

KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU

15 - 16 Ekim 2015

BİLDİRİLER KİTABI

Editör

Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY

Editör Yardımcıları

Arş. Gör. Fatih UYAR

Arş. Gör. Alperen GENÇOSMANOĞLU



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

NO: 34

GÜMÜŞHANE, 2016

KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU
BİLDİRİLER KİTABI

Editör

Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY

Editör Yardımcıları

Arş. Gör. Fatih UYAR

Arş. Gör. Alperen GENÇOSMANOĞLU

ISBN: 978-605-4838-14-1

Yayınevi

Gümüşhane Üniversitesi Yayınları

No: 34

Birinci Baskı

Gümüşhane, Mart 2016

Eserin içerik sorumluluğu tamamen yazara aittir. Gümüşhane Üniversitesi'nin yazılı izni olmadan bir kısmı veya tamamı çoğaltılamaz veya kopya edilemez.

Baskı

Eser Ofset Matbaacılık

Tel: 0462 321 53 38, Trabzon



ONUR KURULU

Prof. Dr. İhsan GÜNAYDIN (Gümüşhane Üniversitesi Rektörü)
Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ (GŞÜ İletişim Fakültesi Dekanı)
Prof. Dr. Murat KÜÇÜK (GŞÜ Müh. ve Doğa Bilim. Fak. Dekanı)

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM (Düzenleme Kurulu Başkanı)
Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY (Koordinatör)
Arş. Gör. Fatih UYAR
Arş. Gör. Alperen GENÇOŞMANOĞLU
Nurselin TUĞCU (Türk Dili ve Edebiyatı Böl.)
Gülbahar YILMAZ (Türk Dili ve Edebiyatı Böl.)
Turgut GÜRBÜZ (Tarih Böl.)
Rıdvan PALANCI (Tarih Böl.)
Dilan GÜNEŞ (Felsefe Böl.)
Nesim SAVAŞ (Felsefe Böl.)

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ (Gümüşhane Ün.)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Ün.)
Prof. Dr. Melek DOSAY GÖKDOĞAN (Ankara Ün.)
Prof. Dr. Remzi DEMİR (Ankara Ün.)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Ün.)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Ün.)
Prof. Dr. Abdülkadir ÖZCAN (Fatih Sultan Mehmet Ün.)
Prof. Dr. Muzaffer DOĞAN (Marmara Ün.)
Prof. Dr. Fikret SARICAOĞLU (İstanbul Ün.)
Prof. Dr. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Ün.)
Prof. Dr. Necmettin ALKAN (Karadeniz Teknik Ün.)
Prof. Dr. Hasan KAVRUK (İnönü Ün.)

Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ (Afyon Kocatepe Ün.)

Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN (Afyon Kocatepe Ün.)

Prof. Dr. Ahmet KALENDER (Selçuk Ün.)

Doç. Dr. Ünal ŞENTÜRK (İnönü Ün.)

Doç. Dr. Yusuf ADIGÜZEL (İstanbul Ün.)

Doç. Dr. Mustafa AKDAĞ (Erciyes Ün.)

Doç. Dr. Ahmet TARHAN (Selçuk Ün.)

Doç. Dr. Ülkü ELİUZ (Karadeniz Teknik Ün.)

Doç. Dr. İbrahim TÜZER (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Doç. Dr. Bayram NAZİR (Gümüşhane Ün.)

Doç. Dr. Hasan GÜLLÜPUNAR (Gümüşhane Ün.)

Doç. Dr. Bilal KIRIMLI (Karadeniz Teknik Ün.)

İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Gümüşhane Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. İhsan GÜNEYDİN'in Açılış Konuşması.....	9
Edebiyat Fakültesi Dekanı ve Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM'ın Açılış Konuşması.....	12
İletişim Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ'ın Açılış Konuşması.....	14

SOSYOLOJİ

Alperen GENÇOSMANOĞLU Farklı Siyasal Kültürlerin Biraradalığı: Kot Kumlama İşçileri Dayanışma Komitesi.....	19
Mehmet Talha PAŞAOĞLU Modern İran Tarihi'nde Protesto Kültürü	35
Aslı KÖSE ÜNAL & Gizem Büşra HASAR Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığının Kadın Statüsüne Yansımaları.....	47
İbrahim ÜNALAN Kültürlerarası İlişki Bağlamında Türk ve Arap Mutfak Kültürü.....	58
Şahsenem PINAR Kültürlerarası İletişim ve Göç Olgusu	70
Dilara TAŞKIN Gümlüce'den Türkiye'ye Göçler: Bursa Örneği	104

DİN

A. Yakup SİPAHİOĞLU

Oluşum Sürecinde İslam Kültürünün Bütünlüğü ve Kaynakları..... 121

Merve BOZAN

Kültürel Etkileşimde Din Nerede? 133

Önder ÖZMEN

Necip Fazıl Kısakürek Şiirinde Tasavvuf 143

Mahmut Yusuf MAHİTAPOĞLU

Ahmet Rifat Efendi'nin *Mir'atü'l-Mekasid* Adlı Eserine

Göre Bektaşilik..... 155

EDEBİYAT

Süreyya DOĞAN

Safiye Erol'un Romanlarında Aydın Kimliği..... 173

Fatih UYAR

Orhan Pamuk ve Necip Mahfuz'un *Benim Adım Kırmızı* ve

Midak Sokağı Eserlerinde Oryantalist İzler 190

Mehmed Ali YILDIZ

Ahmet Mithat Efendi'nin Romanlarında İstanbul'un Kozmopolit

Semtleri..... 201

Samih YIKILGAN

İsimden Kimliğe Giden Yol: *Araf* Romanı 214

Ömer KÜÇÜKMEHMETOĞLU

Edebi Çevirilerin Türkiye ile Türk Cumhuriyetleri Arasında

Kültürlerarası Etkileşimdeki Yeri, Önemi ve Yeni Yaklaşımlar..... 224

Yazgül AKAT

Çokkültürlülüğün Eğitime ve Çocuk Edebiyatına Yansıması..... 229

Funda BUGAN

Baki'nin Sultan Süleyman'a Yazdığı Kaside Üzerine İnceleme..... 237

Duygu BİNGÖL

Hüsn ü Aşk'ta Bir Kültür Ögesi Olarak Kuşlar..... 255

TARİH

Enver YALÇIN

Seyyid Abdülkadir'in (1856-1925) Hayatı, Osmanlı Bürokrasisindeki ve Kürt Siyasi Hareketindeki Çalışmaları 275

Eyyüp YILMAZ

Türklerin İslamlaşma Sürecinde Türk-Arap İlişkileri 285

KÜLTÜR ve İLETİŞİM

Alper Elvan POLAT

Bir Kültür Taşıyıcısı Olarak İnsan ve Kültür Endüstrisi 303

Muhammed YILDIZ & Ayda KARAKOYUN

Etnisite ve Kültür Endüstrisi Eleştirisi: Hannah Arendt Örneği..... 314

Özlem ÜNALAN

Kültürlerarası İletişimde Halkbiliminin Rolü..... 336

Yunus BABACAN

Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemlerinde Kavramlar Tarihi Bağlamında Gökalp'i Yeniden Düşünmek..... 348

Kenan TAZEİDAN

Küreselleşme Sürecinde Medya-Yönetim İlişkisi: Türkiye Örneği.....362

Sümeyye ER

Mahremiyet Algısında Kırılma ve İnternet:

Sosyal Medya Örneği..... 379

Can KILIÇ

Küreselleşme Sürecinde Kültür ve Sosyal Medya..... 388

SONUÇ BİLDİRGESİ..... 410

YAZARLAR İNDEKSİ..... 412

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ
PROF. DR. İHSAN GÜNAYDIN'IN AÇILIŞ KONUŞMASI

Sayın Vali Yardımcım, Sayın Belediye Başkan Yardımcım, Sayın Kaymakamım, Sayın Dekanlarım, Değerli Misafirler, Değerli Öğretim Elemanları, Sevgili Öğrenciler, Basın-Yayının Değerli Temsilcileri, Hepiniz hoş geldiniz.

Öncelikle içinde bulunduğumuz süreçte ülkemizde yaşanan elim ve acı hadiseler dolayısıyla her birimize sabır diliyor, bir an önce huzur ve barışın mümkün olduğu bir toplumsal atmosfere kavuşabilmemizi temenni ediyorum. Bu sempozyumun başlığı olan Kültürlerarası İletişim'in de ancak bu şekildeki bir zeminde gerçekleşebileceği ortadadır.

Toplumsal kutuplaşmalar aramıza duvarlar örüyor, birbirimizin sesini duyamaz hale geliyoruz. Şairin de dediği gibi “İnsanlar hangi dünyaya kulak kesilmişse öbürüne sağır” kalıyor. Birbirimizin acısını algılayamadığımız tehlikeli bir noktaya doğru kayıyoruz. Güncele fazlaca takılı kaldığımızda durup düşünemez hale geliyoruz.

İşte bu noktada güncele takılı kalmadan daha derine inmemiz gerekiyor. İnsanların gündelik hallerini, düşünme biçimlerini, dış dünyada yaşananları anlamlandırma kalıplarını oluşturan en önemli unsurlardan biri olarak kültür mefhumu üzerine düşünmeliyiz. Zaman ve mekan boyutlarıyla birlikte kültürlerarası iletişimin farklı boyutlarını mercek altına almak büyük bir önem arz etmektedir.

Farklı kültürlerin tarihsel olarak ne tür ortaklıkları olduğunu, bugün birbirlerini ne düzeyde etkilediklerini, kültür olgusunun durağan bir yapısının olmadığını, süreç içinde ne tür değişimler geçirdiğini ve tekrar tekrar nasıl yeniden oluştuğunu görünür kılmamız gerekmektedir. Bu sorular, bugünkü toplumsal problemlerimizi önce anlamak, sonra çözmek için bize değerli bir yol haritası sunacaktır.

İzninizle yeri gelmişken Gümüşhane Üniversitemizde düzenlenen bu Kültürlerarası İletişim Öğrenci Sempozyumu'nun kurgulanış biçimi ve çağrıcılığı ile ismine uygun olarak ortaya koymuş olduğu

birkaç önemli noktaya değinmek istiyorum. Öncelikle ülkemizin pek çok farklı yerinden hem kampüs hem de şehir olarak farklı kültürel atmosferlerinden gelen insanlar olarak metropol kentlerin dışındaki bir şehrimiz olan Gümüşhane’de toplanmış bulunuyoruz. Mobilizasyonun kültürel etkileşimi arttırmada önemli bir unsur olduğunu düşünüyorum.

Yine bu sempozyumun bir öğrenci sempozyumu olarak düzenlenmesinin de önemini belirtmek gerekir. Bir yerde iletişimden bahsedebilmek için özgür ve farklı düşüncenin önü açık olmalıdır. Eğitim modellerimizi tek yönlü işleyen, ezberci ve hiyerarşik bir hale getirdiğimizde soru soran, üreten, sorgulayan bir gençliğin yetişmesini beklememiz boş bir umut haline gelecektir. Bu anlamda öğrencilere rahatça konuşma imkanı sağlayabilmek adına öğrenci merkezli bir sempozyumu çok kıymetli bulduğumu vurgulamak isterim.

Sonolarak sempozyumun içeriğine, tebliğlerin başlıklarına baktığımızda ise tüm beşeri bilimleri kapsayan disiplinlerarası bir tablo görüyoruz. Kültürlerarası iletişimin tartışıldığı bir sempozyumda pozitivist dönemin katı bilimci anlayışından, neşet eden sınırları kalınlaştırılmış disiplin anlayışından çıkmamız gerektiğini işaret eden bir sunum çeşitliliği ile karşı karşıyayız. Bugün sıkça kullandığımız sosyal bilim disiplinlerinin tarihsel süreç içinde inşa edilip çerçevelendirilerek bilgi üzerinden iktidar üretmeye dönük söylemsel bir boyutunun olduğunu göz ardı edemeyiz.

Artık sosyal bilimlerde sınırları aşmamız ve kendimizi dar çerçevelere hapsetmememiz gerekir. Bu sempozyumda edebiyattan tarihe, felsefeden sosyolojiye ve iletişime uzanan, disiplinler arasındaki sınırları sorgulatacak bir çeşitliliğin görünür hale geldiğini ifade etmek isterim. Böylece toplumsal bir olgu olarak kültürler arasındaki iletişimi masaya yatırırken aynı zamanda içinde bulunduğumuz akademi dünyasının kendi pozisyonu üzerine de düşünerek toplumu “aydınlatan” üstenci modernist bilimden özdüşünsel bir noktaya da ilerlemiş olduğumuzu da burada kaydetmek gerekir.

İktisat alanına yıllarını vermiş biri olarak sempozyuma yönelik vurgulamadan geçemeyeceğim tek eksik ise kültürlerarası iletişimde ekonominin rolünün, diğer pek çok unsurun aksine yeterince vurgulanmadığıdır. Bugün dünyada yükselen bir alan olarak davranışsal iktisat göstermektedir ki kültür ile ekonomi arasında oldukça çetrefilli bir etkileşim bulunmaktadır.

Disiplinlerin sınırlarına takılı kalmayıp disiplinlerarası bir tablo sergileyen bu sempozyumun, toplumsal fay hatlarımızın daha derinindeki kültürel geçişlilikleri, dönüşümleri ve bugün birlikte barış içinde yaşamamanın imkanlarını görünür hale getireceğine inanıyorum.

Böyle önemli bir organizasyonu gerçekleştirdiği için Edebiyat Fakültesi'ne teşekkürlerimi sunuyor, sunum yapacak herkese başarılar diliyorum.

**EDEBİYAT FAKÜLTESİ DEKANI VE SEMPOZYUM DÜZENLEME
KURULU BAŞKANI PROF. DR. M. MUHSİN KALKIŞIM'IN
AÇILIŞ KONUŞMASI**

Sayın Rektörüm, Sayın Vali Yardımcım, Sayın Belediye Başkan Yardımcım, Sayın Kaymakamım, Sayın Dekanım, Değerli Misafirler, Değerli Öğretim Elemanları, Sevgili Öğrenciler, Basın-Yayının Değerli Temsilcileri,

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin düzenlediği Kültürlerarası İletişim Öğrenci Sempozyumu'na hoş geldiniz.

Sempozyumumuza Türkiye'deki 21 üniversiteden lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde 35 öğrenci iştirak etmektedir. Oturumlar bugün gün boyu, yarın öğleye kadar İbni Haldun ve Cemil Meriç Salonlarında devam edecektir.

Varlık kategorilerindeki çeşitlilik ve farklı oluş, birbirini ötekileştirmenin, birbiriyle çatışmanın gerekçesi değildir. Bilakis farklı renkler, diller ve kültürler birer zenginlik olup yardımlaşmanın ve dayanışmanın gerekliliğini teyid eder. Farklılıkları yok etmek yerine kesrette vahdeti yakalamak ve insani değerler düzleminde buluşarak birer avantaja dönüştürmek mümkündür.

Katib Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk* isimli eserinde bu konuda dikkate değer tespitler yapar ve klikçilik karşısındaki üç farklı tavrı sıralar:

1. Âdem Peygamberin zamanından beri halk fırka fırkadır. Her bir fırkanın bir türlü mezhebi ve bir nevi meşrebi vardır ki biri diğerine ilk bakışta muhalif görünür. "O müşrikler ki onlar dinlerini darmadağın etmişler, fırka fırka olmuşlardır. Bunlarda her zümre kendi yanlarında olanla böbürlenirler." (Rum 32) bağlamınca hepsi kendi meslek (ve yolunu) beğenip onu diğerlerine tercih ederler.
2. Bunlardan kimi akıllıdır. Bu ihtilafın hikmetini inceden inceye düşünüp anlar, (bu ihtilafın) altında bir takım faydalar sezer ve kimsenin mesleğine ve meşrebine dahledip sataşmaz, taarruz eylemez.
3. Kimi de ahmaktır. İhtilaf hikmetini bilmez. Bütün halk bir mezhep ve bir meşrepte olsun diye mümkün olmayan şeyler tasavvur eder.

Beyhude yere zahmet çeker.

Fıtrattaki çoğulluk ve teklik arasındaki ahengi ve dengeyi bulabilirsek seslerin ve renklerin ahengine ulaşabiliriz. Kendi değerlerine çağırانların muhataplarını yok sayma ve ötekileştirme bedbahtlığına düşmesi düşündürücü bir paradokstur. Bütün insanlar bidayette varlık olmaları hasebiyle, ikinci merhalede benî Âdem yani insan olmaları haysiyetiyle kardeşirler. Kaderleri aynıdır: Bu mavi gezgenin hürmete lâıyk birer misafirleridirler. Aynı gemide seyahat ederler. Aynı gök kubbenin altında aynı güneşten ışıık alırlar, aynı ırmağın suyundan içlerler, aynı zamanı ve mekânı idrak ederler.

İnsanlık tarihi bize şunu göstermiştir: Toplumsal barışın ve huzurun yolu kültürlerarası iletişimden geçmektedir.

Saygılarımla...

**İLETİŞİM FAKÜLTESİ DEKANI
PROF. DR. CELAETTİN VATANDAŞ'IN AÇILIŞ KONUŞMASI**

**MEKÂNIN VE ZAMANIN SIFIRLANDIĞI BİR DÜNYADA
YAŞAMAK veya KÜLTÜRLERARASI İLİŞKİLER**

Eskiden, beş asır öncesine kadar, dünya çok büyüktü. O kadar büyüktü ki bazı bölgelerdeki insanlar binlerce yıl birbirlerinin varlığından bile haberdar olmadılar, olamadılar. Amerika, Avustralya ve eski dünyayı oluşturan üç kıtadaki (Avrupa, Asya, Afrika) toplumlar ve bireyler, birbirlerinin varlığından bile haberdar değillerdi. Buna karşılık Avrupa, Asya ve Afrika kıtalarında yaşayan insanlar birbirlerinin varlığından haberdardılar. Fakat dünya çok büyük olduğu için bölgeler arası mesafe uzadıkça haberdar olma oranı düşüyor, hatta haberdar olma biçimi bilgiden ziyade mitolojik bir kategori arz ediyordu. Örneğin 1500'lerin Avrupalıları, Japon kralının sarayının bir karış kalınlığında altın döşeme ile donatıldığını veya Ortadoğu'daki İslam toplumlarının tüm kap ve kacaklarının dahi altından imal edilmiş olduğunu düşünüyorlardı. Hatta bu yöndeki bilgilerinden son derece emindiler. Böyle olduğu içindir ki, Haçlı ordularındaki askerlerin çoğunun hayalini, memleketlerine dönerlerken taşıyamayacakları kadar çok hazineye sahip olmak süslüyordu. Düşüncelerinde kendi yoksullukları ne kadar gerçekse uzaklardaki insanların zenginlikleri de o kadar gerçektir. Çünkü seyyahların yazdıkları ve hayallerinde süsleyip gerçekmiş gibi ifade ettikleri hikâyeler veya duyumlar bu insanların bilgi kaynaklarını oluşturuyordu. *Binbirgece Masalları* ise bilgilerine kesinlik kazandırıyor.

Ancak 1500'lerin başından itibaren o koca dünya hızla küçülmeye başladı. Binlerce yıl birbirinden haberdar olmayan insanlar birbirlerinden haberdar hale geldiler. Bu iki dünyanın birbirinden haberdar olması yaklaşık bir ay süren deniz yolculuğuna bağlıydı. Böylelikle Kuzey Avrupa toplumlarının mitolojilerinde yer alan uzaklardaki insanlarla ilgili bilgi kırıntılarını gerçek bilgiye dönüştürme imkânı doğdu. Mitolojik bilgilerin yerini gözlemlenen ve yaşanan bilgiler almaya başladı. Yine aynı dönemde, Batı Avrupa'yı esas alarak söylemek gerekirse daha önceleri yüzyılda bir yola çıkan bir seyyahın üç beş yıla varan yolculukla ulaşabildiği Uzak Doğu 1500'lerden sonra Afrika'yı dolaşarak birkaç ayda gidilebilen bir coğrafyaya dönüştü; Uzak Doğu uzak olmaktan çıktı. Sonsuz büyüklükteki dünya algısının yerini, çevresi birkaç ayda dolaşılabilen öncesine oranla son derece küçük bir dünya aldı.

1500'lerden başlayarak dünyanın hızla küçülmesi farklı ve uzak coğrafyalardaki toplumların birbirlerinden haberdar olmalarını, birbirleriyle ilgili sahip oldukları mitolojik karakterli bilgileri kontrol etmelerini, böylelikle yine birbirleri hakkında daha gerçekçi bilgilere sahip olmalarını sağladı. Dünyanın bu şekilde hızla küçülmesinde dönemin maceraperestlerinin bilinmezleri elde etme tutkuları veya daha çok kâr peşinde koşuşturan tüccarların altın ve gümüş tutkusu etkili oldu. Aniden küçülmeye başlayan dünya, çevresi birkaç ayda dolaşılabilen haliyle yaklaşık 400 yıl süreyle var olmaya devam etti. Hiç kimse dünyanın daha da küçüleceğine ihtimal vermedi.

Kültür toplumun kimliğidir. Kültür olmadan toplum olmaz; kültürsüz toplum sadece bir insan yığındır. Toplum, biyolojik anlamda insan olarak doğan varlığın kişilik ve karakteriyle kimlik ve nitelikleriyle insan olduğu yerdir. Bu anlamda toplum ve dolayısıyla kültür önemlidir. Kültür toplumun kimliği olduğu için her kimlik unsuru gibi tanımladığı şeyin ne olduğunu ve ne olmadığını ifade eder. Zira kimlik farklılığı önceleyendir; farklılığı dile getirendir. Bireyler kimliklerini ifade eden isimleri ile diğer bireylerden ayrılıp biricik bir niteliğe ulaştıkları gibi, toplum da kültürü aracılığıyla diğer toplumlardan ayrışır ve biricik hale gelir. Böyle olunca farklı toplumlara mensup insanlar birbirlerini kültürleriyle bilir ve ilişkilerini kültürlerinin gereklerine göre gerçekleştirirler.

Kimliğin farklılığı ön plana çıkaran karakteri, kimlikler arasında farklılıkları dikkate alan ilişkileri zorunlu kılar. Kimlik farklılıklarının dikkate alınmadığı ilişkiler, çatışma ve gerilimlere gebe dir. Dünyanın küçüldüğü 1500'lü yıllar ve sonrasında kayda değer düzeyde kültürel çatışmalar yaşanmadı. Çünkü dünya eskiye oranla çok küçülmüş olsa bile hala toplumlar birbirlerinden ayrı ve hatta uzak coğrafyadaydılar. Bu da potansiyel ve muhtemel kültürel çatışmaların açığa çıkmasını engelliyordu. Ne var ki dünya daha fazla küçülmez denilirken ulaşım ve iletişim teknolojilerinin hızlı gelişimine paralel olarak yirminci yüzyılın ilk yarısından itibaren her geçen gün ile birlikte dünya daha da küçülmeye başladı. Geçen yüzyılda bir ayda gidilebilen mesafeler bir günde gidilebilen mesafelere dönüştü. Bir aydan önce haberdar olunamayan mesafeler, birkaç dakika içerisinde haberdar olunur hale geldi. Dünyanın baş döndüren hızdaki bu küçülmesi ulaşım ve iletişim araçlarının ucuzlaması ile tüm insanları etkiledi. Örneğin 1930'ların dünyasında Amerika ve Avrupa kıtaları arasındaki üç dakikalık telefon konuşmasının yaklaşık 200 dolar olan maliyeti, 1980'lerde iki üç dolara geriledi. 1980 ve

1990'ları dikkate alarak söylemek gerekirse insanlar dünyanın en uzak noktalarındaki bir olaydan veya durumdan birkaç dakikada haberdar olur hale geldiler. Her gün farklı havalimanlarından kalkan binlerce uçak insanları dünyanın bir yerinden başka bir yerine taşıyor oldu. Dünyanın çevresini, atmosferi adeta bir uçak bulutu kuşattı. Böylelikle coğrafi olarak birbirinden ayrı toplumlar, iletişim ve ulaşım teknolojilerinin gelişmesine ve ucuzlamasına paralel olarak adeta iç içe girdiler. Bu durum, farklılığın esas olduğu kimlikler dünyasında dolayısıyla kültürler dünyasında çatışma ve gerilim potansiyelini hızla artırdı. Sosyologlar, antropologlar kültürel çatışmaları önleyecek yol ve yöntemler arar hale geldiler. Örneğin çok kültürlülük politikaları, iyice küçülüp bir köye dönüşen dünyanın yeni şartları gereği birlikte yaşamının getirdiği zorunluluğun sonucu olarak üretildi. Buna göre farklı kültüre mensup insanlar birbirlerine uzak mekânlarda değil birbirlerine yakın mekânlarda ve hatta yan yana yaşamının şartlarını oluşturmak zorundaydılar.

İnsanlık on binlerce yıldır yaşadığı ve alıştığı farklı kültürlerin farklı coğrafyalarda varlığını sürdürme çabalarının bu kadar hızla değişip yan yana yaşanır hale gelmesinin oluşturduğu sorunlara çözüm arayışlarını bitirmeden, bireysel düzeyde olmak üzere, farklı kültürlerin iç içe yaşadığı bir dünya oluştu. Hem de son 20-25 yılda. Özellikle iletişim teknolojilerinin hızlı gelişimi ve sıfır maliyetten bahsedecek kadar ucuzlaması dünyayı küçültmenin de ötesinde mekânı tamamen yok etti. İnsanlık bu yeni süreci 1990'lardan sonra özellikle de internetin yaygınlaşmasıyla yaşar hale geldi. İnsanlar olarak artık öyle bir dünyada yaşıyoruz ki her şey adeta evimizin içinde olup bitiyor. Bir olay veya durumun hemen yanımızda gerçekleşmesiyle yirmi bin kilometre uzakta gerçekleşmesi arasında herhangi bir fark kalmadı; ne zamandan ne de mekândan bahsedebiliyoruz. Dünya yüzlerce farklı kültürün bir arada yaşadığı, yüzlerce farklı kültüre mensup insanların yeni bir toplum tipi inşa ettiği bir dünya haline geldi. Kısaca, artık çok farklı inanç ve kültürlere mensup insanların her şeyleriyle bir arada oldukları bir dünyada yaşıyoruz.

Dünya küçüldü hatta zaman ve mekân yok oldu. Fakat kültürel farklılıkların potansiyel çatışmaları yok olmadı. Çatışmanın olmadığı bir dünyayı insanın yolu farklılıkları bilmekten ve kabulden geçiyor. Herkes en az kendi kültürü kadar öteki kültürleri de bilmek durumunda. Ancak böylelikle yanlış anlamaların ve yanlış anlaşılmanın yol açabileceği çatışmaların önüne geçilebilir.

SOSYOLOJİ

Alperen GENÇOSMANOĞLU

Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi
alperengencosmanoglu61@gmail.com

FARKLI SİYASAL KÜLTÜRLERİN BİRARADALIĞI: KOT KUMLAMA İŞÇİLERİ DAYANIŞMA KOMİTESİ

ÖZET

Anayasaya göre sosyal bir hukuk devleti olan Türkiye, iş kazalarında dünya sıralamasının üst kısımlarında yer alıyor. Ülkemizde iş kazaları sebebiyle günde ortalama dört kişi hayatını kaybediyor. Bu ölümlerin pek çoğu medyaya dahi yansımıyor ve çoğu sektörde iş kazalarının önüne geçmek adına gerekli denetimler yetersiz kalıyor. Geçtiğimiz yıllarda işçi ölümlerine sebep olan sektörlerden biri kot kumlama atölyeleri idi. İşçiler çalıştıkları ortam dolayısıyla tedavisi olmayan slikozis hastalığına yakalanıyorlardı.

4-5 yıl önce yürütülen güçlü bir kamuoyu kampanyası sonucunda Türkiye’de kot kumlama Sağlık Bakanlığı’nın yayınladığı bir genelgeyle yasaklandı ve bu atölyelerde çalışan işçiler, kayıt dışı işçi olmalarına rağmen devletten çeşitli haklar kazanmayı başardılar. Bu sürece gelmek için sokaklardan adliyelere, meclis koridorlarından konser salonlarına çok kapsamlı bir eylemlilik süreci yaşandı. Tüm bu sürecin planlayıcısı ve yürütücüsü Kot Kumlama İşçileri Dayanışma Komitesi’ydi. Bu çalışmada 2008’de kurulan Komite’nin devlet mekanizmasını harekete geçirmek için ne tür taktiklere başvurduğuna bakmaya çalışılacaktır.

Ancak daha ziyade komitenin oluşum süreci, farklı bileşenleri ve hak elde etme süreçlerinde devletle ‘pazarlık’ noktasında ne tür ayrışmalar yaşandığı ortaya konulacaktır. Çok farklı kültürel ve sınıfsal pozisyonlardaki insanların bir araya gelerek örgütledikleri bir kampanyada siyaset ve mücadele algıları bağlamında ortaklaşmalar ve kopuşları komite üyeleriyle yapılan mülakatlar üzerinden tartışmaya açılacaktır. Bu bağlamda Kot Kumlama İşçileri Dayanışma Komitesi üzerinden kampanya siyasetleri ve farklı toplumsal gruplardan insanların bir araya gelerek devlet ile müzakere süreçleri üzerine değerlendirmeler sunmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Siyasal Kültür, Kot Kumlama İşçileri, Meslek Hastalıkları/ Slikozis, Kampanya Siyaseti.

Meslek hastalıkları, Türkiye’deki en önemli işçi problemlerinden biridir. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı’nın oluşturduğu istatistikî verilere

göre Türkiye’de meslek hastalıklarından kaynaklanan işçi ölümleri oldukça düşük düzeydedir. Ancak bu istatistikî veriler, enformel sektörlerde çalışan bütün sigortasız işçileri göz ardı etmektedir. Bir başka deyişle Türkiye devleti, meslek hastalıklarından dolayı ölen pek çok işçiyi görünmez hale getirmektedir.* Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı’nın kayıtlarında görünmez halde bulunan önemli örneklerden biri kot kumlama işçileridir. Bu işçilerin birçoğu çalıştıkları kot kumlama atölyelerinden kaynaklı olarak ölümcül ve tedavisi olmayan bir akciğer hastalığı slikozise yakalanmıştır.* Bu durumun kamuoyunda gün yüzüne çıkması Kot Kumlama İşçileri Dayanışma Komitesi’nin organize ettiği yaygın kampanya süreciyle mümkün oldu. Bu kampanya sonucunda çoğu enformel çalışan kot kumlama işçileri devletten çeşitli haklar elde ettiler. Her ne kadar işçiler hedefledikleri şeyleri tam olarak gerçekleştiremeseler de yine de komitenin yürüttüğü kampanya ve mücadele sadece işçi mücadeleleri değil her tür talep siyaseti için önemli ve incelenmesi gereken bir model sunmaktadır.

Politik ekonomi perspektifinden kot kumlama işçileri ve bu sektöre yönelik olarak yapılmış çalışmalar olduğunu biliyoruz (Orkun ve Tatari 2010; Erdoğan 2012). Bu çalışmada, konunun bu boyutuna giremeyeceğim. Bunun yerine temel olarak Komite’nin yapısına ve siyasetine odaklanacağım, çünkü sıfırdan başlayarak devletten önemli kazanımlar elde etmeyi sağlayan organizasyon sürecinin kendisi dikkate değer bir tarihi tecrübeye karşılık gelmektedir. Komiteye dair az sayıda bazı çalışmalar mevcut, ancak bu çalışmalar komiteye dair hiçbir eleştirel argüman kullanmadan sadece bir başarı tablosu sunmakta ve Komite’nin süreç içinde karşılaştığı problemlere yer vermemektedir. Aslında bu çalışmaya başlarken Komite’nin sadece işçileri değil, aynı zamanda farklı meslek gruplarından insanları da

* Aslı Odman (2013) İş Cinayetlerinde Ölenleri ve Yaralananları Anma/Yas Günü’nde yaptığı konuşmasında şunları aktarıyor: “Türkiye’de ise iş kazasından ölenler 1700 kişi, meslek hastalığından ise yalnızca 10 kişi ölmüş. Bu durum Türkiye’de meslek hastalıklarının kayıt altına alınmadığı anlamına geliyor.” Buna ek olarak bazı hastalıklardan ölen insanların devlet tarafından istatistikî veriler aracılığıyla nasıl görünmez hale getirildiğini anlamak için Joao Biehl’nin (2005) oldukça önemli olan etnografik çalışması incelenebilir.

* Bu bildiride kot kumlama işinin teknik ayrıntılarına girilmeyecektir. Bu yüzden açıklayıcı olması dolayısıyla Yeşim Yasin’in (2010) makalesinden konuya ilişkin şunlar aktarılabilir: “Kot kumlama aşındırıcı bir yöntemdir. Deniz kumunun depolandığı tanktan kompresörden gelen basınçlı hava yardımıyla denim kumaş üzerine püskürtme yapılır, böylece kot kumaşların rengi açılır, ağartılır ve kumaş yumuşatılır. Bu hızlı ve ucuz maliyetli yöntem ne kalifiye iş gücü gerektirir, ne de ürünün son kullanıcıları için bir risk oluşturur.”

içerdiğini bilmeme rağmen -ki bu farklılıklar farklı siyasal ajandalara ve araçlara tekabül etse de- Komite’de tek ve ortak bir siyasal tavır alışın var olduğunu düşünüyordum. Bu sebeple çalışmaya başlarken sorum, Komite’nin devlet mekanizmalarını nasıl harekete geçirebildiği ve kurulduğu 2008 yılından beri kazanımlar elde edebilmek için ne tür taktiklere başvurduğuydu. Saha çalışmasına başladığımda ise gördüklerim üzerine sorumu, Komite’nin nasıl bir araya geldiği ve kampanya süreci boyunca ne tür problemler ortaya çıktığı sorularıyla genişlettim. Bu soruların komite üzerinden talep siyasetindeki farklı yaklaşımları anlamamıza imkan sağlayacağını düşünüyorum.

Bu araştırmada Komite’nin yedi üyesiyle mülakat yaptım. Mülakat yaptığım kişiler haricinde Komite’nin iki üyesini Boğaziçi Üniversitesi’ndeki Emek Haftası’nda dinledim ve araştırmamın sonuna dair Komite’nin bir başka üyesiyle de sohbet etme imkanı buldum. Mülakat yaptığım kişilerden ikisinin ismi Komite’nin üye listesinde yer almıyordu.* Bunun sebebi bu kişilerden biri siyasal ayrılıklardan dolayı Komite’nin aktif çalışma döneminden sonra adını üye listesinden çıkarttırmış, diğer kişi ise Komite’ye yasa yapma sürecinde, yani geç bir dönemde katıldığı için ismi listeye eklenmemiştir. Bunlara ek olarak çalışmam sırasında kot kumlama işçilerine ve Komite’ye dair Toz ve Dönüş isimli iki belgesel ve bir televizyon programı* izledim. İstanbul Bilgi Üniversitesi’ndeki bir ekip tarafından yapılan Toz belgeseli, hem Komite’nin danışmanlığında, sürekli onay alınarak yapıldığı için hem de görsel ve kurgusal başarısı dolayısıyla kot kumlama işçilerinin yaşadıkları ve Komite’nin mücadelesine dair oldukça başarılı bir yapımdır. Ancak çalışmamın iki noktada eksikler içerdiğini düşünüyorum. Komite’nin eski avukatları İbrahim ve Tanel ile mülakat yaparken, Komite üyeleri arasında sıkı bir iletişim ağı sağlamak üzere ve yalnızca Komite üyelerinden oluşan bir e-mail grubu olduğunu öğrendim. İbrahim, Komite’nin içindeki tartışmaları ayrıntısıyla görebilmek için e-mail grubunun önemine işaret etti. Ancak mail grubuna erişim sürecinin tüm üyelere izin almayı gerektiren zor bir süreç olduğunu bildiğim için maalesef böyle bir girişimde bulunamadım. Dolayısıyla önemli bir arşiv olarak mail grubundan yararlanamadım. Çalışmamdaki bir diğer eksik nokta ise araştırma sırasında sadece bir kot kumlama işçisi ile

* Komite üye listesi şu adresten görülebilir: <http://kotiscileri.org/category/komite/>.

* Komite üyelerinden Mehmet Bekir Başak’ın çıktığı televizyon programının kayıtlarına şu linkten ulaşılabilir: http://www.dailymotion.com/video/xtpsqc_slykozyshastasi-mehmet-bekyr-bayak-gunsonu-ymc-tv_news.

derinlemesine görüşme gerçekleştirmem oldu. Komite içinde işçilerin sayısal ağırlığını göz önünde bulundurulduğunda daha fazla işçi ile mülakat yapmam daha yerinde olurdu.

ORGANİZASYON

Öncelikle Komite'nin nasıl organize olduğuna ve kot kumlama işçileriyle bağlantıların nasıl sağlandığına bakmak istiyorum. Sadece Komite'ye üye olan değil işçiler değil, Komite'nin bağlantı kurduğu işçilerin neredeyse tamamı slikozis hastası, ancak bu yapılanma hasta örgütlenmesi ya da bio-sosyallik olarak adlandırılabilir mi? Ben meslek hastalıklarını diğer hasta örgütlenmelerinden ayırmak gerektiğini düşünüyorum. Mesleki hastalıklar ortaya çıkışlarıyla bazı sorumlu kişilere ve kurumlara işaret eder. Meslek hastalıklarına yakalananlar, büyük oranda patronları ve ilgili devlet kurumları tarafından birer kurban haline getirilmiştir. Busebeple bir meslek hastalığı olarak slikozis hastalarının durumu ancak siyasal etiyojoloji ile değerlendirilebilir. Bu konuda çalışmalar yapan Hamdy (2008: 553-569), ürettiği siyasal etiyojoloji kavramı ile hastalıkların arka planındaki siyasal, ekonomik ve sosyal felaketlere işaret etmiştir. Slikozis hastalarının örgütlenmesinde doktorların oldukça önemli bir rolü vardır, çünkü birilerinin slikozise yol açtığı düşünülmeyen tekstil sektöründeki bir iş kolunda slikozisin bir meslek hastalığı olduğu bilgisini üretmesi gerekiyordu. İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde, yani Çapa'da Göğüs Hatalıkları bölümünde görev yapan Prof. Dr. Zeki Kılıçaslan, nam-ı diğer Zeki Hoca ile yaptığım mülakatta, kot kumlama ile slikozis arasındaki bağlantı kamusal olarak bilinir hale gelmeden önce, pek çok kot kumlama işçisine doktorlar tarafından yanlış teşhisler konulduğunu ifade etti. Bu yüzden de pek çok hasta işçi yanlış tedavilere ve ilaçlara maruz kalmış. Doktorlar hastalardan sadece basit anamnezler almakla yetinerek kişilerin hayat koşulları, nasıl ortamlarda bulundukları, daha önce hangi işlerde çalıştıkları gibi hayati konuları anamnez sürecine dahil etmemişler. Bu durum da gösteriyor ki anamnez sürecinde doğru teşhis için siyasal etiyojoloji hayati bir öneme sahiptir. Birkaç doktor kot kumlama işçilerinde slikozis hastalığı olduğunu ortaya çıkarana kadar işçiler de yakalandıkları hastalığın ve sonuçlarının farkında değildi. Az sayıdaki bu doktorlar bu bağlantıyı fark etmelerinin ardından kot kumlamada çalışmış başka işçilere ulaşmaya çalıştılar. Böylece kot kumlama işçilerinin ilk örgütlenmesi bir doktor ağı ile başlamış

oldu. Zeki Hoca'nın bahsettiğine göre slikozis vakaları ilk olarak 2006'da düzenlenen Tüberküloz ve Göğüs Hastalıkları Kongresi'nde gündeme getirildi ve doktorlar arasında konuşulmaya başlandı, böylece Türkiye'deki pek çok göğüs hastalıkları uzmanı slikozis ile kot kumlama arasındaki ilişkinin farkına vardı.

Mülakat yaptığım kişilerden bazıları bu hastalığı yeni formunda, yani tekstil sektöründe kot kumlamadan dolayı olabileceğini, anlayan ilk kişinin Erzurum Üniversitesi Fakültesi Göğüs Hastalıkları Uzmanı Metin Akgün olduğunu söyledi.* Metin Akgün ve bu durumu fark eden diğer bazı doktorlar slikozis teşhisi koydukları çoğu artık işi bırakmış olan kot kumlama işçilerinden, kot kumlama işinde bulunmuş tanıdıkları kim varsa kendilerine yönlendirmelerini istediler. Böylece doktorlar kısa sürede oldukça fazla sayıda işçiye ulaşmaya başladı. Bu işçilerin çoğu hastalıklarından habersiz şekilde işi bırakmış ve memleketlerine dönmüşlerdi. Yine Doktor Akgün birçok slikozis hastasının bulunduğu Karlıova ilçesindeki durumu ortaya çıkardı.* İlçeden İstanbul'a çalışmaya gitmiş olanların neredeyse tamamı akrabalık ve hemşerilik ilişkileri üzerinden kot kumlama atölyelerinde çalışmış ve geri dönmüşlerdi, bu yüzden slikozis ilçede oldukça yaygın durumdadır. Bu doktorlar sayesinde Komite pek çok hasta işçiye ulaşmış. Abdulhalim* mülakat sırasında bu konuya dair

* Kot kumlamanın slikoze yol açtığı için işçiler tarafından farkına varılmasına ve duyulmasına dair temelde iki anlatıya yer veriliyor. Bir tanesi yukarıda yer verdiğim üzere doktorların çabasına dayanıyor, diğeri ise bir TV programı olan Arena üzerinden şekilleniyor. Arena 16.04.2007 ve 23.04.2007 tarihlerinde yaptığı iki programda kot kumlama ile slikozis arasındaki ilişkiyi gündeme getirdi. Slikozis hastası olan Mehmet Bekir Başak IMC TV'de çıktığı programda şunları söylüyor: "Bir arkadaşım bana dedi ki Arena kot kumlama işçilerinin çalışma koşullarına dair bir program yayınlayacak, ben de o saatte çalıştığım için eşime dedim ki bu akşam Arena programını izleyin bakalım ne anlatacaklar. Ertesi sabah eve gittiğimde, evde sanki bir cenaze vardı."

* Karlıova, Bilgöl'ün ilçesidir. İlçe hayvancılıkla geçinirken, koruculuk sisteminden sonra hayvancılık sürdürülemedi ve pek çok aile İstanbul'a göçmek zorunda kalmış. Karlıova'nın hikayesi için eski kot kumlama işçilerinden Abdulhalim Demir'in (2012) "Leyleğin Atılmış Yavruları" yazısı oldukça önemlidir.

* Komite üyeleri arasında yer alan Abdulhalim eski bir kot kumlama işçisi ve Karlıovalıdır. Mülakat yaptığım kişiler arasında kot kumlama işinde çalışmış tek kişi Abdulhalim'di. Kendisi Komite'nin oldukça aktif üyelerinden biridir. Hem başka işçilerin mücadeleye katılması için çalışma yürütmüş, hem de Komite'nin başka üyeleriyle beraber meseleyi kamuoyunda görünür kılmak adına pek çok ulusal ve uluslararası konferansa katılmıştır. Ancak bu noktada Abdulhalim'in diğer işçilerden çok daha farklı bir profile sahip olduğunu belirtmem gerekir. Kot kumlama işinde çalışmış işçilerin çoğu artık bir başka işte çalışmaz ve memleketlerine dönmüşken, Abdulhalim bir turizm şirketinde çalışmaktadır. Bilgisayar yazılımı gibi kalifiye bir işle ilgilenmektedir. Bu açıdan diğer işçilerle karşılaştırıldığında oldukça farklı bir öznellik gösteriyor.

bazı aktarımlarda bulundu.

“Zeki Hoca işte dedi ne yapalım, nasıl organize olalım. Üç beş kişi bir komite kuralım, bir araya gelelim. Ben o arada tam memlekete gidiyordum, dedim ki hani bu sayıya ben ulaşabilirim. Bölge hastanelerini dolaşayım dedim. Bizim dışımızdaki insanların da verilerine hastanelerden ulaşabilirim. Aynen öyle yaptık, Diyarbakır hastanesine gittik, Batmana gittik, Erzurum’a gittik. O hastanelerden işçi kayıtlarına ulaştık. O işçileri köylerinde bulduk.”

İbrahim ve Tanzel* de mülakat sırasında Komite’nin örgütlenme ve kampanya sürecinde doktorların rolünü vurguladılar.

“Kot kumlamadan dolayı slikozis işini ilk ortaya çıkaran Erzurum’da Metin adında bir doktor oldu. Daha sonra Zeki hoca da bu meseleyi ilk anlayan doktorlardan biri oldu. Yine bu minvalde Diyarbakır’da bu meseleyi anlayan bir doktor çıktı ve hastaların birbirine ulaşp kendisini görmesini isteyerek pek çok hastaya ulaştı. Ardından bize ulaştı ve işçileri bir araya getirerek Diyarbakır’da bizim de katıldığımız bir toplantı düzenledi.”

Doktorlar sadece örgütlenme sürecinde değil, kampanya sürecinde de Komite’ye önemli katkılar sundular. 2009 yılında Komite’nin sağladığı kamuoyunun ardından Sağlık Bakanlığı tekstil sektöründe kum ve slika kullanımının yasaklandığını açıkladı.* Mülakat yaptığım kişilerin çoğu aslında bu açıklamanın Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı’nın sorumluluk alanında olduğunu söyledi. Komite tarafından bu açıklamanın Sağlık Bakanlığı’ndan gelmesi bir karmaşıklık olarak algılandı. Bu durumun Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı’na bakan tarafı eğer bu yasağı kendileri çıkarmış olsaydı, bu durumdan doğan sorumlulukları da kabul etmek zorunda kalabileceği şeklinde değerlendirildi. Sağlık Bakanlığı’nın aldığı inisiyatifi ise İbrahim ve Tanzel, Ankara Meslek Hastalıkları Hastanesi* Yöneticisi Doktor Hınc Yılmaz’ın girişimlerinin bir sonucu olduğunu söylediler. Komite’nin hak elde sürecinde yürüttüğü kampanyada doktorların rolüne

* Bu iki isim Komite’nin eski avukatları ve üyelerindendir. Ben kendileriyle mülakat yaptığım sırada, kanun süreci sonrasında yaşanan tartışmalar dolayısıyla Komite üyeliğinden ayrılmışlardı ancak isimleri hala Komite üye listesinde bulunmaktadır.

* Açıklama için bkz.:<http://www.dunyabulteni.net/index.php?aType=haberArchive&ArticleID=72555>.

* Meslek Hastalıkları Hastaneleri, meslek hastalıklarına yönelik teşhis koyma yetki-sine sahip olan tek kurumdur. Ancak bu teşhisler kendi başına yasal bir hak doğurmazlar. Eğer Sosyal Güvenlik Kurumu müfettişleri hastanın meslek hastalığı ile işi arasında illiyet bağıını kurarsa işçi yasal haklar elde eder.

değinken, es geçemeyeceğimiz bir öneme sahip olan bir başka isim ise Zeki Hoca'dır. Komite hiyerarşik bir yapıda örgütlenmemiş olmasına rağmen, Zeki Hoca herkesin gözünde merkezi bir konuma sahiptir.* Mülakatlarda görüştüğüm herkes Zeki Hoca'dan Komite'nin öncü kurucusu olarak bahsetti. Abdulhalim mülakatta Komite'nin ilk kuruluş girişimlerini şu şekilde aktardı;

"Hastaneye slikozis teşhisiyle gittiğimizde hastane bir kayıt yapıyor ya Zeki Hoca da o hastanelerden kayıtlar toplamış... İşte toplandık Gaziosmanpaşa'da. Biraz biz bilgilendirdik onu biraz o hastalık ile ilgili bizi bilgilendirdi. Ben şey söyledim, bu hastalıktan dolayı bizim köyde bu kadar kişi var. Böyle böyle. Toplantıdan sonra Zeki Hoca işte dedi ne yapalım, nasıl organize olalım. Üç beş kişi bir komite kuralım, bir araya gelelim."

Zeki Hoca işçilerin hakları için mücadele etmekle kalmayıp, aynı zamanda onların sağlık durumlarıyla, bir başka deyişle hayatlarıyla birebir ilgilendiği için işçilerin gözünde çok değerli bir yere sahiptir. Engin*, mülakatta Zeki Hoca'nın işçiler üzerindeki etkisinden bahsetti:

"Komitenin diğer bileşenleri Zeki Hoca ile karşılaştırıldığında onun kadar önemli değildi. Zeki hoca işçiler için çok önemli bir insan hayatlarında, sonrasında da lazım olacak belki... Bu komite birleşik bir mücadele götüremezse komitenin ömrü olamazdı zaten. O güne kadar birleşen güçlerle zor yaptığınız bir mücadeleyi o güçler bölündüğünde, komitenin en önemli unsuru Zeki hoca kenara çıktığında biz sürdürebilir miyiz komik olur yani."

Doktorların işçilerin gözündeki değerinin yanında, Zeki Hoca ve

* Komite hiyerarşik bir yapıya sahip değildir, her zaman işçilerin fikirleri ve onayları alınarak ilerlenmeye çalışıldığı Komite'nin ana vurgularından biridir. Komite aynı zamanda resmi bir yapılanma da değildir. Yasal düzenlemelere uygun olarak kurulmamıştır. Ancak Komite'nin örgütlü bir şekilde hareket etmesi herkesin gözünde bir meşruiyet yaratmasını sağlamıştır. Abdulhalim bu konuya ilişkin şunları aktardı; "Komite resmi bir yapı değildi ama o kadar bir kamuoyu baskısı vardı ki, (bize karşı herkes) resmi bir yapıymış gibi davranmak zorunda kalıyorlardı ve davranıyorlardı.

* Engin Bodur'un anlatısına göre, kendisinin Zeki Hoca ile çok eski ve yakın bir dostluğu vardır. İkisi çok uzun süre birlikte siyaset yapmışlar. Yine ikisi İşçi Kardeşliği Partisi'nin kurulma sürecinde birlikte rol almış. Garip olan şu ki Zeki Hoca dahil olmak üzere İbrahim ve Tanzel haricinde mülakat yaptığım hiç kimse Engin'den bahsetmedi. İbrahim ve Tanzel ile mülakatım sırasında Engin'in adı geçtiğinde görüşmenin iyi olacağını düşündüm ve fark ettim ki Engin ve Komite'nin eski avukatları torba yasa ve sonrasındaki süreçte Komite'nin eylem planı konusunda geri kalan üyelerle fikir ayrılığına düşmüşler ve bu durum da bir ayrılmaya sebep olmuş.

diğer bazı doktorlar güçlü bir kampanya için bilgi üretimi sürecinde de oldukça önemli bir rol oynadılar. Mülakatların tamamında ortak bir cümle ile karşılaştım; slikozis sadece çalışma koşullarından dolayı oluşabilecek bir hastalıktır, çalışma alanı dışında başka bir mekanda gerçekleşme ihtimali yoktur. Bu tıbbi bilgi tüm mücadele sürecinin en önemli, argümanlarından biri olarak kullanıldı. Komite’de Zeki Hoca’nın pozisyonuna dair değinmem gereken bir diğer nokta daha var. Kampanya sürecinin önemli bir kısmı boyunca Zeki Hoca, kampanyayı örgütlemekte ve yürütmekte merkezi bir konuma sahip olan İKP’nin* de başkanıdır. Komite hiçbir yere bağlı olmadan birden ortaya çıkmış gibi gözükse de aslında İKP organizasyonel yapı olarak Komite’nin temelini oluşturmaktadır. Bu durumun Komite için önemli bir imkan sağladığını düşünüyorum. Yeni bir oluşumda üyeler arasında yaşanabilecek güven ve tanınma problemleri bu sayede büyük oranda aşılmış, bunun yanında İKP’nin var olan bağlantılarıyla Komite vakit kaybetmeden temaslarına ve çalışmalarına başlayabilmiştir. İKP içinde önemli bir pozisyona sahip olan Engin, partileri ile Komite’nin yürüttüğü kampanya arasındaki bağlantıyı anlatırken şunları söyledi;

“Önümüzde bir parti kurma süreci var, bu işleri yaparsak başka hiçbir iş yapamayız, nitekim bütün tedbirleri almış olmamıza rağmen sonraki yıllarda bir 5 yılımızı bu faaliyet tümüyle, neredeyse bütün zamanları bütün enerjiyi, bütün maddi olanakları, çevremizde öncelikli olarak bu mesele emdi... Neredeyse bütün yönetim kurullarının gündeminde birinci maddeydi her zaman yani diğer konular parti örgütlenmesi falan taliydi. O noktadaydı çünkü kot kumlama SOS bir durum.”

Bu anlatı gösteriyor ki İKP tüm kaynakları ve bağlantılarını kot kumlama işçilerinin kampanyasına seferber etmiş. İKP’li olan ve olmayan diğer Komite üyeleri de mülakatlar sırasında İKP’nin süreçteki önemli rolüne dikkat çektiler.

KAMPANYA SÜRECİ VE BAZI PROBLEMLER

Komite 2008 yılında ilk kamusal faaliyetini gerçekleştirme kararı alır. Bakırköy Mahkemesi’nin önünde işçilerden ve Komite’nin diğer

* İşçi Kardeşliği Partisi (İKP) 2006 yılında kurulan solcu bir partidir. Az sayıda üyeye sahip olan bu parti, bir kadro partisi olarak değerlendirilebilir. Partinin başkanlığında 2010 yılına kadar Zeki Hoca bulunmuştur. Daha sonra kendisi buradan ayrılıp, Halkın Sesi Partisi’ne (HAS Parti) katılmıştır.

bileşenlerinden oluşan yaklaşık 100 kişiyle birlikte bir basın açıklaması yapılır. Açıklama sırasında Komite'nin avukatları da mahkemeye oldukça yüksek sayıda şikâyet dilekçesi sunar, böylece eylem sırasında Komite'nin hukuki mücadelesi* de başlamış olur. İbrahim ve Tanel'in verdiği bilgilere göre mücadelenin hukuk ayağı bağlamında dört farklı dava açma kararı alınır; Hizmet tespit davası, tazminat davası, ceza şikâyeti davası ve Çalışma Bakanlığı ile Belediyelere denetimsizlik dolayısıyla dava. Komitenin kampanya boyunca sokak eylemleri ve hukuki mücadeleyi birlikte yürüttüğünü görüyoruz. Bu şekilde Komite hem toplumsal bir farkındalık yarattı hem de devletin bazı kurumlarını harekete geçmek zorunda bıraktı. İbrahim ve Tanel mülakatta hukuki mücadelenin nasıl bir etkili yol açtığından bahsettiler:

“Biz etkili bir mücadele yürütebilmek için dava sayısını en üst seviyede tutmak gerektiğini biliyorduk ve bunda başarılı olduk. Mahkemeye o kadar çok dilekçe ve dava gitti ki artık hâkimler bize sürekli bir sonraki adımınız ne olacak diye sormaya başlamıştı. Eğer sen aynı olaya ilişkin mahkemeye 150 dilekçe verirsen, artık o konu gündeme girmiş demektir... Tabi asıl gündem yaratan girişimlerimizden biri Çalışma Bakanlığına açtığımız davalar oldu. Eğer çalışma bakanlığında bir müfettiş hakkında soruşturma başlarsa terfiler durur. Bu durum Çalışma Bakanlığı müfettişlerinde çok büyük bir tedirginlik oluşturdu ve bu şekilde mesele alttan üste bakanlığa kadar ulaştı. Böylece bakanlığa giden yol da açılmış oldu.”

Görüldüğü üzere hukuki mücadelenin kampanyada merkezi bir rolünün olduğu ortada, ancak bu süreçte bazı problemler yaşandığını da görüyoruz. Çalışmaların başlangıcında Komite maddi kaynaklara sahip değildi ve işçilerin tamamı oldukça fakirdi. Bu sebeple mahkeme masrafları önemli bir problem haline gelmeye başladı. Komite bu ve benzeri başka problemleri çözmek için birçok Sivil Toplum Kuruluşu ve sendikaya ziyaretler gerçekleştirdi. Aslında Komite'nin tek problemi finansal sorunlar değildi, böyle geniş çaplı ve uzun süreli bir kampanyanın üstesinden gelebilmek için yeterli sayıda insan da mevcut değildi. Yani bu ziyaretler hem maddi kaynaklar bulmak için hem de gidilen kurumlar ve oradaki insanları Komite'nin çalışmalarına katkı sunmaya ve bizzat katılarak içinde bulunmaya davet etmek için düzenleniyordu. Bu ziyaretlere ilişkin mülakat sırasında Engin bazı

* Komite'nin hukuki mücadele süreci oldukça uzun ve karmaşık bir yapıya sahip, bu yüzden bu bildiride yasal düzlemdeki ayrıntılara giremeyeceğim. Daha çok hukuki mücadelenin kampanyadaki rolüne değinmeye çalışacağım.

aktarımlarda bulundu:

“Sonrasında Bingöl, Diyarbakır filan ziyaretler başladı. O bölgedeki faaliyet yapan hiçbir güç BDP dâhil doğrudan destek alamadık. Hepsiyle bağlantıya geçmeye çalıştık, şu örgütlere de haber verin, iletin, hiç olmazsa işçilere ulaşsınlar falan, doğrudan destek alamadık ama gittiğimiz yerlerde yerel örgütleri destekler oldular, belediyeleri destekler oldular ama gittiğimizde yani, orada bulunduğumuzda genelde lojistik anlamda dayanışma var. Bazı yerlerde Ak partili belediyeye de gittik onlardan da aldık destek. Herkesten, kim varsa, bölgede hepsinden aldık. Sonuçta kendileri bir şey yapmadılar yani somut bir iş istendiğinde nasıl avukat arkadaşlarımızın davayı girmesi istenmesi gibi somut bir hale geldiğinde herkes bu şekilde değişik destekler alındı ve yürünmeye başlandı... Tabi böyle sınıf faaliyetinin böyle zorlu sürekli yoğun bir işi örgütlenme kısmı çok cazip bir iş değil, herkes için cazip değil yani. Orada laf söylemeye kalktığında herkes söylemek istiyor ama bu kısmı zordur... Gittiğimiz hiçbir yerde kurumlar işin sorumluluğunu almak bütününe taşımaya yanaşmıyorlar ama yapabilecekleri şeyler de maddi imkanlar sundular. Bu davalar için belli işçilerin masrafları karşılığında, masrafları biz yapıyoruz diyelim ki 5000 liralık bir fatura söz veriyor bize TEKSİF sendikası, yaptığımız masrafı götürüp oraya verip, 2000 liradan 5000 liraya kadar bir bütçe ayırıyor. Ankara’ya eyleme gittiğimizde Petrol-iş misafirhanesini veriyor. Öyle şeyler istediğinde daha kolay...”

Örgütlü yapıların kampanyanın merkezinde rol almaktan kaçınmalarının önemli sebeplerinden biri İKP’nin yaşadığı gibi kampanyanın kendi çalışmalarını ve gündemlerini engelleyeceğini düşünmeleri idi. Bir de buna ilaveten bu mücadelenin sonunda örgütlerin doğal bir beklentisi olan işçileri örgütlemek de mümkün değildi, çünkü Engin söylediği gibi kot kumlama işçileri, “Bu insanlar sınıfın bir parçası bile değil, artık eski parçası halindeler, gerçekten yaşam dışına kalmış çocuklardı bunlar.” Ancak bu ziyaretler sonucunda ulaşım, konaklama, harcamalar gibi maddi sorunlar sivil toplum kuruluşları ve sendikaların yardımıyla çözüldü. Bu ziyaretler aynı zamanda kot kumlama işçilerinin durumlarının ve mücadelelerinin kamuoyundaki görünürlüğünü arttırmakta da ciddi bir katkı sağladı. Ziyaretlerin bir başka önemli sonucu ise farklı kurumlardan Komite’ye bireysel katılımlar sağlanmasıydı. Yeni katılımlar kampanya için oldukça önemli imkanlar sağladı. Bu süreçte

Komite'ye dahil olan Yasemin* ve Mehmet*, sanat ve medya dünyası* ile iletişimin sağlanmasında etkin bir rol üstlendiler. Yasemin Göksu'nun öncülüğünde Komite "Sesimiz Nefesiniz" ismiyle iki geniş çaplı konser düzenledi. Bu konserler* tanılan isimlerin katılımıyla birlikte ciddi bir kamuoyu desteğinin yanında, maddi kaynaklar da sağladı. Komite'nin faaliyetleri için gerekli maddi kaynaklar sağlanmış olsa da, mali konularla ilgili bir başka problem ise güven ve şeffaflık meseleleri üzerinden şekillendi. İbrahim bu durumu serzenişte bulunarak şu şekilde aktardı:

"İşçilerin bir kısmı, o dava dönemlerinde benim için avukat jipe biniyor filan diyorlar. Benim onların davalarından para kazanıp onu yediğimi düşünüyorlar. Tabi biz' o süreçte haftanın 4 günü sabah akşam işçilerin davalarıyla ilgilenir hale gelmiştik. Yani neredeyse bütün zamanımızı alıyordu."

Ancak Komite büyük oranda bu problemlerin üstesinden gelmeyi başardı. Abdulhalim konuya ilişkin olarak, Komite'nin kampanya boyunca bu tedirginlikleri gideren ve şeffaflığı sağlayan yöntemlerinden bahsetti:

"...Adama hakkını söylüyorsun adam şok oluyor. Sonra şey diyor, e tamam ben vekalet verdim sen gidip davayı kazanıp benim adıma para alıp yiyeceksin diyor. Yav gel bir kazanayım, zaten o yüzden mesela tam vekalet alamamıştım, hani avukata vekalet veriyor ya, verilen vekaletlerde avukatlar ücretli yerleri takip edemiyordu. Onun vekaletini almadım. İki çeşit vekalet var, diyelim davayı kazandın, bir ücret takibi yapmak gerekiyor onu avukat yapabilir mi yapamaz mı? mesela onu almamıştım. Hani bak vekalette bile bunu yapamadım. Ama hani zamanla insanlar güvendiler yani kafası bulanana da elbette çok oldu.

* Ses sanatçısı olan Yasemin Göksu, Yeşiller Partisi kurucularındandır. Göksu zaman içinde Yeşiller Partisi pek çok farklı kademesinde görev yapmış. Mülakat sırasında kendisinin ve eşinin Komite'ye katılımının, Komite'nin Yeşiller Partisi'ne yaptığı ziyaret sonrasında gerçekleştiğini aktardı.

* Mehmet Demir, Yasemin Göksu'nun eşidir. TRT'de çalışıyor ve Haber Sendikası'nda merkez yürütme kurulunda görev yapmaktadır.

* Bazı gazeteciler kot kuşlama ve kampanya süreciyle oldukça yakından ilgilendi. Yasemin Göksu'nun belirttiği üzere bu anlamda anılması gereken isimlerden biri konuyu defalarca kez köşesine taşıyan İclal Aydın'dır.

* Konserlere pek çok önemli isim katıldı. Mor ve Ötesi, Aynur, Arif Sağ konsere katılan isimlerden bazılarıydı. Mülakatlarda belirtilen başka bir ayrıntı ise konsere Sezen Aksu'nun da katılacağı, ancak Komite'deki bir iş aksaklığı sebebiyle son anda iptal olduğu belirtildi. Katılımcı sanatçıların tam listesine şuradan ulaşılabilir: <http://bianet.org/bianet/bianet/127371-kot-kuşlama-iscileri-icin-sesimiz-nefesiniz-konseri>

* Burada biz derken kendisi, Tanel ve Özlem Ayata'yı kastediyor.

Ama hani işin gerçeği ortada hiç bir şey yoktu, bir hak talep ediyorduk... Aslında diyorlar ya, mücadele vereceksen şeffaf olman gerekiyor. Şeffaf olacaksın ki insanlar güvensin. Biz mesela şey düşünmüştük, ilk komitede bir dayanışma ağı olsun, masraflar giderilsin. İşte ne olsun, bir hesabımız olsun, işte üç tane işçi adına olsun demiştik. Biz buna yanaşmamıştık. Biz bunun devlet eliyle denetlenen bir yerde olmasını istemiştik. Dolayısıyla İnsan Sağlığı Eğitim Vakfı ile konuştuk, işte Zeki Hoca'nın o dönem başkanı olduğu bir vakıf. O vakıfta kot işçileri adına bir hesap açıldı. Ve oraya dayanışma sağlandı. Onlar da fatura makbuz karşılığında bunu komiteye verdiler."

Bu anlatı gösteriyor ki şeffaflık konusunda yapılan çalışmalar Komite'ye yönelik güvensizliği önlemek adına oldukça hayati bir konuma sahip. Aynı zamanda Komite'nin tüm adımlarının açık ve şeffaf olması kampanyaya zarar vermeye dönük sabotajların önünü baştan tıkayan bir adım olmuş.* Yazımın geri kalan kısmında, Komite'nin yürüttüğü kampanya sürecinin sonunda devletle masaya oturup kot kumlama işçileri için yasa çıkarma noktasına gelindiğinde yaşanan tartışmaların ne olduğu ve yasanın üzerinde karar kılınan son hali* sonrasında Komite'deki kopuşların sebeplerine bakmaya çalışacağım. Komite üyeleriyle yaptığım görüşmeler sonucunda, Komite içinde üç temel çatışma noktası oluştuğunu gözlemledim. İlk sorun komite ile hükümet arasında nasıl bir ilişki kurulacağıydı, ikinci bir sorun işçilerin Komite'nin karar alma süreçlerindeki rolüne dairdi, son olarak ise torba yasadaki çıkan haklarla mücadelenin bitip bitmeyeceği meselesiydi. Son kısmı biraz açmam gerekirse; Komite yoğun sokak eylemleri, hukuki mücadele ve kamuoyu çalışmaları sırasında partilerle Komite adına mecliste görüşmeler yapılır ve sonunda işçilere yönelik bir kanun çıkarılması konusunda mutabakat oluşur. Ancak sorun şu ki Komite'nin baştan beri bütün üyelerinin ana amaç olarak gördükleri hedef, slikozisin bir meslek hastalığı olarak kabul edilerek, slikozise yakalanmış olan herkesin sigortalı olsun olmasının malulen emekliliğinin sağlanmasıydı ancak çıkan kanun slikozise yakalananların özürlü aylığından yararlanmasına yönelikti. Gerçekleştirdiğim mülakatların hepsinde bu meseleler konuştuğum

* Bazı kişiler kampanya sürecinde, Komite'ye dair dezenformasyon yaratmaya çalışarak süreci baltalamaya çalışmış; bu hem devlet kanalından hem de farklı örgütlenmeler üzerinden gelen bir saldırı olmuş, Yasemin ve Engin mülakatlarında bu konuya dair anlatılarda bulundular.

* Torba yasa dahilinde slikozise ilişkin çıkan kanun şuradan incelenebilir: <http://engellerlebiz.blogspot.com/2012/12/silikoze-hastalar-aylyg.html>.

kişilerin kompleks anlatısının içinde bir bağlama oturuyordu, kişiler arasında bu üç meselenin tartışılma ve aktarılma biçimlerine baktığımda tam anlamıyla bir ortaklaşmadan bahsetmek mümkün değildi. Bu yüzden konuştuğum herkesi kendi özneliliği içerisinde değerlendirmek gerekiyor. Ancak ben burada sadece konuştuğum kişilerin ilgili konulara yönelik düşüncelerinden fragmanlar sunarak siyasal çeşitliliği ve çatışma noktalarını görünür kılmaya çalışacağım. Kampanyanın sonuna doğru Komite'den ayrılan İbrahim, Tanzel ve Engin, Komite'deki bazı kişilerin işçileri özne pozisyonundan nesne konumuna indirgediklerini savunuyorlardı. Bir başka deyişle, onlara göre işçiler karar alma süreçlerinde zamanla etkisiz hale getirilmişti. Engin eylemlerin bitirilme kararının işçilerin tutumlarını yansıtmadığını düşünüyordu. İşçilerin iradesi olmadan işçiler için en doğrusunun yapıldığı düşünülerek hareket edilen bir noktaya gelinmişti. Ancak diğer taraftan Yasemin isim vermeden bu kişilerin Komite'den ayrılma sebebini şu şekilde yorumluyordu:

“... Komiteden istifa eden birkaç siyasi arkadaş oldu. Onlar bizim iktidar ile aramızda birtakım ilişkiler kullanmamızı, randevu almak için bile olsa ilişkiler kullanmamızı işçi sınıfına ihanet gibi değerlendirdiler. Oysa bizim en son yapacağımız şey slikozis hastaları üzerinden işçi sınıfını kurtarmak, böyle bir niyetimiz bizim hiç olmadı. Çünkü çok acildi durumları ve bir an evvel hedefe ulaşmak gerekiyordu, bir an evvel yasa çıkartmak gerekiyordu. Dolayısıyla araya tanıdık insanlar girdi randevu alabilmek için. O gün mücadeleye ben başladığım zamandan bu yana bile onlarca insan öldü. Mücadelenin sonucunu bekleyemeyecek kadar hasta, işte kendisinin bir tabi ki kurtulma ümidi yok ama ailesine hiç yoksa üç kuruş bağlandığını görmeden ölen onlarca işçi oldu yani. Durumun bu aciliyetinden dolayı işi siyasi idrakle değil daha vicdan üzerinden giderek ve işi ne kadar çabuk, pratik sonuçlandırabilirsek o yolları izleyerek gittik. Böyle iç çatışmalarımız da oldu yani.”

Bu noktada, Komite ile hükümet arasında kurulan ilişki biçiminin Komite içinde bir çatışma noktasına dönüştüğünü görüyoruz. Aslında Komite'deki herkes hükümet yetkilileriyle görüşmek konusunda hemfikir olmakla beraber eleştirilen nokta hükümet yetkilileriyle yapılacak toplantılar için enformel ilişkilerin devreye sokulmuş olmasıydı. Bir taraf vicdanlara seslenmek, tanıdıkları aracı kılmak gibi yolları da mücadelenin bir parçası olarak görürken, diğer taraf bu yöntemleri kampanyaya zarar veren ve mücadelenin masada

kaybedilmesine yol açan bir süreç olarak görüyordu. Bu tartışmanın en somut örneklerinden biri dönemin başbakanının kızı Sümeyye Erdoğan ile görüşme yapılması ve onun üzerinden bazı taleplerin ilgili yerlere ulaştırılmaya çalışılmasıydı. Sümeyye Erdoğan'ın hükümette resmi bir pozisyonunda görevi olmamasına rağmen, bazı kişilerin (ki bu kişiler arasında milletvekilleri de var) Komite'ye giderek işi daha fazla uzatmadan Sümeyye Erdoğan ile görüşmelerini tavsiye ettiğini ve Komite'nin bu buluşmayı gerçekleştirdiğini öğreniyoruz. Yasemin bu durumu slikozis hastalarının aciliyeti ile açıklıyor ve böyle acil bir durumla işe yarayabilecek herkes ile görüşmenin meşru olduğunu ifade ediyor. Yasemin'in söylediğine göre durumun aciliyeti dolayısıyla kampanya siyasal bir tutum üzerinden değil vicdan üzerinden yürütüldü. Komite'nin hükümetle ve işçilerle kurduğu ilişkide farklı görüşleri ve etkileri tam olarak gösterebilmek için Komite'ye sonradan katılan ve kanun sürecinde aktif rol oynayan Gülçin'in* görüşlerine de yer vermem gerekiyor. Gülçin siyaseti profesyonel bir mesele olarak gördüğünü ve Komite'nin çalışmaları bağlamında siyasetin kampanyanın varlık sebebi olan insanlar ile çok iç içe bir şekilde yürütülmesini doğru bulmadığını ifade etti.

"...Ben dahil olduktan sonra o iç çatışma zaten başlamıştı orada. Orada bir görüş ayrılığı olanlarla, söylediğim o tamamen hükümetle, iktidarla iş yapmayı reddedenler ayrılma sürecindeydi, yani kopmuşlardı. Yani her halükarda farklı bileşenlerin olması iyi bir şey ama ben mesela şeyde zorluk çekiyorum açıkçası, herhangi bir hak talebi ile ilgili uğraşırken mağdurlarla çok fazla bir arada olmak bence zor bir şey, sıkıntılı bir şey. Yani mesela işçilerle bir arada olup da bunu yürütmek biraz zor oluyor... Psikolojik anlamda sıkıntılı bir şey. Hem de şöyle bir şeye neden oluyor; sen onun mağduriyetine odaklanıyorsun ve aslında rasyonel olarak yapman gerekenleri yapamıyorsun falan. Senin daha böyle soğuk bir şekilde karar almanı engelliyor. Genel olarak ama bu slikozisde de öyle."

Bu yaklaşım işçilerin nesne konumuna indirgendiği argümanını doğruluyor. Ancak burada şunu da belirtmem gerekir; her ne kadar

* Gülçin Avşar Komite'ye kampanyanın son aşamalarında katıldı. Katılım süreci, Yasemin'in kanun hazırlama sürecinde kendisini davetiyle gerçekleştirdi. İkisi daha önce birlikte Çocuklar İçin Adalet Girişimi'ni organize etmişlerdi. Gülçin siyasal olarak Genç Siviller'e yakın bir konumda duruyor. Bir tür lobi siyaseti olarak adlandırılabilir. Kendi politik aktivizm çizgisinde yer alıyor. Kendi politik tutumunu çözüm odaklı aktivizm olarak tanımlıyor. İbrahim ve Tanel'e göre Komite'deki siyasal sapmanın önemli sebeplerinden biri Gülçin'dir.

hükümetle ilişkiler ve kanun sürecine dair görüşler konusunda Komite'nineski avukatları İbrahim ve Tanzel ile Komite'nin yeni avukatı Gülçin arasında ciddi ayrışmalar olsa da işçilere bakış konusunda bir örtüşme olduğunu da görüyoruz. Alıntıda görüldüğü üzere Gülçin işçilerin siyasal öznelliklerini hiçe sayıyor, eski avukatlarla yaptığım mülakatta ise işçi mücadelesi vurgusu olsa da işçiler cahil ve kıymet bilmez olarak konumlandırılıyorlar. Gülçin mülakat sırasında sokak siyasetini değersizleştirerek asıl önemli olanın parlamentoya yönelik siyaset olduğunu söyledi, bir başka deyişle kendisi parlamento içinde lobi siyasetini benimsiyor, çünkü yasa değişikliği gerektiren sorunlarda parlamenterleri tek çözüm olarak görüyor. Komite içinden farklı kişilerden aktardığım fragmanlar ile Komite içindeki siyasal çeşitliliği görünür kılmaya çalıştım. Sonuç olarak, bu bildiride Kot Kumlama İşçileri Dayanışma Komitesi'ni örgütlenme ve kampanya süreciyle birlikte incelemeye çalıştım. Yapılan farklı çalışmalarda, genelde oldukça iyimser bir tablo içinde kampanyanın kazanımlarına değiniliyor. Ben de kazanımların ve kampanya sürecinin oldukça kıymetli olduğuna katılmakla beraber meseleyi biraz daha ileri taşıyarak, Komite'nin içyapısı ve yaşadığı sorunlar üzerinde durmaya çalıştım. Böylece bir kampanya siyasetinde farklı siyasi ve mesleki arka planlardan bir araya gelen insanların hangi olanakları mümkün kıldığı ve ne tür sorunlarla karşılaştığını anlamaya çalıştım.

KAYNAKÇA

BIEHL, Joao (2005). "Technologies of Invisibility: Politics of Life and Social Inequality", *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality and Life Studies*, ed. J. X. Inda, Blackwell Publishing.

DOĞAN, Orkun ve Fatih TATARİ (2010). "A 'Development' Strategy: The Story of Sandblasting Workers", (Yayınlanmamış makale), Boğaziçi Üniversitesi.

EKİNCİ, Mehmet (2012). "Şifayı Meydanlarda, Siyaseti İnternette Aramak: Türkiye'de Yeni Hasta Örgütlenmeleri", *Neoliberalizm ve Mahremiyet*, ed. Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu ve Yeşim Yasin, İstanbul: Metis Yayınları.

ERDOĞAN, Işıl Su (2012). "Sandblasting Jean Workers", (Yayınlanmamış makale), Boğaziçi Üniversitesi.

HAMDY, Sherine (2008). "When the State and Your Kidneys Fail: Political Etiologies in an Egyptian Dialysis Ward," *American Ethnologist*, 35 (4), ss. 553-569.

ODMAN, Aslı (2013). "28 Nisan İş Cinayetlerinde Ölenleri Anma/Yas ve Kalanlar İçin Mücadele Günü", <http://www.istabip.org.tr/index.php/haberler/2904-28-nisan-cinayetlerinde-oelenleri-anmayas-ve-kalanlar-cin-muecadele-guenue.html>, Erişim Tarihi: 30.05.2013.

YASİN, Yeşim (2010). "Civil Remedy to a Political Disease", *Jeans to Die For*, ed. Silvana Capuccio ve Martina Toti, ss. 159-167, Rome: Ediesse.

YASİN, Yeşim (2011). "Taammüden Öldüren Moda: Kot Kumlama ve Slikozis", *Neoliberalizm ve Mahremiyet*, ed. Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu ve Yeşim Yasin, İstanbul: Metis Yayınları.

Mehmet Talha PAŞAOĞLU

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Doktora Öğrencisi
pasaoglu@gmail.com

MODERN İRAN TARİHİ'NDE PROTESTO KÜLTÜRÜ***ÖZET**

Tütün Protestosu'ndan (1892) İran Devrimi'ne (1979) kadar İran'da toplumsal hareketler, merkez-çevre gibi yapısal analizler veya sınıf çatışması gibi kuşatıcı kavramlardan ziyade, siyasi kültürü oluşturan başat etmenlerin irdelenmesiyle anlaşılabilir. Bu çalışmada, İranlıların siyaset yapma biçimleri içinde sokak protestolarının bir asır boyunca nasıl ve ne kadar etkin olduğu anlatılacaktır. Böylece toplumsal hafıza ve müşterek dil oluşturmada, İran Devrimi'nin başarısına dair bir fikir verilmiş olacaktır. Toplumun hemen hemen bütün kesimlerinin birbirinden bağımsız mücadele deneyimlerinin 1977-1979 arasında yoğunlaşan Şah karşıtı gösterilerde ortaklaşması açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Modern İran Tarihi, İran Devrimi, Protesto Kültürü.

Devlet idaresi ayağa düşürülmüştür. Öyle görünüyor ki bu ülkenin sokakta miting yapmaktan başka işi yok. Artık şurada burada, her yerde gösterilerimiz var. Şu ya da bunun için her fırsatta yapılan gösteriler, üniversite öğrencileri, lise öğrencileri, yedi yaşındaki, hatta altı yaşındaki çocuklar için yapılan toplantılarımız var. Bütün bu sokak gösterileri artık kabak tadı verdi... (Abrahamian 2011: 154)

3 Kasım 1951 günü Cafer Şerif Emami, Meclis'te yaptığı konuşmada sokaklarda artan hükümet karşıtı gösterileri böyle yorumlamıştı. İran Şahı'nın sadık adamlarından biri olarak 1954-1957 arasında senatörlük, 1957-1960 arasında devlet bakanlığı, 1960-1961 ve 1978'de başbakanlık yaptı. 1979 İran Devrimi'ne giden çeyrek asır boyunca devletin etkin aktörlerinden biriydi. Bu çalışmada göreceğiz ki Emami gibi devlet adamlarının bu veryansınları boşuna değil! İran'da protesto geleneği gerçekten de bir yüzyıl boyunca o kadar etkin oldu ki özellikle 1978 yılında silahlı devlet terörüne karşı silahsız ve azimli milyonları sokağa döken iradeyi anlamak için bu iradeyi oluşturan bir birikime ve lineer

* Bu bildiri, Galatasaray Üniversitesi'nde hazırlamış olduğum yüksek lisans tezimin bir bölümünden oluşmaktadır.

olmasa da parçalı izlere bakmamız gerekiyor.

12. İmam'ın kayboluşundan yüzyıllar geçmişti ve o, henüz ortaya çıkmamıştı. Ama anlaşılan pek çok İranlı için onu beklemek, Godot'yu beklemeye benzemiyordu. Bekleme hali, ne durmaya ne de yaslanmaya, iktidarın boşunalığına karşı bir tavır almaya işarettir. Beklemek, evvela mesafe almak demektir. Mehdi'yi beklemek, mevcut düzeni bu mesafeden doğru okumayı ve zulüm diyarı diye görmeyi gerektirir. 1891'de Şah tütün üretim ve ticaret tekeli bir İngiliz binbaşıya vermek istediğinde, önde gelen ulemeden Hasan Şirazi'ye atfen tütünü haram ilan eden bir fetva yayımlandı. Çok sayıda tüccar, modern reformistler ve önemli sayıda din adamı fetvaya destek verdiler. Fetvanın yankıları kısa sürede İsfahan'dan Şiraz'a birçok şehirde gösterilere dönüştü. Tahran'da fetvayı destekleyen tanınmış ulemanın etkisiyle önceleri şaha yakın pozisyon alan din adamları da gösterilere katıldılar (Poulson 2006: 87). Şah fikrini değiştirmeye zorlandı ve tütün şirketini geri almak zorunda kaldı. Anlaşmanın iptalinden sonra da gösteriler durmadı, çarşılar kapalı kaldı, saraya yürüyen kalabalıkla askerler arasındaki çatışmalar çok sayıda kişinin ölümüne sebep oldu.

1906'da Anayasal Devrim'de aktif rol oynayacak olan gizli ve açık topluluklar 1892'deki bu protestolar sırasında ortaya çıktı. Ekonomik bunalım ve enflasyon hat safhadaydı. Haziranda çok sayıda kadının da katıldığı gösteriler oldu. Kasım ayında esnaf kepenk indirdi; 1906 yazında Tahran'da bir ay süren genel grev, Kermanşah ve Tebriz'de sokaklara dökülen binler, anayasal devrimi getiren etkenlerdi. Şah'ın yenilgiyi kabul etmesi ile hazırlanan 1906 Anayasasının 35. maddesinde yeni İran çok veciz bir şekilde sentez edilmişti: "Egemenlik halk tarafından şaha verilmiş ilahî bir emanettir." Böylece Şiilik resmî din ilan ediliyor, 5 müctehidden oluşan bir konseyin meclise danışmanlık etmesi karara bağlanıyordu (Bayat 1991; Lambton 1987). İç karışıklıklar, meclisin içinde suikaste varan güç savaşları, istikrarsız bir demokrasi deneyiminin ardından, 1921'de General Rıza askerleriyle Tahran'a yürüdü ve darbeyle iktidara geldi. Şah'ı ülkeyi Bolşeviklerden kurtarmak için geldiğine ikna ederken, İngilizlerle ve Ruslarla da anlaşma sağladı. 1921-1923 arasında Savaş Bakanı olarak ülkeyi yönetti; Kürdistan'daki ve Azerbaycan'daki isyanları bastırdı. 1925'te kendini Şah ilan edip devleti militarizm ve despotizm üzerine bina etti. 1925'te zorunlu askerlik uygulamasını başlattı ve asker sayısı yirmi yılda 20 binlerden 120 binlere çıktı.

1927’de komünist ve sosyalist oluşumları yasaklayan Rıza Şah, zaten bütün seçimlerde adayları kendisi belirliyordu, Hasan Mudarris, Muhammed Musaddık ve Ahmed Kavam gibi önde gelen mebusları koltuklarından etti ve/veya sürgüne gönderdi. Şah’a karşı ilk toplumsal rahatsızlık bu yıl ortaya çıktı. İsfahan ve Tebriz’de zorunlu askerliğe, Tahran’da şapka reformuna karşı gösteriler, muhtelif köy ve aşirette isyanlar patlak verdi (Dailami 2004: 96). Esnafın başlattığı genel grev, Şah’ı ulema, mebuslar ve ticaret erbabı ile anlaşmaya zorladı. Şah, 1928’de yeniden reformları uygulamak isteyince yine dükkânlar kapandı, camilerde mitingler organize edildi, önceden isteksiz görünen müctehidler ve zengin tüccarlar da zamanla harekete katıldılar. On bini aşkın İranlı devlet şiddetiyle tanıştı ve iki ayetullah sürgüne gönderildi (Dailami 2004: 107). 1929’da ise APOC (Anglo-Iranian Petroleum Company) rafinelerinde bir grev başlatıldı. APOC 1909’da İran petrolüyle ilgili hakları 60 yıllığına İngilizlere veren anlaşmayı uygulamakla yükümlüydü. Oradaki İranlılar hem düşük ücretle, insanî olmayan koşullarda çalışmaya itiraz ettiler, hem de İran petrolü üstündeki tahakküme isyan ettiler. 1935’te Meşhed Türbesi’nde vaizin Şah karşıtı sözleriyle galeyana gelen kalabalık, Azerbaycan’dan gelen askerî güçlerin müdahalesi sonunda, 100 ölü, 200’den fazla ağır yaralı verdi (Abrahamian 2011). 1936’da ulema, orta sınıf ve genç entelijansiya kamusal alanda şapka giyme şartı ve kadınlara örtünme yasağı getirilmesine tepki gösterdiler. 1937’de polis, 53 aydını gizli bir örgüt kurmaktan tutukladı. 53’ler adıyla tanınan bu grup, 1 Mayıs’ta manifesto yayımlamak, fabrikada grev organize etmek ve Marx’ın eserlerini çevirmekle suçlanıyordu (Abrahamian 2011). 1941’de Hizb-i Tudeh’i (Kitle Partisi) kurup İran’ın geleceğine etki ettiler.

II. Dünya Savaşı sırasında, 1941’de, Müttefikler İran’ı işgal edince Rıza Şah sürgüne gitmek zorunda kaldı. Başa geçen oğlu Muhammed Rıza Şah, işgalci ülkelerle iyi ilişkiler kurdu ve İngiliz, Rus ve Amerikan yanlısı mebusların da olduğu yeni meclisi açtı. Bu tarihten 1952 CIA darbesine kadar İran’da, içinde liberal, solcu, demokrat ve islamcı unsurların olduğu bir parlamenter sistem işledi. Meclis’teki mücadele partileri arasında sürerken meclis dışında birçok örgüt sokaklarda kendini gösteriyordu. Önce Başbakan Kavam’ın ekonomi politikasına karşı barışçıl başlayan gösteriler meclis binasına saldırıya ve evinin yağmalanmasına vardı, sonra Şah Tahran Üniversitesi’ni ziyaretinde vurulup yaralandı. Bunu bahane eden devlet, Tudeh’i illegal ilan etti, Ulusal Cephe’nin lideri ve en güçlü başbakan adayları olan Musaddık’ı

hapse attı ve birçok gazeteyi yasakladı.

1951’de kitlesel gösteriler, petrolün millileşmesini ve Musaddık’ın başbakan olmasını getirdi. Petrol şirketi ve dahası İngiliz diplomatlar sınırışı edildi. Ancak bu anti-emperyalizm iki yıldan fazla yaşamadı. Musaddık, Temmuz 1952’de anayasal prosedür gereği görevi yeniden alması gerekirken Şah tarafından reddedildi, ancak iki gün geçmeden Musaddık yanlısı büyük gösteriler patlak verdi ve devletin şedit tedbirine rağmen büyüdü. Şah meclisin adayı Musaddık’ı yeniden atamak zorunda kaldı. Sonra, Ağustos 1953’te toplumsal gösterilerle Musaddık’ı devirme girişimi kalabalıklarca engellenmeye çalışıldı. Musaddık yanlısı ve karşıtı göstericiler arasındaki çatışmalar CIA destekli darbeye ortam hazırladı. Askerî darbeyle Musaddık kapı dışarı edildi (Daneshvar 1996: 34). Muhammed Rıza Şah, General Zahedi’yi başa getirdi ve petrol gelirlerini aralarında BP’nin de olduğu sekiz Batılı şirket arasında paylaştırdı. 1957’de güvenlik ve istihbarat örgütü SAVAK kuruldu ve yirmi yıl boyunca devlet terörü estirdi.

1961 seçimleri Tahran Üniversitesi’nde başlayan grevden daha popüler değildi. Ocak 1962’de Tahran Üniversitesi’nde yaşanan olaylar okulun geçici olarak kapatılmasına sebep oldu. Eylül 1962’de İran İslam Toplulukları’nın ikinci kongresi yapıldı. Orada, 1979’un ilk başbakanı olacak olan Mehdi Bezirgan, ulemanın devlet politikasındaki rolünü savunuyor ama bunu, dinin devlet çıkarına manipüle edilmesinden ayırıyordu. Görüşleri bir manifesto gibi yayıldı. Ona göre on bir İmam da siyasî olarak aktiftiler ve *intizar* (12. İmam’ı bekleyiş) devrimci bir anlayıştı. 12. İmam’ın *yolu yapılmalıydı*. Bununla birlikte devletle din arasındaki sınırı korumaktan ve Ulusal Cephe’nin eski bir üyesi olarak demokrasiden yanaydı. Fanatizmden ve İslam’a zarar verebilecek her şeyden uzak durmayı tavsiye ediyordu. Onun “Sosyal Bilimler İslam Topluluğu” kurma fikrini ünlü düşünür Ali Şeriatî de paylaşıyordu (Ahavi 1990).

Ali Şeriatî 1933’te doğdu, Meşhed Üniversitesi’nde Arapça ve Fransızca dili çalıştı ve doktorasını Sorbonne Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde tamamladı. Paris’teyken devrimci öğrenci örgütlerine katıldı, Sartre ve Che’den çeviriler yaptı. Asyalı ve Afrikalı toplumların bağımsızlığı için mücadele etti. İran’a döndüğünde yalnızca baskıcı rejime değil molların imtiyazlı bir sınıf olarak varlığına da karşı çıktı. İslam’ı sosyalist bir perspektiften okuyor ve Hz. Peygamber’in görevini tamamlayacak bir Devrimci Ümmet idealine inanıyordu. Şeriatî için enternasyonalizm ise

büyük bir yalandı ve müslümanları, bilhassa İranlıları kandırmak ve sömürmek için vardı. O, “bir arada barış içinde yaşama” sloganını da evrensel, kapitalist sisteme entegrasyon olarak yorumlayıp mahkum etti. Özellikle öğrenciler ve orta sınıf nezdinde etkili oldu, devrimci bilinci canlandırmaya ve ona yön vermeye çalıştı. 1965’te Ayetullah Mutahhari, Hosein Mazini ve Izzetullah Sahabi gibi dönemin önemli Müslüman düşünürleriyle, “İslamî ideolojinin hakikatini anlatmak” için Hüseyniye-i İrşad okulunu kurdu (Ahavi 1990: 250). 1977’deki ölümünden sonra devrimin ideoloğu olarak anıldı.

Murtaza Mutahhari ise sürgündeki Ayetullah Humeyni’nin en parlak öğrencilerinden biri olarak, Şah’a karşı muhalefeti örgütlemeyi üstlenmişti. 1920 Meşhed doğumlu Mutahhari, 15 yıl Kum’da eğitim gördü, 40’larda Tudeh hareketi ve Marksist literatürle tanıştı, Fedaiyan-i İslam’a katıldı ancak aradığını bulamayınca 1952’de Tahran’a taşındı. 54’ten itibaren Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde ve 1965’ten itibaren Hüseyniye-i İrşad’da verdiği felsefe dersleri geniş kitlelere yayıldı ve İran Devrimi’ne giden sürecin yapı taşlarından biri oldu. Ocak 1963’te Şah, “Ak Devrim” başlığıyla bir reform programı açıkladı. Bir toprak reformunu, orman arazilerini kamulaştırmayı, devlet şirketlerini özelleştirmeyi, kadınlara seçme hakkı vermeyi içeren bu paket birçok kesimin tepkisini çekti. Özellikle o yıla kadar yazdıklarıyla çok sayıda İranlıyı etkileyen Ayetullah Humeyni kadınlara seçme hakkı için “ne anayasaya ne İslam’a uygun” diyerek tepki gösterdi. Reformlara karşı olan ulema içinde rejime muhalefetini en yüksek sesli ve sert şekilde ifade eden oydu. Şah ise yıllardır sokaklarda büyüyen öfkeye ve daha iyi bir İran idealine karşı, “devrim iyi bir şeyse onu da biz getiririz” der gibiydi. Ne var ki, hem muhtelif muhalefet hem de ulemanın önemli bir kesimi için bu reform programı, ne aktı, ne de devrim... Humeyni reform programı için yapılacak referandumu boykot kararı aldı, yasalarda yeri olmadığı, halka yeterli bilgi verilmediği ve özgür bir seçim ortamı sağlanmadığı gerekçesiyle. Kitleler yine ayakta, çarşı kapalıydı, çok sayıda din adamı yürüyüşlere önderlik etti. Devlet şiddeti yine, tutuklama, dayak ve işkenceyle kendini gösterdi ve Şah, ulemanın beşiği Kum kentine şaşalı bir ziyaretle gövde gösterisi yaptı.

“Referandum istemeyiz!”, “Zafer İslam’ın, Kahrolsun Zorba!” sloganlarına karşı asker, protestonun merkezi olan Feyziye Medresesi’ne girdi ve dükkânlara saldırdı. 26 Ocak 1962’de yapılan Ak Devrim referandumu bu şartlar altında rejim lehine sonuçlanırken

camiler ve diğer dinî merkezler bir süreliğine tamamen kapatıldılar. Ayetullah Humeyni “Kendinizi öldürülmeye, (...) dövülmeye, işkenceye hazırlayın.” diyor ve İranlıları rejime karşı kıyama çağırıyordu. 1963 Nevruz bayramı muhalifler tarafından yas ilan edilince, kalabalıklar Humeyni’nin evi önünde toplanmaya başladılar. Önce orada, sonra da Feyziyye Medresesi’nde sabote etme girişimi sonuç verdi; kalabalıklar arasında Şah yanlısı gençlerin çıkardığı kargaşa polislerin gelip ateş açmasıyla katliama dönüştü (İran İslam İnkılabı 1993). 1963’te, Şiiler için mübarek olan Muharrem ayının 10. gününde, onbinlerce kişi Tahran caddelerini doldurdu, rejim aleyhtarı sloganlarla yürüyüşe geçti. Polisin müdahale edemediği gösteriler “Ak Devrim” karşıtı konuşmalarla sürdü. Humeyni de Kum’un önde gelen ulemasıyla birlikte Feyziyye Medresesi’nde halka konuşmalar yapma kararı aldı ve diğer şehirlerden buraya insanlar akın ettiler. Konuşmasında Şah’ı kâfir ilan eden Humeyni, halkın onu İran’dan dışarı atacağını haykırdı. İsrail’in en büyük tehdit olduğunu söyledi. Ertesi gün, askerler ve muhafız birlikleri Humeyni’yi tutuklayıp Kasr Hapisanesi’ne götürdüler ve on dokuz gün sonra da hücreye kapattılar. Aralık ayında, Tebriz’de toplantı yapan din adamları tutuklandılar. Tahran Üniversitesi grevdeydi ve aralarında Bezirgan’ın da bulunduğu Hürriyet Hareketi mensupları hapisteydi. 2,5 yıllık aradan sonra toplanan meclis ve senato, Şah’ın adamlarından oluşuyordu. Haziran’dan beri süren askerî yönetim, Nisan 1964’te Humeyni’yi salıverdi. Ne var ki eskisinden daha fazla Şah ve Batı karşıtı konuşmalar yapınca, Kasım’da Türkiye’ye sürgüne gönderildi. Birkaç ay sonra Irak’ın Necef kentine geçmesine izin verildi ve buradan yazılarla muhalefete yön vermeye çalıştı. 1977’ye gelindiğinde toplumsal muhalefet bütün sosyal sınıflardan insanları; aydınları, esnafı, işçiyi, işvereni ve mollayı kapsayan hükümet karşıtı büyük bir harekete dönüşmüştü. Aslında çok daha uzun bir geçmişi olan muhalif işçi eylemlilikleri 1977-1978 yıllarında sıklaştı; grevlerde tutuklananların sayısı da giderek arttı. Aşağıdaki tabloda, işçilerin ve beyaz yakalıların 1978’in eylül ve ekim aylarında organize ettiği büyük grevlerin ve eylemlerin bir dökümünü bulacaksınız.

Tablo 1	Eylem	Sektör	Katılım	Nerede?	Söylem / İçerik
2 Eylül	Grev	Makine imalatı	2700 işçi	Tebriz	“Birlik! Mücadele! Zafer!”
5 Eylül	Grev	Çelik	4000 işçi	Ahvaz	“Birleşik işçiler herşeydir”
6 Eylül	Grev	Makine imalatı	?	Arak	“İşçiler, gücünüze inanın!”
8 Eylül	Yürüyüş	Çeşitli sektörlerden	Binlerce kişi	Jaleh Square	Sıkıyönetimin ilanına karşı çıktılar: 87 ölü, 205 yaralı
8-15 Eylül	Grev	Su tesisatı, Petrol, Çelik	Binlerce işçi	Maşhad-Isfahan	Ahvaz’daki petrol işçilerini etkiledi, onlar da greve gitti.
16-17 Eylül	Meeting	İşçi, öğretmen, öğrenci, esnaf	250.000 kişi	Shahyad Meydanı	“Brother soldier, why do you kill your brothers?”
23-30 Eylül	Yürüyüş	Eğitim	Öğretmenler	Birçok şehir	Bir hafta ders yapılamadı.
1 Ekim	Grev	Finans	?	Bank Milli	Kamu Çalışanları grevde!
2-6 Ekim	Grev	Çelik ve diğer	2000+ işçi	Ardj-Isfahan	Grevdeki işçi sayısı arttı.
4 Ekim	Yürüyüş, Grev	Haberleşme, Sağlık, Finans	Ulusal çapta	Tahran-Arak Tebriz-Şiraz	Banka, hastane, posta ve elektrik çalışanları grevde!
5 Ekim	Grev	Sağlık, Finans, Eğitim	1500+ çalışan	Ray-Ahvaz-Tahran	Razi Hastanesi’nde başladı, banka ve üniverselere sıçradı.
6-9 Ekim	Grev	Çelik	26000 işçi	İran geneli	Sektörün %90’ı iş bıraktı.
10 Ekim	Grev	Çelik ve diğer	5000+ işçi	Zamyad	Iran General Motors çaresiz
10-11 Ekim	Grev	Medya, Kamu	60000 çalışan	İran geneli	Kamu çalışanları muhatap, gazeteciler özgürlük arıyor.
16 Ekim	Grev	Özel Sektör	Çalışanlar	İran Geneli	Esnafla birlikte bir günlük greve gittiler.
24 Ekim	Grev	Petrol	İşçiler	İran Geneli	Proleter Genel Greve dönüştü.

Tablo 1’de görüldüğü gibi, işçi sınıfı ve bazı beyaz yakalı örgütlenmeleri birbirlerinden etkileniyor ve zamanla kolektif bir güç haline geliyordu. Bu eylemlerde hem ekonomik talepler dile getiriliyor, hem de siyasi tutsakların salınması, Ayetullah Humeyni’nin geri dönüşüne izin verilmesi ve SAVAK’ın lağvedilmesi gibi siyasi adımlar bekleniyordu (Daneshvar 1996: 107). Bunlar, toplumsal muhalefetin ortaklaşmaya başladığının işaretleriydi. Bankalarda ve ajanslarda çalışan memurlar, Şah tarafından taleplerinin karşılanacağını umuyorlardı. Nitekim Ekim ortasında hükümet, finans, sağlık ve haberleşme sektöründeki bazı taleplere olumlu yanıt verdiğinde birçok çalışan iş başı yaptı. Ancak işçi ve esnaf için hiçbir şey yapılmamıştı. Diğer yandan, Şah yönetimi çatışma ortamını körüklemeye devam etti. Hükümetin devreye soktuğu holiganlar 18 Ekim’de Tahran’daki hükümet karşıtı bir gösteriye saldırdılar ve çok sayıda göstericiyi yaraladılar; 28 Ekim’de Kermanshah’ta dükkanları ve evleri yaktılar (5 ölü, 42 yaralı); 30 Ekim’de Bam’da gösteri yapan öğrencilere saldırdılar; 31 Ekim’de binlerce insan korkup dağa kaçtı (Parsa 1989: 147).

Grevler, Şah’ı devirme niyeti taşımasa da sistemi kilitlemeyi ve devrim yolunda rejimi güçsüz bırakmayı başardılar. Devlet hükümet karşıtı gösterilere ancak güç kullanarak ve karşıt bir kuvvet olan holiganları sokaklara salarak engel olmaya çalışıyordu. İran tam bir savaş alanına dönmeye başlamıştı. Ancak bunun bir “iç savaş” olduğunu söylemek zordur. Devletin silahlı kuvvetleri sivil muhalif gruplarla çatışma halindeydiler. Bu çatışmayı muhalifler, ancak birlik olarak, yürüyüşler düzenleyerek ve grevlerle devleti zor durumda bırakarak sürdürebilirdi. Haziran 1978’de dükkanların %70’i kepenk indirdi. Aktivist esnaftan 7 kişi tutuklandı, çarşıya girişler gece yarısı dışında yasaklandı. Ertesi gün Meşhed’de çarşının elektriği ve suyu kesildi. Ağustos ayında Şiraz’da ve Isfahan’da göstericiler katledildi ve sıkıyönetim ilan edildi. Ağustos sonu Rex Sineması’nda bir yangın çıktı ve seyircilerin içerde kilitli kalması sonucu çok sayıda insan hayatını kaybetti. Şah Rejimi olaydan İslamcı muhalifleri, muhalifler ise SAVAK’ı sorumlu tutuyordu.

6 Ekim’de Humeyni, İran hükümetinin isteğiyle, Irak’tan Fransa’ya gönderildi. Böylece yeni grevler ve Fransız mallarını boykot gündeme geldi. Aynı günlerde, üç ulusal gazetenin çalışanları, basındaki sansürü protesto etmek için yürüdüler ve esnaf da çiçek yollayarak onlara destek verdi (Parsa 1989: 114). Tahran Üniversitesi’nde başlayan rejim karşıtı

boykot, greve dönüştü, birçok şehirde yürüyüşler düzenlendi. Kimi kampüslerde oturma eylemleri ve açlık grevleri yapıldı. Bu dönemde öğrenci, öğretmen, gazeteci ve yazarlar, hem kendi taleplerini dile getirdiler hem de çarşı grevlerine ve diğer protestolara destek verdiler. Çarşı grevleri boyunca dükkan sahipleri, maddî dayanışma örneği göstererek “İslamî kooperatifler” kurdular. Ekim 1978’de hükümet, muhaliflerle uzlaşma yolu aramak zorunda kaldı. Muhalifler, lonca meclisinin lağvedilip söz hakkının kendilerinde olduğu bir lonca konseyi kurulmasını, fiyat kontrolünün arz-talep dengesine uygun yapılmasını istediler. Temsilcilerin isteklerinin başbakana iletileceği sözü verildi. Bununla birlikte esnaf, önceleri ne Humeyni’nin ne de Ulusal Cephe’nin takipçisiydi (Parsa 1989: 115). Kendi kendilerine örgütlendiler ve kendi taleplerini elde etmek için mücadele ettiler. Taleplere geri dönüş olmadığı gibi SAVAK ajanları (holiganlar) muhalif dükkanları yakıp yıktılar.

Kasımın ilk haftası, iki aydır başbakan olan Emami, görevinden alındı. Yerine geçen askerî yönetimde holiganların saldırıları 40 ile yayıldı. Birçok ilde holiganların yargılanmasını isteyen gösteriler oldu. Muhalifler dükkanlarda savunma amaçlı birlikler oluşturdular. Kimi üç hafta, kimi yetmiş beş gün süren grevler, askerî yönetimin bizzat kendisine yönelikti ve Şah’ın devrilmesi artık tek ve ortak amaç gibi görünüyordu. Keşan’da, Isfahan ve Şiraz’da muhalifler “zafere kadar grev” kararı aldıklarını duyurdular (Parsa 1989: 117). 12 Ocak 1979’da İslamî Devrim Konseyi imzalı bir bildiri yayınlandı ve zaferin yakın olduğu ve bir devrim hükümeti kurulacağı vurgulandı. 16 Ocak’ta Şah ülkeyi terk etti. Humeyni görev başındaki Bakhtiar hükümetinin istifasını istedi. Devlet Humeyni’nin geri dönüşüne engel olmak için havaalanını kapattı. 27 Ocak’ta, bir milyonu aşkın İranlı bu kararı protestoetmek için sokaklara döküldü. 30 Ocak’ta hükümet, muhaliflerle yaptığı görüşmeler sonrası havaalanını açmaya karar verdi. Humeyni, 1 Şubat’ta Tahran Havaalanı’na indiğinde bir konuşma yaptı ve “ulusun bütün sınıflarına” teşekkür etti. Zaferin sadece Müslümanların değil azınlıkların da birliği sayesinde gerçekleştiğini vurguladı. 2 Şubat’ta yaptığı konuşmada, Şah’ın Bakhtiar hükümetini illegal etti ve Şah’ı geri getirebilecek hiçbir yönetime izin vermeyeceğini söyledi. 4 Şubat’ta geçici bir İslamî Hükümet kuracağını açıkladı. 5 Şubat’ta seküler ve milliyetçi kesimlerle iyi ilişkisi olan Bezirgan başbakan olarak atandı. Ancak ordu kontrol altına alınmamıştı. Geçici devrim konseyi anlaşmanın yollarını arıyordu. Humeyni ise silahlı kuvvetleri

yabancılar değil İslam'a uymaya çağırıyordu. 10 Şubat 1979'da ordu, havaalanına girdi ancak kalabalığı dağıtmayı başaramadı. Tanklar üç gün boyunca yollardaydılar ama kitleler sokağı bırakmadılar ve birçok yerde molotof kokteylleri hazırlayarak askerle çatıştılar. İki gün içerisinde ordu, yüzlerce kişiyi öldürdü. 11 Şubat'ta Humeyni, ordu içindeki bu grupların hava kuvvetlerindeki devrimciler sayesinde püskürtüldüğünü açıkladı. Sorunların barışçıl yollardan çözülmesi için çağrı yaptı. 11 Şubat rejimin tamamen çöktüğü tarih olarak anılır.

SONUÇ

Sonuç olarak yaklaşık yüz yıla uzanan protesto geleneğiyle maddî koşullar dahilinde bir hakikat söylemi inşa eden İranlılar, siyasetin düzenleyici gücüne karşı infial ve direnişlerle cevap verdiler. Yabancı olarak gördüğü bütün unsurlara karşı kendi öznelliklerini ortaya koyan eylemler ile İran tarihine etki ettiler. Muhalif hareketler, köklerini bu tarihsellikten almaktaydılar. Bu çalışmada, İran Devrimi'ne yol açan devrimci durumları inceleme fırsatı bulduk. Şah karşıtı eylemler, işçi, esnaf ve beyaz yakalılar sayesinde devletin halkla ilişki kurma biçimlerini yerinden etti ve modern devletin bütün kurumlarını işlemez hale getirdiler. 1978'de yoğunlaşan eylemler karşısında hükümetin yapabildiği SAVAK, ordu ve holiganlar yoluyla şiddet üretmekti. Görüldüğü gibi, İranlıların 12. İmam olan Mehdi Murtaza'nın bir gün geleceğine olan inancı, pasif bir bekleyişi değil aktif bir sorumluluğu ifade ediyordu. Bu yorumu Humeyni kadar Ali Şeriatî, Mehdi Bezirgan ve Murtaza Mutahhari de sahipleniyordu. Onlarla birlikte, burada yer veremediğimiz birçok İranlı düşünür ve yazar protesto kültürünü ayakta tutmayı başardılar. Onların fikirleri birçok muhalif söylemin taşıyıcısı oldular.

Ocak 1979'da Şah'ın ülkeyi terk etmesi ve Şubat 1979'da ordunun yenilgiyi kabul etmesiyle kesinleşen İran Devrimi'nin kurduğu yeni yönetim, bu çalışmanın inceleme konusu değil. Bahar aylarından itibaren baskın olan ideolojik farklılıklar, devletin henüz kurulmakta olan iktidar mekanizmalarında ayrışmaya sebep olmuş, yeni şiddet biçimleriyle alternatif tahayyülleri dışlamış olabilir. Bununla birlikte İslamî Devrimin niye Müslümanların çoğunlukta olduğu başka bir ülkede değil de İran'da tecrübe edildiği sorulabilir. Dünyanın başka coğrafyalarında, tarihsel olarak devrimi oluşturacak ve ayakta tutacak

bir protesto geleneği oluşmamış olabilir. Diğer bir deyişle, devrimi bir olgu haline getiren muhalif eylemlilik İranlıların gündelik hayatını ve siyasal kültürünü belirleyen maddî koşullar içinde ortaya çıkmıştı. Bu açıdan İran Devrimi'nin özgün bir olay olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

ABRAHAMIAN, Ervand (1993). *Modern İran Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

AHAVI, Şahrüh (1990). *İran'da Din ve Siyaset*, İstanbul: Yöneliş Yayınları.

BAYAT, Asef (1987). *Workers and Revolution in Iran: A Third World of Experience of Workers' Control*, London: Zed Books Ltd.

