Donna Haraway'ın başını çektiği feminist bilimkurgu yazarları insanötesi kavramını feminist ajandaları ile birleştirerek cyborgların ve kadınların, kurgu olduğunu öne sürdükleri bir toplumsal düzende benzer bir gelecekleri olduğunu savunurlar. Dahası, onlara göre bilim ve teknoloji alanındaki doğum kontrolü ya da yapay dölleme gibi gelişmelerin kadınların toplumsal yaşama karışmalarında oldukça yararlı olacağını öngörürler.

Yirminci yüzyılın sonunda ve yüzyılımızın başında yaşanan diğer bilimsel gelişmeler posthümanizmin varmak istediği nihai nokta olan tekillik ile ilgili ümitleri artırır. Tekilliğe ulaşarak farklı bir evrim geçirecek

olan yeni insanüstü varlığın artık biyolojik bir bedene de ihtiyacı kalmayacaktır. Bilişim teknolojileri ve yapay zekâ alanında kaydedilen gelişmeler, yakın gelecekte insan bilgisayar etkileşiminin çok daha uç noktalara varacağını, hatta bilinçleri bilgisayar ortamına aktarılabilecek olan insanların bedenleri yok olsa bile dijital bir biçimde yaşamaya devam edebileceklerini öngörür. Bu posthümanist kehanetin gerçekleşmesi durumunda insanoğlu binlerce yıldır gerek yeryüzünde gerekse bilimkurgu evreninde peşinden koştuğu ölümsüzlüğe erişmeyi başaracaktır. Richard K. Morgan gibi çağdaş bilimkurgu yazarları şimdiden bu öngörünün gerçekleşmesinin olası sonuçlarını yapıtlarında tartışmaya başlamışlardır.

KAYNAKÇA

- Benford, G. (2000): Introduction: The Science Fictional Century. *Nebula Awards Showcase 2000*. Editör: G. Benford. San Diego: Harcourt.
- Bostrom, N. (2005): Transhumanist Values. *Journal of Philosophical Research* 30 (Issue Supplement – Ethical Issues for the Twenty-First Century). (pp. 3-14).
- Butler, O. (2000). *Lilith's Brood*. New York: Aspect/Warner Books.
- Clayton, J. (2013). The Ridicule of Time: Science Fiction, Bioethics, and the Posthuman. *American Literary History*, 25.2, pp. 317-340.
- Dvorsky, G. (2008): Better Living through Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology* 19.1. pp. 62-66.
- Gardner, H. (1985). *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books.
- Gibson, W. (1984). *Neuromancer*. New York: Ace.
- Gordon E. Moore, G. E. (1965). Cramming More Components onto Integrated Circuits. *Electronics*, 38, pp.114-117.
- Haraway, D. (1991). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Londra: Free Association.
- Hassan, I. (1977). Prometheus as Performer: Towards a Posthumanist Culture? *Georgia Review*, 31, pp. 830-850.
- Hayles, N. K. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hook, C. C. (2004). Transhumanism and Posthumanism. *Encyclopedia of Bioethics*, Editor: Stephen Garrard Post. New York: MacMillan Reference.
- Lenoir, T. (2002). Makeover: Writing the Body into the Posthuman Technoscape: Part One: Embracing the Posthuman. *Configurations*, 10.2, pp. 203-220.

- McCaffrey, A. (2013). The Ship Who Sang, *Journal of Modern Literature* 36.3, pp. 138–156.
- Merril, J. (1970). “That Only a Mother.” *Science Fiction Hall of Fame*. Editor: Robert Silverberg, pp. 281–289, New York: Avon.
- Padgett, L. (1953). *Mutant*. New York: Ballantine.
- Pastourmatzi, D. (2014). Science Fiction Literature. *Beyond Humanism 1: Trans- and Posthumanism, An Introduction*. Editörler: Roberts Ranisch ve Stefan Lorenz Sorgner), pp. 271–285, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Pordzik, R. (2012). The Posthuman Future of Man: Anthropocentrism and the Other of Technology in Anglo-American Science Fiction. *Utopian Studies*. 23.1, pp. 142–161.
- Ranisch, R., Sorgner, S. L. (2014). Introducing Post- and Transhumanism. *Beyond Humanism 1: Trans- and Posthumanism, An Introduction*. Editors: Roberts Ranisch ve Stefan Lorenz Sorgner, pp. 7–29, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Russ, J. (1975). *The Female Man*. New York: Bantam.
- Schneider, S. (2009): Introduction: Thought Experiments – Science Fiction as a Window into Philosophical Puzzles. Editör: Schneider, S. *Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligencex* pp, 1–14x Oxford: Wiley-Blackwell.
- Sim, S. (1998). Posthumanism. Editor: Stuart Sim. *The Icon Critical Dictionary of Postmodern Thought*, pp. 337–338, Londra: Icon Books.
- Stapledon, O. (2014). *Last and First Men: A Story of the Near and Far Future*. New York: Penguin.
- Vinge, V. (1993). The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era. NASA, *Vision-21: Interdisciplinary Science and Engineering in the Era of Cyberspace Conference Publication 10129*, pp. 1–15.
- Wells, H. G. (1895). *The Time Machine*. Project Gutenberg.
- Yaszek, L. (2013). A Parabola of Her Own: Mapping the Domestic Science Fiction Story. *Parabolas of Science Fiction*. Editörler: Brian Attebery ve Veronica Hollinger, pp. 106–124, Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Yaszek, L. ve Ellis, J. W. (2017). Science Fiction. Editörler: Bruce Clarke ve Manuela Rossini. *The Cambridge Companion to Literature and the Posthuman*, pp. 71–84, New York: Cambridge University Press.
- Young, S. (2006): Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto. Amherst: Prometheus Books.

Elektronik Kaynaklar:

- URL-1: Nicholls, P. ve Clute, J. (2014) “Gothic SF,” *The Encyclopedia of Science Fiction*. www.sf-encyclopedia.com/entry/gothic_sf. (Erişim: 7 Eylül 2020)

URL-2: Stapledon, B. M. ve Langford, D. (2015) "Evolution," *The Encyclopedia of Science Fiction*. www.sf-encyclopedia.com/entry/evolution (Erişim: 12 Eylül 2020)

URL-3: Langford, D. (2012) "Singularity," *The Encyclopedia of Science Fiction*. www.sf-encyclopedia.com/entry/singularity (Erişim: 23 Eylül 2020)

NORBERT ELIAS'IN SOSYOLOJİK ANLAYIŞI: FİGÜRASYON VE SÜREÇ



Dr. Savaş TAŞ*

“Kein Mensch ist Anfang; jeder Mensch setzt fort.”

Giriş

Norbert Elias'ın (1897-1990) sosyolojik çalışmaları incelendiğinde sosyolojik düşünce tarihindeki yeri çok kolay anlaşılmayacaktır. Bakış açısının herhangi bir sosyolojik ekole ait olmadığı fark edilecektir. Kendisini özgün bir sosyal bilimci haline getiren de uygarlık, figürasyon ve süreç kavramları üzerine gelişen anlayıştır. Toplum ve birey arasındaki ilişkiyi bir bağımlılık ilişkisi olarak ele almış ve toplumların değişim süreçlerini kavrayabilmek için bütüncül interdisipliner bir perspektif önermiştir. Sosyoloji, Psikoloji, Tarih, Antropoloji ve Etnoloji disiplinlerinin birleşiminden “İnsan bilimleri” (Menschenwissenschaften) adı altında interdisipliner bir perspektifin sosyal bilimlerde teorik bir dönüşüm sağlayacağı konusunda iknadır. Esas olarak Uygarlık Süreci (2017) eserinde (ilk olarak 1939 yılında Almanca olarak yayımlanmıştı) modernleşme sürecine dair yaptığı analizler geç dönemlerde olsa da Elias'a sosyoloji disiplinde müstesna bir yer kazandırmıştır. Elias'ın Sosyolojiye katkısı, modernleşme süreciyle ilgili analizlerle sınırlı değildir. Elias epistemoloji alanında yaptığı çalışmalarıyla geliştirdiği toplumsal değişme anlayışı ile uyumlu bir perspektiften toplumların zihniyetlerinin değişimini açıklamaya çalışan bir yaklaşım geliştirmiştir. Elias'ın sosyolojik anlayışı ve metodolojisi ile ilgili çalışmalar sınırlıdır. Bu çalışmada, Norbert Elias'ın uygarlık, figürasyon ve süreç sosyolojisi (Figuration- und Prozesssoziologie) olarak bilinen yaklaşımını, kavramlarını, yöntem ve prensipleri ve bunların sosyolojik alana etkileri tartışılacaktır. Ana amaç sosyolojik literatüre katkı sağlamak ve figürasyon ve süreç sosyolojisinin anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

* İzmir Demokrasi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü - İzmir
(savas.tas@idu.edu.tr)

Yaşamı ve Entelektüel Kaynakları

Norbert Elias, 1897'de Almanya İmparatorluğunun Silezya Eyaletinin Breslau/Schleisen şehrinde (günümüzde Polonya'nın Wrocław şehri) orta sınıf bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Ailesinin tek çocuğudur. Babası tekstil fabrikası sahibiydi, annesi ev hanımıydı. Otobiyografisinde sevgi ve güven dolu bir aile ortamında büyüdüğünü anlatır. (Korte, 2013: 165) Yaşamı “aşırılık çağı”na (Hobsbawm, 2015) denk geliyor. Çocukluğunda ve özellikle gençliğinde meydana gelen I. ve II. Dünya Savaşları ve iki savaş arasında yaşanan politik çalkantılar Elias'ın da yaşamının akışını derinden etkilemiştir (Korte, 2013: 170).

1915 yılında Breslau Üniversitesinde başladığı Felsefe ve Alman Filolojisi eğitimini I. Dünya Savaşına katılınca bırakmak zorunda kaldı. Savaştan dönünce 1918 yılında başladığı Felsefe ve Tıp eğitimine Heidelberg (1919) ve Freiburg üniversitelerinde devam etti. 1924 yılında Breslau Üniversitesinde “Düşünce ve Birey – Tarih Felsefesine bir Katkı (Idee und Individuum – Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte)” adlı çalışmasını Richard Höningwald'ın yanında başarıyla tamamladı. Alfred Weber'in yanında başladığı doçentlik çalışmasını yarıda bırakarak 1930 yılında Karl Mannheim'ın yanına Frankfurt'a gitti. Mannheim'ın asistanlığını yaptı ve Mannheim'ın danışmanlığında “Saray İnsanı (Der höfische Mensch)” isimli doçentlik tezini kaleme aldı. (Elias, 1996: 110)

Doçentlik jürisi belirlenmişken Naziler 1933 yılında Frankfurt'taki Sosyal Bilimler Enstitüsünü kapatınca tezini savunamadan Almanya'yı terk etmek zorunda kaldı. Önce Paris'e ardından 1935 yılında Londra'ya geçti. Londra'da mültecilere verilen bir burstan faydalanıp yemek ve kira giderlerini sağlayabilecek bir imkana kavuşunca akademik kariyere devam eder. British Museum kütüphanesinde çalışarak Uygarlık Süreci kitabı için gerekli materyalleri toplar. Doçentlik tezini ancak 1969'da “Saray Toplumu (Die höfische Gesellschaft) adıyla yayımlayabildi. 1978 yılında Amsterdam'a yerleşti ve hayatının sonuna kadar orada yaşadı (Korte, 2013: 177).

Norbert Elias Mannheim, Comte, Marx, Weber, Freud gibi birçok düşünürün etkisinde kalmıştır. Ama bunların arasında Freud'un etkisi çok önemli derecededir. Bu etkinin derecesini kendisinin arkadaşlarıyla yaptığı yazışmalarda itiraf ettiğini görüyoruz. Sigmund Freud'un etkisi sadece Elias ile sınırlı değildi, Weimar dönemi Almanya'sında hemen hemen bütün düşünürlerin entelektüel tasavvurunda etkisi vardı. (Örneğin Adorno

ve Horkheimer'in Aydınlanmanın Diyalektiği kitabında bunu görmek mümkün.) Goudsblom isimli bir arkadaşına kaleme aldığı mektubunda "hiçbir sosyologun fikirleri beni Freud kadar etkilememiştir" (Öncü, 2000: 10) der. Freud, Medeniyetin Gerilimleri kitabında kültür/içgüdüler arasında arasındaki ilişkiyi/karşıtlığı açık bir şekilde ortaya koyuyor. Freud'un iddiasına göre, her insanda var olan içgüdüler (şiddet eğilimi, cinsel dürtüler) hiçbir zaman kaybolmuyor, sadece toplumsal kontrol yoluyla bastırılıyor (dış kontrol-içselleştirme). Böylece toplumun normları ile temel içgüdüler arasında sürekli bir gerilim yaşıyor 'modern' insan. Toplumsal kontrolün zayıfladığı dönemlerde (savaş ortamı gibi) bastırılmış bencil duygular gayr-ı medeni davranışlara dönüşebiliyor (Öncü, 2000: 11). (Örneğin Adorno ve Horkheimer, barbarlık ve modernitenin ayrılmaz kardeşliğinden bahseder.) Freudyen manada medeniyetinin ilerlemesinin, insan doğasının denetim altına alınması temel içgüdülerin bastırılması ile mümkün olabilir. Bu Elias'ın 'medeniyet' kavramı etrafında yaptığı toplumların değişimi ve sürekliliğiyle ilişkilidir. Merkezi devletlerin şiddet kullanma tekeli eline almasıyla toplum tüm alanlarına yayılan toplumsal denetim ve kontrol ağı toplumun üyeleri üstünde baskı ve kontrolün oluşmasına neden olur. Bireyin kişilik yapısının ve iç dünyasının bir parçası haline gelen bir öz-kontrole ve iç-disipline dönüşür (Öncü, 2000: 12). Comte ve Marx'ı toplumları tarihsel gelişim/değişim modeli seyrinde ele almaları itibarıyla bahseder ve sosyolojinin mihenk taşları olarak görür, yirminci yüzyıl sosyolojisinin bu kaygıdan uzaklaştığını, sosyal olguları süreç-indirgeyici bir yaklaşımla statik ve birbirinden bağımsız olarak ele aldığını söyler. Marx'a daha özel bir yer ayırır ve toplumun uzun süreli gelişim sürecini ele alan bir teori geliştirdiği için över ama eleştirmeden de durmaz. Elias'a göre Marx toplumun motor gücü olan ama sadece bir parçasını oluşturan ekonomi ile ilgilendiği için eleştirir (Schoerer, 2017: 179).

Süreç ve Figürasyon Sosyolojisi

Elias, süreç ve figürasyon sosyolojisi ile başlıca beşerî ve tarih disiplinlerinin kesiştiği disiplinlerarasılık (interdisipliner) olarak tanımlayabileceğimiz bir araştırma perspektifi veya programı yaratmıştır. Elias bu interdisipliner anlayışında birey ve toplumun birbirlerinin karşıtlarıymış gibi konumlandırılmasına itiraz eder. Toplumun ve bireyin birbirlerinden farklı bir muhtevaya sahip olduğunu düşünmek yanılıdır. Bireylerin doğası gereği dolaylı ya da dolaysız toplumun diğer üyeleri ile yükümlülük, sorumluluk ve bağımlılık ilişkisi içinde olduğunu salık verir.

İnsan psişisinin ve her bir toplumun yapısını ve onların tarihlerini birbiriyle bağlantılı olarak incelenen fenomenler olarak tanımlar. Bu olgular insan bilimlerinin (Menschenwissenschaften) konusunu oluşturur. Elias'ın hedefi insani gelişme süreçlerinin birbirleriyle genel ilişkilerini ve yönünü ortaya koymaktır. Bunu sosyolojinin ve insan bilimlerinin görevi olarak görür (Yontar, 2000: 113). İnsan bilimlerinin görevleri arasında, insanların kolektif birliklerinde, ayrı bir yapıya ve kendine has yasalara sahip olan insanlar arası ilişkileri analiz etme; tarihsel gelişme düzeni içerisinde insan toplumlarının yapılarında ve dolayısıyla insanlığın gelişiminde uzun vadeli yapıya sahip süreçlerin teorisini oluşturma imkanlarını araştırma gibi görevler de bulunmaktadır (Yontar, 2000: 121).

Elias, *Sosyoloji Nedir?* (2016) isimli kitabında figürasyon kavramı ile neyi tasarladığını açıkça ortaya koyar ve bireyi asla toplumdan soyutlanmış olarak ele almadığının altını çizer. Bireyi toplumdan ayıran ve 'şeyleştirilen' pozitivist anlayışı eleştirerek, bu katı anlayışın aşılması gerektiğini belirtir. O'na göre "(...) ilişkileri daima karşılıklı olan insanların tam da bu karşılıklılık nedeniyle çok farklı şekillerde birbirlerine bağlanmış olduklarını ve buna uygun şekilde az çok istikrarsız güç dengelerine sahip farklı tarzlar "karşılıklı bağımlılık örgüleri" (Interdependenzgeflechte), başka deyişle figürasyonlar (ör: aileler, okullar, şehirler, sosyal tabakalar ya da devletler) oluşturdukları da (...) rahat görülebilir." (Elias, 2016: 15).

Elias'ın tahayyülünde insanlar içine bulundukları toplumsal şartlar tarafından biçimlendirilmeye müsaittirler. Fakat antropolojik olarak insanoğlunun iki sabit özelliği vardır. Birincisi insanın toplumsallık özelliğidir. İnsan biyolojik yapısından ötürü doğduğu andan itibaren yardım, iletişim, öğrenme ve toplumsallaşma ihtiyacı vardır. Kısaca insanoğlunun başka insanlara tabi olma özelliği vardır. İnsanların ikinci sabit özelliği ise, değişkenliğidir. Toplum tarafından şekillendirildikleri için ve çevreleriyle etkileşim halinde oldukları için değişkendirler. İnsanların bu iki ortak özelliği onların toplumsal ve bireysel gelişmelerinin "karşılıklı bağımlı" (interdependent) karakterini ortaya koyar (Yontar, 2000: 114). Elias, insanın ana bağımlılıkları arasında toplumsal, ekonomik, duyuşsal (afektif) ve mekânsal olarak belirtir. İnsanlar bu bağımlılık ağı içerisine doğarlar, bu ilişkiler ağı içinde yetişirler ve sosyalliklerini yaşarlar. İnsanlar bu ağ içindeki sosyal kurallara göre davranırlar, davranışlarıyla bu figürasyonları konstrükte eder ve değiştirirler. Figürasyonlar, tek tek insanları ve güdülerini, duyuşsal, toplumsal, ekonomik ve mekânsal bağımlılıklar şeklinde birbirine bağlar ve insanların belli bir biçimde

davranmalarını sağlar. Bu durum insanın bireyselliğini yok etmenin tersine, bireyselliğin geliştiği insanın hareket edip kendini bu manada geliştirebileceği bir toplumsal dokuyu sağlar (Yontar, 2000: 122). Bu bağlamda Elias, sosyoloji ve psikoloji disiplinlerinin kurumsal ayrımına itiraz ediyor, çünkü böyle iki disiplin arasındaki sınır çizme her insanda müşterek olan sosyal ve bireysel kişilik yapılarının birbirinden ayrılmazlığının algılamasının önüne geçiyor (Elias, 1988: 124).

Avrupa'daki 'medenileşme süreci'ni analiz ettiği Uygarlık Süreci eserinde toplumsal işlevlerin farklılaşmasıyla psikik işlevlerin de farklılaştığını gösterir. Bu farklılıklar insanların 'medenileşme' seviyesini gösterir (Yontar, 2000: 114). Bunun yanında Elias, insanın doğal donanımının yanında sentez kurma yetisine ve olayları birbirine bağlayama becerisine de işaret eder (Elias, 1988: 1). Elias'a göre insanın temel özelliklerinin toplumsallığı ve değişkenliği olması nedeniyle insanlar sürekli bir şekilde görece açık ve karşılıklı bağımlılık özelliğine sahip olarak sosyalizasyon süreçlerinden geçerek farklı 'medenileşme' seviyeleri yaşarlar.

Elias'ın sosyolojik anlayışında teori ve pratiğin kesiştiği noktayı süreç sosyolojisi oluşturmaktadır. Süreç sosyolojisi ile ilgili hareket noktası toplumsal olay ve değişimler, insanların irade ve davranışlarından meydana gelen örgülerin birbirleriyle bağlantılarının yanı sıra, uzun vadeli olup da planlanmamış süreçlerden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı sadece insanların istek ve planlarından yola çıkan araştırmalar, söz konusu olay ve değişimleri açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Bu görüşten hareketle Elias, yeni teori, terim ve araştırma tiplerin geliştirilmesi gerektiğini savunur. Yine bu nedenle, Elias öncelikle şimdiki zamana yönelik statik sosyal bilimleri eleştirir. Sosyal bilimler sosyal olayları "oluşmuş ve daima oluşmakta olan" şeklinde kavramalıdır. Bu manada sosyolojinin "şimdiki zamana geri çekilmesine" karşı çıkar, değişimin insan ve figürasyonlarının tabi olduğu toplumsal yapının özelliği olduğunu vurgular (Schoerer, 2017: 182-184).

Elias, sosyolojideki sosyal sistem ve sosyal yapı gibi kavramları statik bulur. Bu terminoloji Elias'a göre bireyi toplumdan ayırılmış olarak ele alır. Figürasyon ise daha devingen ve süreçlere gönderme yapan bir kavramdır. Birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı olan insanlar tarafından kurulmuş ağlar olarak adlandırılan figürasyonlar, sürekli değişen ve akışkan vaziyetteki güç dengeleri ile nitelendirilirler. Bu sebeple de figürasyonlar daima işbirliği ile çatışma ikilemi bağlamında

devamlı bir gerilim kaynağıdır. Figürasyon kavramı hem küçük grupların hem de büyük toplumların oluşturduğu ağları tanımlamak için elverişlidir. Örneğin, öğretmen ve öğrenciler bir sınıfta, doktor ve hastalar ise bir hastanede görece küçük topluluklar olarak daha basit figürasyonlar oluştururken, bir kasabanın, şehrin ya da ulusun üyeleri ise daha karmaşık figürasyonları oluştururlar (Kınlı, 2020: 1382).

Elias'ın sosyolojik anlayışı bariz şekilde işlevselcilikten, Yapısalcılıktan vd. yaklaşımlardan ayrılır. “Tahakküm yerine karşılıklı bağımlılıklara; özne/nesne yerine ilişkilere; genellemeler yerine bağlamlara; değer yargıları yerine analitik değerlendirmelere yapmış olduğu vurgu” (Kınlı, 2020: 1385) ile figürasyon sosyolojisi diğer sosyolojik yaklaşımlardan ayrışır ve aynı zamanda alternatif bir yaklaşım oluşturur. Bunun yanında Elias, toplumları faktörler, değişkenler ve alanlara (siyasal faktör, eğitim değişkeni veya ekonomik alan) ayırarak değerlendiren analitik yaklaşımları reddeder. Elias daha ziyade figürasyonların kendine içkin dinamiklerini keşfetmeye çalışır. İçkin dinamik ile kastedilen, bir sosyal figürasyonun dinamiklerinin onun kendi yapısında ve onu oluşturan insanların motivasyonlarında” (Kınlı, 2020: 1385) mevcut olmasıdır.

Elias, figürasyon ve süreç sosyolojisi üzerinden geliştirdiği anlayışıyla birçok çalışma gerçekleştirmiştir. Yani sadece perspektifini teorik düzeyde sunmamış pratik alanda realize etmeyi başarmıştır. Toplum (Elias,1987), uygarlaşma süreci (Elias, 2017), bireyselleşme (Elias, 1987), iktidar (Elias, 1988), spor (Elias ve Dunning, 2003) ve ölümün geçmişteki ve günümüzdeki anlamı (Elias, 1982) konularında çalışmaları olmuştur. Yaptığı bu çalışmalarda sadece meselenin güncel durumu ile ilgilenmemiş aynı zamanda kökenlerini de tarihsel bir ele alarak gelişim ve oluşum içinde ele almıştır.

Uygarlık Süreci

Elias'ın sosyal bilimler literatüründe başyapıt olarak tanımlayabileceğimiz Uygarlık Süreci (Über den Prozess der Zivilisation) adlı çalışması ilk olarak 1939'da İsviçre'de Almanca olarak yayınlandı. İngilizce çevirisi 1978 (I. cilt) ve 1982 (II. cilt) yıllarında yapıldı. Türkçe çevirisi 200 yılında yapıldı. Döneminin (1930'lu yıllar) ana temaları Marx, işçi sınıfının misyonu gibi konular olmasına rağmen¹ Elias uygarlık

¹ Alfred Weber'in yanında başladığı doktora çalışmasını yarıda bırakıp Karl Mannheim'in yanına Frankfurt'a geçiyor. O dönem Frankfurt Okulu gibi eleştirel düşünürlerin büyük kısmı Frankfurt'ta Sosyal Bilimler Enstitüsü çevresinde toplanmıştı.

meselesine odaklanıyor. Uygarlık meselesine yoğunlaşması ve disiplinlerarası çalışma anlayışı onun fikrilerini ortaya attığı dönemde gerekli ilgiyi görmemesine sebep oluyor. Ortaçağ'dan başlayarak 19. yüzyılın ortalarına kadar Batılı toplumlarda vuku bulan uygarlaşma ve devletin gelişim sürecini kendisine özgü bir uygarlık kuramı geliştirerek inceler.

Medeniyet meselesi çalışmalarında bir leitmotiv olarak karşımıza çıkar. 'Medenileşme süreci'nden geçtiği kabul edilen bireyler, kendi üzerindeki öz-denetimine dayanan bu süreçte Ortaçağ boyunca kural olan aşırılıklar yerini ölçülülüğe, ılımlı olmaya bırakıyor. Duygu ve güdülerini kontrol altına alma, utanç ve suçluluk duygularının yaygınlaşması ve bu hissiyatın birey yalnız başına iken varlığını koruması, yani davranışı baskı ve kontrol altına alan dışsal faktörlerin yerini içsel ahlaki düzenlemelere bırakması Elias'ın 'medenileşme' diye tanımladığı sürecin yapıtaşlarını oluşturuyor (Yumul, 2000: 37).

Elias, iki cilt halinde yazılan Uygarlık Süreci eserinde birey-toplum düalizminden sıyrılıp, toplumu bir bağımlılık ilişkisi içinde tarihsel bir oluşum halinde analiz eder. Elias, bu çalışmasında toplumu ve bireyi birbirinden ayrı konumlandırmak yerine, bireyin ve toplumun birbirini tamamladığını göstermeyi hedeflemektedir. Tarihsel verilerden hareket ederek uygarlığı bir süreç olarak ele almıştır. Elias 'ilerleme' düşüncesini benimsemez. İlerlemeci bir çizgi takip etmek yerine süreç ve oluşum halinde gerçekleşen olaylara verilen tepkilerin uygarlık adını verdiğimiz süreci oluşturduğunu eserinin birçok yerinde belirtmiştir. Elias'ın sosyolojik anlayışıyla uygarlık, sosyo-oluşumsal ve psiko-oluşumsal bir sürece tekabül etmektedir. Elias, uygarlık sürecini analiz ederken devletin oluşumu merkez noktasına yerleştirmektedir. Çünkü Elias'a göre devletin oluşumu uygarlık adını verdiği süreç ile paralel işler. Fransa'nın tarihsel devlet serüveninden hareketle merkezkaç kuvvetleri, merkezileşmeyi ve son olarak da monopol oluşumunu ele alır. Devamında Elias devletin bu tarihsel gelişimine paralel olarak, utanma, sıkılma ve ayıp kategorileri aracılığıyla davranışların ve dürtülerin kontrolünü ele almıştır (Elias, 2017).

Uygarlık sürecini bir bütün olarak ele aldığımızda nüfus artışı, merkezi örgütlenme tipinin değişimi ve şiddet kullanma monopolünün devlet aygıtının eline geçmesi olarak sayabiliriz. Toplumda homojenlik artmış ve tabakalar arası bağımlılık ilişkisi ortaya çıkmıştır. Ekonomik yapının değişmesiyle bireylerin toplumsal rolleri ve ilişki biçimleri

değişmiştir. Medeniyet bilinci gelişmiş, yeni davranış kodları oluşmuş ve istikrarlı bir öz-denetim ve kontrol mekanizması gelişmiştir. Bu bir nihai nokta değil; bir süreç olarak tasvir edilmiştir (Elias,2017).

Sonuç

Tarihi (özelde Batı tarihini) evrimleşen bir süreç olarak ele alır ve 20. yüzyılın sonlarında, lokal gelişmeleri farklı bir seyir izleyen tarihsel aşamaları aynı çatı altında toplama girişimleri eleştirilmeyi hak eder (Hammer, 2000: 80). Elias, Uygarlık Sürecinde karşıt yönlerde ilerleyen eylemlerin geçmişte ve bugün varlığından söz etse de 20. yüzyılda meydana gelen büyük savaşların ve soykırımların (özellikle Naziler tarafından uygulanan şiddet ve kitlesel imha eylemlerinin) Elias'ın kuramının bu tür kırılmaları açıklamada yetersiz kaldığını gösterir (Hammer, 2000: 82).

Elias'ın Uygarlık Süreci kuramına yapılan bir diğer eleştiride cinsiyet meselesi üzerindendir. Elias, cinsiyetler arasındaki ilişkiyi tamamen göz ardı etmez, ama yeterli önemi atfetmez. Cinsiyet kategorisi Elias için, farklı figürasyonlarda ya da toplumsal yapılarda insanın ruhsal oluşumunu etkileyen, daha çok rastlantısal bir kategori olarak ele alınır. Etkin ve biçimlendirici bir güce sahip tarihsel ve sosyal olarak biçimlendirici bir kategori olarak algılanmaz (Hammer, 2000: 83).

Elias'ın kuramının önemi ve gücü, psikolojik ve toplumsal yapıların, bireyin ve toplumun sürekli olarak birlikte düşünülmesine dayanır. Birey ve toplum birbirinden bağımsız olarak ele alınamaz. Böyle bir metodolojik ve teorik yanılıyla hareket edildiğinde toplumun içindeki bireyler arasındaki bağımlılık ilişkisini göz ardı etmiş oluruz. Dolayısıyla Elias için birey toplumun içinde toplumda bireyin içindedir.

Elias I. Dünya Savaşı sonrası felsefe ve tıp eğitime eş zamanlı olarak başlamıştı. Daha sonra tıp eğitimini bırakmasına rağmen sonraki yıllarda gerçekleştirdiği çalışmalarında Tıp eğitiminin etkisini görmek mümkündür (Treibel, 2008: 36). Kültür ve doğa ayrımını çalışmalarında açık bir şekilde yapar. İnsanın sosyal yönlerinin yanında dürtülerine, güdülerine, duyuşsal (afektif) yanına vd. dikkat çekmesi bunun göstergesidir.

Elias'ı bir son teorisyen olarak değil, tam tersine çeşitli yönlerden sosyologlara ve sosyal bilimcilere yol gösteren, bir başlatıcı olarak

görmek gerekir. Önerdiği yol, her şeyden önce alışıl gelmiş ve kalıplaşmış düşünce ve anlayışlardan uzaklaşmaktan geçtiğini belirtebiliriz.

KAYNAKÇA

- Elias, N. (1982). *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Elias, N. (1984). *Über die Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Elias, N. (1987). *Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Elias, N. (1988). *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, N. (1996). *Über sich selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, N. - Dunning, E. (2003). *Sport im Zivilisationsprozess. Studien zu Figurationssoziologie*. Münster: LIT.
- Elias, N. (2016). *Sosyoloji Nedir?*. (Çev.: Oktay Değirmenci), İstanbul: Olvido Yayınları.
- Elias, N. (2017a). *Uygarlık Süreci I*. (Çev.: Ender Ateşman), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Elias, N. (2017b). *Uygarlık Süreci II*. (Çev.: Ender Ateşman), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hammer, H. (2000). Norbert Elias'ın Uygarlık Kuramı: Eleştiriler ve Gelişmeler. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 2000 (1), 75-91.
- Hobsbawm, E. (2015). *Kısa 20. Yüzyıl. 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*. (Çev.: Yavuz Alogan), İstanbul: Everest Yayınları.
- Korte, H. (2013). *Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers*. Wiesbaden: Springer VS.
- Öncü, A. (2000). Elias ve Medeniyetin Öyküsü. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 2000 (1), 8-18.
- Özgören Kınlı, İ. (2020). Norbert Elias ve Figürasyonel Sosyoloji'ye Giriş. *Turkish Studies - Social Sciences*, 1377-1394, (https://www.academia.edu/43057352/Norbert_Elias_ve_Figürasyonel_Sosyolojiye_Giriş) (Erişim: 10.10.2020)
- Schoerer, M. (2017). *Soziologische Theorien*. Stuttgart: Wilhelm Fink Verlag.
- Treibel, A. (2008). *Die Soziologie von Norbert Elias. Eine Einführung in ihre Geschichte, Systematik und Perspektiven*. Wiesbaden: VS.
- Yontar, E. (2000). Norbert Elias'ın İnsan Bilimleri Kavramı ve Bilgi Sosyolojisi. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 2000 (1), 112-129.
- Yumul, A. (2000). Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 2000 (1), 37-51.

TÜRKİYE CUMHURİYETİNİN İLK ÖZEL SEKTÖR GİRİŞİMLERİNDEN GELİBOLU SARDALYE KONSERVECİLİĞİNİN TARİHSEL GEÇMİŞİNE BİR YOLCULUK



Dr. Mustafa ZENGİN*

Giriş

Konserveciliğin insanlık tarihi kadar eskiye gittiği muhtemeldir. Zira insanoğlu, ekserisi pek çabuk bozulan yiyecek maddelerini müstakbel ihtiyaçları için saklamaya daima önem vermiş ve bu yolda birçok yöntem geliştirmiştir. Et ve balıklar tuzlanmış, kurutulmuş, kavrulmuş, tütsülenmiş, baharatla karıştırılmış ve sebzeler de açık havada kurutulmak veya sirkeye yatırılmak suretiyle muhafaza edilmiştir. Güneşte, açık havada kurutma, işleme, tuzlama, kavurma ve sirkeye yatırma usulleriyle muhafaza edilen yiyecek maddeleri taze oldukları haldekinden tamamen başka bir tat ve hususiyet kazanırlar. Tarihsel süreçlerdeki bu gelişmeler sonucu kutu konserveciliği ortaya çıkmıştır. Aradan geçen yıllar boyunca kutu konserveciliği o kadar muazzam bir gelişme göstermiştir ki, yukarda saydığımız diğer usullerle muhafaza edilen yiyeceklerin miktarı kutu konservesi şeklinde muhafaza edilen yiyecekler yanında artık pek cüzi kalmıştır. Hâlen konservecilik, özellikle sanayisi gelişmiş ülkelerde ileri bir seviyeye ulaşmıştır (Alot, 1954).

Antik dönemlerde tuzlu balık halkın temel besin kaynaklarından biriydi. Byzantion'da balık taze, tuzlama ve tütsülenmiş olarak üç türlü tüketiliyordu. Byzantion aynı zamanda tuzlama balık endüstrisinin de merkeziydi. Athenainos; Bosporos'un tuzlama balık açısından çok zengin olduğunu, o bölgede yaşayanların balığın gövdesini küpler halinde keserek, kavanozlarda tuza yatırdıklarını söylemektedir. Byzantion mevsimlik ton balıklarının tuzlama merkeziydi. Salamura (*salsamentum*) olarak hazırlanmış tuzlama balığı '*boration*' adıyla tanınıyordu (*Bizanslı yazar Athenainos'dan çeviri Olson, 2006*). Palamut salamurası (*cybium*) Bizans İstanbul'unda ufak küp parçaları halinde satışa sunuluyordu.