BAYAT, Mangol (1991). *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, New York: Oxford University Press.

BOROUJERDİ, Mehrzad (2011). *İran Entelektüelleri ve Batı*, İstanbul: Yöneliş Yayınları.

DABASHI, Hamid (2008). *Iran: A People Interrupted*, New York: New Press.

DAILAMI, Pezhmann (2004). "The First Congress of Peoples of the East and the Iranian Soviet Republic of Gilan, 1920-21", in Stephanie Cronin (ed.), *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran: New Perspectives on the Iranian Left*, New York: Routledge.

DANESHVAR, Parvez (1996). *Revolution in Iran*, London: Macmillan Press.

ELWELL-SUTTON, L. P.(1949). "Political Parties in Iran 1941-1948", *Middle East Journal*, Volume 3.

GHODS, Reza (1991). "Government and Society in Iran, 1926-34", *Middle Eastern Studies*, Volume 27, No. 2.

Komisyon (1993). *İran İslam İnkılabı (Islamic Revolution of Iran)*, Ankara: Kevser Yayınları.

MOADDEL, Mansoor (1986). *A Sociological Analysis of the Iranian Revolution*, Medison: University of Wisconsin.

PARSA, Misagh (1989). *Social Origins of the Iranian Revolution*, Rutgers: Rutgers University Press.

POULSON, Stephen C. (2006). *Social Movements in Twentieth-Century Iran: Culture, Ideology and Mobilizing Frameworks*, New York: Lexington Books.

YAR-SHATER, Ehsan (1971). *Iran Faces the Seventies*, New York: Praeger Publishers.

Aslı KÖSE ÜNAL

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sağlık Yönetimi Bölümü Doktora Öğrencisi
asl_kse@hotmail.com

Gizem Büşra HASAR

Gümüşhane Üniversitesi SYO
Sağlık Yönetimi Bölümü Lisans Öğrencisi

TOPLUMSAL CİNSİYET AYRIMCILĞININ KADIN STATÜSÜNE YANSIMALARI

ÖZET

Cinsiyet ayrımcılığının önlenmesi ve toplumda kadının statüsünün ve rollerinin yeniden gözden geçirilerek değiştirilmesi ve farklılaştırılması çalışmaları, günümüzde üzerinde durulan faaliyet alanlarındandır. Kadının ekonomik hayata katılımında ve iş süreçlerinde karşılaştığı en büyük engel olarak toplumsal cinsiyet algısı, yani kadınla erkeğin eşit olarak algılanmaması gelmektedir. Toplumdaki bu algı eğitimde, politikada ve iş hayatında kadının eşit konumda olmasını engellemektedir. Toplumsal cinsiyet ayrımcılığı erkeklerin daha baskın olduğu, kadınların ikinci plana itildiği eşit olmayan güç ilişkisine ve bu durumun sonucu da şiddet odaklı toplumsal sorunların artmasına neden olmaktadır. Bu bildiride, Gümüşhane ilinde 10 farklı statüdeki kadın çalışanın il müdürü (1), şube müdürü (2), şef (3), akademisyen (2), mühendis (2) toplumsal cinsiyet ayrımcılığı hakkındaki değerlendirmeleri mülakat yöntemi kullanılarak analiz edilmiştir. Çalıştıkları kurumda cinsiyet ayrımcılığına göre katılımcıların değerlendirmelerine bakıldığında, işe bağlı durumlarda pozitif ayrımcılığın yaşandığı (örneğin güç gerektiren işler gibi) görülmektedir. Akademisyenler ise cinsiyet ayrımcılığının yaşandığını ve mobbing uygulandığını ifade etmişlerdir. İş ortamlarındaki terfi, ödül, atama gibi uygulamaların liyakat ilkesine uygun yapılması cinsiyet ayrımcılığını engellemekle birlikte ikinci aşamaya gelinceye kadar çoğu aday iş başvurularında kadın, evli ve çocuk sahibi olması nedeniyle elenmektedirler. Pozitif ayrımcılık beklenmese de kadın çalışanlar negatif ayrımcılıkla karşılaşmak istememektedirler.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Cinsiyet Ayrımcılığı, Toplum.

GİRİŞ

Toplumsal cinsiyet, toplumda sadece kadının değil, erkeğin de konumunu belirten bir kavramdır (Demirbilek 2007: 12-27). Cinsiyet ayrımcılığı, toplumsal bir gerçektir. Dünyanın farklı ülkelerinde olduğu gibi ülkemizde de toplumsal alanlarda ve çalışma hayatında cinsiyet ayrımcılığı yapılmaktadır. Bu tür bir ayrımcılık ülkenin ekonomik, sosyal ve kültürel yönden gelişmesine de büyük engel teşkil etmektedir. İş hayatında cinsiyet ayrımcılığının kadınların ve erkeklerin benzer koşullar karşısında eşitsizliğe maruz kalmaları sonucunda ortaya çıkmaktadır. Örneğin, kadın ve erkeklere aynı fırsatların tanınmaması ve bunun sonucu da fırsatlardan yoksun tarafa negatif bir ayrımcılığın yapılması söz konusudur (Demirel 2011: 67-68). Toplumsal cinsiyet ayrımcılığı erkeklerin daha baskın olduğu, kadınların ikinci plana itildiği eşit olmayan güç ilişkisine ve bu durumun sonucu da şiddet odaklı toplumsal sorunların artmasına neden olmaktadır.

Cinsiyet temelli ayrımcılık, bir kişinin bir kadına, cinsiyetine dayalı olarak bir erkeğe davrandığından veya davranacağından daha olumsuz ya da daha az olumlu davranması (dolaysız ayrımcılık) ve/veya biçimsel olarak eşitlikçi gözükken davranış ve uygulamaların sonradan kadın üzerinde ayrımcı etkiler yaratması (dolaylı ayrımcılık) olarak tanımlanmaktadır. Kadına yönelik ayrımcılığın doğal bir süreç değil, söylemsel süreçlere bağlı olduğunun önemli bir göstergesi, iş yaşamında cinsiyet ayrımcılığının, çeşitli işlerin tanımında toplumsal cinsiyet nitelikleri belirlenerek profesyonel ve beyaz yakalı iş alanlarının (öğretmenlik, hemşirelik, sekreterlik...) kadınlar için birçok nedenden (kadının uysallığı, tekrarlara katlanabilirliği, ayrıntıdan hoşlanması gibi) dolayı uygun görülmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kadınlara uygun olduğu düşünülen bu mesleklerde dahi kadınlara yönelik ayrımcılık, karar verici konumlarda yer almasını engelleyerek ortaya çıkmaktadır. Kadınların yönetim kademelerine ulaşmalarının önündeki engeller için çok değişik alanlara bakılması gerekmektedir. İş dünyası tarafından erkeklere atfedilen acımasız, saldırgan, kararlı gibi tanımlamalara karşın; kadına yönelik aciz, zayıf, duygularının kurbanı tanımlamaları cinsiyet ayrımcılığının ve sorunlu bakış açısının diğer bir göstergesidir (Türeli vd. 2013: 83-84). Cinsiyet temelli ayrımcılık yaşayan kadınların çalıştıkları örgütlere bağlılıkları azalmakta ve işten ayrılma niyetleri daha yüksek olmaktadır (Foley vd. 2005: 421-451).

Cinsiyet ayrımcılığının önlenmesi ve toplumda kadının statüsünün ve

rollerinin yeniden gözden geçirilerek değiştirilmesi ve farklılaştırılması çalışmaları günümüzde üzerinde durulan faaliyet alanlarından birisidir. Ülkemizde merkezi yönetim olarak Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın görev alanlarından biri de kadının statüsüne yönelik faaliyetlerdir. 2014 yılı TÜİK verilerine göre kadın istihdam oranı % 26,7 olup kadınların % 33'ü tarım sektöründe, % 17,1'i sanayi sektöründe, % 49,9'u ise hizmet sektöründe çalışmaktadırlar.

Türkiye'de kadının durumu 2014 yılı raporuna göre üniversite öğrencilerinin % 45,8'i, akademisyenlerin % 41'i ve profesörlerin % 28,4'ü kadındır. Üniversite rektörlerinin içindeki kadın rektör oranı Şubat 2015 itibariyle % 7,4'tür. Türkiye'de akademik kariyerde profesörlüğe yükselirken kadına karşı ayrımcılığın olmadığı ve kadın profesör oranının yüksek olduğu bir ortamda, kadınların yükseköğretim kurumlarında yöneticilik pozisyonlarında çok az temsil edilmeleri yükseköğretimdeki kadının statüsü ile ilgili büyük bir çelişkidir. Kadınların, yöneticilik pozisyonlarına aday olmasını zorlaştıran faktörlerin başında ataerkil anlayış gelmektedir.

7 Mayıs 2015 tarihinde YÖK tarafından düzenlenen ve yaklaşık 70 üniversiteden Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi Başkanlarının, konu ile ilgili akademisyenlerin, kadın çalışmaları yapan STK ve ilgili sendika temsilcilerinin katılımı ile gerçekleştirilen çalıştay sonucunda toplumsal cinsiyet eşitliği dersinin zorunlu ders olarak müfredata dâhil edilmesi, üniversitelerde toplumsal cinsiyet eşitliğinin genel kabul görmesinin sağlanması, üniversitelerin yöneticilerine idari ve akademik personeline toplumsal cinsiyet eşitliği farkındalığının kazandırılması olarak dört tema belirlenmiştir.

Türkiye, Dünya Ekonomik Forumu'nun yayımladığı 2014 Küresel Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi'nde 142 ülke arasında 125. sırada olup OECD ülkeleri arasında ise son sıradadır. DEF küresel cinsiyet uçurumu endeksiyle kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıkları; ekonomik katılım ve fırsat eşitliği, eğitim düzeyi, sağlık ve yaşam, siyasi katılım kategorilerinde incelenmektedir. Bu endeks, çalışma hayatına katılım, ilerleme ve ücret farklılıkları esas alınarak oluşturulmaktadır. Örneğin, kadınlar ve erkekler arasındaki ilerleme farklılıkları için kanun yapımcılar, üst düzey yöneticiler ile profesyonel mesleklerde çalışan kadınların aynı kategorideki erkeklere olan oranlarına bakılmaktadır. Devlet Planlama Teşkilatı'nın 01.01.2015 tarihli verilerine göre, kamu personelinin cinsiyet dağılımı % 36,5 kadın, % 63,4 erkek ve üst düzey

memur oranı % 8 kadın, % 92 erkek şeklindedir. Yasal düzenlemelerle (vergi muafiyetleri gibi) gündeme gelen yeni uygulamaların kadın istihdamında pozitif etki sağlayabileceği konusu tartışılmaktadır. Cinsiyet eşitliğinde en iyi konumda olan İzlanda, Finlandiya, Norveç ve İsveç gibi ülkelerde kota uygulamasıyla denge sağlanmaya çalışılmaktadır. 2011’de Finlandiya Menkul Kıymetler Piyasası Birliği’nde yer alan firmaların yönetim kurullarında en az bir kadın üyenin olmasını zorunlu tutan Kurumsal Yönetim Kodu uygulaması yürürlüğe girmiştir. Norveç’te uygulanan kota sistemi çerçevesinde kamu firmalarının veya halka açık firmaların yönetim kurullarındaki cinsiyet kotası her bir cinsiyet için % 40 olarak belirlenmiştir. Norveç’te 2003’te % 7 olan yönetim kurullarında yer alan kadınların oranı 2008 yılı itibarıyla % 39’a yükselmiştir.

Kadınların işgücüne katılımı, kadınların bireysel gelişimleri için olduğu kadar ülkelerin gelişimi için de oldukça önemlidir. Nitekim kadınların çalışma yaşamında gösterdiği varlık ülke kalkınmasının sürdürülebilir kılınması için oldukça önemli bir koşul olarak kabul edilmektedir. Çalışma hayatında kadınların yeri kapsamında gelişmiş ülkelerle gelişmekte olan ülkeler arasında bir farklılık var iken; bu farklılık gelişmekte olan ülkelerin kendi içinde de gözlenmektedir. Bunun için özellikle gelişmekte olan ülkelerdeki bu farklılıkların kurumsal belirleyicilerinin ülke heterojenlikleri kapsamında ve sosyolojik temelli bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır (Demiral 2015: 492).

Amaç ve Yöntem: Bu çalışmanın amacı farklı statüdeki kadın çalışanların toplumsal cinsiyet ayrımcılığı hakkındaki düşüncelerini, çalıştıkları kurumlar ve meslekleri açısından değerlendirmektir. Literatürde bireylere özgü deneyimlerin, algılamaların, düşüncelerin ve yorumların derinlemesine incelenmesi gerektiğinde nitel araştırma yönteminin önerildiği görülmektedir (Bluhm vd. 2011: 1866-1891). Araştırma verilerinin çözümlenmesinde betimsel analiz tekniğinden yararlanılmıştır. Betimsel analiz, verilerin daha önceden belirlenen temalara göre özetlenip yorumlandığı, görüşülen bireylerin görüşlerinin doğrudan alıntılanarak kullanıldığı analiz tekniğidir (Yıldırım ve Şimşek 2003).

Veri toplama aracı olarak Gümüşhane ilinde çalışmaya katılmayı kabul eden kadın katılımcılar ile yüz yüze görüşülerek bilgi almaya olanak sağlayan derinlemesine mülakat tekniğinden yararlanılmıştır.

Görüşmeler için katılımcılardan randevu alınmış ve görüşülecek konuya ilişkin herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Katılımcıların konuyla ilgili önceden hazırlık yapmaları önlenmiş ve böylece mevcut farkındalık düzeylerinin gerçek durumu yansıtması amaçlanmıştır. Her katılımcıyla bir saat görüşülüp görüşme sırasında not tutma yöntemiyle veriler kayıt altına alınmıştır. Görüşmeler sırasında, katılımcıların toplumsal cinsiyet ayrımcılığı algısını değerlendirmek amacıyla hazırlanmış araştırma soruları şunlardır:

- Çalıştığınız kurumun sağladığı mesleki eğitimlerden çalışanlar eşit düzeyde yararlanmakta mıdır?
- Terfi sistemi açısından yönetim pozisyonları tercihinde cinsiyet ayrımcılığı yapılmakta mıdır?
- Ödüllendirme sistemi uygulaması açısından erkek çalışanlarla kadın çalışanlar arasında ayırım yapılmakta mıdır?
- Kadınların sahip oldukları özelliklerin yönetim pozisyonları için uygunluğu ve çalıştığınız kurumun yönetici tercihindeki uygulamasında cinsiyet ayrımcılığı yapılmakta mıdır?
- Kadınlar erkeklere göre kariyer hedeflerine ulaşma sürecinde daha fazla mı engelleme ile karşılaşmaktadır?
- Meslek seçimi sırasında ve sonrasında aile bireylerinin kadının tercihinde etkisi var mıdır?

Veri analizi sürecinde, görüşme kayıtları bilgisayar ortamında yazılı metin haline getirilmiştir. Yazılı metinler excel programına aktarılmış ve düzenlenmiştir. Konuşma metninin kimin tarafından oluşturulduğunun belirlenmesi amacıyla her bir sütuna katılımcı isimlerini temsilen "İM, ŞM1, ŞM2, Ş1, Ş2, Ş3, A1, A2, M1, M2" unvanlarını içeren kodlar konulmuştur.

Bulgular: Katılımcıların unvanlarına göre dağılımı il müdürü (n=1), şube müdürü (n=2), şef (n=3), akademisyen (n=2), mühendis (n=2) olmak üzere toplam 10 farklı statüdeki kadın çalışan şeklinde olmuştur. Katılımcıların yaş dağılımları 20-30 yaş (n=2), 31-40 yaş (n=3), 41-50 yaş (n=5), eğitim durumları ise ön lisans (n=3), lisans (n=5), lisansüstü (n=2) olarak belirlenmiştir.

Katılımcıların çalıştıkları kurumların sağladıkları mesleki imkanlar açısından cinsiyet ayrımcılığı ile karşılaşma durumları

değerlendirildiğinde, eğitim gibi imkanlardan herkesin eşit düzeyde yararlandığını ifade etmişlerdir. Örnek ifadeler aşağıdaki gibidir:

İM: ‘Meslekleri itibariyle yeterli düzeye çıkmak isteyen her çalışan haklardan yararlanıyor. Kadın ve erkek olarak değil, istenildiği takdirde her çalışana mesleki eğitim fırsatı tanınıyor.’

ŞM1: ‘Belli dönemlerde gerçekleşen eğitimlere katılma şansı, her çalışana eşit sunuluyor. Yeter ki istesinler, tek sorun bu.’

Ş1: ‘Evet eşit düzeyde yararlanılıyor.’

A1: ‘Eşit düzeyde yararlanıyor. Panel, sempozyum, sunum vb. açısından cinsiyet sorunu olmuyor.’

M1: ‘Çalıştığım kurumda, kadın ve erkek eşit şekilde yararlanıyor. Bir ayrım yapılmıyor.’

Terfi sistemi açısından çalıştıkları kurumları değerlendiren katılımcıların yaklaşımları aynı olmakla birlikte, sınav sisteminin uygulanmasının cinsiyet ayrımcılığını engellediğini düşündükleri belirlenmiştir. Örnek ifadeler şunlardır:

İM: ‘Bu kurumda kadın-erkek ayrımı yok. Sınavla yapılan seçimler uygulanıyor. Yani terfi sisteminde cinsiyet değil, sınav başarısı önemli.’

ŞM2: ‘Bizim kurumda öyle bir ayrım yapılmıyor. Sınav yoluyla atamalar yapılıyor. Tamamen kişisel çabaya bağlı.’

Ş2: ‘Özel bir cinsiyet tercihi yapılmıyor.’

A2: ‘Bu kurumda liyakata dayalı bir sistem var. Cinsiyete dayalı bir ayrım yapılmıyor.’

M2: ‘Terfi için genelde çok çalışan kendine güvenen çalışanları seçiyorlar. Ataerkil bir toplumda yaşadığımız için üst yönetim daha çok erkekleri tercih ediyor.’

Ödüllendirme sistemi açısından katılımcılardan akademisyenlerin dışındaki diğer katılımcıların cinsiyet ayrımcılığı yapılmadığını düşündükleri belirlenmiştir. Akademisyen katılımcılar ise kurumlarında başarılı kadınların kabul görmediğini düşünmektedirler. Örnek ifadeler şu şekildedir:

İM: ‘Herhangi bir ayrım yapılmıyor. Kurumda başarı sonuçları cinsiyete göre değerlendirilmiyor.’

ŞM1: 'Fark olmuyor. Gerekli takdir veriliyor.'

Ş3: 'Herhangi bir engel yok. Ayırım yapılmaksızın her çalışan bu sistemden eşit bir şekilde yararlanır.'

A1: 'Başarı taçlandırılmıyor. Genelde başarılı kadınlar sevilmiyor. Kadınlar karma işlerde daha çok eleştiri alıyorlar. Çok fazla mobbing baskısı oluyor. Bu yüzden eşitsizlik var.'

M1: 'Evet eşit yararlanmaktadır. Herhangi bir engelleme yapılmamaktadır.'

Katılımcıların kadınların sahip oldukları özelliklerinden dolayı (duygusal, kırılgan, sakın vs.) yönetim pozisyonları için uygun olup olmadığı ve çalıştıkları kurumlarda yönetici seçiminde ayrımcılık yapıp yapılmadığı hakkındaki görüşlerine bakıldığında; yaradılış gereği her iki cinsiyet arasındaki farklılığın iş tarzlarına yansıdığı ve kadın yöneticilerin yönetim pozisyonlarına erkek yöneticilere göre daha uygun olduğunu düşündükleri belirlenmiştir. Örnek ifadeler şunlardır:

İM: 'Uygundur. Hatta bu özelliklere sahip olmak yönetim pozisyonunda görev almak için daha iyidir. İş ortamı içerisinde insanlarla iç içe çalışıyorsanız duygularınıza da ihtiyacınız vardır. İnsanları yönetmek için onların duygularını da anlamanız lazımdır. Yönetici seçiminde ayrımcılık yapılmamaktadır'

ŞM2: 'Bu özelliklere sahip olmak yönetici olmaya engel değildir. Çalışanın hissettiğini hissederek yönetebilirsiniz. Kadın ya da erkek ayrımı yöneticilik süreci için ayırıcı bir kriter olarak değerlendirilmemektedir.'

Ş1: 'Kadın yönetici birçok açıdan erkek yöneticiye göre daha etkindir. Çalıştığım kurumda yöneticilik açısından ayırım yoktur.'

A2: 'Uygundur. Hatta kadınlar yönetim pozisyonu için daha uygundur denilebilir. Kadın anaç olduğu için empati yapar, dinler ve sorunları çözer. Ayrıca kadınlar daha titiz çalışır ama daha çok erkekler yöneticilik için uygun görülür. Çalıştığım kurum yöneticilik tercihlerinde daha çok erkeklerden yanadır.'

M2: 'Uygundur. Çünkü kadınlar yapıları gereği daha düzenli ve daha disiplinli çalışmaktadır. Ama eğer bir tercih yapılsaydı tabi ki erkekleri seçerlerdi. Kadın yöneticiler biraz daha tutucu ve sert davrandıkları için personel, kadın yöneticiye sıcak bakmıyor. Çalıştığım kurum tercihini erkek yöneticiden yana kullanmaktadır.'

Katılımcıların kadının kariyer hedeflerine ulaşmasında erkeklere göre daha fazla engelleme ile karşılaşp karşılaşmadığı görüşüne bakıldığında kadının toplumdaki rolleri gereği sürecin uzadığını ve eş, çocuk gibi faktörlerin bu süreci daha da uzattığını düşündükleri belirlenmiştir. Örnek ifadeler aşağıdaki gibidir:

İM: *‘Tabi ki daha fazla engelleme ve sorumluluk yükü var. Toplumun kadına biçtiği görevler nedeniyle bunlar daha artıyor. Tayin, iş durumu gibi konularda eş-çocuk engel yaratıyor.’*

ŞM1: *‘Kadın bazı işlerde evliyse ve çocuk sahibi ise işe bile alınmıyor. İş hayatında ise izin problemi oluşuyor. İşe yansıtmasa bile hem iş hem ev hayatı kadına yoğun bir sorumluluk yüklüyor.’*

Ş2: *‘Evli kadınların engeli çok oluyor. Çocuk ve eş kaynaklı oluyor tabi bunlar. Bazense tek engel eşler.’*

A2: *‘Bazen de işe alımlarda cinsiyet engel olabiliyor. İş gücü kaybı olacağını düşündükleri için evli ve çocukları olan kadınları işe almamak gibi.’*

M1: *‘Evet daha fazla engelleme yapılmaktadır. Kadının zaten çok fazla sorumluluğu var bir de iş yükünü kaldıramıyorlar.’*

Katılımcıların meslek seçimi aşamasında ve sonrasında aile bireylerinin/eşin, kadının kariyer hedeflerine ulaşmasını etkileyip etkilemediği görüşüne bakıldığında, pozitif ve negatif yönlü etkilediğini düşündükleri belirlenmiştir.

İM: *‘Kesinlikle etkiler. Toplumsal baskı, aile kültürümüz, toplumsal bakış açısı gibi gerekçeler yüzünden kadının iş seçimi ve kariyer düzeyi hakkında söz sahibi olan çok fazla kişi vardır.’*

ŞM2: *‘Meslek seçiminde aileler, güven ve gelecek vaat eden mesleklere yönlendirmeye çalışırlar. Yani iyi niyetle de olsa müdahale ederler. Eşler de ikinci kısımda hayatımıza girdiği için kariyer sınırını kendi düzeylerine göre sınırlandırır.’*

Ş3: *‘Evet engelleme yapılıyor. Eğer kadın kariyer yaparsa evdeki sorumluluğu ve eve ilgisi ertelenecek ya da azalacak düşüncesi ile eş kariyer düşüncesini istemez. Bencillik söz konusu oluyor.’*

A1: *‘Kesinlikle etkilidir. Anne-baba destekleyicidir. Eş, hem pozitif hem negatif etki gösterebilir. Örneğin, eşin kendinden üst konumda olmasını istememesi ve önüne engel koyması negatif bir etkidir.’*

M1: *‘Tabi ki etkiliyor. Gerek ülkenin şartları gerek yoksulluk derecesi yüzünden*

kadınların da çalışması isteniyor. Ayrıca eşinden çalışma konusunda destek gören bayan işinde daha başarılı oluyor.'

Genel olarak katılımcıların değerlendirmelerine bakıldığında akademisyenlerin dışındaki diğer katılımcıların çalıştıkları kurumlarda cinsiyet ayrımcılığı yapılmadığını, akademisyenlerin ise kadın çalışanların başarılarının kabul edilmediğini ve cinsiyet ayrımcılığının yaşandığını düşündükleri belirlenmiştir. Katılımcılar, kariyer süreçleri ve meslek seçimlerinde, kadınların sahip oldukları roller gereği bireysel seçimlerinin negatif etkilenmesinin yanında, işe alım süreçlerinde kadın oldukları için tercih edilmedikleri yönündeki düşüncelerini belirtmişlerdir. Katılımcılar, sahip oldukları özellikler gereği (duygusal, sakin vs.) yönetici pozisyonlarına erkeklerden daha uygun olduklarını, aslında negatif olarak tanınan bu özelliklerin yönetici pozisyonları için avantaj olabileceğini düşünmektedirler.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Toplumsal cinsiyet ayrımcılığı algısı ve bu algının ortaya çıkardığı davranışlar, iş ortamlarına da yansımaktadır. İş ortamlarındaki terfi, ödül, atama gibi uygulamaların liyakat ilkesine uygun yapılması cinsiyet ayrımcılığını engellemekle birlikte ikinci aşamaya gelinceye kadar çoğu aday iş başvurularında kadın, evli ve çocuk sahibi olması nedeniyle elenmektedirler. Pozitif ayrımcılık beklenmese de kadın çalışanlar, negatif ayrımcılıkla karşılaşmak istememektedirler.

Kirel vd. (2010), Eskişehir ilinde özel sektörde yaptıkları bir alan araştırmasında kadın çalışanların işe alım sürecinde karşılaştıkları sorunlar, medeni durum ile algılanan ayrımcılık, kadının çalışma yaşamındaki rolünün ve statüsünün oluşumunda toplumun kültürel dinamiğinin oynadığı önemli rolü işaret etmektedir. Dikmetaş (2010) tarafından yapılan çalışmada hastanede çalışan kadınlar, iş ortamında karşılaştıkları olumsuzluk alanları olarak işe seçim sürecini ve kariyer gelişimini işaret etmişlerdir. Araştırmamızda çalışanların kamu statüsünde çalışıyor olmaları, özel-kamu karşılaştırmasına engel olmakla birlikte katılımcılardan bazıları, adayın kadın olmasının işe alım süreçlerinin negatif sonuçlanmasına neden olduğunu belirtmişlerdir. Bunun en önemli nedeni, kadının toplumsal yapı içerisinde erkeğe göre daha fazla rol ve sorumluluğa sahip olmasıdır. Yaradılış gereği bazı özelliklerin kadın özelinde ayrışması, kadının

yükünü artırmaktadır. İşverenin bu yöndeki düşünceleri kadının kariyerini işe alım sürecinde sonlandırmaktadır.

Katılımcıların, toplumsal cinsiyet ayrımcılığının kadın statüsüne yansımaları hakkındaki görüşlerine göre, çalıştıkları kurumun yönetim yaklaşımı ile kadının toplumsal rolleri ve bireysel beklentileri olmak üzere iki tema belirlenmiştir. Kadınların, çalışma alanlarında yer alabilmelerini sağlamak amacıyla güçlendirilmeleri, kalkınma ve sürdürülebilirlik açısından bir zorunluluk, insan hakları bağlamında ise gereklilik olarak algılanmalı ve yerine getirilmelidir.

KAYNAKÇA

DEMİRBİLEK, Sevda (2007). "Cinsiyet Ayrımcılığının Sosyolojik Açıdan İncelenmesi", *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar*, 44 (511): 12-27.

DEMİREL, Yavuz (2011). "İşyerinde Ayrımcılık: Kavramsal Bir İnceleme", *TİSK Akademi*, 11 (2): 67-68.

DİKMETAŞ, Elif (2009). "Hastane Çalışanlarında Cinsiyet Farklılığının İncelenmesine Yönelik Bir Uygulama", *KMU İİBF Dergisi*, 16 (3): 48-161.

DEMİRAL, Özge (2015). "Muğla Çalışma Hayatında Cinsiyet Eşitsizliğine Sosyal Kurumların Etkisi: Gelişmekte Olan Ülkeler Üzerine Bir Yatay Kesit Analizi", 23. *Ulusal Yönetim ve Organizasyon Kongresi Bildiri Kitabı*, I. Cilt, Muğla.

DUSTİN J. Bluhm, WENDY Harman; THOMAS W. Lee ve R. Mitchell TERENCE (2011). "Qualitative Research in Management: A Decade of Progress", *Journal of Management Studies*, 48 (8), pp. 1866-1891.

KİREL, Çiğdem, KOCABAŞ, Fatma ve Aytül Ayşe ÖZDEMİR (2010). "İşletmelerde Algılanan Cinsiyet Temelli Ayrımcılık: Eskişehir'de Özel Sektörde Bir Alan Araştırması", *Çimento İşveren*, 5 (15):6-7.

SHARON Foley, NGO Hang-Yue ve Angela WONG (2005). "Perceptions of Discrimination and Justice: Are There Gender Differences in Outcomes?", *Organization Management*, 30 (4): 421-451.

ŞALVARCI TÜRELİ, Nesrin ve Nilgün DOLMACI (2013). "İş Yaşamında Kadın Çalışana Yönelik Ayrımcı Bakış Açısı ve Mobbing Üzerine Ampirik Bir Çalışma", *Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 2 (2): 83-84.

ÜNNÜ AYYILDIZ, Nazlı Ayşe, BAYBARS Miray ve Jülide KESKEN (2014). “Türkiye’de Kadınların Üniversiteler Bağlamında Yetki ve Karar Verme Mekanizmalarına Katılımı”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 42 (14): 124.

YILDIRIM, Ali ve Hasan ŞİMŞEK (2003). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayınları.

<http://kadininstatusu.gov.tr/uygulamalar/turkiyede-kadinErisim>
Tarihi:15.06.2015

<http://www.hurriyet.com.tr/egitim/28329713.asp> Erişim Tarihi: 10.06.2015

<http://yok.gov.tr/toplumsal-cinsiyet-esitligine-duyarli> Erişim Tarihi:
29.06.2015

İbrahim ÜNALAN

Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Arap Dili ve Edebiyatı Doktora Öğrencisi
iunalan@bayburt.edu.tr

KÜLTÜRLERARASI İLİŞKİ BAĞLAMINDA TÜRK VE ARAP MUTFAK KÜLTÜRÜ

ÖZET

Kültür, bir toplumu meydana getiren maddi ve manevi değerler bütünüdür. Toplumlari özgün kılan bu değerlerden birini de o yere ait mutfak kültürü ve yemek çeşitleri oluşturur. Yemek yeme ihtiyacı esasında fizyolojik bir ihtiyaç olarak düşünülür fakat bunun da ötesinde yemek yemenin bir de kültürel yönü vardır. Zira yemek yeme ve yapma alışkanlıkları, tüketilen yiyecekler ve kullanılan malzeme, sofrı düzeni ve adabı gibi unsurlar toplumlar arasında benzerlikler ve farklılıklar göstermektedir.

Bugün özellikle kitle iletişim araçları sayesinde kültürlerarası ilişki çok hızlı bir şekilde gelişmektedir. Türk-Arap mutfak kültürünün etkileşiminde kitle iletişim araçlarının da önemi çok büyüktür. Türkçe veya Arapça yayın yapan televizyonlar aracılığıyla Türk ve Arap kökenli kişiler birbirlerinin yemeklerini görüp tanıma fırsatı bulmaktadır. Diğer yandan internet aracılığıyla Arap veya Türk yemeklerini merak eden kişiler bunları kolaylıkla öğrenip uygulayabilmektedir.

Şüphesiz bu merakın gelişmesinde siyasi koşullar, iç karışıklıklar, sınırlara bağılı bir komşuluk ve başka unsurlar etkili olmaktadır. Önceleri Suriye ile kız alıp verme gibi akrabalık ilişkileri ve ticari ilişkiler varken günümüzde Suriye’de yaşanan siyasi olaylar ve Suriyelilerin Türk şehirlerine göçü kültürlerarası etkileşimi artırmıştır. Ayrıca Arap ülkelerinden gelen öğrencilerin Türk üniversitelerinde eğitim görmesi, Türkiye’de eğitim veren Arap öğretim görevlileri bu etkileşimi daha da hızlandırmaktadır.

Bugün Kilis, Gaziantep, Şanlıurfa, Mardin gibi Türkiye’nin birçok şehrinde Arap yemekleri yapılmaktadır. Bazen aynı isimlerle bazen de farklı isimlerle benzer yemeklerin yapılması Arap ve Türk mutfak kültüründeki etkileşimin çok öncelere dayandığını göstermektedir.

Bu çalışmada kültürlerarası iletişimin bir sonucu olarak Arap ve Türk mutfağının ortak yönleri, yemek çeşitlerindeki benzerlikler ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kültürlerarası İletişim, Mutfak Kültürü, Türk Mutfağı, Arap Mutfağı.

Kültür, bir toplumu toplum yapan, onu önemli ve farklı kılan, kuşaktan kuşağa aktarılan değişime ve yeniliğe açık değerler bütünüdür. Yemek, sofrada adabı, mutfak düzeni ise kültürün en önemli bileşenlerindendir.

“Bir toplumun yemek kültürü, yaşam tarzı ve umumî kültürüyle yakından ilgilidir. Yemek, ferdi ve içtimai pek çok yönü olan bir kültür unsurudur. İnsan fizyolojik yapısı itibarıyla yemekle doğrudan alakalı olduğu gibi sosyal yönüyle de yaşadığı kültürün etkisi altında kalarak bir yemek anlayışına sahip olmuştur. Bunun yanında ferdin içinde şekillendiği toplumda yaşanan fiziki ve kültürel çevre muvacehesinde bir yemek kültürü gelişmiştir... Hayat şeklindeki değişim ve dönüşümler yemek kültürünün de değişmesine sebep olur. Bu bakımdan yeme içme göçebe ve yerleşik hayat biçiminde farklılıklar görülmekte bu farklılık yemek kültürüne de önemli ölçüde tesir etmektedir. Aynı şekilde din de yemek kültürü üzerinde etkilidir. Ne gibi yiyecekler yenir ya da yenmez, yılın belli günlerinde ne yenir gibi. Yemek kültürü sadece yenilen şeylerle de sınırlı değildir. Yemekten sorumlu kişilerden, yemeğin pişirildiği yere, yenen yemeğe, yemekte oturan yere, kullanılan araçlara, yenilen yiyeceğin türüne kadar her husus yemek kültürünün birer parçasını oluşturmuştur. Böylece insanın biyolojik varlığının idame edilmesini sağlamanın yanı sıra yemek, karmaşık ayrıntıları da sembolize ettiğinden bir kültürel nüfuz bölgesidir.” (Bilgin ve Samancı 2008: 27-28)

Yemek kültürü, kültürel değerlerin dışa vurulması vasıtasıyla topluluğun sınırlarını çizmede etkin bir rol oynar ve kimliğin kültürel içeriğini oluşturabilir. Ayrıca bu kültür çeşidi kültürel farklılıkların somutluk kazandığı ve yeniden üretildiği bir alandır (Sarı 2010: 219).

Yemek kültürü, toplumun kültürel değerlerini yansıtmada önemli bir araç vazifesi görür. Nasıl ki toplumlar din, dil, inanış, yaşam tarzı, olaylara bakış açısı ve dünya görüşü, çevreyi algılaması ve yorumlaması gibi birçok unsurda benzerlik ve farklılık gösteriyorsa aynı şekilde yeme-içme, sofrada düzeni konusunda da benzerlikler ve farklılıklar göstermektedir. Sözünü ettiğimiz unsurlarda toplumlar nasıl birbirlerini etkiliyorsa yine aynı şekilde yeme-içme konusunda da birbirlerini etkilemektedir. Bu sebepten de yemek, kültürlerarası ilişkilere ve etkileşimlere sebep olan önemli bir kültür alanıdır. Her gün değişen yaşam tarzıyla ve kitle iletişim araçları sayesinde insanlar farklı lezzetler tatmakta, farklı kültürlerle ait yeni yemekler öğrenmekte ve bu yemekleri bizzat kendileri de yapmaktadır. İşte toplumların bu şekilde birbirlerini etkilemeleri kültürlerarası iletişim ile olur.

Kültürlerarası iletişim farklı kültürlerle mensup kişiler arasındaki etkileşim ve anlam aktarımları, yabancıların algılanması, açıklanması ve kültürel farklılıkların gözetilmesi gibi konuları inceleyen bir bilim dalıdır (Kartarı 2006: 23).

Türkler ve Araplar arasında yüzyıllardır devam eden köklü bir ilişki bulunmaktadır. Özellikle Müslüman Araplarla olan din kardeşliği bu ilişkiyi güçlendirirken tarih boyunca devam eden ekonomik ve siyasi ilişkiler, sınır devletlerle olan komşuluklar kültürel ilişkileri ve kültürlerarası etkileşimi de beraberinde getirmiştir. Anadolu'ya geçiş aşamasında Türkler konakladıkları mevkilerin beslenme alışkanlıklarından ve mutfak kültüründen etkilenmişlerdir. Bu süreçte diğer ülkelere özellikle de Arap kültürüne ait öğeler günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Sözü edilen etkileşimi gösteren en önemli kanıt Arapça yemek ve ürün isimleridir. Zamanla ve oluşan yeni şartlar gereği bu yemeklerin bir kısmı aynen kalmış, bir kısmı ise Türklerin damak zevkine uygun hale gelmiştir (Bilgin ve Samancı 2008: 71). Türklerin helva ile tanışmaları da İslamiyet'i kabul ederek Arap kültürüne yakınlaşması ile başlamıştır. Zaten helva *hulv* kelimesinden gelen tatlı, şirin anlamında Arapça kökenli bir kelimedir. Araplar tatlılar için genel olarak *halaviyyat* kelimesini tercih etmişlerdir. Araplar, Türkçedeki helvayı karşılamak içinse *helva* veya *basbusa* terimlerini kullanmışlardır (Bilgin ve Samancı 2008: 125).

Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın yayınlarından çıkan ve bir proje ürünü olan *Türk Mutfacı* isimli kitabın giriş bölümünde Türk mutfağının tarihi seyri anlatılırken Arap ve Fars mutfağının Türk mutfacı üzerindeki etkisinden de söz edilmiştir. Bu konu şöyle mevzu bahis olmuştur:

“Orta Asya Türk mutfacı oldukça sade ve menü açısından sınırlıdır. Bu dönemde görülen sade yapının göçler sırasında köklü değişime uğradığı ve gittikçe zenginleştiği anlaşılmaktadır. Arap ve Fars kültüründen alınan öğeler bunu açıkça göstermektedir. Selçuklular döneminden itibaren Arap ve Fars kültüründen alınan öğelerle birlikte hem Anadolu'da var olan halklara ait mutfak kültürü hem de bu coğrafyaya özgü bitkilerden elde edilen ürünlerle Türk mutfak kültürü zenginleşmeye başlamıştır.” (Bilgin ve Samancı 2008: 9)

Arap mutfacı ile ilgili de şunları söyleyebiliriz:

“Arap mutfacı; bir ucu batıda Atlas okyanusu ile komşu olan Fas, diğer ucu doğuda Hint okyanusu ile sınırlı olan Umman,

kuzeyde Suriye ve güneyde Sudan'a kadar uzanan geniş bir coğrafyanın yemek kültürünü yansıtmaktadır. Bu ülkelerin tarih boyunca İpek ya da Baharat yolu üzerinde bulunması sonucunda Arap toplumu, ticaret ilişkileri ve din mücadelesine rağmen çevre halklardan gelenek ve kültür yönünden hem etkilenmiş hem de onları etkilemiştir." (Yıldız 2009: 5)

Günümüzde Türk-Arap mutfak kültürünün etkileşiminde kitle iletişim araçlarının önemi çok büyüktür. Türkçe veya Arapça yayın yapan televizyonlar aracılığıyla Türk ve Arap kökenli kişiler birbirlerinin yemeklerini görüp tanıma fırsatı bulmaktadır. Diğer yandan internet aracılığıyla Arap veya Türk yemeklerini merak eden kişiler bunları kolaylıkla öğrenip uygulayabilmektedir. Şüphesiz bu merakın gelişmesinde siyasi koşullar, iç karışıklıklar, sınırlara bağlı bir komşuluk ve başka unsurlar etkili olmaktadır. Önceleri Suriye ile kız alıp verme gibi akrabalık ilişkileri ve ticari ilişkiler varken günümüzde Suriye'de yaşanan siyasi olaylar ve Suriyelilerin Türk şehirlerine göçü de kültürlerarası etkileşimi artırmıştır. Ayrıca bugün Arap ülkelerinden gelen öğrencilerin Türk üniversitelerinde eğitim görmesi ile Türkiye'de eğitim veren Arap öğretim görevlileri bu etkileşimi daha da hızlandırmaktadır. Komşusuna yaptığı yemekten bir tabak sunan Türkler, yine onun gönderdiği dolu tabakla kültürlerarası etkileşimi de beraberinde getirmiştir. Zira söz konusu yemekler herhangi bir etnik grup arasında beğenildiğinde hemen onun tarifi alınıp uygulamaya konulmuştur.

Bugün Arap yemeklerinin gerek aynı isimlerle gerekse farklı isimlerle en meşhur olduğu yerler Gaziantep, Mardin, Urfa, Hatay, Osmaniye, Adana, Siirt, Batman, Bitlis, Mersin, Muş ve Şırnak'tır. Söz konusu bu şehirlerde Arap kökenli Türk vatandaşları yıllardır yaşamaktadır ve onlar, bu şehirlerin bir parçası haline gelmiştir. Yukarıda bahsi geçen şehirlerden Mardin, farklı dine inanan ve farklı kültüre mensup insanların bir arada yaşadığı kozmopolit bir kenttir. Burası, farklı mezhepleri ile Müslümanların, Hristiyanların, Yahudilerin, Yezidilerin ve Şemsilerin bulunduğu bir şehirdir. Müslüman Araplar, Kürtler ve Türkler; Ortodoks ve Protestan Süryani Ermeni ve Keldaniler, Yezidi Kürtler, Kafkas göçmeni Çeçenler Mardin'i çok kültürlü yapan dini inanış şekilleridir (Sarı 2010: 27).

Engin Sarı'nın *Mardin'de Kültürlerarasılık* isimli çalışmasında kaynak kişilerden alınan bilgiler, yemek kültürünün Mardin'deki durumunu ve Mardin'deki Arap yemeklerinin etkisini ortaya koymak bakımından

önemlidir. İlgili bölümden yaptığımız alıntı şu şekildedir:

“Mardin şehir mutfağı bir ucunda Musul, bir ucunda Kudüs olan bir yayın parçasıdır. Musul, Mardin, Halep, Hatay, Mersin, Şam, Beyrut, Kudüs... Mardin de bu mutfakın bir bölümündedir. Şehir yemekleri Musul’dakine, Halep’tekine, Antakya’ya yakındır. Bir şey var değişiktir. Mardin’de çok sebze olmadığı için sebze yemekleri azdır, et daha ağırlıklıdır. (...) Mardin’deki ova köyleri Arap kültüründen çok etkilenmişlerdir. Oradaki Kürtlerin yemek kültürü Araplarınki gibidir. Köylerde ya Arap yemeği ya da Kürt yemeği yapılır. Mardin’in merkezinde Arap, Kürt, Süryani, her çeşit yemek pişirilir. Komşudan öğrenmiştir, ondan bir parça bundan bir parça derken bir mozaik oluşur.” (Sarı 2010: 220-221)

Mırra isimli kahve, Mardin’de daha çok Arap ve Süryanilerin taziyelerinde ikram edilirken zamanla Kürtlerin şehre göç etmesiyle Kürtler de Araplardan görerek mırra ikram etmeye başlamıştır (Sarı 2010: 224). Arap dünyasına özellikle de Halep’e yakın olan Güneydoğu Anadolu bölgesi kebab, lahmacun, çiğ köfte ve kıyma ile hazırlanan kübbi ve içli köfteleriyle meşhurdur.

Kültür, insanlarla birlikte var olur ve gittiği her yerde insanları takip eder. Bir toplumun önemli kültür öğelerinden olan yemek kültürü için de durum böyledir. Bugün Suriyeliler ülkelerindeki iç savaştan kaçmış ve gittikleri her yere kendi kültür ve yemeklerini taşımışlardır. Türkiye’ye sığınan bazı Suriyeliler hayatlarını devam ettirmek için çeşitli iş sahalarında çalışmaya başlamıştır. Bazı Suriyeliler ise Türkiye’nin çeşitli şehirlerinde restoranlar açmıştır. Kilis, İstanbul gibi Türkiye’nin birçok yerinde Suriyeliler, Suriye’nin eşsiz tatlarını Türkiye’de yaşayan Suriyelilere ve Türklere sunmaktadır. Kilis Anadolu Ajansı’nın yaptığı haber bu konuda oldukça önemlidir. Söz konusu haberde, Suriye’de iç savaştan kaçan ve Kilis’e yerleşen Suriyeli Yahya Hamami’nin Kilis’te açtığı lokantada, Halep mutfakının lezzetlerini ortaya koyduğundan söz edilmektedir. Mesleğini sürdürmek amacıyla lokanta açtığını belirten Hamami bu konuda şunları söylemiştir:

“Suriye’nin eşsiz tatlarını Kilis halkıyla buluşturmak istedik. Lokantamızda Suriye lahmacunu, felfel, humus, iç bakla ezmesi, kısk, tavuk döner ve Halep köftesi bulunuyor. Suriye’deki lezzetleri özleyen vatandaşlarımız kendi ülkelerindeymiş gibi yemeklerin tadına bakıyor. Türk vatandaşları da lokantamıza gelip özellikle Halep köftesi, humus ve tavuk döneri yiyor.” (Karagöz 2014)

Suriyeli Türkmen Hüseyin Memik de Suriye’de kızartma ve tavuktan oluşan yemeğin meşhur olduğunu ifade ederek Kilis halkının da Suriye yemeklerine ilgi gösterdiğini aktarmıştır. Kilisli Enes Korkmaz ise Suriye yemekleriyle Türk yemekleri arasında pek fark olmadığını ama yine de Türk yemeklerinin yerinin ayrı olduğunu söylemiştir. Kilis’in Suriye sınırına yakın olmasından dolayı iki farklı kültürün yemeklerinin birbiriyle örtüştüğünü dile getirmiştir (Karagöz 2014).

Bu haber Kilis’te iki farklı kültürün yemeklerinin birbirleriyle örtüştüğünün güzel örneklerinden biridir. Bu konuda bir başka haberde ise Suriyeli aşçı Muhammed Nizar Bitar’ın, beşincisini Taksim’de açtığı Tarbuş isimli lokantadan ve fırın zincirinden bahsedilmektedir (İHA 2015). Son olarak da İstanbul Fatih’te bulunan Şam Şerif isimli restoranı örnek verebiliriz. Bu örneğin diğerlerinden farkı, işletmecisinin Mardinli bir Türk olmasıdır. Söz konusu restoranda, hem yeni lezzetler keşfetmeye meraklı Türklere hem de ülkesinden uzaklarda yaşayan Suriyelilere hizmet verilmektedir. Bu restoran, kullandıkları tüm malzemeyi ya Suriye’den getirmekte ya da Suriye ile benzer kültüre sahip Antakya’dan temin etmektedir (Karadeniz 2014).

Verdiğimiz bu üç örnek, Suriye yemek kültürünün kültürlerarası etkileşim neticesinde bir pazar haline geldiğini göstermektedir. Elbette Suriye ve Türk mutfağı birebir aynı değildir. Coğrafya, gelenek, yaşayış tarzı gibi çeşitli farklılıklara bağlı olarak yemekler ve kullanılan malzemeler değişebilmektedir. Diğer yandan ise aynı isimle benzer yemekler veya farklı isimlerle aynı yemekler olabildiği gibi yemeği yaparken kullanılan malzemede küçük farklılıklar gösterebilmektedir. Örneğin, Suriye kebab ve yemeklerinde büyük oranda hayvansal yağ kullanılmazken, Türk kebablarında kuyruk yağı kullanılmaktadır. Aynı şekilde “Tebule” adını verdikleri bulgurlu salata bizdeki kısırla aynıdır, tek farkı Suriye kısırlarında daha az bulgura ve daha çok maydanoza yer verilmesidir. Bu tür bulgurlu salataya Suriye ve Lübnan’da “Tebbûle” denir (Kilci ve al-Ashraf 2015: 29-30). Arap ve Türk mutfaklarının ayrıldığı noktalardan biri de Araplar baharatlı yiyeceklere daha düşkündür. Bizdeki gibi tavuk dönerler yaparlar fakat Arapların tavuk dönerinde özel hazırlanan baharatlı sos, sarımsak ve turşu da yer almaktadır.

Bugün bir çeşit meze olarak Türk sofralarını süsleyen humus, Arap ülkelerinde ve Ortadoğu’da sıkça tüketilmektedir. Anavatanı ise Lübnan olarak bilinmektedir. Arapça nohut anlamına gelen ve *hummus*

olarak yazılıp okunan bu meze; nohut, tahin, limon suyu, sarımsak, tuz, kimyon, kırmızıbiber, zeytinyağı eklenerek yapılmaktadır. Türkler, Araplardaki ismiyle humusun tarifine uygun humus yaptıkları gibi salatayla süsleyerek veya farklı sebzeler ekleyerek de humus yapmaktadırlar. Tarsus humusu ile ünlü olan ilçemizdir. Felafel ise Arap ülkelerinin hepsinde meşhurdur. Mısır ve Sudan'da *ta'miye*, Yemen'de ise *baciye* olarak isimlendirilir. Haşlanmış nohuttan yapılan felafel bir tür nohutlu köftedir. Türkiye'nin birçok yerinde aynı isimle ve küçük farklılıklarla yapılmaktadır. Ayrıca özellikle İstanbul'da felafeli menülerinde bulunduran restoranlar yer almaktadır.

Orta Doğu'da meşhur bir meze türü olan *babagannûç*, patlıcanı kızlayıp tahin karıştırarak yapılan bir mezedir (Kilci ve al-Ashraf 2015: 35-36). Özellikle Suriye ve Lübnan'a özgüdür. Türkiye'de ise aynı isimle Hatay, Antep ve Adana yörelerine has yöresel bir yemek olarak bilinir. Aynı şekilde bugün Antakya ve Adana'da yaygın olarak yapılan *mutebbel* esasında tüm Orta Doğu'da özellikle de Suriye ve Lübnan'da yaygın olarak yapılan bir meze türüdür (Kilci ve al-Ashraf 2015: 41-42).

Muhammera ise meşhur Şam mezelerindendir (Kilci ve al-Ashraf 2015: 43-44). Halep ve Lübnan'da da çok fazla tüketilir. Türkiye'de özellikle doğu bölgelerde aynı isimle bilinirken batıda ve batıya yakın şehirlerde *acuka* olarak bilinir. Adana, Antep ve Hatay'a özgü lezzetler arasında yer almaktadır.

Sembûsek, Arap dünyasının en önemli Ramazan aperatiflerinden kabul edilir (Kilci ve al-Ashraf 2015: 23-24). Türkiye'de aynı isimle Hatay ve Mardin'de de yapılmaktadır. Şekil ve iç harcı bakımından farklılık gösterebilir. Mısır'ın meşhur yemeklerinden biri olan musakka, aynı isimle Türk mutfağında da yer almaktadır. Hataya özgü yöresel yemekler arasında yer alan *summakkiye*, Filistin mutfağının milli yemeklerindendir. Geleneksel bayramlarda özellikle Ramazan bayramında hazırlanan bu yemek Halep'te de meşhurdur (Kilci ve al-Ashraf 2015: 60-61). Türkiye'nin her tarafında pişirilen bamya yemeği aynı isimle Mısır, Suriye ve Lübnan'da da yapılmaktadır.

Suriye, Filistin, Ürdün, Lübnan, Suudi Arabistan, Irak ve Türkiye'de meşhur olan *maklube*, isim itibariyle Türkiye'de aynı fakat yapılışı itibariyle biraz daha farklıdır. Türkiye'de özellikle öğrenci evleriyle özdeşleşmiş olan bu yemek et, pilav, yoğurt ve salata ile aynı kap içinde servis edilmektedir. Arap dünyasında yapılan maklubede de et

ana malzemedir. Bunun yanında patlıcan da kullanılır. Ayrıca defne yaprağı, kakule, çam fıstığı, soyulmuş badem gibi ek malzemeler kullanılarak yapılışı farklılık göstermektedir.

Müceddera pilavı; Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan yemeklerindendir. Aynı isimle Kilis ve Hatay'da meşhurdur fakat mercimekli pilav ismiyle Türkiye'nin her tarafında yapılmaktadır (Kilci ve al-Ashraf 2015: 85-86). *Kebse pilavı*, Suudi Arabistan'a özgü bir yemektir. Suudi Arabistan'da ana öğün sayılır. Değişik biçimlerde Hatay'da sıkça yapılmaktadır. Bir tür sebzeli, tavuklu pirinç pilavıdır. *Ferike pilavı* ise *firik pilavı* ismiyle Antep, Hatay bölgesinde sıkça yapılır.

Tirit, Arapların geneli tarafından sevilen ve tarih boyunca ziyafetlerde başköşeyi tutmuş bir yemektir. Tirit Araplarda *tharid* olarak isimlendirilmiştir. Cahiliye Araplarından Hâşim b. Abdimenâf halka yönelik verdiği tirit ziyafetleriyle ün yapmıştır. Hz. Peygamber ise Hz. Aişe'ye olan sevgisini ve onun değerini ifade etmek için "*Aişe'nin diğer kadınlardan üstünlüğü tiritin diğer yemeklere olan üstünlüğü gibidir*" demiştir. Tirit, küp şeklinde doğranan ekmeklerin üzerine et suyunun dökülerek bunların üzerine de didiklenen haşlanmış etlerin ilave edilmesiyle elde edilir (Şahin 2011: 83-84).

Tirit, günümüzde Balıkesir, Kastamonu, Samsun, Konya, Şanlıurfa başta olmak üzere Türkiye'nin birçok şehrinde yapılmaktadır. Samsun'da kaz etiyle yapılan tirit meşhurken; tirit, Konya'da kuzu etinden ve Balıkesir'de herhangi bir kırmızı etten veya tavuk etinden yapılır. Ayrıca tirit Türkiye'de düğün yemeği olarak da bilinir. Daha çok düğünlerde veya özel günlerde yapılır. Tiritin Anadolu sofrasını nasıl süslemeye başladığına dair de şöyle bir efsane anlatılmaktadır:

"Girit Adası, Osmanlı'yı çok uğraştırmış ve iki sultan eskitmiştir. Devletin ekonomisi bu uğurda bozulmuş, ocakların isyanına neden olmuştur. 24 yıllık Girit eziyeti neticede "*Tirit*" denen lezzetli yemeği sofralarımıza katar. Sultan İbrahim, Girit'in alınmasında ısrarlıdır ancak girişimleri netice vermez. Aradan seneler geçer. Sultan İbrahim tahttan indirilir ve oğlu Mehmet, 7 yaşında tahta geçirilir. Büyükannesi Kösem Sultan ve annesi Hatice Turhan Sultan'ın elleri altında çocuk yaşta tahta çıkan Sultan Avcı Mehmet; Ertuğrul Gazi, Osman Gazi ve Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra en uzun tahta kalan Osmanlı hükümdarıdır. Uzun süren hükümdarlık yıllarında, babasının da teşebbüs ettiği Girit Adasını almak ister. Girit daha önceleri de birçok devletin önem verdiği, ele geçirmek istediği önemli bir bölgedir. İki sultan

eskiten Girit macerası, devletin ekonomisini bozduğu gibi hiç de azımsanmayacak bir insan gücünün telef olmasına neden olmuş ve bu uğurda 130 bin şehit verilmiştir. Sultan İbrahim ve oğlu Sultan Üçüncü Mehmet'in çabaları netice vermemiş, Girit bir türlü alınamamıştır. Artık Girit'in adının bile anılmasına tahammül edemeyen Sultan Mehmet "Girit'i almadan kim gelirse ve kim bana Girit'ten bahsederse boynu vurula" diye hüküm verir. Aradan 24 sene geçmiş ve nihayet sadrazam Fazıl Ahmet Paşa Girit'i fethetmiştir ancak sultanın emri gereği, kimse bunu söylemeye cesaret edemez. Sonunda saray aşçısı çok güzel bir yemek hazırlar ve yemeği sultanın huzuruna çıkarır. Bu değişik yemek sultanın hoşuna gider. Hem göze hem de mideye hitap eden bu yemeği tadınca yemeğin ismini sorar. Aşçı hemen taşı gedğine koyar " Sultanım bu yemeğin adı Tirid, alındı Girit." Bu müjdeye doğal olarak çok sevinen Sultan Avcı Mehmet, aşçıyı ödüllendirir. Tirid de o günden sonra özel günlerin yemeği olarak sofralarımızda yerini alır."

Şambali ya da şambaba olarak da bildiğimiz bir Arap tatlısı olan Şam tatlısı ülkemizle bütünleşmiştir. Türkiye'de aynı isimle Malatya, Rize, Erzincan, Bayburt ve Konya'da özellikle de Akşehir'de meşhur olan *herse* ise yapılış ve malzeme itibarıyla büyük oranda *keşkeke* benzemektedir. Arapların et ve buğdayın birlikte iyice pişirip harman ettikleri ve bedene güç verdiğine inanılan meşhur herseleri, rivayetlere göre Hz. Allah tarafından hasta bir peygambere şifa bulması maksadıyla vahiy yoluyla bildirilmiştir (Şahin 2011: 86). Ayrıca Türkiye Selçuklu döneminde yaygın olarak yenilen herse, Mevlana'nın torunu Ulu Arif Çelebi'nin de çok sevdiği bir yemek olarak tarihi anekdotlara düşmüştür (Bilgin ve Samancı 2008: 27-28). *Kamhi*, 15-16. yüzyıllarda Suriye'de yaşayan kent soylularının mutfağında pişen et ve buğdayın bir arada kaynatılmasıyla elde edilen bir yemektir. Hatay ve çevresinde *kamh* veya *kamhi* olarak anılan ve günümüzde 3 aylar içerisinde yapılan keşkekin sulu ve buğdayın dövme işlemi yapılmamış halidir. Malzeme itibarıyla aynı fakat isimleri farklı olan yemeklerin listesi şöyledir: *

* Konu hakkındaki ayrıntılı bilgi için bkz.: "Tritin Hikayesi", <http://www.sadakatforum.com/tiridin-hikayesi-t59048.0.html>.

* Bu listedeki yemek tarifleri ve ayrıntıları için bkz.: KILCI, Kübra ve Najwa al-ASHRAF (2015), *Arap Mutfağı*, İstanbul: Cantaş Yayınları; YILDIZ, Azze (2009), *Arap Mutfağı*, İstanbul: Ocak Yayınları.

Arapça İsimleri	Türkçe İsimleri
1. Hasâu'l-hudâr	Sebze Çorbası
2. Hasâu'd-decâc	Tavuk Çorbası
3. Hasâu's-sibânah mea akrâsi'l-kibbe	İçli Köfteli Ispanak Çorbası
4. Hasâu't-tamâtım	Domates Çorbası
5. Hasâu'l-ades	Mercimek Çorbası
6. Hasâ riştet el-ades	Yeşil Mercimek Çorbası
7. Şûrbâ'l-basal	Soğan Çorbası
8. Salatatu't- Tûnusiyye	Domates Salatası
9. Salatatu'l-fâsulyâ el-beydâ	Piyaz
10. Salata leben bil-hıyâr	Cacık
11. Es-salatu'l-melfûf ve't-tamâtım	Domatesli Lahana Salatası
12. Salatatu'l- hudâr el-munavvî'a	Karışık Yeşil Salata
13. Salatat el-batâta	Patates Salatası
14. Salatat eş-şarmûlâ	Kırmızı Biber Salatası
15. Fûl-mudemmes	Zeytinyağlı Barbunya
16. Kibbe niyye/Kibbe hayle	Çiğ Köfte
17. El-bâzincan el-mahşî biz- zeyt	Zeytinyağlı Patlıcan Dolması
18. El-kûsa el-mahşû biz zeyt	Zeytinyağlı Kabak Dolması
19. Lûbiyâ biz-zeyt	Zeytinyağlı Taze Fasulye
20. Kebed Maklî	Ciğer Sote
21. Varak es-silk	Zeytinyağlı Pazı Sarması
22. Varak ineb biz-zeyt	Zeytinyağlı Yaprak Sarması
23. Rakâik bil-cubn	Sigara Böreği
24. Şişberek	Mantı
25. Lahm bi-acîn	Kıymalı Börek
26. El-urz el-meslûk	Pirinç Pilavı
27. Burğul mufelfel	Bulgur Pilavı
28. Makarûne bi-hudâr	Sebzeli Makarna
29. Decâc musahhab meşvî	Şiş Tavuk
30. Şâvirmâ ed-decâc	Tavuk Döneri
31. Decâc mea'l-hudar	Sebzeli Tavuk
32. Asâbi' kebâb	Parmak Kebabı
33. Kibbe	İçli Köfte
34. Ūzi ev el-harûf el-mahşî	Kuzu Dolması

35. Şâvirmâ	Et Döner
36. Şîş kebâb meşviy	Şiş Kebap
37. Derviş Tesbihi/Hudâr Muşekkele	Türlü
38. Varak el-melfûf mahşû bil-lahm	Lahana Sarması
39. Yahnetu'l-bâzîlâ mea'l-cezer	Havuçlu Bezelye Yahnisi
40. Şerâih es-semek el-makliyye	Balık Fileto
41. Kebîs Muşekkel	Karışık Turşu
42. Kebîs/Muhallel el-efet	Pancar Turşusu
43. Kebîs el-bâzincan bil-cevz/Mekdûs	Patlıcan Turşusu
44. Muhallebiye	Sütlaç/Muhallebi
45. Guraybeh	Bademli Kurabiye
46. Avâme	Lokma Tatlısı
47. Nemura/Besbûse	İrmik Tatlısı
48. Muşebbek/ Zalâbya	Halka Tatlısı
49. Şarâb el-celâb/Ez-zebîb	Sarı Üzüm Hoşafı
50. Şarâb er-rummân	Nar Suyu
51. Şarâb Muşekkel	Meyve Kokteyli
52. Şam Kebabı	Mücver
53. Kevâc	Güveç
54. Kibbe makliyye	Çiğ Köfte
55. Harira	Nohutlu Mercimek Çorbası
56. Münezzele	İmam Bayıldı
57. Meşat	Karnabahar Köftesi

Yukarıda ismini zikrettiğimiz yemeklerle birlikte Fasların özellikle Ramazan Ayı'nda tercih ettikleri *harira çorbasına*, Şam'da *fette*, Lübnan'da *tiskîye* olarak adlandırılan yemeğe, Suriye'nin meşhur aperatiflerinden olan *üzî* isimli böreğe ve Mısır'ın milli yemeklerinden olan *kuşerînin* tarifine Türk internet sitelerinden kolayca erişilebilir.

Sonuç itibariyle yemek ve sofrâ kültürü, kültürlerarası iletişimin sağlanmasında önemli bir rol oynar. Sınırlar arasındaki yakınlık, komşuluk, akrabalık, siyasi ve ekonomik ilişkiler Arap ve Türk halkının kaynaşmasına ve kültürel olarak birbirlerinden etkilenmesine sebep olmuştur. Bugün Suriyeli mültecilerin Türkiye'nin her bir tarafına dağılması bu etkileşimi hızlandırmıştır. Arap aileler, Türk ailelerin sofralarına konuk olurken aynı şekilde onlar da Türk aileleri

davet etmektedir. Böylece yemek kültürü iki farklı toplum arasında bir etkileşime sebep olmaktadır.

KAYNAKÇA

BİLGİN, Arif ve Özge SAMANCI (2008). *Türk Mutfağı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

KİLCİ, Kübra ve Najwa al-ASHRAF (2015). *Arap Mutfağı*, İstanbul: Cantaş Yayınları.

KARADENİZ, Fatih (2014). “Suriye Mutfağı Artık Daha Yakın”, <http://www.milliyet.com.tr/suriyemutfagiartikdahayakinda/pazar/haberdetay/09.03.2014/1848643/default.htm>, Erişim Tarihi: 08.03.2014.

KARAGÖZ, Kemal (2014). “Suriye’nin Lezzetini Kilis’e Taşdı”, <http://www.haberler.com/suriye-nin-lezzetini-kilis-e-tasidi-5807942haberi>, Erişim Tarihi: 05.04.2014

KARTARI, Asker (2006). *Farklılıklarla Yaşamak*, Ankara: Ürün Yayınları.

İHA (2015). “Suriye’den Kaçtı İstanbul’da Lokanta Zinciri Kurdu”, <http://www.milliyet.com.tr/suriye-den-kacti-istanbul-da-gundem-2026154/>, Erişim Tarihi: 10.03.2015.

SARI, Engin (2010). *Mardin’de Kültürlerarasılık*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ŞAHİN, Şener (2011). *Klasik Arap Edebiyatında Sofra Mizahı*, Bursa: Emin Yayınları.

YILDIZ, Azze (2009). *Arap Mutfağı*, İstanbul: Ocak Yayıncılık.

<http://www.sadakatforum.com/tiridin-hikayesi-t59048.0.html> Erişim Tarihi: 10.07.2012.

Şahsenem PINAR

Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi
sahsenempinar@hotmail.com

KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM VE GÖÇ OLGUSU**ÖZET**

İnsanoğlunun çeşitli bölgeler ve ülkeler arasındaki hareketliliği sonucu meydana gelen göç olgusu, geçmişten günümüze hala sürmekte olan toplumsal bir değişim sürecidir. Göç olayları ülke sınırları içinde gerçekleşebileceği gibi ülkeler arasında da gerçekleşebilmektedir. Ülke sınırları içinde gerçekleşen göçler *iç göç*, sınır dışına taşan göçler ise *dış göç* ya da *uluslararası göç* olarak ifade edilmektedir. Gerek iç göç gerekse dış göç olayları farklı kültürlerden insanların karşılaşmalarında büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla bu durum kültürlerarası iletişimin önemini arttırmaktadır. Ancak iletişimde dil unsurunun önemi göz önüne alınacak olursa kültürlerarası iletişimde uluslararası göçün etkisi daha da önem kazanmaktadır. Özellikle son zamanlarda küreselleşmeyle birlikte daha da yaygınlık kazanan uluslararası göçler, farklı ülkelerden dolayısıyla da farklı kültürlerden insanları bir araya getirmekte ve insanlar gurbet olarak nitelendirdikleri bu çevreye uyum sağlamak zorunda kalmaktadırlar. Bu aşamada insanlar, kendi kültürel özelliklerini kaybetmeden farklı kültürleri de benimseme gayreti içine girmektedirler. İşte bu kültürel farklılıklardan doğan sorunların çözümünde kültürlerarası iletişim önemli bir rol oynamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, İletişim, Kültürlerarası iletişim, Göç, Küreselleşme.

GİRİŞ

İnsanlar, tarih boyunca çeşitli nedenlerle yöreler, bölgeler ve ülkeler arasında bireysel ya da kitlesel olarak hareket etmiştir ve bu hareket, günümüzde de devam etmektedir. Toplumsal, ekonomik ve siyasal nedenlerden kaynaklanan göç olayları, gönüllü veya zorunlu bir şekilde ülke sınırları içinde olabileceği gibi, ülkeler arasında da gerçekleşmektedir. İnsanoğlunun daha iyi bir hayat sürdürme mücadelesinde göç olgusu önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle günümüzde küreselleşmeyle birlikte ülkeler arasındaki sınırlar yapaylaşmaya ve uzak coğrafyalarla bağlantılar kurulmaya başlamıştır.

Bu süreçte ekonominin yanı sıra birçok olgunun da küreselleştiği görülmektedir. Bunların en önemlisi ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte sınırların doğal olarak ortadan kalktığı bir ortamda insanların serbest dolaşımında bulunabilmesidir. Bu durum, artık günümüzde sadece az gelişmiş ülkelerden gelişmiş ülkelere doğru değil, aynı zamanda gelişmiş ülkelerden diğer ülkelere doğru göçün oluşmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla küreselleşmeyle birlikte günümüzde birçok ülke için uluslararası göç olgusu daha da önemli hale gelmektedir. Ancak bu yasal insan sirkülasyonu bazı sosyal ve kültürel sorunları da beraberinde getirmektedir. Çeşitli nedenlerle gerçekleştirilen göç olayları farklı kültürlerin karşılaşmasına neden olduğu gibi, aynı zamanda farklı kültürlerden gelen insanların bir arada yaşama zorunluluğunu da beraberinde getirmektedir. Bu durum uyum ve çatışmayla ilgili birçok sorunun da gündeme gelmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla bu noktada kültürlerarası iletişimin büyük önem kazandığı görülmektedir. Şöyle ki bu sorunlar kültürlerarası iletişimin önündeki en önemli engeller olarak karşımıza çıktığı gibi, yine bu sorunların çözümünde kültürlerarası iletişimin önemli rol oynadığı görülmektedir. Zira kültürel farklılıklardan kaynaklanan bu uyum sorunları, iletişim engelleri ve bu engelleri aşma yolları günümüzde birçok ülkenin öncelikli konularından birini oluşturmaktadır.

Uluslararası göç olgusunun neden olduğu en önemli sorunların başında farklı kültürlerden gelen insanların bir arada yaşamaları, kültürel farklılıklarla baş etmeleri, karşılaştıkları güçlükleri, özellikle de iletişim engellerini aşmaları gelmektedir. Göçün küreselleşmeyle birlikte kazandığı bugünkü boyutu kültürlerarası iletişimin önemini daha da arttırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikle kültür, iletişim ve kültürlerarası iletişim kavramlarına yer verilecektir. Akabinde, disiplinlerarası bir bilim dalı olarak iletişim biliminin kavramlarından faydalanarak göç olgusuna bir yaklaşım sağlanacak ve göç hareketlerinden kaynaklanan sorunların çözümünde kültürlerarası iletişimin artan rolü ve önemi üzerinde durulacaktır.

KÜLTÜR VE İLETİŞİM

Sosyal bilimlerde kullanılan bazı kavramların tanımlarındaki belirsizlikler, bu kavramların farklı çalışmalarda tekrar ele alınmasını ve yeniden tanımlanmasını gerekli kılmaktadır. Bu gereklilik,

araştırmacının bakış açısını ortaya koyması açısından önem taşımaktadır. Söz konusu bu kavramlardan biri de kültürdür. Kültür, bir kavram olarak farklı bilim dallarının ilgi alanlarına girmekte ve dolayısıyla farklı tanımlar ortaya çıkabilmektedir. Genel olarak bakıldığında, sosyal bilimlerde kültür, “insan toplumunda biyolojik olarak değil, toplumsal araçlarla iletilip aktarılan her şeyi kapsamaktadır” (Marshall 1999: 442). Bu tanımlamada, toplumsal anlamda insan oğlunun ortaya koyduğu her şeyi kapsayıcı olarak kültürün oldukça geniş bir anlamda ele alındığı görülmektedir. Dolayısıyla her toplumun kendine özgü bir kültüre sahip olduğunu ve kültürün farklı iletişim araçlarıyla kuşaktan kuşağa aktarılaraq aynı kültüre sahip olan insanların ortak değerlerini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Sosyolojik açıdan ise “bir toplumun kültürü, inançlar, normlar, değerler, ritüeller, dil, tarih, bilgi ve sosyal karakterin toplamı” olarak tanımlanmaktadır (Bruce 2006: 58). Dolayısıyla kültürün, belirli bir zamanda belirli bir toplum tarafından geniş çapta paylaşılan inanışlar ve değerler olarak tanımlanan bir olguyu şekillendirdiği görülmektedir. Başka bir anlamda kültür, millet kavramını oluşturan en önemli unsur olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda Gökalp’e göre kültür, “milletleri kendi kılan ve onları diğer milletlerden ayıran bir olgudur” (Çetindağ 2002: 171). Görüldüğü gibi her milletin kendine ait bir kültürü ve o kültürü oluşturan maddi ve manevi değerleri bulunmaktadır.

Tylor ise kültürü, “insanın bir toplumun üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlak, töre ve tüm diğer yetenek ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütün” (Duverger 1975: 74) olarak tanımlamaktadır. Kültür, insanların belirli bir toplum içinde öğrendikleri, paylaştıkları ve anlam inşa etmeye çalıştıkları bir yaşam düzeni olarak algılanabilir. Anlam inşası, birçok etkinliği kapsamakta ve bu etkinlikler kültürün genel olarak ikiye ayrılan boyutlarını oluşturmaktadır. Bunlardan ilki, teknoloji, üretim araçları, ekonomik-finansal-sosyal altyapı, sanat ve benzeri unsurları içeren maddi kültür; diğeri ise dil, din, ahlak anlayışı, değer yargıları, adet ve gelenekleri içeren manevi kültürdür. Aslında kültür kavramı ile işaret edilen genellikle manevi kültürdür. Manevi kültür, bir topluluğu, halkı ya da milleti diğerlerinden ayıran gelenekler, kolektif davranışlar, toplumsal kurallar, değer yargıları ve zihniyettir. Bu bağlamda kültürlerarası iletişiminin asıl konusunu daha çok manevi kültürün oluşturduğu söylenebilir.

İnsanoğlu bir kültür yaratıcısı ve bir kültürün içinde var oluşu ile diğer

canlılardan ayrılmakta, sahip olduğu bu kültürü kuşaktan kuşağa aktarmaktadır. Bu durum ise dil ve iletişime dayalı bir süreci ifade etmektedir. Bu bağlamda insanların doğada yalnızlıklarını aşmalarında, birlikte durup birlikte üretebilmelerinde kültürler oluşturmalarında, medeniyet kurmalarında iletişiminin payının çok büyük olduğunu söyleyebiliriz. İletişim de kültür gibi çok sayıda tanımı bulunan bir kavramdır. En genel anlamıyla iletişim, “iletiyi kodlayıp gönderen ile iletiyi alıp açımlayan ve iletiye kendi iletişi ile yanıt veren en az iki kişi arasında işleyen doğrusal bir süreç” olarak tanımlanmaktadır (Oskay 1997: 14). Başka bir deyişle iletişim olgusu, “düşünce, ileti, istem ve anlamların sözle konuşmayla söylemeyle ya da fiziksel araçlarla bir us ve bellekten ötekine aktarılmasını sağlayan bir etkileşim süreci” olarak da görülebilir (Odyakmaz 2008: 60). Ayrıca Oskay’ın da belirttiği gibi iletişim, “insanların toplu halde yaşamaya başladıktan sonra karşılıklı etkileşimlerde rol oynayan, sembolik mesajların karşılıklı ulaştırılmasıyla bazı anlamları aralarında paylaşmaları süreci” olarak da ifade edilmektedir (Çakır 2010: 76). Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere iletişim olgusunun bir nevi bilgi, duygu ve düşüncelerin paylaşılmasını, karşılıklı olarak aktarılmasını, birbirlerini anlama ve anlaşmanın sağlanmasını hedefleyen etkin bir süreç olduğunu da söylemek mümkündür. Bu bağlamda öteki olarak ifade edilen farklı kültürlerle değiş-tokuşta bulunmak olarak değerlendirilen iletişim olmadan, gerek bireysel gerekse toplumsal bir yaşamın düşünülmemeyeceği, dolayısıyla iletişimin hem bir gerçeklik hem de kültürel bir model olarak gündeme geldiği görülmektedir. Kültür ise iletişimin hem konusunu hem de içeriğini belirlemektedir. Dolayısıyla kültürlerin birbirlerinden etkilenmesinde iletişim önemli bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özellikle bilgi iletişim teknolojilerindeki hızlı değişimlerle kendini hissettiren iletişim, kültürlerle yönelik yeni kapılar aralamaktadır. İletişim teknolojilerindeki gelişmelerle günümüzde artık dünyanın bir ucundan diğer ucuna anında haberleşmek mümkün hale gelmiştir. Teknolojik alandaki bu hızlı gelişmeler, farklı kültüre sahip olan insanları birbirine yakınlaştırmakta, dolayısıyla farklı bakış açılarının olduğunun farkına varılmasını sağlamakta, toplumları ve kültürleri farklılaştıran unsurların neler olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda fiziki mesafeler ortadan kalkmakta ve kültürel mesafelerin önemi artmaktadır. Dolayısıyla farklı kültürlerle uzak olan bireyler arasında sağlıklı bir iletişim kurma ve bunu devam ettirme amacı taşıyan kültürlerarası iletişim kavramı ön plana çıkmaktadır.

KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM

Her kültür, içinde yaşanan toplumda sosyalizasyon süreciyle öğrenilmekte ve çeşitli iletişim araçlarıyla nesilden nesile aktarılacak kültürün sürekliliği sağlanmaktadır. Dolayısıyla kültür ve iletişim kavramlarının birbirinden bağımsız düşünülmemesi gerektiğini, hatta bu kavramların birbirini tamamladığını söyleyebiliriz. Kültür ve iletişim kavramlarının sentezinden oluşan kültürlerarası iletişim olgusu, küreselleşmenin de etkisiyle giderek önem kazanan bir bilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürlerarası iletişim, bir çalışma alanı olarak 1950'li yıllarda ortaya çıkmıştır. Edward T. Hall'un 1951 ile 1955 yılları arasında yaptığı çalışmalar kültürlerarası iletişim alanının başlangıcı sayılır (Rogers 1999: 68). Dolayısıyla Hall, birçok kişi tarafından bu alanın babası olarak kabul edilmektedir. En kapsayıcı anlamıyla kültürlerarası iletişim, "farklı kültürlerden gelen bireyler arasındaki iletişim süreci" olarak tanımlanmaktadır (Mutlu 2004: 202). Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere kültürlerarası iletişim, öncelikle kişilerarası iletişimden ayrı tutulmalıdır. Çünkü kişilerarası iletişim, aynı kültür içinde yer alan bireyleri ifade ederken kültürlerarası iletişim ise farklı kültürlerden gelen bireyler arasındaki iletişim sürecini ortaya koymaktadır. Kartarı'ya göre kültürlerarası iletişim "farklı kültürler mensup insanlar arasında etkileşim ve anlam aktarımları, yabancıların algılanması, açıklanması ve kültürel farklılıkların gözetilmesi gibi konuları inceleyen disiplinlerarası bir bilim dalıdır" (Kartarı 2001: 22). Bu bağlamda farklı kültürlerle sahip olan bireyler arasındaki iletişimi ifade eden kültürlerarası iletişim, küreselleşmeyle birlikte gittikçe artan kültürlerarası karşılaşmalarda kültürel farklılıklardan kaynaklanan yanlış anlaşılmalara azaltarak sağlıklı bir iletişimin kurulmasını sağlar.

Günümüzde farklı kültürler arasındaki iletişimin, özellikle küreselleşme olgusuyla hız kazandığı görülmektedir. Dolayısıyla içinde yaşadığımız çağa damgasını vuran küreselleşmenin de kültür kavramıyla yakından ilgili olduğu bir gerçektir. Küreselleşme, ülkeler arasındaki ilişkilerin yaygınlaşması ve yoğunlaşması sürecini meydana getirdiği gibi farklı toplumsal kültürlerin ve inançların da daha yakından tanınmasını sağlamaktadır. Robertson küreselleşmeyi, "dünyanın küçülmesi ve dünya bilincinin güçlenmesi süreçleri" olarak tanımlamaktadır (Özyurt 2012: 36). Dolayısıyla küreselleşme sürecinde dünya bir yandan küçülmekte, bir yandan da parçalanmaktadır. Küreselleşme kavramı, dünyadaki bütün insanların kültürel,

toplumsal ve ekonomik alanlarda birbirleriyle yoğun bir iletişim ve etkileşim sürecine girmelerinin kaçınılmaz olduğunu göstermekle birlikte ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda toplumsal değişmeye ilişkin tartışmaların da odak noktasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla küreselleşmenin kültürleri etkileyerek küresel bir kültürü meydana getirdiğini söyleyebiliriz.

Dünyanın küreselleşmesiyle birlikte farklı kültürler birbirine yakınlaşmakta ve bu farklı kültürlerin birbirleriyle karşılaşma sıklıkları giderek artmaktadır. Bu durumda McLuhan'ın *küresel köy* terimini doğrular niteliktedir. Dolayısıyla günümüzde uluslararası ilişkiler ve sınır ötesi faaliyetler, farklı kültürlerle duyarlı olma, farklılığı anlayıp kabul etme ve yönetme becerisi kültürlerarası iletişim sayesinde giderek artmaktadır. Bu durum da kültürel dönüşümün son derece yoğun ve hızlı yaşandığı günümüzde kültüre yönelik etnomerkezci davranışların terkedilmesini ve yabancı kavramından uzaklaşıp onun yerine tanıdık kavramının getirilmesini sağlamaktadır. Bu noktada küreselleşen dünyanın bize çokkültürlü olma fırsatını sunduğunu söyleyebiliriz. Çokkültürlülük de öncelikle kültürel birlik ile mümkün olmaktadır. Aynı dünyayı paylaşmayan, yani değerleri, inançları, davranış tarzları farklı olan grup üyeleri arasında bir iletişim sağlamayı ifade eden kültürel birlik olmadan, kültürel bütünlüğün olamayacağı da bir gerçektir. Dolayısıyla tüm toplumlar küreselleşmenin de etkisiyle varlığını sürdürebilmek için kurallara uygun bir şekilde bütünleşmekte ve bu bütünleşmedeki en önemli rolü de kültür yerine getirmektedir. Küreselleşmeyle birlikte gittikçe yoğunluk ve önem kazanan kültürlerarası karşılaşmalar, farklı kültürlerden olan insanlarla iletişim kurmayı gerekli kılmakta ve bu da kültürlerarası iletişim disiplininin bilimsel olarak ele alınmasını gerektirmektedir.

GÖÇ OLGUSU VE NEDENLERİ

İnsanoğlunun farklı coğrafyalar arasındaki hareketi göç olarak değerlendirilmektedir. Bu hareket, bireysel ya da küçük topluluklar halinde olabildiği gibi savaş, doğal afetler gibi nedenlerle kitleler halinde de olabilmektedir. Göç, “ekonomik, siyasal veya toplumsal nedenlerle insanların bireysel ya da kitlesel olarak yer değiştirme eylemidir” (Şahin 2001: 59). Ancak göç olgusunu sadece yer değiştirmeye yönelik bir hareket olarak değerlendirmemek gerekir. Daha geniş kapsamlı bir

tanım yapmak gerekirse göç, “ekonomik, siyasi, ekolojik veya bireysel nedenlerle bir yerden başka bir yere yapılan ve kısa, orta veya uzun vadeli geriye dönüş veya sürekli yerleşim hedefi güden coğrafik, toplumsal ve kültürel bir yer değiştirme hareketidir” (Yalçın 2004: 13). Tuzcu ve Bademli de göç olgusunu “kişilerin gelecek yaşantılarının tamamını veya bir kısmını geçirmek üzere, sürekli ya da geçici bir süre için bir yerleşim ünitesinden bir başkasına yerleşmek amacıyla yaptıkları coğrafi yer değiştirme olayını kapsayan sosyal bir değişim süreci” olarak tanımlamaktadırlar (Tuzcu ve Bademli 2014: 56). Bütün bu tanımlara bakıldığında göç olgusunun yer değiştirmekten ziyade bir yerleşme eylemi olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla göçün insanların geçici veya uzun süreli olarak farklı bir yöreye, bölgeye ya da ülkeye yerleşmesini kapsadığını söyleyebiliriz.

Tarihe bakıldığında göç olaylarının gönüllü olabileceği gibi zorunluluktan da kaynaklandığı görülmektedir. Özellikle kitlesel göç hareketlerinin belirli bir zorunluluktan ileri geldiği bilinmektedir. Tarihteki ilk büyük kitlesel göç olayı, dördüncü yüzyıl ortalarında gerçekleşmiştir. Bu olay, Çin devletinin egemenliğinden kurtulmak isteyen ve batıya doğru yönelen Hunların Karadeniz’in kuzeyine yerleşmesiyle buradan kaçan Cermen kavimlerinin uzun yıllar Avrupa kıtasını istila etmesi sonucu ortaya çıkan ve bugünkü Avrupa devletlerinin temelini attığı kabul edilen Kavimler Göçü’dür (Kınık 2010: 49). Görüldüğü gibi farklı kıtalar ve bölgeler arasında gerçekleşen göçler, yeni devletlerin ve şehirlerin ortaya çıkmasını sağladığı gibi, aynı zamanda kültürel karşılaşmaların tarihinin çok eskiye dayandığını da göstermektedir.

Amerika kıtasının keşfiyle birlikte ülkeler arası göç olayı deniz aşırı bir boyut kazanmıştır. On altıncı yüzyıldan itibaren okyanus ötesinde yeni keşfedilen Amerika kıtasına Avrupa’dan büyük bir insan kitlesi göç etmiş ve yerleşmiştir. Bu göç hareketlerinin temelinde ekonomik etkenler önemli rol oynamış ve buralardaki deniz aşırı ticaretin artması, verimli ve geniş topraklarda tarım yapma imkânı zamanla insanların kitleler halinde bu kıtaya yerleşmelerine yol açmıştır. On beşinci ve on sekizinci yüzyıllar arasında 15 milyon insan Afrika kıtasından köle olarak Amerika kıtasına getirilmiş, on dokuzuncu yüzyılda Çin ve Hindistan’dan milyonlarca insan Amerika ve Avrupa’ya sözleşmeli işçi olarak gönderilmiş ve yirminci yüzyılda da iki büyük Dünya savaşı yine milyonlarca insanı vatanından etmiştir (Giddens 2010:

522). Dünya savaşlarından sonra hızlı bir sanayileşme süreci içerisine giren Avrupa ülkeleri, işgücü açığını karşılamak için geri kalmış ya da gelişmekte olan ülkelere göç almaya başlamıştır. Göç alan bu ülkelerin başında Almanya gelmektedir. Almanya, 1954 yılından 1970'lere kadar Türkiye, İspanya, Yunanistan gibi ülkelere işgücü göçü alımı gerçekleştirmiştir (Aksoy 2012: 294). Bu göç dalgalarına bakıldığında insanların içinde bulundukları ekonomik sıkıntılardan kurtulmak için göçü bir çare olarak gördükleri söylenebilir. Dolayısıyla daha çok ekonomik nedenlerle insanların kendi istekleri doğrultusunda meydana gelen bu göç olayını gönüllü göç olarak değerlendirebiliriz.

Göç olgusu özellikle mekânsal ilişkide kendini göstermektedir. Göç, ister gönüllü veya zorunlu isterse kısa ya da uzun dönemli olsun insanların yaşamlarını sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel açıdan etkileyen önemli bir olgudur. Bunda da etkili olan en önemli unsur, yaşanan mekânın değiştirilmesidir. İnsanlık tarihiyle başlayan bu mekân değiştirme olayı, maddi ve manevi öğelerin taşınması, farklı kültürlerden insanların belli bir kültürel etkileşime girmesi ve karşılıklı etkileşimleri sonucunda her iki kültürde de değişimler meydana getirmiştir. Doğal olarak tüm bunların sonucunda da kültürleşmeler meydana gelmiştir. Salgın hastalıklardan bu hastalıkların tedavi edilmesine, tekerleğin icat edilmesinden yazının bulunmasına kadar insanlık adına yapılan her şey dünyaya göçlerle yayılmıştır. Ayrıca bu mekân değişimi yakın ya da uzak mesafeli olabilmekte, kat edilen idari ve siyasi sınırlar göç olgusuna farklı anlamlar yükleyebilmektedir (Mutluer 2003: 10). Göç olayları aynı toplumsal sistem içinde gerçekleşiyorsa *iç göç*, kendine özgü koşulları nedeniyle toplumsal sistemler arasında gerçekleşiyorsa *dış göç* başka bir ifadeyle *uluslararası göç* olarak değerlendirilmektedir. Günümüzde teknolojinin gelişmesiyle birlikte iletişim ve ulaşım araçlarının ucuzlaması ve yaygınlaşmasının göç olaylarını daha da canlandırdığı bir gerçektir. Dolayısıyla dünya nüfusunun önemli bir kısmı iş bulmak, daha iyi şartlarda çalışmak, kendilerine ve ailelerine daha iyi bir yaşam sunmak, eğitim görmek, hatta emekliliğini geçirmek gibi nedenlerle farklı ülkelere göç etmeye ve yerleşmeye başlamışlardır. Dolayısıyla yaşamlarının bir bölümünü göç ettikleri ülkelerde geçirenlerin sayısının giderek arttığı görülmektedir. Uluslararası göçün büyük bir bölümünü işgücü akışı oluşturmaktadır. Bu nedenle küreselleşmeyle birlikte hem az gelişmiş ve gelişmekte olan hem de gelişmiş ülkeler açısından uluslararası göçün önemi giderek artmaktadır. Hatta son

zamanlarda ülkeler arasındaki gerek iş ilişkilerinin gerekse ekonomik farklılıkların artması işgücünün, yasal ya da yasadışı hareketlerini daha da arttırdığı bilinmektedir.

Uluslararası göç olgusu tüm insanlığı ilgilendiren, ülkelerin sosyal, ekonomik ve siyasi politikalarını etkileyen sosyal bir olgudur. Dolayısıyla uluslararası göç hareketlerinin ortaya çıkmasında etkili olan nedenlerle ilgili birçok görüşler bulunmaktadır. Ancak ortak bir görüş olarak uluslararası göçün temel nedeni, “hızla endüstrileşen bölgelerde ortaya çıkan işgücü ihtiyacı ile ekonomik güçlükler içinde bulunan bölgelerde sosyal ve ekonomik yaşam koşullarının iyileştirilmesi ihtiyacıdır” (Şahin 2001: 58). Uluslararası göç olaylarına geçmişten günümüze baktığımızda, bu ortak olan görüşü destekler nitelikte geçmişte daha çok ekonomik nedenlerle az gelişmiş ülkelere gelişmiş ülkelere doğru bir göç dalgasının olduğu görülmektedir. Ancak günümüzde bu gerçeklik yön değiştirmiş ve gelişmiş ülkelerin ekonomik faaliyetlerini farklı bölgelerde yaygınlaştırma çabalarıyla birlikte gelişmiş ülkelere az gelişmiş ya da gelişmekte olan bölgelere doğru da bir göç söz konusu olmaya başlamıştır. Birleşmiş Milletler’e göre, uluslararası göç hareketlerinden söz edebilmek için “ülkesinden ayrılarak başka bir ülkede yaşamayı planlayan kişinin bu işlemi, bir yıldan daha fazla süre ile gerçekleştirmiş olması gerçeği aranmaktadır” (Gençler 2004: 174). Bu durumda uluslararası göçlerde aranan en önemli şartın bir yere yerleşme olduğu görülmektedir. Gelişmiş ülkelerdeki işgücü açıkları, uluslararası göçün en önemli nedenini oluşturmaktadır. Ancak insanları doğdukları ve yaşadıkları ülkeyi değiştirmeye iten nedenleri sadece ekonomik koşullarla açıklamamak gerekir. Ekonomik nedenlerin yanı sıra göç olayına yol açan birçok neden de bulunmaktadır. Bu nedenleri şu şekilde özetlemek mümkündür.

EKONOMİK NEDENLİ GÖÇLER

İnsanların göç etmelerinin temelinde iş, gelir ve buna bağlı olarak daha iyi bir yaşam arzusu yer almaktadır. Giddens göçü, kötü yaşam koşullarında gelir adaletinin olmadığı ülkelere yaşam standardının daha yüksek ve gelir adaletinin nispeten daha iyi olduğu ülkelere gitme olarak değerlendirmektedir (Koçak 2014: 1418). Dolayısıyla göç eden bireyin asıl hedefinin iş bulmak olduğunu göz önüne alırsak geçmişte ve günümüzde bölgeler ve ülkeler arasındaki göç hareketlerinin en

önemli nedenini ekonomik koşulların oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu duruma örnek olarak 1960'lardan sonra Türkiye'den Almanya'ya yapılan işgücü göçlerini verebiliriz.

İKLİM NEDENLİ GÖÇLER

İnsanların yer değiştirmelerinin nedenlerinden biri de iklim ve doğa olaylarından kaynaklanan koşullardır. Çölleşme, seller, kuraklaşma, tsunami gibi felaketlerin çevre sorunlarının neden olduğu insan göçü hareketine *iklim göçü* denilmektedir (Ziya, 2012: 230). Görüldüğü gibi, iklim değişimiyle meydana gelen kuraklık, kıtlık, doğal afet gibi olaylar, insanların yer değiştirmesinde önemli bir itici güç oluşturmaktadır. Dolayısıyla geçmişten günümüze baktığımızda uluslararası boyutta gerçekleşen kitlesel göçlerin büyük bir çoğunluğunun küresel iklimin değişimi sonucunda meydana geldiği görülmektedir. Türklerin kuraklık nedeniyle Orta Asya'dan göçü buna örnektir.

POLİTİK NEDENLİ GÖÇLER

Ülkeler arasındaki siyasal rejim farklılıkları, savaş, terör, siyasal baskı gibi yaşamı tehdit eden olaylar da insanların yer değiştirmesinde etkili olabilmektedir. Dolayısıyla göçün temel nedenlerinden biri de siyasi-askeri kaynaklı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu neden, genel olarak savaşlardan kaynaklanan, özelde terör olgusuyla yakından ilgili olan ve bazen de siyasi gelişmeler, antlaşmalar sonucunda gelişen çeşitlenmelerle kendisini göstermektedir (Taşçı 2009: 186-187). Bu göçler, ülkeler arasında olabildiği gibi bir ülkenin farklı bölgeleri arasındaki sorun ve dengesizliklerden de kaynaklanabilmektedir. Örneğin, Suriye'deki iç karışıklıklar nedeniyle birçok Suriyelinin Türkiye'ye sığınması bu göç türüne örnek olabilir. Osmanlı'nın yenilgisiyle sonuçlanan 93 Harbi'nden sonra Kafkaslardan ve Balkanlardan Anadolu'ya yapılan göçler de askeri göçlere örnektir.

EĞİTİM AMAÇLI GÖÇLER

İnsanların göç olayına katılmasında eğitim de önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlar eğitim amacıyla da belli bir süre için de olsa yer değiştirebilmektedirler. Dolayısıyla eğitim olanaklarına dayalı

kır-kent göçüne paralel bir şekilde gelişmemiş ülkelerden gelişmiş ülkelere dönük eğitim amaçlı göçlerde söz konusu olmaktadır (Taşçı 2009: 189). Eğitim amacıyla yapılan bu göçler kısa ya da uzun süreli olabilmektedir. Şöyle ki eğitim süresinin tamamlanmasıyla geriye göç yapılabildiği gibi eğitim alınan ülkede çalışma hayatının sürdürülmesi amacıyla yerleşik olarak kalınmaya devam edilmesi de mümkün olabilmektedir.

Eğitim amaçlı göçlerin içerisinde en önemlisi beyin göçüdür. Aslında beyin göçü eğitimle ilgili olduğu kadar işgücü göçüyle de yakından ilişkisi bulunan bir olgudur. Beyin göçü, az gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkelerde daha çok olmakta ve gelişmiş ülkelere yapılmaktadır. “Beyin göçü; iyi eğitim görmüş, düşünen, üreten, kalifiye işgücünün araştırma yapmak ya da çalışmak amacıyla en verimli oldukları dönemde bir başka ülkeye gidip geri dönmeme durumudur” (Bakırtaş ve Kandemir 2010: 962). Geri kalmış ya da az gelişmiş ülkelerdeki vasıflı, alanında uzmanlaşmış bireyler daha iyi çalışma koşullarına, daha iyi bir gelir düzeyine ve yüksek statüye sahip olmak amacıyla gelişmiş ülkelere yerleşmektedirler. Beyin göçü olarak değerlendirilen bu durum, eğitim kaynaklı göçün devamı niteliğinde olabileceği gibi geri kalmış ülkelerin uzun sürede sınırlı kaynaklarla yetiştirdiği vasıflı işgücünü gelişmiş ülkelere göndererek bir kayıp şeklinde de gerçekleşmektedir. Kıt kaynaklarla yetiştirdiği değerli beyinleri kaybeden az gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkelerin gelişmeleri beyin göçü nedeniyle yavaşlarken yetişmiş beyinlere daha yüksek ücret ve daha iyi olanaklar sunan gelişmiş ülkelerin gelişmeleri daha da hızlanmaktadır. Dolayısıyla beyin göçü, ülkeler arasındaki gelişmişlik farkının artmasına da neden olan en önemli etkenlerden birisidir diyebiliriz.

EMEKLİ GÖÇÜ

Güneş göçü olarak da adlandırılan emekli göçü, gelirden öte estetik düşünce ve yaşam kalitesini öne alan kişiler tarafından benimsenen bir göçtür. “Diğer göç türlerinden farklı dinamikler ve motivasyonlar içeren uluslararası emekli göçü, ağırlıklı olarak zengin Kuzey Amerika ve Kuzey Avrupalıların ülkelerinde emekli olduktan sonra yaşamlarının geri kalanını geçirmek için Güney Amerika ya da Güney Avrupa sahillerine olan göçünü ifade etmektedir” (Balkır 2008: 8). İnsanların önceleri tatil amacıyla gittikleri özellikle sıcak iklimli yerleri

emekli olduktan sonra yaşam alanı olarak seçtikleri görülmektedir. Özellikle yirminci yüzyıl göç olayları arasında yer alan emeklilik göçü, çok kültürlü ortamların oluşmasında önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Göç olgusu ortaya çıktığı dönemlerin siyasi, ekonomik ve kültür belirleyicileri tarafından doğrudan şekillendirilmiştir. Dolayısıyla göç akımlarına yönelik kuramsal açıklamaların, tarihsel olarak dünyadaki dönemsel ekonomik politika ve uygulamalardan etkilendiği görülmektedir. Küreselleşmeyle birlikte ülkeler arasındaki göç ilişkileri farklı boyutlarda değerlendirilmektedir. Dolayısıyla göç olgusunun gelişim aşamalarına paralel olarak uluslararası düzeyde geliştirilen göç kuramlarını şu şekilde özetlemek mümkündür.

GÖÇ SİSTEMLERİ KURAMI

Göç sistemleri kuramına göre, ülkeler arasında göçün gerçekleşebilmesi için fiziksel yakınlıktan ziyade siyasal ve ekonomik ilişkiler daha büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla göç sisteminde yer alan ülkeler coğrafi olarak yakın olmak zorunda değildirler. Yakınlık göç hareketlerini arttırmadığı gibi uzaklık da onlara engel teşkil etmemektedir. Bu kurama göre, belirli nedenlerle tarihsel bir bağı ya da ilişkisi bulunan iki ya da daha fazla ülke arasında, göçmen protokolleri ile bir göç sistemi oluşturulmaktadır. Teorideki en önemli nokta, söz konusu ülkeler arasında göç ilişkisinden önce ekonomik, siyasal ya da askeri bir bağın bulunmuş olmasıdır (Bayraktar 2013: 118). Bu yaklaşıma göre, göç alan ve göç veren iki ülke arasında göç olayından önce politik, tarihsel ya da sosyal ilişki boyutunda bir geçmişin olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu ilişkinin sömürgecilik dönemine kadar dayandığını söyleyebiliriz. Örneğin, Ermenilerin Fransa'ya göçü, Fransa'nın Ermenistan'da Fransız kolonileri bulundurduğu döneme dayalı olarak gerçekleşmiştir.

MODERNLEŞME VE GELİŞME KURAMI (İTME-ÇEKME KURAMI)

Modernleşme ve gelişmeyi esas alan bu kurama göre, göç akımının farklı toplumlar ya da toplumsal sistemlerdeki ekonomik gelişim eksikliği analizinde itme ve çekme faktörlerini vurgulamaktadır. Everett Lee'nin 1966 yılında yazdığı "A Theory of Migration" adlı makalesinde ortaya koyduğu itme-çekme kuramına göre göçün

oluşmasında, yaşanan ve gidilmesi düşünülen yerle ilgili etmenlerin, engellerin ve bireysel etmenlerin önemli rolü bulunmaktadır. Teoriye göre, hem yaşanan yerin hem de gidilecek yerin itici ve çekici unsurları bulunmakta ve bireysel seçimler göç kararında etkili olmaktadır (Bayraktar 2013: 117). Bu kurama göre, kişisel avantaj ve dezavantajlar büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla bireyin göç edeceği yerin bireye kazandıracağı ya da kaybettireceği gerçeklerin, hangi sosyal bağlam içerisinde ve süreçler çerçevesinde olacağı iyi hesaplanmalıdır. Örneğin, çocuksuz bir aile için göç edilecek yerin eğitim olanaklarının olup olmaması o kadar önemli değilken çocuklu bir aile için eğitim olanaklarının ne durumda olduğu büyük önem taşımaktadır. Ayrıca refah seviyesi yüksek sanayileşmiş ülkelerin işsizler için cazip gelmesi de bu kuram içinde değerlendirilebilir.

AĞ KURAMI

Ağ kuramına göre, belirli bir ülkeye göç edip yerleşenler ile göç etmeyi düşünen ya da yeni göç edenler arasında bir iletişim ve ilişki söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla bu kuram, göç olaylarını sadece nedensellik ilişkisiyle değil, aynı zamanda göçmenler arasındaki iletişim açısından da değerlendirmektedir. Wilpert'e göre ağ teorisi ve göçmen ağı şu şekilde çalışmaktadır: Öncü göçmenler öncelikle göç veren ve alan toplumları birbirine bağlayan bir altyapı oluştururlar ve bu bağlantı göç veren toplumdaki diğer bireylere göçme olanağı sağlar. Yeni göç dalgaları, kurulmuş bu ağı harekete geçirir ve sonradan göç edenler ilk gelenlerin tecrübelerinden yararlanırlar. Zamanla göç kendi kendini devam ettiren bir hâl alır (Çağlayan 2006: 85-86). Göçmenler arasındaki bu dayanışma ve iletişim, yer değiştirmeden kaynaklanan maliyet ve riskleri azaltmakta ve dolayısıyla bu durum ülkeler arası göç olasılığını arttırmaktadır. Özellikle ekonomik kaynaklı göçlerde ve günümüzde giderek artan emekli göçünde ilişkiler ağının payının büyük olduğunu söyleyebiliriz.

MERKEZ-ÇEVRE İLİŞKİLERİ KURAMI

Bu kuram, merkez-çevre ilişkileri ya da gelişmiş ülkelerin az gelişmiş ülkeleri istismar etmesine dayanan ilişkileri vurgulamak için geliştirilen alternatif bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Wallerstein'in eserinden (1974) yola çıkan çeşitli sosyoloji kuramcıları, uluslararası

göçün kökenlerini belli ulusal ekonomilerdeki emek pazarının ikiye ayrılmasıyla değil, on altıncı yüzyıldan bu yana gelişen ve genişleyen Dünya pazarının yapısıyla bağlantılandırmışlardır. Bu kurama göre, kapitalist ekonomik ilişkilerin çevresel ve kapitalist olmayan toplumlara tesir etmesi yurtdışına göç etmeye yatkın hareketli bir nüfus yaratmaktadır (Massey vd. 1993: 24). Dünya sistemleri kuramı olarak da anılan bu kuram, göç olgusunu sosyalist bakış açısıyla ele almakta ve göç sürecini sömürgecilikle bağlantılandırmaktadır. Bu yaklaşıma göre göç, modernleşmeyi ve gelişmeyi sağlayan bir mekanizmadan ziyade, göçmen işçi gönderen ülkelerdeki işgücü kaynaklarının gelişmiş ülkeler yararına kullanılmasına yaramakta ve gelişmekte olan ülkelerin sosyo-ekonomik gelişmelerini olumsuz bir şekilde etkilemektedir. Dolayısıyla dünya büyük bir pazar olarak düşünüldüğünde, on altıncı yüzyılda hâkim olan sömürgeci düzenin günümüzde de bir anlamda devam ettiği görülmektedir. Küreselleşme sürecinde gelişmiş ülkeler teknoloji, üretim, hammadde, sermaye ve denetimine ilişkin üstünlük sağlamakta ve dolayısıyla işgücünün, bunun bir sonucu olarak çevre ülkelerden merkez ülkelere doğru yer değiştirdiği ileri sürülmektedir.

Uluslararası göç hareketleri, sosyal bir değişim süreci olarak çeşitli faktörleri de beraberinde getirmektedir. Bu faktörlerden birisi de göç eden bireyin yeni bir kültürel ortama girmesi ve bu ortama uyum sağlama sürecidir. Yaşamları, alışkanlıkları, dilleri, kültürleri farklı olan bu bireyler uyum sürecinde bazı sıkıntılarla karşılaşmaktadırlar. Dolayısıyla bu sıkıntılar bireylerin kendilerini yalnız hissetme, kaygı, stres, yabancılık, kendini değersiz hissetme gibi birçok psikolojik sorunu da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda göç olaylarının bireylerin psikolojik sağlığı üzerindeki etkisini dile getiren çeşitli kuramlar da geliştirilmiştir. Bu kuramlara kısaca değinmek çalışmanın içeriği açısından faydalı olacaktır.

SOSYAL İZOLASYON KURAMI

Bireyin içinde bulunduğu ortamdan, alışkanlıklarından vazgeçmesi zaman almakta, hatta bazen imkânsız olmaktadır. Bu durum da bireyde bir takım sıkıntılara yol açmaktadır. Bu kurama göre göç, bireyin sadece fiziki ayrılışı değil, aynı zamanda bireyin alıştığı bir dizi haklardan, kurallardan ve sosyal etkileşim örüntülerinden ayrılmasıdır. Kişinin

alıştığı ortamdan ayrı kalması onun yalnızlık, yabancılaşma ve kendini değersiz görme gibi duyguları yaşamasına neden olabilmektedir (Şahin 2001: 62). Uluslararası göçe katılan bireyler, kendi kültürlerinden farklı kültürlerle etkileşim içine girdiklerinde doğal olarak kültürel uyum sorunları yaşamaktadırlar. Bu sorunlarla baş edemeyen bireydeki stres durumu psikolojinin bozulmasına neden olmaktadır.

KÜLTÜREL ŞOK KURAMI

Bu görüşe göre, kültürel farklar bireylerde uyum güçlüğü ortaya çıkarmaktadır. Bireylerin içine girdiği yeni çevre kendi kültürüne ne kadar yakınsa o kadar az uyum sorunu yaşanmaktadır. Göçten hemen sonra şokun daha büyük olduğunu, ancak bireylerin geldiği toplumun kültürüne alışıkça ruh hastalıklarının da azalacağını savunan bu görüş, bireylerdeki sağlık sorunlarının oluşmasında yer değiştirmekten ziyade, kişinin ailesinden ve kültüründen ayrılmasının daha fazla etkili olduğunu belirtmektedir (Şahin 2001: 62). Uluslararası gerçekleşen göçlerle birey farklı bir ülkenin kültürel ortamına alışmak zorunda kalmaktadır. Çok farklı düşünce ve hayallerle gelen birey, girdiği yeni kültüre uyum sürecinde ekonomik zorlanmalar, sağlık hizmetlerinden yararlanamama, dil ve eğitim engelleri özellikle de geride bıraktıklarının özlemi gibi birçok zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Bu durumda birey stres ve sıkıntıya girmekte, bunlara verdiği tepkiler sonucunda da doğal olarak kültür şokuyla karşı karşıya kalmaktadır. Bu kültür şokunun daha rahat atlatılabilmesi için bireyin göç olayına katılmadan önce gideceği kültürel ortamla ilgili bilgi sahibi olması ve bu konuda yardım alması gerekmektedir. Aksi takdirde diğer sıkıntıların yanı sıra psikolojik sıkıntılar da hem birey için hem de çevresindekiler için büyük sorunları da beraberinde getirecektir.

KÜLTÜREL DEĞİŞME KURAMI

Göç eden bireylerin kültürel değişimle birlikte stresli bir yaşam geçirdiklerini ifade eden bu kuram, yaşanan stresin sadece bireyi değil, aynı zamanda ailenin diğer üyelerinin de psikolojileri üzerinde olumsuz etkiye yol açtığını ortaya koymaktadır. Bu durumda yabancı topluma uyum sağlaması için zorlanan bireyin kendi kültürü ile aşırı bir özdeşleşmeye ve kendi kültürünü daha üstün tutmaya yöneldiğini belirtilmektedir (Doğan 1988: 36). Farklı bir kültüre uyum sağlamaya

zorlanan bireyin, Bennett'ın reddetme basamağındaki bireyin özelliklerini yansıtmaya başladığını söyleyebiliriz.