Sardalye antik dönemde Akdeniz'de bolca avlanan bir balık türüydü. Bu bolluk nedeniyle Sardunya Adası'na isim babası olduğu kadar, adını bu

* Su Ürünleri Merkez Araştırma Enstitüsü - Trabzon (muze5961@gmail.com)

adadan aldığı söylentileri de yaygındır. Romalıların Sardea'sine '*sardinae*' adını verdikleri sardalya o dönemde de fiyatı makul, halkın rahatlıkla tükettiği ikinci sınıf bir balık olarak rağbet görmekte, tuzlanıp, preslenerek iç bölgelere gönderilmekteydi. Sardalyenin saklanması için kullanılan en eski yöntem, fıçı içinde tuzlamaktır. İmparator Büyük İskender'in, askerlerine güç-kuvvet versin diye yılın hemen her mevsiminde tuzlu balık yedirdiği bilinmektedir.

İlk su ürünleri işleme faaliyeti, eski zamanlarda ticari olmayan amaçlarla tuzlama, lakerda, çiroz gibi ev yapımı üretimlerle insan tüketimine yönelik olarak başlamıştır. Bugün bu yöntemler perakende işlemciler (zanaatkâr işlemciler) tarafından hala kullanılmaktadır. Ülkemizdeki en eski geleneksel tuzlama yöntemleri başta Trabzon, doğu Karadeniz olmak üzere yine İstanbul ve Çanakkale boğazı bölgesinde başlamıştır. Tuzlu balıkta ilk akla gelen hamsi, torik lakerdesi, palamut ve sardalye tuzlaması, kolyoz çirozculuğu gibi geleneksel yöntemlerdir.

Amerikalı gezgin David Robinson 1903'te, Karadeniz kıyısı boyunca balıkçılıkta çok ünlü olan Sinop'u şöyle anlatır; "... Palamut en önemli balıktır. Palamuttan salamura yapılır ve Yunanistan'a sevk edilirdi. Balıkların fiyatı Yunanistan'dan Roma'ya çok fazla artıyordu. Ufak bir kavanoz Sinop salamurası 400 Drahmi'ye satılıyordu. Yunus ise yemek için değil, en ziyade yağı ve ciğerlerinin tıbbi kıymeti için tutulurdu" (Robinson, 1906). Sinop'un Osmanlı'nın son dönemine kadar varlığını sürdüren, '*Mumyakhmaz Nikola*'nın tersane'deki binası, bir balık tuzlama tesisiydi. Ermeni ve Rum kadınların üzerinde çalıştığı bu salamura balıklar, Kırım'a, İtalya'ya ve oradan da Fransa'ya, Tuna ve Volga ile de Avrupa'nın içlerine ithal edilirdi. Bu tesiste 'Kırmızı İsmail Hakkı Bey'in dalyanlarındaki balıklarından elde edilen salamura balıklar, değişik boylardaki meşe fıçılarına istiflenerek gemilere yüklenirdi. Bu dönem memleketin savaş ve yoksulluk içine düştüğü yıllardır. Kayıtlarda gözüken son salamura balık dışsatımı Kosova Vapuru ile Eylül, 1922 yılına ait 100 fıçı palamuttur (Deniz, 2012).

Tarihsel süreçte konservecilik; büyük ölçüde savaşan ordularda uzun süreli sağlıklı gıda temini için ortaya çıkmıştır. 1795 yılında Napolyon'un ordularını beslemek, savaşmaktan daha ciddi bir sorun haline geldiğinde, Fransız hükümeti tarafından gıdaların bozulmasını önleyecek yöntemin bulunması amacı ile bir yarışma düzenlenir ve en iyi yöntem için 12 bin Franklık bir ödül vaad edilir. Ödülü, asıl mesleği şekercilik ve turşuculuk olan Nicholas Appert kazanır ve ödülünü 1810

yılında bizzat Napolyon'un elinden alır. İşi gereği gıdaların saklanması konusunda deneyimlere sahip olan Nicholas Appert'in yöntemi, kendisi farkında olmasa da, gıdalara bulaşmış olan mikroorganizmaların ısısal işlem ile öldürülmesi ilkesine dayanmaktaydı. Ağızları sıkıca kapatılmış cam şişe ya da kavanozlar kullanan Appert, 50'den fazla gıdanın konserve yapım inceliklerini kaleme aldığı '*Konserve Sanatı*' isimli bir de kitap yazmıştır. Konserve üretiminde teneke kutuların kullanımı ise 1810'larda İngiltere'de gerçekleşmiştir. Peter Durand isimli bir İngiliz tarafından patenti alınan kutu konserve, cam gibi kırılğan değildir ve her anlamda daha kullanışlıdır. Birkaç yıl sonra Durand'ın patentini kullanan iki İngiliz Bryan Donkin ve John Hall, bir yıl süren deneme çalışmalarından sonra, teneke kutunun kullanıldığı ilk konserve fabrikasını Bermondsey'de kurarlar. 1813'ten itibaren de İngiliz ordu ve donanmaları Donkin'in konserveleri ile beslenmeye başlar. Aslında kutu konserveler öncelikle, orduların beslenme ihtiyacının karşılanması için geliştirilmiş birer '*asker yemeği*'dir.

Yağlı kutu sardalya konservesinin ilk üretimi ise 1824 yılında Fransa'da, Nantes'lı bir şekerçi, Joseph Moulin tarafından gerçekleştirilmiştir. O yıllarda konserve üretimi konusunda Bretanya ve Nantes gibi iki önemli merkez bulunmaktaydı. Örneğin 1880 yılında Bretanya'da tam 132 adet sardalya konserve fabrikası bulunmaktaydı. 1900 yılına gelindiğinde ise, Fransa'da yılda üretilen 120 milyon kutunun üçte ikisini sardalya konserveleri oluşturmaktaydı.

Konserveciliğin zirveye ulaştığı 1930'lar Amerikasında fabrika işçilerinin, cephede sardalyeleri yiyen Amerikalı askerlerin, bu teneke kutulara giren balığın ardındaki trajedileri düşünecek zamanları bile yoktu. Oysa Kaliforniya'nın Pasifik kıyılarında, bir denizci kasabası olan Monterey, o tarihlerde '*Dünyanın sardalye başkenti*' olarak biliniyordu. Uzak Doğuluların Monterey'de başlattıkları sardalye üretimi, 1941'de 250 bin tona yükselmişti. '*Sardalye Sokağı*' romanının¹ yayımlandığı 1945'te 145

¹ Monterey'deki sardalye fabrikaları 'Pacific Grove' yarımadasının burnunda, John Steinbeck'in de yaşadığı bir semtte faaliyetlerini sürdürmekteydiler. Steinbeck 1945 yılında yayınladığı '*Sardalye Sokağı*' adlı romanında Monterey'deki sardalye konservecilik faaliyetlerini ve bu işten geçinen yoksul göçmenlerin hayatını anlatmıştır. "*Dalgalar yavaştan koyun ağzını örten kayaları aşmaya başlamıştı. Sular yükseliyor, kayaların yarıklarından küçük seller akıyordu. Çanlı şamandıralardan bu yana hafiften bir rüzgâr çıkmış, ayıbalıkları belirmişti... Sonra, kadınlı erkekli İtalyanlar, Çinliler ve Polonyalılar kasabanın sokaklarına dökülür; sırtlarında tulumları, muşambadan iş önlükleriyle balıkları ayıklamak, paketlemek, pişirmek ve konservelere doldurmak için fabrikalara doluşurlar.*"

bin tona düşen konserve üretimi, daha sonra bir daha belini doğrultamayacak ve 10 bin tonlara kadar gerileyecektir. Son konserve kutulaması 1964'te yapılmıştır (Acar, 1995).

Monterery'i saran 'sardalye kokusu' kayboldukça ekonomik girdi azalmış, işsizlik artmış, göç yoğunlaşmıştı. Monterery sardalyesi maksimum 27-28 cm'lik boy ile diğer sardalye türlerinden ayrılırdı. Bölgede kurulan her yeni konserve fabrikası ile sardalye balığına olan talep artıyordu. Fabrikaların sayısı 30'u aşmıştı. Rekabetin yarattığı açgözlülük sonucunda daha küçük boydaki balıklar avlanıyordu. Kıyı güvenliğinin korkusundan; karaya ulaşmadan önce küçük balıklar denize dökülüyordu. Bu şekilde sardalye stokları da gittikçe azalmaya başlamıştı. Bu arada Rus, Japon, Güney Amerika ve Kuzey denizlerinin sardalye rekabeti pazara girmişti. Sardalyenin kayboluşu iflaslara, işsizliğe ve trajik olaylara yol açmıştır (Acar, 1995).

Türkiye'deki balık tüketim alışkanlığı Karadeniz bölgesindeki geleneksel hamsi tuzlamacılığı hariç çok eskiye dayanmamakla birlikte taze tüketime dayalı bir seyir izlemiştir. Bugün bile bu alışkanlık devam etmektedir. Bunun toplum olarak hala kırmızı ete olan aşırı düşkünlüğümüzden kaynaklanmış olabileceği düşünülmektedir. Bu nedenle ülkemizde konserve balık tüketimi istenilen seviyeye hiçbir zaman ulaşmamıştır. Farklı araştırmacılara ve resmi raporlara göre ülkemizde sofralara gelen balığın %70 ile %75 arasında taze olarak, geri kalanı ise işlenmiş olarak sunulmaktadır (Çolakoğlu vd, 2006; Bayraktar vd, 2019; Ceyhan, 2019). Bu tüketimde konserve dahil işlenmiş balık tüketiminin farklı sosyo-ekonomik çevrelere göre %13 ile %4 arasında değiştiği rapor edilmektedir (Bayraktar vd, 2019; Ceyhan, 2019). Geleneksel olarak sadece Karadeniz bölgesi, İstanbul ve Çanakkale Boğazı gibi kıyı kesimlerinde yaşayan ahali az da olsa tuzlu balık; özellikle lakerda tarihsel olarak tüketim alışkanlığına sahiptir. Balık etini uzun süreli saklayarak mevsim dışında sunma alışkanlığı 21. Yüzyılda giderek yaygınlaşmaya başlamıştır. Kentleşen toplum ve metropollerdeki hayat tarzına bağlı olarak, işlenmiş balık etini sanayi giderek yaygınlaşmaktadır. Kıyı kentlerinde ve büyük metropollerdeki bu oran %35'lere kadar çıkmaktadır (Çolakoğlu vd, 2006; Bayraktar vd, 2019).

Tepeleme yüklü teknelerden gümüş renkli balık nehirleri akarken tüm sokağı bir uğultu homurtu ve gıcırta dalgası sarar. Tekneler boşaldıkça hafifler, hafifledikçe suyun yüzeyinde yükselir. Fabrikalar sonuncu balık da ayıklanarak pışırılıp konserveye konuncaya dek dev bir makine gibi homurdanarak çalışır“ (Steinbeck, 2020).

Çalışma Yöntemi

Araştırmada nitel veri toplama teknikleri kullanılmıştır. Nitel veri toplama tekniği olarak Çanakkale il merkezi ve Gelibolu ilçesine ardışık iki dönemde; Eylül, 2016 ve Eylül 2017’de bir dizi ziyaret gerçekleştirilmiştir. Bu ziyaretlerde özellikle Gelibolu ilçesinde halen varlığını sürdüren ve araştırmaya konu olan ‘*Alâeddin Konserve Sanayi ve Ltd. Şti*’ yönetim kurulu başkanı Selçuk KEMERLİ, ‘*Selahattin Kemerli Konserve Fabrikası*’ yöneticisi Ayşegül Kemerli ERSOY ve aynı ilçede 1940’lardan beri konservecilik faaliyetinde bulunan ‘*Yakşı Balık Konserve Fabrikası*’nın kurucusu, 1923 doğumlu Ali YAKŞI ve halen bu işletmeyi yöneten kızı Gülçin YAKŞI ER ‘*odak grup görüşmeleri*’ gerçekleştirilmiştir. Odak grup görüşmeleri ile elde edilen kaynağa dayalı veriler ışığında Gelibolu’daki konserveciliğin tarihsel geçmişine ilişkin zamansal bilgi birikimleri ortaya konularak, bu bilgilerin doğruluğu kontrol edilmiştir. Alanda bir bakıma sözlü tarih çalışması yürütülmüştür.

Bu çalışmada tarihsel olarak ülkemizde sardalye konserveciliğinin gelişiminde önemli bir payı olan ve bu üretimi yaklaşık yüz yıllık bir süreçte yeni nesiller ile sürdüren, bir aile girişiminin ekseninde; bölge denizlerinin önemli bir balık türünü oluşturan sardalye balıkçılığının önemi, konserve sektörünün ticari ve teknik yapısının yanısıra bölgeye katmış olduğu yerel sosyo-kültürel, ekonomik değerler yeni kurulan devletin önemli tarihi ve iktisadi süreçleri ile birlikte incelenmiştir.

Türkiye’deki Sardalye Konserveciliğinin Başlangıcı: Gelibolu

Gelibolu Çanakkale boğazındaki konumu ile denizcilik tarihimizde daima önemli olayların yaşandığı bir yerleşim olmuştur. Antik çağlarda Egeli denizci kolonistler yöreyi sıklıkla ziyaret etmişler ve mesken edinmişlerdir. Osmanlı’ya gelene kadar bu durum devam etmiştir. Osmanlı döneminde ise denizcilik ile ilgili bu önemine ithafen Gelibolu’ya değişik dönemlerde boğaz muhafızlıkları verilmiştir. ‘*Piri Reis*’ gibi Türk denizcilik tarihinin en önemli şahsiyetlerinden birisinin Gelibolulu olduğunu söylemek aslında bu önemi dile getirmek için yeterlidir. 17. Yüzyılda Gelibolu’da üretilen yelken bezleri Avrupa’da nam salmıştır. 19. Yüzyılın ortalarından itibaren Gelibolu’ya atfen çizilen tüm gravürlerde deniz hep ön planda yer almıştır (Türker, 2004). Bu dönemlerden itibaren Gelibolu Rum, Ermeni ve Yahudi’lerin elinde ticari olarak gelişen balıkçılık ile adından söz ettirmeye başlar. Sekizinci Osmanlı Padişahı ve 1481-1512 yılları arasında tahtta kalan ‘*II. Beyazıt*’ döneminde İspanya’dan kaçan

Yahudi sığınmacılar (Sefaradlar) Osmanlı topraklarına gelmiş ve bir kısmı da Gelibolu'ya yerleştirilmiştir. İspanya'nın Akdeniz sularında edindikleri balıkçılık ile ilgili tecrübelerini yeni sığındıkları topraklara da beraberinde taşımışlardır. Lakerdayı, tuzlu balık yapmayı ta İspanya'da yaşadıkları yıllarda biliyorlardı². Rumlar ve Ermeniler de balıkçılığı iyi bilmekteydiler. Onlar da tuzlu balık, lakerda gibi balık işleme tekniklerini sıklıkla kullanmaktaydılar.

Osmanlıya ilişkin eski metinlerde tuzlu sardalyeye rastlamak mümkündür. 'Ali Eşref Dede' tarafından 1856 yılında kaleme alınan 'Yemek Risalesi'nde sardalye şu şekilde anlatılmaktadır 'Balıkların gayet hurdasıdır. Yaz mevsiminde ateşle (ışıkla) avlanır ve tuzlanıp saklanır. İstanbul civarı sahilinde ve sair cezirlerde (adalarda) adı turşu olarak bilinir. Amma Frengistan'dan küçük kavanozlarla, iki türlü gelir. Birincisine sardalya ve diğerine inçivye (ançüez) tabir edilir. Bu nev'i; sardalyeden bir miktar iricedir. Lezzet ve taamı birbirine müşabihtir (benzerdir). Belki hiç fark yoktur' Ali Eşref Dede'nin satırlarından 1850'lerde Avrupa'dan işlenmiş sardalyenin ithal edildiği bilgisine ulaşmaktayız. Antikçağdan itibaren sardalye fiçılar içerisinde tuzlanmaktaydı. Ortaçağ'dan itibaren de Avrupa'da, fiçıda tuzlama yöntemine ek olarak sardalyelerin sirke, zeytinyağı (özellikle İtalya'da) ve eritilmiş tereyağına batırılarak da muhafaza edilmeye çalışıldığı bilinmektedir (Yentürk, 2007).

19. Yüzyılda Gelibolu dahil Osmanlı topraklarında herhangi bir konserve fabrikasının kayıtlarına rastlanmamaktadır. Ancak Bandırma ve Erdek'te ise sadece geleneksel balık tuzlaması yaygındı. Bunun önemli bir bölümünü sardalye oluşturmaktaydı. 19. Yüzyılın sonlarında Osmanlı topraklarında belli şehirlerde tuzlu sardalye ve sardalye konserveşi ithal edilen önemli ürünler arasında yer almıştır. 29 Mayıs 1904 tarihli 'Tercüman-ı Hakikat' gazetesinde yer alan bir haberde, sardalye konserveşlerinin ithal edilmesi eleştirilmektedir. Haberde; Norveç, Belçika, Fransa, Portekiz ve İspanya'dan ithal edilen sardalye konserveşlerinin

² Balığın 'lakerda' olarak işlenmesi köken olarak İspanyolca 'la querida' kelimesinden gelmektedir. 'La querida' istenince olan şey manasındadır. Türkler bu şekilde balık saklamayı İspanyol Musevilerden öğrenmiştir. Lakerda ve benzerleri, esas olarak 'Sefarad mutfağı'nın becerileri arasındadır. İspanyol Yahudilerinin palamudun irisinden yaptıkları lakerdayla, 500 yüzyıl önce bu coğrafyaya göçmeleriyle tanışılmış. İspanyol Yahudilerinin ilk yerleştikleri coğrafya, yani Selanik'ten başlayıp tüm Marmara kıyıları, Saroz civarı, Çanakkale, Balıkesir ve İzmir, lakerdanın en çok bilindiği yerlerdir. Selanikli Rum ve Türk balıkçılara öğretirler. Yaygın olarak Rum balıkçılarıca yapılan lakerda oradan İstanbul'a taşınmıştır (<https://medium.com/@salihseckinsevinc/lakerda-nedir-447bf19b611c>).

zengin sofralarını süslemesi eleştirilmekte, Boğaziçi'nde avlanan ve fakir halk tarafından tüketilen sardalyelerin ecnebi memleketlerdeki gibi hazırlandığı takdirde ecnebi sardalyesine gerek kalmayacağı, ayrıca konserve hazırlanmasında kullanılan zeytinyağının âlâsının memlekette bulunduğu, zeytinyağının üretiminin ıslahı ile sardalye sanatının gelişeceği vurgulanmaktadır. Bu haberden de anlaşılacağı gibi 20. yüzyılın başlarında ülkemizde sardalye konserve üretimi henüz yaygın ve yeterli miktarda değildir. İthal edilenler ise oldukça pahalıdır. Osmanlı ahalisi sardalyeyi çoğunlukla ya taze ya da tuzlanmış olarak tüketmektedir ve geçmişte çok eskilere giden, geleneksel tuzlu sardalye daha yaygındır (Yentürk, 2007).

Birinci Dünya Savaşı yıllarında, büyük ölçüde cephedeki askerlerin gıda ihtiyacını karşılamaya yönelik olarak Gelibolu'da '*Camariani Frères*' adlı ecnebi bir işletme tarafından ilk olarak konserve sardalye üretimi başlatılmıştır. Eldeki kayıtlara göre '*Camariani Frères*', ülkemizdeki ilk sardalye konserve üreticisidir. 1913-1915 Osmanlı sanayi istatistiklerinde adı geçen bu firmanın, o yıllarda Bulgaristan'a büyük miktarda ihracat yaptığı belirtilmektedir. Yine 1914 yılında, Çanakkale, Gemlik ve Bandırma'ya ek olarak, Erdek'te tuzlu balık ticareti yapan beş adet tüccar bulunmaktadır ve bunlardan ikisi müslümandır. Tuzlu balık Marmara Adası, Paşa Limanı ve İzmit'in de önemli ürünleri arasında yer almaktadır ve Marmara Adası'nda dört, İzmit'te ise on gayrimüslim üretici faaliyet göstermektedir. 1913-1915 Osmanlı sanayi istatistiklerinde kutu sardalye üreten müessese tespit edilemediği; ancak Gelibolu'da faaliyet gösteren '*Camariani Biraderler*'in sardalye konserve ürettiği bildirilmektedir (Ökçün, 1984).

Gelibolu'da konserve balıkçılığından önce tuzlama balıkçılığı Rum, Ermeni ve Musevi yurttaşlar tarafından yapılmaktaydı (Akşar, 2012). Türkiye'de ilk konserve fabrikası 1892 yılında İstanbul, Büyükkada'da, Rum tebaasına ait '*Ermis Kilyakidis*' tarafından kurulmuştur. 1914 yılına gelinceye kadar Osmanlı topraklarında modern balık konserveciliğinden bahsetmek olanaksızdı. Birinci Dünya Savaşı yıllarında, büyük ölçüde cephedeki askerlerin gıda ihtiyacını karşılamaya yönelik Gelibolu'da '*Camariani Frères*' adlı ecnebi bir işletme tarafından ilk olarak konserve sardalye üretimi başlatılmıştır.

Genç cumhuriyetin ilk girişimcilerinden olan ve Gelibolu ilçesinde 1901 yılında doğan Alâeddin Kemerli farklı sektörlerde çalışmalar yaptıktan sonra Gelibolu'ya dönerek tuzlu balık üretimine başlamıştır. Bu

süreçte Gelibolu'da gayrimüslimlerden öğrendiği yöntemleri uygulamaya çalışmış ve çeşitli şekillerde, deneme-yanılma yolu ile tuzlu balık yanında sardalye üretimine de girişmiştir. Sonrasında 1924 yılında Mübadele antlaşması ile Rumların ilçeyi terk etmesi sırasında; iki Rum kardeşin Gelibolu'da işlettiği fabrikayı satın alarak, 1928 yılında ilk Türk Balık Konserve Fabrikası'nı (Alâeddin Konserve Fabrikası)kurarak üretimine bu fabrikada devam etmiştir.

Türkiye'deki balık konserve üretimi Cumhuriyetin ilk kuruluş yıllarında; o zamanın teknolojisine göre önemli bir gelişme sağlamasına karşın ilerleyen yıllarda bu sanayi dalı istenilen düzeyde bir varlık gösterememiştir. Bunda Türk halkının taze balık tüketim alışkanlığı en önemli etkenlerin başında yer almıştır. Diğer taraftan devletçi iktisadi politikaların yürütüldüğü 1940'lı yılların sonuna kadar bu sektöre gerekli ehemmiyetin ve finansal desteğin sağlanamayışının da önemli bir payı bulunmaktadır (Tuna, 2012). Bununla birlikte 1936 yılında '*İktisat Vekâletî*'nin öncülüğünde, İktisat Vekili Celal Bayar'ın himayelerinde gerçekleştirilen ilk '*Balıkçılık Kongresi*'nde; balıkçılık Endüstrisinin gelişimi için konserveciliğin teşvik edileceğinin altı çizilmiştir. Bu kongreye birçok balıkçı paydaşının yanı sıra balık konserve fabrikası sahiplerinden Hasan Tahsin, Alâeddin Kemerli de davet edilmiştir (Tuna, 2012). Bu dönemde konserve sanayinin gelişmesine dair en çarpıcı örnek; 1933 yılında Büyükkada'da temeli atılan '*Deniz Konserve Fabrikası*'nda 25-30 bin kutu ton balığı üretilmekteydi. 1958 yılına kadar sürekli olarak kapasitesini arttırarak faaliyetlerini devam ettiren bu konserve fabrikasında sardalye, ton ve istakoz olmak üzere dört tür balıktan konserve, yedi tür balıktan da tuzlama için işlem yapılmaktaydı (Anonim, 1958).

Devlet tarafından konserveciliğe yönelik bu adımlar Demokrat Parti'nin 1950 yılında iktidara gelmesi ile birlikte devam etmiştir. Daha iktidarının birinci yılında DP Hükümeti, 12 Mart 1951 tarihinde '*III. Su Ürünleri Kongresi*'ni toplamıştır. Ekonomi ve Ticaret Bakanlığınca, su ürünleriyle ilgili 30 il valiliğine gönderilen Kongrenin toplanma gerekçesinde, ülkenin su ürünleri alanında kalkınmasıyla ilgili konuları toplu olarak incelemek ve bu hususta hazırlanacak programın esaslarını tespit etmek olduğu belirtilmiştir. Ayrıca, deniz, göl, nehir balık avcıları ve su ürünleri üreticileri ile işleyici, imalatçı, komisyoncu ve tüccarlardan seçilecek temsilcilerin bu kongreye katılımı da sağlanmıştır. Bu çerçevede

'Marshall Yardımları'³ kapsamında 1949-1950 programıyla balıkçılık sektörüne 2 milyon 700 bin dolarlık bir kredi sağlanmıştır. Bu kredi ile 10 adet soğuk hava, buz ve buz muhafaza tesisi, denizlerde inceleme ve araştırma yapılmasında kullanılacak bir hidrograf gemi ile Karadeniz, Ege ve Akdeniz bölgelerinde rasat istasyonu olarak kullanılacak üç tekne, ağı, iplik ve gemi motoru gibi balıkçılığın teknik altyapısını ve üretimini geliştirecek yatırımlar gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda Bakanlar Kurulu Kararı ile konserve fabrikalarının genişletilmesi için 200 bin dolarlık tahsisat, konserve fabrika sahiplerine ayrılmış, 'Toprak Mahsulleri Ofisi' aracılığıyla Almanya'ya fabrikalar için gerekli makinelerin siparişi verilmiştir. 'Zeytinburnu Et Kombinası' sahasında günde 20 ton balık işleyerek yılda 9 milyon kutu konserve üretecek balık konserve fabrikası ile yine yılda 15-20 milyon kutu imal edecek bir teneke kutu fabrikasının kurulması kararlaştırılmıştır. Ayrıca, Trabzon'da Yunus balığından yağ ve un elde edecek günlük 100 ton kapasiteli bir fabrika kurulmuştur (Yurtoğlu, 2017).

1963 yılının Türkiye Sanayii Rehberi'ne bakıldığında ise, Aydın, Balıkesir, Bursa, Çanakkale, İstanbul, İzmir ve Zonguldak'ta olmak üzere toplam 22 adet balık konserve üreticisinin olduğunu görmekteyiz ki, bu rakam günümüzle karşılaştırıldığında oldukça yüksektir. (Bu fabrikaların 10 tanesi İstanbul'da, 6 tanesi ise Çanakkale'de yer almakta ve büyük çoğunluğu balık konservelerinin yanı sıra meyve-sebze konserve de üretiyordu) (Anonim, 1963).

³ Marshall Yardımları: 1947 yılında ABD Dışişleri Bakanı George Marshall tarafından, temelleri atılan plandır. 4 Temmuz 1948 tarihli Marshall ekonomik işbirliği Antlaşması'na göre ABD yardımı veriyor ancak kaynakların kullanımını kontrol altına alıyordu. Türkiye Marshall planı ile 1948-1952 yılları arasında 351 milyon 700 bin dolar tutarında dış yardım almıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa devletlerinin yeniden yapılanması için ABD'nin ekonomik yardımlar yapmasını içerir. 1950'li yıllara kadar devam etmiştir. Bu tarihten sonra Kore Savaşı'nın maddi yükünün artmasından ötürü sona ermiştir. Bu plan doğrultusunda Demir Perde Ülkeleri dışındaki tüm Avrupa ülkelerine yardım yapılmıştır. Bu yardımlar ABD'ye Avrupa politikasında söz hakkı tanımış, birçok ülkeden bu yardımların geri ödenmesi dönemlerinde ciddi imtiyazlar elde etmesini sağlamıştır. ABD'nin süper güç olması yolunda attığı en ciddi adımlardan birisi olarak kabul edilebilir. Plan döneminde başbakan koltuğundaki Menderes altına imza atılan bu planla Türkiye'nin kolunu bir kere ABD'ye kaptırdığını, artık geri dönüşün çok zor olduğunu söylemiştir. Marshall planı amaçlarına ulaşmıştır. Avrupa hızlı bir şekilde ekonomik açıdan güçlenmiş ve komünizm Doğu Avrupa da kalmıştır. 4 Temmuz 1948 tarihli Marshall ekonomik işbirliği antlaşmasına göre ABD yardımı veriyor ancak kaynakların kullanımını kontrol altına alıyordu (Töen, 2007).

Bugün ülkemizde sardalye konserveşi üreten sadece üç firma bulunmaktadır. Tuzlu balık ise sadece birkaç firma tarafından üretilmeye devam edilmektedir. 60'lı yıllardan itibaren tespit edilmeye başlanan konserve balık tüketimindeki düşüş, ne yazık ki, sardalye konserveşi tüketiminde yoğun olarak gözlenmektedir. 1970'li yıllara dek Türkiye'nin tuzlu ve konserve sardalya ihtiyacı Gelibolu'dan karşılanmaktaydı. 2000'li yılların başında AB standartlarına uyum sürecinde yenileyecek sermayesi olmayan tesisler kapılarını kapatırken, kalanlar da küçülerek yoluna devam etmektedir (Yentürk, 2007).

Alâeddin Kemerli ve Sardalye Konserve Fabrikasının Kuruluşu

Alâeddin Bey yeni kurulan Türkiye Cumhuriyetin Gelibolu'da Rumlardan devraldığı fabrikada 1928 yılında ilk '*Türk Balık Konserve Fabrikası*'nı kurarak üretimine bu fabrikada devam etmiştir. Tuzlu balık ve '*Kızlı Sardalya*' markası ile üretilen sardalya konserveşlerinin Gelibolu'da satılmasının yanı sıra yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin alt yapı ve ulaşım konusundaki zayıflığı ve karayollarının yetersizliği nedeniyle, tekneler ile Ayvalık (tuzlu balık) ve İstanbul'a (sardalya konserveşi) gönderilmiş, Ayvalık'tan da sabun getirilerek Gelibolu'da satılmıştır (Şekil 1). Gelibolu'daki Rumlar ve Ermenilerin dışında 1923 yılında imzalanan Lozan Anlaşması'nın ek protokolü gereği Yunanistan ile yapılan mübadele sonucu Ayvalık'a yerleşen yeni halkın da tuzlu balığı sevmesinden dolayı, Gelibolu ve Ayvalık şirket için önemli bir pazar olmuştur. İstanbul'daki satışlar, Osmanlı döneminde olduğu gibi Cumhuriyet'in ilk yıllarında da



Fotoğraf 1. 'Alâeddin Konserve Fabrikası'nın ilk kurulduğu günden beri faaliyetini sürdürdüğü tarihi bina (1940'lı yıllar, Alâeddin Konserve Fabrikası Arşivinden).

Türk halkının daha çok esnaf ve zanaatkâr olarak çalışması, tarım ve hayvancılıkla uğraşması, ticaretin ise Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze Türkiye Ekonomisinde Yaşanan Gelişmelerin gayrimüslimlerin; çoğunlukla da Musevilerin elinde olmasından dolayı Musevi toptancılar⁴ aracılığı ile gerçekleştirilmiştir. Diğer taraftan o dönemde Yunanistan’a tahta fiçılarla tuzlu balık ihracatı da yapılmıştır (Sönmez ve Şimşek, 2011).

‘Alâeddin Konserve’; ‘Kızlı Sardalya’ markasının yaratılmasında kız figürlerini İstanbul’da ressamalara çizdirerek konserve kutusunda kullanan ilk firmadır⁵. 1940’lı yıllarda Amerikan tarzı reklamlar yaparak tanıtıma önem vermiş ve çok önemli bir marka yaratılmıştır. ‘Kız Marka’, ‘Kızlı Sardalya’ ve ‘Güzel Kız’ olarak farklı kız figürlerinin olduğu etiketler diğer firmalar tarafından taklit edilmeye çalışılsa bile devamı gelememiş ve işletmeyi diğerlerinden ayırmıştır (Fotoğraf 2).

⁴ Tarihte önemli sayıda Yahudi nüfusuna ev sahipliği yapmış olan Gelibolu’da günümüzde ne yazık ki hiç Yahudi Cemaati kalmamıştır. Geçmişte Yahudiler yüzyıllar boyunca, hatta son göçlerin yaşandığı 1970’li yıllara kadar Gelibolu’da yaşamıştır. Gelibolu’nun nüfusu 1914 yılında 28123 olup, bu tarihte ilçede 2576 Yahudi yaşamaktaydı (Arpat, 2010). Yahudiler genelde Gelibolu’nun en güzel yerlerinden biri olan ‘Hoca Hamza Mahallesi’nde yaşardı. Buraya ‘Yahudi Mahallesi’ de denirdi. Hatta artık virane olarak duran sinagogun bulunduğu sokağın adı ‘Havra Geçit’ti. Yahudilerin hepsi meslek sahibiydi. Gelibolu çarşısındaki manifaturacı, nalbur, kırtasiyecisi, kunduracı gibi dükkanların çoğu ve ticaret Yahudilerin elindeydi (Azak, 2017). Türkiye’deki ilk Musevi cemaatine ilişkin göç 1934 yılında Trakya olayları ile başlamıştır. Türkleştirme politikaları kapsamında, özellikle o dönemin aşırı militarist milliyetçi basın tarafından Yahudilere karşı gerçekleştirilen antisemitizm politikalar ve şiddet eylemleri sonucu birçok Yahudi vatandaşı göçe zorlanmıştır (Levi, 1996; Demirel, 2010). Bu baskı ilk olarak Çanakkale ve Gelibolu Yahudilerine yapılmıştır (Mert, 2018). Daha sonraki süreçte; 1942 yılında CHP Hükümeti tarafından, ‘Milli Burjuvazi’ yaratma politikalarına yönelik, azınlık burjuvazisine karşı çıkarılmış özel bir vergi (Varlık Vergisi) ile 1948 yılında kurulan İsrail devletine en büyük göç yaşanmıştır (Güçlü, 1990; Aktar, 2006; Çetinoğlu, 2009). 60’lı yıllarda ikinci bir göç dalgasıyla Çanakkale’de kalan Museviler büyük ölçüde İsrail’e göç etmişlerdir. Bu dönemler arasında eğitim yetersizliği ve azalan Musevi nüfusun sosyal ilişkileri etkilemesi sonucu İstanbul’a taşınanlar da olmuştur. 1980’lerde göç tamamen son bulmuştur. Şu anda Gelibolu’da yaşayan sadece bir Musevi vatandaşıımız (Rahimin Sivacı) bulunmaktadır (Azak, 2017).

⁵ Efsane markanın isminin nasıl oluştuğunu ‘Alâeddin Konserve Sanayi’nin başındaki üçüncü kuşaktan Alâeddin Beyin torunları Sahir Kemerli ve Selçuk Kemerli 19 Ağustos 1990 tarihinde ‘Güneş Pazarı’ gazetesinde çıkan bir röportajlarında şu şekilde aktarmışlardır: “Bu resim ‘Denizkızı’nı çağrıştırmış olabilir. Dedem yakışıklı ve çapkın bir adammış. Belki de beğendiği bir kız vardı. Resim olarak onu çizdirmiştir. Belki de konserve sardalya işinde sadece kızlar çalıştığı için bu tercihi yapmıştır. O resmi İstanbul’da ressamalara çizdirmişti, sonuçta çok önemli bir marka yaratmış oldu” (earsiv.sehir.edu.tr).



Fotoğraf 2. Alâeddin Kemerli tarafından unutulmaz bir marka haline getirilen ‘kızlı sardalye’ bugün Türkiye’nin balıkçılık işleme sektörü için tarihsel bir bellek sunmaktadır yeni nesillere (1940’lı yıllar, Alâeddin Konserve Fabrikası Arşivinden).

Cumhuriyet döneminin yeni kurulan firmaları gibi Alaeddin Konserve de 1934 yılında İzmir Enternasyonal Fuarı’na, konserve üretimi yapan ilk firma olarak katılmış ve ‘Kızlı Sardalya’ markası ile fuar süresince üst düzey bürokratlar dahil birçok kişinin ilgisini çekmiştir. Dönemin bakanları ile görüşmeler sağlanmasına rağmen, Alâeddin Bey’in tek kişi olarak işleri yürütmeye çalışmak zorunda kalması; nedeniyle daha etkin bir atılım hamlesi gerçekleştirilememiştir. Demokrat Parti tarafından 1950’li yıllardan itibaren ‘Her şehirde bir milyoner yaratma’ politikasının benimsendiği yıllarda Cumhurbaşkanı Celal Bayar, yatıyla Gelibolu’yu ziyareti sırasında Alâeddin Kemerli’ye işlerini geliştirmesi için İş Bankası’ndan kredi sağlamasını teklif etmesine rağmen, aile geçmişindeki iflas tecrübeleri nedeniyle kredi konusuna sıcak bakılmamıştır (Şekil 3) (Sönmez ve Şimşek, 2011).