Günümüzde küreselleşmeyle birlikte uluslararası göç hareketlerinin hız kazandığı görülmektedir. Ülkeler arasında gerçekleşen göçlere baktığımızda, bu göç hareketlerinin geçmişten günümüze daha çok az gelişmiş ülkelerden refah seviyesi yüksek gelişmiş ülkelere doğru olduğu görülmektedir. Bunda da ekonomik nedenler başta olmak üzere siyasal ve sosyal nedenler etkili olmuştur. Ancak yirminci yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde küreselleşmenin de etkisiyle gelişen iletişim ve ulaşım ağları insanlara daha fazla hareketlilik kazandırmıştır. Bu durum, gelişmiş ülkelerdeki bireylerin göç etme nedenleri üzerinde değişikliklere neden olmuş ve zenginler göçü olarak da adlandırabileceğimiz değişik iklim ve kültürlere sahip ülkelere yerleşmelerine olanak sağlamıştır. Bireylerin uluslararası daha çok yerleşmek amacıyla yaptığı bu göçler, dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi Türkiye'nin de sürekli olarak gündeminde olan bir durumdur. Geçmişten günümüze daha çok Doğu'dan Batı'ya doğru gerçekleşen göçlerin son zamanlarda çok farklı yönler içerdiği de görülmektedir. Bu bağlamda Türkiye'nin uluslararası göç haritasındaki yerine değinmek faydalı olacaktır.

TÜRKİYE'NİN ULUSLARARASI GÖÇ HAREKETİNDEKİ YERİ

Türkiye, hem iç hem de uluslararası göç açısından çeşitli göç olaylarına sahne olan ülkelerden biridir. Türkiye kuruluşundan bu yana çok çeşitli uluslararası göçlere ve sığınma hareketlerine maruz kalmıştır. Kuruluşunun ilk yıllarında uluslararası bir nüfus mübadelesi sonucunda gerçekleşen göçleri, köyden kente olan iç göçler ve işgücü göçleri izlemiştir. Soğuk savaş, küreselleşme ve Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyelik süreci gibi birçok gelişme ulusal ve uluslararası ortamı etkilemiş ve Türkiye'ye yönelen göçmen ve sığınmacı profilinde de bariz değişiklikleri gündeme getirmiştir. Dolayısıyla Türkiye, artık sadece göç veren ve göç alan bir ülke değil, aynı zamanda coğrafi konumu ve çevre ülkelere göre gelişmişliği nedeniyle uluslararası göç ve yasadışı göç olaylarında hem hedef ülke hem de transit ülke olarak ön plana çıkmaktadır.

Türkiye'de iç göç hareketleri 1980'lerden sonra artan terör olayları nedeniyle Doğu'dan Batı'ya doğru yönelirken uluslararası göç

boyutunda ise en önemli göç hareketi, 1960'lı yıllarda işgücü göçü olarak Almanya'ya doğru, yani yine Doğu'dan Batı'ya doğru gerçekleşmiştir. 1960'lı yıllarda Türkiye ile Almanya, Hollanda, Belçika, Avusturya, Fransa, İsveç, İsviçre, İngiltere ve Danimarka gibi Avrupa Birliği devletleri arasında imzalanan antlaşmalar kapsamında Türkiye'den bu ülkelere binlerce Türk işçi göç etmiştir. İlk işçi göçü 1961 yılında gerçekleşmiştir (Yıldırımoglu 2005: 6-7). Bu ilk göçmenlerin gittikleri ülkelerde konuk, yabancı, geçici işçi olarak ifade edildikleri bilinmektedir. Türkiye, cumhuriyetin ilk dönemlerinde, gayrimüslim nüfusun dış göçüne paralel olarak komşu ülkelerde yaşayan Müslüman ve Türk nüfusun iç göçüne de sahne olmuştur. Ayrıca II. Dünya savaşından sonra yeniden yapılanma sürecine giren Batı Avrupa ülkelerinin sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan işgücü açığını Türkiye gibi ülkelere karşılama yoluna gittiği görülmektedir. Dolayısıyla uluslararası göçlerin, cumhuriyetin ilk dönemlerinden 1960'lara kadar daha çok etnik ve dini temelli olarak kendini gösterdiğini, 1960 sonrasında ise işgücü göçünün ağırlık kazandığını söyleyebiliriz. Ancak ikinci nesil ile birlikte 1970'li yıllardan itibaren göç edenlerin sayılarının hızla artmaya başlaması, yapılan evliliklerle bu göçlerin kalıcı hale gelmesi, göç edenlerin aile ve akrabalarını yanlarına almaları sonucunda Türkiye, Avrupa'ya en fazla göç gönderen ülkelerden biri haline gelmiştir. 1980'lerden sonra Batı Avrupa ülkelerinin işçi göçü almamasıyla birlikte göçün yönü değişmiş ve Suudi Arabistan, Ürdün, Libya gibi ülkelere doğru kaymıştır. Bu durum üzerinde, bu ülkelerde altyapı ve inşaat hizmetlerinin artması etkili olmuştur (Koçak ve Terzi 2012: 174). Bugün de Avrupa, Türkiye'nin göç gönderdiği başlıca kıta olmaya devam etmektedir.

Ancak Türkiye 1990'lı yıllardan itibaren küreselleşmenin de etkisiyle ulaşım ve iletişim alanındaki ilerlemeler, turizm sektöründeki gelişmelerle Almanya, İngiltere ve Kuzey Avrupa ülkeleri gibi Batı ülkelerinden göç almaya başlamıştır. Bu durumu Türkiye'nin son zamanlarda küreselleşme ve turizm etkinliklerine yaptığı yatırımların meyvesi olarak değerlendirebiliriz. Özellikle turizm sektöründeki gelişmelere bağlı olarak ülkemiz Batı Avrupalıların Akdeniz ülkeleri arasındaki tercihleri arasında yer almayabasmıştır. Dolayısıyla özellikle Ege ve Akdeniz kıyılarını turizm amacıyla gelen Batı Avrupalıların zamanla buralara yerleşmeye başladıkları görülmektedir. Bu durum, Türkiye'nin bugüne kadar Avrupa'ya yoğun olarak göç veren bir ülke konumundayken artık son zamanlarda göç alan bir ülke konumuna

geldiğini göstermektedir. Ayrıca Türkiye, Doğu Akdeniz havzasında ülkeler arasındaki göç rejimleri içinde Avrupa'nın ana giriş kapısı ve Afrika, Asya ve Orta Doğu göçmenlerinin çıkış yeri olması açısından da önemli bir konuma sahiptir. Bu durumda Türkiye göç alan ve göç veren bir ülke olmasının yanında bir de transit ülke olma özelliğini taşımaktadır. Özellikle İran-Irak savaşının etkisiyle Orta Doğu'dan, Afrika'dan ve Balkan ülkelerinden Türkiye'ye göçlerin yaşanmasıyla ülke, hem sürekli göçlerin hem de transit göçlerin önemli bir merkezi haline gelmiştir. Dolayısıyla Türkiye hem yasal göçlerin hem de yasadışı göçlerin ortaya çıkardığı sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Bütün bunlara dayanarak son yıllarda ekonomik ve siyasal olarak daha istikrarlı bir konuma sahip olan Türkiye'nin gerek ekonomik gerekse siyasal kaynaklı göçlere maruz kaldığını söyleyebiliriz. Bu göç gruplarına 1990'lardan itibaren turizm sektörünün gelişmesiyle yeni ve farklı bir kitle eklenmiştir. Dolayısıyla son yıllarda Türkiye'yi hedef alan göç dalgaları içinde emekli göçünün de arttığı görülmektedir. Antalya, Bodrum, Didim, Marmaris gibi turizm yöreleri önemli sayıda Avrupalı emekliye ev sahipliği yapmaktadır. Sadece Alanya'da çoğunluğunu Almanların oluşturduğu 6.000 civarı Avrupalının yaşamakta olduğu kaydedilmektedir (İçduygu 2009: 8). Ülkemizin Batı ve Güney kıyılarına önceden turizm amacıyla gelen Avrupalıların bu bölgelere yerleşmeye başladıkları görülmektedir. Dolayısıyla bugün belli yörelerde Avrupalı nüfusun yoğunlaştığı bilinmektedir.

Türkiye'nin Batı Avrupa ile olan göç ilişkisi, emekli göçünün etkisiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Bunda da son yıllarda turizm sektörünün büyümesi ve Batı ve Güney sahillerinin uluslararası alanda gözde turizm merkezleri haline gelmesinin önemli rolü olduğu görülmektedir. Turizm sektörünün yanı sıra Avrupa Birliği'ne uyum süreci içinde yabancıların mülk edinmesine dair gerçekleştirilen yasal düzenlemelerin de bu göç hareketlerinde önemli bir payının olduğu belirtilmektedir (Südaş ve Mutluer 2008: 54). Başta Almanlar olmak üzere Avrupalıların ülkemize yerleşmelerinde, kendi ülkelerinde yaşayamadıkları iklimin ve Türk misafirperverliğinin önemli etkisi olduğu söylenebilir. Türkiye ile Avrupa arasındaki çok yönlü ilişkiler günümüzde de göçlerin de etkisiyle güçlü bir şekilde devam etmektedir. Türkiye ve Avrupa ülkeleri gibi birçok ülkede farklı kültürlerle birlikte yaşamının ve kültürlerarası engelleri aşmanın yollarını aramayı sürdürmektedir. Ülkeler arasında karşılıklı olarak süren göç hareketleri kültürler arası iletişiminin önemini daha da

arttırmaktadır. Bu bağlamda kültürel karşılaşmalarda büyük önem taşıyan kültürlerarası iletişimde uluslararası göçlerin etkisine yer vermek çalışmanın içeriği açısından yararlı olacaktır.

KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİMDE ULUSLARARASI GÖÇÜN ETKİSİ

Kültürlerarası iletişim, günümüz dünyasındaki kadar yoğun bir şekilde yaşanmasa da insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. İnsanların birbirleriyle olan kültürel alışverişleri, siyasi ve ekonomik ilişkileri tarihsel bir bağlamda değerlendirildiğinde savaşlar, ticari ilişkiler özellikle de göç olgusuyla da yakından ilişkili bir durum olduğu görülmektedir. Ancak farklı kültürlerin karşılaşmasında ayrıcalıklı bir öneme sahip olan göç hareketleri, kalıcılık gibi taşıdığı farklı bir boyutla ön plana çıkmaktadır. Kalıcı bir hareket olarak göçü, kültürlerarası iletişimi ve bunun sürekliliğini zorunlu hale getiren bir sosyal olay olarak değerlendirmek mümkündür.

Kültürlerarası iletişim sürecinin bir nedeni olarak kabul edilen göç hareketlerinin tarih boyunca farklı kültürlerden gelen insanların birbirleriyle karşılaşmalarına ve etkileşime girmelerini sağladığı görülmektedir. Giddens'ın da belirttiği gibi, göç hareketleri sanayi hareketleriyle hız kazanmış ve sanayileşmeyle birlikte gerek iç gerekse uluslararası göçler yaygınlaşmaya başlamıştır. Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren başta Almanya olmak üzere birçok Avrupa ülkesine çok sayıda insan gitmeye başlamıştır. Hatta bu süreç, farklı nedenlerle günümüzde de devam etmektedir. Göç olayı, sadece basit bir yer değiştirme olayı değildir. Dolayısıyla kültürel kazanımlarıyla birlikte bireyler farklı bir kültürel ortama girdiklerinde kültürel farklılıklar önem kazanmaya başlamaktadır. Göç hareketleriyle ortaya çıkan, aslında kültürel farklılıklara dayanan sorunlar günümüzde de etkinliğini sürdürmektedir (Giddens 2008: 549). Bu bağlamda din, dil, gelenek, kültür vb. gibi birçok yönden birbirlerinden tamamıyla farklı geçmişlere sahip olan insanlar uluslararası göçler nedeniyle aynı ortamda yaşamlarını sürdürmek zorunda kalmaktadırlar. Bu durum, giderek çözümü zorlaşan her türlü iletişim ve uyum sorunlarını da gündeme getirmektedir. Hatta bu sorunlar, ülkelerin sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel dengelerini bozacak boyutlara ulaşabilmektedir. Özellikle son zamanlarda küreselleşmenin de etkisiyle artış gösteren

uluslararası göçler, farklı kültürlerden insanları karşılaştırmakta, kültürler arasında bilgi alışverişi ve değişimin gerçekleşmesine neden olmaktadır. Bu durum ise kültürler arası iletişimin önemini daha da arttırmaktadır. Şöyle ki son yıllarda turizm sektörünün yükselişe geçmesi, çok uluslu şirketlerin faaliyetlerinin artması, buna bağlı olarak uluslararası iş ve para piyasalarının canlanması her geçen gün milyonlarca insanın ülkeler arasında yer değiştirmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla artan kültürel karşılaşmalarla birlikte kültürel farklılıklar da daha fazla ortaya çıkmaktadır. Bu kültürel farklılıkların neden olduğu sorunlardan kaynaklanan iletişim sorunları da daha çok gündeme gelmektedir. Bu noktada kültürler arası iletişim, bu sorunları ortadan kaldırmaya yönelik çözümler üretmeyi hedefleyen bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Uluslararası göç, farklı kültürlerle sahip bireylerin, grupların, örgütlerin ekonomik, kültürel, siyasal ve sosyal anlamda hızlı ve yoğun bir etkileşim içine girmelerine neden olmaktadır. Küreselleşme olgusuyla birlikte insanlar daha çok birbirlerinden haberdar olmakta ve daha fazla etkileşim içinde olmaktadır. Dolayısıyla bu durum, kültürlerin bir yandan birbirine daha çok benzemesine, diğer yandan da toplumsal reflekslerle özgün değerlerin korunması, aktarılması ve öne çıkarılması anlamında ayrışmasına yol açmaktadır. Küresel dünyanın merkezinde yer alan çokuluslu şirketler, turizm etkinlikleri ve sanal topluluklar farklı kültürlerden gelen insanları bir araya getirerek, aynı ortamı paylaşmaya ve birlikte hareket etmeye zorlamaktadır. Farklı kültürlerde yetişmiş bireyler bir araya geldiklerinde kendi alışkanlıklarının doğru olduğunu düşünmektedirler. Bu durum ise, diğerleri tarafından yanlış ve ilkel olarak algılanabilmektedir (Ügeöz 2003: 36). Dolayısıyla uluslararası göç hareketlerinin ortaya çıkardığı çok kültürlü ortamlarda sağlıklı bir kültürlerarası iletişimin sağlanabilmesi için, bireylerin göç olayına katılmadan önce farklı kültürlerle uyum sağlama konusunda yardım alması gerekmektedir. Bu durum hem kültürel uyumun sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmesi hem de etkili ve verimli bir iş birliğinin yaratılması ve çatışmaların önlenmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Kültürlerarası iletişim disiplinin temelini Ruth Benedict II. Dünya savaşının sonrasında ABD savaş enformasyon dairesi için Japonları anlamak ve Amerikan fikirlerinin onların anlayabileceği bir biçimde aktarılmasını sağlamak amacıyla yürüttüğü antropolojik çalışmalar

oluşturmaktadır. Kavram olarak kültürlerarası iletişim ise ilk kez Edward T. Hall tarafından *The Silent Language* (Sessiz Dil, 1959) adlı eserinde kullanılmıştır. Hall, gerçekleştirdiği karşılaştırmalı kültür çalışmaları ile iletişimdeki pratik etkileşimi ortaya çıkarmaya çalışarak kültür çalışmalarını iletişim alanına genişletmiş ve niteliksel araştırma yöntemlerinin iletişim alanında da kullanılmasını sağlamıştır (Kartarı 2001: 30-31). Aslında Hall'un burada kültür ve iletişimi birbirini tamamlayan iki olgu olarak ele aldığı ve bağlantılı olarak tanımladığı görülmektedir. Hall'a göre, kültür, iletişimdir ve iletişim de kültürdür (Hall 1959: 9). Dolayısıyla farklı kültürlerde iletişim süreçlerini anlamak, uçsuz bucaksız bir insan davranışı alanını tanımayı ve anlamayı sağlar. Hall'un sessiz dil olarak ifade ettiği bu davranış alanını, o kültür içinde yaşanarak öğrenilebilen bir süreç olarak değerlendirmek mümkündür. Farklı bir kültür içinde var olabilmek için, her toplumun kendine özgü kültürü ve değerler sistemi olduğunu göz önünde bulundurarak söylemlerin ve davranışların o kültür bağlamında ne ifade ettiğini anlamak ve mesajları kültürel normlar çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bu durum göç alan ülkelerde daha yoğun bir şekilde yaşanmaktadır. Ülkeler arasındaki yapılan göçler farklı kültürlerden gelen insanların buluşmasında önemli bir etkidir. Göçler yoluyla karşılaşan ve birlikte yaşamak zorunda kalan insanlar birçok kültürel unsurlara sahiptirler. Bu kültürel unsurların başında kuşkusuz dil ve din gelmektedir. İnsan davranışlarını yönlendiren kültürün bu iki önemli unsuru kültürel uyumun sağlanmasında ve kültürler arası iletişim engellerinin aşılmasında önemli rol oynamaktadır. Şöyle ki sağlıklı bir kültürlerarası iletişimin sağlanabilmesi için sadece yabancı dil bilgisine hâkim olmak yeterli değildir. İletişim sürecinin başarıya ulaşmasında aynı zamanda aktarılan mesajların kültürde ne anlama geldiğini de bilmek önemlidir. Aksi takdirde önyargılara yol açıp, farklı kültürler arasındaki iletişimi sekteye uğratmak da mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla yabancı dili çok iyi bilenlerin bile bazı zamanlar sosyo-kültürel bariyerlere çarparak iletişimi kesintiye uğratmaları da söz konusu olabilmektedir. Bu durum da bize dilin hangi alanda olursa olsun parçası olduğu kültürün ve toplumun sosyo-kültürel normları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Kültürlerarası iletişimin başarıya ulaşmasında sözlü iletişim kadar sözsüz iletişimde önemli bir rolü bulunmaktadır. Sözsüz iletişimde jest ve mimikler, renkler, hareketler, bakışlar büyük önem taşımaktadır. Her toplumun kültüründe kendine özgü

sözsüz iletişim öğeleri dağarcığı ve bu dağarcığın kullanım biçimi vardır. Örneğin bazı kültürlerde insanların birbirine dokunması doğal sayılırken, diğerlerinde hoş karşılanmayabilmektedir. Kültürler arası iletişim konusunda din de dil gibi önemli noktalardan birini oluşturmaktadır. Farklı kültürlerle karşılaşmalarda, farklı dinleri eleştirmek, hor görmek yerine, farklı kültürlerin dinlerini ve inanç sistemlerini tanıyıp ona uygun davranmak, yargılayıcı olmadan farklılıkları kabul edip anlamaya çalışmak başarılı bir kültürlerarası iletişimde önemli rol oynamaktadır.

Uluslararası göçlerin ortaya çıkardığı sorunların çözümünde önemli bir yere sahip olan kültürlerarası iletişimin sağlıklı bir şekilde başarıya ulaşmasında bazı yardımcı işlevlerinde yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu işlevlerden sadece konuyla bağlantılı olarak kültürel uyum, kültür şoku, asimilasyon, kültürlerarası iletişim duyarlılığı, kültürlerarası iletişim yeterliliği gibi kavramlar üzerinde durmak yeterli olacaktır. Uluslararası göçlerle oluşturulan çok kültürlü ortamlarda bireylerin çevresiyle uyum içinde olması istenilen bir durumdur. Ancak kendi kültüründen uzak, farklı bir dünyaya giren bireylerin genellikle girdikleri kültürel ortamla ilgili hiçbir bilgisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla bireyler içinde bulundukları bu kültürel çevreye uyum sağlamak ve amaçlarına ulaşmakta bir takım zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Bu zorluklardan en önemlisi de *kültür şoku*dur. Kültür şoku, bir kültürden başka bir kültüre giden bireylerin, yeni kültüre uyum sağlamakta karşılaştıkları güçlükler, sıkıntılar ve bunalımlar, gösterdikleri tepkilerdir (Güvenç 1974: 134). Bireyin kültürel, sosyal, ekonomik, siyasi ve eğitimsel geçmişi ve deneyimleri göç ettiği ülkelerdeki kültürel ortama uyum sağlamalarını zorlaştırmakta ya da kolaylaştırmaktadır. Bireyin yaşı, cinsiyeti, eğitim düzeyi, göç nedeni ve kültürel geçmişi ne olursa olsun tanımadığı, farklı bir kültürel ortama girmesinden dolayı iç dünyasında bir takım değişiklikler meydana gelmektedir. Birey kendisini yalnız ve mutsuz hissetmesinin yanı sıra bir yabancılik ve özlem duygusuna kapılabilir, kendi dilini, alışkanlıklarını, yaşam biçimini bir anda değiştiremez. Dolayısıyla kendini yetersiz ve yeteneksiz hissetmeye başlar. Bütün bunların sonucunda göç ettiği ülkede özellikle ilk dönemlerde ister istemez duygusal bir boşluğa düşer. Bu duygusal boşluğu yabancılaşmak olarak da ifade etmek mümkündür. Kültür şoku, bireysel özelliklere bağlı olarak farklı düzeylerde kendini göstermektedir. Bazıları farklılıklarla baş etmeyi

daha kolay öğrenebilmekte ve dolayısıyla da bu şok zamanla ortadan kalkmakta, aşamalı olarak uyum sağlanmaktadır, bazıları ise bu kültürel farklılıklara uyum sağlamakta başarısız olmakta ve bu şok artarak devam etmektedir. Bu durum da bireyin bütün yaşantısını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu kültürel şokun atlatılamaması sonucu ortaya çıkan olumsuzluklar en çok çocuklar ve gençler üzerinde kendini hissettirmektedir. Özellikle gençler ailedeki kültürel ortamla dışardaki kültürel ortam arasında sıkışıp kalmakta, göç ettiği ülkedeki dil ve başka sebeplerden dolayı eğitimden yoksun kalma riskiyle karşı karşıya kalmakta, eğitim kurumlarına devam etmeleri halinde bile dilini bilmedikleri için akranları ile iletişim kurmakta zorlanmaktadır. Ayrıca okullarda yaşanan dışlanma, yabancı olmanın verdiği eziklik gibi nedenlerle toplumdan kopmaya, kendi içlerine kapanma ve beraberinde psikolojik sorunlarla dolu bir hayata girebilmektedirler. Bu tür olumsuzlukları aşamayan gençler zaman içerisinde alkol, kumar, eroin gibi kötü alışkanlıklara ve suç işlemeye sürüklenebilmektedirler.

Antropologlar tarafından *uyumsuzluk* ve *endişe durumu* olarak da adlandırılan kültür şoku kavramı, ilk kez Kalvero Oberg tarafından 1960 yılında, yeni bir kültür içinde ne yapılacağının bilinmemesinden kaynaklanan sıkıntılı ve kaygılı hali tanımlamak için kullanmıştır (Pederson 1995: 1). Kültür şokunu, bireylerin içinde bulunduğu kültürden farklı bir kültüre geçtiklerinde karışık duyguların çıkardığı gerginlik olarak da ifade etmek mümkündür. Farklı bir kültürel ortama giren hemen her bireyde görülen bu kültür şokunun kolayca atlatılması ve böyle bir zorluğun yaşanmaması için; her ülkenin planlı ve organize olmuş uyumlaştırma ve oryantasyon çalışmalarını arttırması ve bu konuya gereken ilginin gösterilmesi gerekir. Böylece bireylerin içine girdikleri kültürel çevreye uyum sağlamaları kolaylaştırılmalıdır. Ancak gidilen yerdeki bu uyum sağlama, kendi kültüründen tamamen vazgeçme anlamına gelmemelidir. Kültürlerarası iletişimde önemli bir yere sahip olan kültürel uyum konusu genellikle yanlış anlaşılabilmektedir. Kültürlerarası iletişim çerçevesinde kültürel uyum asimilasyon olarak algılanmamalıdır. Asimilasyon, “dışardan gelen birisinin, göçmenin ya da tali konumdaki bir grubun egemen olan toplumla ayırt edilemez derecede bütünleşmesi süreci” (Marshall 1999: 42) iken; uyum, “bireyin dünya görüşünün ev sahibi kültürün davranış biçimlerini ve değerlerini içerecek şekilde genişlemesi süreci” (Bennett 1998: 16) olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla asimilasyon tamamıyla yeni bir birey ortaya çıkarırken kültürel uyum ile birey

çokkültürlü hale gelmektedir. Bu durumda kültürel uyumu, bireyin öz değerlerini kaybetmeden yeni bakış açısı ve değerler kazanmasını sağlayan bir süreç olarak da tanımlamak mümkündür.

Ülkeler arasında göç olayına katılan ve gittikleri ülkelerde azınlık durumunda olan bireyler, ev sahibi olan yerel kültüre, kendi kültürlerine veya her ikisine birden ağırlık vermeleri ya da hiç birine ağırlık vermemeleri gibi bir durum sergileyebilmektedirler. Bu seçenekler açısından değerlendirildiğinde kültürel uyum, göçmen durumundaki bireylerin baskın kültürel normlara sosyo-kültürel anlamda uyum ve edinim kazanmaları olarak tanımlanmaktadır (Gül ve Kobl 2009: 139). Dolayısıyla göç eden bireylerin gittikleri ülkedeki kültürel yaşama uyum sağlama ve bu kültürün üyeleriyle ilişki kurma yeteneğine sahip olmaları gerekmektedir. Ancak farklı bir kültürün kurallarını içselleştirmek, maddi ve manevi unsurlarına uyum sağlamak birdenbire gerçekleşebilecek bir durum değildir. Dolayısıyla kültürel uyum, gelişimsel bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Kültürel uyum vardır veya yoktur şeklinde kesin bir sınır ortaya koymak mümkün değildir. Bu sürecin birtakım gelişimsel basamakları bulunmaktadır. Temel hedefi farklı kültürlerden gelen insanların karşılaşmaları ve birlikte yaşamalarını kolaylaştırmak olan kültürlerarası iletişim açısından bu basamaklar büyük önem arz etmektedir. Bu basamaklardan ilki, kültürlerarası iletişim yeterliliğidir. İkincisi ise kültürlerarası iletişim yeterliliğinin tamamlayıcısı ve aynı zamanda pekiştiricisi olan kültürlerarası duyarlılıktır. Kültürlerarası duyarlılık kavramını açıklayabilmek için öncelikle iki önemli karışıklığa açıklık getirilmelidir. Bunlardan ilki kültürlerarası duyarlılık, etkileşim durumunun bilişsel, duygusal ve davranışsal yönleriyle ilgili olmakla birlikte temel de duygusal olanla ilgili bir durumdur. İkincisi ise bilişsel düzeye karşılık gelen kültürlerarası farkındalık, kültürlerarası duyarlılığın temelini oluşturmakta ve bu ikisi davranışsal boyuta işaret eden kültürlerarası iletişim yeterliliğine ulaştırmaktadır. Bu kavramlar, birbirleriyle yakın ilişkileri bulunmasına karşın farklı kavramlar olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Buradan hareketle kültürlerarası duyarlılık, “kültürel farklılıklarla ilgili olarak deneyimleme ve farkında olma becerisi” olarak tanımlanmaktadır (Hammer 2003: 422). Kültürel duyarlılığa sahip bireyler, farklılıkları anlamaya, onaylamaya ve kabul etmeye daha eğilimli olmaktadırlar. Farklılıklara önyargısız, etnomerkezcilikten uzak, yargılamadan yaklaştıklarından kültürlerarası iletişimde hayati bir önem taşıyan kültürel uyum sürecinin daha rahat bir şekilde tamamlayabilmektedirler.

Çokkültürlülüğün var olduğu her alanda kültürlerarası iletişim açısından kültürel duyarlılığın geliştirilmesi büyük önem taşımaktadır. Kültürel duyarlılık alanında Milton Bennett'in geliştirdiği "Kültürlerarası Duyarlılık Gelişim Modeli" önemli bir yere sahiptir. Bireyin kültürel anlamdaki deneyimleri, tecrübeleri arttıkça kültürlerarası ilişkilerdeki kazanımları da o derece artmaktadır. Dolayısıyla Bennett'in geliştirdiği bu modelin temel amacının bireylerin farklı kültürlerle bakış açılarını incelemek olduğu söylenilebilir. Bennett'in bu modeli iki farklı aşamada ele aldığı görülmektedir. Birinci aşama, bireyin kendi kültürünü odak noktası olarak kabul ettiği etnomerkezcilik basamağı, ikinci aşama ise bireyin kendi kültürünü diğer kültürler içinde değerlendirdiği etnorölativizm basamağıdır. Etnomerkezcilik basamağından etnorölativizm basamağına doğru bir gelişim söz konusudur. Etnomerkezcilik basamakda birey için temel olan kendi kültürüdür, kendi kültürü dışındaki kültürleri yok saymaktadır. Etnomerkezcilik basamak, farklılıkları reddetme, farklılıklara karşı savunma ve farklılıkları azaltma ya da minimize etme gibi üç farklı bölümden oluşmaktadır.

Etnomerkezcilik yönelimde en önde gelen reddetme düzeyinde bireyler, kültürel farklılıkları inkâr etmekte ya da büyük ölçüde bunları görmezden gelmektedirler. Ayrıca bu aşamada bireyler, başkalarının kültürel kimliklerini dikkate almadıkları gibi kendi kültürel kimliklerinin bile yaşamlarını nasıl etkilediğinin farkında olmazlar. Bunu takip eden savunma düzeyi de *biz* ve *onlar* arasındaki kutuplaşma ile karakterize edilmektedir. Etnomerkezciliğin son yönelimi olan azaltma ya da minimize etmenin ayırt edici noktası ise insanların benzerliğinin vurgulanmasıdır. Bireyler burada, tüm insanların temelde aynı olduğu düşüncesine sahiptirler (Bekiroğlu ve Balcı 2015: 435). Görüldüğü gibi reddetme basamağındaki bireyler, kendi kültürlerini tek doğru kültür olarak değerlendirmekte ve kültürel farklılıkları reddetme eğilimi içinde olmaktadır. Dış kültürlerle kapalı olduklarından farklı kültürlerle iletişim içinde olmak istemezler. Dar bir bakış açısına sahip olan bu tür bireylerin sosyal anlamdaki davranışları da bu yönde olduğu görülmektedir. Hatta bu kişilerin sosyalleşme süreçlerini tamamlayamadıklarını da söylemek mümkündür. Savunma eğilimi içinde olan bireyler ise, farklı kültürleri bir tehdit unsuru olarak görmektedirler. Doğal olarak farklı kültürler karşısında bir savunma mücadelesi içine girerler ve diğer kültürleri kötüleme, kendi kültürlerini yüceltmeye çalışırlar.

Etnomerkezci basamağın son aşaması olan azaltma düzeyi içinde yer alan bireyler ise reddetme ve savunma basamağındakilere göre daha esnek olduklarını söyleyebiliriz. Kendi kültürlerinin evrensel bir dünya görüşünü yansıttığını ifade eden bu bireyler, farklı kültürleri de kabul ederler, ancak bu farklı kültürleri önemsiz ve değersiz olarak görürler. Farklı kültürlerle etkileşim içine girdiklerinde ise kendi kültürleri ile diğer kültürler arasında benzerlikler kurarak ısrarla kendi kültürlerine uydurabilme çabası içine girmektedirler. Her üç basamağa da bakıldığında, bireylerin kendi kültürlerinin doğruluğu ve evrenselliğine inandıkları, diğer kültürleri ise ya tamamen ya da kısmen reddettikleri veya kendi kültürlerine uyacak şekilde değiştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu basamaklarda yer alan bireylerin kültürlerarası iletişim açısından en büyük engeli oluşturduklarını söylemek mümkündür.

Etnorölativizmi ise bireyin kendi kültürü dışında başka kültürlerin de olduğunun farkına varmaya başladığı basamak olarak değerlendirebiliriz. Etnorölativist basamak, kabul etme, uyum ve bütünleşme düzeylerini içermektedir. Etnorölativizmin ilk aşaması olan kabul etme düzeyinde kültürel farklılıkların varlığı kabul edilmekte, tanınmakta ve bu farklılıklara saygı gösterilmektedir. Uyum, bireylerin farklı kültürlerin üyeleriyle iletişim ve etkileşim kurmak için yeteneklerini geliştirdikleri aşamadır. Etnorölativist boyutun son aşaması olan bütünleşme düzeyinde ise bireyler, kültürel açıdan marjinal kalmalarına rağmen tutarlı bir biçimde kimliklerinin çoklu yönlerini entegre etmek için çalışmaktadırlar. Herhangi bir kültürün çevresindeki böyle bireylerin varlığı bu aşamanın anahtar bileşeni oluşturmaktadır. Onlar verili kültürel bağlam ile olan ilişkilerini sürekli olarak tanımlama süreci içinde bulunmaktadır (Bekiroğlu ve Balcı 2015: 435). Kabul etme basamağındaki bireylerin kendi kültürleri dışında farklı kültürlerin de olduğunu kabul ettikleri ve bu kültürel farklılıklara karşı duyarlı oldukları görülmektedir. Ancak buradaki kabul etme, diğer kültürlerin bakış açılarını tamamen benimseme anlamına gelmemektedir. Daha çok farklı kültürlerin davranış ve düşünme biçimlerinin kendilerinde farklı olabileceğini kabul etmektedir. Uyum aşamasında ise farklı kültürleri algılama ve algıladıkları bu kültürlerle uyum sağlamaya çalışmaktadırlar. Bu görüşe sahip olan bireyler empati kurabilme yeteneğine de sahiptirler ve dolayısıyla içinde yaşadıkları dünyaya dışardan bakabilmektedirler. Hatta bu kişiler diğer kültürlerle daha etkili bir iletişim içinde olabilmek

için davranışlarını değiştirme eğiliminde de bulunabilirler. Uyumun ileri aşamaları bireylerin çok kültürlülüğe kadar götürebilmektedir. Etnorölativizmin son basamağı olan bütünleşme aşamasında ise bireyler, farklı kültürlerle ve bu kültürlerin dünya görüşlerine dâhil olma ya da tamamen dışına çıkma eğilimi gösterebilirler. Bu görüşe sahip olan bireyler kendilerini kültürler arası ya da çok kültürlü olarak tanımlayabilmektedirler. Bu aşamaya geçmiş olan bireyler sadece farklı kültürleri değil, toplumdaki farklı kesimleri de aynı bakış açısıyla değerlendirme yeteneğine sahip olurlar. Bütünleşme basamağındaki bireyleri, diğer insanları olduğu gibi kabul etme ve bu yönde iletişim kurabilme yeterliliğine ulaşmış olan bireyler olarak değerlendirebiliriz. Etnorölativizm olarak değerlendirilen bu üç basamağa da baktığımızda, bu basamaklardaki bireylerin farklı kültürlerin varlığını kabul edecek, bu kültürlerle belli ölçüde uyum sağlayabilecek gelişmeyi sağlayabildikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu basamaktaki bireyler kültürlerarası iletişimin başarıya ulaşmasında önemli unsurları oluşturmaktadırlar. Özetle etnomerkezcilik farklı kültürleri aşağılama, yadsıma ve onlardan kaçınmayı ifade ederken etnorölativizm ise farklı kültürleri araştırma ve öğrenmekten zevk alma, bu kültürleri belli ölçülerde kabul etme ya da uyum sağlama olarak değerlendirebiliriz. Bu durumda, sağlıklı bir kültürel uyumun sağlanabilmesi için etnomerkezci basamaklardan bunun tersini içeren etnorölativizm basamağına doğru bir ilerlemenin olması gerektiğini söylemek mümkündür.

Kültürel duyarlılığın bireysel ya da toplumsal düzeyde geliştirilmesinin kültür şokunun üstesinden gelinmesinde ve kültürel uyum sorunlarının aşılmasında hayati bir öneme sahip olduğu belirtilmektedir. Göç alan ülke, göç eden bireylerin kültürel uyum sağlamasını beklemekte, diğer yandan da bireylerin uyum konusu ile baş etmeye çalıştıkları ifade edilmektedir. Göç eden birey açısından bakıldığında iki önemli unsurun kültürel uyumun derecesinde etkili olduğu düşünülmektedir. Birincisi, bireyi göçe yönelten temel neden, ikincisi ise bireyin kültürlerarası iletişim yeterliğidir. Bireyin göç etmesi, iklim ya da siyasal kaynaklı göçlerde olduğu gibi bir zorunluluktan kaynaklanıyorsa kültürel uyumun sıkıntılı bir süreç olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu durumda, zorunlu olarak göç eden bireylerin gönüllü olarak göç edenlerden daha zorlu bir uyum süreci geçirdikleri vurgulanmaktadır (Haksever 2014: 19). Bireyin kültürel uyum sürecinde, göç olayına gönüllü veya zorunlu olarak

katılması önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Savaşlar, sürgünler gibi zorunlu göç yoluyla farklı kültürlerle giren bireylerin bu uyum sürecini sağlıklı bir şekilde atlatması beklenemez. Böyle bireylerin uyum konusunda yardım alması gerekmektedir. Ancak beyin göçü ya da güneş göçü gibi göçlerde gönüllü olarak göçe katılan bireyler gidecekleri ülkeyi tanımaya istekli olduklarından gitmeden önce o ülkenin kültürüyle ilgili bilgi sahibi olmaktadırlar. Dolayısıyla bu durum da kültürel uyum sürecini hızlandırmaktadır.

Kültürel uyumun derecesinde etkili olan bir diğer unsurda bireyin kültürlerarası iletişim yeterliliğidir. Kültürlerarası iletişim yeterliliği, kültürlerarası duyarlılıkta yakından ilişkili bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürlerarası iletişim yeterliliği, farklı kültürlerle etkileşim içinde bulunabilme ve bu etkileşim sırasında sağlıklı bir iletişim sağlayabilmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla uluslararası gerçekte göç hareketlerinde, kültürel uyumun etnomerkezci basamaklardan etnorölativist basamaklara doğru bir gelişim gösterebilmesi için bireylerin kültürlerarası iletişim yeterliliklerini sahip olması ya da bu konuda kendilerini geliştirmeleri gerekmektedir. Kültürlerarası iletişim yeterliliği; bir kişinin farklı kültürden biriyle etkin ve uygun bir şekilde bilgi alışverişinde bulunabilme yetisine sahip olması olarak tanımlanmaktadır (Rogers 1999: 221). Bireyin kültürlerarası iletişim yeterliliğine ulaşabilmesi için; öncelikle kültürlerarasındaki farklılıkların farkında olması ve kültürel duyarlılığa sahip olması gerekmektedir. Bireylerin farklı kültürleri tanıması, bu kültürler hakkında bilgi sahibi olması ve aynı zamanda kendi kültürlerini tanıtmaları kültürlerarası iletişimin kurulabilmesini sağlar, dolayısıyla bütün kültürlerin değerli olduğunu her iki tarafında kabul etmesi, ortak değer yargılarda buluşulmasını sağlayacaktır. Ancak bu şekilde kültürlerarası iletişim yeterliliği kazanılabilmektedir. Aksi takdirde kültürlerarasındaki çatışmalar kaçınılmaz olacaktır. Buradan yola çıkarak da yeterlilik arttıkça yanlış anlamaların azalacağını söylemek mümkündür.

Bireyin kültürlerarası iletişim yeterliliğine sahip olabilmesi için aynı zamanda dil yeterliliğini de kazanmış olması gerekmektedir Hall'a göre iletişim dünyası, üç parçadan oluşmaktadır. Bunlar; kelimeler, maddi şeyler ve davranışlardır (Hall 1990: 3). Dil, bireylerin düşünce ve duygularını aktarmasına, buna bağlı olarak da çevresiyle iletişim sağlamasını olanak veren en önemli araçtır. Dolayısıyla dil, gerek

aynı kültür içinde gerekse kültürler arasındaki iletişimde vazgeçilmez bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dil aracılığıyla iletişim kurabilmek aynı zamanda o kültürün içine girebilmek demektir. Bütün bunlara dayanarak bir kültür hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmanın en önemli koşulunun şüphesiz o kültürün dilini öğrenmek olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla dili öğrenmek aynı zamanda kültürün maddi-manevi unsurlarını ve davranış biçimlerini de öğrenmek anlamına gelmektedir. Ancak bir kültürü öğrenmek her zaman o kültüre uyum sağlamak olarak algılanmamalıdır. Bu noktada kültürlerarası iletişim yeterliliğinin farklı unsurlarına da gereksinim duyulmaktadır.

Kim, kültürlerarası iletişim yeterliliğini açıklarken bilişsel, duyuşsal ve davranışsal olmak üzere üç unsurdan bahsetmektedir. Kim'e göre; bilişsel olarak yeterli bir kişi, gittiği ülkenin dilini ve kültürünü iyi tanınması gerekir. Ayrıca tarihi, kurumları, hukuk ve mevzuatı, inançları, normlar ve sosyal davranış kuralları ile bireyler arasındaki ilişkiler hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Duyuşsal yeterlilik ise yabancılara, yerlilerin duyuşsal ve estetik deneyimlerine ortak olma imkânı tanımaktadır. Bu deneyimleri sevinç, heyecan, mizah, başarı ve güzellikten; hüznün, sıkıntı ve umutsuzluğa kadar geniş bir yelpazede değerlendirmek mümkündür. Davranışsal unsur ise yabancı olarak adlandırılan göç eden bireye, sözlü ve sözsüz etkileşimde doğru kombinasyonları seçme şansı tanımaktadır. Dolayısıyla sözel iletilerin olduğu kadar sözel olmayan davranış kalıplarının da en doğru şekilde anlaşılması gerekmektedir. Kültürlerarası iletişim yeterliliği, toplumsal etkileşim ve iletişimde ulaşılması gereken bir derece olarak değerlendirildiğinde farklı bir kültürün içerisinde bulunan her bir birey için ayrı ayrı önem taşımaktadır (Kim 2002: 454-455). Kim'in de belirttiği gibi kültürlerarası iletişim yeterliliğini sadece bilgi düzeyinde düşünmemek gerekir. Bu süreçte duyuşsal ve davranışsal faktörlerinde etkili olduğu unutulmamalıdır. Bu üç unsurun da genellikle bir arada bulunmaması kültürlerarası iletişimin olumsuz yönde seyretmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla kültürlerarası iletişimde farklı kültürlerin ve kültürel farklılıkların olmasının son derece doğal olduğu kabul edilmelidir. Aynı zamanda iletişim içerisinde olan bireylerin kültürel farklılıklar hakkında bilgi sahibi olması ve bu yönde söylemler ve davranışlar geliştirmesi gerekir ki bu durum, kültürlerarası iletişim açısından son derece önem taşımaktadır.

Kültürlerarası iletişim yeterliliğine ilişkin davranış biçimleri, sadece göç eden bireyler tarafından değil, aynı zamanda yerli kültürdeki bireyler tarafından da benimsenmesi gerekmektedir. Bu, istenilen ideal bir durumu göstermektedir. Bireyi öz kültüründen kaynaklanan bilişsel ve duyuşsal özelliklerinden soyutlamak imkânsızdır. Dolayısıyla insanların karşılıklı olarak birbirlerinin kültürlerine saygı duyduğu, birbirini anlamaya çalıştığı, kişilerarası iletişimi etkin ve uygun bir şekilde yönettiği ve belirsizlikler karşısında olumlu bir tavır aldığı toplumsal bir düzen oluşturmak pek mümkün değildir. Hatta böylesine steril bir yapının oluşabileceği bir toplumu düşünmek bile yersizdir. Ancak göç eden bireyin, göç etmesinden kaynaklanan sorunların çözülmesinde, kültürlerarası iletişim yeterliliğini oluşturan unsurların geliştirilmesi önemli bir yer tutmaktadır. Bir taraftan karşılıklı olarak kültürlerarası duyarlılığın diğer taraftan da bireysel düzeyde kültürlerarası iletişim yeterliliğinin geliştirilmesi ülkeler arasında gerçekleşen göçlerde yaşanan kültür şoku ve kültürel uyum sorunlarının çözülmesinde ve kültürlerarası iletişim engellerinin aşılmasında önemli bir rol oynamaktadır.

SONUÇ

Küreselleşmeyle birlikte ülkeler arasındaki sınırlar giderek ortadan kalkmakta ve farklı kültürlerden gelen insanlar arasındaki mesafeler azalmaktadır. Bu durum farklı kültürlerden insanların birbirlerini tanımalarına imkân verdiği gibi bu kültürlerin birbirleriyle çatışma içine girmelerine de neden olmaktadır. Özellikle uluslararası göçlerin önemli rol oynadığı bu kültürel karşılaşmalar sonucunda bir takım sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu sorunları aşmak, sağlıklı ve başarılı bir kültürlerarası iletişim ortamı sağlamakla mümkün olabilecektir. Kültürlerarası iletişimin başarısını doğrudan etkileyen unsurların başında yanlış anlamalar, önyargılar, algısal farklılıklar, kültürel şoklar ve etnomerkezci yaklaşımlar gelmektedir. Bu unsurlar iletişimin kalitesini olumsuz yönde etkilemekte ve dolayısıyla kültürlerarası iletişimin önündeki en büyük engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda uluslararası göç olaylarının da toplumların yaşamında olumlu etkilere sahip olabilmeleri için bu engellerin aşılması ve kültürlerarası iletişimin hem bireysel hem de kurumsal düzeyde geliştirilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan öncelikle yapılması gereken kültürlerarası iletişim becerilerini geliştirmektir. Bunun

için de önyargılardan ve genelleştirmelerden kaçınmak, kültürel farklılıklara karşı duyarlı olmak, küçümseme ve suçlamalardan uzak durmak gerekir. Ayrıca farklı kültürlerden insanlarla iletişim kurarken, sözlü ya da sözsüz iletişim kodlarının paylaşılması ve yeni bir ortak dil ve davranış kalıplarının ortaya konulması büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda yirmi birinci yüzyıl insanından beklenen de önyargılardan ve suçlamalardan arınarak farklılıklara duyarlı, karşılıklı iş birliği, saygı ve güvene dayanan çağdaş bir kültür geliştirmektir. Zaten kültürlerarası iletişimin temelinde de farklılıkları minimize etmek değil, diğer kültürleri de olduğu gibi kabul edip farklılıklara saygı duymak, anlamaya çalışmak ve bunu uygulamaya geçirmek yatmaktadır. Dolayısıyla küreselleşme ve buna bağlı olarak yaygınlaşan uluslararası göçlerinde etkisiyle büyük bir köye dönüşen dünyada başarının sırrı, sağlıklı bir iletişimden geçmektedir. Bunun içinde hiç beklenmeden eğitim programlarına kültürlerarası iletişim modülünün yerleştirilmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

AKSOY, Zeynep (2012). "Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı:20, İzmir, ss. 292-303.

BAKIRTAŞ, Tahsin ve Orhan KANDEMİR (2010). "Gelişmekte Olan Ülkeler ve Beyin Göçü: Türkiye Örneği", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt: 18 No: 3, ss. 961-974.

BALKIRI, Canan, KARAMAN, Z. T. ve Berna KIRKULAK (2008). "Yabancı Emekli Göçünün Sosyal ve Ekonomik Etkileri: Antalya ve Çevresi Üzerine Ampirik Bir Çalışma", *Uluslararası Emekli Göçünün Sosyal ve Ekonomik Etkileri: Antalya Örneği*, der. Canan Balkırı, Antalya, ss. 8-38.

BAYRAKTAR, Rasim (2013). "Zorunlu Göçten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, Sayı: 24, ss. 109-126.

BEKİROĞLU, Onur ve Şükrü BALCI (2015). "Kültürlerarası İletişim Duyarlılığının İzlerini Aramak: İletişim Fakültesi Öğrencileri Örneğinde Bir Araştırma", *Looking for the Clues of Sensitivity of Intercultural Communication: "A Survey on the Sample of Communication Faculty Students"*, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Erişim Tarihi: 10.08.2015.

BENNETT, Milton J. (1998). "Intercultural Communication: A Current

Perspective", *Basic Concepts of Intercultural Communication: Selected Readings*, ed. Milton J. Bennett, Yarmouth, ME: Intercultural Press, pp. 1-24.

BRUCE, Steve ve Steven YEARLEY (2006). *The Sage Dictionary of Sociology*, Sage Publications, London.

ÇAĞLAYAN, Savaş (2006). "Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE)*, Sayı: 17, ss. 67-91.

ÇETİNDAG, Yusuf (2002). "Kültür, Sanat ve Edebiyat Açısından Timurlu-Osmanlı İlişkileri", *Folklor/Edebiyat*, VIII, ss. 159-170.

DOĞAN, Süleyman (1988). "Yurt Dışı Yaşantısı Geçiren ve Geçirmeyen Lise Öğrencilerinin Problemleri", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

DUVERGER, Maurice (1975), *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Varlık Yayınları.

GENÇLER, Ayhan (2004). "Avrupa Birliği'nin Göç Politikası", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, S: 49, ss. 173-197.

GIDDENS, Anthony (2008). *Sosyoloji*, çev. Cemal Güzel, Ankara: Kırmızı Yayınları.

GIDDENS, Anthony (2010). "Göçmenlerin Emek Piyasası Üzerindeki Etkisi", *Sosyoloji Başlangıç Okumaları*, ed. Anthony Giddens, Ankara: Say Yayınları.

GÜL, Vahdet ve Semra KOLB (2009). "Almanya'da Yaşayan Genç Türk Hastalarda Kültürel Uyum, İki Kültürlülük ve Psikiyatrik Bozukluklar", *Türk Psikiyatri Dergisi*, S: 20(2), ss. 138-143.

GÜVENÇ, Bozkurt (1974). *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

HAKSEVER, Ali (2014). "Federal Almanya'da Göç ve Entegrasyon Politikaları", T.C. Ankara: Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Dış İlişkiler ve Yurtdışı İşçi Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayınları.

HALL, Edward, T. ve Mildred REED HALL (1990). *Understanding Cultural Differences*, USA: Intercultural Press Inc.

HALL, John A. (2008). "Kültür", ed. William Outhwaite, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, çev. Melih Pekdemir, İstanbul: İletişim Yayınları.

HAMMER, Michael, R. (2003). "Measuring Intercultural Sensitivity: The Intercultural Development Inventory", *International Journal of Intercultural Relations*, 27, pp. 421-443.

İÇDUYGU, Ahmet (2009). *International Migration and Human Development in Turkey*, UNDP Human Developments Research Paper.

KARTARI, Asker (2001). *Farklılıklarla Yaşamak: Kültürlerarası İletişim*, Ankara: Ürün Yayınları.

KINIK, Kerem (2015). "Göç, Sürgün ve İltica", http://www.amnesty.org.tr/ai/system/files/Kerem_Kinik.pdf, Erişim Tarihi: 10.08.2015.

KİM, Young Yun (2002), "Intercultural Communication, Adaptation" ed. Jorge Reina Schement, *Encyclopedia of Communication And Information*, New York: Gale Group-Thomson Learning, pp. 452-459.

KOÇAK, Yüksel ve Elvan TERZİ (2012). "Türkiye'de Göç Olgusu, Göç Edenlerin Kentlere Olan Etkileri ve Çözüm Önerileri", *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3, ss. 163-184.

KOÇAK, Yüksel (2014). "Türkiye'de Kentsel Dönüşüm Uygulamalarının Göç Üzerine Etkisi: Kars 29 Ekim Mahallesi Örneği", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/5 Spring 2014, pp. 1411-1432.

MARSHALL, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

MASSEY, Douglas S. vd (1993). "Uluslararası Göç Kuramlarının Bir Değerlendirmesi", çev. Saniye Dedeoğlu, Burcu Oskay, Çağlar Özbek, İbrahim Sirkeci, M. Murat Yüceşahin, Cilt: 1, Sayı: 1, ss. 11-46.

MUTLU, Erol (2004). *İletişim Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

MUTLUER, Mustafa (2003). *Uluslararası Göçler ve Türkiye: Kuramsal ve Ampirik Bir Alan Araştırması: Denizli/Tavas*, İstanbul: Çantay Kitabevi Yayınları.

ODYAKMAZ, Acar Nevzad (2008). *İletişim Sözlüğü*, İstanbul: Babil Yayınları.

OSKAY, Ünsal (1997). *İletişimin ABC'si*, İstanbul: Der Yayınları.

ÖZYURT, Cevat (2012). *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, İstanbul: Pinar Yayınları.

PEDERSON, Paul (1995). *The Five Stages of Culture Shock: Critical Incidents Around the World*, USA: Greenwood Publishing.

ROGERS, Everett, M. (1999). "Georg Simmel's Concept of the Stranger and Intercultural Communication Research", *Communication Theory*, 9 (1), pp. 58-74.

SÜDAŞ, İlkay, ve Mustafa MUTLUER (2008). "Ekonomik Etkileri Açısından Türkiye'nin Turizm Merkezlerine Yönelik Avrupalı Göçleri", *Ege Coğrafya Dergisi*, 17/1-2, ss. 51-59.

ŞAHİN, Cengiz (2001). "Yurt Dışı Göçün Bireyin Psikolojik Sağlığı Üzerindeki Etkisine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/2, ss. 57-67.

TAŞCI, Faruk (2009). "Bir Sosyal Politika Sorunu Olarak Göç", *Kamu-İş*; C: 10, S: 4, ss. 177-204.

TUZCU, Ayla ve Kerime BADEMLİ (2014). "Göçün Psiko-sosyal Boyutu", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, ss. 56-66.

ÜGEÖZ, Perihan (2003). *Kültürlerarası İletişim*, İstanbul: Üstün Eserler Neşriyatevi.

YALÇIN, Cemal (2004). *Göç Sosyolojisi*, Ankara: Anı Yayınları.

ZİYA, Olcay (2015). "Mülteci-Göçmen Belirsizliğinde İklim Mültecileri", *Climate Refugees In The Uncertainty Of Being a Refugee Or Migrant*, Erişim Tarihi: 10.08.2015

Dilara TAŞKIN

Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

Tarih Bölümü Lisans Öğrencisi

dilarataskin1905@gmail.com

GÜMÜLCİNE'DEN TÜRKİYE'YE GÖÇLER: BURSA ÖRNEĞİ**ÖZET**

Gümülcine (Komotini) Yunanistan'ın Trakya bölgesinde, Rodop ilinin merkezinde bulunan ve önemli ölçüde Türk nüfusunun yaşadığı bir şehirdir. Şehrin 2001 kaynaklarına göre toplam nüfusu 43.362'dir. Gümülcine'nin adını, bulunduğu bölgeye 27 km uzaklıktaki dağlarda bulunan Şap madeni bölgesine ilk olarak yerleşen insanlardan olan Kömürcü Nine'den aldığı sanılmaktadır.

1920 yılında Gümülcine nüfusunun çoğunluğunu oluşturan Türkler, 30 Ocak 1923 yılında imzalanan Türk ve Rum Ahali Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol anlaşmasıyla mübadeleye zorlanmıştır. Gümülcine'den Türkiye'ye yapılan göçler; Edirne, Bursa, İstanbul, Balıkesir, Adana, Isparta, Antalya, İzmir gibi şehirlere olmuştur. İskân edilen bölgelerde mübadillerin gelenek ve görenekleri, kıyafet, müzik, mutfak kültürleri, dil ve lehçeleri, kısacası ortak hafızalarının, kültürel miraslarının ve kimliklerinin Türkiye'de yaşatılması büyük önem taşımıştır. Söz konusu muhacirler gittikleri yerlerde başlangıçta büyük güçlüklerle karşılaşmışlardır. Tütüncülük veya hayvancılıkla geçinen mübadillerin bir kısmı, ekonomik faaliyetlerini gerçekleştiremeyecekleri kıyı bölgelerdeki köy ve kentlere yerleştirilmişlerdir. Tarımla uğraşan birçok mübadil şehirlerde iskân edilirken şehirli mübadiller ise kırsal kesime yerleştirilmiştir. Konumuz olan Bursa örneğini ele alırsak buradaki insanlar, daha önce yaşadıkları Gümülcine'de tütün işi ile uğraştıklarından dolayı yeni yerleşim yerlerinde değişik meslek gruplarına yönelmişlerdir. İpek dokumacılığı, zeytincilik, bağcılık, ticaret, denizcilik, süthanecilik, hayvancılık ve tekstil bu işlerden bazılarıdır.

Gümülcine'den gelen muhacirler beraberlerinde yemek kültürlerini de getirmişlerdir. Geleneksel yemeklerinden başlıcaları; akıtmalı tavuk, kapama, yoğurt dolması, keçi bacağı ve mahlepli çörektir. Ayrıca eski adetlerinden bazıları; düğünlerinin üç gün üç gece sürmesi, komşu köylere yemek verilmesi, geline simli işli kaftan, elmas taşlı taç takılması, günlük hayatta ise ferace giyilmesi gibidir. Bu bildiride çeşitli örnekleriyle halkın yaşam tarzı işlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gümülcine, Bursa, Mübadele, Kültür.

GİRİŞ

Gümölcine (Komotini) Yunanistan'ın kuzeydoğusunda bulunur. Şehrin batısında İskeçe (Xanthi), güneybatısında Kavala ve Selanik, güneyinde Ege Denizi, güneydoğusunda Dedeagaç (Alexandroupolis) şehirleri yer alır. Gümölcine'nin eski adları Phoros, Porsulae, Komotene ve Gümürjina'dır. Bir iddiaya göre, Yunan hekimlerinden Bilkos, cüzzam hastalığına tutulan kızı Rumçine'yi bu şehre göndermişti. Gümölcine'nin havası ve suyu, kızın hastalığını iyileştirmiş ve Rumçine de bu şehri imar etmiştir. Böylece Yunanlılar bu şehre Rumçine adını vermişlerdir. Osmanlı-Türk yönetiminde ise Gümölcine olarak adlandırılmıştır. 1920 yılında Yunan yönetimine geçtikten sonra 1925 yılına kadar şehrin adı Gumurjina olarak devam etmiş, daha sonraki yıllarda şehir Komotini adını almıştır. Ayrıca eski Trak boylarından Ordyslerin kurduğu eski bir kent olan Gümölcine, MÖ beşinci yüzyılda Perslerin (İranlıların) istilasına uğramış, yine MÖ dördüncü yüzyılda Makedonya Kralı II. Philip'in eline geçmiştir. MÖ 280 yılında Galat saldırısında yıkılmış ve MÖ 168 yılında Makedonya Krallığının Roma'ya katılması üzerine bu imparatorluğa bağlanmıştır. Daha sonra Roma İmparatorluğu'nun Doğu ve Batı diye ikiye bölünmesi üzerine (MS 395) Komarhia adıyla Bizans'ın payına düşmüştür. Roma ve Bizans egemenlikleri boyunca buraya hep Komarhia denmiştir. Komarhia, Roma ve Bizans dönemlerinde *köylerin gözetim merkezi* anlamına gelirmiş (Bıçakçı 2003: 121).

Gümölcine'nin fetih tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber ilk kronikler, Sultan Murad'ın Edirne'nin fethinden sonra Bursa'ya geldiğini, burada kışladığını, Gümölcine'nin alımının da bundan sonraki dönemde olduğu belirtilmiştir. Osmanlıların süratle Rumeli'de ilerlediklerini gören Bizans hükümdarı Türkleri yerleştikleri bölgelerden çıkaramayacağını anlayınca Sırp ve Bulgar kuvvetleriyle birleşmiştir. Haçlı ordusu 1364 yılında Sırp-Sındığı denilen savaşta Hacı İl Bey komutasındaki 10.000 kişilik Türk ordusunun ani bir gece baskını sonunda yok edilmiştir. Buna rağmen Sırp ve Bulgar kuvvetleri taarruza devam etmiş ve Kral Aleksandır, Kırkkilise, Pınarhisar, Vize ve Midye'yi alırken, Sırp'lar da Serez ile birlikte Gümölcine'yi geri almıştır. Bunun üzerine Türk akıncıları elden çıkan Gümölcine ile kıyı bölgelerini ele geçirmek için akınlara başlamıştır. Sırp-Sındığı Savaşı'ndan sonra Evrenos Gazi, Gümölcine'ye girmiş ve Serez'e kadar olan bölgeyi işgal etmiştir. Fakat işgal edilen yerler geri alınamamış,

1371 yılında uç merkezi İpsala'dan Gümülcine'ye kaydırılmış ve batıya yapılan taarruzlar bu merkezden beslenmeye başlamıştır. 1370 ile 1371 yıllarında Bulgaristan, Osmanlı topraklarına katılmış, bu sebepten dolayı Sırbistan, Türk devletine komşu olmuştur. Sırbistan'da Kral Uros'un 1367 yılında ölmesi üzerine bir buhran baş göstermiş, kısa bir süre sonra Sırbistan'ı Vukaşın ile Ulgaşe adlı kardeşler yönetmeye başlamıştır. İki kardeş, Bulgarlar ve Rumlarla birleşerek Osmanlılar üzerine harekete geçmiş, ancak 25-26 Eylül 1371 tarihinde gerçekleşen Çirmen Savaşı'nda yenilince Osmanlılar Gümülcine'yi tamamen ele geçirmiş, Batı Trakya ve Makedonya bölgesini de fethetmiştir.

Rumeli'ye geçirilen ve iskân edilen ilk kabileler ise Karesi bölgesindeki konar-göçer Türkmen gruplarından ve Arap ailelerden oluşmuştur. Göçler belli dönemlerde olmamış, geçişler sistemli bir şekilde yıllarca devam etmiştir. Ayrıca Osmanlı ümerası, fethettikleri yerleri sadece işgal etmekle kalmamış, buralara göçmen yerleştirerek bu bölgeyi tamamen kendilerine bağlamak için teşkilatlandırma yapmışlardır. I. Murat döneminde, Lala Şahin Paşa ve Evrenos Bey Kavala, Drama, Serez ve Gümülcine'yi Osmanlı topraklarına katmışlardır. Türklerin külliyetli miktarda Rumeli'ye geçirildiğini ve bir kısmının da Gümülcine ve civarlarında iskâna tabi tutulduğunu Tahrir Defterlerindeki kayıtlardan anlayabiliriz. Bu önemli kayıtlardan biri de Edirne Muradiye İmareti Vakıf kaynaklarında anılan köy adlarıdır. Gümülcine'ye bağlı köylerden bazıları şöyle anılmaktadır: Çekirdek, Akpınar, Karakocalı, Boyatlar, Karagözlü, Hacılar, Söğütlü, Darıderesi, Elmalu, Hallaç Deresi. Bu köyler, bugün Anadolu'nun pek çok köyüyle aynı adları taşımaktadır. Bu şekilde Gümülcine havalisi tımar sistemi ile pek çok küçük arazi parçalarına bölündüğü ve tımar sahipleri tarafından imar edilerek meskûn bir hale sokulduğu gibi, sadece siyasi bakımdan değil, toplumsal bakımdan da Türkleştirilmiştir (Bıçakçı 2003: 124-125).

Gümülcine'nin Türk tarihinde önem kazanması, Avrupa'daki Türk sınırlarının bu kasabaya doğru gerilemesi ve istila ordularının bölgeyi tehdit etmesiyle başlamıştır. Bu tarihlerde Gümülcine sanayi bakımından gelişmiş bir yerdir. Demir madeni işletilmekteydi. Burada çalışan halk, 1762 tarihli bir kararla vergi yükümlülüklerinden muaf tutulmuştur. İlk Rus istilasından kurtarılan Edirne, 1830 yılında beş sancaklı bir vilayet haline getirildiğinde, Gümülcine de yine kaza olarak Edirne ilinin Filibe Sancağı'na bağlandı. 1876-1877 Osmanlı-

Rus Savaşı'nda, Süleyman Paşa komutasındaki ordu, Gümülcine'ye çekilerek tutunabilmiştir. Savaştan sonra Ruslar, Gümülcine dâhil, birçok Türk toprağını Bulgaristan'a bırakma önerisinde bulundularsa da Berlin ve Ayastefanos Kongreleri sonunda Gümülcine Osmanlılarda kalmış ve 1789 yılında yeniden teşkilatlandırılarak Edirne Vilayetine bağlı birinci sınıf bir sancak haline gelmiştir. Bundan sonra Osmanlı hükümeti, Gümülcine'yi kalkındırmak için girişimlerde bulunmuştur. Balkan Savaşı sırasında 22-23 Ekim 1912 tarihinde Kırcaali-Edirne Savaşı'nda Osmanlı ordusunun yenilmesi üzerine, Doğu Trakya ile Makedonya arasındaki bağlantıyı kurmakla görevli Ali Yaver Paşa'nın Fere yöresinde Bulgarlara teslim olmasıyla Gümülcine'de 551 yıl süren Türk hâkimiyeti son bulmuştur (Bıçakçı 2003: 126).

BALKAN SAVAŞI'NDA GÜMÜLCİNE

Osmanlı Devleti'nin savaşlarda yenilmesi ve zayıflamasına paralel olarak başta Balkanlar olmak üzere kaybedilen yerlerde yaşayan Türk ve Müslümanlar, elde kalan bölgelere göç etmeye başlamıştır. Öncelikle 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda Balkanlardan ve Kafkaslardan yoğun bir göç hareketi olmuştur. Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra 1912 ile 1913 yıllarında meydana gelen Balkan Savaşları, Osmanlı Devleti'nin yüzyıllardır anavatan olarak gördüğü Rumeli topraklarının büyük bir kısmını kaybederek Anadolu'ya gerilemesiyle sonuçlanmıştır. Balkan Savaşları, Rumeli Türklüğü için sabrın, direncin ve tahammülün son sınırı olmuş, Türk ve Müslümanların büyük kitleler halinde Anadolu'ya göç etmesine yol açmıştır. Daha önceki tarihlerde gerçekleşen göçlerde Balkanlardaki yerleşim merkezleri göçmenler için bir sığınak oluştururken Balkan yenilgisi sonucunda göçmenlerin tek sığınakları Anadolu toprakları olmuştur. Sonuçta Osmanlı-Rus ve Balkan Savaşları gibi felaketler neticesinde 1.500.000 civarında Türk ve Müslüman Osmanlı Devleti döneminde Anadolu ve Doğu Trakya'ya göç etmek zorunda kalmıştır (Sarıay 2011: 353-355).

Yine Gümülcine, Petric ve Toyran şehirleri, her cins ve yaştan aç ve hasta göçmenlerle dolmuştur. Bulgar askeri yetkililerince bunlara hayat ve emlaklarının korunacağı vaat edilerek memleketlerine dönmeleri söylendiğinden, adı geçen göçmenler 3.000 ile 5.000 kişilik kabilelerle yola çıktıktan 2 km sonra Bulgar asker ve komitelerinin saldırısına uğramış, iki kfileden çoğunluğu kadın ve çocuk 7.000'i

aşkın kişi yok edilmiştir. Sultanyeri, Eğridere, Kırcaali cihetlerinden Gümülcine'ye iltica etmiş olan göçmenlerin de güya memleketlerine gönderilmek bahanesiyle binlercesi yolda katledilmiştir. Öyle ki, bunlardan Kırcaalililerin hemen hepsi yok edilmiştir (Halaçoğlu 1994: 53). Makedonya ahalisinin önce Selanik'e sonra İzmir, Antalya Limanlarından Anadolu'ya gelmeleri gibi, bu göç hareketinde halkın çoğu ya doğrudan doğruya kendi imkânlarıyla karayolu ile güvenli gördükleri henüz işgal edilmemiş olan şehirlere ya da karayolunda büyük sıkıntılar çekip ilk güvenli limandan denizyoluyla Anadolu'ya göç etmişlerdir. Bazı vatandaşlarımız da istasyonlara gelerek oradan gemi ve trenlerle Anadolu'ya geçmişlerdir (Arslan 2008: 79). Gümülcine'den Karaağaç yoluyla 200 muhacir İstanbul'a gelmiştir. Lüleburgaz, Çatalca, Tekirdağ ve Midye'den İstanbul'a gelen muhacir sayısı 10.000 kişiye ulaşmıştır. Geçici iskân alanı olarak başta İstanbul olmak üzere Edirne, Kosova, Selanik gibi Rumeli vilayetlerinin yeterli gelmemesi üzerine muhacirler, Anadolu'daki kalıcı iskân yerlerine sevk edilmişlerdir. Muhacirlerin yerleştirildiği belli başlı iskân yerleri ise Hüdavendigar, Aydın, Edirne, Konya, Sivas, Ankara, Biga vs gibi önemli merkezlerdir (Arslan 2008: 99).

Anadolu'da muhacirlerin yerleştiği merkezlerden olan Bursa'ya da çeşitli zamanlarda çok sayıda muhacir gönderilmiştir. Zamanla Bursa'daki muhacir sayısı 18.000'e yaklaşmıştır. Buradaki muhacirler de çeşitli zorluklarla karşılaşmış, otel, medrese, mektep ve hamam gibi yerler muhacirlerle dolmuştur. Balkan Savaşları, Osmanlı Devleti için tartışmasız çok büyük bir prestij kaybı ve Balkanlarda elde kalan son toprakların elden çıkmasıyla sonuçlanmış, bu durum bölgede yaşayan Müslüman ve Türk nüfusun yüz binlercesinin göç etmesine ya da katliam, açlık ve sefaletle maruz kalmasına yol açmıştır. İşgale uğrayan bölgelerde sistematik bir etnik temizlik uygulanmış çok kısa süre içerisinde Balkanlardaki Türk-İslam varlığı hem demografik olarak hem de maddi kültür unsurlarıyla yok edilmeye çalışmıştır (Yıldırım 2014: 155). Özellikle Kırcaali, Gümülcine ve İskeçe gibi köylerde Türk nüfusuna yönelik yoğun işkenceler yaşanmıştır. Bu bölgelerde öncelikle yağma ve talan, ardından ırza geçme gibi çirkin hareketler ve sonunda da cinayet ve toplu katliamlar baş göstermiştir. Ayrıca bu bölgenin geçiş güzergahında olmasından dolayı sivil kayıpları fazla olmuştur.

Tablo I: 1912- 1915 Yılları Arasında Balkanlardan Göç Eden Müslüman Muhacirler ve Bunların İskân Edildiği Yerler (Ağanoğlu 2001: 190).

Vilayetler ve Bağımsız Sancaklar	İskân Edilen Muhacir Sayısı
AYDIN (İzmir , Manisa Dahil)	104.879
EDİRNE (Kırklareli ve Tekirdağ Dahil)	95.267
HÜDAVENDİGAR (Bursa , Bilecik , Kütahya Dahil)	14.993
KARESİ (Balıkesir)	10.689
SİVAS	7.769
HALEP	7.552
ANKARA	7.196
ESKİŞEHİR	6.534
ADANA	6.513
KONYA	6.120
ÇATALCA	5.393
İZMIT	4.868
KAYSERİ	4.415
MARAŞ	3.617
BİGA (Çanakkale Dahil)	2.903
CANİK (Samsun)	2.786
İSTANBUL	2.594
SURİYE	2.291
MENTEŞE (Muğla)	615
KARAHİSAR (Afyon)	201
BOLU	185
KASTAMONU	184
MAMURETÜLAZİZ (Elazığ)	173
GENEL TOPLAM	297.737

NÜFUS MÜBADELESİ'NDE GÜMÜLCİNE VE BURSA

Türkiye ve Yunanistan 30 Ocak 1923 tarihinde mübadeleye dair sözleşme ve protokolü imzaladılar. Bu sözleşmeye göre, İstanbul ve Batı Trakya hariç, Türkiye'deki Rumlar Yunanistan'daki Türkler zorunlu göçe tabi tutuluyordu. Yunanistan'daki Arnavutlar mübadele kapsamı dışında kalacaklardı. Sözleşme, 18 Ekim 1912 tarihinden itibaren göç eden ve göç etmesi gereken gerçek ve tüzel kişileri kapsamaktaydı. Ancak mübadelenin uygulanmasında bazı gerginlikler yaşanmıştır. Çünkü daha mübadele uygulamasını beklemeden Yunanistan'da Türklerin elindeki emlaklara el koymalar ve kısa zamanda ülkeyi terk etmeleri için baskılar yapılmaya başlamıştır. Bu baskılar Türk Kamuoyu ve TBMM'de sert tepkilerle karşılanmıştır. Yunanistan'ın bu tavrı Türkiye'nin göçmenleri getirme işinde hızlı davranması

gerektiğini ortaya koymuştur. Bunun neticesinde göçmenlerin nakli, barınma ve beslenme sorunları ile iskân edilecekleri yerlerin planlanması için 13 Ekim 1923 tarihinde Mübadele, İmar ve İskân Vekâleti kurulmuştur. Ayrıca 8 Kasım 1923 tarihli Mübadele, İmar ve İskân Kanunu çıkarılmıştır. Türkiye'ye gelen mübadiller yoğun olarak Balıkesir, Bursa, Çanakkale, Edirne, İzmir, İstanbul, Kırklareli, Manisa, Niğde, Mersin, Samsun'a yerleştirilmişlerdir.



Balkanlar'dan gelip Anadolu'ya geçmeyi bekleyen mübadiller (23 Kasım 1912)

Bursa'da dördüncü büyük nüfus artışı mübadele göçleriyle yaşanmıştır. Mübadele göçleri, diğer göçler gibi tek taraflı olmayıp iki yönlü olması açısından sorunlar daha büyük olmuştur. Kurtuluş Savaşı sonunda Bursa'yı terk eden Ermeni ve Rumların yerine, Yunanistan'dan getirilen göçmenlere halk arasında *Mübadele/Değişim Göçmeni* ya da *Muhacir* denilmiştir. Yunanistan ile yapılan antlaşma gereği Bursa'ya, Yunanistan'dan mübadele/değişim göçmenlerinin dışında, evleri yanan veya yerlerini terk etmek zorunda kalanlar da gelmiştir. Bursa'ya toplam olarak 39.808 mübadele göçmeni yerleştirilmiştir. 1927 yılında yayınlanan Bursa Havalisi Coğrafisi adlı kitaba göre ise en yoğun göçmen yerleşimi Bursa olup toplam 81.265 göçmenin yerleştirildiği yazılmaktadır. Bunlardan 56.456'sı merkez ilçeye, geri kalanları ise diğer ilçelere yerleşmiştir. Bu sayı, 1912 Balkan Savaşı sonunda gelip de

Büyük Savaş nedeniyle yerleştirelememiş olan göçmenlerle mübadele göçmenlerinin ortak sayısı olmalıdır (Kaplanoğlu 2014: 16).

Başka kaynaklara göre ise 1912 ile 1930 yılları arasında Bursa şehrine Rumeli'den 56 bin göçmen gelip yerleşmiştir. Bu göçmenlere, 1880'li yıllarda gelen 93 göçmenlerini de eklerseniz neden Bursa'nın bir göçmen kenti olduğu daha iyi anlaşılabilir. 1934 yılında yapılan bir sayıma göre, Bursa merkezinde yabancı ülkede doğanların sayısı 20.228 olup tüm nüfusa oranı ise yüzde 28,1'dir. Bu orana, Bursa'da doğmuş göçmen çocukları dâhil değildir. Bu tarihte Bursa'da yaşayanlardan 6.773'ü Bulgaristan, 5.220'si Yunanistan, 5.371'i Yugoslavya, 1.068'i Romanya doğumludur. Bursa nüfusunun yaklaşık üçte birini oluşturan gayrimüslimlerin yerine gelen mübadele göçmenleri her şeye yeniden başlamak zorundaydılar. Balkanlardan gelen göçmenler ile Yunanistan'dan gelen göçmenler Bursa'yı Cumhuriyet'in ilk yıllarında büyük bir sosyal ve ekonomik sorunlar yumağı haline getirmiştir. Çünkü Bursa'yı terk eden gayrimüslimlerin çoğu esnaf ve tüccar iken yerlerine gelen göçmenlerin hemen hepsinin çiftçi olması sorunları daha da arttırmıştır. Gelen göçmenlerin büyük bölümünün Türkçe dahi bilmemesi, farklı geleneksel ve kültürel özellikler taşıması, Cumhuriyet Bursa'sı için ciddi sorunların ortaya çıkmasına neden olmuş, ancak Cumhuriyet yönetimi, kısa sürede Bursa'daki bu toplumsal ve kültürel sorunları aşabilmiştir.

Savaşın ve göçmenlerin yarattığı olumsuz şartlar çok kısa zamanda telafi edilerek önemli ekonomik gelişmeler sağlanmıştır. 1926 yılında şehir merkezinde çoğu ufak olan 68 fabrika ile 934 adet çeşitli tezgâh olduğu görülmektedir. Zeytini hiç tanımayan göçmenlerin, zeytinlik alanlarda iskân edilmesi nedeniyle ilk yıllarda zeytin üretimi gerilemiştir. Ancak göçmenler, kısa sürede iyi birer zeytinci olmuş ve hiç tanımadıkları kozacılığı da yıllarca geliştirmişlerdir. Göçmenlerin çok kısa bir süre içinde ipekçi olarak yetişmesi sağlanmıştır. Mübadil göçmenler ile birlikte, hayvan sayısının oldukça arttığı görülür. Mübadele ile üzüm üretiminin önce yarı yarıya düşmesine karşın hemen yükseldiği ve savaş öncesi oranlarına yaklaştığı görülmektedir. Ancak ne yazık ki zeytin üretimi, 1926 yılında bile savaş öncesinin ancak dörtte biri kadardı. Zeytinin üretiminde büyük düşüş gözlenmektedir. Birkaç yıl sonra zeytin üretimi tahmini 10.000.000 kg, zeytinyağı ise 1.000.000-2.000.000 kg kadardı. Gemlik, Orhangazi, Mudanya ve İzmit köylerinin (bazı dağ köyleri dışında) başlıca geçimi zeytincilikti. 1926 yılında Bursa'da 3 milyon zeytin

ağacı vardı. Zeytindeki bu gerilemeye karşın tütün üretiminde rekor bir patlama görülür. 1926 yılında 55.000 dönümde 3.837.763 kg tütün ekilmiştir. Tütünün ekim alanları 1927 yılında 59.000, 1928 yılında 13.000 dönüm, 1929 yılında 33.000 dönüm olmuş ve sonraki yıllarda ise gittikçe düşmüştür. 1923 yılında 1.230.038 kg tütün üretilirken, 1924 yılında bu rakam 3.525.885 kg'a çıkmıştır (Kaplanoğlu 2014: 19).

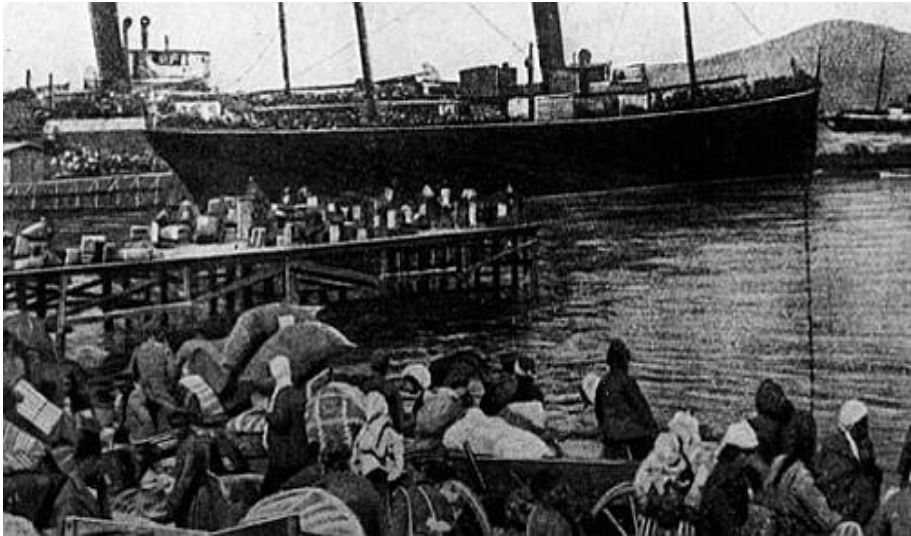


İstanbul'da Şehrin Sağlığını Tehdit Eden Muhacirler

Bursa'daki şehir yaşamı gerçekleşen büyük göçlerle sarsıntılar yaşasa da her defasında yeniden ortak bir kent kültürü oluşturmaya başarmıştır. Öyle ki göçmenler Bursa'ya yeni değerler kazandırmıştır. Mehmet Ziya'ya göre, Bursa'da arabacılığı göçmenler geliştirmişlerdir. Göçmenler çok hoş fayton arabaları yapmaya başlamıştır. Eskiden Anadolu içlerine giden arabalar Edirne'den ya da dışarıdan gelirken şimdi bu gereksinimi Bursa karşılamaktadır (Kaplanoğlu 2014: 18).

Göçmen Şehri olarak da bilinen Bursa, kültür ve sanat yaşamını zenginleştirmek, tarihi kültürel mirası yaşatmak adına Bursa Göç Tarihi Müzesi'ni açmıştır. 8500 yıllık Bursa tarihi içinde doğal bir gereklilik olarak kimi zaman savaşların, kimi zaman da baskıların ardından gerçekleşen demografik hareketliliğin tarihi anlatılmaktadır. Bursa ili, tarihin içinde sakladığı ülkeler ve milletler ile tarihin ilk çağlarından bu yana verimli toprakları ve insan yaşamının zenginleşmesine katkıda bulunabilecek kendine has öğeleri ile her yüzyılda ilgi

uyandıran bir yerleşim merkezi olmuştur. Coğrafi olarak İstanbul'a yakınlığı, Balkanlar ve Anadolu üzerindeki her dönem kullanılan geçiş güzergahı, Karadeniz, Ege, Balkan ve Anadolu Medeniyetlerinin uğrak noktası olarak Bursa, açık bir göç dalgasının iskânı haline gelmiştir. Müzede, 8500 yıl önce Bursa'ya gelen insanlardan başlayıp Türklerin Anadolu'ya göçü, Bursa'nın alınması, Balkanlar'a doğru Osmanlı'nın yurt tutması anlatılmıştır. Daha sonra anavatana geri dönüş hikâyesi, yani Balkanlar, Kafkaslar ve Kırım'dan göç canlandırılmıştır. Bursa, yapmış olduğu müze sayesinde tüm göçmenlerin kültürel zenginliğini canlı tutan toplumsal bir yapıya sahiptir.



İzmir'in kurtuluşundan sonra Batı Anadolu'daki Rumların Yunanistan'a gitmeleri (8 Eylül 1922)

GÜMÜLCİNELİ MÜBADİLLERİN KÜLTÜRLERİ

Kültür, insanların ortak davranış kalıplarıdır. Bütün insan toplulukları kendilerine özgü kültür değerlerine sahiptir. Bir milletin bütün sanat faaliyetlerinin, inançlarının, örf ve adetlerinin, anlayış ve davranışlarının toplamı o milletin kültürüdür. Milletler, bunların devamını sağladıkları sürece yıllar boyu varlıklarını sürdürebilmektedir. Bursa'ya gelen muhacirler sadece kendilerini değil, kültürlerini de beraberlerinde getirmişlerdir. Alıştıkları, bildikleri adetleri burada da devam ettirip kültürlerinin yitip gitmemesine önem göstermişlerdir. Bunların başında yemek kültürleri gelmektedir. Özellikle Gümülcine'de sık

sık yapılan yemeklerden bazıları şunlardır: Kaşa (Mısır unu çorbası), Kapama, Tavuklu Akıtma, Tavşanlı Börek, Pelte, Kaşnika, Popara, Otlu Ekmek, Tavuklu Lahana Dolması. Bu yemeklerden biri olan kaşa çorbasının tarifini verebiliriz. Çorba için bir su bardağı mısır unu, beş ya da altı bardak su, 250 gr kavurma ve tuz gereklidir. Hazırlık aşamasında ise su, tencerede kaynatılır. Mısır unu, bir kabın içinde soğuk su ile bulamaç yapılır ve kaynayan suya azar azar ilave edilip karıştırılarak pişirilir. Ardından içine kavurma ilave edilir ve un kokusu gidene kadar pişirilir. Tuz ilave edilip ateşten indirilir. Çorbada, yağ olarak sadece tereyağı kullanılır ve arzuya göre baharat ilave edilir.



Kaşa (Mısır Unu Çorbası)

Bir başka önemli konu ise giyim ve kuşamlarıdır. Erkek kıyafetleri rahat olmasının yanında şık olma özelliğini de gösteriyordu. Potur en baş giyecektir. Yalnız poturun ağ kısmı fazla geniş olmayıp aşağı doğru indikçe daralmaktadır. Siyah ve lacivert renk hâkimdir. Poturun altında lastik ayakkabılar, çarık veya potin kullanılırdı. Çoraplar, poturun üzerine gelecek şekilde yukarıya kadar çekilirdi. Çoraplar, genelde beyaz renkti.



Günümüzde hala kullanılan yöresel erkek kıyafetleri

Poturun üzerinde mintan dediğimiz yakasız gömlekler tercih edilir ve bunlarda çizgili veya sade renklerden oluşurdu. Mintanın üzerine de kolun sadece üst kısmı olan yelekler giyilir ve bu kol parçaları kolun üzerinden sarkıtılırdı. Bele ise birkaç defa dolanabilen beyaz bezden yapılmış kuşak sarılırdı. Kuşağın içine sigara tabakası, çakmak, ağızlık ve de küçük bir çakı da konurdu. Başa ise kenarları tam dik olmayan fes geçirilir ve etrafı kahverengi bir bezle sarılırdı. Fes yerine bazen beyaz bir takkenin etrafı da sarılmaktadır. Fes genellikle koyu kahverengidir. Eski yıllarda damatların da bu şekilde giyindiği anlatılmaktadır. Kadınlar ise evde oldukları zaman ayağa renkli şalvar ve üst kısmına da entari giyerlerdi. Saçlar kesilmeyip belik örülürdü. Saçın kesilmesine iyi gözle bakılmazdı. Kadının dış kıyafeti ise başta siyah veya beyaz renkte bez dediğimiz ve omuzlara kadar inen örtü ve aşağıya giyilen feraceden oluşuyordu. Feracenin siyah renk olması mecburiyeti vardı. Günümüzde dahi ferace giyenlere rastlamak mümkündür.



Günümüzde Ferace giyen hanımlar

Batı Trakya'da yaşayan Türk toplumunda ailenin oluşumu, oğlan tarafının kız istemesi ile başlar. Daha sonra dünürçülere mendil verilir. Aradan bir iki gün geçtikten sonra söz dikmesi yapılır ve bohçanın içine kenarları iğne oyalı grep, çember, çeyiz iğneleri, ayna ve bilezik konur. İki ailenin tanışması için görüşmelik (ailelerin toplanması)

düzenlenir ve genellikle kız evinde toplanılır, böylece aileler tanışır. Eskiden düğünler Çarşamba günleri başlar ve Perşembe günü gelinin alınmasıyla sona ererdi. Günümüzde ise Cumartesi ile Pazar günleri yapılmaktadır. Kına gecesinde gelinler harballı denilen yöresel kıyafetini giyer başlarına da hotoz denilen duvak takarlardı. Hotoz yaptırma geleneğinin kaç yıllık olduğu bilinmemekle beraber bu durum, evlenecek olan genç kızlar için neredeyse vazgeçilmez bir düğün adetidir. Geline iki kulağının üzerinden gümüş teller kuş dalı denilen iğnelerle tutturulurdu. Düğünde koyun, keçi ve sığır kesilir, yemekler yapılır, düğüne davet edilenlere ikram edilirdi. Düğüne davet edilen kişiler yanlarında bahşiş de getirmektedir. Eskiden bakır kaplar, cam eşyalar verilirken şimdilerde para verilmektedir. Nikâh, köydeki imam tarafından kıyılırdı, ancak günümüzde resmi nikâh geçerlidir.



Anneannem Emine'nin ve Dedem Mehmet'in Düğünü (1959)

Bursa'ya gelen mübadiller yemek kültürü ve giyim kuşam dışında her toplumun inandığı batıl inançlarını da beraberlerinde getirmişlerdir. Bunların bazılarını; ilk adımın sol ayakla atılmaması, yataktan sağ taraf ile kalkılması, olumsuz bir şeyden söz edilirken üç kez tahtaya vurulup kimi zaman da "Şeytan kulağına kurşun." denmesi, iki bayram arası nikâh yapılmaması, mavi gözlülerin nazarının degeceğine inanılması, nazara karşı muska, göz boncuğu, nal, çalı gibi objelerin kullanılması, gidenin arkasından su dökülmesi, kapı eşiğine oturulmaması, Cuma namazı saatinde iş yapılmaması şeklinde sıralayabiliriz. Ayrıca her kültürde var olan manilerin mübadiller için de yeri farklıdır. Buna bir

örnek vermek gerekirse:

Sarı kabak kökeni,
Ele batar diken
Allah'ım sen kavuştur,
Gizli sevda çeken

Ev ardından geç yârim,
Su vereyim iç yârim.
Annem sana kız vermez.
Bu sevdadan geç yârim.

Fesleğen ekim bitti mi?
Yâre haber gitti mi?
Ayırıp attı beni,
Canı rahat etti mi?

SONUÇ

Osmanlı Devleti, Balkan Savaşlarında yaşadığı mağlubiyet sebebiyle Rumeli'deki topraklarından çekilmek zorunda bırakılmıştır. Bu işgaller neticesinde orada varlığını sürdüren Müslüman Türk halkına yönelik yapılan zulümler, Balkanların hemen her toprağında olduğu gibi Gümölcine'den de anavatana göç hareketlerini başlatmıştır. Bu bölgenin zor durumda kalan sivil Osmanlı halkı, Yunan işgalinden kaçarak kendilerini daha güvenli gördükleri Anadolu'ya göç etmeye başlamışlardır. Gümölcine'den Bursa'ya yapılan göçler, elbette Balkan Savaşları ile sınırlı kalmamış, Cumhuriyet'in ilk yıllarında da devam etmiştir. Türkiye ile Yunanistan arasında yapılan anlaşma neticesinde Anadolu'ya en yoğun göç hareketleri Nüfus Mübadelesi ile yaşanmıştır. Bu göç dalgasıyla on binlerce insan doğup büyüdüğü yerlerden kaçmışlardır. Gelen mübadiller yerleştikleri yerlerde ilk başta sıkıntı çekmiş olsalar da zamanla Anadolu'nun yerli halkıyla kaynaşmışlardır. Gümölcine'den Bursa'ya gelen Rumeli'nin üretimi insanları, devlet tarafından etkili hale getirilerek özellikle zeytincilik, ipek böcekçiliği, tütüncülük ve otomotiv sanayinin gelişmesine katkı sağlamışlardır. Ayrıca Bursa'ya yerleşen mübadiller, Gümölcine'den getirdikleri gelenek ve göreneklerini yaşatarak kendi öz benliklerini devam ettirebilmişler.

Kültür her toplumun benliğidir ve kültürünü kaybetmiş toplumlar benliğini yitirmiş toplumlardır. Bundan yola çıkarak Gümülcine'den Bursa'ya yapılan göçte muhacirler kültürlerini de beraberinde getirmişlerdir. Birçok geleneğini günümüzde de devam ettirdikleri gibi zamanla unutulmuş gelenekleri de olmuştur. Bunun yanı sıra günümüz modern hayatına uyum sağlamadığı için giyim kuşamlarında büyük değişiklikler yaşanmıştır. Bu durum çok yadırganmamalıdır ki her kültürün zamanla değişmesi mümkündür. Devam ettirdikleri geleneklerin arasında yemek kültürü ön sırada gelmektedir. Buna örnek olarak kaşa, popara, tavuklu lahana dolması, tavuklu akıtma, kapama ve pelte yemekleri gösterilebilir. Düğün adetleri metropoller de devamlılığını sağlayamamış olsa da köylerde ve belirli semtlerde devam etmektedir. Özellikle köylerde düğün, kına adetleri ve buna bağlı olarak giyim kuşam süregelen en belirgin kültür izlerindendir.

KAYNAKÇA

AĞANOĞLU, H. Yıldırım (2001). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Balkanlar'ın Makûs Talihi Göç*, İstanbul: Kum Saati Tarih Dizisi.

ARSLAN, Sezer (2008). *"Balkan Savaşları Sonrası Rumeli'den Türk Göçleri ve Osmanlı Devleti'nde İskânları"*, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Bitirme Tezi.

BIÇAKÇI, İsmail (2003). *Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri*, İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı Yayınları.

HALAÇOĞLU, Ahmet (1994). *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-1913)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

İPEK, Nedim (2000). *Mübadele ve Samsun*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

KAPLANOĞLU, Raif (2014). *"Göçlerle Kurulan Şehir"*, Bursa'da Zaman, Sayı 12.

SARINAY, Yusuf (2011). *"Cumhuriyet Döneminde Balkan Ülkelerinden Ankara'ya Yapılan Göçler (1923-1990)"*, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C. 27, S. 81.

YILDIRIM, Bülent (2014). *"Balkan Savaşları'nda Bulgar Ordusu ve Komitacıların Batı Trakya'daki Faaliyetleri"*, Geçmişten Günümüze Gelen Yunanistan'daki Türkler, 2. Basım, C. 6.

DİN

Abdülvahid Yakub SİPAHIOĞLU

Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslam Tarihi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi
a.sipahioğlu@atauni.edu.tr

OLUŞUM SÜRECİNDE İSLAM KÜLTÜRÜNÜN BÜTÜNLÜĞÜ VE KAYNAKLARI

ÖZET

Müslümanlar; süratli bir şekilde eski dünyanın kadim coğrafyalarına hâkim olmalarının akabinde, güçlü geleneklere sahip eski kültürlerle karşı karşıya kaldılar. Bu karşılaşmanın beraberinde ciddi bir etkileşimi getirmesi de kaçınılmazdı. Müslümanlar fethettikleri coğrafyalara yerleşmişler ve aynı zamanda bu coğrafyaların eski halklarından da din kardeşleri edinmişlerdi. İslam bu karşılaşma esnasında saf bedevi kültürün yanında Hristiyan, Yahudi, Pers ve Roma hatta Hint kültürlerine karşı var olma ve özgünlüğünü koruma savaşı vermek durumundaydı. İşte bu şartlar altında hicretten sonra dördüncü yüzyıla gelinceye kadar güçlü bir İslam kültürünün oluştuğunu görüyoruz. İslam kültürü ile ilahiyatı, felsefesi ve pratik hayatın tanzimine yönelik kurumlarıyla, İber yarımadasından Çin'e kadar uzanan coğrafyada var olan herhangi bir bölge sakininin başka herhangi bir bölgede pek de yabancılık çekmeyeceği ortak bir kültürü kastediyoruz. Şüphesiz bu kültürün tek başına İslam'ın ilk tebliğ edildiği günlerde hayatta olan kimselerce oluşturulmadığı kesindir. İslam kültürü; zaman ve mekân olarak bilhassa Kur'an'ın nuzül atmosferinden çok uzakta olan Müslümanların yanında Hristiyan, Yahudi vs unsurların da İslam'ı kabul etmelerine gerek kalmadan katkı sunabildikleri ve geç antik çağın güçlü geleneklerine sahip okullarının etki alanlarında gelişmiştir. Bildirimizin temelinde İslam kültürünün çok geniş bir alanda gösterdiği bütünlüğün temellerini ve bu kültürün oluşumuna katkı sağlayan unsurları görmeye ve açıklamaya çalışacağız ve İslam'ın saf bedevi kültür havzasından çıkıp dünyanın en köklü kültür havzalarına yerleşmesinin dinamiklerine ilişkin değerlendirmeler ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Kültürü, Emeviler, Abbasiler.

GİRİŞ

İngilizce bir ifade olan *commonwealth*, bazı araştırmacılar tarafından Müslümanların on ve on birinci yüzyıllarda yaşadıkları politik

dağılmaya karşın kültür alanında sahip oldukları birliği muhafaza etmeleriyle ortaya çıkan yapıyı ifade etmek için kullanılmaktadır. Temelde aynı ekonomik ve kültürel amaçlara sahip ülkeler şeklinde anlamlandırılan sözcük öz bir ifadeyle Türkçeye milletler topluluğu şeklinde çevrilmektedir. İslam tarihinin en çalkantılı süreçlerinden birini ifade eden onuncu ve on birinci yüzyıllar, Abbasi halifeliğinin siyasi gücünü yitirdiği, İslam coğrafyasında aynı anda birden fazla halifeliğin bulunduğu ve bağımsız hanedanların ortaya çıktığı asırlardır. Bu yüzyıllar, aynı zamanda İslam bilim ve felsefe tarihinin en parlak isimlerinin çıktığı, Çin'den Endülüs'e kadar muazzam bir ticaret ağının işlediği ve şehir hayatının sürekli gelişen bir çizgiyi yakaladığı zamanlardır. Yine bu yüzyıllar, Sünni kelamının gövdesinin inşa edildiği ve hukuk sisteminin olgunlaştığı zamanları da ihtiva etmektedir. Özetle bütün yönleriyle İslam mirasının oluşturulduğu ve olgunlaştırıldığı bir süreçten bahsettiğimizi rahatlıkla ifade edebiliriz.

Konuya kabataslak baktığımız zaman öncelikle ciddi bir tezatin varlığı dikkatimizi çekmektedir. Burada politik istikrarsızlığın beraberinde sosyo-kültürel ve ekonomik bir istikrar ve yükseliş, hatta bütünlükten bahsetmekteyiz. Bize göre pek çok açıdan Müslümanların siyaset, ekonomi ve kültür alanında ortaya koydukları yapının kendisini en orijinal şekilde gösterdiği bu süreçte nasıl bir resme sahip olduğunu ve bu resmin bir din olarak İslam üzerinde yürütülen tartışmaların ana referanslarını taşıması açısından anlaşılması için önemli bir arka planı sunduğu ifade edilebilir. Bununla beraber umumi tarihin en önemli dönüm noktalarından olan Haçlı Seferleri ve Moğol istilalarının üzerine geldiği arka planı okumak açısından da İslam toplumlarının kültürel bütünlüğü önemli kodları ihtiva etmektedir.

Nitekim Haçlı Seferleri, İslam ve Avrupa Hristiyanlığının ilk büyük karşılaşması olup hem İslam-Batı ilişkilerinin kökenlerini barındırmakta hem de Sünni-Şii hesaplaşmasının önemli ayırım noktalarından birini oluşturmaktadır. Moğol istilaları ise çok kısa bir sürede dünya coğrafyasının çok büyük bir kısmını ele geçiren Moğolların İslamlaşması Asya ve Hindistan'da İslam tarihinin büyük imparatorluklarından ikisinin (Timur ve Babür) kuruluşuna giden yolu göstermesi bakımından önemlidir. İki hadise de bahsettiğimiz bütünlüğün içinde cereyan etmiş ve sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacak olan Müslümanların yeni sosyolojisinin temellerini atmıştır.

Meselenin altını dolduran çok zengin bir konu çeşitliliği olduğu

malumdur. Bundan dolayı biz İslam milletleri topluluğunun tarihten nasıl bir vakayı karşıladığını şu aşamada tam olarak izah edemeyeceğimizin bilincindeyiz. Fakat buna karşın bu meselenin tetkikinin başlangıcı hüviyetinde birtakım sorular sorabilir ve bahsettiğimiz bütünlüğün izlerini nerelerde bulabileceğimize ilişkin bir boyutlandırma denemesinde bulunabiliriz. İslam kültürünün bütünlüğü, başlangıcı itibarıyla önemli bir engelle karşı karşıyadır. Konunun izahına ya da değerlendirilmesine başlamadan bu hususu gündeme getirmekte fayda görüyoruz. Batılı yahut oryantalist araştırmacıların dışarıdan bakan gözlemciler olarak yer verdikleri bir değerlendirme olması İslam kültürünün bütünlüğünün bu bahsettiğimiz engelidir. Hemen Haçlı Seferleri öncesine tesadüf eden ya da başka bir zaman ölçütü olarak felsefenin henüz canlı olarak varsayıldığı bir zaman dilimine işaret etmekle aslında daha sonra katılaşacağı, hantallaşacağı ifade edilen İslam kültürünün muazzam bir bütünlük sahibi olduğunu söylemek yalın bir izah değil gibi görünebilir. Malumdur ki oryantalizmin en sert eleştiri aldığı nokta doğuyu doğulaştırırken tek parça bir blok olarak tavsif etmesi ve kendi batılılığını bu blok karşısında konumlandırmasıdır. Bu pek çok sahada ya da batılı çalışmada ispat edilebilecek delillerle beslenmiş bir iddiadır fakat bilhassa bir İslam tarihi araştırmacısının, hele ki Müslüman ise, kendi tarihinin doğrudan tarafı olmayan bir dış göze de ihtiyaç duyduğunu belirtmemiz gerekir. Zira İslam Tarihi gibi henüz ciddi bir teorik alt yapıda okunmayan ve asli kaynakları için bile olsa taraflılık tehlikesini ziyadesiyle taşıyan bir alanda dış gözlemcilerin tabloyu okurken farklı noktalar arasındaki ilişkiyi görmekte içeriden bir kimsenin körleştiği noktaları görebilir. Dolayısıyla bizim nazarımızda da İslam toplumunun tarihsel kodlarını okumak adına İslam tarihine ciddi bir teori ile yaklaşabilmek körlükle kararar noktaları yakalayabilmek için dış gözlemlere ihtiyaç fevkalade yüksektir.

İSLAM KÜLTÜRÜNÜN BÜTÜNLÜĞÜ

Albert Hourani *Arap Halkları Tarihi* isimli eserinin İbn Haldun'un hayat hikâyesini ana hatları ve ilginç detaylarıyla birlikte anlattığı giriş kısmının sonunda, meseleyi bağladığı bir sonuç cümlesi olarak aşağıdaki satırları kaleme alıyor: "Ne var ki istikrarlı görünen bir şey vardı. Bir ailenin Güney Arabistan'dan İspanya'ya taşınabildiği ve altı yüz yıl sonra kendi köklerinin bulunduğu bir bölgenin yakınına

geldiğinde hala kendisini aşına bir ortamda bulabildiği bu dünya zaman ve mekan farklılıklarını aşan bir bütünlüğe sahipti: Arap dili iktidar kapısını açabiliyor ve bütün dünyayı etkileyebiliyordu; şöhretli bir öğreticiler zinciriyle yüzyılları aşan bir bilgi yoğunluğu, hükümdar değiştiği zaman bile bir manevi cemaati koruyordu; iktidar bir kentten diğerine değişse bile, hac yerleri, Mekke ve Kudüs, insan dünyasının değişmeyen kutupları olmaya devam ediyordu ve dünyayı yaratan ve koruyan bir Allah'a duyulan inanç kaderin darbelerine anlam kazandırabiliyordu." (Hourani 2014: 23)

Hourani'nin ilk cümlesi ile başlayacak olursak okunduğu zaman fark edileceği üzere Hourani, tasvir ettiği bütünleşik bir dünya resmini ortaya koymasının öncesinde olumsuz bir duruma atıf yapan bir giriş yapmaktadır. Bütün bir kargaşaya rağmen istikrarlı olan bir şeylerin var olduğunu ifade etmek suretiyle Hourani, aslında kitabının giriş bölümünü ayırdığı İbn Haldun'un hayatının arka planına odaklanmaktadır. İbn Haldun'un Tunus'ta başlayıp İspanya'ya uzanan, oradan Mağrib'in değişik bölgelerinde dolaştıktan sonra Mısır'a uzanan hayatının şahit olduğu siyasi kargaşa bu arka planı doldurmaktadır. İbn Haldun'un hayatı, kurulan ve yıkılan devletler, Müslüman fetihlerin en uç coğrafyalarından olan İspanya'dan geri çekiliş ve birbiri üzerine hâkimiyet tesis etmek için mücadele eden devlet ricalinin ortasında, kimi zaman sürgüne gönderilen kimi zaman da zindana atılan bir hayattı. İslam ilim tarihinin semasında bir yıldız gibi duran İbn Haldun'un serencamı aslında zamanın ruhunu görebilmek için güzel bir örneklem ortaya koymaktadır.

Mağrib'de sağlanamayan siyasi istikrar ve bölünmeler esasında doğuda birkaç yüzyıl önce yoğun olarak hissediliyor ve Abbasi hilafetinin çözülüşüyle başlayan süreç İslam toplumlarını birkaç yüzyıl sonra vurmuş oluyordu. Başlangıçta yarı bağımsız valilerin oluşturduğu yerel merkezlerin ardından özellikle Suriye, kuzey Irak ve Cezire bölgelerinde, İran içlerinde ve İran'ın doğusunda güçlenen hanedanlar ile toplumun yeni unsurları bağımsız devletler kurdular. Tarihin doğal seyri içerisinde gelişmiş gibi görünen bu hadiseler esasında İslam toplumlarının düşünsel kodlarında yaşadığı derin bir değişimi fakat aslında bir normalleşmeyi ve olgunlaşmayı ifade ediyordu. Ancak nihayetinde büyük saldırılar karşısında direnç göstermekte zorlanan ve çok büyük kayıplar veren hutbelerde sürekli yeni isimlerin okunduğu bir İslam dünyası söz konusuydu. İşte bunlara rağmen hakikaten

istikrarlı görünen bir şeyin var olduğunu ifade eden Hourani'nin yanı sıra Robert Mantran, W. Barthold ve Ebu Fazl İzzeti gibi tarihçiler de bunu destekleyen ifadeler kullanmaktadırlar. Kısaca ifade etmek gerekirse tarihçilerin bahsettiği bu istikrar, İspanya'dan Çin sınırlarına uzanan İslam coğrafyasında kültürel bir birliğin varlığı ve bu coğrafi kuşağın insanların aynı potada eridiği bir bütünlüğün istikrarıdır.

İslam coğrafyasının üç ayrı halifelğe ayrıldığı onuncu ve on birinci yüzyıllarda aynı anda hem Endülüs Emevi hem Fatımi hem de Abbasi halifelği mevcuttu. Buna Kuzey Afrika'da kurulan Ağlebiler, Afganistan dolaylarında kurulan Gazneliler ya da farklı coğrafyalarda fiilen bağımsız olarak ortaya çıkan hanedanları da eklediğimizde, Emevilerde ve Abbasilerin ilk zamanlarında görülen güçlü siyasi birlik tablosu parçalanmış görünüyordu. R. Mantran, bu parçalanmış tabloya rağmen bahsettiğimiz bütünlüğün ifadesi olarak ekonomide ve dilde bir birliğin olduğunu vurgulamaktadır (Mantran 1981: 154). El-Hamra sarayının motiflerini değerlendiren Barthold ise İspanya'da kurulan bu sarayın, İspanya-Mağrib ananeleriyle değil umumi İslam-Mezopotamya ananeleriyle süslendiğini ifade etmektedir (Barthold 2012: 64). Kurtuba'da inşa edilen bu sarayın umumi bir İslam sanatıyla süslenmiş olması, elbette arada bulunan çok geniş bir coğrafi alanda ortak bir sanat arka planının olmasına işaret etmesi itibariyle önemlidir. Ebu Fazl İzzeti'nin bu hususu ortaya koyan ifadesi de parçalanmış siyasi yapıya rağmen var olan kültürel birliğin kuvveti sayesinde, İslam coğrafyasının insanların kendilerini büyük bir imparatorluğun vatandaşı olarak gördükleri şeklindedir (İzzeti 2003: 15). Yine Mantran, İzzeti'nin bu ifadesini daha derinlikli olarak algılayabilmemizi sağlayan bir değerlendirme olarak ortaya çıkan İslam medeniyetinde Müslüman ve gayr-i Müslimlerin müşterek olduklarını söylemektedir (Mantran 1981: 130).

BÜTÜNLÜĞÜN GELİŞİMİ VE SİYASİ BÖLÜNME

Emevi idaresi, İslam tarihinin başlangıç devresi olduğu gibi hususen Abbasilerin idaresi başlayana kadar geçen süreçte toplumların içinde biriken sosyal enerjinin müsebbibi düzeniyle İslam kültürünün başlangıç noktasını da ifade etmektedir. Emevi halifesi bir bedevi prensine (Barthold 2012: 137), bir Arap kabile şeyhine benziyordu (Barthold 2012: 51). Ancak onun selefleri olan Hulefa-i Raşidin'e

göre olan pozisyonunu ifade etmesi bakımından Mantran'ın İslam Arap önderleri ifadesi önemlidir (Mantran 1981: 120). Köprülü bunu, Emevilerin emirü'l-müminin ifadesini kullandıklarını ifade ederek desteklemektedir (Barthold 2012: 137). Buna karşılık Abbasiler İran şahı gibi görünüyordu (Barthold 2012: 51). Ancak en belirgin fark Abbasilerin çift boyutlu bir iktidar inşa etmesiydi. Köprülü bu durumu hem Sezar hem de papa anlamında cesaro-popisme ifadesiyle değerlendirmektedir (Barthold 2012: 145). Bununla beraber Müslüman siyasetin ulaştığı evreyi ifade etmesi bakımından Abbasiler için kullanılan İslam milletleri şampiyonu ifadesi daha önemlidir (Mantran 1981: 120). Zira bu ifade Abbasi yönetiminin dolayısıyla da Müslüman toplumun evirildiği noktayı, değişen ve kırılan sosyolojiyi ortaya koymaktadır.