Fotoğraf 3. Türkiye’de balık işleme sektörünün ilk müteşebbisi Alâeddin Kemerli (1940’lı yıllar, *Alâeddin Konserve Fabrikası Arşivinden*).

1950’li yıllarda işletme yurt dışındaki fuarlara da katılarak ürünlerini dünyaya tanıtmaya çalışmıştır. Bu kapsamda; ilk ihracatın yapıldığı ülke Yunanistan ve İtalya’daki fuarlarda Berat, Kalite Ödülü ve Kalite Madalyası’na layık görülmüştür (Sönmez ve Şimşek, 2011). Fabrika 1947 yılına kadar işler Alâeddin Kemerli tarafından yönetilmiş ve geliştirilmeye çalışılmıştır. 1930 yılında doğan Alaeddin Bey’in oğlu Faik Üstün Kemerli ise İstanbul Işık Lisesi’ndeki eğitimini tamamladıktan sonra işlerin içine dahil olmuş ve 1929–1947 yılları arasından tek kişi tarafından yönetilen işletmede Faik Üstün Kemerli de yönetime katılmaya başlamıştır. 1948–1950 yılları arasında işlerin gelişimine paralel olarak baba-oğul ortaklığından ‘*Alâeddin Konserve Kolektif Şirketi*’ne dönüştürülmüştür. 1957–1960 yılları arasında ise yavaş yavaş oğul Faik Üstün Kemerli işlerin başına geçmiş ve 1960 yılından sonra ‘*İkinci Kuşak Dönemi*’ başlamıştır.

İkinci Kuşak Dönemi

Devlet politikası olarak tarıma verilen desteklerin arttırıldığı dönemde, özellikle 1957–1958 yılları arasında işletme ürün yelpazesini geliştirmiş, balık konserveinin yanında meyve ve sebze konservei de üreterek satışını yapmıştır. O dönemde teneke kutu üretiminin yeterli olmaması nedeniyle, entegre üretim ile teneke kutu üretimini de gerçekleştirmiştir (Sönmez ve Şimşek, 2011).

1960 yılına kadar balık ve meyve, sebze konservei üretim yapan işletme, pazardaki talebi görerek konsantre salça konservei üretimine de başlamış ve Türkiye’nin ikinci konsantre salça konserve fabrikası Gelibolu’da kurulmuştur. İlk kurulan fabrika ise bugün 20 bin ton salça konservei üretim kapasitesi ile Türkiye salça üretiminin yaklaşık %15’ini

karşılaman ve 1951 yılında Çanakkale’de kurulmuş olan ‘Akfa’ firmasıdır. İşletme salça konserve üretimini daha çok yaz sezonunda yaparken, sonbahar ve kış mevsimlerinde tuzlu balık ve ton balığı konserve, ilkbahar döneminde ise bezelye konserve ağırlıklı üretim yaparak satışlarda mevsimselliğin etkisini mümkün olduğunca azaltmaya çalışmışsa da zamanla salça konserve içinde iç piyasada rekabetin artması işletmenin salça konserve satışlarında gerilemeye neden olmuştur. Buna ek olarak, Gelibolu’da yaşanan su sorununa karşılık salça konserve üretiminde ciddi miktarlarda su kullanımının gerekmesi nedeniyle, 1974 yılında son imalatlar yapılmış ve 1976 yılında salça konserve üretimi durdurulmuştur. Diğer taraftan sebze konserveciliği de ikinci plana itilmiştir.

Aile işletmelerinde genel sorun olarak yaşanan tek kişinin tüm işleri yürütmeye ve yönetmeye çalışmasının da olumsuz etkisiyle balık konserve üretiminde de düşüş olmuştur. Siyasi ve ekonomik istikrarsızlıkların yaşandığı 1980’li yıllara doğru işletme talep ve yönetim yetersizliğinden kaynaklanan sebeplerden dolayı küçülme dönemine girmiştir. Alâeddin Bey’in 1991 yılında vefatı üzerine ‘Alâeddin Kemerli-Faik Üstün Kemerli’ ortaklığındaki kolektif şirket, Faik Bey’in eşi ‘Tülay Kemerli- Faik Üstün Kemerli’ ortaklığındaki kolektif şirkete dönüşmüştür. Faik Üstün Kemerli’nin yönetimi 1948-1984 yılları arasında devam etmiştir. 1984 yılında yönetime Tülay-Faik Üstün Kemerli’nin iki oğlundan Sahir Kemerli ve ardından Selçuk Kemerli’nin dahil olması ile Alaeddin Konserve’nin Üçüncü Kuşak’a geçişi gerçekleşmiştir. Bu arada işletme, kolektif şirket statüsünden limitet şirket statüsüne geçmiş ve ‘Alâeddin Konserve Ltd. Şti.’ olmuştur. Söz konusu yönetim şekli işletme içinde aile üyelerinin anlaşmazlığından kaynaklanabilecek dağlımaların önüne geçilmesini de sağlamıştır.

Üçüncü Kuşak Dönemi

1957 doğumlu Sahir Kemerli TED Ankara Koleji’nin bitirdikten sonra İngiltere’de Makine Mühendisliği, 1961 doğumlu Selçuk Kemerli ise İstanbul Galatasaray Lisesi’ni bitirdikten sonra İsviçre’de İşletme üzerine eğitimlerini tamamlamış ve babaları ile birlikte aile işletmesinin yönetimi için Gelibolu’ya yerleşmişlerdir. Türkiye’de 24 Ocak 1980 tarihinde karma ekonomiden piyasa ekonomisine geçişle birlikte iktisadi yaşamda önemli radikal değişiklikler meydana gelmiştir. İthalat ve ihracata serbestlikler ve kolaylıklar getiren politikalar sonucunda, ‘Alâeddin Konserve’de yurt dışı pazara açılmanın avantajlarından faydalanmak amacıyla 1987 yılında

hamsiden yapılmış tuzlu balık konserve si ihracatına başlanmıştır. Marmara hamsisi ve Çanakkale Boğazı ve Saros Körfezi'nde avlanan sardalyeler, boylarının Akdeniz ve Atlantik sardalyelerinden daha küçük olmaları nedeniyle hem kutu konserve ciligi hem de tadı açısından Fransa tarafından tercih edilen bir ürün olmuş, ilk ihracat 15-20 ton ile Fransa'ya yapılmıştır (Sönmez ve Şimşek, 2011). Bununla birlikte, Marmara Denizi'nde 1987 yılına kadar artış gösteren ve 56 bin tonlara ulaşan üretim, yukarıda değinilen 24 Ocak kararları ile ithalata gelen serbestlik ve düşük faizli banka kredileri; av araç ve gereçlerinde (sonar cihazları, gırgır tekneleri) plansız artışlara, dolayısıyla aşırı avcılığa sebep olmuştur. Bunun sonucunda 1990'lı yılların sonunda 38 bin tonlara düşerek ortalama %31.5 oranında bir azalış kaydedilmiştir (Zengin ve Bozali, 1994). Balık stoklarındaki bu düşüş şüphesiz işletmenin kaynak temini ve giderek ihracatının devamlılığı üzerinde olumsuz etki yaratmıştır. Bu durum özellikle 2000'li yıllardan itibaren giderek daha da büyük bir hammadde/balık kaynağını sorununu arttırmıştır.

Bununla birlikte firma ihracat çalışmalarına önem vererek 1988-1989 yılında ABD'ye, 1991 yılında Avustralya'ya konserve ihracat yapsa da; balık miktarındaki istikrarsızlıklar nedeniyle, uzun dönemli anlaşmalar imzalanamamış ve ihracatların arkası gelmemiştir. Daha sonraki dönemlerde de karaya çıkarılan balık miktarındaki istikrarsızlıklar işletmenin ihracatının devamlılığı önünde engel teşkil etmiştir. Örneğin son 30 yılda Marmara denizinden sırasıyla onar yıllık periyotlarda karaya çıkarılan sardalye avı; 1980/89 döneminde ortalama 2595 ton, 1990/99 döneminde ortalama 6482 ton ve 2000/2010 döneminde ise ortalama 3079 ton olarak gerçekleşmiştir (Zengin vd, 2010).

Konserve ürünlerinin 1992 yılına kadar özellikle İstanbul'da Musevi toptancılar/komisyoncular aracılığı ile pazarlanıyor olmasının karlılık üzerindeki olumsuz etkilerinden kurtulmak amacıyla işletme, 1993 yılından itibaren pazarlama için 'Alâeddin Gıda Ltd. Şti.' olarak ikinci bir firma kurulmuştur. Şirketin kurulması ile birlikte İstanbul'da direkt temaslar satışa dönmüş, ilk kuruluş dönemlerinden beri çalışılan Migros'a ek olarak, Metro ve Carrefour ile de çalışılmaya başlanmıştır. Migros'un Türkiye'ye ilk geldiği dönemlerde Eminönü'ndeki arabalarda satış yapılırken, yıllar itibarıyla diğer zincir marketlerin raflarında da ürünler yerini almıştır. Ayrıca Kiler vb gibi yeni kurulmaya başlayan lokal marketlerle de çalışılmıştır. 1990'lı yılların başında Dünya'da ve Türkiye'de siyasi ve ekonomik akımların değişmeye başladığı dönemlerde, 'Dardanel

Ton'un piyasaya girmesinin ardından, işletme '*Alâeddin markası*'nın bilinirliği üzerine pazar araştırması yaptırmış ve markanın tanınırlığı ölçülmüş, alınan olumlu dönüşler sonucu 1993 yılında konserve ton balığı imalatı çalışmalarına ağırlık verilmiştir. Söz konusu dönemde '*Kereviş*' da yine ton balığı konserve üretimi ile piyasaya girmiş olan bir diğer firma olsa da; '*Dardanel Ton*' %90 gibi büyük bir satış oranıyla piyasada liderliğini korumuştur. Ürün portföyünü genişletmek ve gelişen ton balığı konserve pazarındaki payını artırabilmek için işletme, iç piyasada bulunmayan ambalaj için gerekli kutuları üretmek üzere yeni bir yatırım yapmak yerine, İtalya'daki bir firma ile anlaşma yolunu tercih etmiş, konserve için balık hammaddesi Uzakdoğu'dan getirilmiştir.

Satışlar artan bir eğilim ile devam ederken, 1994 yılında yaşanan ve reel sektör ve finans sektörü üzerinde etkileri yoğun hissedilen kriz, krizi takiben kredi faizlerindeki artış ve yüksek oranlı devalüasyona ek olarak iç pazardaki talep daralması, şirketin satışlarının düşmesine, sermayesinin zayıflamasına neden olmuştur. Yaşanan olumsuzlukların sonucunda işletme ton balığı konserve imalatını durdurmuştur. Eldeki gayrimenkullerin elden çıkartılması ile bankalara borçlar kapatılmıştır. Maddi açıdan hasar gören işletmenin, kuruluşundan beri en yüksek seviyede etkilendiği kriz, 1994 krizi olmuştur. Söz konusu durumun ana sebebi ise hammadde ve yarı mamul ürünlerinin ithal edilmesi, giderler ile gelirlerde kullanılan para biriminin aynı olmamasının verdiği zarardır. Bir diğer ifadeyle, döviz kurundaki yükselme kutu ve balık ithalat maliyetlerini yükseltmiş, buna karşın söz konusu maliyet artışı iç piyasada Türk Lirası temelli yapılan satış fiyatlarına yansıtamamıştır. 1994 Krizi ve sonucu yüksek devalüasyonla biten diğer krizler, korunma yöntemlerini bilmeyen ya da kullan(a)mayan '*Alâeddin Konserve*' gibi birçok KOBİ ve hatta büyük işletmeye zarar vermiştir. Yaşanan finansal zorluklardan dolayı banka kredi taksitleri, çek, vb ödemelerdeki gecikmelerin bankacılık sisteminde kayda girmesi, işletmenin sonraki dönemlerde kullanması gereken kredilerin miktarı, maliyeti ve kullanımları konusunda da sıkıntılar yaşamasına sebep olmuştur.

1995 yılında ton balığı konserve üretiminden oluşan zararın kapatılması ve nakit girişinin sağlanabilmesi amacıyla, yeni bir tesis kiralanmış ve bu sefer ortaklar alınarak yine salça konserve üretimine geçilmişse de yapılan hamle başarısızlıkla sonuçlanmış, satışlarda istenen seviye yakalanamamıştır. Ekonomideki yavaşlama, tüketimdeki daralma nedeniyle, terk edilen ton balığı konserve üretiminin yerine yine

tuzlu balık üretimi ağırlıklı çalışılmış ve askeri ihalelere girilmeye başlanarak satışların canlandırılmasına çalışılmıştır. Bu kapsamda, 1998-2002 yılları arasında girilen ve kazanılan ihaleler için alabalık, sardalya ve hamsi ağırlıklı üretim yapılmıştır. Kazanılan ihalelerin satışlar üzerindeki olumlu etkisinin yanı sıra işletmeye kalite belgeleri çalışmalarını yapmasını ve ISO 9001, HACCP, ISO 22000 ve TSE kalite belgelerini sağlamıştır.

‘1994 Ekonomik Kriz’inden sonra giderler ve gelirler arasındaki kur uyumsuzluğunun bertaraf edilmesi, hammadde ve yarı mamul alış ve ürün satış faaliyetlerinin yerli para ile ağırlıklı sürdürülmesi, işletmenin 2000 yılındaki ‘Bankacılık Krizi’ ve 2001 yılındaki ‘Döviz Krizi’nden, 1994 Krizi’nde aldığı yaraları almasını önlemiştir. 2004-2008 yılları arasında hem market hem de askeri ihaleler devam etmiş, alabalık, sardalya ve hamsi yanında ton balığı konserve üretimi birlikte devam etmiştir. 2009 yılında ise özel marka yaratma (Private Label) anlaşmaları sırasında yaşanan sorunların neticesinde Carrefour ile ortak çalışmalara son verilmiştir. Bunun üzerine işletme kendi markasının pazarlanması konusunda farklı çalışmalar yapmış, catering sektörüne verilmek, otellerde kullanılmak üzere 2.5 kg’lık paketlerde yeni ürünler piyasaya çıkartmıştır. 2010 yılı sonlarına doğru satış politikasında değişikliğe giden ‘Alâeddin Konserve’, üç ortakla ‘ALAKON Ltd. Şti.’ni kurarak firmayı, ‘Alâeddin Konserve’nin tek dağıtıcısı konumuna getirmiş ve bayilik sistemine geçilmiştir. İstanbul, Bursa, Eskişehir, Kayseri, Konya, Adana, Mardin, Afyon, Denizli olmak üzere 35 ilde bayilikler verilerek, tadın ve markanın bilinirliğinin artırılması için pazarlama stratejisi olarak ürünlerin ulusal marketlerde yer alması benimsenmiştir. Bu arada ihracat ile ilgili çalışmalar da devam ettirilmiştir. 2011 yılında Japonya’ya kavanozda ançuez gönderilmiştir. Fransa’ya ve Avustralya’ya gönderilen ürünler daha ziyade yarı mamul olarak konumlanmışsa da; Japonya’ya direkt ürün gönderimi yapılmıştır. 200 şubeli bir marketler zinciri ile anlaşma yapılacakken Japonya’da yaşanan deprem, ihracatın devamını engellemiştir. İşletmenin dönemsel olarak ihracat yaptığı diğer ülkeler Suriye, K.K.T.C., Rusya Federasyonu’dur. Balık ürünü ile ilgili her ihracat hamlesinde devamlılığın gelmesinde işletmenin önüne çıkan en önemli engel, fiyat ve miktarın tutturulamaması istikrarsızlıkları olmuştur.

Görüldüğü gibi 1980’li yıllardan itibaren ‘Alâeddin Konserve Fabrikası’nın yıllar itibari ile birbirini takip eden ve kronolojik olarak yaşadığı finansal, üretim ve işletme sorunları adeta aynı dönemlerde

Türkiye ekonomisinde makro düzeyde yaşanan çalkantıların ve istikrarsızlığın bir izdüşümü gibidir.

Yaklaşık 90 yıldır faaliyetlerine küçük ölçekli bir aile işletmesi olarak devam eden ‘*Alâeddin Konserve*’, Cumhuriyet’in kuruluşundan bu yana Türkiye ekonomisinde yaşanan çok farklı gelişmelere paralel olarak, ekonomik krizler atlattmış olsa da; bugün Gelibolu’daki ilk üretimi yaptığı 800 m² üretim alanı ve 400 m² depoları ile toplam 1200 m²’lik kapalı alana sahip fabrikasında, üretimde 25 kişi (sezona 55 kişiye kadar çıkmaktadır) ve pazarlamada 7 kişi olmak üzere yaklaşık 32 kişi ile faaliyetlerini sürdürmektedir. 2010 yılı cirosunun büyük bir bölümünü yurt içine yapılan satışlardan sağlanmıştır. Söz konusu rakamın %20’si tuzlu balık ve çeşitlerinin, %10’u ‘*Kızılı Sardalya Konserveleri*’nin ve %70’i ise ton balığı konserve satışından elde edilmiştir. İşletme ‘*Kızılı Sardalya*’ ile iç pazarda %80’lik bir pazar payına sahiptir. Karlılık açısından ise sıralama; tuzlu balık, sardalya ve ton balığı konserve şeklindedir. Ton balığında rekabetin yoğun olması, fiyat esnekliğini düşürmekteyse de sürümünün fazla olması ciro içindeki payının yüksek olmasını sağlamaktadır. Söz konusu çalışan sayısı ve cirosu açısından bakıldığında; çalışan sayısı 10-50 kişi arasında ve cirosu 1-5 milyon TL arasında olduğundan dolayı ‘*Alâeddin Konserve Ltd. Şti.*’ ‘*küçük ölçekli işletme*’ olarak tanımlanmaktadır.