Açık bir şekilde ifade edebiliriz ki Emevi tecrübesini Abbasi tecrübesinden netolarak ayıran önemli husus, kitleleşen İslamlaşmaların önünü tıkayan bir yapıda olmasıdır. Meşhur Emevi Arapçılığı ya da Arap olmayanların Emevi idaresi altında ikinci sınıf vatandaş olmaları meselesi Emevi tarihinin en belirgin özelliği olarak anlatılır. Vaka odur ki bu şartlar altında büyük kitlelerin İslamlaşmasından söz etmek mümkün değildir. Emevi siyasetinin en büyük çatlaklarından birini oluşturan dalgalı mevali politikası da bu durumun temel sebebidir. Tafsilatına girmeden sorunu kısaca özetleyecek olursak Müslüman olsa dahi cizye vergisine tabi tutulan Arap olmayan unsurların devlet idaresinde de çok sınırlı rol oynamaları beraberinde Emevi hilafetinin ve hilafet nezdinde temsil edilen İslam'ın benimsenmesini zorlaştırmıştır.

Durumu Arap milliyetçiliği ya da Emevileri Arap olmayan unsurları hakir görmesi şeklinde değerlendirmek yerine, İslam toplumunun gelişim sürecinin bir ifadesi olarak saf bedevi sosyolojisinin henüz kırılmaması ve devletin maliyesinin ayakta tutulması için alınan tedbirlerden ibaret pratik bir siyaset olarak değerlendirmeyi daha doğru buluyoruz. Konuyu açıklamamızı kolaylaştıran bir ifade olarak *Arap aklının* içine girdiği yeni toplumsal şartları doğrudan idrak edip buna yönelik bir gelişim seyri izlemesinin ilk etapta pek mümkün olmadığını söylüyoruz aslında. Ancak hemen ilave edelim bedevi Arap kültürünün orta yerinde hilafetin merkezinde Muaviye'nin pratik siyaseti gayri Müslimlerin İslam kültüründen alacakları aktif rolün habercisi olarak devlet teşkilatının kurumlaşmasına öncülük

etmiştir. Buna karşın tersten Abdulmelik'in Arapçayı devlet dili haline getirmesi, para basması da başlangıçta Araplaştırma hamleleri olarak okunabilecekken tıpkı gayri Müslim unsurun devlet kültüründe aktif olması gibi İslam toplumlarının Arap dili potasında erimesi ya da başka bir ifadeyle Arapçanın bütünleşen kültürün harcı haline gelmesinin de nüvesini teşkil etmesini sağlamıştır. Basılan para ise fetih coğrafyalarının ekonomik yapılarının tasfiyesini sağlayıp hilafet ekonomisinin önünü açmıştır.

Muaviye'nin Emevi düzenini temelde merkezi otoritesini yitiren hilafeti toparlamak için kurduğunu ifade edebiliriz. Merkeziliği yeniden sağlamak isteyen Muaviye, devletin gücünü Suriye'de yerleşik Arap ve gayri Müslim tebaadan sağlarken aslında temelde fetih coğrafyasına yayılmış Arap unsurların ittifakına yaslanmıştı. Devletin maliyesinin önemli oranda cizye gelirlerine bağlı olduğu atmosferde bu kabile ittifakının ganimet odaklı düşüncesi, Emevi idarecilerinin sığınmacı anlamında olan ve nesebinin ne olduğuna bakılmaksızın bir bölgenin hakimlerinin izni ve himayesiyle o bölgede ikamet eden kişi olarak mevalinin tanımını fethedilen bölgelerde bulunan ahaliyi de genişletmiştir denilebilir. Emevi hilafetinin birkaç dönemle sınırlı fetih hareketleri, Ömer b. Abdulaziz'in kısa süreli, akim kalan reform girişimi ve bazı valilerin iyi niyetli icraatları dışında genel siyaseti geniş bir gayri memnunlar topluluğunu oluşturdu. Esasında burada Emevi siyaseti derken aktif ve planlı bir siyaset yerine ifade ettiğimiz sınırlı fetih hareketlerinin gerçekleştirildiği istikrarlı dönemler dışında var olan ve Yemeni-Kaysi kavgaları ile çalkalanan siyasi düzensizliği kast ettiğimizi belirtelim. Nihayetinde bu dalgalı siyaset yönettiği coğrafyalarda halifeliliğin ilk yıllarından gelen kavgalarla gayri memnun mevali yığınlarının birleşmesi sonucu yerini Abbasi siyasetine terk etmek zorunda kaldı.

ABBASİ POLİTİKASI VE BÜTÜNLÜĞÜN HARCİ

Abbasilerin ilk dönem siyasetine baktığımızda iktidarın diğer ortaklarını by-pass edişinin dışında süratle hilafetin coğrafi bütünlüğünü korumaya yönelik hamlelerin gerçekleştirildiğini görüyoruz. Abbasilerin asıl kurucusu olarak gösterebileceğimiz Mansur'un politikaları bu hedefi önüne koyması bakımından son derece belirgindir. Tıpkı Muaviye'nin siyasetinde olduğu gibi Abbasi

devletinin asıl şeklini veren Mansur'un siyasetinde de devletin merkezi otoritesinin tesis edilmesi ve coğrafi bütünlüğün sağlanması hedefini okuyabiliriz. Durumun nezaketinin farkında olan Mansur Emevi hilafetine son veren sosyal enerjiyi karşılayabilecek bir hilafet modeli inşa ederken esasında farklı bir açıdan da İslam coğrafyasında mukim kültürlerin canlanmasının önünü açmış ve İslam kalamını temelden etkileyen, İslam hukukunun şekillenmesini sağlayan bir süreçte İslam toplumunun kültürel dinamikleri olgunlaşmıştır.

Mansur'un ve halefi Mehdi'nin politikaları Abbasi hilafetinin İslam kültürünün temelini inşa eden çok pratik bir çizgi üzerinden yürüdü. Bu konuda önemli bir çalışma ortaya koyan Dimitri Gutas, bu iki halifenin ana faaliyetleri olan çeviri faaliyetlerinin arka planına ilişkin önemli detaylar vermektedir. Ele aldığı mesele ise çeviri faaliyetlerinin temel dinamiğinin öncelikle Mansur'un ideolojisini kurmak üzere Sasani kültürünü Arapçaya kazandırması olduğunu daha sonra Mehdi'nin ise güçlenen eski kültürler karşısında İslam'ın savunusunu hedeflemesi olduğunu ifade etmektedir. Gutas, Abbasi halifesinin ruhani otoritesini kurgularken Sasani hükümdarlarının, hükümdarın dinde ileri bir mertebeye sahip olması gerektiği fikrinin benimsendiğini ve bu yolla Sasani hükümdarlarının vasiyetname tarzı eserlerinin çevrildiğini söylemektedir. (Gutas 2015: 85) Bununla beraber zaman içerisinde düalist bir mantığa sahip olan mani dini mensuplarının ve serbest bir ortamda kendi kelimelerini savunan Hristiyan ve Yahudilere karşı bir savunma mekanizması oluşturmak için de Mehdi'nin, Aristoteles'in Topica isimli eserinin çevirttiğini ilave etmektedir (Gutas 2015: 66-67). Gutas bu iki örnekten hareketle bize İslam kültürünün oluşumu hakkında önemli ipuçları vermektedir. Aristoteles'in Topica isimli eseri İslam kalamının temeli olacak olan cedel metodunun en asli kaynağı olarak ortaya çıkmıştır. Cedelin geliştirildiği ortamda ise özellikle önemli sayıda Hristiyanlık savunusu eserlerinin ise Arapça yazılmış olduğu bilgisini aktararak farklı dinlere mensup olsa da İslam coğrafyasını paylaşan insanların kültürün en önemli unsurun olduğu dil temelinde gerçekleşen bir bütünleşmeyi ortaya koymaktadır (Gutas 2015: 70).

Biz bu süreçlerin ardından İranlı ailelerin Abbasi devleti içinde güçlenişleri ve zaman içerisinde Abbasi halifelerini baskı altına almalarını ve karşı güç olarak Türklerin ortaya çıkışını görüyoruz. Fuad Köprülü'nün cesaro-popisme şeklinde ifade ettiği ruhani ve

siyasi iktidarın siyasi tarafının tasfiye edilişiyile Mansur'un coğrafi bütünlüğü koruma hedefinin ortadan kayboluşunu da bu sürecin bir başka okuması olarak aktarabiliriz. Burada gelişen sürecin doğal bir akış ile çok büyük bir alanı kapsayan hilafet coğrafyasının çeşitli siyasi yapılar altında bölünüşü olarak ifade edebiliriz. Bir yandan halife kendi hakimiyet alanında ortaya çıkan varis devletlerin meşruiyet kaynağı olarak sembolik bağlarının odağı olurken diğer yandan da kitlesel İslamlaşma ile ortaya çıkan yerel güçlerin kendi bölgelerini Müslüman olmaları hasebiyle yönetme konusunda hak iddia etmelerine zemin sağlayan bir yapı doğmuş oldu.

İşte bu yapı içerisinde Barthold, bir bölgecilik anlayışının var olduğunu ifade etmektedir. Artık kendi başına her bir bölge yerleşmiş bir alt kültür olarak kendi varlığını önemsiyordu ve siyasi parçalanmanın aslında bir normalleşme gibi algılanmasına sebep olacak bir yapı ortaya çıkıyordu. Her şeye rağmen bütünlüklü bir siyasi yapıya ihtiyaç duymadan gelişimini sürdüren, hatta Mantran'a göre otorite eksikliğini tercih eden (Mantran 1981: 189), şehir hayatı ve ticaret bunun en önemli göstergesidir (Barthold 2012: 77). Bunun sadece birtakım göstergelerle değil somut bir tarihi kayıtla da anlaşılabilmesi için Barthold, İbnu'l-'Esir'in bir yorumunu aktarmaktadır. Moğol saldırılarının başarısını yorumlayan İbnu'l-'Esir burada Harzemşahların birçok bölgeyi kontrol altına alarak her bir bölgenin kendini ayrı ayrı savunmasına engel olacak bir yapı doğurduğunu kaydetmektedir. Bununla beraber her bir bölge insanının kendi vergi ve toprak gelirlerini dışarıda bir merkeze göndermekten rahatsız olduklarını da yine Barthold kaydetmektedir (Barthold 2012: 76).

Onuncu yüzyıldan on dördüncü yüzyıla uzanan bir süreçte Müslüman toplumların siyasi eğilimini ifade eden bu değerlendirme aslında İslam dünyasının tek merkezi olan bir yapıdan pek çok yerel merkezlerin doğduğu bir galaksiye dönüştüğünü Hugh Kennedy'nin ifadesiyle aktarabiliriz. Kenedy, ortaya çıkan yeni yerel merkezlerin ise İslam kültürünün parladığı sosyal ve ekonomik gelişimi dinamize ettiklerini belirtirken Robert Mantran, bu gelişimin Müslüman ve gayr-i Müslim ahalinin birlikte inşa ettiklerini belirtmektedir (Mantran 1981: 130). Dağılan siyasi yapı ya da halifeliğin tasfiyesi ise Kennedy'nin ifadesiyle kültür alanında bir başarı ve aktivitenin kaynağı oluyor (Kennedy 2004: 144). Bu aktivitenin en somut sebeplerinden biri Abbasilerin ilk yıllarından itibaren yükselen entelektüel ve edebi

kesimin artık çok farklı coğrafyalarda yeni hamiler bulması olduğunu söyleyebiliriz. Bunun başka bir ifadesi ise Bağdat'ın kültürel anlamda tek merkezliliğini yitirmesi ve Irak'ın ekonomik olarak gerilemesiyle diğer coğrafyalarda hızlı İslamlaşan toplumların bağrında kültür çiçeklenmesinin yaşanması için lazım olan eko-politik zeminin sağlanmış olmasıdır. Bağdat'ta yerleşik elit kesimin bu süreçte önemini yitirmesi ve Arap olmayan unsurlar bu elit kesimin yerini alıyor olmaları da sürecin başka bir somut ifadesidir (Kennedy 2004: 209).

Ancak siyasi parçalanma ya da yeni elitler altında kültürün yeşerdiği farklı bölgeler arasında yine Abbasi politikalarının önemli bir sonucu olarak Arapçanın hakimiyetiyle kültür alanındaki tersine bütünlükle paralellik arz etmektedir. Ortaya çıkan bütün devletlerde bürokrasinin Arapça diline yaslandığını bir örnek olarak zikredebiliriz. Nitekim Hugh Kennedy Hüseyin el-Mağribi isminde bir şahısın Hamdani, Fatımi, Ukaylid ve Mervani gibi birbiriyle rekabet halindeki dört devlette de bürokratik kademelerde görev aldığı örneğiyle bu durumu çok çarpıcı bir şekilde ortaya koymuştur (Kenedy 2004: 202). Dil temelini çok net olarak ifade etmese de Celaleddin Harzemşah'ın Hind coğrafyasından Azerbaycan-Gürcistan coğrafyasına uzanan bir hatta ortaya çıkıp hakimiyetler kurması da kültürel bütünlüğün dikkat çekici bir örneğini oluşturduğunu biz de burada ekleyebiliriz. Bürokrasi dili olarak yerleşen Arapça, aynı zamanda ekonomi için de bir *lingua franca* özelliği taşımakta eski dünyanın dil farklılıkları dolayısıyla ayrılan bölgelerini birleştirmiş ve İslami kurumların buralarda yerleşmesi ve çok geniş bir ticari ortaklık ağının kurulmasının zemini olmuştur (Kuran 2012: 75).

Son olarak yine Hugh Kennedy'den nakledeceğimiz bir değerlendirme ile meseleyi tamamlayabiliriz. "Muslim Commonwealth" başlığı altında İslam dünyasının bir kültürel bütünlük altında bir toplumlar birliği hüviyetini nasıl kazandığını anlatırken Kennedy askerlik meselesini gündeme getirmektedir. Haçlılarla mücadele örneğinde net olarak gördüğümüz bir tablo olarak askerlik sanatının Türk emirleri komutasındaki Türk askerlere inhisar ettiğini ve daha önceden savaşçı bir toplum olan Arapların bu özelliklerini yitirmeleriyle askerliğin de marjinal bir konuma geldiğini ifade etmektedir. İbn Haldun'un da Arap toplumunu savaşçı özelliklerini yitirmeleriyle eleştirdiği bilinmektedir. Kennedy ise ticaretle ve çiftçilikle toplumsal sınıfların şekillendiği İslam toplumlarının her coğrafyasında Türk askerlerin

varlığını delil göstererek kültürel bütünleşmeyi bir başka noktadan ifade etmiş bulunmaktadır.

SONUÇ

Çalışmamızın başından beri vurguladığımız gibi akışın son aşaması İslam dünyasında tek bir halife/sultan anlayışının tekrar kurulmamak üzere yıkıldığı süreç, İslam'ın yayılış tarihinin en önemli kırılma anlarından biridir. Bu döneme kadar güçlü bir halifenin otoritesinde temsil edilen İslam, idari pragmatizmin ona yüklediği anlam çerçevesinde bir görüntü yakalıyordu. Bu görüntü hem o gün hem de bugün için aslında ne olup bittiğini görmemizi engelleyen bir perde gibi durmaktadır. İslam'ın o an ve mekânda sahip olduğu anlamı bulmak için bu perdeyi kaldırmamız gerekmektedir. Bu da bu çalışmada denediğimiz yapı söküm çalışmalarının derinleştirilmesiyle mümkündür.

Bu değerlendirme halen tetkik edilmiş sayılamaz. Zira İslam tarihi için özel bir usulün geliştirilmesi teklifini getirmekle beraber bu teklife verilmiş bir cevabın henüz mevcut olmadığı da bilinmektedir. İnanılsın ya da inanılmasın bir metin/vahiy ve onu tebliğ eden bir insanın etrafında birleşmiş bir topluluğun başlattığı hareket olarak İslam, dünya tarihinde eşine rastlanmamış bir tecrübe değildir. Hz Muhammed, bir peygamber yahut ruhani önder olduğu kadar son derece siyasi bir lider ve komutan olarak da takipçilerine ilham vermiştir. İslam'ın öncesinde büyük yükseliş olarak görebileceğimiz Hristiyanlık ve kilisenin vaaz ettiği İsa figürü ise böyle bir temelde değildir ve gerçekleştirdiği dönüşüm itibarıyla İslam'ın (Kur'an ve Peygamber örneğinin) ortaya koyduğu tecrübe ile aynı sürece sahip değildir. İslam çağının sonrasında ortaya çıkan aydınlanma düşüncesi ve modern düşüncenin yükselişinde ise bambaşka bir durum olduğu aşikârdır. Dolayısıyla İslam'ın doğuşu, yayılışı ve geçirdiği dönüşüm bilhassa siyasi bütünlüğün henüz dağılmadığı dönem olarak nitelendirdiğimiz Türklerin Abbasilere nüfuzuna kadar geçen süreç için kendine has bir tarihsel alandır. Özellikle Müslüman düşüncenin her çağ ve devirde yeniden sorup cevapladığı din nedir sorusunun klasik çağdaki karşılığını bulmak anlamındaki bu tarihsel alanın girift yapısını çözecek bir metodik yaklaşım inşa etmek gerekmektedir.

KAYNAKÇA

BARTHOLD, Vasilij Viladimiroviç (2012). *İslam Medeniyeti Tarihi*, der. Fuad Köprülü, Ankara: Akçağ Yayınevi.

GUTAS, Dimitri (2015). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür-Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çevisi Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi.

HOURLANI, Albert (2014). *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İletişim Yayınları.

İZZETİ, Ebufazl (2003). *İslam'ın Yayılış Tarihine Giriş*, çev. Cahit Koytak, İstanbul: İnsan Yayınları.

KENNEDY, Hugh (2004). *The Prophet and the Age of the Caliphates-The Islamic Near East from The Sixth to Eleventh Century*, Edinburgh: Pearson-Longman.

KURAN, Timur (2012). *Yollar Ayrılırken-Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslam Hukukunun Rolü-*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

MANTRAN, Robert (1981). *İslam'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Merve BOZAN

Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD

Yüksek Lisans Öğrencisi

merve.bozan91@gmail.com

KÜLTÜREL ETKİLEŞİMDE DİN NEREDE?

ÖZET

Bu bildiride öncelikle dini çeşitliliğin tarihi ve kültürel arka planı verilecek, daha sonra inanan insanların başka din mensuplarına karşı tutumları kısaca açıklanacaktır. Yahudi, Hristiyan ve Müslüman düşünürlerin bu konu hakkındaki fikirlerine kısaca değinilecek ve dini çoğulculuk başlığı altında Hristiyan dünyadan bir örnek açıklanarak İslam dünyası mercek altında incelenmeye çalışılacaktır. Sonuç olarak da İslam'da dini çoğulculuğun imkânı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hristiyanlık, İslamiyet, Dini Çoğulculuk.

GİRİŞ

Günümüz dünyasında iletişim olanaklarının artması kültürel etkileşimin imkânlarını genişletmiştir. Bilindiği üzere kültür, içerisinde günlük hayata dair olan özelliklerden dini inanç ve yaşama kadar geniş bir çerçeve çizer. Dünya ile iletişim halinde olmak başka inançlar, hakikat ve kurtuluş iddiaları ile de karşı karşıya kalmamıza sebep olmuştur. Bu karşı karşıya kalış çoğu zaman ayrışmalar, dışlamalar, hatta dini eksenli savaşlar olarak da zuhur etmiştir. Dinlerin üstünlük iddiası bu durumun temelinde yatan sebepler arasında zikredilmiştir. Çoktanrılı dinlerde böyle bir iddianın olmaması, çözüm için daha çok tek tanrılı dinlere yönelmeyi gerekli kılmıştır (Demirci 2000: 11). Böylesine bir durum karşısında kalan düşünürler dinleri, bir başka dine karşı tutumuna göre üçe ayırmışlardır. Bu sınıflandırmanın dinlerin kendi doğasına uygun olup olmadığı üzerine tartışılmış ve sonuç olarak da bunları, ortak bir özde bir araya getirmek istenmiştir. Bu çabanın temelinde ise dinden kaynaklanan problemleri en aza indirmek ve hoşgörü ortamı oluşturmak istenmesi yatmaktadır.

Dinler bu bağlamda ele alındıklarında ritüel özelliklerinin yanı sıra itikat ile ilgili boyutu üzerinden bir açılım getirilmeye çalışılmıştır. Bu

ise kelamcılar ve teologları harekete geçirmiş ve kendi mensup olduğu dinlerin bir başka din karşısındaki tutumlarını kendi kaynaklarından sorgulamaya başlamalarına sebep olmuştur. Dini dışlayıcılık, dini kapsayıcılık ve dini çoğulculuk yukarıda da bahsettiğimiz dinlerin bir başka inanca karşı takındıkları tutumdur.

DIŞLAYICI TUTUM

Bu tutum, yalnızca dindaşlarının kurtuluşa ereceğini ve dolayısıyla bir başka din mensubunun kendi içinde bulunduğu dine girmediği sürece kurtulamayacağını savunur. Tarihi süreci göz önüne aldığımızda birçok dinin bu tutum içinde bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Yazoğlu 2007: 11). Büyük dinler diye adlandırdığımız Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dininin dışlayıcı tutumlarını incelemek bu konuya açıklık getirmek açısından önemli olacaktır.

Yahudilik geleneğinde yalnızca dine değil, ırka dair bir dışlamanın da söz konusu olduğunu görmekteyiz. Nitekim diğer dinlerden farklı olarak Yahudilik bir ırk dini olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla ırkı İsrailoğullarına ait birisi Yahudi olarak doğar, bunun dışındaki bütün inançlar batıl ve bozuk sayılır. Hz. Âdem'den soy olarak fazilet Hz. İbrahim'e kadar gelmiş ve oğulları İshak üzerinden devam etmiştir. Dolayısıyla üstün ırk temellerini bu silsileye dayandırmaktadırlar. Tarih içindeki sürgün ve işkence görmüş halleri de dışlayıcı tutumlarını körüklemiştir. Bunun yanı sıra Yahudi din adamları, inançlarının bozulmasından duydukları tedirginlik sebebiyle başka din mensuplarıyla dostane ilişkileri yasaklamışlardır. Yahudiler içinde bu anlamda en katı tutuma sahip olanlar ise kurtuluş öğretisi olan Mesihçilerdir (Arıcan 2013: 101). Hristiyanların dışlayıcı tutumlarının temelinde elbette Hz. İsa inancı yatmaktadır. Çünkü tüm insanlar günahkâr doğarlar ve Hz. İsa biricik kefarettir, Hz. İsa'ya inanmayan tüm insanlar günahkâr ve kurtuluşa muhtaçlardır. Hristiyanlıkta Yahudilikte olduğu gibi ırkçı dinin tam aksine Tanrı'nın ışığının bütün insanlar için olduğu anlayışı vardır. Misyonerlik de bu sebepten oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Hristiyanlıkta on dokuzuncu yüzyıla kadar kilisenin İsa Mesih'ten gelen otoritesi ve *kilise dışında kurtuluş yoktur* inancı devam etmiş, ardından bu inanış Protestanlıktan sonra *Hristiyanlık dışında kurtuluş yoktur* anlayışına dönmüştür (Arıcan 2013: 104).

Müslümanlara göre ise diğer dinler doğru olmayan şeylerle karışmış durumdadır ve İslamiyet onları da kapsayan ve kemale erdiren bir inanç sergiler. Hz. Muhammed İslam'a göre son peygamberdir, dolayısıyla İslam da son dindir. Bütün insanlara indirilmiş olduğunu belirten ifadeler vardır. Dolayısıyla bozulan diğer inançların karşısında İslam durmakta ve kurtuluş yalnızca Müslüman olmaktan geçmektedir. Kur'an'da buna delil olarak "Allah katında din İslam'dır." (Kur'an: 2/19) ayeti gibi benzer ayetler bulunmaktadır. Dinlerin birliği projesinde bile Müslüman âlimlerin dışlayıcı tavırları dikkat çekmiştir. Dinlerin birliği için koydukları kuralların başında İslam kendinden önceki dinleri, inanışları ve kitapları nesh etmiştir ibaresi geçmektedir (Arıcan 2013: 106). Sonuç olarak gerek kültürel değerleri gerek inanışları doğrultusunda dinlerin dışlayıcı tutumları ortadadır. Birbirlerine karşı söylemlerini güçlendirdikçe bunun daha da katı bir hal aldığı düşünülebilir. Örneğin Hristiyanlık Hz. İsa'yı kutsal sayarken İslam'ın *yalnızca bir peygamber* demesi, Hristiyanların daha da katı olmalarına sebebiyet vermektedir.

KAPSAYICI TUTUM

Kapsayıcı bakış açısı, mensup olduğu dini hak olarak kabul eder. Ancak bunun yanında başka din mensuplarının da kurtuluşa erebileceğini Tanrı'nın merhameti ve adaleti ekseninde olabileceğini savunur. Kapsayıcılık tutumu, Yahudiliğin yanı sıra Hristiyanlık ve İslam dininde daha net bir şekilde görülmüştür. Felsefi olarak söylenecek olursa özel bir kurtuluş, ontolojik kurtuluş için zorunlu olabilir, fakat epistemolojik olarak kişinin bilmesine gerek kalmadan kurtuluşun çerçevesine dâhil olması mümkündür (Çakmak 2014: 124). Hristiyanlık bakış açısıyla şöyle de ifade edilebilir, birinin kurtuluşu için İsa Mesih'in varlığı ontolojik olarak gerekli ancak epistemolojik olarak gerekli değildir.

Kapsayıcılık kavramı, özellikle II. Vatikan Konsili'nde, Katolikliklerin (Kilisesinin) Kilise'yi kapsayıcı olarak kabul etmesi ile Hristiyan ilahiyatçılar tarafından yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Daha önce diğer inançları dışlayıcı bir yaklaşımda bulunan Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili ile bu pozisyonunu terk ederek kapsayıcı bir anlayış geliştirmiştir (Eroğlu 2004: 326). Hristiyanlık için iki türlü kurtuluştan bahsetmek mümkündür: Özel kurtuluş İsa Mesih inancı ile gerçekleşir,

genel kurtuluş da Tanrı'nın merhametinin kapsayıcı olduğu inancı ile bağlantılıdır. Ancak her iki durumda da İsa Mesih dışında bir kurtuluş söz konusu değildir. İnanmayan insanların bile hayatlarına bir şekilde İsa Mesih'in dâhil olduğuna inanılır (Çakmak 2014: 124).

İslam geleneğinde ise bu durum biraz daha karışıklık arz etmiştir. Kur'an'a bakıldığında diğer dinsel geleneklerin temel inanç esaslarını doğruladığını söylemek kadar, kurtuluşun dışında kaldıklarını söylemek de doğru olacaktır. Allah'ın belirttiği ilkeleri gerçekleştirenlerin kurtuluşu yine Allah'a bırakılmıştır. Bazı Müslüman düşünürlere göre İslam dininde kapsayıcılığın imkânlarını bulmak mümkündür (Çakmak 2014: 224).

ÇOĞULCU TUTUM

Dini çoğulculuk, her biri kutsalla ilişkili olan birçok inanışın varlığının ve kurtuluşunun kabulü anlamına gelmektedir. Dini çoğulcu anlayışı benimseyenlere göre bütün inançlar gerekleri ne olursa olsun asıl özleri itibarıyla benzerdir ve dolayısıyla hak olma özellikleri bakımından birbirinden üstünlükleri yoktur (Acar 2007: 30). Dini çoğulculuğa teorik tanım getirmek gerekirse “fenomenolojik olarak dinler tarihinin geleneklerin ve bunların her birinin farklılıkların çeşitliliğini gösterdiğine; felsefi olarak ise geleneklerin farklı ve birbirleriyle rekabet eden iddialarıyla bunlar arasındaki ilişkiyle ilgili belirli bir teoriye işaret eder” (Yazoğlu ve Aydeniz 2007: 11) diyebiliriz. Yahudilikte diğer dinlere karşı çoğulcu bir tutumunun tam olarak bir zemine oturtulamadığı görülmekle birlikte Nuh'un yedi emrine uyanların kurtuluşa ereceği de söylenmiştir. *Biz ve diğerleri* söylemlerinin zamanla zayıflamış olduğunu söyleyen (Demirci 2000: 60) bazı kaynakların aksine bizler tarihi süreçte hala devam eden üstün ırk politikalarını sürdürdüklerini görmekteyiz.

Hristiyan dininde çoğulculuk dendiğinde akla ilk ve otorite olarak John Hick gelmektedir. Giriş bölümünde de dile getirdiğimiz sebeplerden ötürü çoğulcu modeli öneren Hick, çoğulculuğun temel tezini *Mutlak Hakikatın tek olması* olarak belirlemiştir diyebiliriz (Acar 2007: 71). Dinler O'nu nasıl temsil edeceğimizi ve davranışımızı düzenleyen kurallar bütünü olmanın yanı sıra kutsalın farklı tezahürleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Tanrıverdi 2013: 1043). Hick, dini etnik yapıyla tamamen uyumlu ve buna bağlı olarak Tanrı'nın kendini

göstermesi sonucu şekillenen dünya görüşü, yaşam tarzı şeklinde ifade etmiştir. Ancak bu tanımın içinde yalnızca yüzlerce takipçisi olan ve varlığını uzun yıllardır sürdüren dinler vardır. Ona göre dinler tezahürlerini Mutlak ile birinci dereceden iletişime geçen temsilciler ile gerçekleştirmektedirler. İsa, Muhammed, Buda bu anlamda büyük şahsiyetlerdir. Hick'in bu hipotezinin amacı dinlerin kendi içindeki çelişkilerini aşan felsefi bir teori sunmaktır. Hick'in dayandığı iki asıl, âlemin müphemliği ve dini tecrübenin güvenilir fakat sınırlı olduğudur. Hick'e göre dini tecrübe, inancın doğruluğunu ispat etmek yerine inanma ihtiyacını karşılamaktadır (Acar 2007: 69).

Bunlardan yola çıkan Hick, çoğulcu modelin sacayaklarını oluşturmuştur. Bunlar; bizatihi gerçekliğin vazedilmesi, anlatılanların efsanevi anlamda doğruluğu ve kurtuluş teorileridir (Acar 2007: 71). Gerçeklik için iki form olduğunu belirtmiştir: *Bizatihi gerçeklik* ve *tecrübe edilen gerçeklik*. Temellerini ise Kant'ın numen-fenomen ayrımı ile özdeşleşmiştir. Ona göre tecrübe edilen gerçeklik fenomen, bizatihi gerçeklik ise numendir. Bizim farklı şekillerde tezahürüyle muhatap olduğumuz tecrübe edilen gerçeklik aslında o tezahürü aşan bizatihi gerçektir. Ancak bu tezini Kant'a dayandırması çelişkileri de beraberinde getirmektedir. Bilindiği üzere Kant'ın fenomen dediği alem duyumsanan alemdir oysa Hick'in tecrübe edilebilir gerçek de en az bizatihi kadar soyut bir kavramdır. Dolayısıyla da birbirinde binlerce farklı tezahürün olması buna bağlı olarak gelişmektedir. Oysa kant için bu kadar farklı tezahürün imkânı yoktur (Acar 2007: 75).

Efsanevi anlamda gerçek dediği ise dinlerin kendi bünyesinde anlattığı tarihi veya tarihi olmayan örneklik teşkil etmesinin amaçlandığı pasajlardır. Hick'in bunlara efsanevi demesinin sebebi tarihte gerçekleşip gerçekleşmediğinden çok insanlardaki ahlaki dönüşüme ne derece hizmet ettiğidir ve buna bağlı olarak gerçekliğini ölçmektedir. O, tarihsel olanların araştırılmasını tavsiye eder ancak bunun izahına gitmez. Son sacayağı ise kurtuluş öğretisidir. Hick buna *kendini gerçekleştirmek* de demektedir. Ona göre bu durum, benmerkezcilikten gerçeklik merkezliliğe geçiştir. O, dinlerin ahlaki anlamda insanları dönüştürme işlevlerine vurgu yaparak asıl gayelerinin bu olduğunu söyler ve bunun kurtuluş temini olduğunu iddia eder. Bu iddiada karşımıza şöyle bir problem çıkmaktadır. Elbette dinlerin ahlaki öğretileri birbirleriyle örtüşmekte ve oldukça büyük önem arz etmektedir. Ama unutulmamalıdır ki dinlerin temsilcileri

ahlaki öğretilerin yanında belli teolojik, ontolojik konularda söylem içinde olmuşlar ve hayatlarını düzenlemekte birbirinden farklı yollar ve farklı tapınma şekilleri sergilemişlerdir (Acar 2007: 95).

Hıristiyan olan John Hick'in görüşlerini vermemizin amacı hem otorite olarak sayılması hem de Hıristiyanlık içinde çoğulcu yaklaşımın nasıl ortaya konulduğuna dair fikir elde etmektir. Bilindiği üzere bir mercekle altında incelendiğinde Hick'e dair eleştiriler de görüşleri çerçevesinde arttırılmıştır. Ancak biz genel hatlarıyla almayı yeterli bulduk, çünkü gayemiz İslam içindeki çoğulcu tutumlara daha çok yer vermek olacaktır. İslam dini içerisinde genel anlamda bir çoğulculuktan söz etmek mümkün olmamakla birlikte tıpkı John Hick'de olduğu gibi kişi eksenli görüşler çerçevesinde bunun mümkün olup olmayacağı tartışılmıştır. Bu görüşleri Mâturîdî'ye kadar geri götürerek devamında Gazali, İbn Arabî, Seyyid Hüseyin Nasr, Süleyman Ateş ve Fazlur Rahman çerçevesinde çoğulculuğu değerlendirmeye çalışacağız.

Öncelikle belirtmemiz gereken önemli bir husus vardır, bilindiği üzere *dini çoğulculuk* kavram olarak modern döneme aittir. Bunu İslam'ın ilk yıllarına nasıl götürdüğümüzü ise şöyle ifade edebiliriz: Müslüman düşünürler kurtuluş reçetelerini yani amentü ortaya koyarken diğer din mensuplarını da içine alan görüşler belirtmişlerdir. Dolayısıyla çoğulcu bir anlayışa dair geleneğimizde benzer düşüncelerin olup olmadığını ortaya koymak adına Mâturîdî'ye kadar geri gitmenin anlamlı olacağını düşünmekteyiz. Mâturîdî, çoğulcu bakışını din mensuplarının bir geleneğe bağlı olarak dinlerini seçtikleri, dolayısıyla dinlerini değiştirmenin oldukça zor olduğu temeline dayandırır (Özcan 1995: 94). Bu durumun beraberinde dışlayıcı bir tutumu da getirdiğini ve hak iddialarını doğru değil, ancak anlamlı bulduğunu ifade eder. Ancak Allah'ın dini birdir ve bu iddia sahipleri atalarını taklitleri dışında ortaya bir delil koymuş olmazlar. Dinin yalnızca bir tane olmasına rağmen insanların farklı inanış ve şeriata bağlı olmalarına insan sebepli bakmakla birlikte altında bir hikmet aramanın da anlamlı olacağını söylemektedir. Ancak göz ardı edilmemesi gereken bir husus varsa o da her dinin tevhit eksenli olmak zorunda olduğudur (Özcan 1995: 100). Mâturîdî'ye göre din başından beri tamdır. Ancak şeriatin tamamlanması zaman aldığından dolayı son halini İslam ile almıştır (Özcan 1995: 107). Kur'an'ın diğer kutsal kitabı tasdiki konusundaki konularına değinmesine rağmen ehli kitabın tahrifatından şüphesi yoktur (Özcan: 129).

Maturudi'nin görüşleri bize ona çoğulcu demenin yanında kapsayıcı bile dememizin aslında zor olacağını gösterir. Diğer din mensuplarına (Ehli Kitap) karşı hoşgörü ile onların içinde bulundukları durumları anlamış, ancak ortak bir ilkede buluşmak gibi bir çabası olmamıştır. Hatta dışlayıcı tutumlarına da rastlamak mümkündür. Nitekim Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğunu ifade etmek dışlayıcı düşünceye sahip olduğuna dair örnek olarak verilebilir.

Diğer önemli düşünürlerden biri ise Gazali'dir. Gazali'nin çoğulcu olarak değerlendirilen düşünceleri, genellikle İslam'ın erişemediği insanlar için tutumu üzerinden örneklendirilmiştir. Ona göre Hz. Muhammed'in ismini duyup da sıfatlarından habersiz olan kimselerin inanma yükümlülükleri yoktur. Bu kimseler için Allah'ın rahmeti beklenir (Çakmak 2014: 225). Gazali'ye göre Hristiyan bir kültür içinde doğan Hz. Muhammed'i duymuş olabilir ancak onun hakkında bilgiye erişmesi mümkün olmayabilir veya engellenmiştir. Dolayısıyla bu kimse sorumlu değildir (Arslan 2004: 355). Sorumluluğu ferdin araştırma isteğine bağlamış ve bu araştırmayı genelde inanların yapacağını söylemiştir. Gazali için bu görüşleri bağlamında çoğulcu demek elbette tam anlamıyla mümkün olmayacaktır. Nitekim artık bilgiye ulaşmamak gibi bir durum günümüzde neredeyse imkânsızdır. Başka bir din mensubunun İslam'ı araştırması ve öğrenmesi artık oldukça kolaydır. İnsanların inisiyatifine bırakacak olursak da -ki şu an öyledir- herkes dininden memnun gözükmekte ve araştırdığında dönenlerin sayısının oldukça az olduğu tespit edilmektedir.

İbn Arabî'nin çoğulcu yaklaşımına itikat meselesine getirdiği anlamdan yola çıkarak varabiliriz. Arabî, imanı, Allaha inanmak bağlamında kullansa da daha geniş bir anlam yükler, insanın dünyayı algılamasına izin veren fikirler, doktrinler olarak ifade eder. Bu bilgi, insanın kendisi bilse de bilmese de Allah bilgisidir (Chittick 1999: 125). Ancak Allah kendisini insanlara vahiy ile bildirmiş ve bilinişinin doğru olması için vahiy göndermiştir (Chittick 1999: 190). Dolayısıyla yegâne yol Muhammedî yol olarak tanzim edilmiştir (Chittick 1999: 195). Allah'ın farklı tecellilerini anlamlandırmak için *dini çeşitlilik dairesi* çizen İbn Arabî, Allah'ın inanişine göre tecellisinin rahmetinden olduğunu ve çokluğunun bu bağlamda anlamlı olduğunu ileri sürer (Chittick 1999: 197). İbn Arabî'nin önceki düşünürlerle göre daha geniş bir çerçeve çizdiğini kabul edebiliriz. Ancak hak ve tamamlanmış yol olarak Muhammedî yolu belirtmesi yalnızca mutlaka dair değil, şeriata dair

de bir kabulünün olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu görüşleri *kapsayıcı* diye isimlendirmemiz daha uygun düşecektir.

Seyyid Hüseyin Nasr ise çoğulcu anlamda Arabî'ye benzer bir tezahürden bahseder. Ona göre dinler Tanrı, kâinat ve insanlığın kaderi ile hakikatler ortaya koymak için var olmuşlardır. Çokluğu da bu bağlamda izah eden Nasr, Mutlak'ın özde değişmediğini ancak ifadelerinin zamana göre farklı şekillerde tezahür ettiğini dile getirir. Dinler arasındaki zıtlıklara ise bir zıtlık olarak bakmaz, aksini her ikisini de kabul eder. Bu çelişkiyi modern epistemolojiye ve dinlerin zahiri boyutlarından kaynaklandığına dayandırarak manevi yetkinliğe ulaşmış kimselerin batının özde bir olduğunu farkında olan kişiler olduklarını söyler (Arslan 2000: 29).

Nasr'a göre Hristiyanlıktaki teslis inancı zamanla bozulan tevhit inancının yerini almış bir doktrindir, ancak bu bozulmanın da Tanrısal olduğunu ifade etmesi onu çıkmaza sokmaktadır. Nitekim bu bozulma kaçınılmaz bir şey ise bu durum İslam dini için de gerçekleşecektir demektir. Oysa Kur'an'ın korunmuşluğu algısı İslam dünyasında tahrif edilemez derecede sağlam gözükmektedir. Çelişkilerine rağmen Nasr için çoğulculuğa en yakın görüşleri olan İslam düşüncüsü dememiz yerinde olacaktır.

Fazlur Rahman'ın diğer dinlere bakışında çoğulcu olarak diyebileceğimiz eksen semavi kitapları değerlendirmesidir. Ona göre semavi kitaplar *kitapların anası* diye tanımladığı tek bir kaynaktan gelmektedir ve vahiyle gelen tüm kitaplara inanmak zorunludur (Çakmak 2014: 245). Fazlur Rahman, Allah tek bir öze sahiptir ve farklı dinler göndermiştir, İslam da ehli kitabı desteklemiştir görüşüne sahiptir. Ancak şu da vardır ki kurtuluş yolları Kur'an'da belirtildiği gibidir ve o, sınırlamanın zorlama olduğunu ileri sürer (Çakmak 2014: 253). Bu tavrıyla Fazlur Rahman, kapsayıcılığa yakın bir yerde durmaktadır.

Son olarak Süleyman Ateş'in görüşlerine de kısaca değinebiliriz. O, Allah'ın bütün âlemlerin, insanların Rabbi olduğunu delillerle dile getirmiş ve peygamberlerin ortak haberler getirdiğini söylemiştir (Ateş 1989: 8). Ancak bunun yanında din mensuplarının dışlayıcı tavır takındıklarını ve cenneti tekeline aldıklarını ifade etmiştir. Fakat Kur'an'ın bunları reddettiğini tevhit ehli olan herkesin cennete girebileceğini iddia etmiştir. Kur'an'ın diğer kitapları nesh edip

etmediğini tartışan Ateş, nesh edici değil tasdikleyici olarak geldiğini söylemiştir. Bunların yanı sıra kutsal kitaplardaki ortak pasajlara da yer veren Ateş, benzerlikleri ortaya koymaya çalışmıştır (Ateş 1989: 12). Ateş, tutarlı olan tavırlarının yanı sıra çoğulculuktan uzak kısmi kapsayıcı diyebildiğimiz bir tutumla karşımıza çıkmaktadır. Nitekim İslam'a yaslanmasının yanı sıra kurtuluşa ereceklerin de yalnızca ehli kitaptan olacağını onun da tevhit ve ahiret inancı şartına bağlı olduğunu savunmaktadır.

SONUÇ

İletişim araçlarının artmasıyla birlikte farklı dinlerle karşı karşıya gelen insanların, kendi dinlerinin üstünlük iddialarını dile getirmeleri kaçınılmaz bir hal almıştır. Dolayısıyla bu iddia birçok problemi beraberinde getirmiştir. Buradan yola çıkan düşünürler ise dini tutumları sınıflandırmış ve bir arada huzurlu yaşayabilmek adına ortak ilkeler arama yoluna gitmişlerdir. Sonuç olarak dini tutumları sınıflandırdıklarında çoğulcu tutumu sergileyenlerin daha mutedil olacağına inanmış ve dinlerinde bunun imkânlarını aramaya koyulmuşlardır. Biz bu bildiride kısaca Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dininin tutumlarına örnekler verip çoğulcu tutumda açmaya çalıştık. Hristiyanlığı John Hick üzerinden değerlendirmekle yetinip İslam'ı Mâturîdî'den alarak Süleyman Ateş'e kadar olan birkaç düşünürün görüşleriyle ele aldık. Bunların sonunda gördük ki bir dine mensup olduktan sonra onun hak olduğunu iddia etmemek imkânsız hal almaktadır. Bunun yanı sıra İslam dininin de çoğulcu değil, ancak kısmi kapsayıcı olduğu, dolayısıyla da dışlayıcı tutum sergilediği net bir şekilde görülmektedir. Biz bu çabayı haklı görmekle birlikte bir inananın kendi inanışını, eylemlerini, ibadetlerini, dünya görüşünü hiçe sayarak ortak tek bir ilkede bir araya gelme fikrini kabul edeceğini ütopik bulmaktayız. Nitekim bunun örnekleri de bireysel çabanın dışına çıkamamıştır. Ama bu, bir başka din mensubu üzerinde tahakküm kurmak olarak algılanmamalıdır. Çoğulcu olmanın sıkıntılar getireceğini düşünmekle birlikte kapsayıcı bir tutum sergilemenin daha huzurlu bir ortam oluşturacağına inanmaktayız.

KAYNAKÇA

- ACAR, Rahim (2007). *Dini Çoğulculuk İdealler ve Gerçekler*, Ankara: Elis Yayınları.
- ARICAN, M. Kazım (2013). *Dini Tekelcilik*, Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- ARSLAN, Adnan (1998). “Batı perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 11 (2), ss. 143-163.
- ASLAN, Adnan (2000). “Dini Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13 (4), ss. 17-30.
- ARSLAN, Adnan (2004). *Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi*, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- ATEŞ, Süleyman (1989). “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 3 (1), ss. 7-24.
- CHITTICK, William (1999). *Hayal Alemleri*, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- ÇAKMAK, Mustafa (2014). *Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık*, İstanbul: İz Yayınları.
- DEMİRCİ, Kürşat (2000). *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- EROĞLU, Ahmet Hikmet (2004). *Kapsayıcılık Açısından İslam'ın Diğer Dinlere Bakışı*, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- ÖZCAN, Hanifi (1995). *Mâturîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul: İFAV Yayınları.
- TANRIVERDİ, Hasan (2013). “Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6 (7), ss. 1039-1067.
- YAZOĞLU, Ruhattin ve Hüsnü AYDENİZ (2006). *Dini Çoğulculuk*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- YAZOĞLU, Ruhattin (2007). *Dini Çoğulculuk Sorunu*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Önder ÖZMEN

Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Lisans Öğrencisi
onderozmen@outlook.com.tr

NECİP FAZIL KISAKÜREK ŞİİRİNDE TASAVVUF**ÖZET**

Tasavvuf, dini ve felsefi bir sistemdir. Tasavvufta en temel işlev varlığı anlamlandırmak ve açıklamaktır. İnsan denen varlık, madde ve mana, beden ile ruhtan ibaret olduğu için insanın mutluluğu bunlar arasındaki dengeye bağlıdır. İşte insandaki ruh, kalp, gönül kısacası mana cevherinin diri tutulmasına tasavvuf denir. Tasavvufta amaç bu cevherin aydınlatılmasıdır. Necip Fazıl, Cumhuriyet devrinin önemli sanatçılarından birisidir. Edebi hayatında derin kırılmalar yaşayan sanatçı, varlığını şiirleriyle bıraktığı izde yaşatır. Şiirlerini modern ve mistik öğeler üzerine kuran şair, insanın bireysel var oluşunu sorgulayarak iç benliğine yönelir. Şiirlerinde tasavvuf düşüncesinden aldığı İslami değerleri, metafizik konuları ve felsefi görüşleri işlemekte ve hece ölçüsü kullanmaktadır. Saf şiirin temsilcisi olan şairin dili, kendine has bir özgünlük taşır. Cumhuriyet devrinde eski parlaklığını kaybeden tasavvuf, Necip Fazıl ile tekrar gün yüzüne çıkmıştır.

Necip Fazıl'ın tasavvuf anlayışına baktığımızda bu yönünü şiirlerinde yoğun olarak işlediği görülür. Necip Fazıl'ın, Abdülhakim Arvasi ile tanıştıktan sonra kendi sanat anlayışını genelde İslam'a, özel olarak tasavvufa dayandığı görülür. Hatta *O ve Ben* adlı eserini 1. Tanıyınca Kadar, 2. Tanıdıktan Sonra, 3. Vefatından Beri olmak üzere üçe ayırır. Necip Fazıl'a göre tasavvuf Allah'ı bulma davasıdır ve kulluğu bitirip üste çıkma yoktur. O, tasavvufu Batıcı aklın dışında bir eylem olarak algılar. Bu çalışmanın temel amacı tasavvuf kültürünün Necip Fazıl şiirlerindeki yerini tespit etmek olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Tasavvuf, Hakikat, Metafizik.

GİRİŞ

Kadd-i yâre kimisi ar'ar dedi kimisi elif
Cümlelerin maksûdu bir amma rivâyet muhtelif
Muhibbî

Tasavvuf kelimesinin kökeni hakkında öne sürülmüş çeşitli bilgiler vardır. Birincisi Arapça kökenli olmadığını ileri süren Kuşeyrî ve Hücvirî'dir. (Kısakürek 2010: 95) Öne sürülen bilgi ise Yunanca

sofos, yani bilge kelimesinin Arapçaya dönüştürülmüş halidir. İkinci seçenek ise Arapça asıllı olmasıdır. Kelimenin Arapça olduğunu söyleyenler bir uzlaşmaya varamazlar. Ancak en çok kabul gören görüş bunun *sof* kelimesinden türediği, anlamının yün olup bu elbiseyi giyen kişilere *sûfî*, girdikleri yola ise tasavvuf şeklindedir. Kökeni gibi tanımında da görüş birliğine varılamamıştır. Tasavvufun geniş bir kavram olmasından dolayı birçok tanımı mevcuttur. Sadece kavramın genişliği değil, mutasavvıfların içinde bulunduğu hal de bunda etkilidir. Konunun daha iyi anlaşılması için birkaç örnek vermek yerinde olacaktır: Cüneyd-i Bağdadî için tasavvuf, Allah'ın seni sende öldürmesi ve kendisiyle diriltmesidir (Kısakürek 2010: 96). Şiblî ise buna, "Kesiksiz Allah ile olmak." der (Kısakürek 2010: 97). Abdülhakîm Arvasî açısından tasavvuf, beşeri sıfatlardan çıkıp melekî sıfatlar ve ilâhî ahlâk ile vasıflanmaya mahsus bir hâldir (Kısakürek 2010: 97).

İnsanlıkla birlikte düşündüğümüz tasavvufun içinde birtakım ilahilik ve sırlar bulunur. Salt bilgi olmayan tasavvuf bir düşünce tarzı ve metodudur. Tasavvufa bu yol sayesinde ulaşılır. Geçici ve değişkenden ziyade öze yönelir. Yol gösterici bir işlevi olmakla birlikte metafizik yöntemleri de bünyesinde barındırır. Bu düşünce şekli mutlak teorik bir uygulama olarak kalmayıp süreç içerisinde kültür ve sanatı derinden etkiler. Tasavvufta birçok kavram bulunur. Tasavvufun, klasik tasavvuf kitaplarında makam, hâl, menzil ve vakt gibi gruplar şeklinde çeşitlilik açısından birbirinden ayrıldığı görülür (Özköse vd. 2012: 327).

Necip Fazıl tasavvufu "İnsanın iç memuriyeti, oluş gayesidir. Ve nihai oluşu... Birçok insana mahremdir bu iç memuriyet... Kulluğu bitirip üste çıkmak değil... Kulluğun hiçbir an ve mekânında üste çıkmak yok... Boyuna yüceltmek var kulluğu... Kulluğu bitirip İlâhi huzura ermek ve Allah'ı bulmak davası... Bulmak da oraya varmak değil..." (Kısakürek 2010: 99) şeklinde belirtirken kelimelerle anlaşılamayacak olan tasavvufu içerik olarak ele almak gerektiğini savunur. Allah'ı bulmak için öncelikle onu gönülden istemek gerekir. Tasavvufi yolun ilk şartı taleptir ve bu yola girenlerin gönlünde bulunması şarttır. Âşık olup o makama varıncaya kadar talibin tek başına ilerlemesi gerekir. Makamın ismi ve boyutları değişse bile salık bu uğurda yola devam eder.

Yaratılan âleme geliş ruhsal olan varlığın bir bedene bürünmesiyle

olur. Öz ve asıl olan ruh, yaratılan bedenine girer. Bedenin varlığı kendisi değil öze kılıf olmak içindir. Maddi olanın özü ruhsal olup ona anlamını verir. Ruh bu maddesel alandan sıyrılarak kendisine kılıf olan bu suretin karakterini de inşa eder. İslam ile gelişen tasavvuf, gündelikten tanrısallığa her türlü düşüncüyü karşılaştırıp yorumlar. Tasavvufun en göze çarpan başlığı varlıktır. Tasavvuf varlığı anlamlandırmayı, daha sonra açıklamayı amaç edinir. Varlık nedir sorusuna cevap arar. İlk var olan şey ruhtur, o da Hz. Muhammet'e aittir. Tüm yaratılmışların aslı odur. Varlığın özü olan Allah'ın kendi ruhundan üflemesi ile oluşan varlık yaratılmışların en onurlusu olan insandır. Dolayısıyla insan Allah'ın bir parçası ve yansıması konumundadır. Allah'ın "Ol." demesiyle meydana gelen varlık âlemi, uyum içinde düzenin bir parçası olarak yaşamlarını sürdürür. Bu sebeptir ki tüm varlıklar ilahi gücün erişilmezliğine delil gösterilen birer görüntüdür. İnsanların bazı vasıflara mazhar olması düşünülür. Ancak burada insanların da farklı mertebelerde olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir. Her insan mümkün olan en üst seviyeye çıkmak isterken bir yol göstericiye ihtiyacı duyar. Tasavvufta bir alt mertebedeki insana yol gösterip bir üst mertebeye çıkmasına yardım eden kişiye *mürşit* denir.

Varlık âlemi birçok sınıfa ayrılır. İnsan dışında bunların arasında bir geçiş söz konusu değildir. Yani insan isterse yaratılmışların en alt seviyesine mensup olurken ve yine isterse meleklerden bile daha üstün bir varlık olabilir. İşte en alt düzeyde olan insanı, insan-ı kâmil seviyesine yüceltmek isteyen ilim tasavvufudur. Tasavvufi yolda seviye kat etmek için manevi aşamalara girmek ve o yolları geçmek şarttır. Bu yolda ilerlemek, bir manevi mekandan ötekine geçmek, gerçek bilgiye ulaşmak ve onu idrak etmek için *seyr-i sülûk* denilen, manevi yolcuğa çıkmak gerekir. Ruhu olgunlaştırıp nefsi terbiye eden tasavvuf, her ne kadar insanı olgunlaştırmayı amaç edinir gibi görünse de insanın öncelikle dış dünyayla hayat bağının normal olması gerektiğini vurgular.

Tasavvufî zümreler arasında birçok görüş ayrılıkları yaşanabilir. Bu görüş ayrılıkları ya fikriyat ya da uygulama aşamasında olur. Bu ayrılıkların yaşanmasının asıl sebebi her iki zümrenin de tek dayanak noktaları olan Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifleri zahirî değil de bâtinî yola dönük yorumlanmasıdır. Birtakım mutasavvıflar *tasavvuf dine sonradan eklenmedir* görüşünü benimser. Necip Fazıl bu görüşe karşı

çıkarak “Tasavvuf O’nun ruh emanetidir! Tasavvuf, O’nun bâtınıdır! Tasavvuf O’nun özüdür! O, kâinatın varlık sebebi, Allah’ın Sevgilisi ve insan ehramının son noktasıdır!” (Kısakürek 2010: 99) diyerek Hz. Adem’den bu yana tüm peygamberlerden bize süregeldiğine işaret eder. Necip Fazıl, “Şeriat umumîdir, tasavvuf hususî...” (Kısakürek 2010: 99) diyerek aralarındaki benzerliği “Şeriatın da mahrem özü tasavvuf... Birbirinden ayrılmaz bunlar.” (Kısakürek 2010: 101) şeklinde iç içe geçmiş bir halka görünümünde ifade eder.

Dünya hayatına önem vermeyip ahirete yönelme fikri, tasavvufi bakış açısıyla yeni anlamlar kazanır. Zamanla yaygınlaşan tasavvuf, insanları olgunlaştırıp kalpleri besler ve Allah’a olan hasreti gidermeye çalışır. Zaman içinde değişen ve gelişen tasavvufi külliyatın oluşması sonucu *Allah’a varılacak yollar* anlamında tarikatlar ortaya çıkar. Birçok esas üzerine kurulan tasavvuf, tarikatlar tarafından yaşatılır. On üçüncü yüzyılda Mevlana ve Yunus Emre ile süregelen tasavvufi gelenek, Divan edebiyatında Fuzuli ve Şeyh Galip gibi isimlerle devam eder. Tanzimat ile beraber yüzünü Batı’ya dönen aydınlar, tasavvufu tam anlamıyla işlememiştir. Mehmet Akif ile İslami bir yapı şeklinde arz eden tasavvuf, Cumhuriyet döneminde hemen hemen hiç işlenmeyip Necip Fazıl ile birlikte yeniden bir canlanma süreci yaşamıştır.

Yüzünü Tanzimat ile birlikte Batı’ya dönen Osmanlı Devleti yıkılmış, yerine Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulmuştur. Osmanlı’nın son, Cumhuriyet’in ise ilk dönemlerini bizzat yaşayan Necip Fazıl, Türk medeniyetinin buhranlı yıllara denk geldiği ve kimlik problemleri yaşadığı bir dönemde kendisini bulur. Tanzimat ile beraber girdiğimiz sürecin açmazları Necip Fazıl’ı bir hayli etkiler. Toplumsal sorunların açtığı yaralara merhem bulamayan Necip Fazıl’ın sanatçı krizleri gittikçe artmaktadır. Birçok aydın gibi kendisini tam bir kültür şoku içinde bulan Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983), köklü ve zengin bir ailenin çocuğu olarak doğar. Çok küçükken okumayı öğrenen şairin on bir yaşında okuduğu kitaplar arasında *Pol ve Virjini*, *Zavallı Necdet* gibi eserler vardır. İlk şiirlerini Tercüman gazetesinin ilavesinde çıkarır ve genç yaşta ilgi çeken birisi olur. Daha sonra Falih Rıfkı Atay’ın müdürlüğünü yaptığı Yeni Mecmua’da yayınlanan şiirleri (1 Temmuz 1923) sanatkârın daha sonra yayınlacağı şiirlerin girişi mahiyetindedir. 1925 yılında yayınlanan Örümcek Ağı onun ilk şiir kitabıdır. 1936 yılında çıkardığı “Ağaç” dergisi ile tanınan şair 1943’te “Büyük Doğu” ile sanat ve fikirlerini yayın hayatına sunar ve herkesçe

tanınan birisi olur. Uç noktalarda yaşayan Necip Fazıl'ın hayatı çalkantılarla geçmiştir. Gerek hapisane hayatı gerekse de ailesinin dağılmış olması onu bir hayli yıpratır.

Necip Fazıl Kısakürek, Türk edebiyatının en önemli sanatçılarından birisidir. Sanat hayatında şiir, roman, hikâye, piyes, fıkra, makale, din ve tasavvuf gibi birçok türde geniş çapta eserler vermiş bir fikir adamıdır. Piyes ve şiirleri ile ön plana çıkan sanatkâr, Cumhuriyet devri Türk şiirine yeni bir soluk getirir. Saf şiirin öncülerinden olan Necip Fazıl, Halk ve Tekke şiirini kendi şiir potasında eritir. Necip Fazıl'ın şiirlerinde maddi olarak var olan her şey görüldüğü gibi olmayıp tümünün sezgisel bir tını vardır. O, şiirlerinde zamanı genişletip yayarak bütüne hâkim kılar. Necip Fazıl, şairi; madde, bitki ve hayvan derecesinden sonra insan ile Allah arasında görür. Ona göre şiir; “Mutlak hakikati arama işidir. Eşya ve hadiselerin, bütün mantık yasalarına rağmen en mahrem, en mahcup, en nazik ve en hassas nahiyesini tutarak ve nispetlerini bularak mutlak hakikati arama işi...” (Kısakürek 2014: 473) Necip Fazıl şiire, bir ulvilik addeder. Sanatkâr, hece veznini niçin tercih ettiğini “Ben şiirde nizamın taraftarıyım... Asla serbest nazma taraftar değilim. O bir mide gurultusudur. Nizam mevzu bahis olunca da hangi nizam olabilir. Ya aruz ya hece... Aruzda bir esaret vardır.” (Me’ale Dergisi 22. Sayıdan Akt. E. Osman Nuri vd. 2002: 49) şeklindeki cümleleriyle beyan etmiştir. Necip Fazıl'ın gerek dile hâkim oluşu gerekse Türkçenin ses yapısındaki o inceliklerden sonuna kadar yararlanması şiirdeki hâkimiyetini gösterir. İçeriğe ait unsurları, kütük kelimesiyle adlandıran Necip Fazıl, estetik ve fonetik unsurları, nakış kelimesiyle karşılar. (Korkmaz vd. 2013: 256) Böylece iç ve dış yapı unsurlarını uyum içinde kullanarak şiirdeki estetizmi yakalar. Mutlak estetizmin arayışında olan Necip Fazıl *O ve Ben* adlı eserinde tasavvuf ile ilk münasebetini Bahriye mektebindeki İbrahim Aşkî Tanık hocasına bağlar ve bu minvalde ilk derslerini ondan alır. Muhakkak bir etkilenme söz konusudur ancak edebi hayatına dair keskin bir kırılma değildir. Onun sanat hayatındaki asıl kırılma Abdulhâkim Arvasî Hazretleri'dir. Bu çalışmada Necip Fazıl'ın şiirleri iki döneme ayrılır. Bu dönemleri belirlerken esas alacağımız ölçüt tasavvuf olup sanatkârın Abdulhâkim Arvasî Hazretleri'yle tanışması olacaktır.

TANIMADAN ÖNCE

“Tam otuz yıl saatim işlemiş, ben durmuşum;
Gökyüzünden habersiz, uçurtma uçurmuşum...”

Necip Fazıl'ın ilk dönem şiirlerine baktığımızda onun sürekli arayış içinde olduğunu görürüz. Bu arayışı temellendiremeyen şair, gittikçe ruhi bir sıkıntıya girer ve buna saplanıp kalır. Sanatkâr sürekli bir sorgulama halindedir. Bu sorgulama, gerek insanı gerekse de dünyayı çözemeyen Necip Fazıl'ı çeşitli açmazlara sürükler. Şiirlerindeki açmazlar yaşamındaki iniş ve çıkışlarla paralellik arz eder. Bohem hayatıyla birlikte altüst olan şair ruhsal olarak çökmüştür. Onun 1934 yılına yani Abdülhakim Arvâsî'yi tanımadan önceki hayatına baktığımızda sürekli karamsarlık, yalnızlık, korku ve ölüm gibi bireysel duygulara kapıldığı görülür ve bu duyguları eserlerine yansıtır.

“İçimde damla damla bir korku birikiyor;

Sanıyorum, her sokak başını kesmiş devler...

Üstüme camlarını, hep simsiyah, dikeyor;

*Gözüne mil çekilmiş bir âmâ gibi evler.” (s. 157)**

Sanatçının tasvir ettiği manzara onun iç sıkıntılarını aktarır. Yalnız başına sokakta yürüyen şairin bu dörtlükte duyduğu hissiyat korkudan başka bir şey değildir. Damla damla toplanan korkunun “birikmek” sözcüğüyle gittikçe anlamı artar. Gece sokağa çıkan bir çocuk korkaklığı ile ürken şair devler ifadesi ile dörtlüğü daha da anlamlı hale getirip hayal üstü bir ifadeye yer verir. Sanatkâr şiirlerinde dev, cüce, cin gibi masalımsı varlıklara sıkça yer verir. Şair yaşadığı korku dolasıyla burada evleri canlıymış gibi aksettirerek ifade katmanına yeni bir halka daha ekler.

“Kulak verin ki, zaman, tahtayı kemiriyor,

Tavan aralarında, tavan aralarında.” (s. 161)

Yazarın tıpkı “Kaldırımlar” şiirindeki gibi “Otel Odaları” şiirinde de anlam vermeye çalıştığı duyguları bir dış mekân vasıtası ile şekillendirdiği görülür. Duygularını şiir isimlerinde bile sezdiren şairin bilinçaltının yansımaları görünür. Tavan araları kemirgen hayvanların bulunduğu yerler olarak düşünülür. Bu yerler arasında yaşayan haşerelerin çıkardıkları kemirme seslerini şair, saat sesine

* Bu bildirideki şiirler Necip Fazıl Kısakürek'in Çile adlı kitabından alıntılanmıştır. Bkz.: KISAKÜREK, Necip Fazıl (2014). Çile, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

benzettği görülür. Kemirmek eylemini azar azar koparmak şeklinde düşünüldüğünde şairin ıstırapları ile eş değerdir. Kemirilen nesne nasıl ki ufalanıp yok olursa saatin dönen parçalarının çıkarmış olduğu ses insanın ömür sermayesini tüketip yok etmektedir. Bu ses başka bir şiirinde daha hayat bulur.

“Bir sese benziyor:

Arkanız hep zifir!

Bir sese benziyor:

Önünüz tüm kabir!” (s. 267)

Necip Fazıl geçmiş “zifir” geleceği ise “kabir” olarak belirtir. Kabir kelimesini ise ölüm olarak sunar. Zamanı idrak edip sorumluluğunu kavrayan sanatçı, böylece zamanın insanı nasıl tüketmekte olduğunu belirtir ve ölümü yok olup son bulma olarak algılar.

“Duvara, bir titiz örümcek gibi,

İnce dertlerimle işledim bir ağ.

Ruhum gün boyunca sönecek gibi,

Şimdiden ediyor hayata veda.

Kalbim, yırtılıyor her nefesinde,

Kulağım, ruhumun kanat sesinde;

Eserim duvarın bir köşesinde;

Çıkamaz göğsümden başka bir seda...” (s. 306)

Necip Fazıl bu şiirinde gençlik ıstırabını anlatmaktadır. Bu ıstırap zaman ve mekânda sıkışıp kalmanın ve ruhi bunalımlarının bir tepkimesidir. Bu örümcek ağları tıpkı onun dertleri gibidir ve sanatkârı çevrelemiştir. Ruhunun sönüp yok olmasından korkan şair yaşamla arasında bir bağ kuramaz. Bu bağı kuramayan kalp ruhsal olarak beslenemediği için nefes alırken azap çeker. Kulak ise ruhun kanat sesini duymak için çıldırır. Şair, dış dünya karşısında ayakta kalma mücadelesi vermektedir. Böylesi bir ortamda oluşan eserin etkisiz gibi görünürken son mısra arayışın ve bunalımın şairin dünyasındaki bir iz düşümüdür.

TANIDIKTAN SONRA

“Anladım işi, sanat, Allah’ı aramakmış;
Marifet bu, gerisi yalnız çelik-çomakmış...”

Şair, ikinci dönem şiirlerinde aradığı maneviyatı İslam dininde dolaylı olarak ise tasavvufta bulur. Bu arayış Abdülhakim Arvasi Hazretlerinde kesişir. Kurtuluş merhemini tasavvufta bulan Necip Fazıl şiirlerini topladığı esere Çile ismini verir. Sadece şiirlerinde değil roman ve tiyatro eserlerinde de tasavvufu işler. Tasavvuftan önce ölüm, karamsarlık ve yalnızlık kelimelerini aksettiren şair tasavvuftan sonra ise nur, kalp ve Allah sözcüklerini şiirlerinde çokça kullanır. Arvasi’ye bağlılığını bildiren şair:

*“Benim efendim!
Emri yüklendim!
Dağlandım kalbden
Ve mühürlendim.
Askerin oldum,
Başta tülbendim;
Okum sadakta,
Elde kemendim.*

Benim efendim.” (s. 381)

diyerek aradığı sırrı onda bulduğunu aktarır. Arvasi Hazretleri onun için bir kurtarıcı sıfatındadır. Onu İslam ve tasavvuf ile tanıştırır ve çocukluğundan beri farkında olmayıp taşıdığı değeri gün yüzüne çıkartır.

*“Akıl, kanadı kırık hiçin;
Derdi gücü ‘nasıl’ ve ‘niçin’...
Bağlı, perçin üstüne perçin,
Benim gözüm Allah diyene...” (s. 26)*

Hiç ile kastettiği yokluktur. Mısraı toparlayacak olursak akıl yokluğun kırık kanadıdır. Kırık kanatlı bir kuş nasıl ki havalanamaz ise akıl da insanı uçuramaz. Uçamadığı yani mevcut durumun dışına çıkamayıp veya aşkın olana ulaşmadığı için göklere yani Allah’a kavuşmak isteyen insan bu isteğini yerine getiremez. Şairin burada akli bir tür engel olarak verir. Necip Fazıl’ın “Akıl” şiirine baktığımızda onunla nasıl alay ettiğini görürüz.

"Cüce akıl, bilmece salıncağında çocuk:

'bir ufacık fıçı, içi dolu turşucuk'..." (s. 347)

Aklı, cüce ile vasıflandıran Necip Fazıl onu bilmece salıncağında çocuğa benzeterek onun idrak seviyesini belirler. "Cüce akıl" ifadesi ile aklın Allah'ı anlama noktasında yetersiz olacağını vurgular. Sonunda verilen mısra ise hepimizin çocukluğunda duyduğumuz bilmecedir. Şair aklın ancak bu seviyede işe yaradığı vurgular ve onunla alay eder. Akıl ilahi hakikati kavrayamaz. Bu sebeple sûfiler, "Akıl, erenlerin ayak bağıdır." Derler (Cebecioğlu 2004 :44). Aklın anlamsızlığını vurgulayan Necip Fazıl bu şiirinde onu gönülle karşılaştırarak bir kıyas yapar.

"Akıl, akıl olsaydı ismi gönül olurdu;

Gönül, gönlü bulsaydı, bozkırlar gül olurdu." (s. 106)

Burada vurguladığı şey ise akıl ile gönül arasındaki çatışmadır. Tasavvufi hayatın temelinde gönül vardır. Gönül Allah'ın evi olup öz durumundadır. Öze varmak isteyen şair akıl ile dünya meselelerine döner ve Allah ile hemhal olamaz. Peygamber Efendimizin Miraç hadisesinde Hz. Muhammet (sav.)'i bir yere kadar getiren Cebrail (as.) oradan ileriye gidemez. Sınırdan ileriye geçemeyen melek bu kıssa da aklı temsil eder. İnsanoğlu dünyaya sorumluluklarla gelir ve bunları, ergenlikle beraber yüklenir. Kimisi bu yükün altında ezilirken kimisi de onu sırtında sıkı bir şekilde taşır.

"Ben, sırtında taşıyan işlenmedik günahı;

Allah'ın körebesi, cinlerin padişahı." (s. 67)

Tasavvufla beraber kendi beninde yolculuğuna çıkan ve içsel bir sorgulama yapan Necip Fazıl tüm işlenmedik günahları bile kendisine yük sayar ve o sorumluluğun altında çile çeker. Bu söylemle Hz. İsa'nın sırtında taşıdığı çarmıha da bir telmih söz konusudur. Dolayısıyla dış dünyayı kendi Ben'inde anlatır Necip Fazıl. Bir çocuk körebe oyununda nasıl bir arayışta ise şair de körebe hayatında Allah'ı öyle arar. Necip Fazıl bu arayışla Ben'ini varoluşsal çerçevede ele alır.

"Kazanda su kaynasa sanki ben pişiyorum;

Bir kuş bir kuş öldürse ben can çekiyorum..." (s. 282)

Fiili işlemeyip ortaya koyan ve ondan etkilenen şairin cansız varlıklarda bile bu ince anlayış devam eder. Bu davranışlar tasavvufta hâl kavramına denk gelmektedir. Hâl "katıksız ilahi bağışlardan kalbe gelen sevinç, hüzn, darlık, genişlik, şevk, heybet gibi manalardır ki

bunlar meydana gelmelerinde kulun bir gayreti, bir kasdı olmaksızın kalbe inerler... Öz ifadeyle hâl, gaybden gelen bir bağış..." (Kısakürek 2010: 35-36)olarak nitelenir. Dolayısıyla Necip Fazıl'ın bu anlayış doğrudan Allah'tan gelir. Allah'tan gelen bu hal kimi zaman insana sorular sordurtup varlığı tanınmasına vesile olur. Kafiyeleler şiiri de en güzel örneklerden birisidir.

<i>"Sorular</i>	<i>Niçin'i</i>	<i>Kafiye,</i>
<i>Sordular;</i>	<i>Boğarken</i>	<i>Hikaye!" (s. 262-263-264)</i>
<i>Neden çok,</i>	<i>Piçini</i>	
<i>Nasıl yok,</i>	<i>Yatakta</i>	
<i>Niçin var?</i>	<i>Bastılar</i>	
<i>...</i>	<i>Şafakta</i>	
	<i>Astılar</i>	
	<i>Ve derken</i>	
	<i>Nasıl yok</i>	
	<i>Niçin var</i>	
	<i>...</i>	

Modernite'nin akılcı ve maddeci tutumu gittikçe zayıflar. Post-modern insan kaybettiği sorgulama yeteneğini yeniden arar hale gelmiş ve anlam arayışına yönelir. Modern insan için "nasıl" sorusu önemli iken post-modern insan için "niçin " sorusu önemli olur. Aklın sorduğu "nasıl" ve "niçin" varlığı tanımaya yöneliktir. Nasıl sorusu ile elde edilmek istenenin yapıma biçimini öğrenmek isteyen insan şekle, niçin sorusu ile yapıma amacını dolayısıyla derinde olanı, özü öğrenmek istemektedir. Asıl sebepler özde, batında yatmaktadır. Batın onu var eden hakikattir.

Nasıldan ziyade niçini arayan Necip Fazıl derine inerek mutlak olanı arayış içindedir. Bu şiirde görünenin önemli olmadığını anlatırken asıl olanın öz olduğunu ve ona anlamını verdiğini belirtir. Hz. Peygamberin Rabbim bana eşyanın hakikatini göster sözünde de bu gerçek yatar. Nasılı niçinin piçi sayan Necip Fazıl niçini yok sayar çünkü onun geçici olduğunu bilir. Geçici olan varlık elbet bir gün tükenip ölecektir. Ancak şair gerçek hakikati kavramıştır. Artık ölüm onun için bir son bulma değil başlangıçtır. Ölümü yeniden yorumlayan şair;

*"Evet, ben, bir kapalı hududu aşıyorum;
Ölen ölüyor, bense ölümü yaşıyorum!" (s. 233)*

der. Şair hissettiği sancıyı dile getirir ve -yor ekiyle bu duygunun sürekliliğine vurgu yapar. Bu sancı mutlak hakikat olan Allah'a kavuşma gayretidir. Tasavvuftaki ölmeden önce ölünüz lafzı yani nefsin kötü isteklerini öldürülmesidir. Ölümü yaşayan Necip Fazıl'ın bu hâli aşlığını belirtir. Allah'ı anlamada aklın bir engel olması Necip Fazıl'da mevcut bir fikirdir. Kapalı hudut ile aklı kasteden şair ölümü yaşamak için bile onu bir engel görür ve aşar. Yaşamak kelimesi varlığını sürdürmek demektir. Sanatkâr varlığını ölerек bile sürdürmeyi başarır.

*“Perdenin ardı perde, perdenin ardı perde,
Her siper aşıldıkça, gaye öbür siperde...”* (s. 351)

Tam bir vecd halinde olan sanatkârın amacı, gaye dediği sevileni yani Allah'ı bulmasıdır. Perde her ne kadar arada bir set veya engel olsa da diğer tarafı tam göstermeyip orada var olan sezdirmesi yani muğlaklığı açısından önemlidir. Perdenin arkasında nura varmak isteyen şair o sır perdelerinin arasında kaybolur ancak umudunu yitirmez. Bu umut daha sonra devleşecek olan bir şiire ilham verir.

*“Mehmed'im, sevinin, başlar yüksekte!
Ölsek de sevinin, eve dönsek de!
Sanma bu tekerlek kalır tümsekte!
Yarın, elbet bizim, elbet bizimdir!
Gün doğmuş, gün batmış, ebed bizimdir!”* (s. 322)

Necip Fazıl'ın çocuklarından birisinin ismidir Mehmet. Tevfik Fikret, Haluk ile Mehmet Âkif, Âsım ile idealize ettiği gençliği verirken Necip Fazıl da bunu Mehmet ile sembolleştirmiştir. Sanatkârın gelecekteki nesilden bir beklentisi vardır. Bunu sonu olmayan bir gelecek zamanla verir. Bu yolda ilerleyen tekerleğin tümsekte kalmayıp yoluna devam edeceğini bilir ve inanır Necip Fazıl. Şair için artık yaşamakta, ölmekte önemli değildir çünkü artık umutsuzluk durumu sona erer.

SONUÇ

Çeşitli biçimlerde açıkladığımız tasavvuf genel olarak insanın kendi ruhunu dinlemesidir. Bu ruh ile varlığın veya eşyanın içine sinen öz anlaşılmağa çalışılır. Varlığın da Allah'tan bir parça taşınması onu mutlak değerde önemli kılar. Mutasavvıflar bu parçadaki sırrı

anlamaya çalışarak Allah ile olan bağlarını güçlü tutarlar. Necip Fazıl, hayatı boyunca bir arayış içinde olur. Bu arayışlar onu olgunlaştırırken çile çekmesine sebeptir. İlk dönem eserlerinde huzursuz bir şekilde benliğini arayan şair Abdülhakim Arvasi ile yeniden doğar. Onun benseel korkusu kendine ait olmayıp tüm insanlıkla ilgilidir. Aradığını bulan Necip Fazıl'ın içsel karmaşaları artık son bulmuştur. Tasavvufu estetizmle buluşturarak çeşitli imge ve çağrışımlarla şiirde zirveyi yakalar. Üstat lakabını alan şair şiirdeki amacına ulaşmış olur.

KAYNAKÇA

CEBECİOĞLU, Ethem (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları.

EKİZ, Osman Nuri ve diğerleri (2002). *Necip Fazıl Kısakürek*, İstanbul: Toker Yayınları.

KISAKÜREK, Necip Fazıl (2010). *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

KISAKÜREK, Necip Fazıl (2010). *Tasavvuf Bahçeleri*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

KISAKÜREK, Necip Fazıl (2014). *Çile*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

KORKMAZ, Ramazan ve diğerleri (2013). *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.

ÖZKÖSE, Kadir ve diğerleri (2012). *Tasavvuf El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.

Mahmut Yusuf MAHİTAPOĞLU

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Yüksek Lisans Öğrencisi

y.mahitap@gmail.com

**AHMET RİFAT EFENDİ’NİN MİR’ATÜ’L-MEKASİD ADLI
ESERİNE GÖRE BEKTAŞİLİK**

ÖZET

Bektaşilik, tasavvuf tarihi içerisinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Yazılı kaynaklarından ziyade sözlü kaynaklarının çokluğu ile halk ve münevverler arasında her zaman dikkatleri celb eden önemli bir tarikat olmuştur. Yazılı edebiyatının sözlü edebiyata nisbet ile oldukça az olması, Bektaşilik üzerinde yapılan tartışmaların sağlıklı bir zeminde ilerlemesine neden olmuştur. Yazılı kültürün en önemli örneği, Hacı Bektaş-ı Veli’ye ait *Makalat* adlı eserdir. *Makalat*’tan sonra, Bektaşilik adına yapılan en önemli çalışma olarak ise Ahmet Rifat Efendi’ye ait *Mir’atü’l-Mekasid* adlı eseri kabul edebiliriz. Bu eserin II. Mahmud sonrası Bektaşilere yapılan baskılar sonucu toplumda oluşan yanlış bir Bektaşilik algısını ortadan kaldırmak için yazıldığı söylenebilir. Bu eser, aynı zamanda Bektaşiliğe oldukça ciddi eleştiriler getiren Hoca İshak Efendi’ye de bir cevap niteliğindedir. Ahmet Rifat Efendi bu eseri ile Bektaşiliğin, ehl-i sünnet içerisinde bir tarikat olduğunu göstermeye gayret etmiştir. Biz bu çalışmamızda Ahmet Rifat Efendi’nin Bektaşî edebiyatındaki yerini göstermeye ve Bektaşilik ile ilgili bazı yanlış anlaşılmalara bu eserden cevap aramaya gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Bektaşilik, *Mir’atü’l-Mekasid fi def’i’l-Mefasid*, Hacı Bektaş-ı Veli, Yeniçeri Ocağı, Ehl-i Sünnet, Hurufilik.

GİRİŞ

Özellikle II. Mahmud döneminde Yeniçeri Ocağı ile olan ilişkilerinden dolayı oldukça dikkat çeken ve zor günler yaşayan Bektaşiler, tarih boyunca her zaman cazibe noktalarından birisi olmuştur. Tarikatın kurucusu olarak Hacı Bektaş-ı Veli (ö. 669/1271) kabul edilir. Hacı Bektaş-ı Veli, Horasan’dan Anadolu’ya gelerek buraya yerleşmiştir (Kara 2012: 223). Yalnız Hacı Bektaş-ı Veli’nin fikirleriyle tarikatın görüşleri her zaman paralellik arz etmez. Bunun nedeni Bektaşiliğin, Hacı Bektaş-ı Veli’den çok sonra ortaya çıkması olabilir. Hacı Bektaş-ı

Veli Sünni fikirler savunurken Bektaşilik zaman içerisinde Hurufilik, Alevilik ve Bâtınlilik ile sıkı bir ilişki içerisine girmiştir. Bektaşiliğin tarihinde önemli kırılma Balım Sultan (ö. 922/1516) döneminde yaşanır. Balım Sultan, tarikat içerisinde Pir-i Sani olarak kabul edilir. Bugün bilinen Bektaşilik, Balım Sultan'dan sonraki Bektaşiliktir. Balım Sultan'ın kişiliği ve tarikatı ne kadar değiştirdiği ise tam anlamıyla aydınlanamamıştır. Balım Sultan, II. Bayezid tarafından Bektaş Zaviyesinin başına getirildikten sonra, tarikatı Kalenderilikten tamamen ayırmış, böylece Bektaşiler güçlü bir taşra teşkilatı ile beraber iktisadi hürriyetlerine de kavuşmuşlar ve II. Mahmud dönemine kadar güçlü bir şekilde gelmişlerdir (Ocak 1996: 374).

II. Mahmud döneminde ise Yeniçeri ocağı kapanmış, Bektaşilik ilga edilmek istenmiştir. II. Mahmud döneminde yapılan ilginç bir uygulama ise Sünni çizginin dışında kabul edilen Bektaşiliğin, Sünni çizginin üzerinde olan Nakşibendîlik içerisinde eritilmek istenmesidir (Çift 2003: 250). Bektaşiliğin kapatılan birçok dergâhı Nakşîlere verilmiştir. Buna rağmen güçlü ekonomik yapısı ile Bektaşilerin ayakta kaldıklarını ve gizlenerek de olsa varlıklarını devam ettirdiklerini görmekteyiz. Bektaşilerin bu baskıdan kurtulmaları, Sultan Abdülaziz dönemine denk gelir. Abdülaziz, Bektaşilere eski dergâhlarını ve haklarını geri vermiştir. Bu dönem ile beraber Bektaşiler kendilerini tanıttıkları yayın faaliyetlerine başlamışlardır. Bu gelişmelerin tasavvuf tarihi açısından en önemli yanı ise Hacı Bektaş-ı Veli'nin *Makalat* adlı eseri dışında herhangi bir yazılı kaynağı neredeyse bulunmayan Bektaşî tarikatı için yeni kaynakların oluşmasıdır. Bektaşiler bu vesile ile hem kendilerine yöneltilen suçlamalara cevaplar vermişler hem de tasavvuf edebiyatına yeni örnekler kazandırmışlardır.

Bu dönemin belki de en dikkat çeken eseri Ahmet Rifat Efendi'nin *Mir'atü'l-mekasid fi def'i'l-mefasid* adlı eseridir. Ahmet Rifat Efendi, kendi dönemindeki Bektaşiliğin adab ve erkânına eleştiriler getirmiş, suçlamaların aksine Bektaşiliğin ehl-i sünnet çizgisinde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ahmet Rifat Efendi, bununla beraber Bektaşilik hakkındaki bazı suçlamalara cevaplar vermiş, ayrıştırıcı olan bazı konulara ise hiç temas etmemiştir. Temas etmediği konulardan bir tanesi de II. Mahmud döneminde Bektaşilere yapılan muamelelerdir. Rifat Efendi'nin Hacı Bektaş-ı Veli'ye atıflar yapması ve tarikatın adab ve erkânını ayet ve hadisler ile delillendirmesi bizlere Bektaşiliği farklı bir açıdan okuma ve anlama imkânı sağlamaktadır.

1. AHMET RİFAT EFENDİ'NİN HAYATI

Ahmet Rifat Efendi'nin hayatı hakkında yeterli bir bilgiye sahip olamasak da onun İstanbul'da doğduğunu ve yine İstanbul'da vefat edip Edirnekapı dışında defnedildiğini kaynaklardan öğrenmekteyiz. Ahmet Rifat Efendi'nin kesin doğum tarihi tespit edilemese de ölüm tarihi 1876 olarak kabul edilir. Müellifimiz, İstanbul Vergiler (Rusumat) Muhasebeciliğinde çalışmış, tarih ve biyografi alanında eserler vermiş önemli bir isimdir (Bursalı 1975: 126). Ahmet Rifat Efendi, memuriyet hayatına maliye kaleminde başlamış, sonrasında Divan-ı Muhakemat Maliye Dairesinde görev almıştır. Bu görevinden sonra da yukarıda belirttiğimiz gibi 1863 yılında Rusumat muhasebecisi olarak göreve başlamış, 1865 yılına kadar bu görevini sürdürmüştür. 1869 yılında Bursa defterdarlığı görevini yerine getiren Ahmet Rifat Efendi, bu görevinden sonra İstanbul'a geri dönmüştür. Ayağı biraz sakat olduğundan, Ahmet Rifat Efendi genellikle Topal Rifat Efendi lakabı ile anılmıştır (Beyhan 2008: 104). Ahmet Rifat Efendi, Seyyid olduğunu ifade etse de eserlerinde bununla ilgili net bir bilgi vermemiştir. Ahmet Rifat Efendi'nin Bektaşî olduğu ise neredeyse kesin olarak kabul edilir. Zira kendisi eserinde bu noktaya temas etmiştir. Ancak bu noktada Ahmet Rifat Efendi'nin Bektaşî tarikatına nasıl intisap ettiğine dair herhangi bir bilgi elimizde yoktur (Çift 2006: 190).

1. 1. AHMET RİFAT EFENDİ'NİN ESERLERİ

Ahmet Rifat Efendi genel olarak tasavvuf ve tarikatlar ile ilgili eserler kaleme alırken bunun dışında tarih ve biyografi ile ilgili eserler de yazmıştır. Rifat Efendi'nin en meşhur olan eseri ise *Mir'atü'l- Mekasid* adlı eseridir. Ahmet Rifat Efendi'nin eserlerini mensur eserleri ve manzumeleri olarak iki başlık altında inceleyebiliriz.

1. 1. 1. AHMET RİFAT EFENDİ'NİN MENSUR ESERLERİ

Ahmet Rifat Efendi'nin bu türde dört eserini zikredebiliriz.

1. *Devhatü'l- meşayih maa zeyl*: Şeyhülislamın hal tercümelerini ele alan bu eser, asıl olarak Müstakimzade Süleyman Sadeddin (ö. 1787)'e aittir. Müstakimzade burada Osmanlı'nın ilk şeyhülislamı Molla Fenari (ö. 1431)'den başlayarak şeyhülislam Feyzullah Efendizade Mustafa Efendi'ye kadar olan altmış üç şeyhülislamdan bahseder (Çift 2006: 191). Rifat Efendi bu esere bir zeyl yazar ve burada Sultan Abdülaziz devri şeyhülislamlarından Atıfzade Ömer Hüsameddin efendiye kadar gelen şeyhülislamın biyografilerini

zikreder. Kitabın üslubunu oldukça güzel bir hale getiren ve terceme-i halleri kısaltan Rifat Efendi'nin bu eserinin tıpkıbasımı 1978 yılında yapılmıştır.

2. *Devhatu'n-nükeba*: Ahmed Nazif Efendi'ye ait *Riyazu'n-nükaba* adlı eserine Rifat Efendi'nin yazmış olduğu zeyldir. I. Bayezid döneminden (1389-1403) başlayarak elli altı nakıbu'l-eşrafın terceme-i hallerine Rifat Efendi altı nakıbu'l-eşrafın biyografisini ekler. Eser 1283 Rebiülahirin (Eylül 1866) sonlarında basılmıştır. Eserde nakıbu'l-eşrafların tayin, azil ve ölüm tarihleriyle ilgili bilgiler yer almaktadır (Beyhan 2008: 104).
3. *Verdü'l-hadaik*: *Hadikatü'l-vüzera'*ya yazılan zeyllerden olan *Verd-i Mutarra'*ya zeyl olarak Rifat Efendi tarafından yazılmıştır. Ahmet Rifat Efendi bu eserinde, yirmi dört sadrazamdan bahsetmiştir. Bu eserde 1808'de Yusuf Ziya Paşa'nın ikinci sadaretinden başlayarak 1863'te Yusuf Kamil Paşa'nın sadrazamlığına kadar görevde olan sadrazamların hayatlarına yer verilir. Bu eser ilk defa 1866 yılında İstanbul'da yayınlanmıştır. 1970 yılında Freiburg'da tıpkıbasımı yapılmıştır (Çift 2006: 192).

1. 2. MİR'ATÜ'L-MEKASID'IN YAZILDIĞI DÖNEMDE YAZILAN DİĞER ESERLER

Sultan II. Mahmud döneminin aksine Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz dönemlerinde büyük bir rahatlığa kavuşan Bektaşilerin yayınları da oldukça artmıştır. Bu dönemde Bektaşilik ile ilgili genel yayınlar yapıldığı gibi, müdafaa ve karşıt amaçlı eserler de yayınlanmıştır. Bektaşilik ile ilgili genel olarak yazılan eserlerin bir kısmını şöylece sıralayabiliriz:

1. *Haşim Baba Divanı*, Üsküdarlı Haşim Mustafa Baba (Basım Tarihi 1836)
2. *Divan-ı Nesimi*, Nesimi (Basım Tarihi 1844)
3. *Hüsniyye* (Basım Tarihi 1853)
4. *Makalat*, Hacı Bektaş-ı Veli (Basım Tarihi 1871)
5. *Kaşifu'l-esrar ve dafiu'l-eşrar*, Harputlu Hoca İshak Efendi (Basım Tarihi 1876)

Bektaşilik ile ilgili müdafaa niyeti ile yazılan eserler ise şunlardır:

1. *Kaşifu'l-esrar Reddiyyesi*, Mehmed Ali Hilmi Dede-Baba
2. *Bektaşî Sırrı*, Ahmed Rıfkı
3. *Mir'atü'l-Mekasid*, Ahmet Rifat Efendi

Bu dönemde Bektaşiliğe karşı yazılan eleştiri niteliğindeki en önemli eser ise yukarıda genel eserler içerisinde zikretmiş olduğumuz Hoca İshak Efendi'nin *Kaşifu'l-esrar ve dafiu'l-eşrar* adlı eseridir. Ahmet Rifat Efendi'nin *Mir'atü'l-mekasid* adlı eserinin de bir nevi Hoca İshak Efendi'ye cevap olduğunu düşünebiliriz.

1. 3. MİR'ATÜ'L-MEKASID'IN TELİF NEDENİ

Hoca İshak Efendi tarafından 1874 yılında yazılan *Kaşifu'l-esrar ve dafiu'l-eşrar* adlı eser, Bektaşî ve Hurufî çevrelerde büyük bir infiale yol açmıştır. Bu dönemde Hoca İshak Efendi'ye cevap olarak yazılan eserlerden bir tanesi de *Mir'at*'tır. Her ne kadar Ahmet Rifat Efendi eserini açık bir şekilde bu amaçla yazdığını söylemese de eserin genel havasının bir cevap niteliği taşıdığı gözlenebilir. Ahmet Rifat Efendi'nin bu eseri neden kaleme aldığını kendi ifadelerinden takip edelim:

“İşte bu risaleyi tertib eylemekten murad-ı fakiranem tarikat-ı aliye-i Bektaşîyye pir-i dest-gir Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli kuddise sırruhu Hazretlerine müntesib ibr tarik-i nazenin iken her nasılsa nefis-i mel'una zebun olmuş bir alay berrani ve serselerin karışmalarından naşı bu misillu berranilerin nefis-i mel'unlarının muktezasına muvafık olan mahalde şeri'at ile ve muhalefet olacak te'vil u batıl u amel eyledikleri der-kar ve bunlar ise Bektaşî olmayub bu misillu Noktaviyyun ve Hurufiyyun ve sair günah-ı melahididen oldukları aşîkar olup hâşâ Hazret-i Pir'e müntesib olmadıklarını edile-i bahire vü zahire ile beyanla min-gayr-ı liyakat ve ihvan-ı ba-safanın ukala yanında rüsva-yı cihan ve medhak-i şeytan olur.” (Rifat Efendi 2007: 274-275)

Ahmet Rifat Efendi, tasavvuf ve tarikatlar ile ilgili daha önceden yazılan eserlerin Arapça ve Farsça olduğunu, bundan dolayı Türkçe dışında bir dil bilmeyen insanlara genel olarak tasavvuf ve tarikatlar tarihini anlatmak için böyle bir eser kaleme aldığını zikretmektedir. Ahmet Rifat Efendi'nin bu eseri yazarken hem Hoca İshak Efendi'nin eserine bir cevap vermeyi hem de Arapça ve Farsça bilmeyen okuyuculara Türkçe bir tasavvuf ve tarikat kitabı yazmayı murad ettiğini söyleyebiliriz.

1. 4. MİR'ATÜ'L-MEKASID'IN KAYNAKLARI

Ahmet Rifat Efendi *Mir'atü'l-Mekasid* adlı eserinde birçok kaynak kullanmıştır. Bu kaynaklar dört başlık altında toplanabilir. Bunlar; ayetler, hadisler, tasavvuf ve diğer İslami ilimler ilgili kitaplardır. Özellikle onun ayet ve hadisleri kullanması Bektaşîliğin ehl-i sünnet

çizgisinde bir tarikat olduğu iddiasını güçlendirmesi açısından oldukça önemlidir. Rifat Efendi eserinde yer yer ayetleri tamamen alırken bazen de konuyla ilgili ayetlerin yalnızca ilgili kısmını zikreder. Ahmet Rifat Efendi eserinde zikrettiği hadislerin kaynaklarını vermemektedir. Tasavvuf edebiyatına dair bazı önemli eserlerin isimlerini ise zikretmektedir (Çift 2006: 198).

1. 4. 1. AYETLER

Ahmet Rifat Efendi ayetleri bazen direk kendi bağlamında, bazen de bağlamından kopararak görüşünü desteklemek için eserinde zikretmiştir. Ayetlerin bağlamında kullanımı ile ilgili olarak Ahmet Rifat Efendi'nin eserinde der-beyan-ı sıfat-ı subutiyye başlığını ele alabiliriz. Bu başlıkta subuti sıfatlardan bahseden Rifat Efendi, ayetleri direk bağlamında kullanır.

“Sıfat-ı sübutiyye'nin manası: Bu sıfatlar Allah Teâlâ'nın Zat-ı Celilesi'nde sabitlerdir. Ve Allah Teâlâ onlar ile mevsufdur. Selb olmayıp sübut olduğu için bunlara sıfat-ı hakikiyye ve ma'neviyye dahi denilir.

Hayat: Allahu Azimu's-şan'ın diri olmasıdır. Allah ki O'ndan başka ilah yoktur. O hayy'dir, kayyumdur. (Bakara/255) kavlı-i şerifi delaletiyle.

İlim: Allahu Azimu's-şan'ın bilmesidir. Görülmeyeni ve görüleni bilendir. (Haşr/22) kavlı-i şerifi delaletiyle.”

Gördüğümüz gibi Ahmet Rifat Efendi bu konuda ayetleri direk olarak zikretmektedir. Ahmet Rifat Efendi'nin başka konularda ise bu şekilde davrandığını söylememiz mümkün değildir. Rifat Efendi'nin eserinde der beyan-ı ehl-i ebrar ve ahya ve şuttar bahsinde ayeti yorumlaması bize bu konuda önemli bir fikir vermektedir (Rifat Efendi 2007: 163). Ahmet Rifat Efendi ayeti bağlamından ayrı yorumlayarak fukaradan kastın nefislerini habs eden dervişler olduğunu beyan etmiştir. Gerek bağlamında gerek bağlamından ayrı bir şekilde Ahmet Rifat Efendi'nin eserinde birçok ayet-i kerimeyi zikrettiğini görebilmekteyiz.

1. 4. 2. HADİSLER

Ahmet Rifat Efendi yaratılış konusunu işlerken Hz. Peygamber'in dünyada kendisine sevdirilen üç nesne ile ilgili hadisini zikreder ve şöyle bir yorum yapar: “İmdi bazı ulema-ı izam Resul-i Ekrem Sallallahu Aleyhi ve Sellem hazretlerinin toprağı cennetten alındı dediler ki, kale Rasulullah Sallallahu Aleyhi ve Sellem: ‘Bana dünyada

üç şey sevdirdi.’ İşbu hadis-i şerifte ona işaret vardır. Zira dünyaya muhatab olanlara işaret ve izafet ettiğinden kendileri bu âlem-i hakdan olmamak lazım geldi, fe’f-hem.” (Rifat Efendi 2007: 117)

1. 4. 3. TASAVVUF VE DİĞER İSLAMİ İLİMLER İLE İLGİLİ KİTAPLAR

Ahmet Rifat Efendi’nin eserinin yalnızca Bektaşilik ile ilgili bir eser olmadığını bir nevi tasavvuf ve tarikatlar tarihi özelliğini taşıdığını belirtmiştik. Tasavvuf alanında Ahmet Rifat Efendi eserinde Gazzalî’den (ö. 505)’den İsmail Hakkı Bursevi’ye (ö. 1137) kadar birçok önemli ismin eserinden istifade etmiştir. Bunun dışında diğer ilimler ile ilgili Rifat Efendi Ahmed b. Hanbel (ö. 241), Seyyid Şerif Cürcani (ö. 816) gibi birçok önemli isimden de alıntılar yapmış, yer yer bazı isimlere de eleştiriler de bulunmuştur. Salih Çift’in tespitlerine göre, Ahmet Rifat Efendi’nin *Mir’atü’l-Mekasid* adlı eserinde kullandığı kaynaklar şunlardır.

Müellifleri ile Birlikte Zikredilen Bazı Kaynaklar:

1. Ahmed b. Hanbel (ö. 241): *Fedailus’-sahabe*
2. Ebu Şekur Salimi el-Keşşi (h. 5. yy): *et-Temhid*
3. Gazzalî (ö. 505): *İhyau ulumi’d-din*
4. Nesefî (ö. 537): *et-Teyisir*
5. Fahrüddin Razi (ö. 606): *Tefsir*
6. Necmüddin Kübra: *Risale (Usul-ü aşere)* (Çift 2008: 199).

1. 5. MİR’ATÜ’L-MEKASID’IN BEKTAŞİLİK AÇISINDAN ÖNEMİ

Bilindiği gibi Ahmet Rifat Efendi’nin *Mir’atü’l-mekasid* adlı eserini telif ettiği zaman dilimine kadar Bektaşilik ile ilgili derli toplu bir bilgi aktaran herhangi bir kitap bulunmamaktadır. II. Mahmud’un vefatı ile beraber rahatlayan Bektaşilerin ise kendilerini tanıtma amacıyla oldukça fazla yayın yaptığını söyleyebiliriz. *Mir’atü’l-mekasid*’ın belki de en önemli yanı müellifi de Bektaşî olan bir isim tarafından Bektaşiliğin doğrudan ana kaynaklarına gidilerek anlatılmasıdır. *Mir’atü’l-mekasid*’ın Bektaşilik açısından önemini maddeler halinde şöylece zikredebiliriz:

- a. *Mir’atü’l-mekasid*’da genelde Bektaşî çevrelerce kabul edilen “Hak-Muhammed-Ali” tarzında bir üçleme ifade geçmez. Ahmet Rifat Efendi bunun yerine daima kelime-i tevhide vurgu yapar.
- b. *Mir’atü’l-mekasid*’da Bektaşî çevrelerce kabul edilen ve varlıkların

Hak'tan gelişini ve yine O'na dönüşünü açıklamak üzere kullanılan devir nazariyesinin olmaması da bu eser için önemli bir farklılıktır.

- c. Ahmet Rifat Efendi, Bektaşiliğin Yeniçerilik ile ilgili birlikte yasaklanması hakkında ise hiçbir ifadeye eserinde yer vermez. Bunun nedeni Bektaşiliğin tam anlamıyla bir hürriyete kavuşmaması olabilir.
- d. Bektaşiliğin belki de halk arasında en çok tanınan yönü cem ayinidir. Ahmet Rifat Efendi ise Bektaşilik ile ilgili birçok erkân hakkında bilgi verirken cem' hakkında herhangi bir ifadesine eserinde rastlanmaz.
- e. Ahmet Rifat Efendi'nin eserinin belki de en önemli noktası Bektaşiliği ehl-i sünnet çizgisinde göstermesi ve kitabının birçok bölümünde ayet ve hadislerle oldukça fazla yer vermesidir.

2. AHMET RİFAT EFENDİ'YE GÖRE BEKTAŞİLİK

Ahmet Rifat Efendi'nin genel olarak Bektaşilik anlayışının, eserinin genelinde de görülebileceği gibi ehl-i sünnet çizgisine yakın olduğunu ve aşırıktan uzak olduğunu söyleyebiliriz. Ahmet Rifat Efendi'ye göre tarikatın aslını bozan Hurufiler ve Noktaviler gibileridir. Ahmet Rifat Efendi'nin özellikle Hurufileri ve Noktavileri melahidden sayması oldukça önemlidir. Nitekim Hoca İshak Efendi gibi Bektaşilik ve Hurufiliği bir gören kişilere burada bir cevap verildiği düşünülebilir (Rifat Efendi 2007: 274-275).

2. 1. AHMET RİFAT EFENDİ'YE GÖRE HURUFİLİK-BEKTAŞİLİK İLİŞKİSİ

Ahmet Rifat Efendi, Bektaşilik ve Hurufiliği beraber değerlendirmez ve aralarında fark olduğundan bahseder. "Binaenaleyh Bektaşiler Hurufi değildir. Hurufiler de Bektaşi değildir. Belki Bektaşilere Hurufiler dehalet edip ilka-yı fesadat için Cavidanlara Bektaşi kitabı namı verilmiştir. Ma'a-haza fi-zamanına Cavidan bilir ve ma'nasını istihraç edip de onunla amel eyler Bektaşi yoktur denildi. Cenab-ı Hakk cümlemizi tarik-i müstakimden ayırmaya, âmin." (Rifat Efendi 2007:231)

2. 2. AHMET RİFAT EFENDİ'YE GÖRE HACI BEKTAŞ-I VELİ

Ahmet Rifat Efendi'ye göre Hacı Bektaş-ı Veli ömrünün tamamını çile ile geçirmiştir. Rifat Efendi, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ahmed Yesevi'nin müridi olduğunu söyler. Ancak bu aradaki uzun dönemden dolayı batını bir şekilde olmuştur. Yine Ahmet Rifat Efendi'ye göre Hacı

Bektaş-ı Veli döneminde ehl-i sünnet çizgisinin dışında Bektaşilik içerisinde herhangi bir uygulama görülmemektedir.

“Akıl ve dinden birün bir alay melahide nasıl Hacı Bektaş-ı Veli Hazretlerine mütaba’at da’vasın ederler ki onlar zamanlarında ittifak-ı suleha ve ulema ile tahrir olunan menakıb-ı şerifelerinde meşhur u mesturdur ki nice defa hacc edip eksar eyyamda saim ve namaz u niyaz ibadat ü ta’at-ı Hüda ile kaim olup şer’i şerife kemal-i mertebe muvafakat ü mütaba’at üzere imişler. Bunların isrine iktida etmeyenler la-cerem sahra-yı nefs-i emmarede mütehayyir ve serseri ve millet-i enbiya ve tarikat-ı evliyaya mütaba’attab beri fitne-i nefs-i şom ile hayran ve ser-gerdan ve tih-i ilhad içre mahz-ı şeytan olmuş din ü milletten mu’attal mülhid ü muğfillerdir.” (Rifat Efendi 2007: 275)

2. 3. AHMET RİFAT EFENDİ’YE GÖRE BEKTAŞİLİK-NAKŞBENDLİK İLİŞKİSİ

Bektaşilik, II. Mahmud ile beraber oldukça sıkıntılı bir döneme girince, Bektaşilerin mal ve bina varlığı Sultan tarafından Nakşîlere verilmiştir. Ahmet Rifat Efendi’nin de henüz yeni rahatlığa kavuşulan bir dönemde Nakşîler hakkında olumsuz konuşmayacağını tahmin etmek zor olmasa gerek. Rifat Efendi, Nakşîler ile sisliyelerinin birleştiğini belirtir (Rifat Efendi 2007: 159).

2. 4. BEKTAŞİLERİN CAFERİLİĞİ MESELESİ

Bektaşilerin, Alevi veya Caferi oldukları daima tartışma konusu olmuştur. Ahmet Rifat Efendi sorulursa Efendi İmam-ı Cafer Sadık mezhebinden olduğunu söyleyeceğini ifade eder. Onun mezhebi, sonradan unutulmuştur (Rifat Efendi 2007: 223).

3. AHMET RİFAT EFENDİ’NİN TARTIŞMALI BAZI KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ

3. 1. AHMET RİFAT EFENDİ’YE GÖRE TASAVVUF

Rifat Efendi, tasavvufun tarifini yaparken öncelikle imanın şartlarını sayar ve Cüneyd-i Bağdadi’ye sorulan bir sorudan bahseder. Rivayete göre Cüneyd-i Bağdadi’ye “Tasavvufun intihası nedir?” diye sorulmuş, o da “İbtidasıdır.” demiştir. Bunun üzerine Rifat Efendi, avam ile ehl-i turukun imanının arasındaki farkın burası olduğundan bahseder ve avamın imanının ancak taklitten ibaret olduğunu söyler.

Ahmet Rifat Efendi, yetmiş üç fırka hadisini zikreder ve kurtuluşa

eren fırkanın fırka-i naciye olduğunu, bunun da ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğunu ifade eder. Rifat Efendi fırka-i naciyenin imanının sahih olduğunu ve ilm-i tasavvuf, ilm-i şeri'at, ilm-i hakikatın fırka-i naciye olduğunu ve itikatta da imamlarının da Ebu'l-Mansur Maturidi ve Hasan el-Eş'ari olduğunu belirtir. Ahmet Rifat Efendi'ye göre iman artmaz ve eksilmez.

Rifat Efendi şeri'at ile hakikat arasında asla bir ihtilafın olamayacağını söyler. Şer'iat'a muhalif herhangi bir şeye inanılmaz. Yalnız ehl-i tarik arasında olan bazı gizli sözler vardır ki bunlar avamdan saklanmalıdır. Çünkü avam bu sözleri anlayamaz. Ahmet Rifat Efendi bu noktada Hz. Peygamber'in "İnsanlara akılları yettiğince konuşun." hadis-i şerifini zikreder. Ehl-i tasavvuf ehl-i sünnettendir ve ondan ayrı düşünülemez (Rifat Efendi 2007: 430-432).

3. 2. AHMET RİFAT EFENDİ'YE GÖRE EHL-İ SÜNNET

Ahmet Rifat Efendi'nin eserinin genelinde Sünni bir çizgi hâkimdir. O yetmiş üç fırka hadisini yorumlar ve fırka-i naciyenin ehl-i sünnet olduğunu ifade eder. "İmdi fırka-i mezbureden ber-mucib-i hadis-i şerif birisi naciye, ma'dası halikedir. Ve fırka-i naciyeden murad ehl-i sünnet ve'l-cema'attır. Ve ehl-i sünnet ve'l-cemaat i'tikadda Maturidiyye ve Eş'ariyye'lerdir. Maturidiyye'den ve Eş'ariyyeden murad Ebu Mansur Maturidi ve Şafi'iyye'nin Ebu'l-Hasan Eş'ari'dir. Ey talib-i tarikat! Ahd-i sabıkda müçtehidin bisyar idi. Lakin sonra eimme-i erba'nın mezahibi üzerine karar-dade oldu. Ve eimme-i erba'nın evvelkisi İmam A'zam Ebu Hanife Nu'man b. Sabit radiyallahu anh'tır. Menakıb-ı celileri sabıkda zikrolundu." (Rifat Efendi 2007: 222).

3. 3. AHMET RİFAT EFENDİ'YE GÖRE İLK DÖRT HALİFENİN SİRALANMASI

Alevi ve Bektaşî çevrelerce ilk halifenin aslında Hz. Ali olması gerektiği daima kabul edilen bir fikir olmuştur. Ahmet Rifat Efendi ise bunun aksine ilk dört halifenin hepsi hakkında övücü ifadeler kullanır ve hiçbirini diğerinden ayırmaz. "Cenab-ı Siddık-i A'zam'ın kerameti ilmiyyede yed-i tulası var idi. Onun içi demişlerdir ki hulefanın her birinin neş'elerinde bir ma'na galip idi. Ol mana Ebu Bekir Hazretlerinde ma'rifetullahdır. Ve keramette mu'teber olan keramet-i ilmiyyedir ki Hakk'ın zat ve sıfat ve e'f'aline dairdir. Kevniyye değildir ki mahlûkata müte'allik ola. Onun için Cenab-ı Siddık'ten harik-i adat nesne zuhur etmemiştir. Ma'a haza efdalü'l-ümmedir. Hazret-i Ömer, Osman ve

Murteza Radiyallahu anhum hazeratı dahi halife-i Rasulullah olup ümmetn efdali ve eşrefi bunlardır.” (Rifat Efendi 2007: 123)

3. 4. EHL-İ BEYT'İN EMEVİLER İLE MÜCADELESİ

Ahmet Rifat Efendi eserinde daima Yezid ve Emeviler hakkında olumsuz tavır takınır. Yezid'e lanet okur. Bu noktalarda Ahmet Rifat Efendi'nin ehl-i beyte olan bağlılığını açık bir şekilde görebilmekteyiz (Rifat Efendi 2007: 371).

3. 5. HZ. HASAN VE HZ. HÜSEYİN'İN NÜBÜVVETLERİ

Alevi-Bektaşî çevrelerin en çok eleştirildiği konulardan bir tanesi de Hz. Peygamber'den sonra da nübüvveti kabul ettikleri iddiasıdır. Rifat Efendi bunun nassa aykırı olduğunu beyan eder (Rifat Efendi 2007: 283).

3. 6. AHMET RİFAT EFENDİ'YE GÖRE İÇKİ KONUSU

Ahmet Rifat Efendi bu bahsi anlatırken öncelikle Nahl Suresi 67, Bakara Suresi 219-220. ayetleri zikreder hamrın (içkinin) haram olduğunu kesin bir şekilde ifade eder. Sonrasında ise Hz. Peygamber'in birçok hadisine bu bahiste yer verir. Ahmet Rifat'ın içkinin haram olması ile ilgili ayet ve hadisleri zikretmesi oldukça önemlidir. Zira Bektaşîlerin en çok eleştirildiği konuların başında cemlerde içki kullanımı gelmektedir. Ahmet Rifat Efendi ayet ve hadis iktibaslarından içkinin haramlığı ile ilgili görüşlerini belirtir (Rifat Efendi 2007: 228-229).

3. 7. AHMET RİFAT EFENDİ'YE GÖRE TAKİYYE KONUSU

Şii kesimlerin en çok eleştirilen noktası takiyye konusudur. Bilerek yalan üzere yaşamak İslam dini içerisinde kabul edilebilir bir şey değildir. Rifat Efendi, İmam Cafer-i Sadık'ın takiyye yapmadığını ve takiyye yapanın şahid olamayacağını ifade etmesini aktarır (Rifat Efendi 2007: 130) .

3. 8. TEVELLA VE TEBERRA KONUSU

Tevella genel olarak Hz. Ali'yi ve ehl-i beyti sevenleri sevmek, teberra ise Hz. Ali ve ehl-i beyti sevmeyenleri sevmemektir. Ahmet Rifat Efendi'ye göre hakiki manada tevella rıza-yı Hakk, teberra ise m-sivallahtır (Rifat Efendi 2007: 318).

3. 9. ŞER'İ İBADETLERİ BÂTİNİ YORUMLARLA DEVRE DIŞI BIRAKMAYA ÇALIŞANLARIN DURUMU

Ahmet Rifat Efendi'nin eserinde görmüş olduğumuz en önemli noktalardan bir tanesi de onun ibadetlere verdiği ehemmiyettir.

Bektaşiliğin en çok eleştirildiği noktalardan bir tanesi olan ibadetlere önem vermemeleri konusunu, Ahmet Rifat Efendi kesinlikle kabul etmez. Kitabı içerisinde beş vakit namaz, oruç, zekât gibi ibadetlere yer veren Rifat Efendi, Bektaşilik içerisinde ibadetlere gereken önemi vermeyenleri de tenkid eder (Rifat Efendi 2007: 86). Ahmet Rifat Efendi'nin kendi ifadelerinde de göreceğimiz gibi o tarikattan önce şeriatın geldiğini ve tarikat yolunu izleyenin de şeriatın gayrında davranamayacağını söylemektedir.

Bu noktada Ahmet Rifat Efendi'nin eserinde belirttiği der-beyan-ı bina-i islam ve der-beyan-ı salat evkat-ı hamse bahislerine değinmenin faydalı olduğunu düşünüyoruz. Rifat Efendi bina-i islam bahsinde Hz. Peygamber'in meşhur "İslam beş şey üzerine bina edilmiştir." hadisini zikreder. Bundan sonra kelime-i tevhidi açıklar. Rifat Efendi der-beyan-ı evkat-ı hamse bahsinde ise Kur'an-ı Kerim'den namazın farziyetine dair ayetler zikreder ve yine Hz. Peygamber'in "Namaz, dinin direğidir." hadisine yer verir (Rifat Efendi 2007: 290-292).

3. 10. AHMET RİFAT EFENDİ'YE GÖRE FIRAK-I NACİYE VE FIRAK-I DALLE

Ahmet Rifat Efendi bu bahiste Hz. Peygamber'in yetmiş üç fırka hadisini zikreder ve kendisi yetmiş üç tane fırka ismi sayar. Bu fırka isimlerinin birincisi naciye'dir. Rifat Efendi naciye dışındaki bütün fırkaları delaletle sapanlardan kabul eder. Rifat Efendi'nin listesi içerisinde Mu'tezile, Müşebbihe, Kerramiyye, İmamiyye, Vasiliyye gibi gruplarda yer alır. Ahmet Rifat Efendi'ye göre fırka-i naciye ehl-i sünnet ve'l-cemaat'tır. Rifat Efendi ehl-i sünnet ve'l-cemaat içerisinde ise itikadda Maturudiyye ve Eş'ariyye'yi zikreder (Rifat Efendi 2007: 221).

3. 11. EHL-İ BEYT HAKKINDA BAZI HADİS-İ ŞERİFLER

Ahmet Rifat Efendi, ehl-i beyt ile ilgili birçok hadis zikreder. Özellikle içerdiği hadislerin sahihliği konusunda oldukça eleştirilen Keşfu'l-Hafa, Rifat Efendi'nin birinci dereceden kaynağıdır. Rifat Efendi bununla beraber Tirmizi, Beyhaki ve Taberani gibi âlimlerin eserlerinden de faydalanır. Örnek olması bakımından bu kaynaklardan rivayet edilen hadislerden bazılarına yer vermenin faydalı olduğunu düşünüyoruz: "Beni kendisinden daha çok sevmedikçe, benim yakınlarımı kendisinininkilerden daha çok sevmedikçe, zatımı kendi zatından daha çok sevmedikçe ve ailem ona kendi ailesinden sevgili olmadığı sürece kişi tam manasıyla mü'min olamaz. Rasulullah (s.a.v)

şöyle buyurdular: Ehl-i beytimize olan muhabbetimizi sürdürün. Zira bizi seviyor olduğu halde Allah'ın huzuruna çıkan kimse bizim şefaatiniz sayesinde cennete girer. Nefsim kudret elinde olana yemin ederim ki bizim hakkımızdaki marifeti dışında hiçbir şey kula fayda vermez." (Rifat Efendi 2007: 350)

4. AHMET RİFAT EFENDİ'YE GÖRE BEKTAŞİLİĞİN ERKANLARI

Ahmet Rifat Efendi, Bektaşiliğin erkânlarını anlatırken klasik Bektaşî anlayışına aykırı davranmaz. Bektaşiliğin erkânlarını da daima ayet ve hadisler ile meşru bir zeminde anlatmaya gayret eder. Şeri'atın dışında herhangi bir şeyin tarikat içerisinde olamayacağını kesin bir dille ifade eder. Şeri'ata muhalif davranıp bunları Bektaşiliğin içerisinde göstermeye çalışanların durumları ise Bektaşilik ile asla uyuşmaz.

4. 1. DÖRT KAPI KIRK MAKAM

Bektaşilik denince belki de akla gelenlerden ilki dört kapı kırk makamdır. Hacı Bektaş-ı Veli'nin *Makalat* adlı eserinde ilk defa gördüğümüz dört kapı kırk makamı (Hacı Bayram-ı Veli 2011: 67-82), Rifat Efendi'de eserinde zikretmiştir. Buna göre dört kapı şunlardır: şeri'at, tarikat, ma'rifet, hakikattir. Ahmet Rifat Efendi, her kapının makamlarını birçoğunu ayrı ayrı ayetler ve hadisler ile delillendirir. Biz örnek olarak Rifat Efendi'nin Şeri'at kapısındaki on makamı ayetler ile nasıl eserine aldığını göstereceğiz.

1. İman getirmek: *"Ey iman edenler! ..."* (Muhammed Suresi 47. ayet)
2. İlim öğrenmek: *"Rabbe halis kullar olunuz."* (Al-i İmran 79. ayet)
3. Namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak ve hacca gitmektir: *"Namazı kılın ve zekâtı verin."* (Nisa Suresi 77. ayet)
4. Helal kesb eylemek, riba yememek: *"Allah ticareti helal, faizi haram kılmıştır."* (Bakara Suresi 275. ayet)
5. Haramdan sakınmak.
6. Hayz u nifaz halinde zevcenle yakın olmayıp mahreminin nikâhı haram olduğunu bilmek: *"Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın."* (Bakara Suresi 222. ayet)
7. Şeri'at evine girmektir: *"Allah'ın öteden beri süregelen kanunu budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın."* (Fetih Suresi 23. ayet)
8. Şefkat.

9. Pak yiyip pak giymek: “Size rızık olarak verdiğimiz temiz şeylerden yiyin.” (Bakara Suresi 57. ayet)

10. Emr-i ma’ruftur.

4. 2. İSBAT-I İKRAR

Ahmet Rifat Efendi eserinin genelinde Bektaşî olmak isteyen bir kişinin ikrar verirken söyleyeceği sözleri Kur’an-ı Kerim’den ayetler ve Hz. Peygamber’in hadisleri ile açıklar. Bektaşî olmak isteyen bir kişinin öncelikle şunları dil ile ikrar etmesi gerekir: “Allah Azimu’ş-şa’ın kuluyum. Âdem Safiyullah neslindenim. İbrahim Halilullah millletindenim. Dinimiz din-i İslam. Kitabımız Kur’an. Kiblemiz Ka’be. Muhammed Aleyhisselam’ın ümmetindenim. Şah-ı Merdan Murtaza Ali’nin bendesiyim. Guruh-ı nacidenim. İmam Ca’fer Sadık mezhebindenim. Allahu ekber. Allahu ekber. La ilahe illallahu vellahu ekber. Allahu ekber ve lillahi’l-hamd” (Rifat Efendi 2007: 394-395). Ahmet Rifat Efendi ikrar-ı sahihin bu olduğunu ifade eder. Rifat Efendi’ye göre bunun dışında ikrar olacağını söyleyenler Bektaşîliğin aslından sapmışlardır. Rifat Efendi ayrıca ayet ve hadisler ile delalet getirilemeyen herhangi bir şeyin ayin ve erkân-ı tarikten olamayacağını da ifade eder.

SONUÇ

Ahmet Rifat Efendi’nin *Mir’atü’l-mekasîd* adlı eserini tahlil etmeye çalıştığımız bu çalışmamızda şunu gördük ki Bektaşîlik tarihi bütünüyle yeniden ele alınmalıdır. Özellikle en başta Bektaşîliğin ne olduğu sorusu bizi bekleyen ilk sorudur. Hacı Bektaş-ı Veli Bektaşîliği mi yoksa Balım Sultan’dan sonraki Bektaşîlik mi? Ahmet Rifat Efendi’nin eserinde de görebileceğimiz gibi toplumdaki Bektaşîlik algısı ile Rifat Efendi’nin anlatmaya gayret ettiği Bektaşîlik arasında büyük bir uçurum vardır. Sünni bir çizgiyi benimseyen Rifat Efendi’nin bu çalışması bu yüzden Bektaşîlik edebiyatı arasında farklı bir yere sahiptir. Ahmet Rifat Efendi’nin özellikle dönemindeki Bektaşî karşıtlığını en alt seviyeye indirip tarikata gireceklerle ve tarikat içerisindekileri bilgilendirirken ayet ve hadisleri kullanması Bektaşî karşıtlığını en alt seviyelere indirmek için kullanılmış bir yol olarak düşünülebilir. Bu da eserin genellikle Hurufilik ile ilişkilendirilen Bektaşîliği savunması açısından önemli bir yönüdür.

Eserin genel olarak Bektaşîlik açısından önemini şu şekilde maddeleyebiliriz:

- a. *Mir'atü'l-mekasid*'da genelde Bektaşî çevrelerce kabul edilen "Hak-Muhammed-Ali" tarzında bir üçleme ifade geçmez. Ahmet Rifat Efendi bunun yerine daima kelime-i tevhide vurgu yapar (Rifat Efendi 2007: 290).
- b. *Mir'atü'l-mekasid*'da Bektaşî çevrelerce kabul edilen ve varlıkların Hak'tan gelişini ve yine O'na dönüşünü açıklamak üzere kullanılan devir nazariyesinin olmaması da bu eser i.in önemli bir farklılıktır (Rifat Efendi 2007: 72).
- c. Ahmet Rifat Efendi, Bektaşiliğin Yeniçerilik ile ilgili birlikte yasaklanması hakkında ise hiçbir ifadeye eserinde yer vermez. Bunun nedeni Bektaşiliğin tam anlamıyla bir hürriyete kavuşmaması olabilir (Çift 2008: 195).
- d. Bektaşiliğin belki de halk arasında en çok tanınan yönü cem ayinidir. Ahmet Rifat Efendi ise Bektaşilik ile ilgili birçok erkân hakkında bilgi verirken cem hakkında herhangi bir ifadesine eserinde rastlanmaz.
- e. Ahmet Rifat Efendi'nin eserinin belki de en önemli noktası Bektaşiliği ehl-i sünnet çizgisinde göstermesi ve kitabının birçok bölümünde ayet ve hadislerle oldukça fazla yer vermesidir.

KAYNAKÇA

AHMET, Rifat Efendi (2007). *Mir'atü'l- Mekasid fi def'i'l- Mefasid*, İstanbul: İz Yayıncılık.

AŞKAR, Mustafa (2006). *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul: İz Yayıncılık.

BEYHAN, Mehmet Ali (2008). "Rifat Efendi, Topal", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 35, İstanbul: TDV Yayınları.

BURSALI, Mehmet Tahir (1975). *Osmanlı Müellifleri*, III. Cilt, İstanbul: Meral Yayınevi.

ÇİFT, Salih (2006). "Modern Anlamda İlk Bektaşilik Kitabı Olarak Mir'atü'l-Mekasid ve Kaynakları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,15 (2006), ss.187-212.

ÇİFT, Salih (2003). "1826 Sonrasında Bektaşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,12 (2003), ss. 249-268.

FIĞLALI, Ethem Ruhi (1994). *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibariyle Alevilik- Bektaşilik*, Ankara: Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Yayınları.

GÖLPINARLI, Abdulkaki (1997). *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

HACI BEKTAŞ-I VELİ (2011). *Makalat*, Ankara: TDV Yayınları.

KARA, Mustafa (2000). “İshak Efendi, Harputlu”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 22, İstanbul: TDV Yayınları.

KARA, Mustafa (2012). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

KUTLU, Sönmez (2000). *Alevi Bektaşî Yazıları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

OCAK, Ahmet Yaşar (1992). “Bektaşilik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 5, İstanbul: TDV Yayınları.

OCAK, Ahmet Yaşar (1996). “Hacı Bektaş-ı Veli”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt:14, İstanbul: TDV Yayınları.

SÜREYA, Mehmed (1996). *Sicill-i Osmanî*, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını.

SÜREYYA, Mehmed (Şeyh Baba) (1995). *Tarikat-ı Aliyye-i Bektaşîyye*, Ankara: TDV Yayınları.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (2014). *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

EDEBİYAT

Süreyya DOĞAN

Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi
sureyyadgn@gmail.com

SAFİYE EROL'UN ROMANLARINDA AYDIN KİMLİĞİ

ÖZET

Safiye Erol'un Cumhuriyet dönemi Türk romancıları arasında farklı ve özel bir yeri vardır. 1926'da tahsilini tamamlayıp Almanya'dan Türkiye'ye döndükten sonra deneme, tercüme ve küçük hikayelerle yazı hayatına dahil olur. Büyük tür olan romana 1938'de başlar. *Kadıköy'ün Romanı*, Ülker Fırtınası, *Ciğerdelen* ve *Dineyri Papazı* yazarın, Türk edebiyatına roman türünde bıraktığı eserleridir. Safiye Erol'un bütün romanlarında dikkati çeken ilk özellik, yazarın Doğu-Batı sentezinden yana oluşudur. Tahsil yıllarını Batı'da geçirmiş olan Erol, Doğu-Batı davasında memlekete orta yolu göstermeyi amaçlayan yazarlarımızdandır. Fikirlerini doğrudan eserlerine yansıtmayan yazar, bunu, karakterlerin olgunlaşma süreci sonunda kendilerinin keşfetmesini sağlar. *Ciğerdelen* romanında ise bu meseleyi açıkça tartışır. Yazar, kendi tecrübelerini, tespit ve gözlemlerini ortaya koyarken insanlığın, karşılıklı çatışan iki medeniyetin terkibine muhtaç olduğunu romanlarında okuyucuya hissettirir.

İmparatorluktan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde hissedilen açmazların giderilmesinde yazar, aydınlara büyük bir sorumluluk yükler. Yeni kurulan devletin yeni aydınlara düşen birtakım görevler vardır. Her şeyden önce aydınlara memleketin kalkınmasına öncülük etmesi gerekir. Yazarın romanlarındaki aydınlara ortak bazı özellikleri bulunmaktadır. Sınırları belirlenen aydınlara kimliklerindeki en belirgin özellik, millî değerlere sıkı sıkıya bağlı oluşlarıdır. Batı'da farklı alanlarda eğitim gören bu kahramanların hepsi idealisttir ve geleceğe umutla bakabilen aydınlardır. İdealistlikleri yaşadıkları coğrafyanın her anlamda gelişmesiyle ilgilidir. Dört romanda da aşk sebebiyle dağılıp parçalanan kahramanların ferdi büyüme süreci ele alınır. Ferdî anlamda yaşanan aşkın, eserlerin sonunda topluma ve mutlak güzele doğru genişlediği görülür. Aşk ile olgunlaşan bu kahramanların ideali artık cemiyete hizmet etmektir.

Bu çalışmada, Safiye Erol'un romanları aracılığıyla önerdiği aydın kimliğinin özellikleri tespit edilmeye çalışılacak; yazarın, bir aydın olarak kendi kimliğiyle önerdiği aydın kimliğinin benzerlikleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Roman, Aydın Kimliği, Sentez, Kültür.

GİRİŞ

MODERNLEŞME, KİMLİK VE AYDIN

Türk modernleşme tarihi, uzun ve sancılı bir dönemdir. Türk aydını için modernleşmek Batılılaşmak demektir. Batılılaşma hareketi, Tanzimat'la başlar. İmparatorluğun bekası için birçok fikir hareketinin ortaya çıktığı on dokuzuncu yüzyılda aydınların bir kısmı çareyi Batılılaşma fikrinde arar. Onlara göre “Avrupalının peşinden koşmamız bir zaruretti. Çünkü cemiyetimiz için ölmek veya garplılaşmak şıklarından birini derhal ihtiyar etmek zarureti vardı. Türk cemiyeti yaşamak iradesiyle garplılaştı.” (Tanpınar 1998: 87) Avrupa'ya doğru çıkılan bu yolculukla toplum, kendini yeni bir oluşumun içinde bulur. Bu yolculuk, Türk insanına yeni değerler sistemini sunmaya başladığında halkın bunu isteyip istemediği diğer bir ifadeyle buna hazır olup olmadığı sorgulanmamıştır. Yolculuğun sonunda teşekkül eden cemiyetin aydınların istediği cemiyet olmaması da ayrı bir meseledir. Halkın aydınlanmasını ve eğitilmesini kutsal bir görev gibi benimseyen Türk aydını, halka rağmen gerçekleştirdiği bu hareketin neticesinde kavgası hâlâ devam eden iki tarafın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bir yanda geleneklerini devam ettiren ve Batılılaşmayı şekille bağdaştırıp modernleşmenin sığ sularında boğulan halk, diğer yanda ise geleneklere sırt çevirmiş ve hakikatin sadece Batı düşüncesinde olduğuna kendini inandırmış aydınlar vardır. Ne aydınlar ne de halk kendi değerleriyle Batılı değerleri sentezleyebilmiştir. Bu değişim hiçbir zaman Türk aydınının istediği ve anladığı tarzda gerçekleşmez. Değişimin sonucunda ortaya modernleşmenin kabuğunu kırmaktan öteye geçemeyen bir ayağı Doğu'da bir ayağı Batı'da fikri de zikri de ikiye bölünmüş bir zümre çıkar.

Aydın kavramından anlaşılan genellikle okuryazar kişidir. “Batı dillerinde kullanılan terim *intellectuelledir*: Alelade okuryazar olmanın üstünde kafası ile iş gören ve bilhassa kafa ürünü ile geçinen kişi demektir.” (Ülgener 2006: 88) Modernizmle birlikte Türk aydını aklı bütün değerlerin önünde tutar. Ancak akıl sayesinde hakikate ulaşmanın mümkün olduğuna kendini inandıran aydınlar duygunun, geleneğin, dinin kısacası her türlü değer karşısına aklı koyarlar. Aydınlanmanın tanrısı akıl, düşünce tarihimiz için Batı'yı, duygu ise Doğu'yu temsil eder. Denilebilir ki Türk modernleşme tarihi akıl ve duygunun kavgasının tarihidir.

Türkiye’de Tanzimat’tan bu yana aydın kimliğinin oluşumunda toplumsal değişim hayati önem taşımaktadır. Toplumsal şartlar sebebiyle Türk aydını her dönemde politik bir misyon üstlenmek zorunda kalmıştır. Aydın kavramı modernleşmeyle birlikte ele alındığında bizde bu kimliğin oluşumu Tanzimat sonrasını işaret etmektedir. “Türkiye, bildiğimiz ölçü ve unsurları ile ‘aydın’ tipine Tanzimat’la beraber ve ondan sonra varır. Aydın artık belli bir statünün adamıdır. Edip, yazar, gazeteci, devlet memuru (bürokrat) bir hizip veya partinin temsilcisi ve sözcüsüdür.” (Ülgener 2006: 100) Tanzimat aydını modernleşme projesini sahiplenmiş ve Türk romanının ilk örneklerinde bu modernleşmeye, modernleşmenin beraberinde getirdiği kültürel krizlere yer verilmiştir. Modernleşmeyi toplumsal bir görev edinen Türk aydınının amacı, modernleşmeyi yaygınlaştırmak ve halka indirebilmektir. Türk romanının ilk örneklerinin bilgi vermeyi ve halkı eğitmeyi amaç edinmesinin altında yatan sebebi burada aramak gerekir. Edebiyatı halkı eğitmek için araç olarak kabul eden Tanzimat aydınının faydacı zihniyeti, kendinden sonra teşekkül edecek olan aydın zümresini de etkilemiştir. Zamanla bu anlayış, gelenek ve modernin çatışması mahiyetini alırken halkın aydınlara aydınların da halka karşı mesafeli bir duruş sergilemesine neden olacaktır.

Her dönemde siyasi ve sosyal hayatın şekillenmesinde, yüksek kültürün oluşumunda, kültür değişiminde aydınların büyük bir payı vardır. Aydınlar içinde bulundukları zamanın ve mekânın koşullarına göre farklı görevler üstlenmişlerdir. Aydınların üstlendikleri değişmeyen misyonları “...ses ve söz sahibi olmaktır. Bilim ve ihtisas çalışmalarının ötesinde çevreye en ufak ses ve soluk iletmeyen bir aydın tipi yoktur ve düşünülemez.” (Ülgener 2006: 93) Buradan hareketle aydının, yaşadığı devri gözlemleyip analiz edebilen ve bu analizi yapabilecek bilgi birikimine sahip aklıyla hayata yön veren, vermesi gereken kişi olarak düşünülmesi gerekir. Kavradıkları gerçeği halka aktarmak suretiyle onları kendi gerçekleri doğrultusunda ilerleyen bireyler olarak görme arzusundadırlar. Bu yönüyle aydın “tek yanlı” akıl ve mantık insanıdır. Entelektüeli, diğer yandan halkın gözünde sevimsizleştiren faktörü de burada aramak gerekecek. Akıl ve mantık tarafına aşırı güvenin, ölçsüz bir ifade tonu ve üslubu ile kendini sık sık ve bıktırıcıya açığa vuruşu entelektüeli ‘akıllı’dan bir adım ötede ‘ukala’ya kaydırmaya yeter (Ülgener 2006: 88). Her ne kadar halkı aydınlatmak gibi kutsal bir görev üstlendiklerini düşünseler de aydınlar hiçbir toplumda tam olarak benimsenmiş bir grup değildir.

“Hemen belirtelim ki aydınlar diye ayrı ve homojen bir sınıf yoktur. Cemiyet hayatının çok geniş bir kesimi aynı başlık altında yan yana sıralanmış gibi görünür: Akademik meslek mensupları, bürokratlar, mimar ve mühendisler, avukatlar, gazeteciler ve yazarlar, tiyatrocular ve sanatçılar... Saydığımız ve daha da genişletebileceğimiz bu gruplar arasında bir ortak taraf bulmak kolay değildir. Maddi durumları farklı olduğu gibi menşeleri ve formasyonları da birinden öbürüne değişir.” (Ülgener 2006: 89) Bu çalışmada *aydın* kavramı Karl Mannheim’in aydınlarla ilgili grup dağınıklığına karşı birleştirici çizgiyi eğitim tarafında ele almasıyla aynı doğrultuda kullanıldı. Mannheim’e göre “iş ve misyonu çağın eğilimlerinin mümkün olduğu kadar dolu ve toplu sentezini vermekten ibaret olan aydın, esasında homojen bir sınıf niteliğinden yoksun, fakat toplumun ortak eğitim mirasına katılmak ve başkaları ile beraber ondan pay almak suretiyle yine de bir *müşterekte* birleşmiş sayılır.” (Ülgener 2006: 90)

Kimlik, insana veya belli bir zümreye ait ortak özellikleri, nitelikleri veya farklılıkları yansıtır. “Kim-lik sadece özdeşlik değildir, aynı zamanda farklılıktır. Dilimizde kim-lik sözcüğü bir soru barındırır: Kim?” (Dellaloğlu 2010: 49) Kimliğin barındırdığı kim olduğumuza dair bilgidir. Kimliğin oluşumunda değişen ve dönüşen siyasal ve sosyal yapının izleri vardır. Edebiyatın bireylerin ve toplumların kimlik oluşumundaki etkisi herkes tarafından bilinmektedir. Edebiyatın kimlik kazandırma gibi bir misyonu olmasa da onunla okuma düzeyinde etkileşim halinde olan bireyleri etkilediği gerçeği yadsınamaz. Edebiyat bütün türleriyle ve anlattıklarıyla teşekkül ettiği toplumun fikir hayatını etkiler. Bir toplumun geçmişten bugüne geçirdiği değişim, bireyin yaşantısının tüm izleri edebiyata yansır. Türk romanı, Türk düşünce tarihinin ve Türk aydınının kimlik bunalımının, bu kimliğin oluşumundaki etkenlerin takip edilebilmesine imkân tanır. Yazarlar, kurguladıkları aydınlar aracılığıyla sahip oldukları görüşlerini açık ya da gizli geniş kitlelere duyurabilmişlerdir. Türk romanının gelişimine bakıldığında Tanzimat ve Cumhuriyet döneminde romanın önemli misyonlar yüklendiği tespit edilebilmektedir. Tanzimat romanı, Türk insanına yeni bir kimlik önerir ve bu kimliğin topluma kazandırılmasına odaklanır. Modernleşmeden ne anlayıp ne anlamamamız gerektiği sorusuna cevaplar sunan metinler kaleme alınmıştır. “Çağdaş uygarlığın bir gereği olarak benimsenen roman, aynı zamanda bizi uygarlığa kavuşturacak araçlardan biri sayılıyordu.” (Moran 1998: 15)

İmparatorluktan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde romanın, toplumsal meselelerin hallinde ve topluma kimlik kazandırmada aracı görevi devam etmektedir. Yeni devlet düzenine ve önerilen yaşam biçimine uygun romanlar yazılmıştır. "Cumhuriyet döneminde solcuların dışındaki aydınlar ve bu arada yazarlar, şairler ve romancılar kendileri gibi küçük burjuva kökenli olan seçkin bürokrasinin iktidarını 1950'lere kadar desteklediler. Onlar da çağdaşlaşmanın bir ahlak ve kültür sorunu olduğu inancındaydılar ve dönemin egemen ideolojisinde yer alan milliyetçilik, bağımsızlık, halkçılık ve laiklik ilkeleri aydınların da inandığı ilkelerdi." (Moran 1997: 12) Türk kimliğinin oluşmasına katkı sağlayacak romanlar yazılmıştır. Cumhuriyet edebiyatı döneminde yazılan romanlar, Cumhuriyet'in önerdiği yeni kimliğin şekillendirilmesinde etkin bir rol üstlenmiştir. Romanlardaki kahramanlar, Cumhuriyet ideolojisine bağlı, devrimleri ve yeni hayat tarzını idealleştiren özelliklere sahiptirler. Türk aydınının halkın önünde olma ve ona yol gösterme misyonu Cumhuriyet devri romanında da varlığını hissettirmeye devam eder. "Cumhuriyet devri Türk romanının ana fonksiyonlarından birisi, Türklük bilincinin yayılması yolunda yapılan neşriyat ise diğeri de muasır medeniyetin fikir atmosferini ülkeye taşımak şeklinde tespit edilebilir. Tanzimat'tan bu yana, millilik kavramının unsurlarını, büyük bir dikkat ve titizlikle ortaya koyan Türk romancısı, Cumhuriyet ile beraber bu kavramı bütün bir Türk hayatına yaymayı başarır." (Şahin 2000: 58)

SAFİYE EROL'UN ROMANLARINDA AYDIN KİMLİĞİ

Safiye Erol, Cumhuriyet devri Türk edebiyatının önemli; fakat büyük kitleler tarafından tanınmamış yazarlarından. Dört romanı, çeşitli dergilerde yayınlanan makaleleri, hikâyeleri ve tasavvufi ilgili kitaplarıyla hak ettiği ilgiyi görememiştir. Erol'un eserleri, Türk aydınına ve değerlerini yitiren topluma yol gösterici niteliktedir. Tanzimat'tan sonra medeniyet buhranı geçiren, kültür bunalımı yaşayan insanımızın içinde bulunduğu çıkmazları tespit edebilmiş ve bunu da romanın sunduğu imkanlar dahilinde birey etrafında kendine has üslubuyla başarılı bir şekilde kurgulayabilmiştir.

Türk romanında bireyin gelişimi Türk modernleşme tarihi ile birlikte değerlendirilebilir. Her iyi roman mutlaka birey etrafında teşekkül eder. Fakat bizde başlangıçtan itibaren yazar ile sosyal hayat arasında

yakın bir ilişki kurulduğu için birey ihmal edilmiştir. Bireyselleşmek, bireyi anlatmak, bireyci olmak topluma ihanet olarak kabul edilmiştir. Asrın başından itibaren Türk edebiyatının toplum ve toplum davası peşine düşmesinde siyasi ve sosyal sebeplerin şüphesiz etkisi olmuştur. Tanpınar, bu durumu “Türk romancısının kendisini feda etmesini gerektiren bir tarihi vardır.” cümlesiyle ifade eder. Buradaki tarih sözcüğüyle kastedilen elbette milletin tarihidir. 1908 sonrasında yaşanan siyasi ve sosyal olaylar –Trablusgarp ve Balkan Harpleri, Birinci Dünya Savaşı, Kurtuluş Savaşı, Cumhuriyet döneminde sosyal hayattaki ve sistemdeki değişiklikler– Türk romancısını milli davaların savunucusu, yayıcısı ve kurucusu durumuna getirmiştir. Safiye Erol’un romanları 1930’lu yıllardan 1950’lere kadar olan tarihi süreci yansıtır. Onun eserleri Cumhuriyet dönemi Türk romanının görev edindiği meseleleri, yeni yaşam biçimini ve yeni devlet düzenini idealize edilmiş bir şekilde anlatır.

Safiye Erol’un bütün romanlarında dikkati çeken ilk özellik yazarın, Doğu-Batı sentezinden yana oluşudur. Tahsil yıllarını Avrupa’da geçirmiş olan Erol, Doğu-Batı meselesinde aydınlara ve okuyucusuna orta yolu göstermeyi amaçlayan yazarlarımızdandır. Doğu-Batı çatışması etrafında kurgulanan romanlarda birbirine benzer şemalar kullanılır. Dört romanda da var olan aşk teması, aşık ve mutsuz kadınlar, aşık kadınlar kadar derin düşünemeyen ve incelikten yoksun erkeklerin yer aldığı vaka etrafında tahkiyelendirilir. *Kadıköyü’nün Romanı*’nda, *Ülker Fırtınası*’nda, *Ciğerdelen*’de ve *Dineyri Papazı*’nda mutsuz bir kadının aşkı anlatılır. Aşka hayat ve ölümden öte bir anlam yükleyen Safiye Erol’un romanlarında ferdi anlamda başlayan aşk, eserlerin sonunda topluma ve mutlak güzele doğru bir genişleme gösterir. Aşk, acı çekmenin ve ıstırabın kaynağıdır. Beşeri aşktan ilahi aşka doğru yol alan kahramanlar, aşkın elinde yanıp kül olduktan sonra asıl meselenin insanlığa hizmet etmek olduğunu keşfederler. Safiye Erol’un aşka bakışı ve aşkı ele alış biçimi Klasik Türk şiirinin aşka bakış tarzıyla benzerdir. Erol bu yönüyle çağdaşlarından ayrılır. Hakikati ancak aklın keşfedebileceğini düşünen aydınların aksine Safiye Erol, okuyucusuna hakikatin kalple idrak edilebileceğini sezdirir. Hakikat onun eserlerinde kesinliğe değil meçhule, eşyanın mahiyetine ve görünen âlemin ötesine açılır. Benliği aşkın elinde dağılıp yok olan kahramanlar, ilahi aşkın ve cemiyet aşkının kapılarını aralarlar. Doğuya has duyuş tarzına göre aşk ham ruhları pişirip kıvama getirir. Aşkın elinde durulmuş ve arınmış olan kahramanlar,

asli vazifelerini yerine getirecek kıvama erişirler.

Romanlardaki kahramanların hemen hepsi alafranga bir hayat tarzını benimsemiş geçim derdi olmayan insanlardır. Dış formasyonda Batılı anlayışı sürdüren bu kahramanların bir diğer özelliği de iyi eğitim almış olmalarıdır. *Kadıköyü'nün Romanı*'nda Orhan, "bestekâr, hânende, şair, iktisatçı" (Erol 2001: 3); Necdet, "çalıştığı gazetede hem muharrir hem de raportör" (Erol 2001: 21); Mükerrerem, "zengin, itibarlı bir aristokrat" tır (Erol 2001: 106). Romanın aşkın elinde dağılan kadın kahramanı Bedriye de çareyi eğitimde arayarak "mûsikî tahsili için Viyana'ya gider" (Erol 2001: 204). Romandaki yedi gençten biri olan Nesrin, Cumhuriyet Türkiye'sinin ideal genç kız tipidir. Cumhuriyet ile birlikte değişen sosyal hayatta kadınların elde ettiği imtiyazlar Nesrin vasıtasıyla anlatılır. İyi ailelerde yetişen, müzikten, edebiyattan ve spordan anlayan bu gençler tercüme yapabilecek seviyede dil bilirler. Vaka zamanının 1931-1933 yılları arası olduğu bu romanda Kadıköyü'nde yetişen yedi genç için hayattaki tek sıkıntı aşktır. Cumhuriyet'in yarattığı hürriyet ortamından sonuna kadar faydalanan bu gençler, hürriyetin verdiği sarhoşlukla ne yaptıklarını bilmez bir haldedirler. Yazara göre, yaşadıkları devir için aşk üzerinde düşünmek büyük bir lükstür. Çünkü Cumhuriyet'in bu yeni neslin icraatlarına ihtiyacı vardır. Bu nedenle *Kadıköyü'nün Romanı*'nda yeni neslin kendileri etrafında dönen hayatları ve cemiyet davasına olan uzaklıkları eleştirilir. Bu eleştiri grubun ülkesi için yatırım yapan ticaret erbabı, aristokrat Mükerrerem aracılığıyla yapılır:

"Sahi, diyordu, sahi, nedir bu azgınlık, bu kudurukluk, bu dava? (...) Başka iş güç yok mu? Üstadım, bunlar yiyip içip, Moda'da Kalamış'ta güneşlenip denizlenip, bir yandan gıda bir yandan tabiatla beslenerek azıyorlar. Sonra, renkli fenerlerle süslü çardaklar altında mandolinler, sazlar çalınıyor. Mehtapta kotralarla denizin gümüş yüzünde kayıyorlar. Şiirler, gazeller, romanslar okunuyor. Rakılar, viskiler içiyorlar. Sandviçler, buzlu üzümler sömürüyorlar. Tan yeri pembeleşirken plajda taklak atıyorlar. İnsan çileden çıkmaz mı? İşte hepsi işi azıttı. Kendilerine dert kıtlığında birer acı icat ettiler." (Erol 2001: 92)

Cumhuriyet'in yetiştirdiği bu yeni nesil aydınlar için çağdaşlaşma sosyal hayattaki serbestliklerden ibarettir. Bu yönüyle Tanzimat dönemi romanlarındaki aydın tipiyle benzerlik gösterirler. Denilebilir

ki Batılılaşmayı giyim kuşam ve yaşam tarzındaki değişikliklerle algılayan alafranga züppe tipinin özelliklerini yaşam tarzları sebebiyle Cumhuriyet'in ilk kuşak aydınları devam ettirmektedir. Orhan'ın, hiçbir şeyle meşgul olamayışı, Necdet'in kendini cemiyetçi görmek istemesine rağmen cemiyet için hiçbir şey yapamayışı kendilerinden önceki aydınları hatırlatan eyleme geçemeyen Türk aydınının ortak özelliklerindendir. "Namık Kemal'in İntibah adlı romanının kahramanı Ali Bey birçok bakımdan, romanlardaki okumuş kahramanların prototipidir. Hayat karşısında tecrübesiz, kalemde çalışmakta, pasif ve hayalperest. Ali Bey prototipi sonraki yıllarda, yeni romanlarla yeni vasıflar kazanarak hep karşımızda olacaktır." (Şahin 2000: 46) *Kadıköyü'nün Romanı*'ndaki aydınlar elbette yeni vasıflar kazanmışlardır. Bu vasıflardan ilki aldıkları iyi eğitimidir ve bu yönüyle Ali Bey prototipinden ayrılırlar. Tanzimat romanındaki okumuş kahramanların iyi bir eğitimden geçmediğini Araba Sevdası'nın Bihruz Bey'i örneklendirmektedir. İyi yetişmiş bir muharrir olmasına rağmen tek hayali Bedriye'yle evlenmek olan Necdet bu yönüyle Mai ve Siyah'ın pasif, hayalperest ve gerçekler karşısında acizliğiyle bir nesli temsil eden Ahmet Cemil'iyle benzerlikler göstermektedir. Lamia'yla kavuşamayan Ahmet Cemil'in İstanbul'u terk etme sebebiyle Necdet'in Bedriye tarafından reddedildikten sonra Kadıköyü'nü terk etme sebebi aynıdır. Orhan hep bir piyes yazmak ister; fakat yaşam tarzı buna müsaade etmez. "Bahar olur; Kadıköy'de leylekler, güller açar mest olurum, çalışamam. Yaz olur; denizlerin ebedi bir martısı gibi sudan ayrılmam. Eylül'de balığa çıkarım, piyese romana vakit kalmaz. Teşrinlerde avlanırım eh... Kaldı kanunlar şubat, mart. O zaman da her gün bir dostta demlenir, giderim. Ateş başında otururum, elimde saz önümde tepsi. Mükerreremciğim çok yaşayan çok yaratamaz." (Erol 2001: 20) cümleleriyle Orhan hem kendinin hem de arkadaşlarının yaratıcılıktan yoksun oluşlarını izah eder. Cumhuriyet'in yeni nesil genç aydınları yaşamaktan yaratmaya geçememişlerdir. Bu özellikleri, hayata dair düşündüğü tek şey arabasıyla Çamlıca'nın mesire yerlerinde gezmek olan Bihruz Bey'i hatırlatır.

Kadıköyü'nün Romanı Safiye Erol'un ilk romanıdır ve romanda Cumhuriyet'in yaklaşık ilk on yılını yaşamış gençlerin etrafında geçen olaylara yer verilir. Romanda bahsedilen ve eğitimleri sebebiyle aydınlar arasında düşünülmesi gereken bu kahramanlar, Cumhuriyet'in getirdiği yeni düzeni sonuna kadar sahiplenilen fakat Tanzimat aydını gibi çağdaşlaşmanın henüz kabuğuna nüfuz edebilen

aydınlardır. Geçmişten tevarüs ettikleri hiçbir değerleri olmayan bu kahramanlar eski nesli temsil eden Mihriban Hanım tarafından yaşam tarzları sebebiyle eleştirilirler. Sürekli sporla meşgul olan, sabahlara kadar dans edip içki içen bu genç aydınların “rûhî muvâzenesi ve asabı bozuktur.” (Erol 2001: 154)

Ülker Fırtınası adlı romanda Doğu-Batı meselesi mûsikîden hareketle tartışılır. Nuran, Viyana’da konservatuvar eğitimi almış Cumhuriyet’in yetiştirdiği aydın bir Türk kadınıdır. Eserdeki çatışma, Batı musikisini temsil eden Nuran’la Doğu mûsikîsini temsil eden Sermet’in aşkları üzerine kurulmuştur. Nuran kendi çalışmalarında Doğu-Batı sentezini gerçekleştirmeyi başardığı için mutludur. Sermet ise hayatının her alanına sirayet eden Şarklı zihniyetin kalıplarını kıramadığı için ne Nuran’la ne de ailesiyle mutlu olabilir. Eserde 1930’lar Türkiye’sinin mûsikî anlayışı irdelenerek alaturka mûsikîye rağbet edilmemesinin sebeplerine temas edilir. Sahip oldukları mûsikî anlayışları Sermet’in ve Nuran’ın zihniyetine dair ipuçlarını barındırır. Nuran bu romanda Cumhuriyet aydınlarının temsilcisidir, Sermet hayata bakışı ve yaşam tarzıyla geleneği temsil eder ve halkın temsilcidir. Nuran’ın sahip olduğu sentez düşüncesi onu Cumhuriyet aydınlarından farklı kılar. Eskiye ve Doğu’ya ait değerleri toptan reddetmeyi kabul etmeyen Nuran eskiyle yeni, gelenekle modern, Doğuyla Batı arasında sentezin mümkün olduğunu kanıtlama çabasındadır. Eskiye ve sadece Doğu’ya bağlı kalmanın insanı mutsuz edeceği Sermet vasıtasıyla anlatılmaktadır.

Nuran yıllarca Viyana’da kalan, Batı musikisine vâkıf idealist bir aydındır. Başlangıçta alaturka mûsikîyi hor gören Nuran, udî Sermet’e aşık olur ve alaturka mûsikînin etkileme gücünü ve inceliklerini öğrenir. Aşk sebebiyle içine düştüğü buhrandan mistik bir hayat sürdüren babası Ali Fethi Bey’in desteğiyle kurtulur. Nuran’ı düştüğü yerden kalkmaya mecbur eden bir diğer sebep de memleketine hizmet etme düşüncesidir. Nuran’ın kendisine denk olmayan Sermet’ten kurtulması yedi safhada gerçekleşir. Özüne dönmeyi başaran Nuran Yerli, Türk müziğine ciddi katkılarda bulunur. Sermet’le yaşadıkları Yehuda Senfonisi’yle notalara dönüşür. Duygu ve tecrübelerini sanat eserine dönüştürmeyi başaran Nuran, Doğu ve Batı mûsikîsine ait notaya geçmemiş eserleri derler. Türk operasının kurulmasına hizmet ederek ruhî büyüme sürecini tamamlar.

Ülker Fırtınası’ndaki Turan ve Selçuk yazarın ifadesiyle genç Türkiye’nin temsilcileridir. Bu gençler de Nuran gibi Batı’da eğitim

görmüş daha sonra da ülkesine hizmet etmek için dönmüşlerdir. Turan iktisat alanında Selçuk da felsefe ve edebiyat alanlarında ülkesine hizmet edecektir. Yazarın hayatıyla genç Türkiye'nin temsilcilerinin hayatı arasında benzerlikler vardır. Safiye Erol Münih Üniversitesi'nde Şarkiyat doktorası yaptığı yıllarda Hindistan mücahitlerinden bir gençle tanışır. Eserlerinde vatana hizmet edilmesi gerektiği fikri üzerinde ısrarla duran Erol'la ilgili anlatılan bu anı fikirlerindeki ve vatan sevgisindeki samimiyeti doğrular niteliktedir. "Hintli gençle evliliğe doğru giden aşk ilişkileri her ikisinin de vatanlarına dönmek ve vatanlarına hizmet etmek düşüncesinin ağır basmasıyla son bulur." (Varlık 1965: 545) Bu tercih, romanda 1936 senesi sonbaharında İngiliz kralı Sekizinci Edward'ın tahtını bırakması sebebiyle tartışılır. Yazarın meseleye ilişkin görüşleri ve olması gerekenin izahı Turan'ın "...aşk için bir saltanat, bilhassa irsî bir vazife terk edilemezdi; tarih, ileride bu sevimli prensi itham edecek ve menfi hüküm verecek" (Erol 2001: 217) cümlesiyle yapılır. *Kadıköyü'nün Romani*'ndaki genç aydınların aksine Nuran, Selçuk ve Turan yeni bir devletin kurulduğunun ve bu yeni devletin onlar gibi aydınlara ihtiyacı olduğunun bilincindedirler. Batı'da eğitim alan bu aydınların ortak özelliği milli değerlere sıkı sıkıya bağlı oluşlarıdır. Batı'nın çalışma disiplinine bağlı bu aydınlar, Batı'dan öğrendiklerini kendi değerleriyle sentezleyebilmişlerdir. Onlara göre "Türklük de şiveyle, kılıkla, pilavla, hicaz peşreviyle değil; ruhla ölçülür." (Erol 2001: 69) Giyinişleri ve yaşam tarzlarıyla Batılı görünen bu aydınlar ruhlarında milliyetlerine dair özellikleri muhafaza etmektedirler. Türk aydını için sağlıklı bir örnek teşkil eden Turhan ve Selçuk'a göre "İdeal Türk, Türk olmanın mesuliyetini, millete karşı borcunu en çok duyan ve ona göre çalışan adamdır." (Erol 2001: 69) İdeal Türk tanımı yazarın ideal aydın tanımıyla örtüşmektedir. Erol, ideal aydınları Selçuk ve Turan vasıtasıyla "İstanbul münevverlerde mühim eksiklikler gördüğünü" (Erol 2001: 70) söyleyerek Türk münevverinin eylemsizliğini ve köklerinden uzaklaşmış olmasını eleştirir. Atılacak her adımın cemiyet için kıymetli olacağı görüşü Nuran'ın mûsikî alanındaki gayretleriyle ifade edilmiştir:

"Her sanatkârdan deha beklemek hatadır. Bin sanatkâr gelir, bir tane dâhi çıkar. Bununla beraber küçüklerin ve ortancaların da ulvî bir vazifesi vardır: Milletın zihnini müstakbel deha için hazırlamak. Tarla sürülmeden tohum ekilmez. (...) benim vazifem bundan ibarettir: Türk mûsikîsini yaratacak değilim, ne haddime! Fakat tarlayı süreceğim." (Erol 2001: 220)

Ülker Fırtınası'nda Ali Fethi Bey'le tasavvufi unsurlara yer verilmiştir. "Safiye Erol'da tasavvuf felsefesi bu romandan itibaren ortaya konulur. (...) Yazarın bütün eserlerinde görülen kader fikri, burada ilk romandan daha derin işlenir." (Uğurcan, 2001: 37) Kahramanların hayata bakışlarındaki kadercilik, Safiye Erol'un aydınlarını çağdaşlarından bu yönüyle ayırır. Romanlarda, kadın kahramanların geleneksel ve dini kalıplardan kurtulmuş olduğu, değişen sosyal hayat içinde kadınların önemli vazifeler üstlendikleri görülür. Bununla birlikte Erol'un kahramanları bütünüyle dini kimliklerinden sıyrılmamışlardır. Dinyeni bir bakış açısıyla tasavvufun getirdiği hoşgörüyle onun aydınlarının vicdanında varlığını devam ettirmektedir. Cumhuriyet aydını fen ve bilimi kendine referans edinmiştir. Erol'un romanlarındaki aydınlar, tasavvufi din anlayışları ve eskiye estetik düzlemde olan bağılılıklarıyla Cumhuriyet aydınından farklı kimlik özelliklerine sahiptirler. Eskiden bütünüyle uzaklaşmayan ve uzaklaşılması gerektiğini düşünen bu aydınlar aracılığıyla yazar, okuyucusuna eskiyle yeniye Doğuyla Batıyı sentezleyen bir dünya görüşü sunar. Sentezden yana oluşunu her fırsatta dile getiren yazar, Cumhuriyet aydınının kimliğini imparatorluğun ve Doğu'nun düşünce hayatı üzerinde inşa eder. Türk aydınının geçmişten bugüne taşıdığı medeniyet krizini ancak bu şekilde aşabileceği kanaatinde dir.

Ciğerdelen romanında sentez fikri açıkça tartışılır ve aydın kimliğinde olması gereken bir diğer özelliğe tarih bilincine yer verilir. Kurgusu itibariyle diğer romanlardan ayrılan bu romanda da aşk, kahramanları yakıp kül ettikten sonra onları cemiyet hayatına hizmete hazır bir nefer haline getirir. *Ciğerdelen*'de aynı ailenin farklı kollarına mensup olan Turhan ve Cangüzel'in aşklarına yer verilmiştir. Cangüzel, on yedinci yüzyılda yaşayan ortak cetlerinin yaşadıklarına anlatan hikâyelerle Turhan'ın olgunlaşma sürecine katkıda bulunur. Olgunlaşma sürecinin sonunda Turhan, 1940'lı yılların Türkiye'sine hizmet etme idealine kavuşur. Mimar Turhan, Trakya ve Anadolu için imar planları hazırlayarak ülkesine hizmet etmeye çalışır.

Ciğerdelen geçmişte ve hâlde yaşanan ayrı vakalarla oluşturulmuştur. İç içe geçen hikâyelerde iç çerçevede 'Sarı Sipahiler', 'Yedi Peçeli' ve 'Ciğerdelen Efsanesi' adlı hikâyeler yer alır. Geçmişe ait bu hikâyelerle Cangüzel, Turhan'a atalarını anlatır. Turhan'ın ataları hakkında çokça bilgiye sahip olmak istemesi kahramanların geçmişle bugünü birleştirme arzusunda olduklarını gösterir. Turhan kendini, içinde

bulunduğu zaman ve zeminde ayaklarını sağlam basabilmek için geçmişten aldıklarını bugünde geliştirerek faydalı hale getirmek zorunda hisseder. Turhan atalarının yaşadığı toprakları karış karış gezerek atalarına dair izlerin peşine düşer; Osmanlı'nın mimari anlayışıyla modern mimari anlayışını sentezleyip ülkesi için imar planları hazırlar. Muhteşem bir imparatorluğun yöneticilerinin torunlarından olan Turhan, imparatorluk bakiyesi Cumhuriyet için çalışmak zorunda olduğunu hisseder. Turhan, kendinden önceki aydınların ülkesi ve toplum adına üstlendiği görev bilincine sahip bir aydındır. Safiye Erol'un diğer romanlarındaki aydınlar gibi iyi bir eğitim almıştır. Batı'ya ait değerleri özümseyen Turhan Doğu'ya ait değerlerin yüceliğini Cangüzel'le tanıştıktan sonra keşfetmeye başlar. Romanda yazar sentez fikrine dair düşüncelerini Turhan vasıtasıyla dile getirip açıkça bu fikri tartışır. Teknik olarak Doğu geridir; fakat kültür birikimi ve insana bakışıyla Doğu'nun inkâr edilemez bir üstünlüğü vardır. Doğu'yla Batı'yı birbirinden ayrı düşünmenin imkânsızlığını fark eden Turhan, romanın sonunda sentez fikrine ulaşır. Bu sentez de ancak seçerek yapılabilir. Her iki tarafın da iyi yönleri alınacak, sonra da kendi milliyetimiz içinde işlenerek yeni bir değer kazandırılacaktır. Bu görev yeni kurulan devletin aydınlarına düşer. Erol'un Cumhuriyet için öngördüğü 'yeni insan' tipini Turhan temsil etmektedir.

Romanın bir diğer aydın kahramanı Cangüzel'dir. "Modern Türk kadınının mükemmel bir örneği" (Erol 2001: 21) olan Cangüzel, tek başına ayakta durabilmeyi becerebilen, özgürlüğüne düşkün entelektüel bir kadındır. Cumhuriyet'in yetiştirdiği Türk kadını için ideal bir örnektir. Cangüzel'in ilk eşi Haşmet Argun köklerinden uzaklaşan ve maddi çıkarlarını her şeyin üstünde tutan yozlaşmış Türk aydınının temsilcisidir. Batı'da eğitim alan Haşmet bu değerlere kendinde olan değerleri eklemeyi başaramamıştır. Hiçbir fikri derinliği olmayan Haşmet Tanzimat dönemi romanlarındaki yozlaşmış aydınların özelliklerini yaşatmaya devam eder. Bu yönüyle Hikmet, Ahmet Mithat Efendi'nin Felatun Beyle Rakım Efendi adlı eserindeki Felatun Bey'i hatırlatmaktadır. Safiye Erol da Ahmet Mithat Efendi gibi bu romanda iki zıt aydın tipi yaratır ve olumlu özelliklere sahip Turhan üzerinden sentez fikrinin Türk insanı için taşıdığı öneme dikkat çeker. Erol'a göre Batı'nın her hareketini gözü kapalı benimsemek illeti yerine milli şuurla hareket edip Batı'dan aldıklarımızı sahip olduğumuz zengin tefekkür ve gönül âlemine eklememiz gerekir. Cangüzel'in "Dedelerimin kılıcı başucumda asılı" (Erol 2001: 111)

cümlesi aydınların köklerinden uzaklaşmaması gerektiği düşüncesini ifade etmektedir. Türk'ün üstünlüğünü her fırsatta dile getiren yazar, tüm insanlık için kurtuluşu iki kültür dairesinin birleşmesinde görür. Bu sentezi ancak yeni Türk devletinin yeni insan tipi gerçekleştirebilir. Safiye Erol Türk aydını için zorlu bir görevi işaret eder:

“İdeal insan altın çağın dışında iki yerde daha türedi. Bir defa İspanya Araplarında ikinci defa serhat Türklerinde. Bunlar, şarkı ve garbı barıştırıp kendilerinde birleştirmiş insanlardı. Dünya için eğer yeni bir ideal mukadderse; ancak gene iki âlemin terkiibinden doğabilir. O terkibi vücuda getirebilecek şartları ben Türk milletinde görürüm. İnsanlık tarihinde bize düşen en kutsal ödev işte budur.” (Erol 2001: 14)

Ciğerdelen'de aktüel zamandaki aşk, İkinci Dünya Savaşı'nın buhranlı yıllarında yaşanır. Türkiye İkinci Dünya Savaşı'na katılmamıştır; ama yaşananlar psikolojik ve daha pek çok açıdan Türk insanını olumsuz etkilemiştir. Halk savaşın başlamasıyla maddi sıkıntılar yaşarken aydınlar da ciddi bir kimlik bunalımının eşiğindedirler. Türk aydınının Tanzimat'tan beri bütün ümitlerini bağladığı Batı medeniyetinin kof çıkmasıyla hayal kırıklığı yaşar. Akıllı her şeyin üstünde tutan Batı medeniyeti ve onu örnek alan aydınlar için İkinci Dünya Savaşı bir dönüm noktasıdır. Çünkü akıl dünyayı cennete çevirmeyi başaramamış ve insanlara daha iyi bir dünya yerine savaşlardan yorulmuş bir dünya verebilmiştir. Dolayısıyla akla iman eden aydınlar bu savaşla birlikte inançlarını kaybetmişlerdir. Safiye Erol Türk aydınına bu bunalımdan kurtulabilmesi için geçmişe ve milli kimliğe dönmeyi öğütler.

Safiye Erol'un son romanı *Dineyri Papazı*'dır. *Dineyri Papazı*, psikolojik tahliller ve tasavvufi unsurlarla zenginleştirilmiş yine aşkı merkeze koyan bir romandır. Romanın asıl kahramanı yirmili yaşlardaki tıp fakültesi öğrencisi Gülbün'dür. Gülbün, yaşam tarzı ve düşünceleriyle Cumhuriyet dönemi gençliğini temsil etmektedir. Aşkın insanı olgunlaştıran tüm safhalarını yaşayan Gülbün, aşkın verdiği ıstırap sebebiyle İkinci dünya Savaşı Türkiye'sinde bir aydın olarak payına düşen sorumluluğu yerine getiremez. Romanın sonunda modern tıbbın ve tasavvufun sayesinde acılarından kurtulur. Har alanda insanlığa sentezi öğütleyen yazar, burada da akıl ve duygunun sentezinin ruhi muvazene için gerekliliğine yer verir. Modern tıp akılı tasavvuf kalbi temsil eder. Gülbün'ün kurtuluşu için her ikisi de tek başına yeterli değildir. Bütün romanlarında aydınların ülkesine hizmet

etme vazifesinden bahseden yazar *Dineyri Papazı*'nda da bu vazifeyi hatırlatmaktadır. Bu romanda ruhi büyümenin sonunda kahramanın ülkesine olan vazifesini yerine getirişine tanık olmayız. Yazar mekânla ilgili bir ayrıntıyla okuyucuya Gülbün'ün de diğer romanlardaki aydın kahramanlar gibi vazifeye hazır olduğunu hissettirir. "Romanın son sahifelerinde, iyileşmiş Gülbün Edirne'dedir. Orada medeniyetimizin kemal zirvesi Selimiye ile yeni hamlelerin başlama yeri olan Hıdırlık tepesinin birbirine baktığını fark eder. Mekânla ilgili bu dikkat, Gülbün'ün geçmiş ile şimdiyi beraber düşünerek hizmetini sürdüreceği anlamını taşır. Maddi bir çöplük olarak gördüğü İstanbul'un fakir semti de bu hizmetten payını alacaktır." (Uğurcan 2001: 43)

Dineyri Papazı romanı da Safiye Erol'un biyografisine ait ipuçları taşımaktadır. Almanya'dan gönül kırıklığıyla Türkiye'ye dönen yazarın acısıyla Gülbün'ün yaşadıkları arasında benzerlikler vardır. Ülkesine hizmet etmek için aşkından vazgeçen Erol'un yaşadığı ikilemle İkinci Dünya Savaşı yıllarını yaşayan ülkesi için aşk acısıyla hiçbir şey yapamayan Gülbün'ün ikileminde ortaklıklar vardır. Gülbün'ün arınmak için Selimiye'yi seçmiş olması da tesadüfi değildir. Safiye Erol Edirne'nin kutsallığını 'Sıla Yolunda' adlı yazısında şöyle dile getirmektedir:

"Her sene bahar aylarında Edirne'yi ziyaret etmeden duramam. Kâbe niyetine Selimiye'yi dolanırım; Rumeli'nin birçok yerlerine dağınık serpilmiş dedelerimin mezarlarını sanki sembolik bir noktada toplu bulur, niyaza varırım. Asil, zengin hem güzel hem hazin bir geçmişte akar akar giderim. Ah isterim ki Edirne'de yalnız geçmişi değil, bugünü de bulayım." (Erol 2002: 136)

Safiye Erol'un hem *Ciğerdelen*'de hem de *Dineyri Papazı*'nda kahramanlarının yolunun Edirne'ye çıkması şahsi tecrübesiyle alakalıdır. Doğu'nun ve Batı'nın terkibinden yana olduğunu bütün romanlarında dile getiren yazar, Edirne'nin taşıdığı tarihi kimliğe vurgu yaparak geçmişle bugünü birleştirmek gerektiği fikrinin altını çizer. *Dineyri Papazı*'nda aydınlar ve halk arasındaki ezeli çatışma Ayhan vasıtasıyla ifade edilmiştir. Cumhuriyet'in yarattığı yeni insan tipi, geleneklerine sıkı sıkıya bağlı Ayhan ve onun gibi düşünen gelenekçi insanlar tarafından eleştirilmiştir. Ayhan Cumhuriyet'in kadınlara sağladığı imkânlar karşısında riyakâr bir tavır sergiler. Gülbün'le evlenmeden beraber olabildiği için hoşnuttur; ama

Gülbün'ün özgür bir kadın olarak ayakları üzerinde durabilmesine ve var olabilmek için bir erkeğe ihtiyaç duymamasına tepkilidir. Ayhan kadınların erkeğe bağımlı bir hayat sürdürmesi taraftarıdır. Kadınlara özgürlük verilebilir; ama sınırlarını erkek belirlemelidir. Ayhan bu düşünceleriyle muhafazakâr halk zihniyetini temsil eder. Ayhan'ın "Ben isterim ki bana gelen kadın canla başla teslim olup ayağım dibine düşsün, ben onu hücrelerimdeki hatıralara varınca kendime mal edip temessül edeyim, onun artık ruhu da ben olayım cismi de ben." (Erol 2002: 298-299) cümlesi sosyal hayatta kadının değişen konumundan ve bu değişimin arkasındaki zihniyetten rahatsızlık duyduğunun göstergesidir. Cumhuriyet'in getirdiği yeni aydın tipiyle halk arasındaki zihniyet çatışması Fevzi Hoca'yla Ayhan arasındaki diyalogla ifade edilmiştir:

"Unutmayın ki bu nesil bambaşka bir nesildir. Cumhuriyet gençliği dedik, değişik terbiye verdik. Hürriyet ve şahsiyet sahibi olmayı bu küçük kızlara biz öğrettik, çünkü onlardan sâfi kadınlıktan daha fazla bir şey, ileri düşünceli yurttaş hasleti bekliyorduk." (Erol 2002: 299)

SONUÇ

Safiye Erol'un romanlarındaki aydın tipi Cumhuriyet dönemi Türk romanındaki *millilik* kavramına yeni bir bakış açısı getirir. Türk tarihinin ve kültürünün bütün olarak ele alınması gerektiği fikrinden hareketle yazılan eserlerde aydınlar eskiyle kavga etmek yerine eskiye dair unsurları estetik düzlemde devam ettirerek yeniyi dahil etmişlerdir. Avrupa'da eğitim gören roman kahramanlarının hepsinin ortak özelliği Cumhuriyete ve millî değerlere bağlı oluşlarıdır. Yazarın, *ideal Türk* adını verdiği yeni insan, her şeyden önce Türk olmanın mesuliyetini, millete olan borcunu unutmayan ve ona göre çalışan, çalışması beklenen Türk aydınıdır. Safiye Erol, milliyetçiliği dış formasyonda arayan yüzeysel aydın tipi yerine ruhta ve fikirde, ülkesi için yaptığı hizmetlerde milliyetçiliği muhafaza eden bir aydın tipi önerir. Tasavvufi unsurlara yer verilen romanlardaki aydınların dine yaklaşımı da Cumhuriyet devri Türk romanının konuya yaklaşımında farklıdır. *Vurun Kahpeye*, *Yeşil Gece*, *Çalıkuşu* gibi romanlarda çoğunlukla dinin soğuk ve cezalandırıcı yönünü öne çıkarılır; Erol'un romanlarında ise çember sakallı imam ve sevgiden yoksun dindar

kadınlar yerine tasavvufun herkese hoşgörüyüyle yaklaşan insanî boyutu öne çıkarılır; akılla kalbi uzlaştıran tasavvuf erbabına yer verilir. Erol'un romanlarında dinle felsefi ve estetik düzlemde temas halinde olan aydınların bu meseleye yaklaşımı, onları Cumhuriyet devri Türk aydınından farklı kılar.

Edebi eserler, okuma düzleminde kendisiyle iletişim hâlinde olan okurlarına açık veya gizli yeni bir dünyanın kapılarını aralamanın yollarını sunar ve bu yeni dünya içindeki kahramanlar vasıtasıyla da arzu edilen kimliğin inşasına katkı sağlar. Safiye Erol'un romanları Cumhuriyet dönemi Türkiye'sine ve bu dönemde meydana gelen siyasal ve sosyal hayattaki değişikliklere aydınların penceresinden bakılmasına imkân tanıyan eserlerdir. Türk aydınının Tanzimat'tan bu yana tevarüs ettiği medeniyet krizini aşmanın çaresini Doğu'ya has değerlerle Batı'dan alınanların terkinde gören Safiye Erol, 'yeni insan'ın kimliğini ve bu kimliğin sınırlarını arzu ettiği terkibe göre belirler. Cumhuriyet ile birlikte kimliği daha da belirginleşen bu yeni insan tipinin eskiyle yeniyi, akılla duyguyu, gelenekle moderniyi aynı potada eritip özümsemesi şartını dile getirir.

KAYNAKÇA

DELLALOĞLU, Besim (2010). *Romantik Muamma*, 1. Basım, İstanbul: Ayrıntılı Yayınları.

EROL, Safiye (2001). *Kadıköyü'nün Romanı*, 2. Basım, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

EROL, Safiye (2001). *Ülker Fırtınası*, 2. Basım, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

EROL, Safiye (2001). *Ciğerdelen*, 3. Basım, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

EROL, Safiye (2007). *Dineyri Papazı*, 2. Basım, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

EROL, Safiye (2002). *Sıla Yolunda*, Makaleler, 1. Basım, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

GÜRSOY, Belkıs A. (2002). "Safiye Erol'un Romanlarına Kısaca Bir Bakış", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 31 (2), ss. 54-59.

MORAN, Berna (1997). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış II*, 5. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları.

MORAN, Berna (1998). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*, 7. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları.

ŞAHİN, İbrahim (2000). "Türk Romanının Tarihî Gelişimi", *Türk Yurdu*, 20 (153-154), ss. 45-65.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (1998). "Millî Bir Edebiyata Doğru", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, 5. Basım, İstanbul: Dergâh Yayınları.

UĞURCAN, Sema (2001). "Safiye Erol'un Romanları", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 30 (3), ss. 34-43.

ÜLGENER, Sabri F. (2006). *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, 1. Basım, İstanbul: Derin Yayınları.

Fatih UYAR

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Öğrencisi

fatihauyar@hotmail.com

ORHAN PAMUK VE NECİP MAHFUZ'UN BENİM ADIM KIRMIZI VE MİDAK SOKAĞI ESERLERİNDE ORYANTALİST İZLER

ÖZET

Oryantalizm, Batı tarafından Doğu ve Doğuluyu yozlaşmış, geri kalmış, şehvet düşkünü olarak tanımlama yoluyla yürütülen bir algı yönetimidir. Batının dışarıdan bakarak yürüttüğü bu tek taraflı, sübjektif bakış açısı, Doğu'nun sosyal/siyasal/kültürel kodlarına da sirayet etmiştir. Mağlubiyet psikolojisiyle Batı'nın penceresinden kendisini ve toplumunu tanımlama çabasına giren aydın, düşünür ve yazarların ortaya koydukları eserler bu algı yönetiminin etkisinde kaldıklarının bir kanıtı niteliğindedir.

Kültürlerarası iletişim bağlamında Batı ve Doğu arasında kültürel aktarımların ve çıkarımların gerçekleştiği oryantalizm, her iki düşünce sistemini de etkilemiştir. Bu etkileşimin izleri edebi metinlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu bildiride, Türk ve Arap dünyasının Nobel Ödüllü iki yazarı Orhan Pamuk ve Necip Mahfuz'un *Benim Adım Kırmızı* ve *Midak Sokağı* eserleri oryantalist izler bağlamında incelenerek kültürel ve edebi sahada batı perspektifinin yansımaları bu eserler aracılığıyla ortaya çıkarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Orhan Pamuk, Necip Mahfuz, Batı, Doğu.

GİRİŞ

Doğu ve Batı kavramları sadece yön bildirici anlam üstlenerek anlaşılmazlar. Belki yön anlamları da önem taşır, fakat dünya tarihine bakıldığında bu kavramların bir medeniyeti tanımladıkları da görülmektedir. Özellikle Batı, bir medeniyet olarak üstünlüğü Osmanlı'ya, yani Doğu'ya kaptırdığı yıllardan bu yana, kendisini tanımlama ihtiyacı hissetmektedir. Kendini Tanımlama ihtiyacı sadece Batı'ya has bir özellik değildir. Ancak Batı izlediği metotla kendisini Doğu üzerinden, yani ötekileştirdiği farklı bir medeniyet üzerinden tanımlama gayretine girer. Edward Said'in "Şarkiyatçılık" ismini verdiği bu tanımlama süreci, Batı'nın kendisini var etme sürecinin

de bir parçasını teşkil eder. Batı'da ortaya konulan oryantalist çalışmalar, sadece Batı medeniyetini, Batı insanını ve Batı toplumunu etkilememiştir. Diğer medeniyetleri ve toplumları da etkisi altına almış, oralarda yaşayan insanların dünyalarında da iz bırakan etkiler meydana getirmiştir. Özellikle 1800'lü yıllardan sonra modernleşme, batılılaşma çabası içerisine giren Türk ve Mısır toplumlarında yaşanan kimlik krizi/bunalımı bu çalışmalardan oldukça etkilenmiştir. Bu çalışmada Nobel Ödülüne layık görülen birisi Türk romancı Orhan Pamuk, diğeri Mısırlı romancı Necip Mahfuz'un yazdığı metinlerden yola çıkılarak bu romanlarda görülen oryantalist izlerin üzerinde durulacaktır. *Benim Adım Kırmızı* ve *Midak Sokağı* eserleri incelenirken Thompson'un uyguladığı anlam inşa etme yöntemlerinden yararlanılacaktır.

ORYANTALİZM VE OTO-ORYANTALİZM

Oryantalizm üzerine yapılan çalışmalarda ilk akla gelen isim Edward Said'dir. Said, uzun yıllar oryantализm üzerinde çalışmış ve bunun sonucunda üretilen metinlerin oluşturduğu söylem üzerine yoğunlaşmıştır. Said'e göre Batı'nın Doğu düşüncesi, her zaman Batı'yı yücelten ve Batı'nın üstünlüğüne vurguyu tekrarlayan bir yapıdadır. Bu yapı ve söylem her zaman egemen olma çabasıdadır. Batı ile Doğu karşılaştığında bu söylem kendini yeniden üretir. Bu bağlamda Said'e göre Batı'nın Doğu ile ilgili tüm söylemleri ya yanlıştır ya da Batı'nın egemen olma gücüne hizmet eder. Doğu ile ilgili Batı'nın tüm çalışmaları hâkimiyet pekiştirmeye ve/veya yeni sömürü alanları yaratmaya yöneliktir (Çırakman 2002: 190). Oryantalist bakış açısında Şark, Avrupa'nın sadece fiziki sınırları ile komşusu değildir. Avrupa'nın en köklü, en büyük ve en zengin sömürgelerinin mekânı, dillerinin ve uygarlıklarının kaynağı, kültürel rakibi ve en derin, en sık tekrarlanan "öteki" imgelerinden biridir. Bu öteki imgesi Batılı tarafından oluşturulurken aynı zamanda kendi kimlik tanımının da yardımcı ögesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şark, Avrupa'nın maddi uygarlığının ve kültürünün tamamlayıcısıdır. Şarkiyatçılık ise bu tamamlayıcı parçayı kültür, ideoloji bağlamında bir söylem tarzı olarak bu söylemi destekleyen kavramlarla kurumlarla araştırmalarla imge birikimiyle öğretilerle ve daha da ilerisi sömürge şekilleriyle birlikte temsil eder ve dillendirir. Şarkiyat ise Şark ile Garp arasındaki varlıksal (ontolojik) ve bilgisel (epistemolojik)

ayırma dayanan düşünme şeklidir (Said 2012: 11). Oryantalizmin gerek akademik gerekse ontolojik-epistemolojik ayrıma dayalı her iki anlamı arasında on sekizinci yüzyıldan bu yana devamlı bir etkileşim süregelmektedir (Said 2012: 12). Bu etkileşim sayesinde akademik anlamla imgeleme dayalı anlam arasında kesintisiz bir bağ kurularak Batı ile Doğu arasında temel ayrımlar oluşturulmuş ve bu ayrımlar nihayetinde Doğu'yu Batı'ya tâbi kılmada bir tür yöntem olarak kullanılagelmıştır (Eren 2013: 3).

Şarkiyatçılık çalışmaları aslında bir Doğu resmi ortaya çıkarmaktadır. Bu resim birçok şeyi dışarda bırakmakta, bazılarını çarpıtmakta ve diğerlerini belirsizleştirmekte (Huntington 2011: 28) ve Doğu'yu, sadece “gönül maceralarının, egzotik varlıkların, akıldan çıkmayan anılarla görünümünün, olağanüstü deneyimlerin mekânı” (Said 2012: 11) haline getirmektedir. Şarkiyatçılar ortaya koydukları bu resimle Doğu'yu kadınlara düşkün, tembel, bilimde geri kalmış bir toplum olarak tanımlarlar. Bu temalar içerisinde en fazla dikkat çeken yan ise cinsellikle alakalı durumdur. Eşcinsellik ve kadın düşkünlüğü oryantalist çalışmalarda Doğu'yu tanımlamak için kullanılan en önemli temlerdir. Osmanlı Devleti'ndeki “Harem” üzerinden geliştirilen fanteziler, Batı'nın kendi zihninde meydana gelen yozlaşmanın Şark'ı tanımlama aracına dönüştürülmüştür. Şarkiyatçı çalışmaların önemli bir diğer yönü ise oluşturulan bilgi ile sömürgeleştirme yönteminin uygulanmasıdır. Batılılar, Şark'ın karşısına önceden şartlanmış Amerikalı ya da Avrupalı olarak gelir. Amerikalı veya Avrupalı olmak kesinlikle edilgen değildir. Bu şartlanmışlık, Şark'ta birtakım çıkarları olan bir güce ait olduğunun veya neredeyse Homeros'un çağından beri Şark'a müdahale imkanına sahip olduğunun bulanık da olsa farkında olmak anlamına gelmektedir. Zira bu bilinçaltı günümüzde de değişmeden devam etmektedir. Doğu öncelikle metinlerde keşfedilmiş, sonra zihinlerde tasarlanmıştır ve son olarak da politik ve iktisadi bir malzeme yığını haline getirilerek tüketilmeye çalışılmaktadır (Karataş 2014: 1271).

Oryantalist çalışmaların etki alanı sadece Batı içerisinde kalmamış, diğer toplumların düşünce sistemlerinde de izler bırakmıştır. Türk modernleşmesine bakıldığında, aydınlarımızın yaşadığı kimlik bunalımı ve kendi toplumlarına yaşadıkları yabancılaşma bu izleri açıkça ortaya koyar. Bu etkiyi açıklayan kavram oto-oryantalizm kavramıdır. Oto-oryantalizm kavramsal olarak bireylerin ve toplumların kendi

kendisini oryantalize etmesi, var oluşlarını kendilerine ait olmayan fikirler aracılığıyla anlamaları ve anlamlandırmaları demektir. Bu durum sonuç olarak kendine yabancılaşma ve kendinin ötekisi olma durumunu doğurmaktadır (Gürses 2012: 1274). Bu, Said'in belirttiğinden farklı olarak dışarıdan bir müdahale değil, içeriden kendi toplumu hakkında yapılan saptamalar, betimlemeler ve yönetmeyle gerçekleşir. Yazar ve/veya aydın yaşadığı kompleks sebebiyle kendi toplumuna/medeniyetine içeriden bakamaz hale gelir. Dışarının gözüyle içeriye bakmaya çalışır ve bunun neticesinde kendisiyle ve toplumuyla bir yabancılaşma yaşar.

ORHAN PAMUK'UN *BENİM ADIM KIRMIZI* VE NECİP MAHFUZ'UN *MİDAK SOKAĞI* ESERLERİNDE ORYANTALİST İZLER

İdeoloji, “genel olarak bir siyasi partinin inançlarını, değerlerini, temel ilkelerini ifade eden bir kavram olduğu gibi, şu ya da bu ölçüde tutarlı inançlar kümesi; siyasi ve toplumsal eylemi yönlendiren düşünce, inanç ve görüşler sistemi; (...) bir toplumsal durumu yansıtan düşünceler dizgesi; insanların kendi var oluş koşulları ve ilişkilerinden doğan yaşam tarzlarıyla ilgili tasarımların tümü” (Cevizci 2002: 533) olarak tanımlanabilir. Edebi metinler de bir ideolojik söylemin yansıma alanları olabilirler. Pospelov, “bir ülke ya da bir dönem için karakteristik olan boyutların, yazarın gerçekliği nasıl değerlendirdiğinde dile geleceğini ve yazarın her zaman belli bir toplumsal katmanın kişisi olarak toplumsal olaylarda, ya katılarak ya da hatta yönlendirici olarak eserlerinde dile getirdiği toplumsal idealler için saf tutacağını” söyler (Pospelov 2014: 28). İdeolojik söylemin sembolik biçimlerle metne dahil edilebileceğini savunan John Thompson ise sembolik biçimler vasıtasıyla anlam inşa edilebileceğini dile getirir. Thompson açısından sembolik biçimler, “Öznelere tarafından üretilen ve onlar/başkaları tarafından kabul edilen geniş bir eylemler ve sözceler, imgeler ve metinler yelpazesidir.” (Thompson 2013: 76) Öznel/Yazarın anlam inşa etme sürecinde kullandıkları ideolojiyi işleyiş kiplerini beş başlık altında toplayan Thompson, bu beş kipin ideolojinin faaliyet gösterebileceği yegane biçimleri olduğunu söylemez, aksine bu kiplere bazen farklı kiplerin de eklenebileceğini, hatta bu beş kipin bazen aynılaşıp birleşebileceğini de söyler. Thompson beş yöntemi şu başlıklar altında toplar:

- 1-Meşrulaştırma
- 2-Taslama
- 3-Birleştirme
- 4-Parçalanma
- 5-Şeyleştirme

Thompson'un anlam inşa etme yöntemleri üzerinden bakıldığında *Benim Adım Kırmızı* ve *Midak Sokağı* eserlerinde oryantalist söylemin yansıma alanları ortaya çıkarılacaktır.

MEŞRULAŞTIRMA

Sembolik biçimlerde meşrulaştırma süreci, özne tarafından “meşru, adil ve desteklenmeye değer olarak temsil edilenin” (Thompson 2013: 77) iknaya dönük yapılar halinde sunulmasını ön görür. Hikayeleştirme, akli zemine oturtma ve geleneksel temeller üzerine inşa edilen anlam yapısı herkesin kabul edebileceği, onaylayacağı bir şekilde sunulur. Sembolik biçim üreticisi “bir dizi toplumsal ilişki veya kurumu savunmaya ya da haklı çıkarmaya dönük anlam alanı oluşturarak” (Thompson 2013: 77) çalışır. Tarihsel ve toplumsal olaylar hakkında özne tarafından kabul edilen ideolojik söylem, okuyucu/dinleyici üzerinde *aidiyet bilinci* sağlayacak boyutlarda inandırıcılık oluşturabilecek şekilde anlatılır. İstisnai durumlar genelleştirilir, genele hükmedilir ve desteklenen fikrin inandırıcılığı artırılır.

Benim Adım Kırmızı romanında on altıncı yüzyılda Osmanlı döneminde Nakkaş Zarf Efendi'nin öldürülmesi olayı hikayeleştirilerek bütün bir roman boyunca devam eden bir alt zemin olarak kullanılmıştır. Bu hikayeleştirme esansında, insanlar arası güvensizliğin üst seviyede olduğu görülür. Osmanlı Devleti, dünyada üstünlüğü elinde bulundurduğu bir dönemde, insan ilişkilerinin yüzeyselleştiği ve yozlaştığı bir yapıyla sunulmakta, nakkaşların kendi çalışma arkadaşlarını menfaatleri doğrultusunda öldürmeleri akli zemine oturtularak verilmekte ve okuyucu böyle bir olayın yaşanacağı konusunda ikna edilmektedir. Hikayeleştirme metodunun gerçekleştiği bir başka olay ise Şeküre'nin kocasının savaşta ölmesi ve Şeküre'nin bunun sonrasında iki erkek arasında kalarak bir hayat sürmesi vakasıdır. Şeküre, kayınbiraderi tarafından taciz edilmekte, evde ise bir esir muamelesi görmektedir. Bu vaka da kadının Osmanlı

toplumunda yaşadığı durumun yazar tarafından yanlı ve sübjektif bir bakış açısıyla aktarıldığı görülmektedir.

Midak Sokağı eserinde Necip Mahfuz, Midak Sokağı üzerinden bir Mısır anlatmaktadır. Mahfuz, bir sokağı genişletilmiş bir mekan şeklinde ele alarak bu sokağı Mısır'ın genelinde yaşananları ortaya koymak açısından pilot bölge olarak kullanmaktadır. Bu eserde bir sokakta yaşayanlar, kahveci, esnaflar, tüccar, ev hanımları gibi bireyler üzerinden hikayeleştirilerek verilir. Mahfuz'un anlattığı Midak Sokağı'nda yaşayan bir sakin olarak Kamil Amca'nın geçtiği şu bölüm, yazarın sokağı nasıl göstermeye çalıştığını ortaya koyar:

“...Kamil Amca'nın huyudur, hatta hakkıdır, kapının eşiğine bir sandalye koyar ve kucağında bir sineklikle uykuya dalar. Müşterileri ona seslenene kadar veya berber Abbas sataşarak onu uyandırana kadar orada kalır. İriyarı bir adamdır, entarisinin altından ağaç kütüğüne benzeyen bacakları gözüktür, bir caminin kubbesini andıran kocaman ve yuvarlak kalçaları da sandalyenin yanlarından dışarı taşar. Göbeği bir varili andırır, göğüsleri çıkıntılıdır, boynu hiç yok gibidir.” (Mahfuz 2013: 6)

Mahfuz'un anlattığı tip oryantalizmin ürettiği Doğulu tipe oldukça yakındır. Tembel, miskin, şişman bir tip. Sokak ise pis ve sineklerle dolu bir yerdir. Kamil Amca, bundan dolayı sineklikle uyur. Her iki eserde ortaya konan tiplere, olaylara ve mekanlara bakıldığında, yazarların kendi toplumlarını olumsuzladıkları ve hikayeleştirme yanlarında yaşananları akli zeminde ortaya koyup okuyucuya kendi ideolojik söylemini meşrulaştırarak sunduğu görülür.

TASLAMA

Thompson'un anlam inşa etme sürecinde kullanılabilecek bir yöntem olarak öne sürdüğü taslama, savunulan iddianın hakim kılınması için birtakım şeylerin “gizlenerek, inkar edilerek veya örtbas edilerek ya da dikkatler mevcut ilişki veya süreçlerden başka yöne çevrilerek” (Thompson 2013: 78) anlatılmasıdır. Bu yöntemde yer değiştirme yoluyla “bir nesne ya da kişiye atıfta bulunmak için kullanılan pozitif veya negatif çağrışımların bir başka yöne aktarılmasıyla” (Thompson 2013: 78) anlam inşa edilebilir. Thompson'un ifade ettiği taslama yönteminin uygulanış tarzlarından birisi de hüsnütaberleştirmedir. Bu tarzla “eylemler, kurumlar ya da toplumsal ilişkiler olumlu bir

değerlemeye neden olacak şekilde tarif ya da yeniden tarif edilir.” (Thompson 2013: 78) Mecaz, kullanılan bir diğer yöntem olarak sayılabilir. Dilin ya da sembolik biçimlerin temsili bir şekilde kullanılmasını sağlayan mecaz yoluyla “parçayı simgeleyen bir terim bütüne atıfta bulunmak ya da bütünü temsil eden bir terim parçaya atıfta bulunmak için” (Thompson 2013: 78) kullanılır. Mecazla anlam inşasında “gönderge açıkça ifade edilmeksizin ima edilme ya da bir başka şeyle ilişkilendirilerek olumlu ya da olumsuz değerlendirme” (Thompson 2013: 79) stratejisine de başvurulabilir. Eğretilenlemede ise “toplumsal ilişkileri, yerleşik kişi ve grupları gerçekte sahip olmadıkları niteliklerle bahsedilmiş gibi temsil ederek böylelikle bazı özellikleri diğerleri pahasına vurgulayıp bunlara olumlu ya da olumsuz bir anlam yükleme” (Thompson 2013: 79) yapılarak anlam inşa edilir.

Benim Adım Kırmızı eserinde Pamuk, eğretilenleme yöntemiyle Osmanlı toplumunda oğlancılığın yaygın bir şekilde gerçekleştiği mesajını vermektedir. Eserdeki birçok nakkaş, oğlan resimleri yaparken tanıtılarak oğlancılığın yaygın olduğu düşüncesi ortaya konur. Şah Tahmasp da Doğulu bir padişah olarak romanda oğlanlı şeklinde gösterilen bir diğer kahramandır. Toplum ise cinsellik temalı resimlere düşkün bir toplum olarak anlatılır. Oryantalist bakış açısının Doğu’yu cinsellik düşkünü şeklinde göstermesinin yazarın söyleminde meydana getirdiği izlere örnek olarak aile içi ilişkinin anlatıldığı şu satırlar verilebilir:

“Doğu memleketlerinin birinde nakışsever mutlu ve yaşlı bir padişah varmış, yeni evlendiği güzeller güzeli Çinli karısıyla çok mutlu yaşamış. Derken padişahın önceki karısından yakışıklı oğluyla genç karısının gönülleri birbirine kaymış.” (Pamuk 2011: 78)

Pamuk, romanında ortaya koyduğu ilişkiler ağıyla nakkaşları oğlanlı, hocaların bir kısmını ise oğlan düşkünü gibi sunar. Geline gözü koyan kayınbaba, yengesine gözü koyan erkek gibi kahramanlarla Doğu toplumunu zevk/eğlence/cinsellik düşkünü bir toplum şeklinde tanıtır. *Midak Sokağı*’nda ise oğlanlı olarak kahveci Hüseyin Kirşa karşımıza çıkar. Kahvesine gelen bir oğlana gözü koyarak bütün mahalleyi ve ailesini karşısına almasına rağmen oğlancılıktan kendini alamaz. Diğer bir kahraman Salim Elvan ise ilerlemiş yaşına rağmen cinsel gücünü artırmak için ilaç mahiyetinde bir yiyecek yer. Mahfuz’un karakterlerine bakıldığında da kadın düşkünü, cinsel ihtiyaçlarını gayrimeşru yollardan gidermeye çalışan tiplerle karşılaşılır. Bunun

yanında Mahfuz'un hüsnütahirleştirme yöntemiyle sömürgeci İngiliz ordusunda çalışmayı olumlu özelliklerle anlatması da dikkat çeker. Hatta Hamide ile evlenmek için Abbas, berberliği bırakarak İngiliz ordusu için çalışmaya gider. Mısır'ı bir sömürge toplumu haline getiren İngilizlere tepki göstermesi, direnmesi gereken bir halk tasvir edilmemesi bir yana, huzurlu ve rahat bir yaşantı için İngilizlere çalışması gerektiği vurgulanır. Pamuk ve Mahfuz, oto-oryantalist bir söylemle kendi toplumlarına dışarıdan bakmışlar ve olumsuz özellikleri aktarmışlardır. Roman karakterlerinin tamamına yakını eğretilme yöntemiyle olumsuz yanlarıyla gösterilmiştir.

BİRLEŞTİRME-PARÇALAMA

Birleştirme yöntemine daha çok bir kimlik inşasının oluşturulmaya çalışıldığı sembolik biçimlerde rastlanır. Bu yöntemin en yaygın kullanımı standartlaştırma şeklinde karşımıza çıkar. Özne tarafından makbul ve doğru görünen kimlik inşası gerçekleştirilmeye çalışılır. Bireyler tek tek ayırt edici özelliklerinden öte, birleştirici ve kolektif bir bilinç etrafında standardizasyona tabi tutulur. "Milli marşlar, bayraklar, çeşitli türde armalar, kitabeler gibi ulusal bütünlük" (Thompson 2013: 80) sembolleri ile milli bir kimlik inşa edilmeye çalışılır. Sadece "modern ulus devlet gibi büyük ölçekli toplumsal örgütlenmeler örneğinde değil, kolektif bir kimliğin yaratıldığı daha küçük örgütlenmeler örneğinde" (Thompson 2013: 80) de karşılaşılabilir. Bu yöntemle özne "kişileri, farklılıkları ve bölünmeleri hükümsüz bırakacak şekilde kaynaştırma" (Thompson 2013: 80) yoluna başvurabilir.

Parçalanma yönteminde esas olan, "bireyleri bir kolektivite içinde birleştirerek değil, hakim gruplara etkin bir şekilde meydan okuyabilecek kişi ve grupları parçalayarak veyahut da olası muhalefet güçlerini habis, muzır ya da tehditkar" (Thompson 2013: 81) olarak sunmaktır. En tipik stratejisi "farklılaştırmadır, yani kişi ve gruplar arasındaki ayrımları, farklılıkları ve bölünmeleri vurgulamaktır." (Thompson 2013: 81) Parçalanma ile birleştirme kimi durumlarda ortak bir strateji olarak görülebilir, çünkü parçalanmada da bir öteki ortaya çıkarılır. Burada ötekine sansürlenme uygulanır.

Thompson'un ortaya koyduğu anlam inşa etme yöntemlerinden birleştirme, kolektif bir bilinci ortaya çıkarmak için tercih edilen bir metottur. Pamuk ve Mahfuz, ortak bir aidiyet bilincinin aksine,

kendi toplumlarına yabancı gibi bakan yazarlar olarak bu yöntemi tercih etmezler. Fakat parçalama yöntemi her ikisinde de karşımıza çıkar. *Benim Adım Kırmızı* romanında nakkaşlar, padişah tarafından yaptırılan gizli fotoğraf yüzünden bir rekabet içerisinde gösterilirler. Öyle bir yarış vardır ki, üstatlarını dahi öldürmekten geri kalmazlar. Roman boyunca, katilin kimliği gizli tutulurken bütün nakkaşların da katil olabileceğine okuyucu inandırılmaya çalışılır. Ayrıca romanda bahsedilen Husret Hoca ve Sivaslı Şaşı Nedret Hoca olumsuz, ahlaksız ve yalancı insanlar olarak tanıtılır. Kahramanlara seçilen isimler de dahil olmak üzere, bu kahramanların bütün özellikleriyle romanda negatif yönleri ele alınır.

Benim Adım Kırmızı romanında olumsuz ve yanlış gösterilen bir diğer husus ise Şeküre'nin kocasının savaşın üzerinden dört yıl geçmiş olmasına rağmen dönmemesi ve bu süreçte Şeküre'nin İslam hukukuna göre boşanamaması olayıdır. Bu dört yıl içerisinde Şeküre, kayınbabası ve kaynının zulümlerine, tacizlerine uğramakta ve mağdur gösterilmektedir. Karar ile evlenme olayının anlatıldığı bölüm de yine Osmanlı hukuk sisteminin aşağılandığını gözler önüne serer. Çünkü boşanma kararı veren kadıya rüşvet verilmekte ve kadı ancak bu şekilde ikna olmaktadır. Yine aynı olayın devam ettiği satırlarda, birçok sahtekarlığın ve yalanın mahkeme süreçlerini nasıl etkilediği anlatılarak ideolojik söylem güçlendirilmektedir.

Midak Sokağı'nda ise Rıdvan Hüseyini dini bir alim olarak ve halkın kendisine danıştığı bir yol gösterici olarak karakterize edilmesine rağmen, eşine değer vermeyen bir bey olarak tanıtılmaktadır. Mahfuz, topluma rehberlik edebilecek hüviyette ve özellikle gördüğü Rıdvan Hüseyini'yi kadını hor gören birisi olarak karakterize ederek din adamı kimliğinde parçalama yöntemini tatbik etmektedir. Orhan Pamuk ve Necip Mahfuz, parçalama yöntemiyle İslam hukuku, Osmanlı hukuk sistemi ve din adamlarını olumsuz bir şekilde tanıtmayı tercih etmişlerdir.

ŞEYLEŞTİRME

Şeyleştirme, “sosyo-tarihsel görüngülerin, kalıcı, değişmez ve sürekli tekerrür ediyormuş” (Thompson 2013: 82) gibi resmedilmesiyle uygulanan bir yöntemdir. İnsanlar duygularından arındırılmış, insani melekelerini kaybetmiş bir şekilde anlatılırlar. *Adlandırma* ve *edilginleştirme* yöntemleriyle kişiler, iradelerini yitirmiş, nihaileştirilmiş,

hareket kabiliyetlerini kullanamayacak şekilde resmedilirler. Bu yöntem, aktörleri ve eylemliliği siler ve süreçleri, bunları üreten bir öznenin yokluğunda gerçekleşen şeyler veya olaylar olarak temsil eder. Eylemlerin “nasıl başladıklarına dair bütün izlerin kaybolması ve nasıl sonlanacaklarına dair bütün soruların tasavvur edilemez” (Thompson 2013: 82) hale getirilmesi şeklinde işlevsellik kazanır.

Benim Adım Kırmızı romanında Şeküre, *Midak Sokağı*’nda Hamide birer kadın olarak nesneleştirilmiş ve kendilerine yapılan sömürü hareketlerine cevap veremez halde karakterize edilmişlerdir. İki romanda da kadınların tamamına yakını erkekler tarafından sömürülmekte ve kadın mağdur edilmektedir. Hamide rahat ve huzurlu bir yaşamın peşinde koşan ihtiraslı bir kadın olarak romanın sonunda bir hayat kadınına dönüşür. Mahfuz bu söylemiyle Doğu toplumlarında kadının horlandığı, aşağılandığı ve sahipsiz bırakıldığı mesajını vurgular. Bu romanlarda kadınlar iradelerini yitirmiş, edilgen birer varlık olarak tasvir edilerek Şark, kadının değerinin olmadığı bir toplum şeklinde gösterilir.

SONUÇ

Oryantalizm bir öteki olarak inşa ettiği Doğu üzerinden bir kimlik tanımlamasına giderek Doğu’yu olduğundan farklı bir şekilde resmeder. Bu resim Doğu’nun kendisi değil, Batı’nın iktidarda kalmasına, egemenliği elinde tutmasına yardımcı olacak bir özellik arz eder. Oryantalistlerin gözünde Doğu, kadın düşkünü, oğlancı, tembel, miskin, geri kalmış olma özelliklerini bünyesinde barındırır. Fakat bu Doğu’da olan özellikler değil, Batı’nın kendi zihninde, metinler vasıtasıyla ortaya çıkardığı bir tanımlamadır. Batı’da geliştirilen oryantalist tanımlamalar, diğer toplumlardaki insanlarda da elbette yansımalara sebep olmuştur. Üretilen bu söylemden etkilenen bazı yazarlar kendi toplumlarına içeriden değil, dışarıdan, yani Batı’nın gözünden bakmayı tercih etmişlerdir. Oto-oryantalist özelliği taşıyan bu yazarlar, kendilerine, toplumsal/inançsal değerlerine yabancılaşmış bireyler olarak tarihlerine, insanlarına, toplumlarına ve medeniyetlerine eserlerinde olumsuz yaklaşmışlardır.

Thompson’un anlam inşa etme yöntemleri olarak açıkladığı meşrulaştırma, taslama, birleştirme, parçalama ve şeyleştirme metotları vasıtasıyla incelediğimiz *Benim Adım Kırmızı* ve *Midak Sokağı* eserlerinde Doğulu ve Nobel ödüllü iki yazar, Pamuk ve Mahfuz’un kendi toplumlarına dışarıdan

baktıkları görülmüştür. Yazarların gözünde Doğu, kadınların ezildiği, hor görüldüğü, din adamlarının ahlaksız, sahtekar olduğu, oğlancılığın ve kadın düşkünlüğünün yaygın olduğu bir şekilde resmedilir. İslam hukuku sorunları çözmeyen, insanlara sorun çıkaran, kadınları mağdur eden, aileyi korumaya değil, erkeklerin sömürüsüne açık hale getiren bir özellik taşır. Doğu toplumları tembel, miskin ve güvensizliğin, kıskançlığın zirve yaptığı toplumlar olarak anlatılır.

KAYNAKÇA

CEVİZCİ, Ahmet (2002). *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

ÇIRAKMAN, Aslı (2002). “Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi”, *Doğu-Batı*, Yıl: 5, Sayı 20.

EREN, Gül (2013). Edward Said: Oryantalist Söylem Analizinin Metodolojik Temelleri, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GÜRSES, Mürsel (2012). “Meşrutiyet Dönemi Gezi Kitaplarında Oto-oryantalist ve Oksidentalist Söylemler”, *Turkish Studies - International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 7/1 Winter, pp. 1269-1303.

HUNTINGTON, Samuel P. (2011). *Medeniyetler Çatışması: -ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması-* çev. Mehmet Turhan ve Y. Z. Cem Soydemir, İstanbul: Okyanus Yayınları.

KARATAŞ, Cengiz (2014). “Emperyalizm Bağlamında Oryantalizm Kavramına Bir Bakış” *Turkish Studies*, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/5 Spring, pp. 1269-1277.

MAHFUZ, Necip (2013). *Midak Sokağı*, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

PAMUK, Orhan (2011). *Benim Adım Kırmızı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

POSPELOV, Gennadiy (2014). *Edebiyat Bilimi*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

SAİD, Edward W.(2012). *Şarkiyatçılık*, İstanbul: Metis Yayınları.

THOMPSON, John B. (2013). *İdeoloji ve Modern Kültür*, çev. İdil Çetin, Ankara: Dipnot Yayınları.

Mehmed Ali YILDIZ

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türk Dili ve Edebiyatı ABD Yüksek Lisans Öğrencisi
mehmedali@gumushane.edu.tr

AHMET MİDHAT EFENDİ’NİN ROMANLARINDA İSTANBUL’UN KOZMOPOLİT SEMTLERİ

ÖZET

On dokuzuncu yüzyıl İstanbul’unun önemli aydın ve tanıklarından olan Ahmet Midhat Efendi, “kırk beygir kuvvetinde bir yazı makinası” gibi çalışarak pek çok konuda ve 200’ü aşkın sayıda eser kaleme almıştır. Ahmet Midhat Efendi’nin yazı çalışmalarının çoğunluğunu roman sahası oluşturmaktadır. Ahmet Midhat Efendi roman ve hikâyelerinde mekân olarak Musul, Halep, Şam, Beyrut, Paris gibi farklı şehirleri seçse de eserlerinde en çok yer verdiği şehir İstanbul’dur. *Yeryüzünde Bir Melek*, *Gürcü Kızı Yahut İntikam*, *Hüseyin Fellâh*, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, *Çengi*, *Henüz 17 Yaşında*, *Esrâr-ı Cinâyât*, *Hayret*, *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul’da Neler Olmuş*, *Dürdane Hanım*, *Karnaval*, *Vah*, *Bahtiyarlık*, *Demir Bey Yahut İnkişaf-ı Esrâr*, *Müşahadat*, *Taaffüf*, *Eski Mektuplar* ve *Jön Türk* romanları Ahmet Midhat Efendi’nin otuzu aşkın romanı arasında olayların bütününe ya da bir kısmının İstanbul’da geçtiği eserlerdir. İstanbul, çoğunluğu Müslüman Türkler olmak üzere pek çok farklı din ve milletten insanı yüzyıllar boyunca bünyesinde barındırmış bir başkenttir. İstanbul’un bu kozmopolit özelliği, bazı semt ve muhitlerde daha fazla hissedilmektedir. Bu bildiride, İstanbul’un, Ahmet Midhat Efendi’nin romanlarında mekân olarak kullandığı ve kozmopolit yönüne işaret ettiği semtleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Midhat Efendi, İstanbul, Kozmopolit.

GİRİŞ

1844 yılında İstanbul’da doğan altmış sekiz yıllık uzun ömrünün ve ömrünün önemli bir kısmını kuşatan gazetecilik ve yazarlık hayatının çok büyük bir bölümünü gene İstanbul’da geçiren Ahmet Midhat Efendi’nin* pek çok romanında İstanbul’un semtleri önemli

* Ahmet Midhat Efendi ile ilgili geniş bilgi için bkz.: OKAY Orhan (1989). “Ahmet Midhat Efendi”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 2, ss. 100-103, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ayrıca Ahmet Midhat Efendi ile ilgili bibliyografya için bkz.: Ahmet Midhat Efendi (1999). *Karı Koca Masalı ve Ahmet Midhat Bibliyografyası*, haz. ve çev. Nüket Esen, İstanbul: Kaf Yayınları.

özellikleriyle dikkat çekmektedir. Bu romanlarda İstanbul, ya kahramanların hayatlarının bütününe ya da kahramanların yaşadıkları olayların bir kısmına sahne olmaktadır. *Yeryüzünde Bir Melek, Gürcü Kızı Yahut İntikam, Hüseyin Fellâh, Felâtun Bey ile Râkım Efendi, Çengi, Henüz 17 Yaşında, Esrâr-ı Cinâyât, Hayret, Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş, Dürdane Hanım, Karnaval, Vah, Bahtiyarlık, Demir Bey Yahut İnkişaf-ı Esrâr, Müşahadat, Taaffüf, Eski Mektuplar ve Jön Türk* romanları Ahmet Midhat Efendi'nin otuzu aşkın romanı arasında olayların bütününe ya da bir kısmının İstanbul'da geçtiği eserlerdir. Musul, Halep, Şam, Beyrut, Paris gibi pek çok şehre romanlarında yer veren Ahmet Midhat Efendi, her ne kadar şehir ve mekân yelpazesini bu kadar geniş tutmuşsa da romanlarında en çok İstanbul'u nazara vermiş ve İstanbul'a ait güzellikleri ortaya koymuştur. *Gürcü Kızı Yahut İntikam* adlı romanında İstanbul ile ilgili şu satırlara yer verir:

“Bir atiki teşkil eyleyen Avrupa ve Asya ve Afrika kıt’alarının harâit-i müctemiasına bir nazar edildiği zaman görülür ki İstanbulumuz bu kıta’ât-ı selasenin merkez-i umûmîsi addolunmaya salih bir mevkidedir. Filvaki en kadim zamanlardan beri İstanbulumuzda bu merkeziyet istidadı mevcut olup ezcümle kıta’ât-ı selasenin menâfi-i ticâriyyesi her asırda İstanbulumuzda birleşmiştir. Zamanımızda dahi şehrimizin bu ehemmiyet-i maneviyyesi baki ve belki de mütezayit olup hele seyâhat-i âlem maksadıyla memleketlerinden infikâk eyleyen seyyahların kâffesi ya evâil veyahut evâhir-i seyahatinde İstanbulumuza gelerek ya icra edecekleri veyahut icra etmiş bulundukları seyahatlerin harîta-i umûmiyyesini şehrimizde nazar-ı icmâlâ alırlar.” (A. Midhat Efendi 2003a: 5)

Coğrafi konumu itibariyle İstanbul; Asya, Avrupa ve Afrika'nın birleşim noktası ve bu kıtaların birbirlerine açılan kapısı mahiyetinde bir şehirdir. Bu mahiyette bir şehir olan İstanbul, ticaret ve özellikle de seyahat niyeti olan kişilerce vazgeçilmez uğrak yerlerinden biri olmuş ve İstanbul'un bu değeri yüzyıllardır süregelmiştir. İstanbul'un, İstanbul'u seven herkesin gönül ve hayal dünyasında farklı şekillerde akisleri vardır. Kimi için İstanbul serin, berrak, şifalı suların şehri; kimi içinse hiçbir yerde eşi bulunmayan büyük camilerin, güzel sesli müezzinlerin ve hâfızların şehridir (Tanpınar 2014: 121).

İstanbul'da farklı milletlerden, uluslardan insanların asırlardır bir arada

yaşamayı, İstanbul'un kozmopolit bir şehir olması ile açıklanabilir. Çoğunluğu Müslüman Türkler olmak üzere Osmanlı toplumunda Ermeniler, Rumlar, Çerkezler, Hristiyanlar, Musevîler gibi farklı din ve ırktan insanlar yüzyıllar boyunca bir arada yaşamıştır. Bunun yanında İstanbul, pek çok yönden sahip olduğu güzellikleriyle tarih boyunca farklı yerlerden insanların görmeyi arzu ettiği, doğal güzellikleriyle ve sahip olduğu uzun tarihî geçmişiyle insanları cezbeden, farklı şehir ve ülkelerden insanların hayatlarını burada devam ettirmek istedikleri büyüleyici bir şehirdir. Başka şehir ve ülkelerde yaşayan insanların İstanbul'da yaşamak için mülk edinmeleriyle ilgili Ahmet Midhat Efendi'nin romanlarında şu örneklerle rastlamak mümkündür:

“Konağı Meddah İsmail Ağa vekâleti ile Cezayirli dayızade Memiş Bey namında bir zat almış oldu ki Memiş Bey her ne kadar İstanbul'a hiç gelmemiş ve hâlâ Cezayir'de ikamet etmekte bulunmuş idiyse de kendisi pek zengin bir bey olduğu cihetle şayet bir gün İstanbul'a gelirse ikameti için fazla olarak mubayaa kılınmıştı.” (A. Midhat Efendi 2000i: 73)

“İngiliz oldukça kibardandır. Kibardandır ama öyle lord, dük filân gibi zadedândan değil. Kâğıt ahz u itasıyla nakd-i mevcudunu beş yüz bin İngiliz lirasına iblâğ eyledikten sonra terk-i ticaret ederek bakiyye-i ömrünü rahatla geçirmek için İstanbul'a gelmiştir.” (A. Midhat Efendi 2000a: 20)

Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş ve Felâton Bey ile Râkım Efendi romanlarından alınan örneklerde görüldüğü gibi, Cezayir'de ikamet eden Cezayirli Dayızade Memiş Bey ile İngiliz Ms. Ziklas, hayatlarının geri kalan kısmını rahat bir şekilde geçirmek için İstanbul'da konak satın almışlar ve daha sonradan da İstanbul'a yerleşmişlerdir. Bu örnekler İstanbul'un insanlara rahat bir yaşam sunabilen, pek çok imkâna sahip ve doğal güzellikleri gibi yönlerden insanlara cazibeli görünen bir şehir olduğunu göstermektedir. Ahmet Hamdi Tanpınar da *Beş Şehir* adlı eserinde özellikle Rumeli ve Arabistan şehirlerinde yaşayan zenginlerin İstanbul'da yaşama arzusuyla İstanbul'da yerleşmeleriyle ilgili şu satırlara yer verir:

“1908'den önce bütün cenup Akdeniz'in bir İslâm çevresinde zevk, sanat içinde yaşamak isteyen zenginleri İstanbul'a gelirlerdi. Rumeli ve Arabistan vilayetlerinin zengin çiftlikleri, büyük verimli toprakları, Çamlıca'nın,

Boğaziçi'nin sonraları Kadıköy ve daha ileri taraflarının köşklerini, yalılarını beslerdi. Büyük bahçe ve korularını yeşertirdi. Yangınlar yüzünden otuz kırk senede bir şehrin yeni baştan yapılmasını temin eden şey bu servetti. Bilhassa Tanzimat'tan sonraki devirde bu akın daha da artmıştı." (Tanpınar 2014: 126)

AHMETMİDHATEFENDİ'NİNROMANLARINDAİSTANBUL'UN KOZMOPOLİT SEMTLERİ

İstanbul'un kozmopolitesi, bazı semtlerde kendisini çok daha fazla hissettirir. Bu çalışmada, İstanbul'un Ahmet Midhat Efendi'nin romanlarına yansıyan kozmopolit semtleri ve bu semtlerin Ahmet Midhat Efendi'nin gözüyle özellikleri araştırılmıştır. Ahmet Midhat Efendi'nin romanlarında yer verdiği kadarıyla İstanbul'un kozmopolit semtleri şunlardır:

Adalar

Bugün İstanbul'un ilçelerinden biri olarak sayılan Adalar, Marmara Denizi'nde ve İstanbul'un Anadolu yakası kıyılarına çok yakın bir yerde bulunurlar. Toplamda dokuz adadan oluşan bu adaların en önemlileri Büyükkada, Heybeliada, Burgazada, Kınalıada'dır. Ahmet Midhat Efendi, *Hayret* ve *Taaffüf* romanlarında Adalar'ın kozmopolit özelliğine işaret eder. Bu romanlarda, Ahmet Midhat Efendi'nin cümlelerine dayanarak Adalar'da yaşayan Rumlara, Hristiyanların Yortu gününe, Adalar'ı sayfiye yeri olarak kullanan ve farklı yerlerden gelen insanlara dair bilgilere ulaşılabilir. *Hayret* romanında Ahmet Midhat Efendi, Büyükkada'da yaşayan Rumların bazı otellerde uşaklık yaptığına ve bu Rumların çok çapkın insanlar olduğuna şu cümlelerle işaret eder:

"Fasharoz, yeni öğrenmiş olduğu Osmanlıcasıyla hırsızların silâhına dair Safa Kok Sanc'dan almış olduğu malûmatı otelde hizmet eyleyen Rum uşaklara anlatarak, heriflerin arkalarını bırakmaları için teşvikatta kusur etmiyorduydu da hiç Büyükkada'nın çapkın Rumları böyle ağızlara gelirler mi?" (A. Midhat Efendi 2000a: 23)

"Otelde hizmet eyleyen Rumları teşvik eylemişse de

Büyükkada'nın çapkın Rumları öyle kamaların, hançerlerin mukavvaya tahavvülü gibi komedilere kahkahalarla gülmekten kendilerini alıp da ..."(A. Midhat Efendi 2000a: 30)

Bunun yanında Ahmet Midhat Efendi Rumlarla ilgili olarak Büyükkada'da kayıkcılık yaptıklarına ve denizcilik konusunda da pek cesur olduklarına da şu cümlelerle yer verir;

"O gece epeyce şiddetli bir lodos esmekte bulunduğundan Büyükkada'nın ekseriya pek cesur denizci olan Rum kayıkcıları böyle bir havada kayık isteyen Kaymakamın aklına şaşmaya davranmışlarsa da koca kayamakam "Ben denize çıkacak olduktan sonra siz mi korkacaksınız?" diye herifleri tersleyince kayıkcılar bu sözden hem korkup hem de deniz cesaretince Kaymakamdan aşağı kalmak istemediklerinden kayık indirmek işine teşebbüs etmişlerdi." (A. Midhat Efendi 2000a: 33)

Gene *Hayret* romanında Ahmet Midhat Efendi, Hristiyanlar tarafından önemli sayılan ve bir bayram olarak kutlanan Yortu gününe, Yortu günü kutlamalarının çok kalabalık geçtiğine ve dolayısıyla Büyükkada'da yaşayan Hristiyanlara şu cümle ile işaret eder:

"İşte bu sebebe mebniydi ki o gece sabaha karşı Büyükkada'nın tekmil kahve ve gazinoları açılarak emsali hiçbir yortu gününde bile görülmemiş bulunan birçok kalabalık bu mahalleri doldurmuştur." (A. Midhat Efendi 2000a: 36)

Büyükkada, Ahmet Midhat Efendi'nin romanlarına yansıdığı şekliyle aynı zamanda bir sayfiye ve tatil yeridir. *Hayret* romanında zengin bir Hintli tüccar olan Safa Kok Sanc, "bir sonbaharı, hoşlanırsa bir kışı bile İstanbul'da ve İstanbul'un dahi Büyükkada'sında geçirmek için" ailesiyle birlikte Büyükkada'ya gelir (A. Midhat Efendi 2000a: 70). *Taaffüf* romanında da "Madam Miryal namında bir Fransız kadın iki yetişkin kızı ile beraber o sene Büyükkada'da sayfiye ittihaz eder" (A. Midhat Efendi 2000b: 40).