Türkiye’de benzer üretimi yapan bazı büyük firmalar daha modern yöntemler ile üretimlerini gerçekleştirmektedirler. Geleneksel yöntem ile modern yöntemler bir noktaya kadar aynı işlemlerle devam etmekte olup, kesim aşamasında geleneksel yöntemle ‘*elle dolum*’ yapılmakta, modern yöntemde ise bu işlem makine ile kesilmekte ve kutulara yerleştirilmektedir (Yentürk, 2007).

Sardalye Balıkçılığı ve Konserve İşleme Tekniği

Konservecilik dünya balık endüstri sanayinin en eski kolunu oluşturmaktadır. Ülkemiz balık konserveciliğinin geçmişi ise yaklaşık yüz yıl öncesine dayanmaktadır. Ülkemiz balık konserveciliği balık kaynağı olarak sardalye, yer olarak ise Gelibolu ile özdeştir. Bunda Kuzey Ege, Çanakkale Boğazı, Marmara Denizi ve İstanbul Boğazları arasındaki yerel denizlerde sardalyenin bol av veriş de önemli bir etkidir. Günümüzde Gelibolu’da işlenen sardalyeler ağırlıklı olarak Çanakkale Boğazı ve Saros Körfezi’nde avlanan sardalyelerden sağlanmaktadır.



Fotoğraf 4. Sardalyenin ülkemizde ağırlıklı olarak avlanan ve konserve yapımında tercih edilen türü *Sardina pilchardus*.

Sardalyenin ülkemizde ağırlıklı olarak avlanan iki çeşidinden bahsetmek mümkündür; *Sardinella aurita* ve *Sardina pilchardus*. Bunlardan ilki Akdeniz ve yoğun olarak Ege Denizi'nde bulunurken ikincisi Akdeniz ve Ege Denizi ile birlikte Marmara Denizi'nde de avlanmaktadır. Sardalye (*Sardina pilchardus*) (Şekil 4) Kuzey Ege (Saroç Körfezi), Marmara, Çanakkale ve İstanbul Boğazlarında avlanan; Türkiye'de hamsiden sonra en çok av veren küçük pelajiklerden bir balık türüdür. Sardalye balıkları; ilkbaharda beslenmek üzere Ege Denizinden Marmara'ya göç etmektedir. Kışın aksi istikamette üremek üzere tekrar Ege'ye göç ederler. Üremeleri Ocak ve Şubat aylarında gerçekleşmektedir (Kocataş vd., 1990; Cihangir, 1991). Sardalye sürüleri Eylül'den itibaren güney sularına doğru göçe başlar (katavaşya) ve Çanakkale Boğazı yoluyla Akdeniz'e kadar inerek, bu bölgede uzun süre kalırlar. Kuzeye göçlerinde daha çok Çanakkale, Erdek ev Marmara Adası etrafında av verirler. Sardalye sürüleri İstanbul Boğazına kadar çıkarlar. Sürüler Boğazın çıkışında; Rumelifeneri'nden daha çok kuzeye, Karadeniz'in batı ve doğu bölgelerine geçmez. Lokal olarak çok küçük sürülerin Karadeniz'de de avlandığı istatistik raporlarına yansımıştır. Kıyı uzatma ağları ile bütün yıl boyunca, çevirme ağları ile av sezonu boyunca (Eylül-Nisan), avlanmaktadır. Şubat-Mart-Nisan ayları avın en bol olduğu dönemdir. Son elli yılda Marmara denizindeki avı giderek artan bir seyir izlemiş ve 1999 yılında 15700 ton ile en yüksek seviye ulaşmıştır. Ancak bu süreçten sonra av miktarı hızla gerileyerek 2016 yılındaki TÜİK av kayıtlarına göre 3000 tonlara kadar düşmüştür.

Marmara ve Boğazlar civarında avlanan sardalye balığının boyu en fazla 12-15 cm kadardır. Marmara bölgesindeki sardalye Akdeniz'de avlanandan daha lezzetlidir. Sardalyenin en lezzetli olduğu aylar Haziran, Temmuz Ağustos ve Eylül aylarıdır. Bu dönemde balığın kondisyonu

yükselmekte ve yağ oranı artmaktadır (Cihangir, 1991). Bu nedenle işlemenin en uygun olduğu dönemler bu periyotlar arasındadır. Sardalye balığının solungaç yarıkları çok geniş olduğundan sudan çıkar çıkmaz hemen ölmektedir. Tazeliğini de uzun süre koruyamazlar. Sudan çıktıktan birkaç saat sonra bütünüyle yumuşar ve diriliğine kaybederler. Bu nedenle sardalye balığı avlandıktan hemen sonra taze tüketilmeli ya da şoklanarak depolanmalıdır.

1910-1917 yılları arasında ‘İstanbul Balıkhanesi Müdürlüğü’ ve daha sonra da balık işleri başmüfettişliği yapmış olan ‘Karekin Deveciyan’ın İstanbul’da, 1915’te Osmanlıca, 1926’da ise Fransızca basımı yapılan ve Türkiye’de balık ve balıkçılık alanındaki ilk kapsamlı çalışma olan ‘Türkiye’de Balık ve Balıkçılık’ adlı eserinde; 1900’lü yılların başındaki geleneksel sardalye balıkçılığı şu şekilde anlatılmaktadır:

“İstanbul balıkçıları taze sardalyeye ‘tirkos’ veya ‘ateşbalığı’, küçük sardalyeleri ise ‘tirkos vanoza’ olarak adlandırdı. Tuzlu sardalyelere ise ‘sardalye’ derlerdi. Balıkhanede de bu isimle kayıtlara geçmektedir. Yüzyıl önce sardalye en çok dalyanlarda ve sardalye ağları ile tutulurdu. Ayrıca manyat ağı şeklinde donatılan ve ‘ateş ağı’ olarak adlandırılan ağlar ve küçük sandallarda kullanılan ‘kurtina’ ağı ile de bol miktarda avlanırdı. Sardalye Haziran’dan itibaren yağlanmaya başlar. Av mevsiminin Haziran’dan Ağustos sonuna kadar uzamasının nedeni budur. Bu dönem aralığında bol miktarda avlanır. Bu avcılık gerek Karadeniz girişinde, gerekse de Marmara Adası kıyılarında veya körfezlerinde ‘ateş kayığı’ denilen büyük kayıklarla yapılmaktaydı. Ateş yakarak sardalye avlamak için iki kayık gerekliydi. Biri büyük olup üç veya dört çiftelidir. Buna ‘ağ kayığı’ denir. İkinci ise iki çift küreği olup ‘ateş kayığı’ olarak adlandırılmıştı. Zira kayığın kış kısmında ateş yakılırdı. Ağları taşıyan büyük kayık balıkların kümelendiği yere yaklaşarak uygun bir zamanda ağlarını atar; ateş kayığının mangalında ateş yakılır ve kayık ağın üstünde bir köşeden diğer köşeye gidip gelmeye başlardı. İşçi takip etmek gibi bir davranış biçimi olan sardalyeler küçük kayığın üstlerinden her geçişinde ağlara dolarlardı. Balıkların fosforlaşmasının yoğunluğuna bakarak, reis yeterli miktarda balık avlandığına karar verince ağ hemen kayığa alınır, silkelenip içindekilerin hepsi kayığa boşaltılırdı. Sonra yer değiştirerek ava devam edilirdi. Bazen de gündüz ‘manyat’ ağı yardımıyla sardalye avlanırdı. Manyat ile avlanan sardalyeler daha büyük olup, daha kıymetlidir.”

“Sardalyenin boyu avlanan yere ve mevsime göre değişir. İstanbul Balıkhanesinde 1910-1924 yılları arasında yıllık olarak ortalama 250 ton civarında sardalye girişi yapılmıştır. Bu miktar balığın yarısı tuzlanır, yarısı da taze olarak tüketilirdi. Zayıf sardalyelerden yapılan tuzlamalar çok kuru ve tuzlu olduğundan, yeterli yağlılıkta olmayan sardalyeler tuzlamaktan

sakınılmaktaydı. Ağustostan itibaren avlanan sardalyeler çok yağlıdır, Solungaçları ve bağırsakları çıkarılmadan bir sıra balık, bir sıra tuz ile istiflenerek fıçılara yerleştirilir. Tuz miktarı balık ağırlığının %25'i geçmeyecek şekilde ayarlanır. Balık ne kadar tazeyse o kadar mükemmel bir tuzlu balık salamurası elde edilirdi. Fıçıya konulduktan iki veya üç ay sonra tuzlu sardalye yenecek kıvama gelir. Daha fazla süre geçince aroması ve lezzeti artar." (Deveciyan, 2006).

Ülkemizde Eylül ayından itibaren avlanmasına izin verilen sardalyelerin konserveye işleme sezonu yine bu aylarda başlamakta ve avlanma yasağının başladığı mayıs ayına kadar devam etmektedir. Ancak bu diğer balıklar için gerekli olan bu uygulama, sardalya için pek doğru değildir. Zira avlanmaya izin verilen sürenin büyük bir kısmı, üreme dönemine denk gelmektedir. Sardalyeler bu dönemde besin içeriği açısından iyi durumda değildir (Cihangir, 1991). Tuzlamada lezzeti etkileyen en önemli faktörün yağlılık derecesi olduğu dikkate alındığında özellikle Ekim ve Kasım aylarında iyice yağsızlaşmış sardalyelerin pek lezzetli olmayacağı aşîkârdır. Aslında, sardalyenin en lezzetli olduğu aylar Haziran, Temmuz, Ağustos ve Eylül'dür. Daha önceki uygulamalarda, 15 Mayıs itibariyle sardalya alımı yapmaya başlayan fabrikalar, tuzlama işlemine en uygun ay olan Haziran'da üretime geçebiliyorlardı; bugün ise sardalya, en lezzetli döneminde işlenememektedir.

Sardalyelerin saklanması için kullanılan en eski yöntem, fıçı içinde tuzlamadır. Geleneksel bir saklama yöntemi olan tuzlama, bugün hâlâ kullanılmaktadır. Balıkların tuzlanarak saklanmasıdaki amaç, tuz aracılığıyla balıkların bünyesinde bulunan suyun dışarı atılarak mikrobiyal bozulmayı engellemektir. Yeterli derecede kullanıldığında, tuzun balıkların bozulmasını engellediğini ya da yavaşlattığını keşfeden insanoğlu, kutuda konservecilik gibi daha ileri saklama yöntemlerinin gelişmeye başladığı döneme kadar bu yöntemi sardalyelerin saklanması ve sevk edilmesinde yaygın olarak kullanmıştır. Ancak fıçıda tuzlama şüphesiz sadece bir saklama yöntemi değildir. Konserve teknolojisinin yaygınlaşmış olmasına karşın, son derece meşakkatli ve masraflı bir yöntem olan tuzlu sardalya üretimine halen devam edilmesinde, elde edilen lezzetin payı büyüktür.

Marmara ve Ege Denizi'nde avlanan sardalye, Haziran-Eylül aylarında yağlanmaktadır. Özellikle Kuzey Ege'den (Saroz körfezi) avlanan balıklar lezzet farklılığı nedeniyle '*Gelibolu sardalyesi*' ismi ile anılmakta ve oldukça rağbet görmektedir. Fabrikaya getirilen yağlı

sardalya balıkları tuzlanarak fiçılar içerisinde 2-3 ay süre ile olgunlaştırılmakta ve elde edilen aromatik ürün, tuzu alındıktan sonra tüketilmektedir. Gelibolu’da tuzlu sardalya üreten işletmeler doğal tuzlu sardalya, yağlı tuzlu sardalya, ançüez gibi farklı özelliklerde tuzlu sardalya üretimi yapmaktadırlar. Bölgedeki toplam ticari üretim miktarı 1500-2000 ton arasındadır (Ormancı ve Çolakoğlu, 2014).

Yakın döneme dek fiçı içinde tuzlama yönteminde, ayıklanıp, boylarına göre tasnif edilen balıklar dibine tuz serpilmiş fiçılara karınları alta gelecek şekilde doldurulurdu. Her balık sırasından sonra tuz serpilir, bu işlem fiçı doluncaya kadar devam ederdi. Balıklar suyunu kaybettikçe boşalan alana, aynı dönemde fiçıya basılmış balıklardan takviye yapılırdı. Bu yöntem artık hem ülkemizde hem de dünyada uygulanmamaktadır. Bugün sıra sıra dizme yerine, balıklar bir masa üzerinde tuza bulanıp fiçılara yerleştirilmekte ve üzerlerine keskin bir salamura konmaktadır (Baygar, 2004). Bu yolla daha pratik hale gelmiş olan tuzlama yöntemine geçilmiş olmasında, zaman faktörünün yanı sıra eski usulde yerleştirme işlemi gerçekleştirebilecek ustaların artık olmamasının da payının olduğu, üreticiler tarafından dile getirilen bir gerçektir.

Fiçı içinde tuzlanan sardalyeler altı ayın sonunda olgunlaşmaya başlar. İdeal olanı, fiçıların bir yıl bekletilmesidir. Bu süre zarfında arzu edilen sonuca ulaşabilmek için fiçıların tek tek bakımı ve kontrolleri yapılır. Bir yılın sonunda fiçılardan çıkarılarak derileri alınan ve kurutulan sardalyeler, değişik boylardaki daha küçük kutular içerisinde satışa sunulurlar.

Kutuda sardalya konserveşi üretiminin günümüzde de pek farklılık göstermeyen aşamaları kısaca şöyledir; fabrikaya gelen balıklar ayıklanır, bakterilerden ve kandan arındırmak ve beyazlatmak amacı ile yarım saat kadar salamura bekletilir. Daha sonra yıkanarak konserve kutularına yerleştirilir. Kapakları açık şekilde kutularda yarım saat kadar pişirilen sardalyalar üzerine yağ (ya da sos) konularak kutu kapakları kapatılır ve sterilize edilir. Eskiden sardalyalar eleklerin üzerine tek tek konup pişirildikten sonra sıcak hava ile kurutulup kutulara yerleştiriliyordu. Daha eski bir teknolojiye göre ise sardalyelerin pişirme işlemi yağda yapılıyordu. Bu amaçla benmari’ler kullanılıyordu. Bu yöntemi ilk Türk balık konserve fabrikası kurucusu Alâeddin Kemerli de kullanmıştır. Kendisi de oldukça yağlı bir balık olan sardalyenin yağda pişirilerek yapılan konserveşinin yağlı olmakla birlikte, çok lezzetli olduğu tüketici tercihlerinden anlaşılmaktaydı. Günümüzde bu yöntem terk

edilmiştir. Sardalya konserveşi içeriğinde genelde ayçiçeği yağlı kullanıldığı gibi, zeytinyağlı, domatesli, acılı soslarda kullanılmaktadır. Dünyada yerfıstığı yağlı, limon ve baharatlar ile çeşnilendirilen ve önceden füme edilerek kutulanan sardalya konservelei de mevcuttur (Özden ve Varlık, 2004).

Sardalya konserveşi üretiminin en önemli aşamalarından biri de, balıkların herhangi bir boşluk kalmayacak şekilde sıkı sıkıya kutulara yerleştirilmesi işidir. Bilindiği üzere '*balık istifi*' deyiminin aslı, '*sardalya istifi*'dir ve kutulara sıkı sıkı yerleştirilmiş sardalyelerden gelmektedir. Balıkları küçük teneke kutulara yerleştirmek her zaman incelik gerektiren bir işti. Sardalya konserveciliğinin ilk yıllarından itibaren hem dünyada hem de ülkemizde fabrikalarda küçük ellere sahip oldukları için genelde kadın işçilerin tercih edilmesi bundandı. Bu kadınlar çoğunlukla balıkçı eşleri ve kızlarından oluşmaktaydı (Şekil 5).

Tartışma ve Sonuç

Türk toplumunda geleneksel balık tuzlama geleneği çok eski yıllara; Osmanlı dönemine kadar uzanmasına karşın, balık konserve sanayi 20. Yüzyılın başında, özellikle de Çanakkale, Gelibolu ile özdeşmiş ve burada başlamıştır. Gelibolu'da sardalye konserveciliğinin bu denli ün kazanmasında yerleşik Rum, Ermeni, Sefarad Musevileri gibi bazı eski kadim toplulukların; kültürün dışında bu yerleşimin önemli bir göç/geçiş konumunda olması ve farklı dönemlerde bu bölgeye olan göçlerden kaynaklanan kültürel etkileşimin de etkisi bulunmaktadır. Örneğın Rusya'da 1917'de gerçekleşen '*Bolşevik Devrimi*'nden kaçarak, 1921-1923 yılları arasında geçici olarak Gelibolu'ya yerleşen yaklaşık 25 bin Beyaz Rus'un varlığı o dönemde Gelibolu'yu sosyal ve kültürel açıdan etkilemiştir. Buraya göç eden Rus subayların anılarında nasıl beslendikleri konusuna da yer vermeleri ve Türklerin o yıllarda Gelibolu'daki balıkçılıkla pek ilgilenmedikleri de genişçe yer almaktadır. Beyaz Ruslar bu süreçte Fransızlarca sağlanan konservelei ile beslendikleri anılarında yer almaktadır. Bu geçici göçmenlerin 1923'te yöreden ayrılmasından kısa bir süre sonra Gelibolu'da salamura balık yapımının ve konserveciliğın yaygınlaşması oldukça anlamlıdır (Çalışkan ve İbrahimov, 2008).

Türk tebaasına bağlı Rum, Musevi ve Ermeni vatandaşlar tarafından ilk olarak başlayan sardalye konserveciliği, 1924'ten sonra Rumların mübadele ile bu topraklardan ayrılmasından sonra, 1928 yılında Alâeddin Kemerli tarafından ele alınmış ve yaklaşık 90 yıllık bir süreçte bu işletme

iktisadi ve teknik açıdan gelişerek bu günlere kadar gelmiştir. Gelibolu'nun bir deniz yerleşimi oluşuna bağlı olarak balıkçılık potansiyelinin sağladığı avantaj ile sardalye balığına dayalı ülkemizin ilk konserve üretimi; cumhuriyetin ilk yıllarında; bu bölgede başlamıştır. Bir aile şirketi olarak bugün ailenin üçüncü nesilleri tarafından sürdürülmeye çalışılan bu konserve işletmesi, Cumhuriyetin farklı alanlarda kurduğu ve geliştirdiği ilk yerel-özgün sanayi kuruluşlarından biridir.