Bağlarbaşı

Ahmet Midhat Efendi, Üsküdar'a bağlı bir yerleşim yeri olan Bağlarbaşı'nın kozmopolit özelliğine *Vah* romanında şu cümlelerle değinir:

“Cuma günü ahâli-i müslime için Bağlarbaşı’nın en parlak günü olup bu gün de ahâli-i gayr-ı müslime Bağlarbaşı’na o kadar rağbet etmezler idiyse de bunların asıl rağbet eyledikleri pazar günü dahi ahâli-i müslimeden büyük bir cemaat yine Bağlarbaşı’na arz-ı rağbetten geri kalmadıkları cihetle pazarların parlaklığı da cumaların parlaklığından aşağı kalmazdı.” (A. Midhat Efendi 2000c: 51)

Ahmet Midhat Efendi’nin yukarıda yer alan ifadelerine göre, Müslümanlar bir seyir, gezi ve piknik yeri olan Bağlarbaşı’na tatil günleri olan Cuma gününde adeta akın etmektedir ve Müslümanların tatil günü olan Cuma gününde gayr-ı Müslimler Bağlarbaşı’na pek fazla gitmemektedir. Bunun yanında gayr-ı Müslimlerin Bağlarbaşı’na çoklukla gittikleri gün de Pazar günüdür. Fakat Müslümanlar, Pazar günleri de Bağlarbaşı’na gittikleri için Bağlarbaşı’nın Pazar günleri de tıpkı Cuma günlerinde olduğu gibi çok kalabalık olduğu söylenebilir.

Beyoğlu-Galata

Batı’nın İstanbul’a açılan kapısı ve İstanbul’un en kozmopolit ilçesi olan Beyoğlu, İstanbul’un Ahmet Midhat Efendi’nin otuzu aşkın romanında en fazla yer verdiği yerleşim yeridir. Ahmet Midhat Efendi, romanlarında çok fazla yer verdiği Beyoğlu’nun kozmopolit özelliğine de çokça işaret etmiştir. Bu bölümde, Beyoğlu’nun semtlerinden biri olan ve Ahmet Midhat Efendi’nin Beyoğlu’ndan çok fazla ayırmadığı Galata semtine de yer verilecektir. Ahmet Midhat Efendi, Beyoğlu’nun ve Galata’nın kozmopolit özelliklerine *Felâton Bey ile Râkım Efendi*, *Gürcü Kızı Yahut İntikam*, *Hayret*, *Henüz 17 Yaşında*, *Hüseyin Fellah*, *Karnaval*, *Taaffüf*, *Vah*, *Yeryüzünde Bir Melek*, *Esrâr-ı Cinâyât*, *Müşahadat*, *Jön Türk* ve *Dürdane Hanım* romanlarında yer verir. *Yeryüzünde Bir Melek* romanında Ahmet Midhat Efendi Beyoğlu’nun farklı milletlerden oluşan insanların yaşadığı bir yer olma özelliğini açıkça şu ifadelerle ele alır:

“Etrafımıza birazcık göz gezdirirsek görebiliriz ki İstanbulumuz bekâr bir adamın yaşaması için kurulmuş bir memleket değildir. Şefik’in hikâyesi güzeran eylediği otuz beş sene mukaddeminde değil a hatta bu gün dahi memleketimiz bekâr olarak yaşanacak bir yer değildir. Haydi bakalım, familyasız olunuz da Fatih’te, Süleymaniye’de

filânda yaşayınız. Lokantanız, bakkal dükkânı, oteliniz dahi kahvehane olmaz mı? Beyoğlu'nu hesaba katmıyoruz. Zira orası bizim şehrimiz değil, bir «mîlel-i mürekkebe» şehridir.” (A. Midhat Efendi 2000g: 27)

Ayrıca Ahmet Midhat Efendi, *Müşahedat* romanında Beyoğlu ve Galata'da yaşayan ecnebîler ile ilgili şu satırlara yer verir:

“Zira o zamanlar İstanbul'umuza şimdiki kadar ecanib dolmuş değil idi. Şimdi Beyoğlu, Galata gibi yerlerde ecnebilerin yerli ehâl-i hristiyaniyeden ziyade çoğalmış oldukları muhakkakattandır. İstanbul'umuzda bir milyon yüz bin kadar nüfus tahmin olunuyor. Yedi yüz bini İslâm olmak üzere tahmin kılınarak, nüfus-ı ecnebiyenin mikdarı da yüz yirmi bine takrib ediliyor ki, bunların kesretle sakin oldukları bazı yerlerde ehâli-i asliye-i nasraniyeye galibiyetleri istibad olunamaz. Ecnebilerin çoğaldıkları yerlerde Avrupa ahlâkı da ahlâk-ı asliyeye galebe ediyor. Su-yı istimalât, fuhş ve rezail artıyor.” (A. Midhat Efendi 2000h: 112)

Ahmet Midhat Efendi, *Müşahedat* romanında yer verdiği ve yukarıda da zikredilen ifadelerle göre Beyoğlu ve Galata'da yaşayan yerli Hristiyanlarla daha sonradan Avrupa'dan İstanbul'a göç etmiş gayr-ı Müslimleri birbirinden ayırarak bunların nüfusunun yerli Hristiyanların nüfüsünü geçtiğini vurgular. Ayrıca Ahmet Midhat Efendi, *Müşahedat* romanını kaleme aldığı 1800'lü yılların sonunda İstanbul nüfusunun bir milyon yüz bin civarında olduğunu, bu nüfusunun tahminen yedi yüz bininin Müslüman olduğunu ifade eder. Bunun yanında dışardan İstanbul'a göç eden ve nüfus yoğunluğu İstanbul'un yerli Hristiyanlarına galip gelen gayr-ı Müslimlerin çoklukla yaşadıkları yerlerde de Avrupa'nın kötü ahlakıyla birlikte fuhşun ve türlü rezilliklerin arttığını da ekler. *Felâatun Bey ile Râkım* Efendi romanında, romanın baş kahramanlarından Râkım Efendi, İngiltere'den gelerek İstanbul'a ve Beyoğlu'nun Asmalı Mescit muhitine yerleşen İngiliz ailenin iki kızına haftada bir gün Türkçe öğretmek için gider (A. Midhat Efendi 2000ç: 18). Ahmet Midhat Efendi, *Gürcü Kızı Yahut İntikam* romanında İstanbul'a gelen seyyahların büyük çoğunluğunun Beyoğlu taraflarındaki otellerde misafir olarak kalmayı tercih ettiklerini ve Osmanlıların o dönem için Beyoğlu'na çok itibar etmeyip Beyoğlu alemlerinin alışkını olmadıklarını şu cümlelerle ifade eder:

“Zaten şehrimize gelen seyyahların kâffesi Beyoğlu taraflarındaki otellere misafir olduklarından biz Osmanlılar o âlemlerin alışkını değiliz ki misafir meyanında ehemmiyet-i seyyâhiyyeleriyle mühim olan zevatı görüp malûmât-ı müktesebelerinden istifadeye heves edebilelim.” (A. Midhat Efendi 2003a: 5)

Hristiyanların ibadet mekânları olan ve Beyoğlu’nda bulunan Panayaya kilisesi, Katolik kilisesi ve Süryani kiliselerine de Ahmet Midhat Efendi çok kısaca işaret eder (A. Midhat Efendi 2000d: 213; A. Midhat Efendi 2000f: 25; A. Midhat Efendi 2000h: 196). Beyoğlu’nda yaşayan Ermeni çocuklarının Türkçe, Rumca ve Ermenice bildikleri, bu dilleri anadilleri olarak ve aileden öğrenerek konuşmaları ile ilgili Ahmet Midhat Efendi *Taaffüf* romanında kısaca şu bilgiyi verir:

“Beyoğlu’nda ikametimiz esnasında Ermeni çocuklarının Türkçe ve Rumca ve Ermenice olarak üç lisanı mâderzâd hâlinde söylediklerini görmüşüzdür. Öyle ya! Dört beş yaşında bir çocuğun üç lisanı söylemesine mâderzâdlıktan başka ne hüküm verilebilir?” (A. Midhat Efendi 2000b: 27)

Almanların Galata ve Beyoğlu’nda birahaneler açıp işletmeleri ve bu birahanelere Osmanlı beylerinin rağbeti ile ilgili Ahmet Midhat Efendi şunları söyler:

“Hikâyemizin güzerân eylediği zamanlar Galata ve Beyoğlun’da Almanların küşat etmiş oldukları birahaneler hakkında Osmanlı beylerimizin, efendilerimizin rağbetleri pek fevkalâde idi. İşte Almanların birahaneleri dahi bu hükmü görmüşlerdir. Bu gün birahanelere girseniz Osmanlılardan hiç bir kimseyi görmez iseniz de o zamanlar girmiş olsaydınız dört beş şapkalı varsa yirmi otuz da fesli görürdünüz.” (A. Midhat Efendi 2000c: 76)

Dürdane Hanım romanında Ahmet Midhat Efendi Galata ile ilgili şu şekilde bir tespitte bulunur:

“Hâlâ dahi Galata’nın en kalabalık zamanı Cumartesi akşamından bed’le Pazar akşamının saat dördüne beşine kadar imtidad eyleyen zamandır. Zira İslâm olsun Hristiyan olsun, Yahudi olsun, Galata ahâlisinin yüzde doksanı gerek doğrudan doğruya ve gerek dolayısından gümrüklere ve Avrupalılara taallûku olan işlerle meşgul

olarak bunların ve büyük tâcirlerin pazar tatilleri umum için dahi bir tatil-i zarûrî hükmünü alır. Vakıa mevsim karnaval mevsimi olmayıp sonbaharın ilk ayı olan eylül içinde bulunuluyorduysa da Galata'nın karnavala filâna ihtiyacı var mıdır? Karnavalda da, perhiz-i kebîrde de, ilkbaharda, sonbaharda Amerika tiyatrosu vesâir bu misillü eğlence mahalleri yetmiş iki milletin bin renkli bayraklarıyla donanmış bulunarak hele tatil zamanlarında her meyhanenin önünde "laterna" denilen birer sandık çalgısı bulunması Galata'yı ebedî bir bayram hâline koyar." (A. Midhat Efendi 2000i: 5-6)

Buna göre Ahmet Midhat Efendi Galata'da Müslümanların, Hristiyanların ve Yahudilerin birlikte yaşadığına işaret eder ve Galata ahalisinin de genellikle gümrüklerle ve Avrupalılarla ilgili ticarî faaliyetlerinin olduğunu ifade eder. Bunun yanında Galata'yı, yılın her ayında ve özellikle tatil günlerinde pek çok millettten insanın eğlence yeri olarak seçtiğini ve bu durumun Galata'yı sürekli bir bayram yeri haline getirdiğini de anlatır. *Esrâr-ı Cinâyât* romanında Ahmet Midhat Efendi, Beyoğlu'nda bulunan ecnebi postane ve telgraf merkezlerine işaret eder ki bu da Beyoğlu'nda yaşayan ecnebler olduğunun Ahmet Midhat Efendi'nin romanlarına yansıdığı kadarıyla bir başka göstergesidir (A. Midhat Efendi 2000g: 61).

Çamlıca

Büyük ve Küçük Çamlıca tepeleriyle ünlenen ve Üsküdar'a ait bir yerleşim yeri olan Çamlıca, Ahmet Midhat Efendi'nin romanlarında birkaç yerde geçer. Fakat Çamlıca, İstanbul'un çok kozmopolit bir yeri olmadığı için Ahmet Midhat Efendi de sadece *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş* romanında, Çamlıca'da bağcılıkla uğraşan Hırvat ve Boşnak bağcılara kısaca işaret eder (A. Midhat Efendi 2000i: 111).

Kadıköy

Ahmet Midhat Efendi *Jön Türk* romanında, İstanbul'un Anadolu yakasında bulunan ve Marmara Denizi'ne kıyısı olan güzide ilçesi Kadıköy'de bir Fransız mektebinin olduğuna şu cümlelerle değinir:

"Nurullah, Mekteb-i Sultânî'ye devam edip yalnız

cumartesi akşamları gelir ve pazar akşamları gider olduğundan o akşamı babası ve ablası ile geçirirdi. Büyük tatil geldiği zaman ise hâne-i pederde ancak birkaç gün misafir kalıp badehu tatil zamanı Kadıköyü'ndeki Fransız mektebinde muallimlere refakat ve müsaferet gibi bir sûret-i husûsiyyede leyî ve neharî olarak geçirirdi. Bu devamın tahsil hususunda ne büyük ehemmiyeti olduğunu babası Kâşif Efendi tamamıyla takdir eylediği gibi Nurullah Bey kendisi dahi takdir etmiş olduğundan tatil zamanından bu suretle istifadeyi en büyük istifadelerden addeyliyordu.” (A. Midhat Efendi 2003b: 67)

Karabaş-Tophane

İstanbul'da Beyoğlu'na ait semtler olan ve İstanbul'daki esir ticareti için önemli birer merkez olan Karabaş-Tophane semtlerine, Ahmet Midhat Efendi *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş* romanında değinir. Ahmet Midhat Efendi bu romanda “Karabaş'ta Tophane'de Çerkezlerin çok olduğunu” ifade eder (A. Midhat Efendi 2000i: 92).

Karagümrük

Günümüzde Fatih ilçesinin sınırları içerisinde yer alan ve Osmanlı Devleti döneminde genellikle geleneksel orta sınıf Türk ailelerinin yaşadığı bilinen Karagümrük semtinde Arapların da yaşadığına dair Ahmet Midhat Efendi *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş* romanında şu ifadeleri kullanır:

“Bir rivayete göre Tüysüz Mehmet'in bağına gelip giden kocakarı Karagümrük semtinde yaşlı Arapların mayanga tabir olunur cemiyetgâhına gelir gider bir Babalı Arap karısının refiki ve delili imiş ki mezbure karı mayangada bulunan Arapların haber verdiklerine göre bir paşa konağından gelir ve nereye ve hangi konağa giderse mezbure kocakarı ile gidermiş.” (A. Midhat Efendi 2000i: 29)

Kuzguncuk

Üsküdar'a bağlı bir semt olan ve Yahudiler için önemli bir yer olma özelliği gösteren Kuzguncuk, bu kozmopolit özelliği ile Ahmet

Midhat Efendi'nin *Vah* ve *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş* romanlarında kendisine yer bulur. Ahmet Midhat Efendi *Vah* romanında, Kuzguncuk'ta Ermenilerin yaşadığına dair şu ifadeleri kullanır:

“Behçet Bey Kuzguncuk'ta bir Ermeni düğününe med'uvv olduğu hakkında bir sudan cevap ile iktifa eylemişti. Zaten validesiyle kardeş, kız kardeş münasebeti gibi bir münasebette bulunan Behçet'in öyle her hâl ve hareketine dair uzun uzadıya istintaklara duçar edilmesi âdet dahi değildi. Kuzguncuk'taki düğünde sabahlara kadar eğlenmiş bulunmak hasebiyle uykusuz kalmış olan Behçet, hemen yatağına uzandı.” (A. Midhat Efendi 2000c: 36)

Bunun yanında Ahmet Midhat Efendi, Kuzguncuk'ta Yahudilerin yaşadığı bilgisine de *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş* romanında şu şekilde değinir:

“Zenginlik bu! Şakaya gelir mi? Fakat şu Meddah İsmail Cezayirli Memiş Beyi nereden bilir? Doğrusunu ister misiniz? İsmail, Memiş Beyi rüyada bile görmemiştir. Cezayir dayılarından birisinin İstanbul'da humbaracı sınıfında bir süt karındaşı vardı. Bu zat Cezayir'den süt karındaşı tarafından bir mektup ile Cezayirli Memiş Bey için İstanbul'da bir konak mübâyaasına ve akçesini dahi Kuzguncuk'ta sarraf Yahudi Nesim'den almasına memur olmuştu.” (A. Midhat Efendi 2000i: 74)

Tahtakale

Ahmet Midhat Efendi, günümüzde Fatih ilçesinin sınırları içerisinde yer alan ve İstanbul'da ticaretin önemli merkezlerinden biri olan Tahtakale semtinde yaşayan Arap tüccarların olduğuna *Hüseyin Fellah* romanında şu şekilde değinir:

“Size bir teklife geldim. Tahtakale'de Asmaaltı'nda ve semtimizin sair taraflarında Mısırlı, Şamlı filânlı birçok tüccarlar var. Çamaşırlarını ötede beride yıkatıyorlar. Size kendi bedenimden ianeye kudretim yok ki edeyim. Elimden gelen iyilik hergün gidip çamaşır yıkatmak isteyenlerin çamaşırlarını toplayarak akşamdan sonra temizlerini alıp götürüp akçesini dahi tahsil eylemektir.” (A. Midhat Efendi 2000e: 57)

Üsküdar

İstanbul'un Anadolu yakasında bulunan ve en önemli yerleşim yerlerinden biri olan Üsküdar, Ahmet Midhat Efendi'nin romanlarının arasında kozmopolit özelliği ile *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş* romanında kendisine yer bulur. Bu romanda, Üsküdar çarşısında çalışan çilingir bir Ermeni'den şu şekilde bahsedilir:

“Ertesi gün Nergis mahalle bekçisine bir haber gönderip çağırarak onun vasıtasıyla Üsküdar çarşısından bir çilingir-i Ermeni celbeyledi.. Osman Bey, Ermeni ile beraber sarnıca inip demir kapıya el girecek kadar bir delik açmasını sipariş eyledi. Ermeni matkap istimaliyle matlup olan deliği açtı.” (A. Midhat Efendi 2000i: 104)

SONUÇ

Bu çalışmada, romanlarında İstanbul'a çokça değinen ve İstanbul'un kozmopolit semtlerinin özelliklerine dair bilgiler veren Ahmet Midhat Efendi'nin, romanlarında Adalar'da yaşayan Rumlara, Adalar'da Hristiyanlar tarafından kutlanan Yortu gününe, Adalar'ın başka ülkelerden gelen insanlar tarafından sayfiye yeri olarak kullanıldığına; Bağlarbaşı'nın Müslüman ve gayr-ı Müslim halk tarafından rağbet gören bir tenezzüh yeri olduğuna; Beyoğlu'nun bir “milel-i mürekkebe” yeri olduğuna, Beyoğlu'nda ikamet eden İngilizlere, başka ülkelerden gelen seyyahların Beyoğlu'ndaki otellerde konakladıklarına, Beyoğlu'ndaki kiliselere, Beyoğlu'nda yaşayan Ermenilere, Beyoğlu'nda birahane işleten Almanlara, Avrupa'dan İstanbul'a gelen ecnebilerin Beyoğlu'ndaki fuhuş ve rezilliğin artmasına sebep olduğuna, farklı dinlerden insanların Galata'da yaşadığına; Çamlıca'nın Hırvat ve Boşnak bağcılara; Kadıköy'de bulunan Fransız mektebine; Karabaş ve Tophane'de Çerkezlerin yaşadığına; Karagümrük'te yaşayan Araplara; Kuzguncuk'ta Ermenilerin ve Yahudilerin yaşadığına; Tahtakale'de yaşayan Araplara ve Üsküdar'da Ermenilerin yaşadığına dair bilgiler verdiği sonucuna ulaşılmıştır.

KAYNAKÇA

Ahmet Midhat Efendi (2000a). *Hayret*, haz. Nuri Sağlam, Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2000b). *Taaffüf*, haz. Nuri Sağlam, Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2000c). *Vah*, haz. Kâzım Yetiş, Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2000ç). *Felâatun Bey ile Râkım Efendi*, haz. Necat Birinci, Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2000d). *Henüz 17 Yaşında*, haz. Nuri Sağlam, Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2000e). *Hüseyin Fellah*, haz. M. Fatih Andı, Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2000f). *Karnaval*, haz. Kâzım Yetiş, Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2000g). *Yeryüzünde Bir Melek*, haz. Nuri Sağlam, Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2000ğ). *Esrâr-ı Cinâyât*, haz. Ali Şükrü Çoruk, Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2000h). *Müşahadat*, haz. Necat Birinci, Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2000ı). *Dürdane Hanım*, haz. M. Fatih Andı, Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2000i). *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş*, haz. Kâzım Yetiş, Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2003a). *Gürcü Kızı Yahut İntikam*, haz. Kâzım Yetiş, Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2003b). *Jön Türk*, haz. Kâzım Yetiş, Ankara: TDK Yayınları.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (2014). *Beş Şehir*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Samih YIKILGAN

Karadeniz Teknik Üniversitesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Lisans Öğrencisi
samih_ykln@hotmail.com

İSİMDEN KİMLİĞE GİDEN YOL: ARAF ROMANI

ÖZET

Postmodern teknikle yazılan *Araf* romanında herhangi bir yere ait olmayan kişiler, metinde hayalmiş gibi yer edinen zaman ve mekân düzleminde belirsizlik/arapta olmayla karşı karşıyadırlar. Postmodernizmin getirdiği ya da doğurduğu var ile yok arasında olma/kalma durumu romanın ana izleğini oluşturur.

Roman bireylerinin kendi iç dünyalarıyla ve çevreleriyle olan iletişim sorunu, zamanla özlerine/ kültürlerine yabancılaşmalarına sebep olur. Kendi iç huzursuzlukları cinsiyet, dil, kültür düzleminde çatışmayı beraberinde getirir. Benlikleri ve çevreleriyle olan çatışma kimlik bunalımına dönüşür; bireyler başta isimleri olmak üzere herkese ve her şeye yabancılaşır, dolayısıyla var oluşlarını gerçekleştiremezler. Eserin bütününde bireyler isimden kimliğe giden var olma yolunda yürümeye çalışırlar. Bu bildiride, iletişimsizliğin yol açtığı kimlik bunalımı yaşayan bireylerin isimleriyle birlikte kimliklerini nasıl kaybettikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İsim, Kimlik, İletişimsizlik, Bunalım, Postmodernizm.

Araf romanı, Elif Şafak'ın *The Saint of Incipient Insanities* adıyla 2004 yılında İngilizce olarak kaleme aldığı eseridir. Roman, Aslı Biçen tarafından Türkçeye çevrilir. Eserde, Türkiye'den Amerika'ya doktora için giden Ömer'in Boston'a yerleşmesiyle başlayan olaylar anlatılır. Pearl (inci, sedef) Sokağı 8 numarada gelişen olaylar, sadece bir kişi etrafında değil, bütün roman kişileri merkezde tutularak tek tek irdelenir. Adı ve soyadının noktalarını kaybeden Ömer Özsipahioğlu, isminin anlamıyla kişiliği örtüşmeyen Alegra (Neşe), birçok isimle birlikte var olmaya çalışan Gail, asıl adı Joaguin olup onu kullanmak istemeyen Piyu, isminin tam olarak söylenmesine dikkat eden Debra Ella Thompson, adını kimsenin tam olarak hatırlayamadığı Abed, yaşananları anlamlandıramayan Abed'in annesi Zehra, *Araf* çıkmazında buluşurlar.

Araf bireyleri bütün yaşamları boyunca eşikte olma durumunu en dipte yaşarlar. Kaynaklarda iki yerin arasındaki bölge/sınır olarak belirtilen

araf, “İslam inancına göre cennet ile cehennem arasındaki bir yer” (Türkçe Sözlük 2005: 112); “cennetle cehennemi birbirinden ayıran bölgedeki surun yüksek kısmının adı” (Yavuz 1991: 259-260) şeklinde tanımlanır. Bu çizgide yaşayan kişiler sınırın hiçbir tarafına geçmeyi başaramazlar. Kendilerini herhangi bir yere ait hissetmeyen bireyler, var ile yok arasındaki sınırdaki dururlar. Eşik ya da sınırda ileri geri yalpalamaları, düşüncelerinde ve yaşamlarında göçebeliği hissettirir. Bu göçebelik, onların hiç bir konuda yurt edinmemelerine sebep olur. Başta ailesinden ve dolayısıyla vatanından kopup Amerika’ya doktora yapmak için gelen başkışı Ömer Özsipahioğlu, yaşadığı aidiyetsizlik duygusuyla kendi içinde dolaşır durur. Hayata “tutunma” edimini başaramayan Ömer, Gail, Abed, Debra, Piyu ve diğerleri inançlarından ve kültürlerinden kopuşlarıyla oluşan dar alanda sıkışır kalırlar. Gelenek ile modernite ve doğu ile batı arasındaki köprüde sürekli yolculuk yapmaları bireysel var oluşlarını gerçekleştirmelerine engel olur. “Tüy gibi hafif hayatlarının” (Şafak 2015: 28) kontrolü ellerinden çıkar ve oradan oraya savrulurlar. Eser, cinsel, etnik, dini tüm çatışmaları bünyesinde barındırarak isim-içerik ilişkisi örtüşen bir yapı arz eder. *Araf*, boşluk, sınır metnin tüm kuytularına sirayet eder. Her yolun *Araf’a* çıktığı noktada, merkezde bütün açmazlar dile getirilir. Kişilerin, zamanın ve hatta nesnelerin bile bir tarafa ait olmamasının izleri sürülür. Her şeyin ait olduğu tek yer *araf*tır.

Araf bireylerinin hayattaki savrulmuşluklarının ilk ve en önemli nedeni isimleriyle yeniden doğuşu gerçekleştirememeleridir. “İsim, bir kimseyi, bir şeyi anlatmaya, tanımlamaya, açıklamaya, bildirmeye yarayan söz, nam.” (Türkçe Sözlük 2005: 23) olarak tanımlanır. İsimleri onları anlatmaya ve özellikle tanımlamaya yetmez. Tanımlama güçlüğü varlıklarını da belirsiz hale getirir. “İsimler insanların var oluş kalelerine uzanan köprülerdir.” (Şafak 2015: 32) Var oluş kalesine gitmek için köprü işlevi gören isim, tam anlamıyla oluşumunu tamamlamadığı zaman yıkılır. Bu çökme var oluş kalelerine ulaşılmasını engeller. Böylece var oluşlarına dokunamayan bireyler isimlerini dolayısıyla özü oluşturan ilk çekirdeği ele geçiremezler. İsimlerine sahip olmamaları “kendi”lerini tanımalarını zorlaştırır. Kendini tanımayan bireyin hem iç dünyasıyla hem de dış dünyayla olan boşluğu derinleşir. “Birinin adını öğrenmek varoluşunun yarısını ele geçirmektir, gerisi parçalardan ve ayrıntılardan ibarettir.” (Şafak 2015: 33) Var olmanın en büyük payını isim oluşturur. Ömer Özsipahioğlu, tinsel anlamda büyütmediği isminin baş harfinin noktalarını ancak kobalt mavisi mürekkeple yazdığı peçetede büyütür. İsmi’nin noktalarını hatta seslerini (Omar) kaybeden birey özünden uzaklaşarak silikleşir. Kendinden en büyük parçayı feda eden Ömer, Amerika’da ikinci bir kişi olmaya zorlanır ki

o da Omar Özsipahioğlu'dur. İsmi'nin noktalarını "dışarı"da bırakıp "içeri" giren Ömer, ne Amerika'ya ne de Türkiye'ye ait hisseder. Hariçte yaşadığı hayatı onu aidiyetsizlik girdabında dolaştırır.

İsmi'nin noktaları Ömer'in kültür ve dilini imleyen iki temel unsurdur. «İnsan memleketini geride bıraktı mı kendinden en az bir parçayı feda etmeye hazır olmalıdır, derler. Eğer hal böyleyse Ömer neyi feda ettiğini biliyordu: Noktalarını!» (Şafak 2015:11) Boşluğa düşmesinin ilk sebebi ismine verdiği tavizdir. Bu taviz aslında kültürünü ve dilini dışlamayla eş değerdir. Feda ettiği değerleri kişiliğinin gerisinde kalır. İsmiyle birlikte hikayesi de değişen bireylerin yabancılaşma serüveni devam eder. "Yabancı işte ilk bu fireyi vermeyi öğrenir. Yabancı bir ülkede yaşamının birinci icabı, insanın en aşına olduğu şeye, ismine yabancılaşmasıdır." (Şafak 2015: 12) İsmine yabancı olan bireyler kendilerini kuramazlar. İsmine aşinalık yerini açılan bir uçuruma bırakır. İsmi'nin "bir ya da birçok bölümü gölgede kalan" (Şafak 2015:12) Ömer, Abed, Gail, Debra, Piyu, Alegra vd bu karanlığı tüm yaşamları boyunca duyumsarlar.

Bütün dinler tarihinde isim, kişinin ikinci bir yaşam bulması için verilir. İlk dünyaya gelişi doğumla olan bireyin dünyada doğuşu ve var oluşu ise ismiyle başlar. İslam inancında Hz. Peygamber isim verirken gayet titiz davranılması gerektiğini belirterek "Siz kıyamet gününde hem kendi adınızla hem de babalarınızın adıyla çağırılacaksınız; bu sebeple kendinize güzel adlar koyun." buyurmuştur. İsimle çağırılma hadisesi kişinin varlığına delalettir. Bu sebeple Türkiye'de Ömer Amerika'da Omar olarak yaşayan Ömer Özsipahioğlu varlığını şeffaflaştırır. Diğer bir taraftan ise sadece doğan çocuklara değil düşük olan çocuklara bile isim verilip mezara gömüldüğü bilinir. Bu bakış da çağırılma-var olma birlikteliğinin isimle gerçekleşeceği gerçeğini destekler niteliktedir. Ömer'in yaşadığı yabancılaşma sadece ismiyle değil soyadıyla da kendini gösterir. Soyadının Ömer'e ait olmadığı, ilişik olduğu eserde şöyle belirtilir.

"Hayatı boyunca her gittiği yere götürmeye, gurur duymaya, hatta oğluna aktarırken daha gururlanmaya mecbur olduğu, doğumunda üzerine yapıştırılmış derme çatma bir kimlikten ibaretti soyadı, sırf büyük büyük dedelerinden biri ya da bürokrasi çarklarının öğütüp tükürdüğü miskin bir memur, uzak bir geçmişte, şimdi hiç mi hiç bilinmeyen bir sebeple başka bir harf kombinasyonu yerine bunu seçtiği için." (Şafak 2015:347)

Soyadıyla imlenen şey onun geçmişi, kültürüdür. Hariçte tuttuğu özü sebebiyle soyadını bir zorundalık ve yük olarak görür. Onu her

gittiği yere götürme düşüncesi üzerinde bir kambur gibi hissetmesine sebep olur. Soyadını derme çatma diye niteleyen Ömer, gelişi güzel seçiminden ve bunun yine kendi kontrolü dışında olmasından huzursuzdur. Bu, onun değil bir “başka”sının seçimidir. Edilgen durumda olan Ömer, başkalarının seçimleriyle yaşamak zorunda kalır. Ömer, posta kutusuna yazılan soyadıyla kendi yaşamı arasında da ilişki kurar. “On sekiz nolu posta kutusu. Bir zamanlar onca tanıdık olan soyadı oradaydı işte, dar çerçeveye sığması için harfleri sona doğru sıkıştırılmıştı: OZSİPAHIOGLU.” (Şafak 2015: 344) Bir başkası tarafından dar çerçeveye sıkıştırılan soyadı Ömer’in yaşamıyla benzerlik arz eder. O da bir zamanlar tanıdık olan soyadı gibi Amerika’ya sıkışıp kalır.

Ömer’in bir yere dahil olmadığı, hariçte kaldığı yaşamı onu var etmeye yetmez. “Ömer dışlerinin arasından tıslarcasına bir nefes verdi, kış güneşi altında eriyen karın söylediklerine kulak kabarttı, her zamanki gibi eriyordu kar, her zamanki gibi parlıyordu güneş her şey neyse oydu, kendisi hariç, sadece kendisi kendi olamıyordu.” (Şafak 2015: 257) Ömer “kendisi” ol(a)mayışını doğaya bakarak hatırlar. Doğa dirilişin, yeniden canlanmanın, doğal olanın ve bozulmamışlığın sembolüdür. Ömer, “dirilik, canlılık, hayat” (Gençosman 1995: 153) anlamlarına gelir. İsmine hayat veremeyen Ömer, doğa gibi kendini yeniden diriltemez. Her şey kendini/özünü yansıtırken Ömer’in yabancılaşmaya doğru sürüklendiği görülür.

“Ondan hastalıklıymış gibi kaçanların bir yerde haklı olduklarını düşünüyordu Gail çünkü gerçekten de bulaşıcıydı, ama onların zannettiği gibi değil. Bu hastalık, bu uyumsuzluk, bu gam her neyse sadece ve sadece bunu zaten kapmış olanları etkileyen bir şeydi.”; “... zira muhtemelen kendisi de vücudunda aynı virüsü barındırıyor, kendi tüylerini kendi gagalarıyla yola yola kendi mevcudiyetlerini didikleyenlerin, kendilerini bitirenlerin damgasını taşıyordu.” (Şafak 2015: 191)

Gail, onu hastalıklıymış gibi görenleri haklı bulurken bir yandan da onların düşündüğü hastalıklı hali sorgular. Toplumla yaşadığı çatışma vücudunda dolaşan bir virüs olarak nitelenir. Kabul görme ve reddedilme arasındaki Gail, taşıdığı “hasta” damgasıyla kendine ve çevresine yabancılaşması daha da artar. “Bireyin kendine yabancılaşması, bireyin doğası ile mevcut durum arasında bir ayrılığa, eşitsizliğe işaret eder.” (Ertoyl 2007: 53) Yaşadığı yabancılaşmayla denge sağlayamayan Gail kendi doğası ile toplumun yaşadıkları arasında çıkmaza girer. Arafta olan Gail kendi mevcudiyetini sorgularken

çevresiyle olan ayrılığı daha derinleştirir. Kendine yabancılaşmanın doğurduğu iletişimsizlik toplumla arasına engeller koyar. Roman bireylerinin beden ve ruhunu örten/kaplayan isimsizlik diğer insanlarla iletişim kuramamalarına neden olur. Ömer'in yaşadığı iletişimsizlik kimsenin onun hakkında bir fikri olmayışıyla dile getirilir:

“Bu insanların hiçbirinin onun kim olduğuna dair en ufak bir fikri yoktu. Tek birinin bile. Teker teker hepsi için Hiç kimseydi, saf ve mükemmel -tümüyle isimsiz, geçmişsiz ve dolayısıyla kusursuz. Hiç kimse olduğu için Herhangi biri olabilirdi. İsimsizlik cilasını altında neredeyse görünmezleşecek kadar şeffaf bir maddeden oluşan bu aidiyetsizlik boşluk ne harikaydı; hemen herkesin kişisel tarihinin en küçük ayrıntılarına kadar tanındığı bu boğucu tanışıklıklar dünyasında o tam ve som bir yabancı olmuştu.” (Şafak 2015: 97)

Ömer tanışıklar dünyasında hiç kimse olmayıp onların dışında, ötesinde herhangi biri olabileceğini düşünür. Kalabalığın kargaşası içinde kendini isimsizlik cilasını ile gizler. Bu saklanma onu silik birey olarak gün yüzüne çıkarırken görünmezlik ve şeffaflık iletişimsizliği doğurur. “Kusursuz” olarak nitelenişi bir geçmişinin dolayısıyla isimle başlayan var olma sürecinin olmayışını imler. İsimsizlik cilasını ile üzeri kaplanan Ömer silik birey olarak hayatını idame ettirir. İletişimsizliğin ilk nedeni Amerika'ya gelen Ömer'in ana dilinden kopup başka bir dille yaşamaya başlamasıdır. Bu durum eserde şöyle dile gelir:

“Ameliyattan çok sonra bile kesilmiş uzuvlarını hisseden insanlar gibi, anadillerinden tümüyle koparılmış olan ve sonrasında başka bir dille hayatlarını sürdürmeyi öğrenen insanlar da uzak geçmişlerindeki kaybettikleri kelimeleri bir şekilde hissetmeye devam ederler ve artık sahip olmadıkları o kelimelerle cümleler kurmaya çalıştıklarından eksiklik hissini peşleri sıra sürüklerler.” (Şafak 2015: 18)

Ömer'in geçmişi «uzak» diye nitelenerek kendi ile kültürü arasındaki açmaz dile getirilir. Uzak olma sonucu kelimelerini kaybeden Ömer sahip olamadığı kelimelerle iletişim kuramaz. Vücutta bir uzvun olmayışı bir eksiklik ise dilin olmayışı da bir o kadar yarım kalmışlığı ifade eder. Bu yarım olma/tamamlanamama hissini sürekli duyumsarlar. Eserde sadece Ömer dil problemi yaşamaz. Alegra ve ailesi de konuşmak zorunda olduğu dille mücadele verir:

“İngilizce konuşmayı başaramayınca ağzına badem sabunu

sürülen, sabun işe yaramayınca konuşma terapistlerine gönderilen çocukların sülalesiydi bu. Kendi çocuklarıyla iletişim kurmayı başaramayan, ama İngilizce kelimeleri yanlış telaffuz ettiklerinde onların kendileriyle nasıl dalga geçtiğini gayet iyi sezebilen kırılgan annelerin sülalesi. Aralarında sessiz boşluklar, kırık ifadelerden mürekkep uzaklıklar olan anneler ile çocukların, daha iyi bir gelecek için çıkılan yolun bir yerlerinde bir vakitler kaybedilmiş kelimelere duyulan özlemlerin sülalesi.» (Şafak 2015: 156-157)

İletişime geçemeyen bireyler, hem benlikleriyle hem de çocuklarıyla olan uçurumu derinleştirirler. Telaffuz üzerine kurulan iletişim ve onu sınırlayan bu yaklaşım onları mekanik söylemler oluşturan bireyler haline getirir. Kaybedilen kelimelere duyulan özlem geçmişe, öze, asıl olana duyulan özlemin form bulmuş halidir. «İletişim sorunlarını çözmeden doyumlu bir yaşam sürdürmek olanaksızdır.» (Cüceloğlu 2001: 14) Sorunları çözülemeyen iletişim anlama ve anlamlandırmanın önüne keser. Böyle bir engel yaşamı soyut, yapay ve hissiz kılar.

Dört bölüme (Karga, Leylek, Meşrebi Bir Kuşlar ve Kendi Tüylerini Yolmak) ve kendi içinde birçok alt başlığa ayrılan eser, Mevlana'nın *Mesnevisinden* alıntı yapılarak başlar. Hikayede karga ve leylek farklı türler olmasına rağmen ortak bir nokta bularak (topal olmaları) uçmayı başarırlar. "Benlik bilinci, diğer insanlarla olan etkileşimi biçimlendirir. Bu biçimlendirme, yaşam boyu sürer..." (Cüceloğlu 2001: 105) Aktif hale gelmeyen etkileşim zayıf, ince ve her an kopmaya hazır olduğu için biçimlenemeyen yaşam ortaya çıkar. Hikayeden hareketle yapılan bölümlenme ortak bir "şey"leri kurmayı başaramayan bireylerin birbirleriyle yaşadığı iletişim kopukluğunu gözler önüne serer. Ömer'in eşi Gail, kuzeni Murat ve arkadaşı Defne ile olan iletişimsizliğin temelini dil oluşturur. "İki kuzen arasındaki yabancılaşmaya gelince, Ömer'in salıncaklanıp durduğu sonraki yıllar boyunca bu kopukluk geçmeyecekti." (Şafak 2015: 188); "Liman ya da istikamet ne olursa olsun, Defne'nin "burada"sı Ömer'in "orada"sı olacak, kesişemeyeceklerdi." (Şafak 2015: 190) *Araf* bireyleri aynı dili konuşmalarına rağmen birbirlerini tanıma ve anlamlandırma konusunda sorun yaşarlar. Yaşanan sorun aralarındaki mesafeyi artırır. Yolları kesiş(e)meyen kişiler kendi toplumsal alanlarını oluşturmayı başaramazlar. "Tamamen tek başına yaşayan bir canlı için dilin hiç gereği yoktur. İnsanların bir arada yaşamaları durumunda gereklilik kazanır dil, toplu yaşamın ürünüdür ve toplu yaşamı sürdürenleri birbirine perçinleyen bir bağıdır." (Adler 2014: 51) Tek başına yaşayan biri için bir anlam ifade etmeyen dilin ancak ikinci bir kişi devreye girdiğinde anlam kazanacağı açıktır. Biriyle iletişime geçmek diğer

var olan nesnelerin sesinin azalmasına sebep olur ki bu da iletişim bağına güçlendirir. Fakat romandaki bireyler duyamadıkları gürültü içinde kendi seslerini tanıyamazlar.

Kişiler arası iletişimsizlik sadece arkadaşlar arasında değil Ömer ve eşi Gail arasında da göze çarpar. “Hayır efendim, önemli! Artık hiçbir şey yolunda gitmiyor. Gail’i mutlu edemiyorum. O kadar uzak ki ulaşamıyorum bile.” (Şafak 2015: 25); “Yoksa Gail’in başka bir ismi mi vardı? Gün içinde sıklıkla zihnini işgal eden o kahredici soru yeniden dikildi karşısına. Ne kadar iyi tanıyordu acaba karısını?” (Şafak 2015: 30) Ömer eşine ulaşamamaktan yakınır. Aynı zamanda eşine duyduğu şüphe beynini kemirir. Eşini tanımakla tanımamak arasında kendini sorgular. “Bir başkasıyla konuşmaya girmek, kendi silahlarını ve savunma düzeneklerini bir yere bırakmak; kendi mevzilerinin kapılarını sonuna kadar açmak; kendini ötekine, yabancı olana açmak ve kendini sürprizlere, karşı çıkışlara ve ithamlara açık tutmaktır.” (Lingis 1997: 81) Ömer eşiyle olan iletişimde kapıları aralayıp ona ulaşamaz. Elindeki şüphe silahını bırakmayan Ömer eşine karşı sürekli temkinlidir. Her geçen gün sorular beyninde “yeniden” yer edinir. Zihnindeki soru işaretleriyle sürdürdüğü evliliği eşiyle aynı noktada buluşmalarını engeller.

Bir dile sahip olmama bütün roman bireylerinin ortak sorunudur. Debra Ellen Thompson ve Gail arasındaki dil sorunsalı şöyle ifade bulur: “Birden fazla hayat yaşamıştı ortak mazileri ve şimdi saplanıp kaldıkları çıkmaz, bu mirası tüm katmanları ve karmaşasıyla açıklayıp anlatacak bir dile sahip değildi. Uzun zaman önce atılmış bir çığlığın azalarak yok olan yankısı gibi geçen her gün tükeniyordu aralarındaki ilişki.” (Şafak 2015: 260) Debra ve Gail’in arasındaki ilişkinin tükenişi ortak bir dile sahip olmamalarıdır. Ortak mazileri olmasına rağmen birbirlerini anlayacak dili bulamazlar. Bir çığlık yankısı gibi açılan, genişleyen ilişkileri iki ev arkadaşını bir savaşçı edasıyla karşı karşıya getirir. Romanda kişilerin kendi dilleriyle olan mesafesi her alanda kendini hissettirir. Abed’in İngilizce rüya görmesi yabancılaşmanın başka bir yansımasıdır. “Tam o anda aşağıda birinci katta, Amerika’da geçirdiği bir buçuk yılın ve ondan önce İngilizce öğrenmekle geçen bir sürü senenin ardından Abed hayatında ilk olarak İngilizce rüya görmeye başlamıştı.” (Şafak 2015: 146-147) Abed’in sadece İngilizce öğrenmekten ibaret olan son yılları onun tüm yaşamını etkilediği gibi bilinçaltında oluşan yabancılaşmayı da gözler önüne serer. İnsanın en özgür olduğu rüya alemi dahi sıkıştırılmış, tekdüze, nesneleşmiş yaşamın görüntüsüdür. Ömer Özsipahioğlu’nun dinlediği şarkıların tamamının İngilizce oluşu da kendi dil ve kültüründen kopuşunun başka bir kanıtıdır. İngilizce şarkıların sözleri onun memleketinden

kaçışını, korkularını ve düşüncelerini ifade eder.

“Stuck in America/Amerika’da kısılıp kalmak

Running just to get away/Sadece kurtulmak için koştum.

I’m still trying to escape/Hala kaçmaya çalışıyorum.

Stuck in America-I’m lost in America/Amerika’da tutsağım-Amerika’da kayboldum.

All I wanted was to get away/Tüm istediğim hep kurtulmak

Get away, get away/Kaçış, kaçış” (Şafak 2015: 189)

“Where is my mind?/Aklım nerede benim?

With your feet in the air and your head on the ground/Ayakların havadayken ve aklın yerdeyken

Try this trick and spin it, yeah/Bu hileyi dene ve vücudun etrafında (tam tersine) döndür.

Your head will collapse/Kafan içine çökecek

But there’s nothing in it/Ama içinde hiçbir şey olmayacak

And you’ll ask yourself/Ve kendine soracaksın

Where is my mind?/Aklım nerede benim?” (Şafak 2015: 92)

“I’m Afraid of Americans/Amerikalılardan korkarım

I’m afraid of the world/Dünyadan korkarım

Nobody needs anyone/Hiç kimsenin kimseye ihtiyacı yok.” (Şafak 2015: 94)

Ömer kültürel-dilsel farklılığı zaman ve saat kavramlarının zihninde sorgulanmasıyla tekrar hisseder. “Türkçede zamanı öğrenmek için insanlara saat sorulurdu. Hâlbuki İngilizcede zamanı öğrenmek için insanlara zaman soruluyordu. İngilizce insanın zamana sahip olduğu ya da olabileceği hissi vardı, hâlbuki Türkçede zamanı ölçme aracına sahiptin ama zamanın kendisine asla. Bu kültürel-dilsel farkı tespit eden Ömer tespitini neye yoracağını bilememişti.” (Şafak 2015: 90) İçinde bulunduğu kültür ve dili (Amerika’yı) zihninde olumlamaya giden Ömer “yabancı” olmaya zaman boyutunda da devam eder. Zaman kavramı “belirlenmiş an” (Türkçe Sözlük 2005: 2641) saat ise “bir günlük sürenin yirmi dörtte birine eşit, altmış dakikalık zaman dilimi, zaman parçası” (Türkçe Sözlük 2005: 1993) demektir. Zaman, net ve belirlenmiş bir an’ı, saat ise herhangi bir zaman parçasını ifade eder.

Belirsizlik kendi dilinde zamansızlığa/anı yakalayamamasına sebep olur. Bir başka dile ve zamana tutunmaya çalışır. Yaptığı karşılaştırma dili ve kültürüyle olan açmazları daha da derinleştirir. Bulduğu tespiti neye yoracağını bilemeyerek *Araf*'ta olmaya devam eder.

Yaşama bağlılığı olmayan Ömer, bütün hislerini ve eylemelerini görünüşte, biçimde var eder. Görünüşten ibaret oluşu onun canını sıkıran şey olarak nitelenir. Gail ile sohbeti esnasında "Kendini unutarak, kaybederek, sahip olmadığı kelimelerle, hayatı boyunca en canını sıkıran şeyden bahsetti: Mış gibi yapmaktan." (Şafak 2015: 241) sözlerini ifade eder. Kendini ve kelimelerini kaybeden Ömer'in hayatı da "yaşarmış gibi" olmaktan öteye geçmez. Böyle bir birey donuk, cansız sadece cisimleşmiş hareketlerden ibarettir. Sohbetin devamında hayata "mış gibi" yaklaşımının başka bir varyantını gözler önüne serer. "Bazen Piyu ve Abed'i kıskanıyorum. Onlar için hayatta ne yapmak istedikleri, ABD'ye neden geldikleri, mezun olunca ne yapacakları, nereye neye bağlı oldukları sorusunun cevabı gayet açık. Ama benim için böyle değil. Ben sadece bunları biliyormuş gibi yapıyorum." (Şafak 2015: 242) Başkalarının hayatıyla kendi hayatını karşılaştıran Ömer, soruların içinde kendi cevaplarını biliyormuş gibi davranır.

Bedenen var olan Ömer Özsipahioğlu "birey" olma özelliğinden yoksundur. "Birey, diğer insanlara benzer özellikler taşımakla birlikte, düşünsellik, duygusallık, duyarlılık, yaşantı bakımından kendine özgü yoğunluğu olan, yaratıcılığıyla, beğenileriyle hedefleriyle kendisine dönük yaşam alanları yaratabilen, ayrıca hayatı insan ilişkilerini ve bu bağlamda kendi aidiyetlerini sorgulayan, bu aidiyetlerin sayısını alabildiğine azaltan ve özerkliğin sınırlarını genişleten kişi." (Sazyek 2008: 21) Ömer kendine dönük yaşam alanları açmaya çalışırken adımlarının kararsızlığı sebebiyle yerinde sayar. Özgürlüğünün sınırlarını genişletmek yerine kendini gitgide daralan bir alana sıkıştırır. Hapsoldüğü bu alanda bir nesne olarak yaşar. Metinde Ömer kendini «İnsan yabancı oldu mu kendisi olamıyor artık. Başkalarının gözünde bir ulusal kimlikten ibaretim artık. Kendim hariç her şeyim.» şeklinde tanımlar. Değişen ve dönüşen bir birey olarak değil sadece madde olarak kendini anlatır. Hayatını bir kimlik kartına sıkıştırılmış yazılara benzetir ve kendini onlardan ibaret sayar. Kendi hayatının öznesi olmayı başaramaz. "... ve bu dünyada şahıs zamirinin anlamı o kadar kaybolmuştur ki 'ben düşünüyorum', 'ben tercih ederim', 'ben hareket ederim' gibi ifadeler içi boşaltılmış biçimlere dönüşmüştür." (Pappanheim 2002: 22) Ömer, düşünceleri, tercihleri ve eylemleri bir anlam ifade etmeyen kalıplaşmış bir kişi haline döner.

SONUÇ

Araf romanı ayakları zemine basmayan bireylerin “muş gibi” yaşamlarının bir panoramasıdır. Aidiyetsizliğin kişilere, mekana, zamana, eşyaya tesir edişidir. Farklı yollardan geçerek aynı merkezde yolları kesişenlerin, farklı isimlerle benzer çıkmazları yaşayanların ortak kaderidir. İsimleriyle başlatamadıkları var olma yolculuğunun kesintiye uğrayışıdır. Eser, gerçek yabancının arayışı yolunda sorulan sorudur.

KAYNAKÇA

- ADLER, Alfred (2014). *İnsanı Tanıma Sanatı*, İstanbul: Say Yayınları.
- CÜCELOĞLU, Doğan (2015). *İnsan İnsana*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ERTOY, Muhammet (2007). *Yabancılaşma Kader mi, Tercih mi?*, Ankara: Lotus Yayınevi.
- GENÇOSMAN, Kemal Zeki (1995). *Türk İsimleri Sözlüğü*, İstanbul: Tempo Yayınları.
- LINGIS, Alphonso (1997). *Ortak Bir şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- PAPPENHEIM, Fritz (2002). *Modern İnsanın Yabancılaşması/Marx'a ve Tönnies'ye Dayalı Bir Yorum*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- SAZYEK, Hakan (2008). *Abdülhak Şinasi Hisar Romanlarında Yabancılaşma*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ŞAFAK, Elif (2015). *Araf*, İstanbul: Doğan Kitap
- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1991). “Araf”, *Türk İslam Ansiklopedisi*, C. 03, İstanbul: TDV Yayınları.

Ömer KÜÇÜKMEHMETOĞLU

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türkiyat Araştırmaları ABD Doktora Öğrencisi
mehmedomer@gmail.com

**EDEBÎ ÇEVİRİLERİN TÜRKİYE İLE TÜRK CUMHURİYETLERİ
ARASINDA KÜLTÜRLERARASI ETKİLEŞİMDEKİ YERİ, ÖNEMİ
VE YENİ YAKLAŞIMLAR**

ÖZET

Kazak, Özbek, Tatar, Kırgız, Azerbaycan edebiyatlarından Türkçeye edebî çeviriler son yıllarda hızla artmaktadır. Hece Yayınları tarafından 2014 yılı içerisinde Çağdaş Kırım Tatar Öyküsü, Çağdaş Kazakistan Öyküsü, Çağdaş Kırgızistan Öyküsü, Çağdaş Azerbaycan Öyküsü, Çağdaş Özbek Öyküsü olmak üzere Türk Dünyası edebiyatı serisi yayımlandı. Türkiye'deki edebiyat dergilerinde Türk Dünyası edebiyatından yüzlerce eser okurlarla buluştu. Bunun yanında Türkiye'deki önemli yayınevlerinde Türk Dünyası Edebiyatı serileri basılmaya başlandı. Bildiride çeviri faaliyetleri, çevirinin kültürlerarası etkileşimdeki yeri ve önemi incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk Dünyası, Çeviri, Kültürlerarası Etkileşim.

ÇEVİRİ KAVRAMI VE EDEBÎ ÇEVİRİ

Çeviri Milli Eğitim Bakanlığı'nın dört ciltlik sözlüğünde “bir dilden başka dile çevirme” anlamı taşımaktadır (Örnekleriyle Türkçe Sözlük 1995:519). Çeviri tarihi insanlık tarihi kadaireskidir. İletişimin var olduğu andan itibaren çeşitli kültür ve toplumlar birbirleriyle anlaşabilmek için çeviriye başvurmuş ve bu sayede birbirlerini anlayabilmişlerdir. Çeviri pratiğinin milattan önce birinci yüzyılda yaşamış olan Cicero'ya kadar uzandığı göz önüne alındığında, çevirinin köklü bir geçmişe sahip olduğu ve daha o dönemlerde toplumları şekillendirip dönüştürmeye başladığı söylenebilir. Ancak çevirinin bilim olarak kabul görmesi ve akademik bir disiplin statüsü kazanması ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısında mümkün olabilmiştir. Akademik bir statü elde eden çeviri alanı, çeviri pratiğine duyulan ihtiyacı da geçmişe oranla artırmıştır. Bunda o dönemde yaşanan tarihsel olaylar ve gelişmeler de etkilidir (Ersoy ve Odacıoğlu 2014: 368).

Günümüzde ise çeviri artık bir bilim objesi olmuştur. Çeviri bilimciler

bugün bu olgunun neliği, niteliği, fonksiyonu ve daha birçok yönleri üzerinde derin mütalaalar yapmakta, ilmi eserler, deneme ve makaleler kaleme almaktadır. Tercümeyle çeşitli tanımlar getirmekteler; fakat bu tanımların hiçbirini tercümeyle bütün yönleriyle tanıtmaya yetmemektedir. Çünkü tercümenin tanımı, incelemeye konu olan çeviri objelerinin tür ve üslup özelliklerine ve bakış açılarına göre farklı şekillerde yapılabilmektedir (Gülbüz 2010: 1451).

TÜRK DÜNYASI EDEBİYATINDAN TÜRKÇEYE ÇEVİRİLER

Edebî çeviriler Türk Dünyası'nın kendi içerisinde birbirini daha yakından tanımasını sağlayan en temel araçlardan biridir. Türkiye'deki önemli yayınevlerinde Türk Dünyası Edebiyatı serileri basılmaya başlanmıştır. Azerbaycan edebiyatından son yıllarda Türkçeye edebî çevirilerde hızlı bir artış gözlenmektedir. Türkiye'de Hece Öykü Dergisi, Türk Dünyası Öykü sayıları yayımladı. Kazakistan'dan, Kırgızistan'dan, Özbekistan'dan, Azerbaycan'dan, Kırım'dan, Türkmenistan'dan, Gagauz Yeri'nden çağdaş ve klasik yazarların eserleri Türkçeye kazandırıldı.

Hece Öykü Dergisi 64. sayısı "Çağdaş Kırım Tatar Öyküsü" dosyasıyla yayımlanmıştır. Bu süreç, Kırım Tatar özel sayısında Leniyara Selimova'nın "1989 Yılından Günümüze Kadar Kırım'da Kırım Tatar Matbuatı" başlıklı makalesiyle başlıyor. Kırım Tatarlarının önde gelen gazetecilerinden Seyran Süleyman'ın Kırım Tatar Yazarlar Birliği Başkanı Rıza Fazıl ile söyleşisi ve Ömer Küçükmemetov'un Kırım Tatar Yazarı Seyran Süleyman ile yaptığı edebî sohbet; Yusuf Bolat, Gülnara Üseinova, Sebilâ Zareçnaya, Ediye Sarana, Ahtem Mazinov, Lenera Memetova, Gülnara İlyasova, Üriye Kadirova, Seyran Süleyman, Leniyara Celilova'nın hikâyeleri bu özel sayıda okuyucularla buluşmuştur. Hece Öykü Dergisi 65. sayısı "Çağdaş Özbek Öyküsü" olarak yayımlanmıştır. Bu sayıda Nizamettin Mahmudov ve Kurdaş Kahramanov "Özbek Öykücülüğünün Gelişme Evreleri" başlıklı makalesi, Alişer Nazar'ın çağdaş Özbek öykücülüğünün klasik yazarı Ötkir Haşimov ile söyleşisi, Edibe Umirova'nın Pirimkul Kadirov ile söyleşisi; Adil Yakubov, Ahmet Said, Ötkir Haşimov, Nazar Eşankul, Pirimkul Kadirov, Nurali Kabul, Erkin Malik, Tolkin Hayit, Orinbay Usman, Mahmut Yuldaşev, Bahtiyar Nuriddinov gibi önemli Özbek yazarların hikâyeleri yer aldı.

Hece Öykü Dergisi "Çağdaş Gagauz Öyküsü" dosyasında Güllü

Karanfil'in "Gagauz Edebiyatında Öykü" ve Mariya Kapaklı ile Gagauz Öyküsü Üzerine söyleşisi ve Dimitri Karaçoban, Nikolay Babaoğlu, Stepan Kuroglo, Petri Cebotar, Mariya Mercanka, Ekaterina Ganeva, Konstantin Vasilioglu, Stepan Bulgar, Todur Marinoğlu, Aydan Karanfil'in hikâyeleri neşredildi. Hece Öykü Dergisi, Kazak edebiyatına iki tane özel sayı ayırdı. Kazak hikâyecilerin yer aldığı 52. sayısı "Çağdaş Kazakistan Öyküsü-1" kapağıyla okurlarla buluştu. Bu sayıda Jandos Kumganbayev'in "20. Asrın Başında Çağdaş Kazak Edebiyatının Temeli Atılırken Oluşan Siyasi Durum", Ömer Küçükmehtetoğlu'nun Kazakistan-Türkiye Kültürel İlişkilerinin Yorulmaz Emektarı Abdulvahap Kara ile röportajı; Beyimbet Maylin Gabit Müsirepov, Bolat Kanatbayev, Didahmet Aşimhanulı, Nurdavlet Bebihanulı Akış, Nesip Jünisbayulı, Ömirjan Abdihalık'ın hikâyeleri yer aldı. Derginin 61. sayısında yayımlanan "Çağdaş Kazakistan Öyküsü-2" dosyasında ise Güljahan Orda'nın "Bağımsızlık Yıllarındaki Kazak Öyküsünün Edebî Ufku", Ömer Küçükmehtetoğlu'nun "Berik Şahanov'un Öyküleri ve Sanatı Hakkında Bir Edebî Tenkit" başlıklı makaleleri, Rozatay'ın Franz Kafka Edebiyat Ödülü'nün sahibi Kazak yazar Tölen Abdik ile söyleşisi, Bavurjan Momışulı, Ibray Altınşarin, Berdibek Sokpakbayev, Cüsipbek Aymavitov, Saken Seyfullin, Mirjakıp Dulatov, Berik Şahanov, Turısbek Savketayev, Cumabay Şaştayulı, Nağaşıbek Kapalbekulı'nın hikâyeleri bu sayıda yer alan eserler arasındadır.

Hece Öykü Dergisi'nin "Çağdaş Kazan Tatar Öyküsü" dosyasında "Elfet Zakircanov Çağdaş Tatar Hikâyeciliği", Asiye Yunısova, Rkail Zeydulla, Marsel Ğaliyev, Rabit Batulla, Zolfet Hakim, Remziye Ğabdilhakova, Ayaz Ğıylecev, Ğalimcan Ğıylmananov, Daniye Ğaynetdinova, Aygul Ahmetĝaliyeva'nın hikâyeleri yer aldı. Çağdaş Türkmen Öyküsü dosyasında ise Orazgılıç Çarı "Rivayetten Realizme Doğru" başlıklı makalesi, Cuma Hudaygulı, Nargılıç Hocageldiyev, Kömek Kulı, Ahmet Halmırat, Aman Goşa, Arap Gurbanov, Meretmemmet Hanmemmedov'un eserleri yayımlandı. Hece Öykü Dergisi 45. sayısında "Çağdaş Azerbaycan Öyküsü" dosyasını yayımladı. Dosya Ömer Küçükmehtetoğlu'nun Azerbaycan edebiyatının genç ve usta kalemi Selim Babullaoglu'yla öykü üzerine söyleşisiyle başlıyor. Özel sayıda Elçin Efendiyev, Yaşar Aliyev, Elçin Hüseynbeyli, Vahid Memmedli, Eyvaz Zeynalov, Novruz Necefoğlu, Kamil Efseroğlu, Aslan Guliyev, Natig Memmedli ve Elabbas Bağirov'un hikâyeleri neşredildi.

Hece Öykü Dergisi'nin Kırgız Öyküsü özel sayısında A. Sıdıkov'un "Kırgız Hikâyesine Kısa Bir Bakış" ve A. Asım Öz'ün "Kırgız Kültürel Belleği ve Türkçe'deki Seyri" başlıklı makaleleri, Lokman Baran'ın Kırgız yazar Turusbek Maldıbay'la söyleşisi Aydarbek Sarmambet, İsmayıl Kadirov, Asankadır Esenkanov, Ayım Aytbayeva, Ayım Talgatbek Kızı, Baratbay Arakeyev, Caki Taştemirov, Cekşen Aşubayev, Keneş Cusupov, Köçkön Saktanov, Tölögön Kasimbekov, Şabdanbay Abdıramanov, Şükürbek Beyşenalıyev'in hikâyeleri yer aldı. Hece Öykü Dergisi'nde iki dosya olarak yayımlanan bu özel sayılar daha sonra aşağıda künyelerini gösterdiğimiz şekilde kitaplaşarak antolojiye dönüşmüştür:

Çağdaş Özbek Öyküsü, Hece Yayınları, Eylül 2014, Birinci Baskı, Ankara.

Çağdaş Kırım Tatar Öyküsü, Hece Yayınları, Eylül 2014, Birinci Baskı, Ankara.

Çağdaş Kazakistan Öyküsü, Hece Yayınları, Şubat 2014, Birinci Baskı, Ankara.

Çağdaş Kırgızistan Öyküsü, Hece Yayınları, Şubat 2014, Birinci Baskı, Ankara.

Çağdaş Azerbaycan Öyküsü, Hece Yayınları, Şubat 2014, Birinci Baskı, Ankara.

Çağdaş Türkmenistan Öyküsü, Hece Yayınları, Eylül 2014, Birinci Baskı, Ankara.

Bu edebî dosyalarının çevirmenleri Leniyara Selimova, Abdolvahap Kara, Güllü Karanfil, Ufuk Tuzman, Gülnar Kara, İbrahim Türkhan, Halit Aşlar, Ertuğrul Ertekin, İmdat Avşar, Ege Çağla Önal ve Ömer Küçükmehtemoğlu'dur. Ayrıca Türkiye'de İstanbul'da Ötüken Yayınları, Ferfir Yayınları, Anatolia Yayınları, Selenge Yayınları, İQ Kültür Sanat Yayınları, Bilge Kültür Yayınları, Özgü Yayınları, Ark Yayınları, Kesit Yayınları, Eskişehir'de Türk Dünyası Vakfı Yayınları, Ankara'da Türksoy Yayınları, AYB Yayınları, TYB Yayınları, Kurgan Yayınları, Elazığ'da Manas Yayınları, Erzurum'da Salkımsöğüt Yayınları, Kayseri'de Şiir Vakti Yayınları, Berceste Yayınları Türk Dünyası edebiyatı külliyatları yayımlamaktadır. Genel olarak Türk Dünyası edebiyatından Türkçeye yapılan edebî çeviriler üzerinde durduk. Türk edebiyatından kardeş dillere ve yabancı dillere yapılan çevirilerin listesine kültür bakanlığı projesi olarak yürütülen TEDA'nın web adresi olan <http://www.teda.gov.tr> adresinden ulaşılabilir.

SONUÇ

Türk Dünyası edebiyatından yapılan edebî çeviriler Türkiye ile Türk Cumhuriyetleri arasında kültürel etkileşimde etkin bir rol oynamaktadır. Türk Dünyası edebiyatının çağdaş ve klasik yazarları Türkiye’de okurlarla buluşmakta ve bizler kardeş edebiyatların asırlara dayanan edebî tecrübelerini okumaktayız. Edebî çeviriler üniversiteler ve resmî kurumlar tarafından desteklendikçe bu süreç daha da hızlanacaktır. Özellikle üniversitelerin bünyesinde gerçekleştirilen projeler önem arz etmektedir. Bu sürece akademisyenlerin aktif şekilde dahil olması kültürel akışı hızlandıracaktır.

KAYNAKÇA

Milli Eğitim Bakanlığı (1995). Örnekleriyle Türkçe Sözlük, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

ERSOY, Hüseyin ve Mehmet Cem ODACIOĞLU (2014). “Türkiye’de Serbest Çevirmenlerin Karşılaştıkları Sorunlar, Bu Sorunların Etkileri ve Öneriler”, *Turkish Studies - International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9 (6), ss. 367-378.

GÜRBÜZ, Faruk (2010). “Tercümenin Bir Başkalaşım Boyutu: Metamorfizme”, *Turkish Studies - International Periodical For the Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, 5 (3), ss. 1450-1468.

ÖZDEMİR, Aşur (2014). *Kazak Edebiyatında Hikâye*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

SU, Hüseyin (2014). *Çağdaş Kırım Tatar Öyküsü*, Ankara: Hece Yayınları.

SU, Hüseyin (2014). *Çağdaş Kazakistan Öyküsü*, Ankara: Hece Yayınları.

SU, Hüseyin (2014). *Çağdaş Kırgızistan Öyküsü*, Ankara: Hece Yayınları.

SU, Hüseyin (2014). *Çağdaş Azerbaycan Öyküsü*, Ankara: Hece Yayınları.

ŞAHANOV, Berik (2013). *Büyük Bozkırın Hikâyeleri*, Kayseri: Şiir Vakti Yayınları.

YOLCUYEV, Varis (2013). *Sana İnaniyorum*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.

Yazgöl AKAT

Karadeniz Teknik Üniversitesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Lisans Öğrencisi
akatyazgulu@gmail.com

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜĞÜN EĞİTİME VE ÇOCUK EDEBİYATINA YANSIMASI

ÖZET

Belli bir zaman diliminde ve belli bir bölgede yaşayan insanlara ait değerler “yerel kültür”ü; bir ulusu diğerinden ayıran özellik ve değerler “ulusal kültür”ü; fen, sanat, müzik gibi insan eliyle üretilen değerler ise “evrensel kültür”ü oluşturur. Bir kültür, tüm bu kültürel değerler içinde yapılandırılıyorsa çokkültürlülük adını almış olur. Farklılıklar ve çeşitlilikler, hızla gelişen ve popülerleşen kitle iletişim araçlarının etkisiyle birlikteliğin zenginliği olarak görülmeye başlanmıştır. Politik alanda meydana gelen gelişmeler toplumun her alanında bir değişim yarattığı gibi eğitimde de yansımaları olmaktadır. Çokkültürlü eğitim, kendi kültürünü tanıyan, farklı düşünce ve yaşam biçimine saygı duyan, farklılıkların zenginlik olduğunu kabul eden bireyler yetiştirmenin temelini oluşturur. Çokkültürlülüğü derslerde ele almanın etkili yollarından biri edebiyatın kullanılmasıdır. Çocuk edebiyatı kitapları ders materyali olmanın ötesinde çocukların çoklu bakış açısını geliştirmelerini sağlar.

Anahtar Kelimeler: Çokkültürlülük, Çocuk Edebiyatı, Küreselleşme, Eğitim.

GİRİŞ

Çokkültürlülük; ırk, etnik yapı, dil, cinsel yönelim, yaş, cinsiyet, eğitim, dini tercihler ve diğer kültürel boyutlar gibi oldukça geniş bir kapsama sahiptir (Kılıç 2013: 353). Yirmi birinci yüzyılda iletişim araçlarının gelişimi toplumları hiç olmadığı kadar birbirine yaklaştırmış, kültürlerarası alışverişi inanılmaz boyutlara taşımıştır. İletişim araçlarının hızla yayılması ve kullanımı küreselleşen bir dünyayı beraberinde getirir. Bu durum toplumu yerellikten evrenselliğe geçiş yapmasına olanak sağlar. Günümüz toplumlarında kültürel heterojenliğin bir başka kaynağı da hareketliliklerdir. Uluslararası göç, yirminci yüzyılın en önemli olgularından biri olmuştur ve yeni bin yılın başında da önemini korumaya devam etmektedir. Göç olgusunun sürekliliği önemli dönüşümleri gizler. Akımların coğrafi başlangıç

noktası, cinsiyet ve meslek guruplarına göre birleşimi, süresi ve özellikle de ne anlama geldiği zaman içinde değişti, yüzyıl başındaki kıtalar arası göçü, kısa mesafe göçleri, gidiş-gelişle hareketler ve göç deneyimine başka bir anlam kazandıran ulus ötesi diasporalar izledi. Anavatanla ilişkinin kopması daha az suçlanır oldu, ancak hiçbir zaman kesin bir kopuş olmadı, etnik kimlikler canlılıklarını korudular.

“Çokkültürlü” ve “çokkültürlülük” yeni ortaya çıkmış kavramlardır. Sıfat olarak ilk kez 1941 yılında İngilizcede eski milliyetçiliklerin bir anlam ifade etmediği, önyargısız ve bağısız bireylerden oluşan kozmopolit bir toplumu nitelemek için kullanılırdı. Bu kelimeler terim olarak ilk 1989 yılında İngilizce Oxford Sözlük’e girmiştir (Doytcheva 2013: 15). Oysa Osmanlı İmparatorluğu gibi birçok imparatorlukta yüzyıllar süren bir yaşam tarzıdır. İlk tahlil düzeyinde, çokkültürlülüğün sosyal çevrelerden, dini inançlardan, etnik kökenlerden veya milliyetlerden gelen bireylerin oluşturduğu çağdaş toplumların bir özelliğini belirttiği düşünülebilir. Bu “demografik” de denilebilecek betimlemeye dayanan tanımıyla kültürel çeşitliliğin eş anlamlısı olduğu söylenebilir. Hâlbuki çeşitlilik çokkültürlülük problematiğinin ortaya çıktığı ve bazılarına göre Amerikan hegemonyası altında kültürel bir örneklemenin egemen olması içinde bulunduğumuz döneme özgü değildir. Aslında, çeşitlilikten anlaşılan ister etnik, ister ırk, kültür ya da “etnisite” olsun, insan toplumları her zaman kültürel olarak çeşitlilik arz etmiştir

İkinci tahlil düzeyinde çokkültürlülük, dikkatimizi kültürel farklılıkların toplumsal örgütlenmesine çeker. Bu durumda, farklılığın bireysel bir olgu olmadığı kültürel temas durumlarında karşılıklı etkileşime geçen (gelişen, zayıflayan, yeniden üretilen) toplumsal kurumlarda vücut bulduğu düşüncesini ifade eder. Bu da insan toplumlarının uzun süredir bilinen antropolojide kültürlenme, melezleşme, kültürlerarası başlıklar altında incelenen bir yönüdür. Batı toplumlarında bu, toplumsal çokkültürlülük özel kültürlerin teşvik edilmesi, paylaşımı ve aktarılması amacıyla harekete geçen sivil toplum örgütlenmelerinde ayrıcalıklı bir anlam bulur. Üçüncü tahlil düzeyinde çokkültürlülük birtakım özel aidiyetlerin varlığını ve değerini kabul etmekle kalmayan ayrıca bunları siyasi normlara ve kurumlara kaydetmeyi de öneren belirli bir siyasi programı ifade eder (Doytcheva 2013: 17). Söz konusu olan daha önce görülmemiş bir olgu değildir (Çarlık Rusya, Osmanlı İmparatorluğu vb).

Çokkültürlülük yalnızca bazı özel düzenlemelerden yararlanan birkaç tarihsel topluluğun değil, kökeni ne olursa olsun bütün bireylerin kültürel olarak tanınması projesidir. Demokratik ideal olarak görülse de ortaya çıkışının eşitlik üzerine kurulmuş rejimlerle beraber olduğunu söylemek doğru olmaz. Kültürel çeşitliliğin siyasi idaresi konusunda, tarihsel olarak milli toplumlarda çokkültürlülükten daha önce ortaya çıkmış olan iki yaklaşımdan söz edilebilir. İlki on dokuzuncu yüzyıl sonları yirminci yüzyıl başlarının bir özelliği olan asimilasyon, buna göre özel aidiyetler geçmişin eskiliklerin modernitede yok olmaya mahkûm mirasıdır. Ardından, 1960'lı yıllardan itibaren özel kimliklerin değerini ve önemini yeniden keşfetmeyi sağlayan bir toplumsal hareketlilik yaratan etnik bir yenilenme gelir. Daha sonra, daha yakın zamanlarda elde edilen ilerlemeler sayesinde, çeşitliliğe saygı duymak adına toplumun örgütlenme biçimini sorgulayan kültürel çoğulculuk düşüncesi normatif hale geldi ki çokkültürlülük projesi de bu anlama gelir. Eğer çokkültürlülük kavramı kültürel çeşitlilikle ilgili siyasi eylemlerde ve düşünümde kendini kabul ettirdiyse bu büyük oranda siyaset felsefesinin katkısıyla olmuştur.

ÇOKKÜLTÜRLÜ EĞİTİM

Küreselleşme olgusu, sosyal yaşamımızın önemli bir parçası olarak eğitim-öğretim faaliyetlerini de etkilemektedir. Küreselleşen dünyada farklı kültürler ve toplumlar hakkında bilgi ve fikir sahibi olmak artık lüks olmaktan çıkmış, gereklilik haline gelmiştir. Bu durumda eğitim-öğretim faaliyetleri sosyal ve ekonomik değişikliklere bağlı olarak dinamik ve sürekli kendini yenileyen, çağın gereklerine cevap veren bir formda olmak zorundadır. Çokkültürlü eğitim, yirminci yüzyılın sonlarında yayılmaya başlamış olmasına rağmen bu eğitimin bazı biçimlerine on dokuzuncu yüzyılda da rastlanmaktadır. Günümüz öğretim programlarını önemli derecede etkileyen bir faktör haline gelen çokkültürlü eğitim, ABD, Avusturalya, Almanya gibi çokuluslu ve çokkültürlü ülkelerde okul öncesi sınıflardan başlayarak uygulamaya konulmaktadır (Cırık 2008: 31). Kültür, sosyal sınıf, din, dil ve etnik köken gibi farklılıklar kişiler arası etkileşimde toplumun temel özellikleridir. Bireylerin bu farklılıklar konusunda erken yaşlarda eğitilmesinin, onların gelecekte küresel toplumun etkili birer üyesi olarak yetişmelerinde yararlı olacağı düşünülmektedir. Çünkü sözü edilen farklılıklar toplumların kutuplaşmasına, insanların birbiriyle

etkileşimlerinin kesilmesine ve toplumdan uzaklaşmasına neden olmaktadır.

Çokkültürlü eğitim genel anlamda öğrencilerin akademik başarısını arttırmayı ve kültürel duyarlılığı destekleyerek farklılıklar hakkındaki önyargıyı azaltarak öğrencilerin düşüncelerinin küreselleşmesini sağlamaktır. Bunu derslerde ele almanın en etkili ve kalıcı yollarından biri edebiyatın ve edebi metinlerin kullanılmasıdır. Çokkültürlü edebiyatın temelinde iletişim-edebiyat bağlamında birbirlerini tanımalarını ve anlamalarına yardımcı olmaktadır. Çokkültürlü eğitim yaklaşımı Türkiye'nin küreselleşme sürecinde, yerel, ulusal, uluslar üstü birlik ve uluslararası boyutlarda, etkileşimli bir diyalog içine girmesini ve bütün katılımcıların yararına kültürlerarası bir sentezin oluşmasını sağlayacaktır ki içinde bulunduğumuz yüzyılın şartları da bunu gerektirmektedir. Çokkültürlü öğrenme ortamları düzenlenirken öğretmenler, hem günlük yaşamda hem de okul yaşamında kültürel ve bireysel farklılıkların çatışmaya yol açmasını önleyecek durumlar üzerine çalışmalı ve farklılığın toplumun gerçeği öncülünden uzaklaşmamalıdır.

Çokkültürlü eğitimin üzerinde en çok durduğu konulardan biri elbette ki öğretmen eğitimidir. Çokkültürlü bir toplumda öğretmenin, çokkültürlü yeterlilikleresahip olması gerekir. Bu amaçla çokkültürlülük politikalarının uygulandığı veya eğitim sistemi gelişmiş ülkelerde çokkültürlü farkındalık bilgi ve beceri, öğretmende olması gereken nitelikler arasında sayılmaktadır. Yapılan araştırmaların sonuçları incelendiğinde üniversite öğrencilerinin, öğretmenlerin ve yöneticilerin eğitimle ilgili yeterliklerin istenilen düzeyde olmadığı görülmektedir. Bu duruma bağlı olarak “öğretmen ve yöneticilerin çokkültürlü eğitime karşı önyargılı davrandıkları veya çokkültürlü eğitim uygulamalarına, öğrenme ortamlarında yer vermek istemedikleri” tespit edilmektedir (Kılıç 2013: 366). Bu araştırmalarda yönetici algılarının, okulların büyüklüğüne göre farklılaştığını, özellikle kırsal ve sosyo-ekonomik olduğu bölgelerdeki yöneticilerin çokkültürlü eğitime karşı negatif algıları olduğunu ortaya koymuşlardır.

İçinde yaşadığımız dönemde, ülkeler arasında bulunan sınırların bilim ve teknolojiye gelişmeler sayesinde ortadan kalkmıştır. İnternet ve sosyal paylaşım siteleri saniyeler içinde başka bir kıtada bulunan kişilerle diyaloga girmemizi sağlamaktadır. Eskiden günlerce, aylarca süren yolculuk bugün teknoloji sayesinde saatlerle dakikalarla hesaplanmaktadır. Farklı kültürlerin bir araya gelmesi ve kültürler

arası diyalogun geliştirilmesi bu dönemde ülkeler için bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu nedenle gelecek yüzyılda uluslararası alanlarda söz sahibi olabilecek etkili ve verimli bireylerin yetiştirilebilmesi, ülkemiz için eğitimde yeni bir paradigma olan çokkültürlü eğitimin, öğrenme ortamlarına yansıtılmasıyla olanaklı olacaktır. Öte yandan, ülkemizde çokkültürlü eğitim kavramının yanlış anlaşıldığı gözlenmektedir. Çokkültürlü eğitim uygulamalarıyla ülkemizin bölünebileceği, bu nedenle bu türden uygulamalara yer vermenin üniter devlet yapısını bozabileceği öne sürülmektedir. Ancak siyasi, sosyal, ekonomik ve toplumsal dengeleri oturmuş olan ülkemizin kuruluşundan bu yana oluşturduğu güçlü yapıyı görmezden gelmek anlamına gelmektedir.

Her yıl binlerce öğretmenin atandığı ve birçoğunun kendi kültüründen farklı bölgelerde görev yaptığı düşünüldüğünde, çokkültürlü temelli bir öğretmen eğitim sisteminin önemi daha net ortaya çıkmaktadır. Tektipleştirilen eğitim anlayışından farklılıkları vurgulayan ve gelişimini sağlayan bir yapıya geçilmesiyle özellikle dil, din, mezhep, cinsiyet ayrımcılığı, cinsel yönelim ve benzeri konularda farklılıkları kabul ve anlamaya yönelik eğitim programlarının geliştirilmesi daha güvenli ve özgür bir eğitim ortamının sağlanmasına katkı duyacağı düşünülmektedir.

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE ÇOCUK EDEBİYATI

Çokkültürlü edebiyat üzerine incelemeyan araştırmacılar çokkültürlü edebiyatı tanımlarken şu üç kavramı kullanmaktadır: Dünya Edebiyatı, Uluslararası Edebiyat ve Azınlık Edebiyatı (Destebaşı ve Karabuğa 2013: 306). Bu edebiyat türlerinin hepsi çokkültürlü bir eğitim için ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü yaşadığımız çağ göz önüne alındığında çokkültürlü toplumların kültürel çeşitliliklerini devam ettirebilmeleri ve kültürel farklılıkları avantajlı duruma dönüştürebilmeleri ancak çokkültürlü eğitimle ve çokkültürlü eğitimin öğeleriyle mümkün olabilir. Çok uluslu devletler için daha çok etnik köken yönünden ele alınan çokkültürlülük, edebiyatta çok geniş bir yelpazede sunulur. Kültürün en önemli taşıyıcı öğelerinden biri olan edebi eserler incelendiğinde bu kültürel öğelerin kurmaca veya kurmaca olmayan bir anlatımla ele alınarak işlendiğini görmekteyiz. Geçmişte olduğu kadar günümüzde de çeviri eserler çocuk edebiyatımız içinde geniş bir çerçevede yer alır. İletişim teknolojileri vasıtasıyla ortadan kalkan

coğrafi sınırlar kültürlerin de iç içe geçmesine sebep olmaktadır.

Uluslararası edebiyatın öğrencilere sağladığı en önemli özellik, onların, dünyaya farklı bir kültür penceresinden bakmaları için imkânlar sunmasıdır. Çokkültürlü edebiyatın öğretimi bir şekilde öğrencilerin kültürel bakış açılarını değiştirecek, onlara hem kendi yaşamlarını hem de çevrelerindeki anılamaları için yardım edecek şekilde olmalıdır. Böylelikle öğrenciler okuduklarını daha iyi anlayıp metinleri değişik yönlerden değerlendirebileceklerdir. Geniş bir anlamda çokkültürlü çocuk edebiyatı her kitabı içerir çünkü her bir kitap kültürün farklı yönlerinden gelmekte ve her kitap; cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, etnik köken gibi çoklu perspektiften okunabilmektedir. Eleştirel okumaya dayanan bu okuma çalışmaları insanların farklı dünyaları algılamalarına, ortak kültür öğelerinin çevresinde buluşabileceklerine olanak sağlayacaktır. Eleştirel okuma tam anlamıyla bu tür çalışmalarda etkisini gösterecektir. Bir metni sadece harflerden kurulu yazılı bir nesne olarak görmemek, derinlemesine metinlerin içerisine girip satırlar arası okumalar yaparak kültür öğelerini, kültürel benzerlikleri ve farklılıkları özümseyerek tespit edebilmek çokkültürlü edebiyat eserlerinin derslerde kullanımıyla sağlanacaktır.

Kültürel sınırların giderek belirsizleştiği bir dünyada çokkültürlü ve uluslararası çocuk edebiyatı eserlerinin üstlendiği rol de farklı boyutlara ulaşmıştır. Çocuk edebiyatının tarihsel gelişimine baktığımızda, uluslararası çocuk edebiyatı eserlerinin bu gelişimde önemli bir yere sahip olduğunu görürüz. Uluslararası çocuk edebiyatı, küreselleşmenin etkisiyle çocuk edebiyatı içindeki etkisini hissedilir biçimde arttırarak gelişmeye ve yayılmaya devam etmektedir. Hatta MEB tarafından hazırlanan yüz temel eser listesinde kendine yer edinmiştir. Fakat bu kitaplara eğitim öğretim süreci içinde pek yer verilmemekte sadece okutulup özet çıkartılması gereken kitaplar olarak görülmektedir. Bu eserler yabancı kültürlerin taşıyıcı unsurları olarak görülmeyip, eleştirel okuma göz ardı edildiği için sonuç olarak sıradan metinler olarak algılanmaktadır. “Kültürel gerçeklik” kavramı etrafında değerlendirilmesiyle öğrenciye ya da bireye fayda sağlayan bu kitaplar maalesef yıllardır kimseye bir şey katmamaktadır. Kültürel gerçeklik ise, kitapta yansıtılan dünya görüşünün, değerlerin, inançların ve gündelik hayat içindeki ayrıntıların ve dilin bahsedilen kültürle ilişkilendirilerek analiz edilmesiyle ortaya çıkan bütün kültürel öğeleri yansıtır.

SONUÇ

Yeryüzünde yaşayan tüm toplumlar tarihin her döneminde birbirleriyle gerek göç gerek ticari sebeplerle kültürel alışverişlerde bulunmuşlardır. Bu sayede birbirlerini tanıma, gözlemleme ve değerlerine aşina olma fırsatı yakalamışlar, kimi zaman etkilendikleri durumları kendi yaşayış biçimlerine sokarak ortak hassasiyet noktaları oluşturmuşlardır. Bu noktada içlerinde birden fazla yaşayış biçimlerinin olduğu topluluklarda ya kabullenme ya da red durumlarının oluştuğunu söylemek mümkündür. Çokkültürlü bir toplumun temelini demokrasi, laiklik ve çoğulculuk oluşturur. Çoğulculuk, sadece bir siyasal felsefe değildir. Her ne kadar “çokkültürlülük” kavram olarak yeni olarak görünse de, çokkültürlü olma zaten olagelmiş bir durumdur. Bilinen Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde olduğu gibi toplumsal farklılıkları benimseme tarzına dönüştürmüşlerdir. İçinde barındırdığı çok sesliliğin farklılığını aynı çatı altında bütünleştirmesini bilen kurum, devlet ya da toplulukların kendi içinde çokkültürlülüğünden bahsetmek mümkündür (Alkış Küçükaydın 2012: 584).

Son yıllarda eğitim alanında çokkültürlülük ile ilgili çalışmaların sayısı artmakla birlikte yetersiz olduğu düşünülmektedir. Çünkü her yıl binlerce öğretmen kendi kültüründen farklı bölgelerde görev yaptığı düşünüldüğünde Türkiye çokkültürlü toplumuna uygun bir eğitim sistemi ve öğretmen eğitim modeli geliştirmek için daha çok çalışmaya ihtiyaç vardır. Farklı kültürlerin edebiyatlarına bakarak ortak siyasi hareketler, duygu ve eğilimler, ahlak anlayışları da yakalanabilir. Çokkültürlü ve uluslararası çocuk edebiyatı ders kitapları olmanın ötesinde ders içinde ve ders dışında kullanma, öğrencilere bir süreliğine de olsa kültürün çeşitli yanlarını göstermesi bakımından yararlı materyallerdir. Çünkü günümüz anlaşmazlıkların, önyargıların büyük nedeni toplumların, sosyal grupların, bireylerin birbirini tanımamalarından ve çoklu bakış açısına sahip olmamalarından kaynaklanmaktadır (Kılıç 2013: 361).

KAYNAKÇA

ALKIŞ KÜÇÜKAYDIN, Measure, ARSLAN, Rumiye ve Şafak ULUÇINAR SAĞIR (2012). “Çokkültürlülüğün Medya Edebiyat ve Müziğe Yansımaları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 7, S. 34, ss. 583-593.

CIRIK, İlker (2008). “Çokkültürlü Eğitim ve Yansımaları”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (H.U.Journal of Education)*, 34, ss. 27-40.

DESTEBAŞI, Fatih ve Hüseyin KARABUĞA (2013). “Kültür Köprüsü: Uluslararası Çocuk Edebiyatı Eserlerinin Öğretim Materyali Olarak Kullanımı”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, Cilt 2, S. 3, ss. 297-315.

DOYTCHEVA, Milena (2013). *Çokkültürlülük*, 2. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları.

KAPLAN, Mehmet (2011). *Kültür ve Dil*, 27. Basım, İstanbul: Dergâh Yayınları.

ONG, Walter (2013). *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 4. Basım, İstanbul: Metis Yayınları.

POLAT, İlhan ve Eylem KILIÇ (2013). “Türkiye’de Çokkültürlü Eğitim ve Çokkültürlü Eğitimde Öğretmen Yeterlilikleri”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt X, S. 1, ss. 352-372.

Funda BUGAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi
fundabugan@gmail.com

BÂKÎ'NİN KANUNÎ SULTAN SÜLEYMAN'A YAZDIĞI KASİDE ÜZERİNE İNCELEME

ÖZET

Bâkî, Osmanlı İmparatorluğu'nun en parlak dönemi olan on altıncı yüzyılda Kanuni Sultan Süleyman döneminde yaşamış ve halk tarafından da büyük itibar görmüştür. Onun şairliğinin tanınmasında Kanunî'nin etkisinin büyük olması gibi Osmanlı sosyal hayatı ve şehir kültürünün tanınmasında da Bâkî'nin etkisi büyüktür. Bâkî'nin şiirlerinde İstanbul ve on altıncı yüzyıl sosyal hayatının (eğlence, tarih, savaş vs.) izleri açık biçimde gözlemlenmektedir. Özellikle onun Kanunî'ye yazdığı kasidelerinin nesib bölümünde dönemin şaşaasını, sarayın ve bahçelerin ihtişamını kısaca dönemin kültür unsurlarını görmek mümkündür. Çalışma konumuz olan kaside bu bakımdan dönemin sosyal ve kültürel hayatını yansıttığının yanı sıra tarihî kişiler ve mitolojik inanışlara da yer vermiştir. Bâkî'nin kasidesinde Arap ve Fars kültüründen Türk kültürüne geçişteki ortak temayüller dikkat çekmektedir. Kasidenin nesib bölümünde felek ve yedi kat gökyüzü katmanının tasviri yapılmıştır. Kasidede ayrı ayrı yer verilen dokuz kat feleğin isimleri şöyledir: Kamer (Ay), Utarîd (Merkür), Zühre (Çobanyıldızı), Şems (Güneş), Merih, Müşterî (Jüpiter), Zuhal (Satürn). Türk mitolojisinde en sık kullanılan mazmunlardan biri "yedi kat felek"tir. Sekizinci felek Felek'ül-Bürûc (burçların bulunduğu yer), dokuzuncu ve son kat da içinde hiçbir şey bulunmayan ve tüm gökleri kaplayan Felek'ül-Âzam'dır.

Bâkî, bahsi geçen kasidede öyle bir tablo çizmiştir ki gökyüzü sahnesinde önce yıldızların ışıltılı hâlini, Samanyolu'nun ışıklarla bezeli yolunu göstermiş ardından sahneye yıldızların komutanı edasıyla Ay çıkmış, bu ahenkli toplantıya Utarit eline yıldızlardan yapılmış kalemle katılıp olan biteni tarihe not düşmüştür. Toplam 42 beyit olan kasidenin 13-37 beyitleri arası methiye bölümüne, 38-42 beyitleri arası da duaya ayrılmıştır. Kanunî'ye övgü amacıyla yazılmış olan kasidede nesib bölümü padişahın ihtişamına yakışır bir şekilde düzenlenmiş ve methiye bölümünde de Kanunî'nin savaşçılığı, adaleti ve cömertliği üzerinde durulmuştur. Fahriye bölümüne yer verilmeyen kaside; nesib, methiye ve dua bölümlerinden oluşmaktadır. Çalışmamızın amacı, kasidenin şerh metoduyla incelenerek yazıldığı dönemin sosyo-kültürel hayatına ışık tutmasını sağlamaktır.

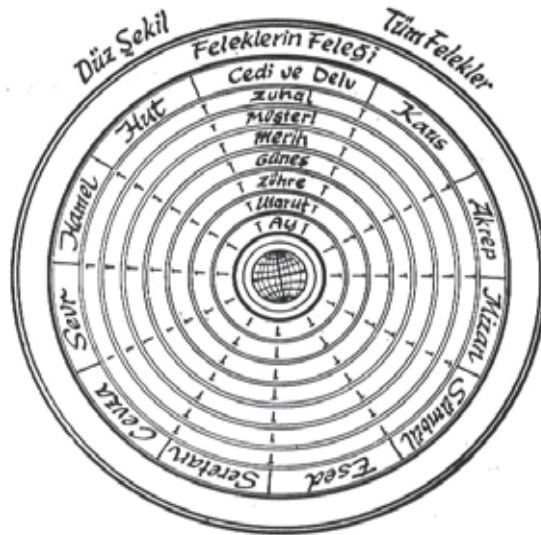
Anahtar Kelimeler: Bâkî, Kaside, İnceleme, Mitoloji, Felek.

On altıncı yüzyıla ismini altın harflerle yazan söz ustası Bâkî, 1526/1527 yılında İstanbul'da doğmuştur. Hayatının önemli bir kısmını İstanbul'da geçiren Bâkî, çocukluğunda Fatih Camii müezzinlerinden olan babası Mehmet Efendi'nin yanında bir süre saraç çıraklığı yapmıştır. Bâkî'nin ilime olan düşkünlüğü henüz çocuk yaşta iken babasının da dikkatini çekmiş ve Bâkî, babası tarafından medrese eğitimine gönderilmiştir. Bâkî, medresede önemli hocalardan ders alma şansı bulmuş ve böylelikle onun şairlik kabiliyeti hocaları tarafından da fark edilmiştir. Henüz genç yaşta iken hocası Karamanlı Mehmed Efendi hakkında söylemiş olduğu Sünbül Kasidesi şöhretine şöhret katmıştır. Medrese eğitimini tamamladıktan sonra çeşitli medreselerde müderrislik yapan Bâkî şeyhülislam olmak istemiş ancak buna ömrü yetmemiştir. Yaşamı boyunca Kanunî Sultan Süleyman, II. Selim, III. Murat ve III. Mehmed gibi önemli Osmanlı padişahlarının devrine şahitlik etmiştir. Özellikle Kanunî döneminde halk tarafından da büyük itibar görmüştür. Onun şairliğinin tanınmasında Kanunî'nin etkisi büyüktür. Bu ihsan ve ilgiyi karşılıksız bırakmayan Bâkî, Kanunî'yi şahane kasidelerle methetmiştir.

Her şaire nail olmayan şeyi, yaşarken tadan Bâkî *Sultanu'ş-Şuâra* unvanını almıştır. Şairlerin sultanı Bâkî, doğup büyüdüğü toprakların dilini şiirlerine adeta bir kuyumcu edasıyla işlemiştir. Bir söz ustası olan şair kelimeleri hayallerle yoğurarak anlatmak istediğini bazen bir ressam, bazen bir hikâye anlatıcısı edasıyla şiire işler. Okuyucunun zihninde oluşturmak istediği tabloyu fırça darbeleriyle adeta muhatabının zihnine kazır. Bâkî'nin şiirlerinde Kanunî dönemini ve bu dönemin özelliklerine sık rastlanır. Özellikle onun Kanunî'ye yazdığı kasidelerinin nesib bölümünde dönemin şaşaasını, sarayın ve bahçelerin ihtişamını görmek mümkündür. "Şairler, şiirlerinde onun cihangirliğine işaret ederler. Başka sultanlar için birer mübalağa olan ifadeler, Kanunî söz konusu olduğunda gerçeğe dönüşür. Bâkî'ye göre, Kanunî atına bindiğinde dünya arsası ona dar gelir." (Kurnaz 2013)

İşte müderris, âlim, sultanu'ş-şuâra Bâkî, devrin padişahı Kanunî Sultan Süleyman'a yazmış olduğu kasidelerden biri olan ve tertipli divanında ilk sırada bulunan *Kasîde Berây-ı Sultan Süleymân Hân Aleyhi'r-Rahmetü Ve'l-Gufrân* başlıklı kasidede Kanunî'nin cihangirliğine ve savaşçı özelliğine övgü yapmış ve almış fırçayı eline ince ince dokunuşlarla bir tablo oluşturmuştur. Bâkî, kaleme aldığı kasidenin nesib bölümünde felek ve yedi kat göğün tasvirini yapmıştır. Bu tasviri bir düzen içinde yapan şair adeta okuyucuya yedi kat gökyüzünün resmini sunmuştur.

Bu bölümün incelemesine geçmeden önce Türk mitolojisindeki *felek* kavramına açıklık getirmek yerinde olacaktır. Divan şairlerinin gerek gazellerinde gerek kaside ve mesnevilerinde sıkça kullandıkları bir mazmun olan feleğin sözlük karşılığı *göktür*. Eskilere göre gök tabakası felekler dokuzdur. Her semada bir yıldız tasavvur edilmiştir. Bu yedi seyyar yıldızdan her birinin dünyaya ve dünya üzerindeki canlı cansız her şeye hâkim ve müessir olduğu farz olunmuş, her yıldız az çok uğurlu, uğursuz sayılmış ve her birinin hususi tabiatları, hâkim olduğu iklimleri, hâkimiyet saatleri olduğu sanılmış, işte bu sebeple dünyada olup biten her şey feleğe isnat olunmuştur. Kaza ve kadere itiraz etmeyen şairler dünyada olup biteni feleğe ve yıldızlara isnat, rûhi tezahürlerini böylelikle izhar etmişlerdir (Onay 2007: 156). Dokuz kat feleğin isimleri şöyledir: Kamer (Ay), Utarîd (Merkür), Zühre (Çobanyıldızı), Şems (Güneş), Merih, Müşterî (Jüpiter), Zuhal (Satürn). Türk mitolojisinde en sık yedi kat felek kullanılır. Sekizinci felek Felek'ül-Bürûc (burçların bulunduğu yer), dokuzuncu ve son kat da içinde hiçbir şey bulunmayan ve tüm gökleri kaplayan Felek'ül-Âzam'dır. Hemen her şairin şiirine konu olan ve bir şekilde şikâyet ettiği felek astronomiye göre bir merkez etrafında ve doğudan batıya doğru yani tersine döner. Bu sebeple pek çok şair feleğin vefasızlığını ve aldatmacasını bu tersine dönüşle bağlar. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme* adlı eserinde felekleri aşağıdaki şekilde şemalaştırmıştır (Çınar 2009: 780).



Yukarıdaki felek şemasında da gösterildiği üzere yedi kat gökyüzü (heft iklim) her biri ayrı özellikler göstererek Bâkî'nin bahsi geçen

kasidesinde bir sıra hâlinde verilmektedir. Bâkî, kasidenin nesib bölümünün ilk beyitinden itibaren okuyucuyu bir gökyüzü tablosu ile baş başa bırakır.

Hengâm-ı şeb ki küngüre-i kasr-ı âsmân

Zeyn olmuş idi şu^clelenüp şem^c-i ahterân

“Gece vaktinde, gökyüzü sarayının en yüksek tepesi yıldızların mumu ile ışıldayıp süslenmişti.”

Söz üstadı Bâkî, ilk beyitte çizeceği tablonun ilk fırça darbesini gökyüzü teması üzerine atmaktadır. Diğer beyitlere hazırlık niteliğinde olan bu beyitte tablonun zemini oluşturulur. Bu zemin karanlıktır ve geceyi simgeler. Vakit gecedir ve gece vaktinde gökyüzünde bulunan yıldızlar parlaklıklarıyla bu gök kubbeyi süsler. Yıldızların ışıltısı gece vaktinde yakılan mum ile özdeşleştirilmiş ve saraya (gökyüzü) ışık veren kaynağın yıldızlar olduğu üzerinde durulmuştur. Beyitte gökyüzü teması üzerine kurulmuş şeb, âsmân, ahterân kelimeleriyle gece ile ilgili tenasüp yapılmıştır.

Hayl-i kevâkib içre yanup meş^cal-i kamer

Sahn-ı semâda rûşen idi râh-ı kehkeşân

“Ayın meşalesi yıldız kalabalığı içinde yanınca gökyüzü sahnesinde Samanyolu aydınlandı.”

Beyitte yıldızlara ışık veren Ay’ın onların yolunu aydınlatmak için bir meşale tuttuğu görünüyor. Gerçekten de gece vaktinde gökyüzünde bulunan ayın yıldızlara ışık saçmak için önderlik yaptığı aşikârdır. Milyonlarca yıldız içinde onlara adeta hocalık yapan, ışıyla onları aydınlatan Ay, gökyüzü sahnesinin komutanı gibi betimlenmiştir. İlk beyitteki anlatımı devam ettirmeye kararlı olan şairimiz yine gökyüzü terimleri olan *kevâkib*, *kamer*, *semâ*, *kehkeşân* kelimeleriyle tenasüp sanatına başvurmuştur. Söyleyişte monotonluktan oldukça uzak olan Bâkî, iki beyitte de “yıldız” kelimesini kullanmış fakat her seferinde *kevâkib* ve *ahterân* olarak farklı karşılıklarını da kullanarak söyleyişteki ustalığını okuyucuya sezdirmiştir. Ayrıca Ay’ın yıldızlara ışık vermesini, onların yolunu açmak istemesine bağlayarak hüsn-i talil sanatına başvurmuştur. Yine Ay’ın ışıyla meşaleye benzetilerek istiare yapılmıştır.

Bir gökyüzü unsuru olan *kehkeşân*ın (Samanyolu), feleğin katmanlarının anlatılmasına zemin hazırladığı düşünülebilir. Türk mitolojisine göre Samanyolu’nun ötesinde *Hayat suyu* ve bir nevi *Cennet* vardır. Aynı

zamanda Samanyolu, ruhların ötesine ve Tanrı'ya giden bir yoldur. Bu kavramın beyite gelişigüzel serpilmediği ortadadır. Şair, diğer cevherlerini gökyüzüne saçmak için kehkeşandan yardım alarak bu cevherlere adeta parlak yıldızlarla süslü bir yol açmıştır. Feleğin ilk tabakası olan *kamer* bu beyitte kendini göstermektedir. Dünyaya en yakın felekteki Ay (*kamer*, *mah*) sa'd-ı mutavassıt orta uğurludur. Güneş sultanının veziridir ve beyaz renge hâkimdir (İpekten 2011: 42). Bu nedenle ilk beyite hâkim olan siyah renk bu beyitte kamerin etkisiyle aydınlık, parıltılı bir renk cümbüşüne bürünür. Bâkî, feleğin birinci katında olan aydan başlayarak her tabakayı sırayla saymaya başlar. Diğer beyitlerde bu tablonun devamı gelecektir.

Dest urmuş idi kil-k-i şihâba debîr-i çarh

Tugrâ-nüvîs-i hükm-i Hudâvend-i ins ü cân

“İnsanların ve tüm canlıların efendisinin emirlerinin tuğrasını yazan göğün kâtibi, yıldız kalemini eline almıştı.”

Beyitte geçen *Hudavend*, “Allah” kelimesinin karşılığıdır. İnsanların ve bütün canlı varlıkların yaratıcısı olan Allah'ın emir ve hükümlerini yazan kâtip, gökyüzünün de kâtibi olarak bilinen Utarit gezegenidir. Burada eline içinde yıldızların bulunduğu bir hokka alıp Allah'ın emirlerini yazan bir yazıcı olarak resmedilmiştir. Utarit, bugün Merkür gezegeni olarak bilinir. Utarit Türk mitolojisine göre uğurlu bir yıldız olmasının yanı sıra Ay'ın dostu, Güneş ve Zühre'nin de düşmanıdır. Bunun için eski Türkler de ona, *Tilek* yani *Dilek* derlerdi. Utarit'e karşı dilekler dilenir ve bu dileğin yerine getirilmesi beklenirdi. Utarit, güneşe yakın bir seyyâredir. Nücûm ilmine göre yeri ikinci kat göktür. Şiir ve musahâbenin, nutuk ve kitâbetin piri sayılır (Onay 2007: 398). Utarit'in kitabet piri olması dolayısıyla Bâkî, Utarit'i feleğin kâtibi olarak verir ve o kâtip Allah'ın emirlerini yıldız kalemiyle yazar. Utarit üzerine kurulu beyitte kitabetin efendisi için kitabetle ilgili tenasüp sanatına başvurularak *kilk*, *debîr*, *nüvîs* gibi yazıyla ilgili kelimelere yer verilmiştir. Ayrıca Utarit yerine *debîr-i çarh* denilerek istiare yapılmıştır. Göğün ilk katmanı olan Ay ile başlayan Bâkî önderliğindeki gökyüzü seyahatimiz Utarit ile devam eder. Sırada göğün üçüncü tabakası olan Zühre vardır.

Bezm-i felekde urmuş idi Zühre sâza çeng

°Aş u safâda hurrem ü handân u şâd-mân

“Zühre yıldızı, felek meclisinde yiyip içmiş ve sazı eline almıştı. Eğlenerek, gülererek, mutlu ve neşeli bir hâl almıştı.”

Bâkî beyitte öyle bir tablo çizmiştir ki gökyüzü sahnesinde önce yıldızların ışıltılı hâlini, Samanyolu'nun ışıklarla bezeli yolunu göstermiş ardından sahneye yıldızların komutanı edasıyla Ay çıkmış, bu ahenkli toplantıya Utarit eline yıldızlardan yapılmış kalemini alıp olan biteni tek bir anı dahi kaçırmamak adına yazmaktadır. Şimdi ise bu eğlence meclisine Zühre katılmış ve o da eline sazı alıp kendini ayşu işrete vermiştir. Bâkî gibi rind bir şairin kaleminden dökülen bir manzara tasviri ancak bu şekilde anlatılabilirdi. Feleği bir eğlence meclisine benzetmiştir ve bu meclise Zühre, sazıyla neşe katmaktadır. Zühre yıldızının meydana gelişi şöyle bir söylentiye bağlanır: Hârût ve Mârût adlarındaki melekler günah işledikleri için insanları kınayınca Tanrı onlardaki nefsin kendilerinde olmadığını, yoksa nefislerine uyup aynı şeyi yapacaklarını söylemiş. Melekler “Hâşâ, biz doğru yoldan ayrılmazdık.” deyince onları sınamak için Babil’e göndermiş. Hârût ve Mârût gündüz kadılık yapar, gece ism-i âzamı okuyarak göğe çıkarlarmış. Kocasından ayrılmak için onlara başvuran güzel bir kadın meleklerle şarap içirip puta taptırmış ve kocasını öldürtmüştü. Sonra da onlardan ism-i âzamı öğrenerek göğe çıkmış. Tanrı Hârût ve Mârût’u Babil’de bir kuyuya saçlarından asıp cezalandırırken kadını da Zühre yıldızı yapmış (İpekten 2011: 44). Zühre halk arasında Çobanyıldızı olarak bilinir. Feleğin üçüncü katında olan bu yıldız Batıda Merkür (günümüzde bizde de bu şekilde anılır) ismini almıştır. Zühre aşk ve musiki makamındadır. Bu muhteşem tabloda da ancak bu özelliklere sahip bir yıldızın eline sazı alıp çalması beklenir. Bâkî, feleğin katlarını bir bir arşınlamaya devam eder.

Bu çarh-ı çenberîde tutup devr usûlini

Deflâf-ı mihr kılmış idi çihresin nihân

“Bu felek dairesinde güneşin def çalgıcısı (Zühre yıldızı) devrin usulüne uyarak yüzünü gizlemişti.”

Zühre, musikiyi simgeleyen bir yıldız olması münasebetiyle beyitte güneşin defçisi olarak karşımıza çıkar. Beyitte Bâkî, bir eğlence meclisi tablosu çizmiştir. Bu meclisin hükümdarı, şahı güneştir ve bir çalgıcı olan Zühre yıldızı onun için def çalar. Ancak dişi bir yıldız olması dolayısıyla utanarak yüzünü gizler. Burada betimlenen o dönemdeki kadınların mahrem yerlerde yüzlerini bir tül parçasıyla örtmeleridir. Meclisi coşturup neşelendiren Zühre mahmur bir kız edasıyla hem defini çalar hem de yüzünü örter. Beyit Zühre yıldızı üzerine kurulmuş gibi görünse de aslında Bâkî görevini başarıyla yerine getiren bir usta

edasıyla feleğin katmanlarını saymaya devam etmektedir. Bir önceki beyitte feleğin üçüncü katmanında bulunan Zühre yıldızını anlatan şair, bu beyitte de feleğin dördüncü katmanında olan Güneş'i ön plana çıkarmaktadır. Güneş nücum ilmine göre güç, kuvvet ve iktidarın sembolüdür. Bu sebeple gökyüzünün sultanı olarak görülür. Güneş komutan, yıldızlar da onun askerleridir. Göğün dördüncü katında bulunan Güneş, sarı rengi sembolize eder. Bu sebeple altın ile hem renk hem de değer olarak özdeşleşmiştir. Eski Türk mitolojisine göre Güneş, dişidir ve ona Güneş Ana diye hitap edilmesi de onun yüceliğini göstermektedir.

Bir tîg-i zer-nişân ile girmişdi ʿarsaya

Şemşîr-bâz-ı maʿreke-i sahn-ı âsmân

“Gök sahnesinin savaş alanının kılıç oynatıcısı altın işlemeli bir kılıçla savaş alanına girmişti.”

Sırada bir savaşçı vardır. Sahneye kılıç, kalkan sesleriyle girer. Felek dairesinin savaşçı yıldızı, gökyüzünün başkomutanı olan yıldız Mirrih'dir. Yedi yıldızdan biri olan Mirrih, gökyüzünün beşinci katındadır. Günümüzde Mars olarak bilinen bu yıldız savaşçılığın ve kahramanlığın sembolüdür. Sahneye çıkan Mirrih yıldızı beraberinde kılıç seslerini de getirmektedir. Diğer beyitlere göre ş sesi daha çok kullanılmıştır ve bu kullanımla adeta savaş alanında kılıçların birbirine vurduklarında çıkan ses kulaklarda çınlar. Aynı zamanda *tîg*, *zer-nişân*, *şemşîr-bâz*, *maʿreke* terimleriyle savaşla ilgili tenasüp yapılmıştır. Her beyitte anlatılan yıldız, sahip olduğu özelliklere göre bezenmiş bir beyitte kendine yer bulur. Bunu bilinçli bir şekilde yapan şairimiz kelimelerle, seslerle oynayarak anlatmak istediği şeyi bir derinlik algısı oluşturmada dili açık fakat sanatlarla süslü biçimde okuyucunun zihnine aksettirir. Bu katmanları anlatırken de sırasını karıştırmadan ilk felekten yediye kadar itinayla sıralar. Bunu yapmasının amacı, muhteşem yüzyılın muhteşem padişahına yıldızlarla süslü bir methiye zemini hazırlamak istemesidir.

Tedbîr-i muʿzamât-ı umûr-ı cihân için

Yakmışdı şemʿ-i fıkreti Bircîs-i nükte-dân

“Dünya işlerinin büyütölmüş sorunlarına karşı tedbir almak için güzel konuşan (söz ustası) Bercis, düşünce mumunu yakmıştı.”

Müşterî olarak da bilinen Bercîs yıldızı Türk mitolojisinde belagati

ve adaleti temsil eder. Günümüzde Jüpiter olarak bilinen Bercîs, güzel söz söyleme kabiliyeti olan bir yıldızdır. Yedi büyük yıldızdan biridir ve göğün altıncı katında bulunur. Beyitte hem adalet hem de belagat çerçevesinde tanıtılan Bercîs, dünya işlerinin bozulması ve düzensizlik karşısında çareler bulmak için kendini göstermiştir. İlim ve din konularında başarılı olan yıldızın nüktedan kelimesiyle güzel söz söyleme yeteneğine de vurgu yapılmıştır. Bu görsel şölende sırasını bekleyen Bercîs düşünce mumunu yakar ve sahnedeki yerini alır. Zamanın kötülüklerine karşı, hikmet sahibi Bercîs'ten düzeni sağlaması için yardım istenmektedir.

Bâlâ-yı çarh-ı heftüme Keyvân-ı kühne-sâl

Oturmuş idi niteki Hindû-yı pîl-bân

“Yıllanmış, yaşlı Keyvân, yedinci feleğin en üstüne tıpkı fil sürücüsü bir Hintli gibi oturmuştu.”

Yedi feleğin en üst katında bulunan Zühal yıldızı filin üzerine oturmuş bir Hintliye benzetilmiştir. Bu görüntüsüyle en üst tabakada olmasına dikkat çekilen Zühal yıldızı günümüzdeki tabiriyle Satürn'dür. Bu yıldız siyah renge hâkim olması dolayısıyla uğursuz bir yıldız olarak kabul edilir. Bulunduğu yer itibariyle dünyayı gözleyen bir gözcüye benzetilir. Zühal yıldızı Güneş sultanının hazinelerine gözcülük eden, bu hazineleri koruyan bir bekçi niteliğindedir. Nücûm ilmine göre “gam, keset, zarar mahsusâtındadır. Yedinci kat gökte oturur ve oradan âleme nezaret edermiş. Yüksekte oturduğu ve rengi siyah olduğu için şairler onu sarayların damlarında pâsbanlık eden Hindîlere benzetmişlerdir” (Onay 2007: 420). Bâkî'nin tasvirinde de bu özellikleri görmek mümkün. İhtiyar biri olarak tasavvur ettiği Zühal'i felek tabakasının en üstünde olması ve siyah olması münasebetiyle bir filin üzerine çıkıp oturmuş şekilde bize sunmuştur. Sanatsal bakımdan Keyvân bir Hintliye, dünya da bir file teşbih edilmiştir.

Âyâ bu zîb ü zînet-i ‘âlem nedür diyü

‘İbret göziyle nâzır iken dehre nâgehân

“...acaba âlemin bu süsü, ziyneti nedir diye ibret gözüyle dünyaya bakarken, ansızın...”

Merhûn bir beyit olan bu beyitte anlam bir sonraki beyitle tamamlanmıştır. Genel olarak bakıldığında nesib bölümünün tamamı merhûn beyitlerden oluşmaktadır. Anlatılan konu itibariyle

beyitler arasında bir kopukluk söz konusu değil aksine bir intizam görülmektedir. Bu beyitte de önceki beyitte bahsi geçen Keyvân (Zühal) yıldızının süslü ve kibirli olmasına dikkat çekilmektedir. Beyitte geçen *zîb ü ziynet* kelimeleriyle Keyvân'ın Güneş sultanının hazinelerinin bekçisi olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu yıldız zamanında doğan kişilerin özelliklerinden olan şatafat düşkünlüğü ve kibir burada ifade edilmektedir. Feleğin tepesine bir fil sürücüsü edasıyla oturan Zühal, süsü ve ziynetiyle ibret gözüyle dünyayı seyretmektedir ve aniden... Anlamı tamamlamayan Bâkî bir sonraki beyitte bu ansızın olan şeyi açıklayacaktır ancak okuyucuyu merakta bırakmak istemiş olacak ki sözünü tamamlamamış ve bir tahkiye tadında kaleme aldığı nesib bölümünün sonlarına doğru son sözlerini tasarlamaktadır.

*Etrâfa saldı şa'şaa'sın gûşe gûşe mihr
Oldı ufukda mühr-i Süleymân gibi 'ayân*

“...güneş ufukta Hz. Süleyman'ın mührü gibi göründü ve her köşeye parlaklığını yaydı.”

Yedi feleğin tasviri devam etmektedir. Gökyüzünün sultanı Güneş, Zühal'in bu görüntüsü karşısında bir anda yüzünü gösterir ve her şey kaybolur. Artık etrafta sadece Güneş ve onun imparatorluğu hüküm sürer. Güneş yuvarlaklığı ve kırmızılığı sebebiyle Hz. Süleyman'ın mührüne benzetilmiştir. “Hz. Süleyman Davud Peygamber'in oğludur. Babası gibi hem peygamber hem hükümdardır. Taşı kibrit-i ahmerden (kırmızı yakut, altın fosfor) olan üzerinde ism-i âzam yazılı yüzüğü (mührü) ile insanlara, cinlere, perilere, devlere, bütün vahşi hayvanlara, kuşlara ve rüzgâra hükmederdi. Her türlü dili bilir, kuşlarla, hayvanlarla konuşurdu. Bu, Süleyman'ın mucizesidir” (İpekten 2011: 49). Güneş'in de Hz. Süleyman'a benzetilmesi dünyada bulunan tüm canlılara ışık saçması ve mitolojiye göre de hükmetmesidir. Güneş dünyaya ışık vermezse tüm dünya yok olur. Beyitte Keyvân'ın sultan edasıyla dünyayı seyri karşısında adeta tahtına oturan bir Güneş sembolize edilmiştir. Artık kasidede ışıklar, şaşaa, parıltılar yavaş yavaş yerini almaya başlar. Sahne Kanunî Sultan Süleyman için hazırlanmaktadır. Bâkî'nin diğer kasidelerinde de gördüğümüz methiye bölümü öncesi hazırlık, bu kasidede de kendini gösterir. Bu sefer farklı olarak Kanunî'nin methiye tahtı gül bahçeleriyle değil yedi kat gökyüzüyle süslenmektedir. Muhteşem bir sultan için bundan daha muhteşem bir zemin hazırlamak imkânsızdır.

Kıldı bu hâli dâde-i'ibret müşâhade

Tuydı bu sırrı 'âkıbetü'l-emr gûş-ı cân

“İbret alıcı, meraklı göz bu hali gördü ve sonunda can kulağı bu sırrı duydu.”

Yedi kat feleğin içindeki bu hâlleri kimse görmemişti. Bir tek göz dışında... Bu göz Kanunî Sultan Süleyman'ın gözüdür. Gökyüzünün bu derinliği ve şaşaasını kimse görüp duymadı. Kimse bu sırra erişme makamına yükselemedi; ancak cihan hükümdarı can kulağıyla olan bitenden haberdardı. Beyit methiyeye girizgâh beyitidir. Nesib bölümünde çizdiği tabloyu adeta padişaha sunan Bâkî, bu güzelliklerden haberdar olan padişahın birazdan kağıda dökülecek sözlerinin de duyulmasını temenni etmektedir.

Kim bu nizâmı vîrmedi 'âlem sarâyına

İllâ ki yümn-i devlet-i Şâh-ı cihân-sitân

“Bu düzeni, âlem sarayına cihan ülkesinin sahibi olan padişahın devletinin uğrunda kimse vermedi.”

Âlemin en büyük sarayına Kanunî'nin sağladığı intizamı bu güne kadar hiç kimse sağlayamadı. O öyle büyük bir padişah ki cihan devletinin sahibi, devlet uğrunda yapılacakların en iyisini yapan ve halkı için eşitlik sağlayacak “kanunlar” düzenleyen bir padişaktır diyen Bâkî, beyitte nizam kelimesinin üzerinde özellikle durmuştur. Kanunî'nin devlet yönetimine ve halka düzen getirdiği kanunlara vurgu yapılmak istenmiştir. Başka bir açıdan bakıldığında bu beyitin girizgâh beyiti olması münasebetiyle Bâkî methiye bölümüne geçmeden nesib bölümünde anlattığı olayların bir özetini yapar gibi “Bu nizâmı vermedi.” demiştir. Burada işaret ettiği “nizam” tabiri nesib bölümü boyunca anlattığı felek ve feleğin bir düzen içinde sıralanmış olmasıdır. Samanyolu ve gökyüzündeki her yıldız birbirine çarpmadan belirli bir düzen içinde kendi özelliklerini koruyarak varlığını sürdürür. Bu yıldızlardan biri bu düzeni bozarsa gökyüzünün sultanı olan Güneş gelir ve hükümlerini yürütür. Nesib bölümünün sonlarında yapılan bir tasviri tekrar ele almak gerekirse gökyüzünde haddini bilmeden kibir gösteren Zühal yıldızının bu düzen bozan hareketine karşı Güneş aniden yüzünü göstermiştir. Bu girizgâh beyitlerinde de anlatılmak istenen esas konu cihan hükümdarı Kanunî ve onun dünyaya getirdiği düzendir. Buradan da anlaşılmaktadır ki nesib bölümü kendi arasında ayrı bir konu işlese de Bâkî bu meseleyi de methedilen padişaha

yorarak sanatta harikalar yaratmaya devam eder.

Tamamı 42 beyit olan kasidenin nesib bölümü bu girizgâh beyitiyle sona erer. Bundan sonraki beyitlerde Bâkî, Kanunî'nin cengâverliğinden adaletine kadar her türlü özelliğine değinerek ne mübalağanın sınırını aşar ne de padişahı olduğundan aşağı gösterir. Aslında bir gazel şairi olan Bâkî daha önce de bahsedildiği üzere Kanunî'ye birçok kaside yazmıştır. Bu kasideleri yazmasının kaynağında onu himayesine alan bir padişaha vefa borcundan ziyade padişahla münasebetlerinin iyi olması yatar. Çünkü Kanunî'nin muhteşem bir yüzyıla imza atmasının zemininde sanat ve sanatçıya duyduğu saygı yatmaktadır. Kendisi de bir şair olduğundan şairleri desteklemiş ve onların hak ettikleri değeri görmelerini sağlamıştır. Bâkî de bu itibara nail olan nadide şairlerden biridir. Kanunî'ye birçok kaside sunmuş karşılığında da hem devlet erkânından hem de halktan ihsan elde etmiştir.

42 beyit olan kasidenin 13-37. beyitleri arası methiye bölümüne 38-42. beyitleri arası da duaya ayrılmıştır. Tamamen Kanunî'ye övgü için yazmış olduğu kasidede nesib bölümü padişahın ihtişamına yakışır bir şekilde düzenlenmiş ve methiye bölümünde de Kanunî'nin savaşıllığı, adaleti ve cömertliği üzerinde durulmuştur. Fahriye bölümüne yer verilmeyen kaside nesib, methiye ve dua bölümlerinden oluşmaktadır. Şairlerin sultanının Muhteşem Süleyman'a methiyesi kasidenin 13. beyitinden itibaren Bâkî'nin oluşturduğu âlem tablosuna işlenmektedir. Ve Kanunî Sultan Süleyman hak ettiği övgülerle dolu olan bir beyitle sahneye çağrılır.

Bâlâ-nişîn-i mesned-i şâhân-ı tâc-dâr

Vâlâ-nişân-ı ma'roke-i 'arsa-i Keyân

"Taç sahibi padişahlar makamının en yükseğinde oturanı, büyük hükümdarlar arsasının savaş alanının en rütbelisi...

Beyitte Kanunî Sultan Süleyman, taç giyen padişahlar sıralamasında ilk sırada yerini alır. O, makamların en üst zirvesinde oturmaya layık bir padişah olmasının yanında hemen tüm şairlerin üzerinde sıkça durduğu bir özellik olan savaşçı, komutan ve cihat ruhuna sahip bir sultandır. Methiye bölümünün ilk beyitinde onun savaşçı niteliğine vurgu yapılmıştır. Kanunî'nin sevgisine ve itibarına mazhar olan Bâkî, bu dizelerde Kanunî'nin sadece kendi gözündeki değil dünya gözündeki yerini de anlatmıştır. Kanunî de, Bâkî'nin kendi çağında yaşamış olmasını saltanatının en mutlu birkaç olayından saymaktadır

(Kurnaz 2013). Bâki, Kanunî'yi sahip oldukları özelliklerin bulunduğu en büyük isimlere benzeterек onun her alana vakıf bir padişah olduğunu teşbihlerle betimlemiştir. Her şeyin en iyisine layık görülen padişahın zikredilen özelliklerin en üst mertebesi yakışır diye onu mitolojiden tarihe kadar ün yapmış isimlerle bir tutmuştur.

Cemşîd-i 'ayş ü 'işret ü Dârâ-yı dâr u gîr

Kisrâ-yı 'adl ü re'fet ü İskender-i zamân

“Yiyip içmenin Cemşîd’i, savaş ve muharebenin Dara’sı, doğruluk ve merhametin Kisrâ’sı ve zamanın İskender’i...”

İran mitolojisinde önemli bir yer tutan Cemşîd, şarabın mucidi olarak kabul edilir. İnanişâ göre Cemşîd’in başına son derece şaşıalı bir taç takıp tahta oturduğu gün Nevruz günü olarak kutlanmaya başlanmıştır. Rivayete göre sarayda sürekli baş ağrısından şikâyet eden, -başka rivayette de Cem’in kendisine kızarak öldürmek için üzüm sularının biriktirildiği depoya atılmış- bir cariyeye varmış. Cariye bu zehirli suyu içerek ölmeye karar vermiş ve içmiş. Tabi içer içmez de uykuya dalmış. Uyandığında ne başı ağrıyormuş ne de üzerinde bir ağırlık görmüş. Aksine şen, mutlu ve huzurluymuş. Durumu Cem’e iletmışler ve böylece şarap bulunmuş. İşte eğlence ve yiyip içmede Kanunî, Cemşîd’e benzetilmiştir.

Dârâ, Firdevsî’nin ünlü Şehname’sinin önemli şahırlarından biridir. Dârâ büyük bir saltanata sahip olması, dillere destan bir hükümdar olması ve İskender’le efsanevi savaşları açısından ululuk ve şaşıanın sembolüdür. Bâkî, savaş ve muharebe konusundaki başarıları dolayısıyla Kanunî’yi Dârâ ile bir tutmaktadır. Kisrâ, İran hükümdarlarından Nû-şîrevân’ın lakabıdır. Kisrâ, diğer din ve mezheplere karşı müsamahakâr bir hükümdar olduğu gibi adaletin de sembolüdür. Adalet açısından Kanunî, Kisrâ ile eşdeğer tutulmuştur.

İskender, divan şiirinde en çok kullanılan şahıslardandır. Büyük bir cihangir, yenilmez bir kahraman, dünyayı dolaşan bir hükümdâr olması, Hızır’la beraber âb-ı hayâtı araması ve fakat bulamadan geri dönmesi, deniz üzerine çok büyük bir ayna yaptırması, Yecüc Mecüc kavminin zulümlerini engellemek için bir set inşa etmesi, Dârâ ile yıllarca süren savaşları vs. özellikleriyle şâirlerin adından bahsettikleri en önemli şahıslardan biri olmuştur. Kanunî cihangirliği ve büyük bir hükümdar olması açısından devrin İskender’i olarak teşbih edilmiştir. O öyle büyük bir hükümdardır ki felek bile onun emirlerine karşı

gelemez, karşı gelirse de o cihan padişahının emrinde olan kehkeşân, boynuna yıldızlardan yaptığı ipini dolayıp Kanunî'nin ayağına getirir:

Serkeşlik itdi emrine beñzer peleng-i çarh

Zencîr ile getürdi yine kehkeşân keşân

“Feleğin çarığı senin emrine asilik edince yine Samanyolu onu zincir ile çekerek getirdi.”

Nesib bölümünde anlatılan feleğin bile bu intizamı bozması durumunda âlemin padişahı düzen sağlar. O yüce padişaha yeryüzü ve gökyüzü itaat etmektedir. Beyitte nesib bölümünü andıran şekilde *kehkeşân*, *çarh* ve Samanyolu'ndaki yıldızlara benzetilen *zencîr* kelimeleriyle tenasüp yapılmıştır. Kanunî, savaşçı özelliğinin yanında her zaman adil ve cömert bir hükümdar olarak bilinmektedir. Özellikle toplum hayatını, çıkardığı kanunlarla düzene sokmuş ve her alanda eşitliği sağlamaya çalışmıştır. Bu açıdan ona yazılan kasidelerin hemen hepsinde dikkat çeken cömertliği ve adaleti bu kasidede de özellikle vurgulanmaktadır:

Sâhib-vücûd-ı memleket-i lutf u cûd o kim

Mebzûl hân-ı lutfına mahsûl-i bahr u kân

“O (padişah) ki lütuf ve cömertlik memleketinin varlığının sahibi, denizin ve (her türlü) kaynağın mahsulü senin lütfunun sofrası için boldur.”

Devrinin padişahına senin sofran bereketli, gönlün boldur diyen Bâkî, birçok beyitte Kanunî'nin iyilik ve cömertlik sahibi olmasına vurgular yapmıştır. Kanunî cömertlik ve lütuf âleminin sahibidir ve dünyada bulunan her türlü nimet, denizde ve karada bulunan her türlü ürün onun sofrasında yer bulur. Bu onun dolayısıyla da halkın refahını ve zenginliğini göstermektedir.

Adluñ katında cevır ü sitem dâd-ı Keykubâd

Hışmuñ yanında lutf u kerem kahr-ı Kahramân

“Senin doğruluğun, adaletin katında Keykubat'ın adaleti cefa ve eziyet kalır. Senin gazabının yanında Kahraman'ın azabı bile iyilik ve izzettir.”

Eski İran hükümdarlarından olan Keykubat, divan şiirinde genellikle adaletin sembolüdür. Bu beyitte Kanunî'yi yine büyük isimlerden üstün görerek onun iyilere karşı sonsuz iyilik ve merhamet sahibi olmasını yüceltirken kötülerin ve düşmanların da onun gazabından korkması gerektiğini belirtmiştir. Mitolojik şahsiyetlerden biri olan Kahraman,

kahramanlık ve yiğitlik yönleriyle tanınır. Beyitte Kahraman'ın destanlara konu olan yiğitliği bile Kanunî'nin kahramanlığı karşısında iyilik sayılacak kadar azdır. Tezat sanatının hâkim olduğu beyitte padişah ünlü isimlerle mukayese edilerek galip gelmiştir. *Adl-hışm, cevır ü sitem-lutf u kerem, dâd-kahr* kelimeleriyle düzenli leff ü neşr sanatına başvurulmuştur.

Devründe kimse cevır-i sitem-gerden inlemez

Bî-şer' ider iderse eger çeng ü ney figân

"Senin devrinde hiç kimse eziyetten sitem edip inlemez. Eğer şeriata (kurallara) uyulmazsa çalgı ve ney figan eder, ağlayıp sızlar."

Halk mutlu, dolayısıyla refah içindedir. Kanunî'nin kanunlarıyla sosyal hayat düzene sokulmuştur. Adalet ayırım yapılmaksızın her yerde işlemektedir. Bu nedenle kimse haksızlığa uğramaktan ötürü isyan etmez. Toplum kuralları konulup düzen sağlandıktan sonra halk da hiçbir şeyden şikâyet etmez. Methiye bölümünde önemli yer tutan bir diğer konu da Kanunî'nin yiğitliği ve cengâverliğidir. Bâkî, özellikle onun düşmanları karşısında dimdik durduğunu ifade etmiştir:

Lerzende görse havfuñ ile teb tutar sanur

Bağlar şihâb gerden-i gerdûna rîsmân

"(Düşmanların) senin titreyişini görseler korkudan sıtma tutar da yıldızların dünyaya halat bağlayıp durduğunu zannederler."

Cengâver padişahın kılıç sallayışını, bastığı yeri titrettiğini gören düşmanları korkudan dünya durdu zannederler. Kanunî'nin savaşçılık özelliğine vurgu yapılan bu beyitte yine feleğin dönme unsuru kullanılarak kasidenin nesib bölümüyle bir bütünlük oluşturulmuştur.

Tîguñ 'adem diyârına rûşen tarîkdur

A'dâ-yı dîni turma kılıçdan geçür hemân

"Senin kılıcın yokluk diyârına ışık tutan bir yoldur. Durma, din düşmanlarını hemen kılıçtan geçir."

Padişahın kılıcından geçen her yerin Osmanlı topraklarına girmesini isteyen şair, Kanunî'nin sadece topraklarına toprak katmak için değil İslamiyeti yaymak için de seferlere çıktığını bilir. Bu vasıtayla din düşmanlarını kılıçtan geçirmesini temenni eder. "Onun, toz toprak içinde aylar süren on üç seferi tekrar tekrar göze alması, ancak yüce ideallerle açıklanabilir. O, İslâm'adestekolmanın kendine farz olduğunu,

bundan uzak durarak oturmanın günah olduğuna inanır” (Kurnaz 2013). Beyitte duyulan kılıç sesleri Kanunî’nin yiğitliğinin bir aksidir. Ayrıca *tîğ* ve *kılıç* kelimeleriyle tenasüp sanatına başvurulmuştur. Bir intizam içinde olan methiye bölümünde Kanunî’nin cömertliği, adaleti ve yiğitliği üzerine arka arkaya kurulan beyitler artık yerini Kanunî’nin fiziksel özelliklerinin anlatıldığı beyitlere bırakır. Padişahlara yazılan kasidelerde çok sık rastlanılmayan ve padişahın, sevgilinin güzellik unsurlarıyla anlatıldığı mazmunlar birkaç beyit boyunca devam etmektedir. Sırasıyla padişahın dudakları, gözleri, yanakları, boyu, kaşları ve yüzünün güzelliği konusunda gazellerde sevgili için görmeye alışık olduğumuz benzetme unsurları kullanılmıştır:

Cân olmayaydı ol dehen ey şûh-ı dil-sitân

Niçün olurdu cân gibi ya dîdeden nihân

“Ey gönül mülkünün sultanı, o ağzın can olmasaydı neden gözünden can gibi gizlenirdi.”

Ruhsâruñ üzre turralar olmuş girih girih

Güyâ Hicâza bağladılar Şâmiyân miyân

“Yanaklarının üzerinde düğüm düğüm tüyler oluşmuş, Sanki iki Şam’ı ortadan Hicaz’a bağlarlar.”

Görsün nihâl-i serv-i sanavber-hırâmuñı

Ayruk çemende beslemesün bâg-bân bân

“Yürüyen çam fıstığı selvisinin fidanı seni görsün de bağcı, çemendeki söğüt ağacını boşuna beslemesin.”

La’lün hayâli hokka-i hâtırda var iken

Yâkût-ı nâba olmamış idi mekân kân

“Fikir hokkasında senin dudağının hayali varken bu mekândaki keyfiyetin bolluğu saf yakuta bile nail olmamıştı.”

Bârîk-bîn olanlar ider kaşlaruñ hayâl

Dendâduñı tasavvur ider tab^c-ı hurde-dân

“Dikkatle inceleyen kaşlarını hayal eder, nükteden ve incelikten anlayanların tabiatı ağzını tasavvur eder.”

Mesken şeh-i mahabbetüñe taht-gâh-ı dil

Menzil hayâl-i la’lüne halvet-sarây-ı cân

“Gönlün başkenti, muhabbetinin şahına mesken; can sarayının gizliliği de senin dudağının hayaline menzildir.”

Kıldı sücûd haddüñe karşı gül ü semen

Itti kıyâm kâmetüñe serv-i bûstân

“Gül ve yasemin çiçekleri senin yoluna secde ettiler. Bahçenin selvisi senin boyun karşısında ayakta durdu.”

Tutdı cihânı pertev-i hüsnüñ güneş gibi

Toldı sadâ-yı aşkuñ ile kâh-ı Kün fe-kân

“Güzelliğinin ışığı cihanı güneş gibi kapladı. Kün fe-kân (Allah bir şeye ol derse hemen oluverir) emrinin sarayı senin aşkının sesiyle doldu.”

Bâkî sırasıyla Kanunî'nin güzellik unsurlarını sıralamıştır. Yanağındaki tüylerin Şam'ı Hicaz'a bağlayan bir ipe, boyunu servi ağacına, kaşları ve dudağının hayalini fikir hokkasına, güzelliğini de güneşe teşbih etmiştir. Padişahın tüm bu fiziksel özelliklerini anlattıktan sonra bahçenin sultanı gül ve yasemin çiçeklerini padişaha secde ederken tasavvur edip servi ağacını da onun boyu karşısında saygıda kusur etmeden dimdik ayakta bekletmiştir. Servi ağacının boyunun uzunluğundan dolayı dik duruşunu padişahın ondan üstün olmasına bağlayarak hüsn-i talil sanatına başvurmuştur.

Muhteşem Süleyman'ın şaşaasına yakışır bir şekilde onun güzelliğini güneşe benzetmiş ve nesib bölümünde başlattığı felek serüvenini devam ettirmiştir. Güneş gibi parlak bir devre imza atan padişah da güneşten başka bir unsura benzetilemezdi. Bâkî'nin kasidede fahriye bölümüne yer vermemesini onun kendini övmeye gerek duymamasına ve padişahıtan itibar talep etmeye ihtiyacı olmamasına bağlayabiliriz. Zaten padişahın himayesinde bulunan şair, feleğin katmanlarını bir bir sıraya dizip Kanunî'yi, mübalağanın sınırlarını aşmadan methetmiştir. Vakit dua vaktidir. Şairimiz duaya başlarken gül ve yaseminin secde etmesini uygun görür ve taç beyitinde dahi kendini övmeyi bir yana bırakarak kasidenin dua kısmına geçer:

Der-gâh-ı Hakka yüz tutalum ber-mezîd ola

Câh u celâl-i saltanat u baht-ı câvidân

“Hakk'ın dergâhına yüz sürelim saltanatın makamı, büyüklüğü ve ebedi bahtı çoğalsın.”

Tâ şem'-i âfitâb-ı cihân-tâba subh-dem

Devrân ufukda vaz‘ ide bir sim şem‘-dân

“Cihan tabiatının güneşinin mumu ta sabaha kadar yansın, devran da ufukta bir gümüş şamdan gibi dursun.”

Bezmûñde baht sâkî vü ikbâl hem-nişân

Câm-ı sipîhr sâgar-ı pûlâd-ı zer-nişân

“Meclisinde saki ve talih birlikte otursun. Feleğin camı, nişan süslü çeliğin kadehi olsun.”

Kanunî'nin saltanatının ve büyüklüğünün daim olmasını temenni eden Bâkî, yine feleği bir kenara bırakmadan güneşin o ihtişamlı ışığının ebediyete kadar yanmasını diler. Üslubuna ve rind tabiatına yakışır bir şekilde dua kısmının son beyitinde meclis ve kadeh sözünü dilinden düşürmeden adeta kasideye imzasını atar.

SONUÇ

Muhteşem devrin muhteşem padişahı Kanunî Sultan Süleyman'a yazılan bu kaside nesib bölümü itibarıyla yıldızlar, gezegenler ve yedi kat feleğin hiçbir husus atlanılmadan anlatıldığı astronomi (gök bilimi) üzerine kurulmuştur. Bu felek konusu methiye bölümünde de yer yer işlenerek konu bütünlüğü sağlanmıştır. Kasidenin genelinde gözlemlenen merhûn beyitler kasidede bir olay örgüsü sağlamış ve Bâkî'nin söz ustalığıyla ahenk ve akıcılık sergilemiştir. Kasidelerde sık rastlanılmayan bir özellik olarak memdûhun fiziksel özelliklerine değinilmiş ve bu özellikler, gazellerdeki sevgilinin güzellik unsurlarıyla süslenmiştir. Fahriyenin yer almadığı kasidede Bâkî yine kendine has üslubunu ön plana çıkarmış ve dua bölümünde mecliste kadehin elinden düşmemesini temenni etmiştir.

KAYNAKÇA

ÇINAR, Bekir (2009). “Şeyh Galib’in Hüsn ü Aşk Mesnevisi’nde Felekler”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 39, ss. 777-792.

DEVELLİOĞLU, Ferit (2004). *Osmanlıca-Türkçe Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi.

İPEKTEN, Haluk (2011). *Bâkî Hayatı, Sanatı, Eserleri*, Ankara: Akçağ Kitabevi.

KURNAZ, Cemal (2013). “Sultan Süleyman: Hem Muhteşem, Hem Kanunî, Hem Muhibbi”, http://www.haberacisi.com/yazilar/koseyazisi14039SULTAN_SULEYMAN_HEM_MUHTESEM_HEM_KANUNI_HEM_MUHIBBI_1.html, Erişim Tarihi: 20.01.2013.

NACİ, Muallim (2000). *Osmanlı Şairleri*, haz. Cemal Kurnaz, Ankara: Akçağ Kitabevi.

ONAY, Ahmet Talat (2007). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, haz. Cemal KURNAZ, Ankara: Birleşik Kitabevi.

PALA, İskender (1998). *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Duygu BİNGÖL

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türk Dili ve Edebiyatı ABD Yüksek Lisans Öğrencisi
duyguu_bingoll_@hotmail.com

HÜSN Ü AŞK'TA BİR KÜLTÜR ÖGESİ OLARAK KUŞLAR**ÖZET**

Divan şiiri, bünyesinde pek çok malzemeyi barındıran, kullandığı sosyo-kültürel unsurlarla her devrin çerçevesini vermiş ve içneden ipliğe her şeyi kendisine konu edinmiş bir şiirdir. Bunu yaparken her türlü mefhum ve mazmunu kullanmayı da ihmal etmemiştir. Kuşlar, bu mazmunların önemli bir kısmını oluştururlar. Gerek benzetilen gerekse benzeyen unsur olmaları itibariyle elliyi aşkın kuş Divan şiiri semalarında kanat çırpmıştır. Bu çalışmada Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'ında geçen kuşların şiire konu olan özellikleri göz önünde bulundurularak hangi yönleriyle ele alındığı ve kültürel bağlamda ne ifade ettikleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Divan Şiiri, Hüsn ü Aşk, Şeyh Galib, Kuşlar, Mazmun.

1. ŞEYH GALİB**1. 1. HAYATI**

Klasik Türk şiirinin son dönem büyük şairlerinden olan ve pek çok araştırmacının da kabul ettiği gibi Divan şiirinin kapanışını yapan Şeyh Galib, 1171'de (1757) İstanbul'da Yenikapı Mevlevihanesi yakınlarındaki bir evde dünyaya gelmiştir (Kalkışım 2006: 54). Asıl adı Mehmet Es'ad olan şairin babası Mustafa Reşid Efendi'dir (Gölpınarlı 1968: 8). Şeyh Galib ilk eğitimini babasından almıştır. Babasının yanı sıra Hoca Neş'et'ten ve Aşçıbaşı Hüseyin Dede'den Arapça ve Farsça öğrenmiştir (Duru 2000: 842). Mesnevî okumaya başlamış ve büyük bir hevesle şiire merak salmıştır. Galib'in eserleri göz önüne alındığında, bunların tahsilsiz bir insan tarafından oluşturulamayacağı kolaylıkla anlaşılmaktadır. Nitekim Yûsuf-ı Sineçâk'ın *Cezîre-i Mesnevî*'sine tasavvuf neş'esi ile bir şerh yazmış olması Galib'in hatırı sayılır bir tahsil gördüğünü göstermektedir (Okçu 2011: 10). Galib ilk zamanlarda, Hoca Neş'et'in verdiği *Es'ad* mahlasını kullanmış, 1199'dan (1784-1785) sonra bu mahlası bırakarak *Galib* mahlasını kullanmaya başlamıştır (Gölpınarlı 1968: 23).

Şeyh Galib çilesine başlamadan evvel bir süreliğine Beylikçilik kalemine kâtip yardımcısı olmuştur (Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü 1978: 676). Şeyh Galib kâtiplik görevinde iken ani bir kararla Konya'ya gitmiş (1783) ve Mevlânâ dergâhında çileye soyunmuştur (Yüksel 1963: 3). Babasının ve şeyhinin ısrarları sonucunda İstanbul'a dönmüş, Yenikapı Mevlevihanesi'nde çilesini tamamlamıştır. Galib 1799 da daha çok genç yaşta iken hayata gözlerini yummuştur. Onun cansız bedenini gören zavallı babasının, naaşına kapanarak: "Bu siyah sakal ile beyaz kefen birbirine hiç yakışmadı." diye ağladığı meşhurdur (Kabaklı 1987: 740). Şeyh, yıllarca postnişinliğini yaptığı Galata Mevlevihanesi'nin bahçesinde bulunan küçük mezarlığa gömülmüştür (Kutlu 1983: 405).

1. 2. EDEBİ YÖNÜ

Galib'in şiirlerinde esas unsur hayaldir. O, şiirlerinde coşkun lirizme ancak ilahi aşkı terennüm ettiği noktalarda ulaşır. Bazıları şiirdeki yenilikçi hamlelerinden dolayı ona *müceddid* sıfatını vermektedirler (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 1980: 145). Bütün gerçek şairler gibi onun da duygularının derinlik ve yüceliğini anlatmakta; sözcükleri az bularak yeni tamlamalar, deyişler, edalar aradığı dikkati çekmektedir. "Kelimeler izin verseydi gör neler söyledim!" diyen Galib'te eskilerin kullanmadığı yeni kavram ve terkipler az değildir. Şiirleri baştanbaşa mecazlar, görülmemiş kapalı hayallerle örülmüştür. Soyutlama zevki, renk ve hayal cümbüşü, geniş, ince, ulu tasarılar hemen bütün şiirlerinde göze çarpar (Kabaklı 1987: 743). Denilebilir ki Galib, Edebiyat-ı Cedîde şiirini müjdeler (Kalkışım 2006: 55).

Divan edebiyatının belli mazmunlarının ve belli kişilerinin takliti edildiği devirde, Şeyh Galib de bu havaya uymuş, fakat kendinden önceki şairlere benzememek için İran Edebiyatı'ndaki Sebki Hindî'yi model olarak kabul etmiştir (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 1980: 146). Galib, Divan edebiyatımızda tasavvufun bilhassa Mevlevîlik koluna en fazla bağlı olan şairlerindendir ve Mevlâna'yı yüzyıllar ötesinden bir mürşid gibi benimseyip sevmekte, onu övmekte ileri giden bir şairdir. Fakat o feragat, istigâna ve dervişâne yaşayış bakımından alışlagelmiş bir mutasavvıf sayılmaz. Galib tasavvufun, mazmun, çağrışım ve fikir hazinesinden faydalanmıştır. Tasavvufun tek varlık inancını, ilahî aşk, insan yüceliği, hoşgörülülük ilkelerini benimsemiştir (Kabaklı 1987: 741-742).

1. 3. ESERLERİ

1. 3. 1. *Divan*: Galib, henüz yirmi dört yaşında (1781) *Dîvân'*ını tertip etmeye başlamıştır (Dede 2000: 375). Muhsin Kalkışım ve Abdülkadir Gürer tarafından birer doktora çalışmasına konu edinilen divanın çoğu İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır ve kırkın üzerinde nüshası mevcuttur.

1. 3. 2. *Es-Sohbetü's- Sâfiyye*: Kösec Ahmet Dede'nin, er- Risâletü'l-Behiyye Fi Tarîkatî'l- mevleviyye adlı risâlesine tahşiyedir (Okçu 2011: 17).

1. 3. 3. *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*: Yusuf-ı Sîne-çâk'ın Cezîre-i Mesnevî isimli eserine yaptığı şerhtir. Cezîre-i Mesnevî'nin altı cildinden mevzu ve mânâ bakımından uygun 100 beyit seçilerek hazırlanmıştır. Galib, baş tarafa 99, son kısma da 5 beyit ekleyerek onun şerhini yapmıştır (Okçu 2011: 18).

1. 3. 4. *Tezkire-i Şuarâ'yı Mevlevîye*: Galib bu eserde, Mevlevî şairlerinin hal tercümelerini kısaca yazmış ve bazı şiirlerden seçmeler meydana getirmiştir. Müsvedde halindeki bu eseri tertîb, tasnif ve ikmâl etmek üzere çok sevdiği dervişi Esrar Dede'ye verdiği bilinmektedir. Nitekim Esrar Dede bu müsvedde üzerinde çalışarak Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye adlı eserini meydana getirmiştir (Gölpınarlı 1968: 29).

1. 3. 5. *Hüsn ü Aşk*: *Hüsn ü Aşk*'ı anlatmaya Esrar Dede'nin ifadesini alıntılararak başlamak uygun olur: "Galib yigirmi altı yaşlarında iken esrâr-ı makâmât-ı sülûk-ı Mevlevî ve asâr-ı envâr-ı lâmi"a-i âyât-ı Mesnevîyi hâvî *Hüsn ü Aşk* nâmında bir te'lîf-i celîl ser-zede-i tab-bî- misilleri olmuştur ki memalik-i Rûmda lisân-ı Türkiyye üzre ana mümâsil bir naz inşa olındığı kimsenün mes û'î olmamamıştır." (Dede 2000: 376)

Esrar Dede'nin de belirttiği üzere Galib'in asıl şöhretini sağlayan, emsali bulunmayan ve kendisinin de övündüğü bu mesnevi Divan edebiyatının son büyük mesnevisidir. *Mesnevi* 2101 beyitten meydana gelmiştir. Galib *Hüsn ü Aşk*'ın Sebeb-i Te'lîf bölümünde, bir mecliste Nâbî'nin *Hayrabâd*'ından bahsedildiğini, meclistekilerin bu mesneviyi övmekte pek ileri gittiklerini, buna bir nazîre yazmanın mümkün olmadığını söylediklerini ve bu ifadenin kendisine ağır geldiğini, hatta bu sözlerin bir çeşit sınaama sayıldığını belirtip (Okçu 2011: 17) daha güzelini yazabileceğini açıkladı. Öyle de yaptı, oturdu *Hüsn ü Aşk*'ı -altı ay gibi kısa bir sürede- yazdı. Galib, yaptığı işin büyüklüğünün farkındaydı. Bunu eserinin Fahriyye-i Şâirâne kısmında biraz da

meydan okuyucu bir edayla ifade etti (Ayvazoğlu 2008: 22):

Tarz-ı selefe takaddüm etdim

Bir başka lügat tekellüm etdim

Zannetme ki şöyle böyle bir söz

Gel sen dahı söyle böyle bir söz

Hüsn ü Aşk, sembolik bir hikâyedir. Şair, hayalî bir âlem içine hayalî tipler ve mecazlar tasvir etmekte, bunlar vasıtasıyla tasavvufî aşkı ve dervişliği anlatmaktadır. Eser dervişler zümresini temsil eden Beni Muhabbet adlı bir kabilenin tasviriyle başlamaktadır (Kocatürk 1967: 279). Bir gece tabiatta garip haller görülür. Gök gürültüleri içinde kâh nur, kâh karanlık yağar. Biri erkek biri kız iki çocuk dünyaya gelir. Kabilenin büyükleri toplanarak kıza Hüsn, oğlana Aşk adını koyarlar. Çok güzel olan bu çocuklar büyüyüp birbirlerine âşık olurlar. Hüsn ilahi güzelliği, Aşk buna âşık olan dervişini temsil etmektedir. Evliliklerine karşı çıkılan sevgililer pek çok zorlukla karşılaşırlar. Birbirlerinden ayrı düşerler. Hüsn'e kavuşmak için her yolu deneyen, türlü zorluklarla karşılaşan Aşk'ın başına türlü belalar gelir. Çöle düşer, ateş deryalarında kalır, esrarlı devle, korkunç cadı ile mücadele eder ve sonunda Aşk'a yani asıl sevgilisi Allah'a kavuşur (Kocatürk 1967: 280-283).

2. KUŞLAR

Kuşlar, İslamiyet'ten önceki devirlerden beri Türk toplumunda önemli yer tutmuş, Türk kültürü, sanatı, etnografyası ve folklorunda her zaman yer almıştır (Ülgen 1994: 55). Kuşların Osmanlı şiirine yansımaları yalnızca birtakım erdemleri temsil eden mesnevî ve latife kahramanları olmakla kalmamış, gazeller, kasideler ve diğer nazım şekilleri içerisinde de değişik vesilelerle çok sayıda kuş adı anılmıştır. Bu manzumelerin hemen tamamında, herhangi bir kuş mânâ sanatları aracılığıyla söz konusu edilirken, anılan kuşun fizyolojik ve anatomik özellikleri, hakkında halk inanışları ya da mitolojik ayrıntılardan benzetme yönü olarak yararlanılır (Ceylan 2007: 18). Divan şiirinde, beyitlerde çoğunlukla *murg* ismiyle geçen kuş, genel itibarıyla aşkın biçare gönlünü temsil eder (Durkaya 2010: 14). Sevgilinin

doğan bakışları, sülün gibi salınışı, aşığını tuzağa düşürmesi; aşığın ise dertli bülbül gibi feryat etmesi, kendini kafeste hissetmesi ve daha pek çok teşbih unsuru ile kuşlar divan şiirinin sık kullanılan mazmunlarından. Sevgili ve âşık dışında güneş altın kanatlı kuşa benzetilir (Pala 2044: 342).

Kuşlar, kendilerine atfedilen uçma özellikleri itibariyle gerek hayvanlar âleminde gerekse kültüre yansımaları bakımından daima seçkin bir noktada olmuşlardır. Kültürümüzde gücün simgesi, göklerin hâkimi olan kartallar, konuşma özelliğine sahip olan tek hayvan olan papağanlar, sevimli ve evcil oluşlarıyla meşhur olan muhabbet kuşları, kanaryalar yahut kötü niyeti, uğursuzluğu temsil eden baykuşlar, eski devirlerde haberleşme kültürünün temsilcisi güvercinler ve daha bunun gibi pek çok kuş, şiirlerde, romanlarda sıkça geçmiştir. Divanlarımız, kuşlara tahsis edilmiş özel bir dikkatle okunduğunda anlaşılacaktır ki şairlerimizin kelime kadrosu ve hayal dünyasında kuşlar önemli bir yer tutmaktadır (Ceylan 2007: 24). *Hüsn ü Aşk*'ta da gerek fiziksel görünüşleri gerekse benzetilen olmaları itibariyle çok sayıda kuş ismi geçer. Yapılan taramaya göre *Hüsn ü Aşk*'ta adı geçen kuşlar şunlardır: Anka, bebgâ, bûm, bülbül, dürrâc, fâhte, hezâr, hüdhüd, hüma, kaknüs, kebk, kebûter, kûf, mâkiyân, nesr, süğlün, şâhin, şehbâz, şeb-rev, tâvûs, tezerv, tîhû, tûtî, ukâb. Bu kuşlar; Efsanevi Kuşlar, Yırtıcı ve Avcı Kuşlar ve Diğer Kuşlar olmak üzere üçe ayrılmıştır.

2. 1. EFSANEVİ KUŞLAR

Konu ve malzeme bakımından çok zengin bir birikime sahip olan divan edebiyatının kaynakları arasında mitoloji önemli bir yere sahiptir. Mitolojik unsurlar arasında efsanevi diğer hayvanlar yanında kuşlar da yer alır (Eskigün 2006: 18). Efsanevi kuşlar, kültürel birikimle ve çeşitli anlatımlarla gerçek olmasalar da daima var olmuşlardır. *Hüsn ü Aşk*'taki efsanevi kuşlar; anka, hüdhüd, hüma, kaknüstür.



2. 1. 1. Anka:

Anka, İbranice kökenli bir isimdir (Ceylan 2007: 31). İsmi olup da cismi olmayan büyük bir kuştur (Onay 1992: 40). Kimi kaynaklara göre bir fili veya aslanı havaya kaldırarak kadar kuvvetlidir (Tekin 2008: 249). Arapça bir

isim olup, değişik isim ve sıfatlarla da çağırılır (Ertan 1989: 282). Boynu uzun olduğu için *anka* adıyla avlarını kapıp uzaklara doğru uçtuğu için de *muğrip* sıfatıyla anılır. Kaf dağının tepesinde direkleri abanoz, sandal ve öd ağacından yapılmış köşk benzeri bir yuvada yaşayan ankanın başı, yassıca burunlu bir köpek başı gibidir (Ceylan 2007: 32). Tüyleri renklidir. Daima yükseklerde uçar ve kendisinde her kuştan bir alâmet bulundurur (Pala 2004: 24). Diğer bir adı da *simurg*dur. Simurg Farsça'da otuz kuş anlamındadır. Kimine göre otuz sayısının anlamı, bu kuşun otuz kuşun tüyünden oluştuğudur (And 2007: 315). Fakat *Hüsn ü Aşk*'ta simurg adı hiç geçmez. Efsaneye göre, anka, çocukları kaçıncı Ashâb-ı Ress durumu peygamberlerine şikâyet eder ve bedduaya uğrayan Anka'nın nesli tükenir (Uludağ 2001: 41). Eserin "Der Vâsî-ı Esb" (At Hakkında) bölümünde at ankaya benzetilmiştir:

Ankâ-yı Sühan-şinâs-ı hoş-dem

Pervâzda şu'le-i mutalsam

Hoş nefesli, sözden anlayan bir Anka kuşu; uçuşta büyümlü bir alev... Kültürümüzde, özellikle masallarda kendinden söz ettiren anka kuşu, beyitte uçma ve hız konusunda usta olarak görülmüştür.



2. 1. 2. Hüdhdüd:

İpek kuşu, çavuşkuşu, ibibik adıyla bilinir. Süleyman Peygamber'e hizmet eden bir kuştur. Çok uzaklardaki suyu havadan görebilme ve keşfedebilme özelliğine sahiptir. Bir gün su aramak için çok havalandıncı Sebe ülkesini görüp Süleyman Peygamber'e haber vermiş, o da Belkıs'a hüdhdüdü elçi olarak göndermiştir (Pala 2004: 216). Hüdhdüdün klasik Türk şiirinde anılan en önemli vasfı Hz. Süleyman kıssasında haberciliğidir. Gerçekte eski kültürümüzün ve şiirimizin kuşları postacı güvercinleridir. Hüdhdüdün haberciliği daha çok Hz. Süleyman kıssası dâhilinde değerlendirilmiş ve bu kıssanın manevî atmosferi ile sınırlandırılmıştır (Ceylan 2007: 128). "Der Vâsî-ı Ân Nüzet-gâh" (Mana Mesiresi Hakkında) bölümünde mesire anlatılırken hüdhdüd kuşlarından bahsedilmiştir. Bu mesirenin hüdhdüd kuşlarının Süleyman Peygamber gibi başında taç taşıdığı, keklik ve turaç kuşu sürülerinin de bu mesirenin periden askerleri olduğu söylenmektedir:

Hüdhdüdleri serde Cem gibi tâc

Perrî çerisiydi kebk ü dürrâc



2. 1. 3. Hümâ:

Farsça olan hümâ kelimesi devlet kuşu, saadet ve kutluluk anlamlarına gelir. Arapçası *bulahdır* (Batislam 2002: 187). Kültürümüzde cennette oturduğuna inanılan hümâ, bazen yedi kat göğe yükselir ve Tanrı ile irtibata geçer. Gözün alamayacağı kadar yükseklerde uçan bir kuştur. Bazı Türk kabileleri içinde, çocukları koruyan bir meleğe ve can alan Azrail'e de hümâ adı verilmiştir (Pakalın 1993: 136). Halk inançlarına ve kültürüne göre, eskiden bir hükümdar ölünce halk bir meydana toplanır ve hümâ uçurulur, bu kuş kimin kafasına konarsa o hükümdar seçilmiştir (Pala 2004: 216). Hümâ kuşunun önemli bir deyme can verdiğini de belirtmek gerekir: "Başına devlet kuşu konmak." Şiirimizde "hümâ-yı aşk, hümâ-yı devlet, hümâ-yı saltanat, hümâ-yı izzet vb." pek çok şeye izafe edilerek yaygınca kullanılan hümâ öncelikle devlet ve kut kuşudur (Ceylan 2007: 118). *Hüsni ü Aşk*'ta da birden fazla beyite konu olduğunu görüyoruz. Mesnevi'nin "Revân Şüden-i Aşk Be Harâbe-i Gam" (Aşk'ın Gam Harabelerine Gidişi) bölümünde Gayret ve Aşk, kanat açmış yücelik hümâsına benzetilmiş ve gurbet baykuşları gibi yola düştükleri belirtilmiştir. Zira hüma kuşu kültürümüzde yücelik, kutluluk, şans kuşun olarak kendine yer bulmuştur:

Bâl açdı iki hümâ-yı rif'a

Düşdi yola hemçü bûm-ı gurbet



2. 1. 4. Kaknüs:

"Kuknûs, kûkinûs, mûsîkâr" denilen kaknüs Yunanca *kuğu* anlamındaki *kiknos* kelimesinden gelmektedir (Ceylan 2007: 134). Hind adalarında yaşayan, kanatları nakışlı, gagası delikli mevhum kuştur (Onay 1992: 235). Rüzgâr estikçe çok delikli gagalarından çeşit çeşit sesler çıkarırmış. Çeşitli renk ve şekillerde olduğu söylenir. Gagasındaki üç yüz altmış delikle çıkardığı sesler ile etrafına topladığı kuşları yiyerek beslenirmiş. Bir sene yaşadıktan sonra çalı çırpı toplayıp üzerine çıkarak ötmeye başlarmış. Ötüşü kendisini coşturunca kanatlarını çırpırmaya başlar, kanatlarından çıkardığı kıvılcımlardan otlar tutuşur ve parlak bir alevle yanarmış. Geride kalan küllerinden bir yumurta ortaya çıkar ve yavru doğururmuş. Eski musiki bilginleri bu kuşun çıkardığı

seslerden esinlenerek musiki ilmini icat etmişlerdir (Pala 2004:253). Farsçada ‘ateş-zen’ diye de anılan bu kuş mitini, Hristiyanlar öldükten sonra yeniden dirilmenin simgesi saymışlardır (Hançerlioğlu 1984: 758). Kanküs kuşunun hem doğu hem batı kültüründe yer aldığını görüyoruz. “Mebâhis-i Dîger” (Diğer Konular) bölümünde birbirleriyle alakalı peş peşe geçen 3 beyitte kaknûs kuşundan bahsedilmiştir:

Zu'mınca Sühan-ver-i zemâne
 Seccâde- nişîn-i kahvehâne
 Tiryâkî-i herze-hâb-ı menhûs
 Âteşler içinde hemçü kaknûs
 Birbirlerine edip tekâpu
 Derler ki efendi böyledir bu
 Var mı hele söylenilmedik söz
 Kalmış mı meğer denilmedik söz

Ama, kahve köşelerinde ateşle, dumanlar içinde Kaknûs kuşu gibi pinekleyerek sayıklayan ve yaveller yumurtlayıp kendilerini zamanın en büyük söz ustası sanan birkaç aşağılık cin oğlu cin de birbirlerine dalkavukluk yaparak şöyle diyorlar: “Efendi, bu iş böyledir; söylenilmemiş söz artık var mı, ifade edilmemiş adam kaldı mı?”

2. 2. YIRTICI VE AVCI KUŞLAR

Yırtıcılar grubundaki kuşlar bütünüyle avlanmaya adapte olmuş en gelişmiş ve en büyük kuş grubudur. Bu kuşlar ekseriya avlayacakları hayvanın ardından uçarken sert bir yere çarparak ölürler yahut avcılar tarafından öldürülürler (Onay 1992: 34). Kültürümüzde ve halk inançları arasında yırtıcı kuşlar en güçlü kuş türleri olarak bilinirler. *Hüsni ü Aşk'*ta yırtıcı ve avcı kuş grubuna girebilecek kuşlar şunlardır: “bûm/kûf/cuğd, nesr, şahin/şehbâz/ukab ve huffâş/şeb-rev” dir.



2. 2. 1.Bûm/Kûf/Cuğd:

Baykuş anlamına gelir. Baykuşlar, başında genellikle kulak adı verilen tepelik telekleri bulunan gece yırtıcılarıdır. 60 kadar çeşidi olan baykuşlar, çoğu gece dolaşan ve yerleşik yaşayan yırtıcı kuşlardır. Dik tünerler ve başlarını 180 derece çevirebilirler (Ceylan 2007: 51). Bol miktarda kemirgen hayvan

yediği için baykuşların çoğu tarıma yararlıdır (Eskigün 2006: 55). Klasik şiirde baykuşlar çoğunlukla rakip olarak düşünülürler. Uğursuzluk getiren bir hayvan olduğuna inanılır. Baykuşun meskeninin viraneler olması da şairlerimiz için değişik hayallere zemin hazırlar. Yüzlerce ölümcül yara alarak âdeti bir viraneye dönen göğüs kafesindeki aşığın can kuşu baykuşa benzer (Ceylan 2007: 54-55). Kültürümüzdeki bazı inanışlara göre baykuşların gündüz sürekli uyumasının ve geceyi uyanık geçirmesinin bir sebebi vardır. Baykuş, kuşlar arasında ibadet etmeyi en çok seven kuşmuş. Gece el ayak çekilince sabaha kadar namaz kılar ve ibadet edermiş. Bu sebeple gündüzleri uyurmuş. *Hüsn ü Aşk*'ta birden çok beyitte baykuş geçer. "Sıfat-ı Şikâr-ı Îşân" (Avlanmaların tarifi) kısmında Benî Muhabbet Kabilesi'nin avlarından bahsederken, eti lezzetli kuşlar yerine, baykuş tuttukları söylenmiş ve baykuşlar uğursuzluğun temsili olmaları yönüyle işlenmiştir:

Şehbâzları nigâh-ı hasret
Dutdukları cuğd u bûm-ı dehşet

Alıcı doğanları, hasret bakışıydı; tuttukları ise korku baykuşları...



2. 2. 2. Şahin/Şehbâz/Ukab:

Şehbâz, ukab kelimeleri şahin, doğan ve kartal kuşu ile aynı anlama gelir. Şahin, canlı avları çelik gibi pençeleri ve güçlü, kıvrık gagasıyla yakalayan, mükemmel uçucu, büyük, yırtıcı bir kuş türüdür. Bu büyük gündüz yırtıcısı kuzu, maymun gibi iri avlara bile saldırabilmektedir (Eskigün 2006: 50). Divan şiirinde bu kuşlar çoğu zaman sevgilinin gönül avlayan saçlarından kinayedir. Eserin "Sıfat-ı Ân Âteş" (Ateşin Tanımı) bölümünde "ukab" ifadesiyle kullanıldığını görüyoruz:

Mânend-i ukâb eyle pervâz
Ol puta-i imtihânda mümtaz

Kartal gibi uç ve bu imtihan potasında yükseklerle tırman.



2. 2. 3. Nesr:

Farsların *dejâk* dediği, şiirimizde kerkes/nسر adıyla geçen kuş akbabadır (Ceylan 2007: 27). Yırtıcı kuşların en büyüğüdür. İki kanat arası iki buçuk metre varanları olmuştur. 100-118 yıl yaşayanları görülmüştür. Akbabalar leş yiyerek beslenirler ve koku alma duyuları

çok keskin hayvanlardır. Kuduz dâhil birçok hastalığa karşı bağışık olduklarından hayvan ölümleri kısa zamanda ortadan kaldırmakla bir nevi çöplük görevi yaparlar. Kültürümüzde kötü niyetli, fırsatçı, çıkarıcı insanları anlatırken “akbaba gibi hemen kokusunu aldı” tabiri kullanılır. Akbabalar, edebiyatımızda farklı görüş ve düşünceleri temsilen yer almışlardır. Seher vakti ötüşleriyle, leş yemeleriyle farklı yorumlara sebep olmuşlardır (Kurnaz 1984: 506). Tasavvufi çağrışımları olan manzumelerde leş, şuursuzca tüketilen dünya nimetleri; akbaba da bunlara tamah eden fâniyi ve onun nefsinin temsil eder (Ceylan 2007: 29). Klasik şiirde de akbaba rakip, ağyar tasvirinde kullanılmıştır. “Der Vâsf-ı Bahâr” (Baharı Anlatış) bölümünde akbabanın baharın gelmesiyle gökyüzünden yeryüzüne indiği ve gül goncasının hümâyâ yuva olduğu ifade edilmiştir. Beni Muhabbet Kabilesi, başından uğursuzluk eksik olmayan bir kabiledir. Baharda bülbüllerin ötmesi, hümâların dolaşması gerekirken akbabalar ortalıkta gezinmektedir ve akbabanın geldiğini gören hümâ, adeta kapalı bir kutu gibi olan goncanın içine saklanmıştır:

Nesr-i felek indi âşîyâna
Gül-gonca hümâyâ oldu lâne



2. 2. 4. Şeb-rev/Huffâş:

Yarasa manasına gelir. Yarasalar uçabilen tek memelilerdir. Geceleri uyanık olurlar, kış uykusuna yatarlar, uçabildikleri halde kanatları yoktur ve vücutları insan vücuduna benzer (Ertan 1989: 235).

Görme duyularının aksine işitme duyuları çok gelişmiştir. Sadece geceleri görebilirler. Yarasa, kuşların hiçbirisine benzemez. Kanatlarında tüyler yerine, açıldığında yelkeni andıran bir deri vardır. Akbabadan fazla yaşar. İnsan, maymun ve kangurudan başka yavrusunu beraberinde taşıyan bir de yarasa vardır (Ceylan 2007: 243). Yarasanın Divan şiirindeki öncelikli ve ağırlıklı kullanım yönü ışıktan rahatsız olmasıdır. Ayrıca yarasanın geceleri ürkütücü ve iç burkucu ötüşü de şairlerimizin sık sık andıkları özelliğidir (Ceylan 2007: 244). *Hüsn ü Aşk*’ta “Âmeden-i Hüsn Gâh Gâh Be Halvet-gâh-ı Aşk (Hüsn’ün Arada Bir Aşk’ın Yalnızlık Yurduna Gelişi)” bölümünde, tek bir beyitte huffaş ve şeb-rev ifadesine rastlıyoruz:

Huffâş-veş ol hümâ-yı devlet
Şeb-revliği eylemişdi âdet

O devlet kuşu, yarasa gibi geceleri dolaşmayı adet edinmişti.

2. 3. DİĞER KUŞLAR

“Diğer Kuşlar” başlığı ile açtığımız bu bölümde diğer bölümlere nazaran daha fazla kuş olduğunu görmekteyiz. Bu kuşlar: “bûlbûl/ hezâr, fahte, kebk/dürrâc, kebuter, mâkiyân, tâvus, tezerv/süğlün, tîhû, tûtî/bebgâ”dır. Şimdi bu kuşların geçtiği beyitleri ve kuşların beyitlerde hangi sıfatlarla yahut hangi benzetme unsurlarıyla ele alındığından bahsedeceğiz.



2. 3. 1. Bûlbûl/Hezâr:

Bûlbüllere eski ve yeni Dünya kıtalarında, Akdeniz ülkelerinde çok rastlanır. 16 cm boyutlarında serçe iriliğinde olan bûlbüller ötücü ve göçmen kuşlar familyasındandır (Ertan 1989: 169). Divan edebiyatı bûlbûlden ayrı düşünülemez. O, şakıyışıyla ağlayıp inleyen, durmadan sevgilinin güzelliklerini anlatan ve ona aşk sözleri arz eden bir aşığın timsalidir. Bazen aşığın canı bazen kendisi bazen de gönü olur. Bûlbûl, güle âşık kabul edilir. Bu durumuyla aşığa çok benzer. Bûlbûl âşık olduğunda gül de sevgili olur. Bûlbûlün her özelliği âşıktaki mevcuttur (Pala 2004: 77). Her bir şair onda ayrı bir tarâvet, ayrı bir letâfet söylemiştir (Pala 1997: 66). Divan şiirinin yanı sıra halk şiirinde, manilerde, türkülerde de bûlbûl sıkça kendinden bahsettirir. Kültürümüzde de tıpkı şiirlerde olduğu gibi bûlbûl, gülden ayrı düşünülemez. Bûlbûlün, eserde en fazla adı geçen kuş türü olduğunu görüyoruz. “Der Beyân-ı Sebeb-i Te’lîf” (Eserin Kaleme Alınış Sebebi) bölümünde şair bir dostlar meclisi gördüğünü belirtmiş ve bu meclistekileri de bûlbûl olarak nitelendirmiştir:

Meclis velî gülşen-i Muhabbet
Bûlbülleri yek-ser ehl-i ülfet

Bu bir meclisti, ama sanki sevgi gül bahçesiydi. Bûlbüllerinin hepsi de sohbet ve muhabbet ehli idi. Gerek eserde gerekse kültürümüzde bûlbüle daima olumlu anlamaların yüklediğini görmekteyiz. “Âvîhten-i Câdû Aşk Râ” (Cadının Aşk’ı Asması) bölümünde bûlbûl yerine “hezâr” kullanımını görmekteyiz. Aşk, türlü işkencelere maruz kaldığı Câdû karşısında ağlayıp inlemektedir. Aşk ızdırap içinde öyle çok feryâd etmiştir ki görenler onu, güle figân eden bûlbûl zannetmiştir:

Eylerdi hezâr-gûne efgân
Sanırdı gören hezâr-ı nâlân



2. 3. 2. Fahte:

Üveyik kuşu, yabanî güvercindir ki endamı güzel, sesi hoş olduğu için şairlere sermaye olmuştur (Onay 1992: 162). Üreme dönemlerinde ötüşleriyle diğer kuşlardan hemen ayırt edilir. Üveyik eti için avlanan bir kuştur. Eserde fahte tek bir beyitte geçer. O da “Der Sıfat-ı Şeb ve Şiddet-i Şitâ” (Gece ve Kışın Şiddeti Hakkında) bölümündedir:

Nesr-i feleği görüp kümesde
Kesdi sesi fâhte kafesde

Üveyik kuşu gökyüzü kartalının kümeste olduğunu görünce, kafesinde sesini çıkaramaz oldu. Beyitte ötüşü itibariyle kendine yer bulmuştur.



2. 3. 3. Kebk/Dürrâc:

Keklik anlamına gelir. Farslar âteş-hâr, âteş-hâre, hacel ve zeriç de derler (Ceylan 2007: 160). Keklikler sülüngiller familyasındandır. Güvercin iriliğinde, eti lezzetli bir av kuşudur. Yerli kuşlardan olup göç etmezler, aile hayatı yaşarlar. Keklik, eti ve avlanması sebebiyle kültürümüzde yer alan bir kuştur (Ertan 1989: 206). Divan şiirinde kekliğin öncelikli kullanım alanı av kuşu olduğu ile ilgilidir. Kekliğin yırtıcı ve av kuşlarıyla olan hayat-memat mücadelesi kasidelerde de şaire sık sık malzeme olur. Ve keklik zarif yürüyüşüyle, salınan serviler gibi sevgilinin benzetmeliğidir (Ceylan 2007: 161-162). Kültürümüzde keklik özellikle halk türkülerinde salına salına su kenarlarında gezişi, kibar tavırları ile anılmaktadır. *Hüsn ü Aşk*’ta “Miyânci Keşten-i Sühan Der Miyân-i Îşân” (Sühan’ın Onlara Aracı Olması) bölümünde *kebk* kuşunun Hüsn’ü anlatmada bir aracı olduğunu görüyoruz:

İkisi de gerçi kim nazar-bâz
Ammâ biri kebk ü biri şehbâz

Gerçi her ikisi de göz alıcıydı ama; biri keklikti, biri şahin.



2. 3. 4. Kebuter:

Güvercin anlamına gelen kebuter, Kutup bölgesi dışında her yerde yaşayabilen, kısa boylu küçük başlı, kıvrık gagalı kuşlardır (Ertan 1989: 197). Güvercinler eski zamanların iletişim aracıdır. Bazı kaynaklar, Hz. Nuh'un tufandan sonra yeryüzünde yaşanabilecek

toprak parçalarının tespiti için bir güvercini üç kez gönderdiği inancından hareketle, güvercini insanoğlunun ilk evcilleştirdiği hayvan kabul eder (Ceylan 2007: 99). Şiirimizde güvercin ayağına ve kanadına ip bağlanıp sevgiliye haber götürmesi münasebetiyle anılmaktadır. Eserde "Der Vaf-ı Hüsn" (Hüsnü Anlatış) bölümünde, Hüsn naz güvercini şeklinde vasfedilmiştir:

Hayret-dih-i cân o çeşm-i şehbâz
Âhû-yı fûsun kebûter-i nâz

O alıcı doğana benzeyen gözü, can kuşunu şaşkınlığa düşürdü; büyüleyiş ceylanıydı, naz güverciniydi.



1. 3. 5. Mâkiyân:

Tavuk demektir. Şiirimizde tavuk öncelikle gıda maddesi olarak yer alır. Etinin hazmı kolay ve sağlıklı olması, beyitlere hem doğrudan hem de dolaylı olarak konu olmasını sağlar. Kasidelerde ise kimi zaman

övülene nispetle diğer sultanların kümeslerdeki tavuklara benzediği söylenir (Ceylan 2007: 114-115). Eserde sadece "Der Beyân-ı Mâhiyyet-i Şâirî" (Şairliğin Mahiyeti Hakkında) bölümünde işe yaramayan, boş konuşan şairlerden bahsedilirken 'mâkiyân' ifadesi kullanılmıştır:

Mânende-i mâkiyân-ı garrâ
Yek beyza hezâr fahr ü da'vâ

Bir yumurta yumurtlamak için kıyametler koparan şamatacı tavuklar gibidirler.



1. 3. 6. Tâvûs:

Tavuslar sülüngiller familyasındandır. Hindistan ve Seylan ormanlarında yaşarlar. Erkeklerinin uzun yelpaze gibi, rengârenk kuyrukları vardır (Ertan 1989: 232). Çok güzel bir kuş olmasına rağmen dertli bir kuşmuş. O güzel endamıyla yürürken gözleri ayaklarına takılınca ayaklarının çirkinliğine üzülererek “âh” edermiş. Tavusun sesi de çirkin olup, ötüşü âh kelimesidir. Bunun nedeni tavusun güzelliği ile çok gururlanması imiş. Allah onun gururunu kırmak için ayaklarını ve sesini çirkin yaratmış. Bir efsaneye göre tâvus cennette bir kuş iken şeytanın cennete girmesine alet olmuştur. Âdem ile Havvâ’nın yasak meyveyi yemelerinden sonra da cennetten çıkarılmıştır. Cennette ayakları güzel iken Allah ona “her yanın süslü olsun ancak ayakların çıplak kalsın; ayaklarını görünce cenneti ve eski halini hatırlayıp âh et” diye buyurmuş ve Bâbil’e indirip ayaklarını çıplak eylemiştir. Şimdi tâvus her âh edişinde cenneti hatırlamaktadır (Pala 2004: 443). Kültürümüzde tavus kuşunun kuyruk tüyleri, kalem ve kalem ucu olarak kullanılmıştır (Kurnaz 1984: 509). Tavus kibirlenip kabarak yürümesi, tüylerinin güzelliği ve renkli oluşu sebebiyle divan şiirine konu olmuştur. *Hüsni ü Aşk*’ta da pek çok beyitte geçmiştir. “Der Vâsf-ı Aşk” (Aşk’ı Anlatış) bölümünde Aşk’ın kılıcı tavusa benzetilmiştir:

Şemşîri behişt-i hûna tâvûs
Şeş-perri künişt-i dîne nâkûs

Kılıcı kan cennetinde salınan tavus, topuzu da din tapınağının tepesine asılan çandı.

“Meclis-i Îş” (Eğlence Meclisi) başlıklı bölümde, meclisin şarabı tavus kanına benzetilmiştir. Şarabın tavus kanı kadar kırmızı olduğu ve içildiğinde de insana türlü türlü keyifler verdiği anlatılmıştır:

Sahbâ velîsâf hûn-ı tâvûs
Keyfinde hezâr reng mahsûs



1. 3. 7. Tezerv/Süglün:

Dağlarda, sık çalılar arasında yaşarlar. Tombul vücutlu, yuvarlak kanatlı, genellikle yerlerde gezen bir kuştur. Uzun tüyleriyle, canlı renkleriyle dünyanın en süslü kuşlarından sayılır (Ertan 1989: 230). Divan şiirinde daha çok av kuşu ve güzelliği nedeniyle anılır.

Aşığın gönlü veya sevgili için benzetilen olur. Güzel salınışı ile de sevgiliyi andırır (Pala 2004: 455). “Âgâhî Dâden-i Sühan Be Sûret-i Tezerv” (Sühan’ın Sülûn Kılığına Girerek Haber Getirmesi) başlıklı bölümde tezerv sadece beyitte geçmekle kalmamış eserin bir bölümüne de adını vermiştir:

Gûş etdi ki bir tezerv-i dil-keş
Bu güne veriri peyâm-ı âteş

Aşk, uzun boylu güzel bir sülûnün ateş gibi haberler getirdiğini işitti.

“Der Vâsf-ı Esb” bölümünde tezerv yerine süglün ifadesinin kullanıldığını görüyoruz. Aşk’ın atı pek çok yönüyle mucizevi ve eşi benzer olmayan bir at olarak anlatılmıştır. Zira aşağıdaki beyitte de bu atın gül renkli, sülûn gibi bir at olduğu ve sanki cennetin gül bahçesi yahut kan denizi kadar kırmızı olduğu söylenmiştir:

Süglün gibi bir semend-i gül-gûn
Gül-zâr-ı behişt ü kulzüm-i hûn



1. 3. 8. Tîhû:

Çil kuşu, turaç olarak bilinir. Afrika dışında bir sahaya sahip olan az sayıdaki kuş türlerinden biridir. Bitki ve böceklerden oluşan geniş bir yiyecek yelpazesi vardır. Çil keklik boyutlarındaki erkek, çoğunlukla siyahtır,

dişi çil kuşu, çoğunlukla kahverengidir ama boyun arkası kestane rengidir. Flüte benzer sesle öter. Eserin “Sıfat-ı Şikâr-ı Îşân” bölümünde tîhûya rastlanmaktadır. Beni Muhabbet Kabilesi avlanmaya gittiğinde, çil kuşlarının kertenkeleye dönüştüğü ve kekliklerin de kanatlı birer akrep gibi olduğu ifade edilmiştir:

Tîhûları sûsmâr olur hep
Dürrâcları perende akrep



1. 3. 9. Tûtî/Bebgâ:

Klasik edebiyatta “tûtî” olarak bilinen papağanın halk edebiyatındaki karşılığı “dudu”dur. Papağan kuşların evcilleştirmeye en müsait olanıdır. Taklide meyilli hançerelerini kullanarak insan seslerini tekrarlamaya çalışırlar (Ceylan 2007: 194).

Yiyeceğini tıpkı insan gibi pençesiyle alıp ağzına götürür. Şeker vb. tatlı şeylere düşkündür. Kafeste ömürleri 50-70 yıl kadardır. Kültürümüzde papağanın asla su içmediğine, içtiği takdirde öleceğine inanılır (Ceylan 2007: 194). Eskiden papağana konuşma öğretmek için ayna kullanılırdı. Bir kişi, kuşu büyük bir aynanın önüne koyup ve kendisi aynanın arkasına geçip konuşmaya başlardı. Aynada kendi aksini gören kuş, bu esi, kendisi gibi bir kuşun sesi sanarak taklide başlar ve konuşmayı öğrenirdi (Pala 2004: 461). Çekici görüntüsü ve konuşulabildiğine inanılması bütün doğu şirinde ve kültüründe olduğu gibi Türk şiirinde de sevgilinin ve şairin kendisinin benzetmeliği olmasını sağlamıştır (Ceylan 2007: 195). Eserin “Der Çigûnegî-i Ez Muhabbet-i Îşân” (Sevgilerin Keyfiyetinden Bir Haber) bölümünde Hüsn, şeker dudaklı bir papağana benzetilerek, sevgili olma sıfatından vazgeçip âşık görevini üstlendiği belirtilmiştir:

Tûtî görünürdi ol şeker-leb
Ma’sûk idi âşıkâne-meşreb

Pek çok kuşun adının zikredildiği “Der Vâf-ı Bahâr” bölümünde papağan da kendisine yer bulmuştur. İlkbahar bulutunun bahçeyi rızık hazinesine çevirdiği, tatlı düşkünü papağanların, arılarla birlikte şekerin üzerinde uçtuğu belirtilmiştir:

Ebr eyledi bâğı tûşe-gencûr
Şekkerde uçardı tûtî zenbûr

SONUÇ

Görüldüğü gibi zengin bir muhayyileye sahip olan Şeyh Galib’in başyapıtı *Hüsn ü Aşk*’ta pek çok kuş ismi geçmektedir. Beyitlerin açıklamalarına dikkat edilirse bu kuşlar, biyolojik özellikleri ile değil teşbih unsuru olmalarıyla beyitleri süslemektedirler. Bazı kuşlar renkleriyle, hal ve tavırlarıyla, kimileri beraberinde getirdiği mitolojik hikâyelerle ve bazıları da çıkardığı ilginç seslerle beyitlere konu

olmuştur. Tüm varlığıyla aşkı anlatmaya çalışan, Divan şiirinin en gözde kuşu olan bülbülün, incelenen çalışmada, en fazla adı geçen kuş olduğu ve kültürümüzdeki yeriyle uyduğu tespit edilmiştir. Bülbül her yönüyle mesnevide işlenmiş, kahramanların yerine geçmiştir. Anka, hüma, hüdhüd ve kaknüs, efsanevi özelliklerini kaybetmeyerek tıpkı kültürümüzün en önemli parçalarından olan masallardaki halleriyle eserde kendilerine yer bulmuşlardır. Şahin, kartal, doğan, akbaba gibi yırtıcı kuşlar gerek avcı olma özellikleriyle gerekse yükseklerde uçmalarıyla anılmışlardır. Tavus ve sülün gibi kuşlar, güzel görünüşleri, nazlı yürüyüşleri öne çıkarılarak işlenmişlerdir. Keklik ve çil kuşu, avlanma söz konusu olduğunda, güvercin ise kültürümüzdeki gibi haberci özelliğiyle beyitlere girmiştir. Hayvanlar âlemi içinde konuşma özelliğine sahip tek tür olan papağan, yine bu yönüyle mesnevide pek çok beyitte yer almıştır. Geceleri uyanık olmaları münasebetiyle baykuş ve yarası da eserde adı sıkça geçen kuşlar olmuşlardır. *Hüsni ü Aşk*'ta ana hatlarıyla anlatılmaya çalışılan bu kuşlar, yalnızca Divan şiirinde değil baştanbaşa Türk kültüründe, en eski çağlardan beri var olan canlılardır. Ayrıntılı bir şekilde incelenmeye muhtaç olan bu konu üzerinde çalışmalarımız devam edecektir.

KAYNAKÇA

- AND, Metin (2007). *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitolojisi*, İstanbul: YKY.
- Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü (1978). “Şeyh Galib”, İstanbul: *İnkılab ve Ata Kitabevi*.
- AYVAZOĞLU, Beşir (2008). *Kuşunun Son Şarkısı*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- BATISLAM, H. Dilek (2002). “Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları HÜMÂ, ANKA ve SİMURG”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı 1, ss. 185-208.
- CEYLAN, Ömür (2007). *Kuşlar Dîvânı Osmanlı Şiir Kuşları*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- DEDE, Esrar (2000). *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*, haz. İlhan Genç, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- DURKAYA, Hayriyye (2010). *Fehîm-i Kadîm Divanı'nda Hayvanlar Üzerine Bir İnceleme*, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(15): 13-27.
- DURU, Necip Fazıl (2000). *Mevleviyâne Şiir Güldestesi*, İstanbul: Perşembe Kitapları.
- ERTAN, Mehmet Emin (1989). *Fuzûlî Divanı'nda Hayvanlar*,

(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

ESKİGÜN, Kübra (2006). *Klasik Türk Şiirinde Efsanevi Kuşlar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GALİB, Şeyh (2011). *Hüsn ü Aşk*, haz. Muhammed Nur Doğan, İstanbul: Yelkenli Yayınevi.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1968). *Hüsn ü Aşk*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları.

HANÇERLİOĞLU, Orhan (1984). *İslam İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitapevi.

KABAKLI, Ahmet (1987). *“Şeyh Galib” Türk Edebiyatı II*, İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları.

KALKIŞIM, M. Muhsin (2006). *“Şeyh Galib”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.39, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.

KOCATÜRK, Vasfi Mahir (1967). *“Galip”, Türk Edebiyatı Antolojisi*, Ankara: Edebiyat Yayınevi.

KURNAZ, Cemal (1984). *Hayali Bey Divanı'nın Tahlili*, Ankara: MEB Yayınları.

KUTLU, Şemsettin (1983). *Divan Edebiyatı Antolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

OKÇU, Naci (2011). *Şeyh Galib Dîvânı*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

ONAY, Ahmet Talay (1992). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

PAKALIN, L. Sami (1993). *Türk Folklorunda Kuşlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

PALA, İskender (1997). *“Kuş Cenneti Şiirimiz”, Tarih ve Medeniyet Dergisi*, Sayı 34, ss. 64-67.

PALA, İskender (2004). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.

TEKİN ALPAY, Gönül (2008). *“Güneşin Kuşları: Phoenix ve Anka”, Journal of Turkish Studies*, Sayı 32/1, ss. 425-446.

Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi (1980), *“Şeyh Galib”, İstanbul: Dergâh Yayınları.*

ULUDAĞ, Süleyman (2001). *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

ÜLGEN, Aygün (1994). *“Kuş Evleri”, Tarih ve Medeniyet Dergisi*, Sayı 7, ss. 55-58.

YÜKSEL, Sedit (1963). *Şeyh Galib Eserlerinin Dil ve Sanat Değeri*, Ankara: İş Bankası Yayınları.

TARİH

Enver YALÇIN

Yıldız Teknik Üniversitesi
Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi ABD Yüksek Lisans Öğrencisi
enveryalcin.hist@gmail.com

SEYYİD ABDÜLKADİR'İN (1856-1925) HAYATI, OSMANLI BÜROKRASİSİNDEKİ ve KÜRT SİYASİ HAREKETİNDEKİ ÇALIŞMALARI*

ÖZET

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kürt siyasi hareketinin etkin ailelerinden biri, Hakkari ve civarında ikamet eden Şemdinan ailesidir. Merkezileşme ve modernleşme adı altında bölgedeki Kürt beylerinin tasfiye edilmesinden sonra siyasi ve ekonomik olarak güçlenen bu aile, bugünkü Güneydoğu Anadolu'da ve İran'ın Urmiye Gölü yakınlarında geniş toprakları denetimi altında bulundurmaktaydı. Şeyh Ubeydullah döneminde, İran'a karşı 1880'deki isyan hareketinden dolayı ailenin tanınırlığı arttı. Ailenin önemli şahsiyetlerinden biri de Seyyid Abdülkadir'dir. Kürt aşiretleri üzerinde büyük bir nüfûza sahip olan Seyyid Abdülkadir, babası Şeyh Ubeydullah'ın 1880'deki isyanından sonra, hayatının bir kısmını sürgünlerde geçirdi. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'a gelen Seyyid Abdülkadir, bu tarihten itibaren Kürt siyasi hareketine liderlik yapanlardan biri oldu. Kürt cemiyetlerinde ve Osmanlı bürokrasisinde önemli görevler ifa eden Seyyid Abdülkadir, 1925'te ansızın patlak veren Şeyh Said İsyanı'na destek verdiği gerekçesiyle Şark İstiklal Mahkemesi kararıyla idam edildi.

Anahtar Kelimeler: Şemdinan Ailesi, Seyyid Abdülkadir, Şeyh Ubeydullah, Osmanlı Devleti.

GİRİŞ

Kürtler, Ortadoğu'nun eski halklarından biri olup yıllardır aynı coğrafyada yaşamaktadır. Yaşadıkları coğrafya ile özdeşleşen Kürtler, tarih boyunca pek çok medeniyetle etkileşimde bulundular. Kürtlerin Osmanlı Devleti ile ilişkileri Fatih Sultan Mehmet dönemine dayanmaktadır. Horasan'dan Fırat Irmağı'na kadar toprakları bulunan

* Bu bildirinin hazırlanmasındaki katkılarından dolayı Yıldız Teknik Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ercan Karakoç'a teşekkürlerimi sunarım.

Akkoyunlu Devleti'nin Osmanlı Devleti'ne yenilmesi sonucunda Osmanlı-Kürt ilişkileri başladı. İlk başlarda sınırlı bir temas şeklinde olan bu yakınlaşma, Yavuz Sultan Selim döneminde daha kapsamlı bir boyut kazandı. Osmanlı Devleti ile Kürtlerin yakın ilişki içerisine girdiği bu dönemde, Safevi Devleti de siyasi birliğini tamamlayarak batıya doğru yöneldi. Bu durum, Kürtlerin yoğun yaşadığı bölgenin iki Müslüman devlet arasında odak nokta haline gelmesine neden oldu. Kürtler, Safevi Devleti'nin merkezîyetçi ve baskıcı politikalarına karşın kendilerine daha hoşgörülü davranan ve merkezîyetçi bir politika izlemeyen Osmanlı Devleti'ne yakınlaştı. Bu yakınlaşma ve ittifak, Yavuz Sultan Selim'in ölümünden sonra da devam etti.

Uzun yıllar boyunca bazı istisnalar dışında, Osmanlı yönetimi ile Kürtler arasında idari ve siyasi ilişkilerde büyük bir değişiklik ve çatışma yaşanmadı. Ancak merkezî otoriteyi güçlendirmeye çalışan Osmanlı Devleti, Kürt beylerinin Yavuz Sultan Selim döneminde elde ettikleri bazı imtiyazları ellerinden almaya çalıştı. Nitekim on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren, Kürt beylerinin kendi toprakları üzerindeki kontrolü zayıfladı. Askeri hareketler sonucunda Kürt beylerini yenip onları bölgeden tasfiye eden Osmanlı Devleti, onların yerine bölgeye merkezden yöneticiler atadı. Ancak atanan yöneticiler yerel olaylara ilişkin Kürt beyleri kadar bilgi sahibi ve tecrübeli değillerdi. Bu durum, bölgede birçok aşiretin kendi başına buyruk hareket etmesine ve bunun sonucunda şiddet ve kargaşanın artmasına neden oldu. Bölgede yaşanan iktidar boşluğu siyasi liderlik iddiasında bulunan bazı aileler tarafından doldurulmaya başlandı. Bu ailelerden biri Şemdinan ailesidir. Aile, sahip olduğu dini şecereden dolayı kısa süre içerisinde bölgede aşiret üstü bir gücün temsilcisi haline geldi. Bu bildiri, Seyyid Abdülkadir ve mensup olduğu Şemdinan ailesini ele almaktadır.

NAKŞİBENDİ ŞEMDİNAN AİLESİ

Hakkâri ve civarında ikamet eden Şemdinan ailesi, dönemin önemli Kürt Nakşibendi ailelerinden biriydi. Kürt beylerinin tasfiyesinden sonra bölgede siyasi ve ekonomik alanda güçlenen bu ailenin hem Osmanlı hem de İran topraklarında hakimiyet alanları vardı. Kökenlerini büyük bir âlim ve mutasavvıf olan Abdülkadir Geylanî'ye (1077-1166) dayandıran bu aile, bölgedeki yerel cemaatlerin dini

liderliğini ve Kürt beylerinin akıl hocalığını yapmaktaydı (Özoğlu 2005: 96). Moğolların, Abbasilerin başkenti olan Bağdat'ı yakıp yıkmasıyla birlikte aile fertleri değişik bölgelere dağıldı. Abdülkadir Geylani'nin oğullarından Şeyh Abdülaziz, Kadiri öğretisini yaymak için bugünkü Kuzey Irak bölgesine yerleşti. Ölümünden sonra aile fertleri bugünkü Türkiye-İran sınırında bulunan Şemdinli bölgesinin merkezi olan Nehri'ye yerleştiler ve burada Kadiri öğretisini yaymaya çalıştılar (Erdost 1993: 31-32). Sadate Nehri olarak da bilenen Şemdinan ailesi, bölgede bulunan diğer pek çok şeyh ailesinden daha saygın ve etkiliydi. Ailenin kökenini Abdülkadir Geylani'ye dayandırmasının yanı sıra, aile bireylerinin kendilerini iyi bir şekilde yetiştirmeleri ve bölgenin farklı yerlerine dağılarak hizmet etmeleri bu durumla ilintilidir. Nitekim bu aile pek çok şeyh ailesine nazaran coğrafi olarak da daha geniş bir alanda faaliyet yürütmekteydi ve daha zengindi. Ailenin ekilebilir toprakları ve hayvanları bulunmaktaydı (Bruinessen 2013: 326-328).

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasi ve ekonomik yönden güçlenen Şemdinan ailesine, bölgedeki yararlı çalışmalarından dolayı hem Osmanlı padişahları hem de İran şahları tarafından toprak hediye edildi. Aile, zamanla kendisine bağlı köy sayısını yaklaşık 200'e çıkardı. Şemdinli bölgesinde yer alan toprakların önemli bir kısmının yanı sıra, Yüksekova'da birkaç köy, İran'ın Rezaiye İline bağlı Mergever ve Tergever bölgelerinin bir kısmı, bugün Irak'ın kuzeyinde kalan Bradost Bölgesinde dört köy, İran'da İşno ilçesinde Şeyhan Köyü ve Irak'ta Revanduz İlçesinin Piresinye Bölgesinde Batas Köyüne sahipti. Bu bağlamda ailenin bir ayağının Osmanlı Devleti'nde iken diğer bir ayağının İran'da (Kaçar) kaldığı söylenebilir. Aile, her iki devlet yönetimiyle iyi ilişkiler kurarak bu nüfuzunu sürdürmeye çalıştı ve genellikle bu devletleri karşısına almak istemedi. Bölgede büyük nüfuza sahip olan ailenin Suudi Arabistan'ın Mekke ve Medine şehirlerinde de bazı tarlaları kendi mülkiyetlerine aldığı bilinmektedir (Erdost 1993: 289). Şemdinan ailesi Nakşibendi tarikatı intisab edene kadar bölgede yer alan pek çok aile gibi Kadiri tarikatına bağlıydı. Mevlana Halid-i Bağdadi'nin (1776-1826) Nakşibendi tarikatını Kürt coğrafyasında yaymaya başlamasıyla birlikte, bu tarikat bölgede hızlı şekilde önemli bir taraftar grubu buldu. Bölgenin içinde bulunduğu siyasi ve sosyal yapının yanı sıra Mevlana Halid'in bölgede sevilmesi, kendine özgü kişiliği ve Nakşibendiliğin bir örgütlenme tarzı olarak benimsenmesi, bu tarikatın hızlı bir şekilde yayılmasında

önemli rol oynadı (Bruinessen 2014: 84-87). Nakşibendiliğin bölgede yayılmasında Seyyid Taha Efendi'nin rolü de büyüktür. Yaşadığı dönemin önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak kabul gören Seyyid Taha, amcası Seyyid Abdullah vasıtasıyla Mevlana Halid ile tanışmış ve onun teveccühlerine mazhar olmuştur. Amcasının ölümünden sonra bölgeye geçen ve amcasının okuttuğu talebeleri yetiştiren Seyyid Taha, Nehri bölgesinin ilim ve irfan merkezi haline gelmesine katkı sağladı. Buradan yetişen talebeler, birer mürşit olarak bölgenin değişik coğrafyalarında Nakşibendi öğretisini yaymaya gayret gösterdiler. Nakşibendi öğretisinin günümüze ulaşmasında, buradan yetişen talebelerin payı önemlidir (Tan 2013: 97-100). Seyyid Taha, Osmanlı-Rus savaşlarında etkin bir rol oynayarak Osmanlı saflarında talebeleriyle birlikte Rus ordularına karşı savaştı. Seyyid Taha, Kırım Savaşı (1853-1856) öncesinde hem Osmanlı hem de İran sınırları içerisinde yaşayan Kürtleri savaşa hazırlamak için büyük çaba gösterdi. Ayrıca Dağıstan'daki Şeyh Şamil ile birlikte Ruslara karşı cihat ilan etti, ancak savaş başlamadan vefat etti (Averyanov 2010: 31). Ölümünden sonra ailenin başına önce kardeşi Seyyid Salih, daha sonra ise Şeyh Ubeydullah geçti. Ailenin ve bölgedeki Nakşibendiliğin başına geçen Şeyh Ubeydullah, kısa sürede bölgenin en güçlü lideri haline geldi.

NEHRİLİ ŞEYH UBEYDULLAH VE İSYANI

1827'de Hakkârî'nin Şemdinan bölgesinde dünyaya gelen Şeyh Ubeydullah, Halidiyye kolunun münşi ve banisi Mevlana Halid-i Bağdadi'nin önemli halifelerinden biri olan Seyyid Taha'nın oğludur. Babasının yanında iyi bir medrese eğitimi alan Şeyh Ubeydullah, amcası Seyyid Salih'in ölümünden sonra ailenin başına geçti. Şeyh Ubeydullah'ın Seyyid Muhammed Sıddık ve Seyyid Abdülkadir adında iki oğlu vardı (Süreyya 1996: 1641). Şeyh Ubeydullah, Kürt beylerinin tasfiyesinden sonra, köklü ve geniş sülalesi sayesinde bölgede her geçen gün dinî otoritesini arttırdı. O, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Osmanlı saflarında Kürtlerden oluşturduğu müfrezelerle savaşa katıldı. Ancak savaş sonrası Osmanlı yönetimi ile araları bozuldu. Yaklaşık elli bin neferle savaşa katılacağını devlete duyuran Şeyh Ubeydullah'ın, çok az kişi ile savaşa katılması ve savaş devam ederken birlikleriyle beraber savaş alanını terk etmesi, aralarındaki ilişkilerin bozulmasına neden oldu (Mehmed Ârif Bey 2011:658-704). Savaş sonrası Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu

durumdan yararlanan Şeyh Ubeydullah, Kürt aşiret liderleri ve şeyhleri ile görüşerek çıkaracağı olası bir isyan için destek istedi. Nitekim Şeyh Ubeydullah, Temmuz 1880'de ayaklanmanın nihai planı için Nehri bölgesinde bir toplantı düzenledi. Bu toplantıya 5 şeyh, 21 halife, 42 mirza ve 68 beyin katıldığı söylenmektedir (Halfin 1992: 88-89). Batılı güçlerin bölgede desteklediği ve cesaretlendiği Ermenilerin coğrafya üzerinde hak iddiaları Kürtleri bir araya getirmede önemli bir rol oynamaktaydı. Nehri'de yapılan toplantının ana amacı Kürt birliğinin kurulması ve yol haritasının belirlenmesiydi (Celil 1998: 36-38).

Nehri toplantısında farklı görüşler dile getirildi. Kürt liderlerinin bir kısmı, yol haritası olarak Ermenilere ve bölgedeki diğer gayrimüslimlere karşı sert müdahaleleri içeren bir yolun takip edilmesini isterken, Şeyh Ubeydullah bu görüşe karşı çıkarak bunun ileride Kürtleri zor durumda bırakacağını düşünmekteydi. O, Kürtlerin Ermenilere karşı iyi davranmasını istiyordu. "Eğer bu güne dek Bab-ı Âli Kürtleri her aşamada ve bütün bakımlardan destekliyorsa bunu, Kürtleri Anadolu'daki Hristiyan unsurunun karşısına çıkarmak amacıyla yapmaktadır ve buradaki Ermenilerin tümünün ortadan kaldırılması halinde Kürtler, Türk hükümeti indinde taşıdıkları önemi tümüyle yitirmiş olacaklardır." şeklindeki sözleri bunun en belirgin göstergesidir (Averyanov 2010: 187-188). Şeyh Ubeydullah önceki Kürt isyanlarından yola çıkarak gayrimüslimlere karşı herhangi bir müdahalenin Avrupa devletlerinin Kürtlere karşı olumsuz tutum almalarına neden olacağını düşünmekteydi. Bu yüzden gayrimüslimlere saldırmayı, Kürtlerin çıkarları açısından doğru bulmamaktaydı (Altıntop 2011: 280). Nehri toplantısında Osmanlı ve İran yönetimlerini İslamiyet'i yaşamamak ve temsil etmemekle suçlayan Şeyh Ubeydullah, bunları Kürtlerin gelişmelerini engelleyen devletler olarak nitelendirdi. Ona göre Kürtler, her iki devletten de kurtulmalıydı (Celil 1998: 85-87). Fakat bunu yaparken dönemin koşulları göz önünde bulundurulmalı ve uygun zaman değerlendirilmeliydi. İran'ın içinde bulunduğu siyasi, askeri ve ekonomik kriz, Şeyh Ubeydullah için uygun anı oluşturmaktaydı (Sarıkçıoğlu 2013: 30-37).

Şeyh Ubeydullah, isyan sürecinde ayaklanmanın daha geniş alana yayılması için birçok kişi ile görüşmelerde bulundu. Hakkâri bölgesinde yer alan Nasturilerin sivil lideri Mar Şamun ve Hakkâri-Van bölgesinde yer alan Ermeni Gregoryen Kilisesi ile görüşmelerde bulundu. Osmanlı ve İran yönetimlerine karşı ittifak teklif eden Şeyh Ubeydullah, işbirliği

yapmaları halinde bölgedeki Hristiyan halkın korunacağına dair güvenceler verdi. Ancak bütün çabalarına rağmen gayrimüslimlerle istediği ittifakı gerçekleştiremedi (Celil 1998: 65-69). Şeyh Ubeydullah, ayaklanmanın ilk günlerinde ünlü misyoner ve tanınmış bir doktor olan Amerikalı Dr. Cochran'a, iki mektup gönderdi. Mektuplarında İran'a neden saldırıda bulunduğuna dair gerekçelerini açıkladı. Mektuplarda Kürtlerin Osmanlı ve İran devletleri tarafından bilinçli bir şekilde geri bırakıldıklarını belirten Şeyh Ubeydullah, bölgede yaşanan bütün olumsuz durumların Kürtlere atfedildiğinden de yakındı (Jawaideh 2014: 173). Şeyh Ubeydullah, yukarıda dile getirdiği problemleri isyanının gerekçeleri olarak dile getirirse de, çok fazla dillendirmediği isyanın temel sebeplerinden biri de 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması ile Ermenileri verilen bazı ayrıcalıklardı. Antlaşma sonucunda bölgede yaşanan gelişmeler Ermenileri sevindirirken, Kürtleri endişelendirmekteydi. Şeyh Ubeydullah, Ermenilere verilen imtiyazlardan büyük rahatsızlık duymaktaydı ve kaygısını şöyle dile getiriyordu: "Bu duyduğum nedir? Ermeniler, Van'da bağımsız bir devlet kuracaklarmış, Nesturîler ise İngiliz bayrağı çekecekler ve kendilerini İngiliz vatandaşı ilan edeceklermiş? Buna kesinlikle izin vermeyeceğim, kadınları silahlandırmam gerekse bile." (Özoğlu 2005: 97-98)

Şeyh Ubeydullah'ın İran'a karşı isyan için hazırladığı ordu üç müfrezeden oluşmaktaydı. Birinci müfrezenin başında Seyyid Abdülkadir ve İran sınırında bulunan Mungur aşireti lideri Hamza Ağa; ikinci müfrezenin başında Şeyh Ubeydullah'ın büyük oğlu Seyyid Muhammed Sıddık; üçüncü müfrezenin başında ise Şeyh Ubeydullah'ın önemli halifelerinden biri olan Muhammed Said Halif komutanlık yaptı (BOA. Y. PRK. ASK. 4/43). Osmanlı yönetimi, isyan hareketini dikkatli bir şekilde takip etti. Bir taraftan Şeyh Ubeydullah'a dolaylı destek vererek olayların İran'da kalmasını amaçlarken bir taraftan da Kürtlerin orada elde edecekleri başarıdan endişe etmekteydi. Osmanlı Devleti, her türlü sonuca karşı sınır bölgelerinde önlemlerini aldı. Osmanlı yönetimi önlem olarak şunları yaptı: Van, Bitlis, Muş ve Erzincan'a on altı tabur, Mamahatun ve Erzincan'dan büyük çapta yirmi sekiz kale topu Erzurum'a gönderildi. Dördüncü Kolordu Komutanlığı, Erzincan'dan Erzurum'a taşındı (BOA. Y. PRK. ASK. 8/32). İsyen kısa sürede geniş bir alana yayıldı. Kürt isyancılar İran'da birçok bölgeyi denetimleri altına aldı. Ancak Şeyh Ubeydullah'ın bütün uyarılarına rağmen, denetim altına alınan bölgelerin isyancılar tarafından tahrip edilmesi, bu ayaklanmaya

sempati ile bakan İran'daki Kürt halkın tepkisine yol açtı (Kahraman 2003: 45-46). Maddi ihtiyaçlarını karşılamak için savaşa katılan birçok Kürt isyancı, savaşın uzaması ve istenilen neticeyi vermemesi sonucunda bağlı oldukları birliklerden ayrılarak soygun ve talandan elde ettikleri tedarikle evlerine döndü. Bazı Kürt liderler ise karşı tarafla anlaşarak askeri birliklerden çekildiler. Batılı güçlerin de isyana muhalif olmaları sonucunda, Şeyh Ubeydullah ve birlikleri geri çekilmek zorunda kaldı. İsyandan sonra Batılı güçlerin ve İran'ın baskısı sonucunda Osmanlı yönetimi, Şeyh Ubeydullah ve yakınlarını Mekke'ye sürdü (BOA, PRK. BŞK 6/58 (1299. L. 20).

SEYYİD ABDÜLKADİR VE FAALİYETLERİ

Seyyid Abdülkadir, 1856'da Hakkârî'nin Şemdinli bölgesinde doğdu. Babası yaşadığı dönemde Kürtlere siyasi, askerî ve dinî liderlik yapan Şeyh Ubeydullah'tır. Annesinin ismi Müfide'dir (Güneş 1997: 149). Babasının yanında iyi bir medrese eğitimi alan Seyyid Abdülkadir, Kürtçe ve Türkçe'nin yanı sıra Arapça ve Farsça dillerine hâkimdi (Özoğlu 2005: 99-102). Seyyid Abdülkadir, 1880 isyanı sonrası babasıyla birlikte bölgeden sürgün edildi. İsyân sonrası Mekke'ye sürülen Seyyid Abdülkadir, babasının 1883'teki ölümünden sonra İstanbul'da tutuldu. Burada II. Abdülhamit'e karşı Jön Türk hareketine destek verdi. 1896'da II. Abdülhamit'e karşı darbe girişiminden dolayı bu sefer Medine'ye sürüldü ve II. Meşrutiyet'in ilanına kadar da burada tutuldu. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'a gelen Seyyid Abdülkadir, burada bulunan Kürtler tarafından sevinçle karşılandı. Sahip olduğu dini şecereden dolayı büyük bir itibar gören Seyyid Abdülkadir, 19 Eylül 1908'de Kürt aydın ve liderleri tarafından İstanbul'da kurulan Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti'nin "ömür boyu başkanlığına" seçildi. Cemiyet çatısı altında Kürtlerin talep ve sorunları dile getirildi. Ayrıca Kürt dili, edebiyatı ve tarihi hakkında çalışmalar yapılarak Kürt milli bilinci uyandırılmaya çalışıldı. Seyyid Abdülkadir, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra açılan parlamentoda âyan üyeliğine atandı. 27 Aralık 1908'de II. Abdülhamit tarafından bu göreve atanan Seyyid Abdülkadir, 1920'lere kadar bu görevi sürdürdü (BOA, İ.DUİT, 11/1. (1326. Za. 20)

Seyyid Abdülkadir, I. Dünya Savaşı'nın bitimine kısa süre kala, Kürt aydın ve liderleri tarafından kurulan Kürdistan Teali Cemiyetine

de başkan seçildi. Cemiyet çatısı altında Kürt talepleri dile getirildi. Cemiyet, Wilson Prensipleri'nden yararlanma yoluna gitti. Bu bağlamda yabancı devlet temsilcileri ile görüşmelerde bulunuldu. Genellikle bu görüşmeler yapılırken Kürt heyetinin başında Seyyid Abdülkadir bulunmaktaydı. Yapılan görüşmelerde Seyyid Abdülkadir, ağırlıklı olarak Kürtler için Osmanlı hakimiyetinde muhtar bir Kürt devleti talep etmekteydi. Ancak Kürtlerin içinde bulunduğu parçalı durum ve Batılı güçlerin Kürt taleplerinden ziyade Ermeni taleplerine odaklanmaları, istedikleri neticeleri almalarına imkan vermedi. Seyyid Abdülkadir, yeni Türkiye'nin kuruluşunu yakından takip etti. Yeni yönetimin de Kürtlere muhtariyet vermeyeceğini öngören Seyyid Abdülkadir, yeni idarenin yönetim tarzına karşı mücadele etti. Dönemin yöneticileri de Seyyid Abdülkadir'in dini ve siyasi otoritesinden rahatsızlık duymaktaydılar. Bingöl ve çevresinde ayaklanan Şeyh Said'in isyandan hemen önce İstanbul'da bulunan Seyyid Abdülkadir ile temasa geçmesi, onun Diyarbakır Şark İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmasına ve idam edilmesine bir gerekçe sağladı. 13-14 Nisan 1925'te İstanbul'da tutuklanarak oğlu Seyyid Mehmed ve beraberindekilerle birlikte Diyarbakır Şark İstiklal Mahkemesi'ne çıkartılan Seyyid Abdülkadir, vatana ihanetten suçlu bulundu ve 27 Mayıs 1925'te Diyarbakır Ulu Cami önünde idam edildi. İdamından sonra aile bireyleri Türkiye'yi terk ederek Irak ve İran'a sığındılar (Özoğlu 2005: 101-106).

SONUÇ

On dokuzuncu yüzyılın ortasından yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar, Kürt siyasi hareketine yön veren önemli Kürt ailelerinden biri, Hakkari ve civarında ikamet eden Şemdinan ailesidir. Şemdinan ailesi Kürt beylerinin tasfiyesinden sonra siyasi ve ekonomik alanda güçlendi. Bu aile sahip olduğu dini şecereden dolayı başta dindar Kürtler üzerinde olmak üzere, İstanbul'da yaşayan yoksul ve köylü göçmen Kürtler ile Kürt esnafı üzerinde önemli bir nüfûza sahipti. Şeyh Ubeydullah'ın 1883'teki ölümünden sonra ailenin yönetimini Seyyid Abdülkadir üzerine aldı. Seyyid Abdülkadir, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra geldiği İstanbul'da hem Kürt cemiyetlerinde hem de Osmanlı bürokrasisinde önemli vazifeler ifa etti. Seyyid Abdülkadir, Kürt siyasi ve edebi hayatına mühim roller oynayan Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti ve Kürdistan Teali Cemiyeti'nde başkanlık görevlerinde bulundu. O, uzun yıllar Âyan meclis üyeliği yaptı,

bunun yanında I. Dünya Savaşı'ndan sonra, Şura-yı Devlet Reisliği'ne atanarak kabineye girdi. II. Abdülhamit tarafından Meclis-i Âyan'a atanması ve Damat Ferit Paşa hükümetinde kabine üyesi olması, Osmanlı yönetiminin Ermeni planını ve programlarına karşı onun Kürtler ve bölge üzerindeki nüfuzundan faydalanma politikası olarak yorumlanabilir. Uzlaşmacı bir kimliğe sahip olan Seyyid Abdülkadir, görev yaptığı Kürt derneklerinde Kürt aydın ve liderlerini bir araya getirdi. Cumhuriyet rejiminin bazı reformlarına karşı çıkan Seyyid Abdülkadir, 1925'te patlak veren Şeyh Said İsyanı ile irtibatlı olduğu gerekçesiyle idam edildi. İdamından sonra ailenin geri kalanları yurt dışına kaçtı. Bu bağlamda ailenin Kürt siyasi hareketi üzerindeki etkinliğinin Seyyid Abdülkadir'in vefatı ile son bulduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

1. Arşiv Vesikaları

BOA. Y. PRK. ASK. 4/43.

BOA, PRK. BŞK 6/58 (1299.L.20).

BOA. Y. PRK. ASK, 8/ 32).

BOA, İ.DUİT, 11/1. (1326.Za.20).

2. İkincil Kaynaklar

ALTINTOP, Ömer (2011). *Kürt Aydınları*, İstanbul: My Kitap İçerik Yayınları.

AVERYANOV, P. İ (2010). *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*, çev. İbrahim Kale, İstanbul: Avesta Yayınları.

BRUINESSEN, Martin Van (2013). *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut (İstanbul: İletişim Yayınları).

BRUINESSEN, Martin Van (2014). *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Nevzat Kırac, Bülent Peker ve Leyla Keskiner, İstanbul: İletişim Yayınları.

Celile Celil (1998). *1880 Şeyh Ubeydullah Nehri Kürt Ayaklanması*, çev. M. Aras İstanbul: Pêrî Yayınları.