Fotoğraf 5. Sardalya konserveciliğinin ilk yıllarından itibaren hem dünyada hem de ülkemizde fabrikalarda küçük ellere sahip oldukları için genelde kadın işçiler tercih edilmiştir.

Bunun sebebi sardalya konserve üretiminin en önemli aşamalarından biri tuzlu balığın herhangi bir boşluk kalmayacak şekilde küçük teneke kutulara, sıkı sıkıya yerleştirilme işidir. *'Balık istifi'* deyiminin aslı, *'sardalya istifi'*dir ve bu deyim aslı buradan gelmektedir (1940'lı yıllar, Alâeddin Konserve Fabrikası Arşivinden).

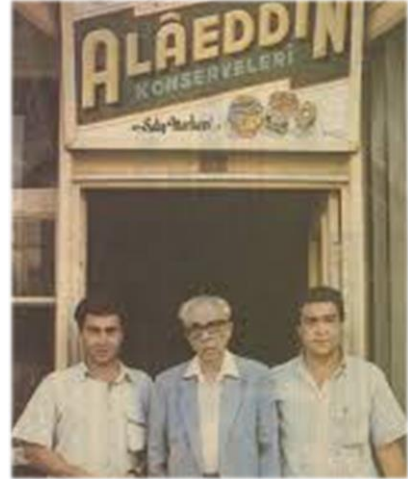
'Alâeddin Konserve''nin diğer küçük işletmeler ve aile işletmelerinin aksine yaklaşık 90 yıldır faaliyetlerini sürdürmesini sağlayan önemli avantajı; diğer aile işletmelerinde yaşanan kardeş, kuzen vb çekişmelerin yaşanmamasından dolayı ekonomik krizlere ek olarak herhangi bir yönetim krizi ile uğraşmamış ve maddi ve manevi açıdan yıpranmamış olmasıdır. Bunda en büyük etken, ilk kuruluş yıllarında baba-oğul ortaklığı ile Alâeddin Bey'in kardeşlerini işletme ortaklık yapısı dışında tutmuş olmasıdır. Baba-oğul kolektif şirketinin, babanın vefatı ile eşler arası ortaklığın olduğu bir kolektif şirkete dönüşmesi, Faik Üstün Kemerli ile birlikte iki oğlunun yurt dışında iyi eğitimler görmelerini takiben işlere sahip çıkmaları önemli bir etkidir. Üçüncü kuşak olarak sonrasında da iyi anlaşılan Sahir ve Selçuk Kemerli kardeşlerin işletmenin üretim ve pazarlama fonksiyonlarını paylaşarak işlerini devam ettirme ve büyütme çabası dışında herhangi bir başka konuya odaklanmamış olmaları bu başarıda etkili olmuştur. Alâeddin Kemerli ise yönetiminden çekilmiş

olmakla birlikte, 1991 yılında vefatına kadar işletme ile ilgili konularda oğlu ve torunları ile görüş alışverişinde bulunmuştur. 2009 yılında Sahir Kemerli'nin vefatı ile de işletmenin yönetimi tamamen Selçuk Kemerli tarafından üstlenilmiş ve gelişme yolunda geçmişten daha farklı stratejik kararlar alınmış ve uygulanmıştır. Dördüncü nesli oluşturan Sahir ve Selçuk Kemerli'nin çocukları ise bu yolda henüz yeni adımlar atarak firmaya yeni vizyon kazandırmak için çaba göstermektedirler. İşletmenin öncelikli planı; yeni bir üretim tesisine taşınarak üretim kapasitesini artırmaktır. Ayrıca pazarda yeterli talebin oluşması durumunda ton balığı konserve ile ilgili yeni bir makine yatırımı yapılması planlanmaktadır. Kurulan bayi ağıının geliştirilmesine ek olarak ihracat bağlantılarının yeni pazarlarla gerçekleştirilmesi ve ihracatta sürdürülebilirliğin sağlanması ise diğer hedefler arasındadır. Kurumsallaşmaya önem vererek ölçek değiştirmek ve 'arge'ye de önem veren orta ölçekli bir işletme haline gelebilmek için Selçuk Kemerli tarafından KOBİ'ler için hazırlanmış KOSGEB, TÜBİTAK, İhracatı Geliştirme Merkezi gibi hibe, destek ve eğitim programları olan kuruluşlarla görüşmeler ve çeşitli çalışmalar başlatılmıştır.

1980'lere kadar Dünya'daki siyasal yönetimlere bağlı olarak ekonomik sistemde meydana gelen değişikliklerden Türk ekonomisi, özellikle de küçük ölçekli serbest girişimcilik de payına düşeni almıştır. 1980'lerden sonra kapitalizm eksenli küresel ekonominin Türkiye'deki üretim ekonomisi üzerinde yaşattığı finansal değişiklikler⁶; iç ve dış kaynaklı ekonomik ve siyasi olaylardan kaynaklanan krizler gerek bankacılık sektörü gerek finans sektörü ve gerekse reel sektöre yıkıcı etkiler yaratmış, sektörler arasındaki uyumun ve yakın ilişkilerin zedelenmesine sebep olmuştur. Bunun sonucu KOBİ'lerdeki sermaye yetersizliği ve yönetim zafiyetlerinden kaynaklanan sorunların derinleşmesine ve yaşam sürelerinin kısalmasına neden olmuştur. Bu durum, 50 yılın üzerinde yaşayan ikinci üçüncü kuşaklara devrolabilen işletme sayısını da azaltmıştır. Bu kapsamda; 1928 yılında Gelibolu'da kurulan Alâeddin Konserve krizlere karşı direnç göstererek üçüncü kuşak tarafından yönetilen nadir işletmelerden biridir.

⁶ 12 Eylül 1980 tarihinde gerçekleşen askeri müdahale öncesinde açıklanan 24 Ocak Kararları sonrasında Türkiye, önceki dönemlere oranla daha dışa dönük bir ekonomik kalkınma stratejisi çerçevesinde yoğun bir reform sürecine girişmiş ve dünyadaki gelişmelere paralel olarak pazar ekonomisi prensiplerini benimseyip rekabete dayalı ve açık bir makro ekonomik yapı oluşturma yönünde önemli adımlar atmıştır (Yücel, 2015).

Alâeddin Bey'in 1991 yılında vefatı üzerine Alâeddin Kemerli-Faik Üstün Kemerli ortaklığındaki kolektif şirket, Faik Bey'in eşi Tülay Kemerli-Faik Üstün Kemerli ortaklığındaki kolektif şirkete dönüşmüştür. Faik Üstün Kemerli'nin yönetimi 1948-1984 yılları arasında devam etmiştir. 1984 yılında yönetime Tülay-Faik Üstün Kemerli'nin iki oğlundan Sahir Kemerli ve ardından Selçuk Kemerli'nin dahil olması ile Alaeddin Konserve'nin Üçüncü Kuşak'a geçişi gerçekleşmiştir (Şekil 6). Bu arada işletme, kolektif şirket statüsünden limitet şirket statüsüne geçmiş, Alâeddin Konserve Ltd. Şti. olmuştur. Söz konusu yönetim şekli işletme içinde aile üyelerinin anlaşmazlığından kaynaklanabilecek dağlımların önüne geçilmesini de sağlamıştır.



Fotoğraf 6. 1991 yılında, 90 yaşında hayatını kaybeden Alâeddin Bey, işi küçük torunu Selçuk (solda) ve büyük torunu Sahir'e devretmiştir. Alâeddin Bey' in Rumlardan kalma yaklaşık 120 yıllık yazıhanesi hâlâ eskisi gibi ayakta durmaktadır. Çoktan antika olmuş, eskimiş duvarları, Alâeddin Bey' in iş hayatındaki başarıları ve anıları ile doludur. Selanik'te, Paris'te, Milano'da düzenlenen uluslararası fuarlarda aldığı madalyalar, diplomalar, çok eski, artık nostaljik değerde olan konserve kutuları, ilk zamanların alet ve edevatları ile bir ömrü gözler önüne sermektedir.

Selçuk Kemerli ile 2011 yılında; yapılan bir söyleşide işletmenin üretim sorunları, ekonomik gelişimine yönelik görüşleri basında geniş olarak yer almıştır. Bu söyleşide Kemerli; teknolojinin gelişmesiyle balık konserveciliğinin makineler sayesinde daha da kolaylaştığını ancak tuzlu balık işinde insan emeğinin hala çok önemli olduğunu belirterek; balık tuzlama işinin sezonluk bir iş olduğu vurgulanmıştır. Bu nedenle fabrikada çalışan işçi sayısının sürekli değiştiğini, sezonun en hareketli döneminde balık işleme kapasitesinin günlük yaklaşık 8 ton civarın bu dönemde işçi sayısının 50 ila 60 arasında değiştiği, ancak normal günlerde fabrikadaki

işçi sayısının 20 kişi civarında olduğunu belirtmiştir. Fabrikanın başında bulunduğu 25 yılda üç ekonomik kriz yaşadıklarını ve bundan etkilendiklerini belirten Kemerli; ancak buna karşın ayakta kalmayı başardıklarını, bu krizlerin üstünden geldiklerini vurgulamıştır. Fabrikada işledikleri balığın tamamını kendi yörelerindeki balıkçılardan temin ettiklerini ifade eden Kemerli;

“Üretimimizin çoğunu ihracat ediyoruz. Ekonomik koşullar, kriz ve balığın olmaması nedeniyle bir süre balık konserve üretimini mecburen kısıtladık. Bu da bazı pazarları kaybetmemize neden oldu. Ama daha sonra yeni pazarlar için yaptığımız girişimlerde başarılı olduk. Türkiye, denizlerle çevrili ve balık ülkesi olmasına rağmen fabrikasyon olarak balık konservecililiği ve tuzlu balık üretimi yapan fazla işletme yok. Gelibolu’ya gelen yabancı turistlerin özellikle de Yunanlıların, tuzlu balığa büyük ilgi gösterdiğini bildirmiştir” (www.hurriyet.com.tr).

Alâeddin Kemerli’nin çok uzun yıllara sığan bu başarı hikâyesinin izlerini 19 Ağustos 1990 yılında bir gazeteye verdiği söyleşide görmek olasıdır.

“... Zamanında Rumlar konserve yapıyorlarmış burada. Onlar buraları terk edince imalathaneyi ben aldım. O zamana kadar tuzculuk yapıyordum. Balıkçılık, konservecilik hakkında bir şey bilmem. Sordum soruşturdum, bilen var mı şu konserve işini diye. Bir Allah’ın kulu çıkmadı. Düşündüm taşındım, belki o zaman imalathaneye mal getirip götüren hamallar bilir diye... Oradan buradan duyduklarım, Balkan Harbi’nden önce çalışan imalathaneyi yeniden canlandırdım... Geçenlerde Vehbi Koç uğradı dükkâna. Biraz sohbet ettik. İmalathaneyi kaç yılında kurduğumu sordu. 1928 tarihini duyunca, ‘Ooo, sen benden de eskiymişsin Alâeddin Bey’ dedi... Bu işe başladığımda hiçbir şey bilmiyordum. İlk ürünü yapıp İstanbul’a götürdüğünde, herkes bayılmış konserve balıkların tadına. Bize de yap dediler. Olmaz dedim. Daha takım taklavat bile yoktu o yıllarda. Sonra kutuları İstanbul’da yaptırmaya başladım. Çok tuttu bizim balıklar. Sonrası geldi böylece. Avustralya özellikle pek memnun kaldı. Avrupa parmak ısırdı balıklarımızı yerken. Anlayacağınız işi büyüttük ama şimdi konserve yapacak balık bulamıyoruz...” (earsiv.sehir.edu.tr).

Şüphesiz Gelibolu’daki bu tarihsel konservecilik serüveni salt ‘Alâeddin Konserve’ işletmesi ile sınırlı kalmamıştır. Bu süreçte başka işletmelerde benzer faaliyetlerde bulunmuşlardır. 1970’li yıllara kadar Gelibolu’da 7 konserve fabrikası vardı. Bunlar; ‘Alâeddin Kemerli’, ‘Selahattin Kemerli’ Yakşı, ‘Cumhuriyet’, ‘Erden’, ‘Yelkenci’ ve ‘Ali Beyler’di. 1970’lere kadar Gelibolu konservecilikte altın çağını yaşamış ve dünyaya adını duyurmuştur. Ancak zamanla hepsi bazı ekonomik, teknolojik ve

sosyal nedenlerden ötürü kapanmıştır (Yaşar, 2004). Balık konserveciliğinin merkezi Gelibolu'da bugün üç tarihi dükkân bulunmaktadır. Bunlardan ilki, bu çalışmaya konu olan 90 yıllık '*Alâeddin Konserve*'. Diğeri ise 1950'li yıllarda Selahattin Kemerli tarafından kurulan '*Selahattin Konserve*'⁷ ve 56 yıllık '*Yakşı Konserve*'dir⁸.

⁷ Gelibolu'da ilk olarak Alâeddin Kemerli ile başlayan sardalye konserveciliğine; 1950'li yıllarda aynı sülaleden Selahattin Kemerli dahil olmuştur. Aile; soy isimlerine ilham olan Biga'nın Kemer köyünden Gelibolu'ya gelmiştir. Kendi adına işletmesini açan Selahattin Kemerli de Gelibolu'daki mücadelesine başlamıştır. 1970'li yıllara gelindiğinde balık konserveciliği Gelibolu'da en parlak dönemlerini yaşamaktadır. Selahattin Kemerli'nin 1973 yılında bir trafik kazasında hayatını kaybetmesi ile ailenin kadınları işe el atmıştır. Selahattin Kemerli'nin eşi Halime erkeklerin egemen olduğu bir iş kolunun başında kendini kabul ettirme mücadelesine başlamıştır. Üstelik ilkokul mezunudur. Buna rağmen eşinden yadigâr işletmesini kapatmayı asla düşünmemiştir. Zira birçok kişiye ekmek kapısı olan bu işletmenin yaşaması gerekmektedir.

Babası vefat ettiğinde henüz 8 yaşında olan Aygül Kemerli o andan itibaren okul çıkışlarında soluğu annesinin yanında almaya başlar. İşin tüm aşamalarını bilmekte, işçilerle birlikte vaktinin önemli bir bölümünü balık işinde geçirmektedir. Bu arada üniversite öğrenimini de tamamlamıştır. Annesinin vefatının ardından 1995 yılında işletmenin başına geçer. Babasının yadigârı bu işe sıkı sıkıya sarılır. Erkek egemen bir sahada kendini kabul ettirmesi de uzun sürmez. Zira önünde annesi gibi çok güzel bir örnek vardır. Gelibolu'nun bu kültür varlığını tanıtmak ve gelecek kuşaklara aktarabilmek için inatla işletmesini çalıştırmaya devam etmiştir. Aygül Kemerli işletmesine ilişkin sorunları şu şekilde dile getirmiştir: "*1970'lerdeki o altın çağ bitmiştir. Gelibolu' da balık konserveciliği yapan işletmeler bir bir kapanmaya başlar. Kimisi zamana ayak uyduramaz, kimisi ise artık yerleşim yerlerinde sıkışıp kalan işletmelerini yenileyemez. Üstelik yanlış av politikaları sonucu balık artık eskisi kadar bol da değildir. Bugün Selahattin, Alâeddin ve Yakşı markasıyla birlikte Gelibolu'da işine devam etmeye çalışan üç işletme kalmıştır. Korkarım bu fabrikalar da teker teker kapılarını kapatacak. Sardalya konserveciliği gibi köklü bir kültürün yok olmasını istemiyorum. Bu sanayinin bacası tütmelidir... Fabrikalar şehrin merkezinde kaldıkları için büyüyemediler. Organize bir sanayi bölgesi olmadığı için şehrin merkezinde sıkışıp kaldılar. Kendilerini yenileyemediler. Bizler gibi orta ölçekli tesislere arsa desteği verilmemekte, bu da büyük sıkıntı yaratmaktadır. İnşaat ve makine destekleri olsa da arsa önemli bir sorun. Kısacası kendi mücadelem ile Gelibolu sardalyeciliğinin mücadelesini yapıyorum. Fabrikamı kapatmak istemiyorum. Çünkü biliyorum ki bu işi yapabilecek son kuşağım. Gelibolu'nun bu geleneğine ihanet etmek istemiyorum...*" diye endişelerini dile getirmiştir.

⁸ Yakşı Konserve'nin kurucusu ve halen hayatta olan Ali Yakşı, 1923 doğumludur. Aslen Geliboluludur. Ancak ilk gençlik yıllarında İstanbul'un sihrine kapılarak 1940'ta Gelibolu'dan ayrılmıştır. On yıl sonra Galatalı bir eş bularak Gelibolu'ya dönmüştür. Tuzlu balıkla işe başladıktan sonra 1960'da konserveciliğe adım atmıştır. "*Babam kayıkçıydı, ben oldum konserveci... O zamanlarda küçük bir evin bir odasını balık tuzlamak için atölyeye çevirmiştik. Tuzlanmış balığı ahşap fıçılara basıyorduk. İlkel usullerde gece -gündüz 50-60 işçi ile çalışıp, iç piyasaya tuzlu balık sevk ederdik... Zaman içinde makineleri alıp bir kıyıya bağladım. Kimseden beş kuruş fayda görmedim ve bu hale getirdim*" (28 Eylül, 2016, Gelibolu).

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren Çanakkale İli-Gelibolu'da küçük çaplı su ürünleri işleme tesisleri faaliyet göstermelerine rağmen 1988-1989 yılından itibaren avcılıkla balık üretiminin önemli bir kriz sürecine girmesi bazı küçük işletmelerin kapanmasına yol açmıştır (Çelikkale vd, 1999). Bugün Çanakkale ilinde on ve üzeri işçi çalıştıran su ürünleri sanayi işletmesi beştir. Söz konusu işletmelerin genellikle 1980 sonrasında faaliyete geçtikleri görülmektedir. Dardanel Önentaş Gıda Sanayi A.Ş. hariç tutulursa, diğer işletmeler büyük ölçüde avlanma yasağı nedeniyle sezonluk çalışmaktadır. Önde gelen işletmeler ise Dardanel Önentaş Gıda Sanayi A.Ş. (1983), Amati Bosforo Gıda Maddeleri İmalat Sanayi ve Ticaret A.Ş. (1981), Akbalık İthalat İhracat ve Ticaret Limited Şirketi (1992), Alaeddin Konserve Sanayi ve Limited Şirketi (1984) ve Ali Yakşi, Yakşi Balıkçılık (1973)'dir (Yaşar, 2002; Yaşar, 2004).

1990'lı yılların başında (1992) Marmara denizindeki balıkçılığın durum tespitine yönelik yürütülen bir alan çalışmasında Çanakkale'de faaliyet gösteren balıkçılığı işleyen fabrikaların envanteri ve işleme yöntemleri de incelenmiştir. Bu çalışmada ülkemizdeki balık işleme sanayinin genel olarak bu bölgede yoğunlaştığı ve pazara sunulan ürün çeşitliliğinin de geniş bir yelpazeye sahip olduğu rapor edilmiştir. Çeşitli türlerdeki deniz ürünlerini işleyen ve iç ve dış piyasaya sunan 13 adet fabrikanın faaliyette bulunduğu, bu işletmelerden 9'nun Çanakkale'de, özellikle bunlardan 7'sinin Gelibolu'da olduğu belirtilmiştir. 1980'li yılların ikinci yarısından başlayarak bu işletmelerde başta sardalye olmak üzere sırasıyla beyaz kum midyesi, karides, kerevit, ıstakoz, deniz salyangozu, orkinos, torik, palamut, uskumru ve köpek balığı tuzlama, konserve filota gibi mamul ya da yarı mamul olarak pazara arz edilmiştir. Geleneksel yöntemlere göre hazırlanan konserve fabrikalarından '*Yahşi Konserve*'nin 5 bin kutu/gün, '*Selahattin Kemerli*'nin 4 ton/gün, '*Alâeddin Konserve*'nin 5 bin kutu/gün ve '*Yelkenci Konserve*'nin 5 bin kutu/gün'lük bir işleme kapasitesine sahip olduğu ve bu mahalli işletmelerde diğer balık türlerinin yanısıra büyük bir oranda sardalyenin işlendiği tespit edilmiştir (Zengin ve Bozali, 1994).

Çanakkale'de su ürünleri işleyen tesisler bazı özellikleri ile Türkiye'nin öncü kuruluşları kabul edilebilir. 1983 yılında kurulan '*Dardanel*' yaklaşık üç bin kişinin istihdam edildiği, geniş bir ürün yelpazesi ile önemli bir iç ve dış satım potansiyeline sahiptir. Çanakkale'de balık konserve sanayinin temellerinin atılmasında önemli rol oynayan, adeta Gelibolu'nun sembolü haline gelen sardalye, Çanakkale'deki lokal

denizlerde bol miktarda avlanmaktadır. Sardalyenin özellikle Gelibolu'da ünlenmesinin başlıca nedeni ise Çanakkale Boğazını göç güzergâhı olarak kullanması ve diğer pelajik balıklardan farklı olarak göçünü güneyden kuzeye doğru yapması ve bu dönemde (Temmuz) en iri ve yağlanmış olarak av vermesidir. Çanakkale Boğazı, Gelibolu, Saroz Körfezi, Boğazın kuzeyindeki Kemer köyü yerleşimlerindeki geleneksel kıyı balıkçılığının gelişmesinde sardalye balığının çok önemli bir payı bulunmaktadır. Bu olgu gerek Çanakkale gerekse de Gelibolu'ya kültürel ve ekonomik değerler kazandırmıştır. Bu değerlerden biri de 1976 yılından beri sürdürülen '*Uluslararası Altın Sardalye Kültür ve Sanat Festivali*'dir.

Türkiye'nin sanayileşme çabaları yaklaşık iki asırdan fazla bir zamana yayılmaktadır. Genç Cumhuriyet Osmanlı'dan bir enkaz devralsa da, sanayileşme fikri bu topraklarda 19. Yüzyıl başında Tanzimat ve Aydınlanma hareketlerine paralel olarak ortaya çıkmıştır. Çöküş dönemi büyük ölçüde Osmanlı'nın sanayi devrimini ıskalamasına sebep olmuştur. Ancak Cumhuriyet'in kuruluşu ile Gelibolu'daki konserve tesislerine; bu topraklarda yabancılar dışında yerli inisiyatifle kurulan yerli sanayi kuruluşlarının ilk pilot çalışmaları olarak bakılabilir. 1928 yılında Çanakkale'nin Gelibolu ilçesinde kurulan, Türkiye'nin ilk balık konserve üreticisi '*Alâeddin Konserve*'nin, küçük ölçekli bir işletme olarak, genç Cumhuriyet'in ilk özel müteşebbis sanayi çabaları için önemli bir örnektir. Bu örnek aynı zamanda Türkiye'de yoktan var edilmeye çalışılan sanayi çabalarının en proaktif dönemini oluşturmaktadır. Özel girişimin yeteri kadar sermaye birikimine ve bilgi düzeyine ulaşmadığı bir ortamda; devletçilik politikalarının desteklendiği ve devlet müdahalesi ile sanayi yatırımlarının teşvik edildiği '*Birinci Sanayi Planı*' dönemi için güzel bir örneğini teşkil etmektedir (Yücel, 2015).

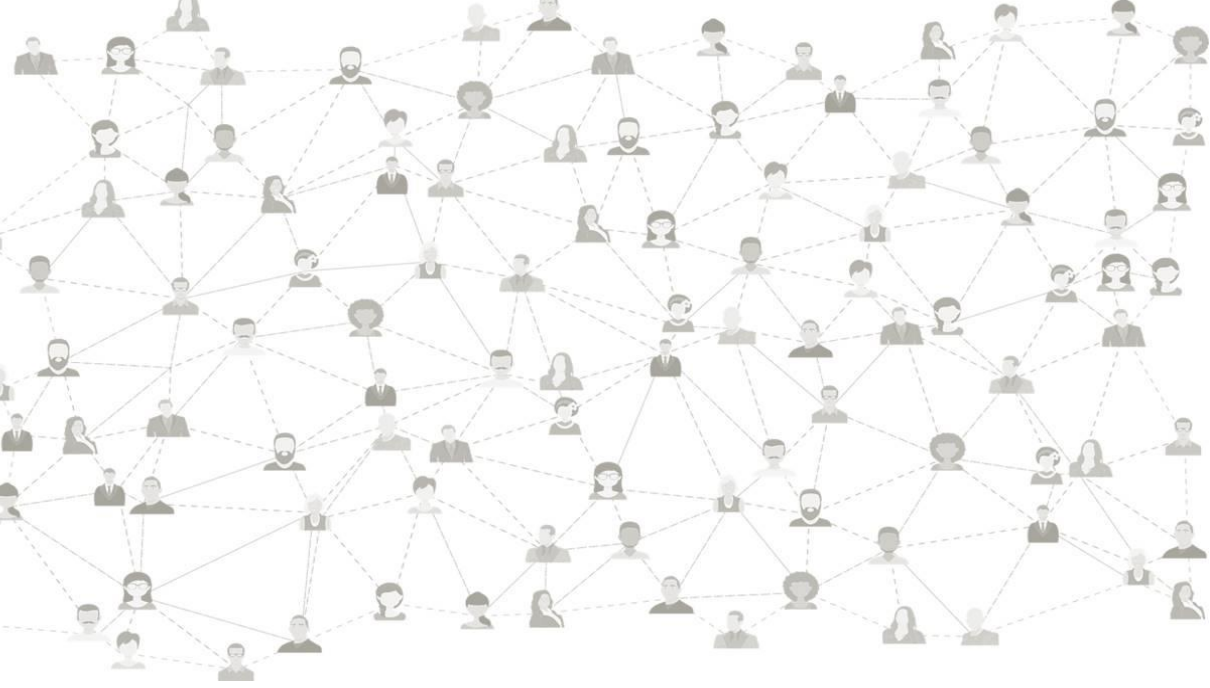
20. yüzyılın ilk yıllarında yeni kurulan genç Türkiye Cumhuriyeti her alanda yenilikçi ve çağdaş bir yönetim politikası benimsemiştir. Mustafa Kemal Atatürk yönetimindeki yeni devlet idaresi başta devlet yönetimi, hukuk, eğitim, bilim gibi her alandaki politikaların temelini atarken, bir taraftan da iktisadi alanda, özellikle milli üretime dayalı müteşebbisler desteklenmiştir. Bir aile şirketi olarak bugün ailenin üçüncü nesilleri tarafından inatla sürdürülmeye çalışılan bu konserve işletmesi, Cumhuriyetin farklı alanlarda kurduğu ve geliştirdiği ilk yerel-özgün sanayi kuruluşlarından biridir.

KAYNAKÇA

- Acar, Ö. (1995). John Steinbeck ve Sardalye Sokağı. *Cumhuriyet Dergi*, 19 Ekim 1995, Sayı: 296.
- Akşar, O. A. (2012). *Su Ürünlerinde Konserve Üretimi*. Sinop: Sinop Su Ürünleri Fakültesi.
- Aktar, A. (2006). *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Anonim. (1958). Balıkçılık Davamızda Hususi Teşebbüs: 'Deniz' Konserve Fabrikası Ziyaret. *Balık ve Balıkçılık Dergisi*. *Et ve Balık Kurumu*, Cilt IV, Sayı: 9, s. 23-26.
- Alot, K. (1954). Kutu Konserveciliğinin Kuruluşu. *Balık ve Balıkçılık Dergisi*. *Et ve Balık Kurumu*, Cilt II, Sayı: 10, 23-30 s. 4.
- Azak, S. (2017). Gelibolu'da Yahudi İzleri Silinmesin. *Şalom. Haftalık Siyası ve Kültürel Gazeta*, 18 Ocak, 2017.
- Baygar, T. (2004). İşlemleri Konservasyon Teknolojisi. *Su Ürünleri İşleme Teknolojisi*, (Ed. Candan Varlık), s. 275-320, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını.
- Bayraktar, S. - Ergün, S. - Ayvaz, Z. (2019). Ankara ve Çanakkale'de Su Ürünleri Tüketim Tercihleri ve Alışkanlıklarının Karşılaştırılması. *Acta Aquatica Turcica*, 15(2), s. 213-226. <https://doi.org/10.22392/actaquatr.489281>
- Ceyhan, V. (2019). Su Ürünleri Ekonomisi. II. *Gıda ve Sağlıklı Beslenme Sempozyumu Raporu*. (Ed. Kazım Şahin), s. 51-62, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.
- Cihangir, B. (1991). Ege Denizinde Sardalya (*Sardina pilchardus* Walbaum, 1792)'nın Üreme Biyolojisi ve Büyümesi. İzmir: DEÜ Deniz Bilimleri ve Teknolojisi Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Çalışkan, V. (2008). Boğazın Balıkları: Çanakkale'de Ekonomik, Mekansal, Kültürel Etkiler ve Yeni Olanaklar. *Çanakkale İli Değerleri Sempozyumları*, 25-31 Ağustos, 2007. (Ed. Osman Demircan, Selahattin Yılmaz, Turan Takaoğlu), s. 251-261, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları.
- Çelikkale, M. S. - Düzgüneş, E., - Okumuş, İ. (1999). Türkiye Su Ürünleri Sektörü: Potansiyeli, Mevcut Durumu, Sorunları ve Çözüm Önerileri. *İstanbul Ticaret Odası*, 1999(2), s. 119-125.
- Çetinoğlu, A.S. (2009). *Varlık Vergisi 1942-1944. Ekonomik ve Kültürel Jenosid*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Çolakoğlu, F. A. - İşmen, A. - Özen, Ö. - Çakır, F. - Yiğın, Ormancı, H. B. (2006). Çanakkale ilindeki Su Ürünleri Tüketim Davranışlarının Değerlendirilmesi. *E.Ü. Su Ürünleri Dergisi, Journal of Fisheries & Aquatic Sciences*, (1/3): 387-392.
- Demirel, F. I. (2010). *Çanakkale Yahudi Cemaati İle Gayrimüslim Politikalar İzinde*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Deveciyan, K., (2006). *Türkiye’de Balık ve Balıkçılık*. (Yayına Hazırlayan: Rober Koptaş), İstanbul: Aras Yayıncılık.
- Güçlü, M. (1990). *Varlık Vergisi Kanunun Çıkarılması, Uygulanması, Kaldırılması ve Sonuçları*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- İbrahimov, A. – Çalışkan, V. (2005). Bir Kültür Transferi Örneği: Gelibolu’da Beyaz Ruslar (1920-1923). *Ulusal Coğrafya Kongresi, 20-30 Eylül, 2005, İstanbul. Bildiriler Kitabı*, s. 223-231.
- Karpat, K. (2010). *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kocataş, A. – Koray, T. – Kaya, M. – Kara, Ö. F. (1990). Review of the Fishery Resources and Their Environment in the Sea of Marmara. GFCM 64, Part 3, Rome, 87-143.
- Levi, A. (1996). 1934 Trakya Yahudileri Olayı: Alınamayan Ders. *Tarih ve Toplum Dergisi*, Sayı: 151, s. 10-19.
- Mert, Ö. (2018). Cumhuriyet Döneminde Azınlık ve Türkleştirme Politikaları Bağlamında 1934 Trakya Yahudilerinin Göç Olayına İlişkin İddialar ve Cevaplar. *Akademik Bakış*, Cilt 11, Sayı 22.
- Ormancı, H. B. – Çolakoğlu, F. (2014). Gelibolu’nun Geleneksel Tuzlu Sardalya (Sardina pilchardus) Balığının Kalite Özellikleri. *Dünya Gıda Dergisi*, 11, s. 80-88.
- Ökçün, G. (1984), *Osmanlı Sanayii 1913-1915 İstatistikleri*, İstanbul.
- Özden, Ö. – Varlık, C. (2004). Marınat Teknolojisi. *Su Ürünleri İşleme Teknolojisi*, (Ed. Candan Varlık), s. 203-232, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını.
- Seçkin, S. (2014). (<https://medium.com/@salihseckinsevinc/lakerda-nedir-447bf19b611c>), <https://www.picuki.com/tag/aylakkakerda>.
- Sönmez, A. – Şimşek, F. (2011). Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze Türkiye Ekonomisinde Yaşanan Gelişmelerin Küçük Ölçekli Bir Aile İşletmesi Üzerindeki Etkileri. *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi*, 6:2.
- Steinbeck, J. (1945). *Sardalye Sokağı*. (Çev.: Püren Özgören), 6. b., 2020, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Tören, T. (2007). *Yeniden Yapılanan Dünya Ekonomisinde Marshall Planı ve Türkiye Uygulaması*. (Yayına Hazırlayan: Serap Kurt), İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı (SAV), Yayınevi.
- Tuna, S. (2012). “Balıkçılık Kongresi (1-7 İlkanun 1936)”. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuydta/issue/950/10710>
- Türker, A. (2004). Piri Reis’in Hayatı. *Uluslararası Piri Reis Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, s. 1-20, İstanbul: Seyir, Hidrografi ve Oşinografi Dairesi Başkanlığı Yayınları.

- Yaşar, O. (2002). Çanakkale İli'nde Gıda Sanayi. 29. *Coğrafya Meslek Haftası, Güney Marmara Bölümü: Mekansal Sorunlar ve Çözümler Sempozyumu* (17-19 Mayıs 2001), Çanakkale.
- Yaşar, O. (2004). Türkiye'de Su Ürünleri Sanayii ve Çanakkale İline Yönelik Bir Değerlendirme. *Marmara Coğrafya Dergisi*, Sayı: 9.
- Yentürk, A. (2007). Denizden Kutuyu Sardalye. *Oda Edebiyat ve Fikir Yongalama Dergisi*, Sayı: 5, Aralık 2007-Ocak 2008.
- Yurtoğlu, N. (2017). Erken Cumhuriyet Dönemi ve Sonrasında (1923-1960) Türkiye'de Balıkçılık Faaliyetleri. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXXII/1, s. 233-263.
- Yücel, F. T. (2015). *Cumhuriyet Türkiye'sinin Sanayileşme Öyküsü*. İstanbul: TTGV Yayını.
- Zengin, M. - Bozali, M. (1994). *Marmara Denizinde Av Araçları İle Avcılık Potansiyelinin Tespiti Projesi. Proje Sonuç Raporu*. Trabzon: T.C. Tarım ve Köyişleri Bakanlığı, Trabzon Su Ürünleri Araştırma Enstitüsü Müdürlüğü.
- Zengin, M. - Güngör, H. - Güngör, G. - Düz, G., Benli. (2010). 2000'li Yılların Başında Marmara Denizi Balıkçı Filosunun Yapısal Özellikleri. *Marmara Denizi 2010 Sempozyumu, 26-25 Eylül 2010*, (Ed. B. Öztürk), s. 345-354, İstanbul: Türk Deniz Araştırmaları Vakfı Yayınları.



Toplum ve kültür bilimlerinin farklı şubelerinde araştırmalar yapan 29 araştırmacının çalışmaları ile yer aldıkları bu iddiasız kitap çorak topraklarda umudun yeşertilmesine katkı sağlamak amacıyla hazırlanmıştır. Yazar kadrosundaki isimlerin pek çoğunun genç araştırmacılardan oluşması da bu amaçla ilişkilidir. Gelenekçi ve çoğu zaman toplumun ve kültürün devingen yapısına ayak uydurma kabiliyetini yitirmiş yaklaşımların yerine dinamik ve evrensel bakış açılarını referans edinen genç araştırmacıların seslerini yükseltmelerine olanak sağlayan ortamların çoğalması özlenen yağmurların kısa süre içinde çorak topraklara düşmesine yardımcı olacaktır.