ERDOST, Muzaffer İlhan (1993). *Şemdinli Röportajı*, Ankara: Onur Yayınları.

GÜNEŞ, İhsan (1997). *Türk Parlamento Tarihi: I. ve II. Meşrutiyet*, c. II, Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları.

HALFİN (1992). *XIX. Yüzyılda Kürdistan Üzerine Mücadeleler*, İstanbul: Komal Yayınları.

KAHRAMAN, Ahmet (2003). *Kürt İsyanlarında Tebdil ve Tenkil*, İstanbul: Evrensel Basım Yayınları

Mehmed Ârif Bey (2011). *Başımıza Gelenler: 93 Harbin’nde Anadolu Cephesi Ruslarla Savaşın Hatıraları*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık.

ÖZOĞLU, Hakan (2005). *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, çev. N. Gündoğan ve A. Gündoğan İstanbul: Kitap Yayınevi.

SARIKÇIOĞLU, Melike (2013). “İran Arşivlerine Göre Şeyh Ubeydullah İsyanı”, *Kilis Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, ss. 1-37.

SASUNİ, Garo (1992). *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. Yüzyıldan Günümüze Ermeni Kürt İlişkileri*, İstanbul: Med Yayınları.

SÜREYYA, Mehmed (1996). *Sicill-i Osmanî*, Cilt 5, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

TAN, Zeki (2013). “Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî’nin Talebelerinden Seyyid Tâhâ el-Hakkârî”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 3, ss. 97-126.

WADIE, Jwaideh (2014). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, çev. İsmail Çekem ve Alper Duman, İstanbul: İletişim Yayınları.

Eyyüp YILMAZ

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Öğrencisi

eyyup_yilmaz@hotmail.com

TÜRKLERİN İSLAMLAŞMA SÜRECİNDE TÜRK-ARAP İLİŞKİLERİ

ÖZET

Yeni bir din ve medeniyetin kabulü, bu din ve medeniyeti benimseyen milletlerin hayatında büyük değişiklikler meydana getiren hâdiselerden biridir. Nitekim Türklerin de tarih boyunca birçok defa din ve medeniyet değiştirdiklerini görmek mümkündür. Son olarak Türklerin İslâmlaşması ise tarihî bir dönüm noktası mahiyetindedir. Konunun önemine binaen Türklerin İslâmlaşma süreci ile ilgili olarak bugüne kadar birçok çalışma yapılmıştır. Ancak yakın zamana kadar yapılan çalışmalarda daha çok siyasi olaylara temas edilmiş ve genel anlamda iki farklı tez ileri sürülmüştür. Bu tezler; “Türklerin Müslüman olmadan önce de İslâm’a çok yakın dini inançlara sahip oldukları, bu sebeple hiç yabancılık çekmeden ve direnmeden kolayca uyum sağladıkları” veya “büyük baskılar ve katliamlar sonucu zorla İslâm’a sokuldukları” şeklindedir. Son yapılan çalışmalar ise yukarıdaki tezlerin gerçeği tam olarak yansıtmadığı ve İslâmlaşma sürecinin çok karmaşık siyasî, sosyal-ekonomik ve kültürel birtakım şartlar dâhilinde cereyan ettiğini ortaya çıkarmaktadır. Bu çalışmada siyasî olaylardan ziyade kültürel unsurlar ön planda tutulmuş; Türk ve Arap kültürünün nasıl karşılaştıkları ve hangi sosyal çerçevede tanıştıklarını belirtilmiş, akabinde bu kültürlerin İslâmlaşma sürecine etkisi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türkler, Türk-Arap ilişkileri, İslâmiyet, Din, Kültür, Medeniyet.

GİRİŞ

Yeni bir din ve medeniyetin kabulü, bu din ve medeniyeti benimseyen milletlerin hayatında, inanç, düşünce ve yaşayış bakımından hiç kuşkusuz büyük değişiklikler meydana getiren hâdiselerden biridir. Türkler de tarihleri boyunca, çeşitli sebeplerle birkaç defa din ve medeniyet değiştirdikleri veya bazen aynı devirde birbirinden farklı din ve medeniyete bağlı oldukları için başka milletlere nazaran farklı bir tarihî akışa sahip olmuşlardır (Turan 1999: 15-16; Biçer 2007: 12).

Türk kültür ve medeniyetine yeni bir ruh veren yahut Türk kültür ve medeniyet* ırmağını farklı bir mecraya taşıyan en önemli hâdiselerden biri de hiç şüphesiz Türklerin Müslüman olmalarıdır (Kazıcı 2010: 9). Çalışmamızın önemli bir bölümünü teşkil eden bu tarihsel sürece geçmeden önce, Türklerin İslam öncesi inanç sistemi üzerinde kısaca durmakta yarar vardır. Nitekim Türklerin, İslamiyet'ten önceki dinî inançlarının tesbit edilmesi, İslamlaşma sürecinde yaşanan dinî ve sosyal mücadelelerin anlaşılmasına ve bu inançlarla İslam inançları arasındaki benzerliklerin Türklerin İslam'ı kabul edişlerinde etkili olup olmadığını bilmemiz açısından çok önemlidir.

Tarih boyunca Türklerin çok geniş bir coğrafya üzerinde, farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşim içinde olmaları onların dini hayatlarına da yansımıştır (Zerrinkub 2009: 15). Dinler tarihinde yaygın olan metodolojiyi kullanacak olursak, Türk din tarihini geleneksel Türk Dini ve Evrensel Dinler safhası olarak ikiye ayırmak mümkündür (Roux 2015: 147-152). Geleneksel Türk dininin temel tezahürleri Gök Tanrı, Tabiat Güçlerine İnanma, Atalar Kültü ve inanç sisteminden ziyade dini-mistik-sihri bir otorite tipini temsil eden Kam ve/veya Şaman kültürü olarak sıralanabilir.* Evrensel Dinler safhasında, kabul ve katılım oranlarında bölgesel çeşitlilik görülmekle birlikte; Budizm, Zerdüştilik, Manizm, Hristiyanlık ve Musevîlik dinleri karşımıza çıkmaktadır.*

Yukarıda ifade edilen dinler ve inanç sistemleri ile ilgili çalışmalara bakıldığında* ilk bakışta dikkat çeken hususiyet, Türklerin, muhtelif

* Kültür ve Medeniyet kavramları ve kavramlar arasındaki farklar ile ilgili bilgi için bkz.: ŞULUL, Kasım (2015). İbn Haldun'a Göre İslam Medeniyeti, İstanbul: İnsan Yayınları, ss. 19-25; KAZICI, Ziya (2015). İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, İstanbul: İSAV, ss. 17-23; BALTACI, Cahid (2014). İslam Medeniyeti Tarihi, İstanbul: İSAV, ss. 23-32.

* Şamanizm ile ilgili geniş bilgi için bkz.: ELIADE, Mircea (1999). Şamanizm, çev. ismet Birkan, Ankara: İmge Kitabevi. Diğer inanışlar için bkz.: SİNOR, Denis (2000). *Erken İç Asya Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları; KÖPRÜLÜ, Fuad (2005). *Türk Tarih-i Dinisi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

* Bu dinler ve inanç yapıları ile ilgili geniş bilgi için bkz.: ROUX, Jean Paul (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul: Kabalcı Yayınları; İNAN, Abdulkadir (1971). *Eski Türk Dini Tarihi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları; İNAN, Abdulkadir (1972). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları; ESİN, Emel (1978). *İslamiyet Öncesi Türk Kültür Târîhi ve İslama Giriş*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.

* Ayrıntılı bilgi için bkz.: TANYU, Hikmet (1978). *Türklerin Dini Tarihçesi*, İstanbul: Türk Kültür Yayınları; KAFESOĞLU, İbrahim (1980). *Eski Türk Dini*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları; BAYKARA, Tuncer (2001). *Türk Kültürüne Bakışlar*, Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları; GÜNGÖR, Harun ve Ünver GÜNAY (1998). *Türk Din Tarihi*, Kayseri: Laçın Yayınları.

dinleri benimserken, eski inançlarından yeni dinle çatışmayanları olduğu gibi, çatışanları ise yeni dinden aldıkları motiflerle besleyerek muhafaza etmeleridir. Tüm etkilere rağmen Türklerin orijinal dini yapıları tümüyle yok olmamış; aksine, yeni kabul edilen dinlerde eski inançların etkisi çeşitli şekillerde kendisini hissettirmiştir (Ocak 2000: 37; Kafesoğlu 2003: 355; Köprülü Ankara 2012: 19; Aydınalp 2010: 47). Bu nokta-i nazariyeden yola çıkarak ifade edebiliriz ki Türklerin tarihsel süreç içerisindeki İslam yorumu veya Türk halk İslamı'nın oluşması, İslam öncesi bazı dini inançlar ile İslamî motiflerin sentezinden oluşmaktadır. Bu sentezin nasıl oluştuğu yahut Türkiye'de dinî hayatın arka planını anlamak için bu çalışmada; ilk önce Türkler ile Arapların ilk kez nasıl karşılaştıkları ve Emevîler Dönemi Türk-Arap çatışmaları kısaca ele alınacaktır. Akabinde Abbasîler Döneminde bu ilişkilerin nasıl bir yumuşama ve uzlaşma evresine girdiği bazı örnekler ile ifade edilecektir. Son olarak da, bu tarihsel süreç içerisinde farklı kültür ve coğrafyalarda yaşayan Türklerin İslam ile nasıl tanıştıkları yahut İslam'ın hangi yorumunu benimsedikleri belirtilecektir.

ABBASÎLER DÖNEMİNE KADAR TÜRK-ARAP İLİŞKİLERİ

Türkler ile Arapların coğrafi açıdan komşu olmamaları nedeniyle İslam öncesi dönemde doğrudan bir ilişkilerinden bahsedilemez. Ancak bu durum onların birbirlerini tanımadıkları anlamına gelmemektedir. Nitekim daha Cahiliye Dönemi'nden itibaren Ebu Süfyan'ın Hicaz bölgesinden zeytinyağı ve benzeri çeşitli ticari malları alıp Horasan'a kadar gittiği ve oradan da Araplar'a lazım olan çeşitli ticari mallar getirdiği bilinmektedir (Çağatay 1957: 139-140). Yine meşhur Arap atlarının da İpek Yolu vasıtasıyla diğer milletlerin yanı sıra Türkler arasında da bu tarz ticari münasebetlerle yayıldığı ifade edilmektedir. (Esin 1985: 18; Aycan 2002: 317). Bu tür ticari ilişkiler sonucu Türkler ile Araplar birbirini tanımış olmalı ki, Cahiliye Dönemi Arap şiirlerinde Türkler ile ilgili pasajlar bulunmaktadır. Bu pasajlarda, Türklerin özellikle askeri yönleri ve kahramanlıklarına vurgu yapılmıştır (Şeşen 1969: 11-36; Yıldız 2005: 37). Hz. Peygamber'in de Türkler'in varlığından haberdar olduğu gelen rivayetlerden anlaşılmaktadır. Taberî tarihindeki bir rivayette, hendek kazma işini yönetmek üzere Hz. Peygamber için bir Türk çadırı kurulduğu, Hz. Peygamber'in Medine'de bir Türk çadırında itikâfa girdiği (Esin 1985: 18) ve Türklere bir davet mektubu gönderdiği ifade edilmektedir. Ayrıca

Hız. Peygamber'e atfedilen ve Türkler'in bazı karakteristik özelliklerini ifade eden hadisler de bulunmaktadır.*

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Hulafa-yı Raşidin Dönemi dediğimiz Dört Halife Dönemi başlamıştır. Bu dönemde ilk halife olan Hız. Ebubekir (632-634), İslamiyet'in daha geniş sahalara yayılması amacıyla Arap Yarımadası dışına seferler düzenlenmiştir. İlk seferler Sasanî toprakları üzerine yapılmıştır. 633 yılında Halid b. Velid kumandasındaki Arap orduları (İbnü'l-Esir C: II, 1985: 367-368; İbn Kesîr C: VII, 1987: 30-31; Zerrinkub 2002: 117) Sasanîler ile mücadele etmiş, bu mücadeleler esnasında Sasanîlere yardım eden Türklerle de karşılaşma imkânı bulmuşlardır.* Hız. Ömer dönemine (634-644) kadar Müslüman-Türk ilişkileri yüzeysel bir nitelik arz etmektedir. Ancak bu tür münasebetler, Türkler ile Müslümanlar arasında uzun süre devam edecek ilişkiler sisteminin başlaması açısından önem arz etmektedir. Bu ilişkiler sistemi, Hız. Ömer döneminden itibaren başlayarak Emeviler (661-750) döneminin sonu ve Abbasiler döneminin başlangıcına kadar tarihî bir seyir içerisinde devam etmiştir. Önce Sasanî ordusu içinde görev yapan Türklerle karşı karşıya gelen Araplar, daha sonra Kafkasya ve Maveraünnehir'de Türkler ile mücadele etmişlerdir (Su 2011: 94; Kutlu 2011: 49). İlk dönemlerde cereyan eden karşılıklı ilişkiler sistemi savaş meydanlarında şekillenmeye başlamış; Türkler, Müslüman Arapları öncelikle çatışma sahalarında geniş çapta gözlemleme imkânı bulmuştur. Bu tarz çatışma ortamlarında Türkler nezdinde Müslüman olmak bir bakıma "Arap olmak" şeklinde anlaşılmıştır (Kurt 2002: 492; Aydınalp 2010: 157-158).*

Emeviler Dönemi (661-750) Türk-Arap ilişkilerine bakıldığında; Kuteybe b. Müslim ve Ömer b. Abdulaziz dönemi istisna edilirse karşılıklı pek çok

* Bu hadisler ile ilgili geniş bilgi için bkz.: ŞEŞEN, Ramazan (1969). "Eski Araplara Göre Türkler", *Türkiyât Mecmûası*, s. 11; İsmail Hami Danişmend (1959). *Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?*, İstanbul: Okat Yayınları, s. 39.

* Bu dönemde Halid b. Velid'in fetihleri için bkz.: HİTTİ, Ph. K. (2011). *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İFAV, ss. 209-219; BROCKELMANN, Carl (1992). *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara: TTK, ss. 36-43.

* İslamın Araplaştırılması için bkz.: TÜRKOĞLU, Orhan (2005). *Türk Ulus-Devlet Kimliği*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, s. 98-99.

* Ayrıntılı bilgi için bkz.: TANYU, Hikmet (1978). *Türklerin Dini Tarihçesi*, İstanbul: Türk Kültür Yayınları; KAFESOĞLU, İbrahim (1980). *Eski Türk Dini*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları; BAYKARA, Tuncer (2001). *Türk Kültürüne Bakışlar*, Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları; GÜNGÖR, Harun ve Ünver GÜNAY (1998). *Türk Din Tarihi*, Kayseri: Laçın Yayınları.

mücadele yaşandığı; İslamlaşma'nın ancak bireysel ve küçük gruplar şeklinde cereyan etmiş olduğu görülecektir (Yazıcı 2013: 57). Emeviler Devleti'nin kurucusu Muaviye b. Ebî Süfyan, Hz. Ali taraftarlarıyla giriştiği siyasî mücadeleyi tamamlayıp ülkenin iç bütünlüğünü sağladıktan sonra fetih hareketlerini başlatmıştır (Yıldız 2011: 43; Cahen 2008: 43-48). Horasan bölgesinde Merv, Herat, Nişabur, Belh, Soğd, Kiş, Nesef; Maverâünnehir bölgesinde Buhara, Semerkand, Harezm, Şaş ve Fergana şehirlerinde Müslüman Araplarla Türkler arasında çeşitli yoğunlukta sürekli muharebeler yaşanmıştır (Barthold 2008: 9; Barthold 2008: 14). Bu dönemde, Arapların fethettikleri bölgelerdeki halka genel olarak kötü muamelede bulunduğu nakledilmektedir. Mesela Emeviler döneminde Horasan valiliğine getirilen Amr b. Haraşi, Araplara karşı Türgeş hakanını destekleyen Türklere baskı yaparak onların yurtlarını terk etmelerine sebep olmuş; bölgeyi terk etmelerini de yeterli görmeyerek Hucend bölgesinde Türkleri kuşatarak yakalayabildiklerini öldürmüştür (Aydınalp 2010 :158).

Haccâc b. Yusuf'un Irak umumî valiliğine tayin edilmesi (694-714) ve Kuteybe b. Müslim'in Horasan valiliğine getirilmesi (705-715) (İbnü'l-Esir C. IV, 1985: 442-443; Barthold 2013: 30), Türklere yönelik Emevî politikalarında önemli bir strateji değişikliğine neden olduğu söylenebilir. Kuteybe, Haccâc'ın idarî sahadaki dehâsını kendisinin stratejik maharetiyle birleştirerek büyük çapta askerî harekâta girişmiştir. Ayrıca Maverâünnehir'de kurulan siyasi hâkimiyete paralel bir şekilde, İslam'ın yöre halkı arasında öğrenilmesi ve yaşanması için de mücadele vermiştir (Kurt 2002: 491). Kuteybe Ârî, Sâmi ve Hindî dinlerinin merkezi ve buluşma yeri olan Maverâünnehir'de İslamiyet dışındaki dinlere müsaade etmemiş; kendisine kutsallık atfedilen put ve benzeri inanç unsurlarını imha etmiştir (Kitapçı 2013: 15-18; Güngör ve Günay 1998: 263). Buhara'yı fethettiğinde, bölgede öncelikle kendi içlerinden bir yönetici tayin etmiş ve onunla dostane ilişkiler kurmuştur. Bu dostane ilişkileri Maverâünnehir bölgesinin diğer ileri gelenleriyle de sürdürmüş ve bir müddet sonra onların Müslüman olmalarını sağlamıştır. Buhara'nın fethiyle birlikte Müslüman Araplardan bazıları Buhara'ya yerleşerek Türk komşularıyla iyi ilişkiler içinde olmuşlardır. Bu Araplar arasında şüphesiz din bilginleri de mevcuttur. Kuteybe ibadethane özelliği yanı sıra bir tebliğ ve kültür merkezi özelliği taşıyan camiler yaptırmış; yaptırılan cami, mescit ve namazgahlar Buhara şehrinin giderek İslam kimliğine bürünmesini sağlamıştır.

Maveraünnehir’de İslam’ın yaygınlaşmasını sağlayan ikinci büyük adım Ömer b. Abdülaziz’in hilafeti döneminde (717-721) atılmıştır.* Türklerin Müslüman olmasını bütün çıkarların üzerinde tutan Ömer b. Abdülaziz’in, Türklerin İslam’ı öğrenip kabul etmeleri için her türlü imkanı seferber etmiştir. Kendisi 700 tarihinden beri devam eden, Müslümanlardan da gayrimüslimler gibi cizye alınmasına son vermiş; sosyal hayata eşitlik ve adalet prensibini yerleştirmeye çalışarak, İslam kardeşliğini ve dayanışmayı öne çıkarmıştır (Kitapçı 2008: 8; Kitapçı 2013: 18-19; Kurt 2002: 493). Ömer b. Abdülaziz’in eşitlik ve adalet içeren politikaları, Türklerin İslamiyet hakkındaki kanaatlerini müspet manada etkilemiştir (Barthold 2008: 9; Güngör–Günay 1998: 256). Türkler bu dönemde ekonomik kaygılarla kendilerine reva görülen ikinci sınıf insan muamelesinin ilk defa İslam dininden kaynaklanmadığını görmüştür. Ömer b. Abdülaziz’in eşitlik anlayışı, menfaatlerini kaybeden bazı Emevi idarecilerini rahatsız etmiştir. Bu gruptan kimseler Türklerin vergi vermemek için Müslüman olduklarını ileri sürerek, samimiyetlerini sınamak için Türklerle sünnet şartının getirilmesini bile savunmuşlardır (Kitapçı 2008: 8). Bu teklife Abdülaziz’in verdiği cevap gerçekten de manidardır: “Allah Hz. Muhammed’i sünnetçi değil; davetçi olarak gönderdi.” diyen Abdülaziz bu öneriyi kesin bir dille reddetmiştir (Güngör ve Günay 1998: 259; Kurt, 2002: 494). Ancak ölümü üzerine kurmuş olduğu adalet sistemine son verilmiş ve yukarıda kısmen ifade edilen baskıcı düzene geri dönmüştür. Bu baskıcı süreç genel hatlarıyla Abbasîlerin iktidara gelişiye kadar devam etmiştir.

ABBASÎLER DÖNEMİ TÜRK-ARAP İLİŞKİLERİ

İslam tarihi içerisinde Emevîler dönemi, bir fetih ve teşkilatlanma çağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Türklerin Maverâünnehir bölgesinde İslamiyet ile karşılaşması da bu gelişmeye bağlı olarak oluşmuştur. Bununla birlikte, fetihler sonucu oluşan böylesine bir heterojen sosyal bünyede farklı kültür ve halklar birbirine karıştığından, hızlı dönüşümlere hâkim veya ayak uydurmak da güçleşmektedir. Nitekim bu sorun ile karşılaşan, ancak eşit ve sorumluluklara dayalı bir düzen oluşturamayan Emevî yönetimi, sorunu aşmayı başaramamıştır (Cahen 2000: 35). Emevîlerin bu ırkçı ve adaletten uzak yönetimine karşı

* Ömer b. Abdülaziz dönemi genel politikası için bkz.: WELLHAUSEN Julius (1963). *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret İşıltan, Ankara: AÜ Basımevi, ss. 126-147.

Harici ve Şîî ayaklanmalarının* yanı sıra yeni fethedilen topraklarda da bazı isyanlar eklenmiştir (Mantran 1981: 105-106). Böylece kısa sürede Emevîlere karşı bir muhalefet çemberi oluşmuştur. Emevîlere karşı oluşan muhalefet çemberinden faydalanmak isteyen Abbasîler propaganda için Horasan bölgesini seçmiştir. Nitekim Horasan'dan başlayan ve Abbasîlerin iktidara gelişi ile sonuçlanan ihtilalde İranlılar ve Soğdluların yanı sıra Türkler de yer almıştır (Turan 2014: 137; Güngör 1998: 259; Yazıcı 2013: 61-62).

Abbasî hanedanının iktidara gelmesiyle İslam devleti bünyesinde önemli değişimler meydana gelmiştir (Yıldız 2011: 68). İslam dünyasında iktidarın el değiştirmesi, Türkistan bölgelerinde öteden beri var olan gerginliğin karşılıklı bir biçimde yumuşamasıyla sonuçlanmıştır. Abbâsîlerin, kendinden önceki idarenin tam tersine, Arap olmayan halklarla iyi ilişkiler kurmaları, mevâlînin, özellikle Türklerin Araplara yaklaşması sonucunu doğurmuştur (Turan 2014: 138). Bu yakınlaşma 751 tarihindeki Talaş savaşında fiilen uygulamaya koyulmuş ve Çinlilere karşı Türkler ile Araplar aynı saflarda yer almıştır (Güngör 1998: 265-266; Roux 2002: 40-46). 751 Talas Savaşı Türk-Arap münasebetleri bakımından bir dönüm noktası olmuştur. Öyle ki Barthold Talas Savaşı'nın önemini şöyle ifade etmektedir: "Bu muharebenin Türkistan tarihindeki önemi çok büyüktür. Çünkü İslam ve Çin medeniyetlerinin hangisinin Türkistan'a hâkim olacağı meselesi bu suretle halledilmiştir." (Barthold 1990: 211-212) Gerçekten de öyle olmuştur. Yarım asırdır devam eden kanlı mücadeleler, bu tarihten itibaren yerini sulhe ve dostça münasebetlere bırakmıştır. Türk-Arap savaşlarının bitmesi ve barış ortamının sağlanması Türkler arasında İslamiyet'in yayılmasını daha da kolaylaştırmıştır (Biçer 2007: 50).

İlk Abbasî halifelerinden Ebu Cafer el-Mansur (754-775) ve el-Mehdi (775-785) dönemlerinden başlayarak, bu dönemde, Türkler devlet içinde askeri ve idari makamlara gelmeye başlamıştır. Halife Me'mun (813-833) ve Mu'tasım (833-844) dönemlerinde Türklerle olan ilişki ve etkileşim daha da artarak devam etmiştir. El-Me'mun zaten ana tarafından Meracil isminde Türk bir cariyeden dünyaya gelmiş ve dayızadeleri olan Türklerle daima iyi ilişkiler içinde olmaya gayret etmiş ve Türklerin Müslüman olmaları için daha hilafete gelmeden

* Hâricî ve Şîî isyanları için bkz: WELLHAUSEN, Julius (1996). İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri, çev. Fikret İşıltan, Ankara: TTK, s. 1 ve 89; MEZ, Adam (2014). *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti; İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İstanbul: İnsan Yayınları, ss. 79-94.

önce çalışmalara başlamıştır (Kitapçı 2002: 317). Özellikle hükümdar ailelerini kazanmaya çalışmış; Müslüman olanlara karşı her türlü izzet ve ikram göstermiştir. El-Me'mun gibi Maride Hatun isminde Türk bir anadan dünyaya gelen Mu'tasım bu yönde atılan adımları devam ettirmiştir. Kendisinin hilafete gelmesinde ordudaki Afşin, Eşnaz, Boğa el-Kebir, Inak et-Türki gibi Türk komutanlarının etkisi büyük olmuştur (Günay 1988: 266-267). Aynı zamanda bu durum Türklerin ordu ve siyaset içindeki kuvvet ve etkisinin de bir nişanesidir. Mu'tasım halife olunca Samarra şehrini kurup hem Türk askerlerini, hem de devletin merkezini buraya taşımıştır ki, bu tavır da Türklere duyulan güvenin bir göstergesidir (Durî 1991: 132-133; Aydınalp 2010: 160-161).

Samarra şehrinin kurulması ordu içindeki Türk sayısının ve nüfuzunun artmasıyla yakından ilgilidir. Türkler Bağdat'ta yerleşik alışkanlıkları, kendilerine özgü tavırlarıyla yerli asker ve halk arasında huzursuzluk kaynağı olarak görülmeye başlamış ve halife bir anlamda bu gerilime son vermek için Samarra şehrini inşa ettirmiştir. Bu şehir içinde Türklerin pozisyonu da kayda değerdir. Türkler diğer Arap-Acem gruplardan tecrit edilmiş ve onlarla düşüp kalkmalarına özellikle müsaade edilmemiştir. Onlar için özel çarşılar ve namazgahlar inşa ettirilmiştir; Türk cariyelerle evlenmeleri sağlanmış; yetişkin hale gelinceye kadar çocuklarının yabancılarla evlenmemelerine dikkat edilmiş ve yetişkin Türk çocuklarının birbirleriyle izdivaç yapmaları teşvik edilmiştir. Samarra devri, Türk hâkimiyetinin zirvede olduğu bir dönem olarak karşımıza çıkar. Bu dönemde Türkler sadece askeri sahada değil; siyasi ve idari sahalarda da önemli görevler üstlenmişlerdir (Günay 1998: 267-268; Aydınalp 2010: 161).

TÜRKLERİN İSLAMLAŞMA SÜRECİ

Türkler, sosyolojik açıdan dinî-toplumsal değişimin temel ilkelerine bağlı kalarak karşılaşma, birbirini tanıma, uzlaşma ve içselleşme aşamalarından geçerek başlangıçta Müslümanlarla yavaş ve yüzeysel ilişki içerisinde olmuştur. İlerleyen süreçte ise siyasi, toplumsal, iktisadî ve dinî-kültürel hayatlarında köklü bir değişim yaşanmıştır (Kutlu 2011: 46-47). Bu değişim Türklerin yaşamış olduğu bölgelere göre de farklılık arz etmekle birlikte uzun bir tarihî seyir içerisinde gerçekleşmiştir. Nitekim bir kültür değiştirme olayı olan yeni bir dinin kabulü ve benimsenmesi, birçok şartlara bağlı olup kolay olmayan ve oldukça uzun süren bir sürecin sonunda gerçekleşebilmektedir (Biçer

2007: 41- 42; Akpınar 1994: 53; Günay 2009: 239-241).

Türklerin İslam'a geçişleri ile ilgili genel olarak iki yaygın görüş vardır. Birinci görüşe göre; Arapların İslam'ı Orta Asya'ya taşımaları üzerine, Türklerin hiçbir baskıya uğramaksızın büyük kitleler halinde kendi rızasıyla Müslüman oldukları şeklindedir (Su 2011: 93). Bu görüşü destekleyecek şekilde, Türklerin Müslüman olmadan önce de İslam'a çok yakın dini inançlara sahip oldukları, bu sebeple ona hiç yabancılık çekmeden ve direnmeden kolayca uyum sağladıkları ifade edilir. İkinci görüş ise; Türklerin, büyük baskılar ve katliamlar sonucu zorla Müslüman oldukları şeklindedir. Ancak yukarıda genel hatlarıyla anlatmaya çalıştığımız bu sürece bakıldığında, bu tezlerin gerçeği tam olarak yansıtmadığı, aksine bu sürecin, çok karmaşık siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel birtakım şartlar dâhilinde cereyan ettiği görülmektedir (Ocak 2011: 32). Emevîlerin aksine Abbasîler döneminde, Türkler ile ilişkilerin dostane bir tarzda yürümesi, ticarî faaliyetlerin giderek artması ve gezgin dervişlerin faaliyetleri, Türkistan'da İslam'a olan ilgiyi artırmıştır. Ancak şunu da ifade edelim ki, Abbasîler ile birlikte hızlı bir İslamlaşma sürecine girmekle birlikte Mâverâünnehir bölgesinin tamamen Müslüman oluşu Sâmanîler döneminde olmuştur (Köprülü 2013: 46; Barthold 2013: 46-48).^{*} Bu dönemden sonra İslamiyet diğer Türk toplulukları arasında hızlı bir şekilde yayılacaktır.

Türk devletleri arasında İslamiyeti devlet dini olarak kabul eden ilk devlet, İdil Bulgar Devleti'dir. Müslüman tüccarlar vasıtasıyla İslamiyet ile tanışan İdil Bulgar Devleti, 921 yılında Abbasî halifesine, kendilerine İslamiyeti öğretmek için bazı din bilginleri istemiştir (Günay 1998: 313-314). Aynı zamanda camiler ve istihkâmlar yapacak ustalar ile birlikte para göndermesini isteyen bir elçi gelmiştir. Bu durum Bağdat'ta da büyük bir memnuniyetle karşılanmış ve bir heyet oluşturularak Bulgarlara gönderilmiştir. Heyetin içinde danışman ve sekreter olarak meşhur İbn Fadlan da bulunuyordu.^{*} Elçi heyetinin Bulgar'a varmasıyla merasim tertip edilerek, İslam dini resmen bir devlet dini olarak kabul edilmiş oldu. Böylece, Bulgar şehirlerinde halk artık Müslüman olmuş, buralarda cami ve mescitler inşa edilmiştir (Kara 2006: 25-26; Devlet 1992: 14-316). İdil Bulgarları hanedanının Müslüman olmasıyla birlikte Hazar

* Sâmanîler döneminde İslamlaşma için bkz.: USTA, Aydın (2013). *Türklerin İslamlaşma Serüveni*, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

* Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için: ŞEŞEN, Ramazan (2012). İbn Fadlan Seyahatnamesi, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

ülkesinde de İslamiyet yayılmıştır (Togan 1981: 58). Nitekim İbn Fadlan'ın seyahati esnasında, beş bin nüfuslu bir Hazar şehrinin Müslüman olduğu ve ahşaptan bir mescit inşa ettikleri; Kur'an okumayı ve ibadet etmeyi onlara bizzat İbn Fadlan'ın öğrettiği belirtilmektedir (Günay 1998: 316). Zaten İslam dünyası ile Hazarlar arasında yedinci yüzyılın ortalarında başlayan askeri münasebetler, daha sonraki asırlarda yerini siyasi ve ticari ilişkilere bırakmış, bu sayede Hazarlar İslamı tanıma imkânı bulmuşlardı. Daha önce değişik din mensuplarının yaşadığı Hazar ülkesinde, onuncu yüzyılın ortalarına doğru Müslümanlar hâkim sınıf haline gelmişlerdi. Bu durum onların ordularına da yansımış, bu asırda Hazarların ordusu, tamamen Müslümanlardan oluşmuştur (Kara 2006: 26).

Fuat Köprülü, yalnız hükümdarlar açısından değil, aynı zamanda dayandığı halk kitlesi bakımından da Türk olmak şartıyla, ilk defa ortaya çıkmış olan ilk İslamî Türk devletinin, Karahanlılar Devleti olduğunu belirtir. Bu devlette İslamiyet, Satuk Buğra Hakan'ın Müslüman olup, bütün halkının da kendisini takip etmesiyle birlikte, hâkim bir din haline gelmiştir. Bu hadise, İslamın Orta Asya'daki en büyük başarısı olarak kabul edilmektedir (Kara 2006: 26; Arnold 2007: 285-287; Barthold 2013: 60). Satuk Buğra Han'ın Müslüman olmasıyla, Türkistan Türkleri arasında İslamiyet'in yayılışı daha da hız kazanmıştır. Çünkü Karahanlılar Müslüman olmayan ırktaşlarına karşı gaza hareketlerine girişmiş ve onların da İslamlaşması için mücadeleler vermiştir. 920 tarihinde İdil Bulgarlarıyla başlayan ve 940'lı yıllarda Karahanlılarla hız kazanan onuncu yüzyılın ikinci yansının başlarından itibaren de Oğuzlarla yepyeni bir çığır açan Türklerin İslamlaşma süreci hareketi bunlarla sınırlı kalmamış, Türkler arasında ihtida hareketleri sürekli olarak devam etmiştir (Turan 2014: 138; Kara 2006: 28).

SONUÇ

Türklerin İslamlaşma süreci bir anda gerçekleşen basit bir hadise olmayıp, siyasî, iktisadî, kültürel ve toplumsal pek çok yönü olan; uzun bir süreçte ve geniş bir coğrafyada cereyan eden karmaşık bir hadisedir (Ocak 2000: 182). Bu uzun tarihsel süreçte ve geniş bir coğrafyada Türkler, birbiriyle eş zamanlı ve paralel olarak gelişen iki farklı İslam yorumunu benimsemiştir. Bunlardan biri Sünnî (ortodoks), diğeri gayri Sünnî (heterodoks) İslam yorumudur. Bu iki İslam yorumundan ilki, Uyğurlar zamanından (yaklaşık sekizinci yüzyıldan) beri yerleşik bir

medenî hayatı tanıyan Hârezm, Maverâünnehir ve Fergana bölgesi gibi birbirine yakın çevrelerde yaşayan Türk toplulukları arasında gelişmeye başlayan Sünnî İslam'ı simgelemektedir. Başta Buhara olmak üzere, Semerkant, Merv, Belh gibi büyük şehirler, yerleşik Türkler arasında oldukça geniş bir taban bulan, Kitab ve Sünnet esasına dayalı, “akıl ve re’y” i temel alan Hanefilik ve Matüridîlik mezheplerinin en gelişmiş merkezleri durumuna gelmişlerdir. Bu bölgede biri hukuk, diğeri inanç ağırlıklı bu iki mezhebin güdümündeki Sünnî İslam, Karahanlılar’dan itibaren Gazneliler ve Büyük Selçuklular gibi Türk devletlerinin resmî mezhebi ve yerleşik halkın büyük çapta benimsediği Müslümanlık anlayışını oluşturmuştur (Ocak 2011: 40-41).

Türkler arasında Sünnî İslam yukarıda genel bir perspektif içinde özetlenmeye çalışıldığı şekilde bir gelişme gösterirken, öte yandan, Arapça bilmek bir kenara, okuma yazma dahi bilmeyen, hayvan sürülerinin ardından sürekli yer değiştiren göçebe Türk topluluklarının arasında ise değişik bir İslam yorumunun geliştiği görülmektedir (Ocak 2011: 48). Göçebe Türkmenler önce İran, sonra da Türk sûfiler eliyle getirilen tasavvuf ağırlıklı bir mistik Müslümanlık anlayışını benimsemiş, kısa zamanda bu Müslümanlık anlayışı geleneksel inanç yapılarını özümseyerek, Sünnî Müslümanlıktan bazı bakımlardan farklılaşmıştır. Bu göçebe Türkmenler şehirlilerden farklı olarak medreseden habersiz ve ondan mahrum bir hayatı yaşamak zorunda kalmışlardır (Eröz 1977: 203) Zira sürdürdükleri devamlı göçebe halindeki hayatları, bu teması azaltmış ve bilgiye dayalı Müslümanlığın gereklerini kavramaya ve yerine getirmeye imkan vermemiştir (Ocak 2014:63). Bazı araştırmacıların Heterodoks İslam olarak nitelendirdikleri bu gayri Sünnî İslam yorumunun en dikkat çekici yanı, Türkler arasında İslam’dan önce mevcut olmuş bulunan bazı dinlerin kalıntılarını İslamî kavramların içinde birleştiren ve yoğuran bir senkretizm (bağdaştırmacılık) olmasıdır (Ocak 2011: 49).

KAYNAKÇA

AKPINAR, Turgut (1994). *Türk Tarihinde İslamiyet*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ARNOLD, Thomas Walker (2007). *İslamın Tebliğ Tarihi*, İstanbul: İnkılâb Yayınları.

AYCAN, İrfan (2002). “Emevî Dönemi Sonuna Kadar Müslüman Arapların Türkler ile İlk Münasebetleri”, *Türkler*, Cilt 4, ed. Hasan

Celal Güzel vd., Ankara: Yeni Yürkiye Yayınları.

AYDINALP, Halil (2011). Türkiye’de Dini Hayatın Tarihsel Arka Planını Okumak-I: İslamiyet Öncesi Türk İnanç Sistemi ve Türklerin İslamlaşma Süreci, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 4 (8), ss. 145-167.

BALTACI, Cahid (2014). *İslam Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: İSAV.

BARTHOLD, W. (1990) *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: TTK.

BARTHOLD, W. (2008). *İlk Müslüman Türkler*, çev. M. A. Yalman, T. Andaç, N. Uğurlu, İstanbul: Örgün Yayınevi.

BARTHOLD, W. (2008). *Tarihte Türk Dünyası*, çev. M. A. Yalman, T. Andaç, N. Uğurlu, İstanbul: Örgün Yayınevi.

BARTHOLD, Wilhelm (2013). *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, çev. Râgıp Hulusi Özdem, haz. Kâzım Yaşar Koprman ve İsmail Aka, Ankara: TTK.

BAYKARA, Tuncer (2001). *Türk Kültürüne Bakışlar*, Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları.

BİÇER, Bekir (2007). *Türklerin İslamlaşma Süreci*, Ankara: Akçağ Yayınları.

BROCKELMANN, Carl (1992). *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara: TTK.

CAHEN, Claude (2000). *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslamiyet*, çev. Esat Mermi Erendor, Ankara: Bilgi Yayınevi.

CAHEN, Claude (2008). *Türkler Nasıl Müslüman Oldular*, çev. M. A. Yalman, T. Andaç, N. Uğurlu, İstanbul: Örgün Yayınevi.

ÇAĞATAY, Neş’et (1957). *İslam’dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: MARS ve S.A.Ş Matbaası.

DANIŞMEND, İsmail Hami (1959). *Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?*, İstanbul: Okat Yayınları.

DEVLET, Nadir (1992). “İslamiyeti Resmen Kabul Eden İlk Türk Devleti: İdil-Bulgar”, *DGBİT*, Cilt IX, İstanbul.

DURÎ, A. Aziz (1984). *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul: Endülüs Yayınları.

ELİADE, Mircea (1999). *Şamanizm*, çev. ismet Birkan, Ankara: İmge

Kitabevi.

ERÖZ, Mehmet (1977). *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik, İstanbul: Ötüken Neşriyat.*

ESİN, Emel (1978). *İslamiyet Öncesi Türk Kültür Târîhi ve İslama Giriş, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.*

ESİN, Emel (1985). *Türk Kültür Tarihi İç Asya’daki Erken Safhalar, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.*

GÜNAY, Ünver ve Harun GÖNGÖR (2009). *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi, İstanbul: Rağbet Yayınları.*

GÜNGÖR, Harun ve Ünver GÜNAY (1998). *Türk Din Tarihi, Kayseri: Laçın Yayınları.*

HITTI, Philip K. (2011). *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İFAV.*

İBN KESÎR (1987). *El Bidaye Ve’n-Nihaye, Cilt VII, çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları.*

İBNÜ’L-ESİR (1985). *El Kamil Fi’t-Tarih Tercümesi, Cilt II, çev. Ahmet Ağırakça, İstanbul: Bahar Yayınları.*

İNAN, Abdulkadir (1971). *Eski Türk Dini Tarihi, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.*

İNAN, Abdulkadir (1972). *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.*

KAFESOĞLU, İbrahim (1980). *Eski Türk Dini, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.*

KAFESOĞLU, İbrahim (2003). *Türk Millî Kültürü, İstanbul: Ötüken Neşriyat.*

KARA, Seyfullah (2006). *Selçukluların Dini Serüveni, İstanbul: Şema Yayınları.*

KAZICI, Ziya (2010). *İslam Kültürü ve Medeniyeti, İstanbul: Kayıhan Yayınları.*

KAZICI, Ziya (2015). *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, İstanbul: İSAV.*

KİTAPÇI, Zekeriya (2002). “Türklerin Müslüman Oluşu”, *Türkler, Cilt 4, ed. Hasan Celal Güzel vd., Ankara: Yeni Yürkiye Yayınları.*

KİTAPÇI, Zekeriya (2008). *Orta Asya’da İslamiyet’in Yayılışı ve Türkler, Konya: Yedi Kubbe Yayınevi.*

KİTAPÇI, Zekeriya (2013). *Türkler Nasıl Müslüman Oldu?*, Konya: Yedi Kubbe Yayınevi.

KÖPRÜLÜ, Fuad (2005). *Türk Tarih-i Dinîsi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

KÖPRÜLÜ, Fuad (2012). *Anadolu'da İslamiyet*, Ankara: Akçağ Yayınları.

KÖPRÜLÜ, Fuad (2013). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yayınları.

KURT, Hasan (2002). "Maveraünnehir'e İslamın Girişi", *Türkler*, Cilt 4, ed. Hasan Celal Güzel vd., Ankara: Yeni Yürkiye Yayınları.

KUTLU, Sönmez (2011). *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İstanbul: İsam Yayınları.

MANTRAN, Robert (1981). *İslamın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev. İsmet Kayaoglu, Ankara: AÜ Basımevi.

MEZ, Adam (2014). *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İstanbul: İnsan Yayınları.

OCAK, Ahmet Yaşar (2000). "Ahmed Yesevî ve Türk Müslümanlığı", *Yesevîlik Bilgisi*, haz. Cemâl Kurnaz ve Mustafa Tatçı, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.

OCAK, Ahmet Yaşar (2000). *Alevî ve Bekteşi İnancılarını İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

OCAK, Ahmet Yaşar (2011). *Türkler, Türkiye ve İslam*, İstanbul: İletişim Yayınları.

OCAK, Ahmet Yaşar (2014). *Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Hederoksisinin Teşekkülü; Babaîler İsyanı*, İstanbul: Dergah Yayınları.

ÖZAYDIN, Abdülkerim (2002). "Türklerin İslamiyeti Kabulü", *Genel Türk Tarihi*, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss. 616-648.

ROUX, Jean Paul (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

ROUX, Jean Paul (2015). *Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, çev. Aykut Kazancıgil-Lale Arslan Özcan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

SİNOR, Denis (2000). *Erken İç Asya Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

SU, Süreyya (2011). *Hurafeler ve Mitler Halk İslamında Senktetizm*,

İstanbul: İletişim Yayınları.

ŞEŞEN, Ramazan (1969). "Eski Araplara Göre Türkler", *Türkiyât Mecmûası*, XV, İstanbul.

ŞEŞEN, Ramazan (2012). *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

ŞULUL, Kasım (2015). *İbn Haldun'a Göre İslam Medeniyeti*, İstanbul: İnsan Yayınları.

TANYU, Hikmet (1978). *Türklerin Dini Tarihçesi*, İstanbul: Türk Kültür Yayınları.

TOGAN, A. Zeki Velidî (1981). *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

TURAN, Osman (1999). *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

TURAN, Şerafettin (2014). *Türk Kültür Tarihi*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

TÜRKOĞLU, Orhan (2005). *Türk Ulus-Devlet Kimliği*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

USTA, Aydın (2013). *Türklerin İslamlaşma Serüveni*, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

WELLHAUSEN, Julius (1963). *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara: AÜ Basımevi.

WELLHAUSEN, Julius (1996). *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Ankara: TTK.

YAZICI, Nesimi (2013). *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Ankara: TDV Yayınları.

YILDIZ, Hakkı Dursun (2011). *İslamiyet ve Türkler*, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları.

ZERRİNKUB, Abdülhüseyin (2002). *İslam Şafağı; İslam'ın Ortaya Çıkışı ve Emevi Devleti Sonuna Kadar Yayılışı*, çev. Hasan Almaz, İstanbul: Anka Yayınları.

ZERRİNKUB, Abdülhüseyin (2009). *Karnâme-i İslam; İslam Medeniyeti Mucizesi*, çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul: Ağaç Kitabevi.

KÜLTÜR
ve
İLETİŞİM

Alper Elvan POLAT

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi

alperpolat@yahoo.com.tr

BİR KÜLTÜR TAŞIYICISI OLARAK İNSAN ve KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ

ÖZET

Seri üretimin kültürü ve sayısız faili aracılığıyla norm haline getirilen davranış biçimleri bireye yegane doğal, saygıdeğer, mantıklı davranış biçimi olarak dayatılır. O kendini bundan böyle şey olarak istatistiksel bir öge, success (başarı) ya da failure (başarısızlık) olarak tanımlayabilir. Onun ölçütü öz varlığını korumak, birey tarafından yerine getirilmesi beklenen işlevin nesnelliliğine uyum göstermedeki başarı ya da başarısızlık ve bu işleve atfedilen davranış kalıplarıdır (Adorno&Horkheimer 2010: 49). Felsefe tarihi boyunca insanın neliği üzerinde durulmuş, toplumsal yapı içinde ya da bireysel olarak insanı doğada ayrı bir kategori haline getiren fenomenler sorgulanagelmıştır. İnsanın neliğini belirlemek için tarihe yöneldiğimizde, insanlık tarihinin ilk yazılı kaynaklarında insan topluluklarının kendi aralarında yaptığı antlaşmalar, yazıya geçirdikleri ve toplumsal yaşamı düzenleyen hukuk kuralları ya da benzeri toplumsal süreç ürünlerinin hakimiyeti görülmektedir. Bu durum insana ait tanımlamaların, öncelikle insanın sosyal bir varlık olduğu noktasında birleşmesine zemin hazırlamaktadır.

Sosyal bir varlık olarak insan, içine doğduğu toplulukta o toplumun kültürel yapısıyla karşılaşmaktadır. Doğacağı kültürü seçme hakkına sahip olmayan insan, içine doğmuş olduğu kültürün bir ürünü olurken yine bu kültürün yeni bir taşıyıcısı rolünü de üstlenir. Modern dönemde, kitlelerin sahip oldukları kültür anlayışı, salt gelenek-görenek bağlamında ve kendi anlamını içinde taşıyan bir olgu olarak değerlendirilemez. Artık *kültür* ve *endüstri* gibi birbirinden oldukça uzak görünen iki kavramın kitleler üzerinde dinamik bir yapı kurduğu gerçeği ile karşı karşıyayızdır. Frankfurt Okulu düşünürleri, tam olarak bu noktada, kültür ürünlerinin, ne sınıf çıkarlarının basit bir yansıması, ne de bütünden tamamen bağımsız bir alanın ürünleri olmadığı konusunda hemfikirler. *Kültür Endüstrisi* ya da *Kitle Kültürü* kavramlarının oluşturucusu Adorno'ya göre, modern dönemde karşılaştığımız şey kültür değil, Kültür Endüstrisi'dir ve bu endüstri şeyleşmiş bir sözde kültür üretir. İnsan, bu endüstrinin içinde artık bireyselliğini yitirmiş ve tektip bir kitlesel yığın halinde kendisine dikte edilen kültür öğelerinin bir taşıyıcısı olmuştur. Artık bir kültür taşıyıcısı olan insan, kitle kültürü içinde eriyip gitmekte ve kültür üretimi sürecinin bir parçası olmaktan gittikçe uzaklaşmaktadır. Bu

bildiride, Frankfurt Okulunun ortaya koyduğu kavramlar bağlamında, kültürün nasıl değerlendirildiği incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Diyalog, Frankfurt Okulu, Kültür Endüstrisi.

GİRİŞ

Felsefe tarihi boyunca insanın neliği üzerinde durulmuş, toplumsal yapı içinde ya da bireysel olarak insanı doğada ayrı bir kategori haline getiren fenomenler sorgulanagelmıştır. İnsanın neliğini belirlemek için tarihe yöneldiğimizde, insanlık tarihinin ilk yazılı kaynaklarında insan topluluklarının kendi aralarında yaptığı antlaşmalar, yazıya geçirdikleri ve toplumsal yaşamı düzenleyen hukuk kuralları ya da benzeri toplumsal süreç ürünlerinin hâkimiyeti görülmektedir. Bu durum insana ait tanımlamaların, öncelikle insanın sosyal bir varlık olduğu noktasında birleşmesine zemin hazırlamaktadır. Sosyal bir varlık olarak insan, içine doğduğu toplulukta o toplumun kültürel yapısıyla karşılaşmaktadır. Doğacağı kültürü seçme hakkına sahip olmayan insan, içine doğmuş olduğu kültürün bir ürünü olurken yine bu kültürün yeni bir taşıyıcısı rolünü de üstlenir.

Modern dönemde, kitlelerin sahip oldukları kültür anlayışı, salt gelenek-görenek bağlamında ve kendi anlamını içinde taşıyan bir olgu olarak değerlendirilemez. Artık, *kültür* ve *endüstri* gibi birbirinden epey uzak görünen iki kavramın kitleler üzerinde dinamik bir yapı kurduğu gerçeği ile karşı karşıyayızdır. Frankfurt Okulu düşünürleri, tam olarak bu noktada, kültür ürünlerinin, ne sınıf çıkarlarının basit bir yansıması, ne de bütünden tamamen bağımsız bir alanın ürünleri olmadığı konusunda hemfikirdiler. *Kültür Endüstrisi* ya da *Kitle Kültürü* kavramlarının oluşturucusu Horkheimer ve Adorno'ya göre, modern dönemde karşılaştığımız şey kültür değil, Kültür Endüstrisi'dir ve bu endüstri şeyleşmiş bir sözde kültür üretir. İnsan, bu endüstrinin içinde artık bireyselliğini yitirmiş ve tek tip bir kitlesel yığın halinde kendisine dikte edilen kültür öğelerinin bir taşıyıcısı olmuştur. Artık, kendisine sunulan kültürün bir taşıyıcısı olan insan, kitle kültürü içinde eriyip gitmekte ve kültür üretimi sürecinin bir parçası olmaktan gittikçe uzaklaşmaktadır.

KÜLTÜR KAVRAMININ TANIMLANMASI

Kültürün tanımı yapılmak istendiğinde, bu tanıma ait ortak bir anlayışın belirlenmesinin zor olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. 1952’de Amerikan antropologlarından Alfred Kroeber ve Clyde Kluckhohn kültürün 162 adet ayrı tanımını yapmıştır (Gudykunst 1997). Ancak kelime anlamı olarak en kısa şekliyle kültürü, bir topluma ait maddi ve manevi birikimlerin bütünü olarak ele alabiliriz. On dokuzuncu yüzyıl İngiliz antropoloğu Edward Tylor tarafından önerilen bir tanımda kültürün modern tekniksel tanımı sosyal bakımdan kalıplaşmış insan düşünce ve davranışı olarak verilmiştir (Korkmaz ve Erdoğan 1997: 215). Kültür, günümüzde hemen tüm sosyal bilim alanlarının üzerinde düşündüğü ve tanımlamalar yaptığı bir kavram haline gelmiştir.

Kültür kavramı köken olarak Latince ekme, yetiştirme, koruma ve onur anlamları taşıyan *colere* kelimesinden gelmektedir. İlk kullanımı ürünlere veya hayvanlara bakma anlamında olup sonradan *düşünceyi besleme* anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Böylece kültür kavramı *uygarlık* kavramına bağlanmıştır (Korkmaz ve Erdoğan 1997: 327). Nitekim ünlü sosyologlardan Gökalp de kültür kavramını anlamı *ekme, biçme* olan *hars* sözcüğü ile karşılamıştır. Kültür, doğanın ya da Tanrı’nın yarattıklarına ek olarak insanoğlunun yarattıklarıdır. Her türlü araç, gereç, makine, giyim kuşam, inançlar, değerler, tutumlar, bir kültürü oluşturan öğelerdir (Kongar 1994: 38). Gramsci, kültürün, “insanın kendi tarihsel değerini, yaşamdaki işlevini, hak ve yükümlülüklerini anlamasını mümkün kılan, daha üstün bir bilincin fethi, insanın kişiliğini kendine tahsis etmesi, manevî benliğin örgütlenmesi ve disiplin altına alınması” olduğunu yazmaktadır (Swingewood 1996: 57). Tüm bu tanımlamalardan ortak bir sonuç olarak kültürün insan tarafından oluşturulan bir yapı olduğunu çıkarmak mümkün görünmektedir. Doğada insanın kendi zihninde idealize etmesi haricinde bağımsız bir “kültür” varlığından söz etmek, şu halde en azından tanımlanışı yönüyle doğru olmayacaktır.

Kültür anlayışı günümüzde yalnızca toplumların sahip olduğu ritüeller ve inanışlar bağlamında değerlendirilemez. Çünkü kültür artık özellikle medya araçlarının gösterdiği olağanüstü gelişmelere paralel olarak etkileyen, etkilenen ve kitleler üzerinde dinamik yapılar kuran bir olgu haline gelmiştir. Kültür katı bir yapıya değil, dinamik bir niteliğe sahiptir. Kuşaktan kuşağa aktarılarak varlığını sürdürür. Bu süreci, *bir toplumun kendi kültürünü üyelerine aktarması süreci* şeklinde

de tanımlayabiliriz. Bazen sosyalizasyon, bazen de eğitim şeklinde tanımlanan bu süreç, kültür temelinde ele alındığında, “kültürleme” süreci olarak da adlandırılabilir. Bu süreç toplumun varlığı açısından olduğu kadar onun ayrılmaz bir parçası olan kültürün varlığı ve sürekliliği açısından da hayati bir önem taşır. Yeni kuşak, kendinden önceki kuşaktan devraldığı toplumsal kültürünü önce korumak ve yaşatmak, sonra da geliştirip kendinden sonra gelecek kuşaklara aktarmakla yükümlüdür (Arslan 2006). Ancak kültürün bu canlılığı zamanla sadece insanın insanla ve insanın doğayla arasındaki ilişki ile sınırlı kalmayıp; bir kültürün diğer kültürlerle de ilişki içerisine girmesine zemin hazırlayacaktır. Nitekim 1950’lerden başlayarak artan bir şekilde kültürlerarası iletişim olgusu da kültürle ilgili çalışmalar arasına eklenmiştir. Kültürlerarası iletişimde diğer kültürler, kültürel farklılık ve benzerlikler araştırılmıştır (Korkmaz ve Erdoğan 1997: 327). Böylece kültür kavramı gelişerek popülerliğini artıran bir kavram haline dönüşmüştür.

BİREYİN KÜLTÜRÜN OLUŞMASI VE TAŞINMASI SÜRECİNDEKİ ROLÜ

Kültür insanın yaşamının her alanındaki kendisi ve kendisine ait olanın ifadesidir, çünkü kültür, insanın yaşamını, geçmişten gelen deneyimleri ve birikimleriyle nasıl ürettiğini anlatır (Özkan 2006: 29). Uygarlık tarihinde toplumların kültürel algılarının kimi konularda yaklaşık olarak benzer bir noktada durduğunu, kimi konularda ise kültürlerin birbirlerinden oldukça uzaklaşmakta olduğunu görebiliriz. Bu durum bize insanların ait oldukları topluma göre değer yargıları taşıdığını ve dolayısı ile kültürün yerel kaynaklardan beslendiğini göstermektedir. En eski ve köklü uygarlıklar uzun yıllara dayanan mevcudiyetlerini şüphesiz sahip oldukları kültür ile perçinlemişlerdir. Çünkü kültür birlikteliği ve kültürel uyum kalabalık yığınları ortak paydalarda toplayarak onları bir toplum statüsüne çıkarabilecek gücü taşımaktadır. En eski devirlerde kültürlerin ait oldukları toplumların yaşadığı coğrafyaya, ekonomik etkinliklerinin düzeyine ve çeşidine göre şekillendiğini görmekteyiz. Günümüzde ise teknolojinin hızla ilerlemesi ve kitle iletişim araçlarının gelişmesi ile birlikte kültürlerarası iletişim güçlenmiş ve küreselleşme/küresel kültür kavramları sahneye çıkmıştır. Küreselleşme kavramı ilk olarak ticaretin uluslararası boyuta taşınmasını ve ticarete sınırların ortadan kalkmasını karşılamış,

zamanla kültürel ve sosyal alanda da bir küreselleşmeden bahsedilir olmuştur.

İnsanların ekonomik organizasyonlarının kapasitesinin artması toplumsal bir varlık olan insanın ihtiyacından fazlasını üretip yine ihtiyacından fazlasını tüketme eğilimine girmesine zemin hazırlamıştır. Gerek üretim gerekse tüketim için biricik özne olan insan, günümüz dünyasında bir üretim-tüketim mekanizmasına dönüşürken; yine insanın toplumsallığından gelen işbölümü, birlik ve hatta aile kavramlarını bu mekanizmanın gerisine itmiştir. Bu noktada küreselleşmenin kültürel boyutu, bu süreci hızlandıran iletişim teknolojilerindeki gelişmelere bağlı olarak Batı kültürünün “küresel kültür” adıyla gelişmekte olan ülke kültürlerini yoğun bir şekilde etkisi altına almasını; bazı ülkelerde, baskın (dominant) kültür konumuna geçip ulusal kültürleri aşındırmayı, hatta milli kültürlerin giderek “yerel kültür” (Tuna 2002: 4) haline gelmesine neden olmuştur. Çünkü küreselleşme kavramı her ne kadar ilk olarak ticari anlamda kullanılmaya başlandıysa da artık kültürlerin de küreselleşme sürecine girdiği gerçeği ile karşı karşıyayızdır. Günümüz küresel sermayedarları yalnızca mal ve hizmetleri değil; davranış ve düşünüş kalıplarını da özellikle medya kanalıyla insanlara pazarlamaktadır. Yirminci yüzyılın ortalarından itibaren iletişim araçlarında yaşanan devasa gelişmeler, bireyler, toplumlar ve kültürlerarası ilişkileri yoğunlaştırmış; kendi dışındaki toplum ve kültürlerden habersiz kapalı toplumları açık topluma dönüştürmüştür. Uydu teknolojisindeki gelişmelerin sınır ötesi yayıncılığa sağladığı kolaylıklarla, dünyanın en ücra köşesindeki bir toplumun varlığından, kültüründen artık daha ayrıntılı bir şekilde haberdar olunmaktadır. Dünyanın ücra köşesindeki toplumlar da, bu sayede kendi dışındaki toplumların üretim/tüketim, giyim/kuşam tarzından, kısaca kültürlerinden haberdar olmuşlardır. Bu bakımdan ülkeler arası haberleşme ağlarının yaygınlaşması, ister istemez bir başka kültürden etkilenmeyen kültür bırakmamış; kültürlerarası etkileşime yeni bir ivme kazandırarak dünya ölçeğinde kültürel akışı hızlandırmıştır (Mahiroğulları 2005: 1279). Hızlanan bu kültürel akış sayesinde kültürlerarası etkileşimin boyutları yalnızca ticaretle değil manevi kültür unsurlarıyla da desteklenir hale gelmiştir.

Kültürün oluşum aşamasında ait olduğu toplumun yaşadığı ekonomik organizasyonlarla ilgili olduğuna daha önce değinilmişti, yine kültürün dinamik ve kuşaktan kuşağa aktarılan ve aktarılırken değişimlere

uğrayan bir yapıya sahip olduğundan da söz etmiştik. Söz konusu bu değişimin kültürü taşıyan bireylerle olduğunu düşündüğümüzde ve küresel sermayenin de bireylere önceden hedeflenmiş davranış, düşünüş ve tüketim kalıpları dikte ettiğini kabul ederek, insanların günümüzde kültür taşıyıcısı rollerinin kumanda altına alınmış olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim küreselleşmenin karşısında olanlar küreselleşmenin ekonomik, toplumsal ve kültürel alanlarda ulusal bağımsızlığı ortadan kaldıracak bir süreç olarak engellenmesi gerektiği savında bulunmaktadır (Brown 1999). Küreselleşme olgusu bir kültür taşıyıcısı olarak insanın esasında kendi yaratımı olan kültür kavramının kontrolünü kaybederek söz konusu kültür anlayışı içerisinde esir olmasına sebebiyet vermektedir. Bu durumun neticesinde birey ve bireysellik de yerini kalıplaşmış kitlesel yığılaşmaya bırakmaktadır. Küreselleşme sürecinde, kültürler değişime zorlanırken, birbiriyle tezat oluşturacak şekilde, önce yerel farklılıklar ortaya çıkarılıp eski kültürler parçalanarak yeni biçimlere sokulmakta (Smith 2002: 6) daha sonra insanlar tek bir kültüre; küresel kültüre yönlendirilmek istenmektedir.

FRANKFURT OKULU VE KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ

Frankfurt Okulu 1923'te Frankfurt'ta Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü adıyla radikal entelektüeller tarafından kuruldu. Okul 1933'te Hitler'in egemenliği tümüyle eline geçirmesiyle New York'a taşındı. 1942'ye kadar Columbia Üniversitesi Sosyoloji Bölümüne bağlıydı. Max Horkheimer 1949'da Enstitüyü Frankfurt'a geri taşıdı. Adorno, Horkheimer'den sonra, ölünceye kadar (1968) Enstitü'nün başkanlığını yaptı (Korkmaz ve Erdoğan 1997: 328). Okul, genel olarak Marksist teorinin o yüzyıldaki pratiklerinin tartışılması üzerine kurulu bir anlayışa sahipti. Bir fikir olarak Frankfurt Okulunun kuruluş aşaması tüm Avrupa ve Almanya'da yaşanan karmaşık dönem içerisinde gelecek üzerine kaygılar taşıyan ve fikir üretmekten başka çıkar yolları olmayan bir grup entelektüelin, teorik çabalarına dayanmaktaydı. Bu sebeple Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, Almanya'da 1920'lerin başlarında faşizmin yükselen dalgasına karşılık sol radikal çevrelerin ortaya koydukları akademik kurumlaşma çabalarının bir sonucudur (Dellaloğlu 2007: 15). O dönemde kimi entelektüeller tarafından kapitalist sistemin insan onurunu ayaklar altına alarak Birinci Dünya Savaşı'na sebep olacak kadar ileri gittiği düşünülmekteydi ve tüm bu

gelişmeler Avrupa'nın bir yandan bedenen bir yandan da ekonomik olarak savaş halinde olduğu dönemlere rastlamaktaydı.

Frankfurt Okulu teorisyenlerince, özgürleştirici yönelimi ve aklı bilinmeyen kavramların baskısı altından kurtararak aydınlatacağı öne sürülen 'aydınlanma' düşüncesi ile başlayan modernleşme ve sanayileşme süreci, özgürlüğe doğru gelişen bir ilerleme değil, tam tersine giderek daha karmaşık ve kültürel bir tahakküm sonucunda özgürlüğün yitimi süreci olarak görülmektedir. Çünkü mitlerden kurtulma çabasıyla farklı bir anlam kazanan aklın kendisi mitleşerek yapay bir kabuğa hapsedildiğinde demokrasi sadece bireylerin sözde çıkarlarının ifadesine dayalı bir düzlem haline gelir ki bu durum herhangi bir baskı rejimine karşı bir savunma sağlamaz (Küçük 2010: 151). Okulun kurulduğu yıllarda Avrupa'nın ve insanlığın içinde olduğu durum pek ilerici, demokratik ya da akılcı görünmemekteydi. Bu durum popüler bir kavram olarak "aydınlanma" kavramının geniş bir çerçevede sorgulanmasını tabii hale getiren başat unsur olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü aydınlanma kavramı, şüphesiz kültür ve kültürlenme süreçleri ile bağlantılı olarak kültürel gelişim ve ilerlemeyi de içermektedir.

Frankfurt Okulu, Horkheimer başkanlığında kültür kavramı ile ilgili pek çok çalışmaya ev sahipliği yapmış, bu dönemde yapılan çalışmalar daha sonraki dönemlerde de giderek önemini artırmıştır. Okulun kültür kavramıyla ilgilenmesinin temel noktası günümüz kapitalist sisteminin sadece ekonomi ve politika ile açıklanamayacak kadar karmaşık bir yapı arz ediyor olmasıdır. Özellikle kapitalizmin geç döneminde ortaya çıkan toplumun temel özelliği olan hegemonya ve ikna süreçlerinin kültürel boyutu onları bu konu üzerinde yoğunlaşmaya sevk etmiştir. Okulun kültür kavramı üzerine geliştirdiği eleştirel perspektif kültürün meta haline dönüştürülmesi ve kültür aracılığıyla her şeyin standartlaştırılmış olarak tüketilmesidir. Toplumsal yaşamımızın bir uzantısı olarak kültür bu sebeple araçsallaştırılmış ve meta halinde sunulmuştur. Yani kültür terimi bu bağlamda yalnızca insanların ruhsal gelişimleriyle ilgili olmayıp, günlük yaşam pratiklerini de kapsayan geniş bir ölçekte değerlendirilmelidir (Kejanlıoğlu 2005: 235). Zira kültür, içinde taşıdığı dinamizmi neticesiyle pratik yaşantılarda da kendini ve etkisini gösteren bir unsur olarak görülmektedir.

Kültür, modern dönemde artık alınıp satılan, kapitalist toplumun sınaî bir ürünü haline gelmiştir. Bu noktada Frankfurt Okulu

teorisyenleri kültür eleştirisini “kültür endüstrisi” kavramı üzerinden ele almışlardır. Kavram ilk olarak Adorno ve Horkheimer’in 1947 yılında yayımladıkları *Aydınlanma’nın Diyalektiği* adlı yapıtındaki “Kültür Endüstrisi, Kitlelerin Aldatılması Olarak Aydınlanma” başlığı altında incelenmiştir. Adorno ve Horkheimer, aynı zamanda kültür endüstrisinin işlevini sorgulamışlardır. Kültür endüstrisi ile kapitalizmin tahakkümünü yaygınlaştırmak ve insanların kültürel anlatımlarını metaya dönüştürmek için teknolojinin nasıl kullanıldığını ve aklın nasıl araçsallaştırıldığını gözler önüne sermişlerdir (Mutlu 2005: 227). Araçsallaşan akıl, giderek amaçlar için düşünmekten uzaklaşan, geniş kitleler içinde bireyi özgür gibi gösterip iradesini tahakküm altına almayı amaçlayan bir yapıya sahip olmaktadır.

Sanat eserlerinden giyim kuşama, yemek kültüründen eğitim sistemine kadar standartlaştırılan ve “en yüce kültür” olarak sunulan yapay bir kültür, insanları ve yaşamları aynileştirme çabasına girmiş ve arka planda tüm kültürleri standartlaştıran, küreselleşmeyi ekonomik alandan çıkararak toplumsal ve kültürel alana da sokan ve bireyi geri plana iten bir noktaya ulaşmıştır. İşte bu sözde kültür, Horkheimer ve Adorno’ya göre kültürden çok bir endüstri olmaktadır. Bu durum *Aydınlanma’nın Diyalektiği* adlı çalışmada şu şekilde dile getirilmiştir:

“Seri üretimin kültürü ve sayısız faili aracılığıyla norm haline getirilen davranış biçimleri bireye yegâne doğal, saygıdeğer, mantıklı davranış biçimi olarak dayatılır. O kendini bundan böyle şey olarak, istatistiksel bir öge, success [başarı] ya da failure [başarısızlık] olarak tanımlayabilir. Onun ölçütü öz-varlığını korumak, birey tarafından yerine getirilmesi beklenen işlevin nesnelliğine uyum göstermedeki başarı ya da başarısızlık ve bu işleve atfedilen davranış kalıplarıdır.” (Adorno ve Horkheimer 2010: 49)

Kültür endüstrisinde tüketici, kültür endüstrisinin bizi ikna etmeye çalıştığı gibi hükmedici ya da özne değil; aksine nesnedir (Adorno 2003: 76-77). Kültür, modern olarak adlandırılan dönemde hiç olmadığı kadar bütünleşmiş ve birleşmiştir. Burada Tocqueville’in yüzyıl önce yaptığı çözümleme, geçen zaman içinde tümüyle doğru olduğunu da kanıtlamıştır. Tiranlık bedeni serbest bırakmakta ve doğrudan doğruya ruhu hedef almaktadır (Adorno ve Horkheimer 2010: 178). Yüksek kültür, alt kültür kavramları yerine herkesi hedef alan endüstrileşmiş, meta halindeki kültür, herkes için yani hedef aldığı “kitle” için uygun birçok şey öngörür ve böylece bu işlemlerden

kimse kaç(ın)amaz. Artık A ve B filmleri ya da değişik fiyatlı kitaplarda yer alan öyküler arasındaki gibi keskin ayrımlar gerçek farklılıkları yansıtmaktan çok, tüketicilerin sınıflandırılması, örgütlenmesi ve kayda geçirilmesine hizmet eder. Ayrımlar zihinlere kazınır ve yaygınlaştırılır (Kızılçelik 2008: 166). Yani bu durumda egemen hegemonik düşünce, her bireye modern kapitalist sistem içerisinde bir alternatif sunar. Fakat bu alternatiflik düşünüldüğü gibi bireyin herhangi bir metayı seçme özgürlüğünü değil, seçme zorunluluğunu ön plana çıkarır. Düzen artık ya benim gibi düşün ya da öl demez; aksine benim gibi düşünmemekte özgürsün, yaşamın, malın, mülkün her şeyin senin olarak kalabilir, fakat o andan itibaren sen aramızda bir yabancısın der (Adorno ve Horkheimer 2010: 168). Bu bağlamda modern özne, modernliğin öznesi olduğu için modern değildir; modernliğin ürettiği özne olduğu için moderndir (Dellaloğlu 2003: 27). Özneyi yok eden modern süreç, onu sürekli üretim ağı içinde çaresiz bir esir konumuna getirmiştir aynı zamanda yaşam biçimleri ve gündelik pratiklerini belirlemeye yönelerek sunulan ile gerçek arasındaki bağı koparmıştır. Bu bağlamda modern toplum, özgün olan ile taklit olan arasındaki farkı anlamsızlaştıran bir toplum düzeneği haline gelmiştir (Dellaloğlu 2007: 122). Bu durumda bireyler kültür taşıma sürecinde ileriye aktarmakla yükümlü olduğu kültürü kapitalist bir tahakküm altında küresel kültürlenme süreçleri ile aşındırarak gelecek kuşaklara aynileşmiş ve standartlaşmış bir kültür kalıbı sunmaya mahkûm bırakılmıştır.

SONUÇ

Kültür, insanoğlunun var olması ile eşzamanlı olarak ortaya çıkmış, insanın tüm tarihselliğine etki etmiş ve kendini geleceğe taşımaya çalışmakta olan, dinamik bir varlıktır. Onlarca medeniyetin hüküm sürdüğü ve onlarcasının da sürmekte olduğu yeryüzünde kültür her ne kadar insan yapımı bir olgu olarak karşımıza çıksa da, insanların maddi ve manevi birikimlerine doğrudan etki edebilen bir yapıya sahiptir. Bu yönüyle kültürü sadece bir takım değerler bütünü olarak değil, birey ve toplumların pratik yaşantılarında etkili bir kavram olarak da görmek gerekmektedir. Kültürün oluşmasının ve gelecek kuşaklara aktarılmasının biricik öznesi olan insan, hangi coğrafyada yaşarsa yaşasın tarihi boyunca pek çok önemli süreçten, sıçrayışlardan geçmiştir. Tüm bu tarihsel süreç içerisinde savaş ortamlarında dahi

kültürlerarası iletişimden doğan kültürlenme süreçleri yaşanmıştır.

Günümüz dünyasında gelişen teknoloji ve sanayide yaşanan devrimlerin ardından tarih boyunca hiç karşılaşmamış kültürler bile artık gerek ticaret gerek medya kanalıyla küresel bir etkileşim içerisine girmiştir. Ancak bu etkileşim tüm kültürler açısından aynı düzeyde etki etme ve etkilenme oranlarını tabii olarak barındıramamaktadır. Toplumlar nasıl ki mal ve hizmetleri ithal ve ihraç etmekteyse kültürü de metalaştırarak ithal ve ihraç etme sürecine girmişlerdir. “Kültür endüstrisi” kavramı, yirminci yüzyıldan tarihin bu dilimine kadar, yaşanan kültürün metalaşması ve insanın bireyselliğinin yok oluşu sürecine etkili bir eleştiride bulunmuştur. Bu kavram bir kültür taşıyıcısı vazifesindeki insanın günümüzdeki kültürel gelişim ve ilerleyişini iradesi ile değil; farkında olarak ya da olmayarak altında ezildiği bir tahakkümle yerine getirdiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

ADORNO, Theodor W. (2003). “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken”, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, Sayı 36, ss. 76-83, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ALEMDAR, Korkmaz ve İrfan ERDOĞAN (2005). *Öteki Kuram*, Ankara: Erk Yayınları.

ARSLAN, Ali (2006). “Medyanın Birey, Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 1 (1), ss. 1-12.

BROWN, Tony (1999). “Challenging Globalization as Discourse and Phenomenon”, *International Journal of Lifelong Education*, 18 (1), pp. 3-17.

DELLALOĞLU, Besim F. (2003). “Bir Giriş: Adorno Yüz Yılında”, *Cogito*, Sayı 36, ss. 13-36, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HORKHEIMER, Max (1998). *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.

HORKHEIMER, Max & T. W. ADORNO (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

KEJANLIOĞLU, D. Beybin (2005). *Frankfurt Okulu’nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

KIZILÇELİK, Sezgin (2008). *Frankfurt Okulu*, Ankara: Anı Yayıncılık.

KONGAR, Emre (1994). *Kültür Üzerine*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

KÜÇÜK, Ali Buğra (2010). "Frankfurt Okulu ve Eleştirileri", *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar*, ed. Hilal Onur İnce, ss. 138-172, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

MAHİROĞULLARI, Adnan (2005). "Küreselleşmenin Kültürel Değerler Üzerine Etkisi", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, Sayı 50, ss. 1275-1288.

MUTLU, Erol (2005). *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya*, Ankara: Ütopya Yayınevi.

ÖZKAN, Hasan Hüseyin (2006). "Popüler Kültür ve Eğitim", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 14 (1), ss. 29-38.

SMITH, Anthony (2002). *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, çev. Derya Kömürcü, İstanbul: Everest Yayınları.

SWINGEWOOD, Alan (1996). *Kitle Kültürü Efsanesi*, çev. Aykut Kansu, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

TUNA, Korkut (2003). "Küresel Mi, Yerel Mi: Neler Oluyor Bize?", *Sosyoloji Dergisi*, 3 (6), ss. 1-11.

Muhammed YILDIZ

Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü Lisans Öğrencisi
muhammedyildiz033@gmail.com

Ayda KARAKOYUN

Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Sosyoloji Bölümü Lisans Öğrencisi

ETNİSİTE VE SİYASAL KÜLTÜR: HANNAH ARENDT ÖRNEĞİ

ÖZET

Etnisite tanım olarak biyolojik (ırkçılığa dayalı) üstünlük manasına gelmektedir. Etnisite, ırkçılığı aşağılamaya değil, sadece daha estetik ve naif hale getirmeye çalışır. Antropolojide özel bir ırk anlamı atfedilir. Etnisitenin yalnızca yaşanan değil, ama aynı zamanda ifade edilen kimlik anlamında da önemli bir etken haine gelmesi demokrasi kuramının yeniden gözden geçirilmesini zorunlu hale getirmiştir. Klasik demokraside devlet-yurttaş ilişkisinde birey, salt bir siyasal özne olarak algılanmış, dolayısıyla "kimliksiz" birey anlayışından hareket edilmiştir. Dolayısıyla Nazilerin de yapmış olduğu ırkçılığa dayalı biyolojik üstünlük sağlamaktı, bu bakımdan Arendt Yahudi katliamlarını Nazi Almanyası'nda ulus devletlerin güç kaybedip yıkılmasıyla ırkçı ideolojilerin yayılmasına dikkat çeker. Bu makalede, Hannah Arendt'in ulus-devlet sürecinin güçlenmesi ve zayıflaması ile klasik diaspora örneklerinden biri olan Yahudilerin yaşadığı problemler ve sıkıntılar antisemitizmin ortaya çıkışı üzerine yaptığı vurgular incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Etnisite, Siyasal Kültür, Diaspora, Antisemitizm.

GİRİŞ

On dokuzuncu yüzyılda insan merkezli görüş ile beslenen politikalar, insan türünün diğer canlılar üzerindeki egemenliğini ilan ederken çevrenin tahrip edilmesi de endüstriyel üretim olarak kabul edilebilir görülmüştür. Modern kültür temel olarak insanların doğa üzerinde belirleyici ve egemen bir role sahip olduğunu gündeme getirmiş ve bu rol, Batı kültürünün egemen toplumsal paradigması tarafından desteklenmiştir. Endüstri toplumunda çevre toplum ilişkilerinin düşünsel ve felsefi temelleri incelendiğinde endüstrileşmenin doğal kaynakları sınırsızca kullanımı düşüncesi temelleri Aydınlanma

düşüncesi ve pozitivistliğe kadar gider. İlerleme ve büyüme ilkelerine dayalı olan endüstri toplumu, sosyal teorileri de etkileyerek toplumların ekolojik unsurlardan bağımsız ve hatta üstün olduğunu düşündürmüştür. İnsanı üstün gören batılı dünya görüşü büyüme ve kalkınma odaklı ve hatta bunun sınırsızlığı üzerine kurulmuştur.

Sorunun kökeni, insanlığın doğayı sömürmesi ve hükmü altına alması gerektiği anlayışı ve bu anlayışın insanın insan üzerindeki tahakkümü ve sömürsünden ortaya çıkmaktadır. İnsanların ilk doğa halinde var olan ve tüm sınıfsal farklılıkların sadece cinsiyete ve yaşa bağlı olarak oluştuğunu sınıfsız eşitlikçi bir toplumdan insanların insan üzerindeki tahakkümünden başlayarak doğaya hâkimiyetleri altına almaları ve doğayı sınırsızca sömürmesi insanın doğaya tahakkümüyle evrilerek ilerlemektedir. “Binlerce yıl önce doğadan kopmuş insanlığın parçası olarak bizim artık toplumsal ve doğal tarihini yarattığı kazanımları koruyan toplumsallıkla doğallık arasında yeni bir birliğe dönmemiz gerekir. Böylelikle insanın gerçek tarihinin doğal tarihle nikâhı kıyılmalıdır.” (Bookchin 2013: 47) Yani insanın gerçek tarihi, doğal tarihle nikâhının kıyılmasıyla başlar. Bookchin’e göre ilkel denilen toplumlar gerçekliği, bizim yaptığımız gibi, olguları “üstün, aşağı ya da üst, alt” terimlerine göre sınıflandıran yargılarda bulunmazlar. Bookchin’in de dediği gibi ilkel toplumlar uzmanlaşmaya göre bölünmeyen toplumlardır. Kadın kendi işini, erkek kendi işini yapar, toplumun yüklediği bir görev olmadığı için hiyerarşi yoktur. Buda cinsel iş bölümüne dayanır ve toplum eşitlikçidir, bu iş bölümü de cinsiyete ve yaşa göre yapılır. Sanayi toplumunun özelliği olan iş bölümünün uzmanlaşmayı beraberinde getirdiği gibi bir uzmanlaşma görülmez (Bookchin 2013: 88).

Burjuva toplumunun ortaya çıkışından önce Helenistik rasyonalizm, kadının statüsünü sanal bir meta olarak onaylamış ve İbrani ahlakı İbrahim’e İshak’ı öldürme yetkisini vermişti. İster köle ve kadınlar isterse çocuklar olsun, insanların nesnelere indirgenmesi hayvanlara ad veren ve onlara hükmeden Nuh’un bu gücünde yansısını bulur. Böylelikle Batı uygarlığının iki ana akımdan, yani Helenizm ve Judaizm’den kalkarak erkeğin Prometeci güçleri baskıcı bir rasyonalite ve hiyerarşik bir ahlak ideolojisi haline gelir (Bookchin 2013: 92). Bundan ötürü burjuvazinin ortaya çıkmasıyla birlikte kadınlar erkeklerden geri kalmıştır. Eril tahakkümün Batı kaynaklı olduğunu dile getirilir. Kadınlar erkeğin ete kemiğe bürünmüş halleridir ve sadece nesne halindedirler.

ANTİSEMITİZMİN DOĞUŞU VE YAYILIŞI

Antisemitizm, Yahudi karşıtlığı veya Yahudi düşmanlığı; Yahudilik dinine, ırkına, kültürüne veya milletine karşı duyulan düşmanlıktır. Nazi ideolojisinin antisemitizm etrafında odaklanmasını ve Nazi politikasının tutarlılığından en ufak bir sapma göstermeden Yahudilere zulmetmesini ve nihai olarak onları yok etmeyi amaçlamış olmasını hala bir rastlantı olarak görülmektedir. Bu nihai felaketin yarattığı dehşet ve hayatta kalmış olanların yurtsuzluk ve köksüzlükleri nedeniyledir ki “Yahudi sorunu” savaş sonrasında günlük siyasi yaşamımızın başlıca konularından biri haline gelmiştir. Bizzat Nazilerin baş keşiflerinden biri olduğunu iddia ettikleri şey Yahudilerin dünya politikasındaki rolleri ve ilgi konuları dünyanın her yanındaki Yahudilere zulmetmek, kamuoyu tarafından kitleleri kazanmak için uydurulmuş bir bahane ya da ilgi çekici bir demagoji hilesi olarak görülmektedir (Arendt 2014: 19). Bu anlamda Nazi milliyetçiliği faşist milliyetçiliktir, kendi toprakları üzerinde tek bir ırk olduğunu savunurlar, amaçları ulusal değildir ve faşizm ulus devletin gerilemesiyle başlar ve ırkçılığa dönüşür.

Arendt Yahudilerin hedef seçilmelerini, Yahudilerin iktidarsızlığından güçsüzlüğünden onların modern politikada oynadıkları rolü, bir supap ve günah keçisi olmaya müsait konumlarına bağlar (Arendt 2014: 24). Bu anlamda modern diktatörlüklerle geçmişin bütün tiranları arasındaki temel farklılık, terörün artık öncelikle muhalifleri korkutmanın ve yok etmenin bir aracı değil, tamamen boyun eğmiş halk kitlelerini yönetmenin daimi aygıtı olarak kullanılmasında yatmaktadır. Modern terör, bir muhalefetin tahrikine muhtaç değildir ve kurbanları, zorbanın bakış açısından bile masum kimselerdir. Yahudilere, düşüncelerine ve eylemlerine bakmaksızın belli ortak özelliklere sahip bir grup insana karşı tam bir terörün uygulandığı Nazi Almanyası’nda durum bu şekildedir (Arendt 2014: 25). Yahudilerin ortadan kaldırılması anlamında diktatörlük ve tiranlık, hiçbir şeyi görmeyen yakıp yıkan insanları işaret eder ve bu eski bir kavramdır. Şimdi içinde bulunduğumuz zaman diliminde ise bu modern diktatörlüktür ve anlamı ise yok etmek için değil, korkutmak ve korku salmak için uygulama yapmaktır. Nazi Almanyası’nda Hitler, Yahudiler için tam da bunu yapmış ve ölüm korkusunu yaymıştır.

Bu anlamda ilk olarak Yahudilerin günah keçisi olarak seçilmesini Arendt doğal bir nedene bağlamakla birlikte bunun özel bir sebebinin olmayışını da doğal bir süreç olarak karşılar. Arendt antisemitizmi

iki döneme ayırır. İlkinde günah keçisi kavramıyla doğal bir süreç olduğunu belirtirken ikincisinde ise modern antisemitizme işret eder. Burada modern antisemitizm artık Yahudilerin siyasi anlamda devlet kurabilme ihtimallerinden ötürü rasyonelleştirilip suçlanmalarını meşrulaştırır. Modern antisemitizm, ulus devletin daha genel gelişim çerçevesi içinde ele alınmalı ve aynı zamanda antisemitizmin kaynağı Yahudi tarihinin belli veçhelerinde, özellikle son yüzyıllarda Yahudilerin yerine getirdiği işlevlerde aranmalıdır (Arendt 2014: 33). Bütün olarak antisemitizm unsurunun totaliter egemenlik ve hareket biçimlerinin inşasındaki işlevi hakkında söylenecek şey ise bu işlevin tam anlamıyla ancak ulus devletin çözülme sürecinde, yani emperyalizmin politik gelişmelerin ön plana çıkmaya başladığı bir zamanda gelişmiş olmasıdır (Arendt 2014: 34). Bu anlamda ulus devlet sisteminin temel teorisi yok etmek değil, bütün ulusları bir ulus altında toplamaktır yani asimile etmektir. Böylece modernizm iflas etmiştir (sağduyuyu ortadan kaldırmıştır).

O halde ulus devletin kurulma sürecinde Yahudilerin işlevlerine bakıldığında ilk olarak “on yedinci yüzyıl sonlarından başlayarak devletin ekonomi ve iş yaşamına ilişkin çıkarlarında yeni bir artış ortaya çıktığını ve devletin daha önce görülmeyen bir borçlanma içine girdiğini görürüz. Ne var ki Avrupalı halklar arasında hiçbir grup, ne devlete borç vermeye ne de devlet yatırımlarının geliştirilmesine etkin bir biçimde katılmaya hazırды.” (Arendt, 2014: 36) Ulus devlet kurulma sürecinde Yahudiler belirli bir servete sahiptiler. Ulus içinde ulus olmadıklarından devlete karşı bir tehdit içermiyorlardı, feodal düzenin yıkılıp ulus devletin kurulma aşamasında ortaya bir borç kalıyordu ve devlet, bu borcu Yahudilerden karşıladı. Bu anlamda Yahudilerin geçmişten bu zamana kadar ki dönemde ayrıcalıklı oldukları belirtiliyordu. Dolayısıyla “Avrupa Yahudiliğinin kaderini belirleyen, eşitlik ile biçimsel olarak ayrıcalık şeklinde bahşedilmiş ayrıcalık arasındaki çelişki ve ikinci çelişki olarak da uluslar sisteminde ansızın yaşanan çöküştür.” (Arendt, 2014: 52)

Yahudilere üç şekilde nefret duyuluyordu. Bunlardan birincisi, aristokratların ve burjuvaların ortaya çıkmalarına engel oluşturdukları içindi. Bunun sebebi Yahudilerin geçmişten gelen servetleriydi ve bu servetleri onları ortasınıfın bir parçası yapıyordu. Sanayide seyrek olarak boy gösteriyorlardı, çalışanları işçi değil, beyaz yakalı personellerden oluşuyordu. Bundan ötürü kapitalizme hiçbir katkıları olmadığından

aristokratların ve burjuvaların gelişimine engel oluşturduklarından bir nefrete uğramışlardır. İkinci nefret ise Yahudi topluluklarına devletin güven duymamasından kaynaklanmaktadır. Son olarak da aristokratların orta sınıfa ait olmalarına engel oluşturdukları için bütün olarak baktığımızda Yahudilere siyasi ve toplumsal açıdan nefret duyulmuştur. O yüzden siyasi antisemitizm ayrı bir siyasi yapı oluşturduğundan dolayı ortaya çıkmıştı, oysa toplumsal ayrımcılığın doğuş nedeni, Yahudilerin diğer toplumsal gruplarla giderek eşit duruma gelmeleri idi (Arendt, 2014: 107). Yani siyasi açıdan devlete karşı ayrı bir sınıf oluşturduğundan, devlet kurmak istemelerinden ötürü siyasi bir antisemitizm oluşmasına neden olmuştur. Toplumsal açıdan ise Yahudilere verilen eşitlikçi haklar ve devlet tarafından verilen ayrıcalıklı haklar toplumda Yahudilere karşı nefrete neden olmuştur.

EMPERYALİZM VE TOTALİTARİZM

1884 ile 1914 arasındaki otuz yıl, Afrika'nın paylaşılması ve milliyetçi pan hareketlerinin doğuşuyla sona eren on dokuzuncu yüzyılı, Birinci Dünya Savaşı ile başlayan yirminci yüzyıldan ayırmaktadır. Bu, Avrupa'da sükûnete, Asya ve Afrika'daysa soluk kesici gelişmelere sahne olan emperyalizm dönemidir (Arendt 2014: 9). On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl milliyetçi ideolojilerin doğduğu dönemdir. 1990'dan sonraki yıllar bu ideolojilerin neden olduğu savaşlar yılıdır, şiddet yüzyılıdır ve şiddet döneminin ortaya çıktığı zaman emperyalist dönem olarak adlandırılır. Emperyalist dönemde Avrupa'da meydana gelen başlıca olay, o zamana dek siyasi hâkimiyet emeli duymadan ekonomik üstünlük elde etmiş tarihteki ilk sınıf olan burjuvazinin siyasi kurtuluşuydu. Burjuvazi, ulus devleti yıkmayı başarmış, ama ancak bir Pirus zaferi elde etmişti; ayaktakımı diğer bütün sınıflar ve kurumlarla birlikte burjuvaziyi de tasfiye ederek kendi başına siyasi yaşama uygun olduğunu ve tamamen bu anlamda usta olduğunu göstermiştir (Arendt 2014: 10-11). Artık bu dönemde ekonomi siyasette etkindir, bu anlamda Yahudiler hiçbir zaman burjuvalaşmadılar ve bu dönem artık sermayenin içeride kaldığı dönem değil, sınırları aştığı dönemdir. Emperyalist dönem tam da burjuvanın temellerinin atıldığı ve burjuvanın zirveye ulaştığı dönemdir, çünkü burjuvalar küresel sermayeyi oluşturdular, ekonomik sömürgecilik ilkesi devletin ideolojisi haline geldi.

Siyasetin sürekli ve yüce amacı olarak yayılma, emperyalizmin ana siyasi fikriydi (Arendt 2014: 14). Arendt'e göre emperyalizm, siyasi, dini, ekonomik, kültürel boyutta bir yayılma gösterir. Emperyalizm yeni imparatorudur, buna bağlı olmayan bir ülke ise yok olmaya mahkûmdur. Yayılma uğruna yayılma sloganıyla burjuvazi, kendi ulusal yönetimlerini, dünya politikası yoluna girmeye ikna etmeye çalıştı ve bunda kısmen de başarılı oldu ve emperyalizmin, kapitalizmin son evresi olmaktan çok, burjuvazinin siyasi hâkimiyetinin ilk evresi olarak görülmesi gerekir (Arendt 2014: 15-35). Antisemitizmde gördüğümüz üzere ilk zamanlar Yahudiler özel kişilerken ulus devletin yıkılıp emperyalist dönemin hâkim olduğu sürede ise devlet karşısında burjuvalar özel kişiler olarak konum değiştirmiştir. Artık Yahudilerin yerini burjuvalar almıştır ve burjuvalar küresel güç haline gelmiştir.

İrkçılık düşüncesinin kökleri, on sekizinci yüzyıla uzanır, on dokuzuncu yüzyılda bütün Batılı ülkelerde aynı anda ortaya çıkmıştır. İrkçılık, yüzyıl dönümünden itibaren emperyalist politikaların en güçlü ideolojisi olmuştur. Kendi başlarına, dünya görüşü ya da ideoloji sıfatıyla bir ırkçılık yaratamayacak ya da bozularak ırkçılığa dönüşmesi pek mümkün olmayan, ırkla ilgili bütün eski görüşleri kendinde toplayarak onlara yeniden hayat vermiştir. Afrika'nın paylaşıldığı günlere kadar, ırk düşüncesi, liberalizmin genel çerçevesi içerisinde kamuoyunun rızasını kazanmak için ortaya atılan ve birbirleriyle savaşan çok sayıdaki özgür görüşten biriydi. Bunlardan birkaçı ancak tam teşekküllü ideolojilere, yani halkın çoğunluğunu hedef alacak ve ikna edecek kadar ve ortalama bir modern yaşamın önlerine çıkarttığı çeşitli deneyimler ve durumlar karşısında onlara yol gösterebilecek kadar kavrayıcı olduklarını ispatlamış tek bir görüşe dayalı sistemlere dönüşmüşlerdir (Arendt 2014: 70). Bu anlamda ırkçılık ve ırkçılık düşüncesi birbirinden farklıdır ve iki durum vardır: İlk olarak düşünsel açıdan yapılan ırkçılık, yani bir katliam yapılmadan önce ideolojik anlamda ortaya çıkan ırkçılık ve ikincisi, eylemsel açıdan yapılan ırkçılık. Düşünsel ırkçılık, eylemsel ırkçılıktan önceki aşamadır.

Burada Arendt açısından ırk düşüncesiyle sınıf düşüncesi arasında modern insanların aklı üzerinde tahakküm kurmak için yapılan inanılmaz rekabete tanıklık eden bazıları, birinde ulusun diğerindeyse uluslararası eğilimlerin ifadesini görme, birinin ulusal savaşlar

için zihni bir hazırlık, ötekinin ise bir iç savaş ideolojisi olduğuna inanma eğiliminde olmuştur. Bu eğilimi mümkün kılan şey ise Birinci Dünya Savaşı sırasında eski ulusal ve yeni emperyalist çalışmaların oluşturduğu tuhaf karışımıdır (Arendt 2014: 74). Aslında Arendt'e göre birinde ulusun, diğerinde ise uluslararası eğilimlerin ifadesi görülür. Önce ırkçılık ideolojisinin olgusal, sonra eylemsel olduğunun kabul edildiğinin üzerinde durmasının sebebi, bunun ulusçulaşması ve uluslararasılaşmasıdır. Irkçılık, yani burada milliyetçilik, dil ve din üstünlüğünü ortaya koyan ideolojik bir yapılanmadır ve bunun uç halidir. Biz bunu, İtalyan Mussolini'nin politikalarında ve Nazi milliyetçiliğinde görürüz. İdeolojik anlamda ırkçılık söylemi, milliyetçilikle eşdeğerdir ve bu ulusla alakalıdır ama bu ırkçılık, vahşet veya katliam anlamında uluslararasıdır ve bunun örneğini de Hitler'de görebiliriz.

Alman ırk düşüncesi, halkı yabancı tahakkümüne karşı birleştirme çabası içinde icat edilmiş bir şeydi. Bu düşüncenin Almanya'daki failleri, kendi sınırları ötesinde bir müttefik arayışına girmediler, onların istediği, halkta bir ortak köken bilinci yaratmaktı (Arendt 2014: 81). Bu düzeni kurmalarına ve ırk kavramını oluşturmalarına yardımcı olan kişiler entelektüellerdi. Hitler ırkçılığı anlatmak zorundaydı, çünkü ırkçılık kötü bir şey olarak biliniyordu, ama Hitler entelektüelleri kullanarak Alman halkını bir arada tutacak ideolojiyi, yani Alman ırkçılığını oluşturdu. Burada dikkat edilmesi gereken başka bir husus da bunun Alman milliyetçiliği değil, Alman ırkçılığı olmasıdır. Çünkü milliyetçilik başka milletlerin yaşamasına olanak sağlarken ırkçılık başka milletlerin yaşamasına şans vermiyordu. Hitler entelektüelleri, Almanya'da kamusal alana yönlendirip Alman ırkçılığını kendi toprağında kabul edilebilir bir hale getirebildi.

Totaliter terör, her türlü örgütlü muhalefet sona erdiğinde ve korkuya gerek olmadığını anladığında ortaya çıkmaktadır (Arendt 2014: 19). Totaliter rejimlerde iktidar oyununda önemsenmesi gereken polisten orduya dönülmüştür. Gizli polisin ordu aygıtı karşısında yükselmesi sadece totaliter rejimlerin değil, tiranlıkla yönetilen ülkelerin de alâmetifarikasıdır. Zira tüm dünyayı kendi toprağı olarak görenlerin içerideki şiddet aygıtını önemseyip fethedilen toprakları ordudan ziyade polise has yöntemlerle ve polis personelleriyle yönetilmesi apaçıktır (Arendt 2014: 28). Bu nedenle örnek olarak gösterebileceğimiz en açık olay Nazi Almanya'sının fethettiği toprakları daha sonra

yönetebilmek adına polis gücü olan SS taburlarını kullanmasıdır. Diğer yandan totaliter rejimlerin ve hayatta oldukları sürece totaliter liderlerin sonuna kadar kitle desteğine dayandıklarını ve bu destekle hükmettiklerini unutmamak gerekir (Arendt 2014: 37). Weber’de olduğu üzere bir rejimin ya da siyasetin meşruluğu genellikle halkın, yani yurttaşlar topluluğunun verdiği destekle değerlendirilebilir (Vergin, 2015: 49). Yani liderlerin kendi hâkimiyetlerini sürdürmeleri halkın desteği olmadan olanaksızdır. Örneğin, Weber’in karizmatik liderliğinin oluşturduğu vasıflar, hem halkı etkiler hem de halkın, yani kitlelerin ona desteğiyle kendi meşruluğunu sürdürür. Totaliter liderler de aynı şekilde liderlik zamanları boyunca, halkın desteğini almak, bu kitlelerin desteği olmaksızın yıkılıp gideceklerini unutmamak, kitlelerin heyecanını her zaman aktif hale getirmek ve aynı zamanda onları kontrol altında tutmakla mükelleftirler.

Liderlik kavramı düşünüldüğünde, cazibenin toplumsal bir fenomen olduğu açığa çıkar. Toplumda her zaman, bir kimseyi o kimsenin olmak istediği biçimde sorgusuz sualsiz kabul etme eğilimi vardır, bu nedenle dahillik taslayan bir üstünlüğün her zaman belli bir inandırıcılık şansı vardır. Modern toplumda yargıları ayırt etme yetisinden yoksun olma özelliği bu eğilimi güçlendirmiştir. Hitler, çeşitli görüşler arasında biçare kararsız kalma durumundan ve her şeyin zırvalık olduğu inancından en iyi kurtulma yolunun, var olan pek çok görüşten bir tanesine *boyun eğmez bir tutarlılık* içinde sarılmak olduğunu keşfetti. Bu türden fanatizmin tüyler ürperten keyfiliği, toplum için büyük bir cazibe taşır, çünkü bu fanatizmin ifade edildiği süre boyunca, toplum düzenli olarak meydana getirdiği görüşler kaosundan kurtulmaktadır (Arendt 2014: 36). Ayrıca totaliter hareketler, ne Kıta Avrupa’sı ulus-devletlerindeki eski çıkar partileri gibi sınıfları, ne de Anglo-Sakson ülkelerin partileri gibi kamusal konularla ilgili kanaat ve çıkar sahibi olan yurttaşları değil, kitleleri hedefleyerek örgütler. Tüm siyasi gruplar orantılı bir kuvvete dayanırken totaliter hareketler sırf sayılara dayanır. Birinci Dünya Savaşı’nın ardından antidemokratik, diktatörlük yanlısı yarı totaliter ya da totaliter hareketlerin derin dalgası, Avrupa’yı kaplamıştı. Faşist hareketler İtalya’dan başlayarak hemen hemen merkez ve Doğu Avrupa ülkelerine yayıldı (Arendt 2014: 40).

Totaliter hareketler, totaliter olmayan bir dünyada var olduklarından, genellikle propaganda saydığımız şeylere başvurmak zorunda

kalmaktadırlar. Böylesi bir propaganda, ister içerdeki nüfusun totaliter olmayan katmanları olsun, ister totaliter olmayan yabancı ülkeler olsun her zaman bir dış odağa başvurur. Propaganda ile beyin yıkama arasındaki ilişki genellikle bir yandan hareketlerin büyüklüğüne bağlıyken bir yandan da dış baskıya bağlıdır. Dışarıdaki dünyanın totaliter rejimlere uyguladığı baskı büyüdükçe demir perdenin arkasındakilerin bile tamamen göz ardı edemediği bir baskıyla totaliter diktatörler propagandayla daha etkin uğraşırlar. Buradaki önemli nokta, propaganda ihtiyaçlarının her zaman dışarıdaki dünyaya dikte edildiği ve hareketlerin kendilerinin aslında propaganda yerine beyin yıkama yaptıklarıdır. Buna karşılık kaçınılmaz olarak terörün eşlik ettiği beyin yıkama, totaliter hareketlerin gücüyle ya da totaliter rejimlerin dış müdahalelere karşı korunmasıyla izole edilmesiyle artar. Propaganda *psikolojik savaşın* gerçekten en önemli kısmını oluşturur, ancak terör çok daha fazla bir şeydir. Totaliter rejimler, psikolojik amaçlarına ulaştıktan sonra bile terörü kullanmayı sürdürürler. Onun gerçek vahşeti, bütünüyle sindirilmiş bir halk üzerinde etkinliğini devam ettirmesidir: Terör yönetimi. Toplama kampında olduğu gibi, mükemmelliğe eriştiğinde propaganda bütünüyle ortadan kalkar, hatta Nazi Almanyası'nda propaganda açıkça yasaklanmıştır (Arendt 2014: 95-98). Yani propaganda totalitarizmin, totaliter olmayan dünyayla ilgilenebilmesinin tek ve belki de en önemli aracıdır ve terör de totaliter devlet biçiminin özünün ta kendisidir.

İNSANLIK DURUMU VE DEVRİM ÜZERİNE

Hannah Arendt, her şeyden önce bir başlangıç kuramcısıdır. Bütün kitapları beklenmeyen anlatıcısıdır ve bu anlatıya insanın yeni bir şeye başlama kapasitesine dair düşünceler hakimdir. Arendt, 1958 yılında İnsanlık Durumu kitabını yayımladığı zaman dünyaya beklenmeyen bir şey sunmuştur. Ona göre yeryüzü, insanlık durumunun tam da tözünü oluşturur ve bildiğimiz kadarıyla yeryüzü doğası insanoğluna evrende hiçbir çaba harcamadan ve insan yapısı bir katkıda bulunmadan içinde hareket edebileceği bir yaşam alanı sunmak bakımından eşsiz ve biricik alandır. İnsanın kendi eliyle yaptığı dünya ise insan varlığını bütün sade vahşi ortamdan ayırmaktadır, ama yaşamın kendisi bu yapay insan elinden çıkma olan dünyanın dışındadır. Bir süreden beridir yaşamı da yapay hale getirmek, insanı doğanın çocukları arasına dahil kılan son bağı da koparmak yönünde

büyük bilimsel gayretlerde bulunmaktadır (Arendt 2000: 28-29). Bilgi ile düşünce yollarını tümenden ayıracak olursa kendi yaptığımız makineler kadar bile değeri olmayan aciz köleler, kendini ne denli ölümcül olursa olsun teknik olarak mümkün her marifetli zımbırtının insafına terk etmiş idrak ve düşünce yoksunu yaratıklar haline gelebiliriz. Ancak bu son ve belirsiz sonuçlar da bir yana, bilimin sebep olduğu durum, büyük bir siyasi öneme sahiptir. Çünkü insan, siyasi bir varlıktır ve bunu yapan sözdür. Atom silahlarının geliştirilmesi bunun en güzel örneğidir. Bu silahları geliştirenler, ilerde hiçbir görüşlerinin alınamayacağını öngöremediler. Bu doğrultuda, bilimcilerin içinde yaşadıkları dünyanın sözün gücünü yitirdiği bir dünya olduğunu söylemek mümkündür.

İnsanlar neyi yapar ya da bilir veya tecrübe ederlerse etsinler, onlar yalnızca haklarında söz edebildikleri ölçüde bunları anlamlı kılabilirler (Arendt 2000: 31). İnsanlık durumunun diğer yanı ise ona karşı başkaldırı, yani emeği dert ve ızdıraptan kurtarma arzusudur. Bu arzu yeni olmamakla birlikte tarihin ilk zamanlarına kadar gitmektedir. Emek harcamaktan ve çalışmaktan kurtulma arzusu yeni bir şey değildir. Bir zamanlar bir avuç insanın en yerleşik ve sarsılmaz ayrıcalıkları arasında yer alırdı. Burada da bilimsel ilerleme ile teknik gelişme sanki bütün eski çağların hayalini kurduğu ama hiçbirinin gerçekleştiremediği bir şeye ulaşmış olmanın saltanatını sürüyor gibi görünmektedir. Ancak bu yalnızca görünüşte böyledir. Modern çağ onunla birlikte emeğe, çalışmaya teorik bir anlam getirdi ve dönüşmesine neden oldu. Bu bakımdan peri masallarında istegin gerçekleşmesinde olduğu gibi, bu istekte kendi muhalefetine kendi yenilgisi pahasına gerçekleşti. Çalışanlar toplumu, tam da emeğin zincirlerinden kurtulmak üzere olan bir toplumdur ve artık bu toplum, özgürlüğün uğruna kazanıldığı diğer bütün yüksek ve anlamlı diğer bütün etkinliklerden habersizdir. İnsanları çalışma yoluyla bir araya getirdiği için eşitlikçi olan bu toplumda ne sınıf nede insanın öteki meleklerinin ihyasının kendinde yeni bir başlangıç bulabileceği ne siyasi ne de tinsel doğadan bir aristokrasi kalmıştır. Emeksiz, yani geriye yapacak hiçbir şeyi kalmamış bir çalışanlar toplumu manzarasıyla karşı karşıya kalınmıştır (Arendt 2000: 31-32).

Emek büyümesi, metabolizması ve çöküşüyle yaşam süreci içerisinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen hayati zorunluluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen bir

etkinliktir. İnsanın emek harcaması, çalışması hayatın kendisidir. İş, insani var oluşun, türün sürekli yinelenen hayat döngüsüne kakılmamış, ölümlülüğü bu döngüyle telafi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir. İş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı yapay bir şeyler dünyası oluşturur. İnsanın iş durumu dünyasallıktır. Emek sadece bireysel sürekliliği değil, türün hayatını da garanti etmektedir, bu anlamda emek insanların hayatlarını var eden onlara yaşama gayesi ve amacı yükleyen bir olgudur (Arendt 2000: 35-37). İnsanlık durumu, hayatın insana o şartla verdiği durumlarda daha fazlasını kavrar. İnsanlar, yeryüzündeki hayatın kendilerine verilmiş durumlarına ek olarak her zaman insani kökenlerine ve değişkenliklerine rağmen doğal şeylere aynı koşullayıcı güce sahip kendilerine ait ve kendi eserleri olan koşullar üretirler. İnsanlar ne yaparlarsa yapsınlar, daima koşullu varlıklardır. Kendi tınısı olan insani dünyaya dahil olmuş ya da insani bir çabayla bu dünyaya katılmış her ne varsa insanlık durumunun bir parçası olur (Arendt 2000: 38).

Devrim sözcüğü, köken olarak astronomik bir terimdir ve Kopernik'in *Gök Cisimlerinin Devirleri Dönüşleri Üzerine* adlı çalışmasıyla doğa bilimlerinde önem kazanmıştır. Bu bilimsel kullanımda, Latince olan esas anlamını, yani yıldızların düzenli ve belirli devir yapan hareketleri anlamını korumuştur. Bu hareket açıkça yinelenen döngüsel bir hareketi imgelemektedir. Yeryüzünde insani meselelerde kullanıldığında ise şuna işaret eder, bilinen birkaç yönetim şekli, ölümlüler arasında sonsuz tekrar içindedir ve bu da yıldızların göklerde o muhteşem yörüngelerinde yol almalarını sağlayan aynı karşı konulamaz güçle mümkündür (Arendt 2012: 53). Devrim sözcüğü ilk kez 1660'ta, Rump Parlamentosu'nun devrilmesinden hemen sonra ve monarşinin restorasyonu sırasında kullanılmıştır (Arendt, 2012: 54).

Yeni bir başlangıcın, siyasi olabilme ihtimallerini insanlar, on sekizinci yüzyıldaki devrimler esnasında fark etmeye başladılar. Bu noktadan sonra, yeni bir düzenin var edileceği umudu artık yeni bir kıtanın keşfiyle değil ya da artık bunun bir yazgı olmasından çıkıp artık kamusal alana doğru yayılmaya başlanmıştır. Artık yeni başlangıçları yapanlar sadece bir azınlık grubu değil, tüm kamusal alan artık yeni bir başlangıç için aktif rol oynamaktadır. Devrimlerde yenilik, başlangıç ve şiddet unsurlarının hepsi, bu günkü devrim anlayışımızla derinden ilişkilidir (Arendt 2012: 59). Yani bir anda ve şiddeti de içererek önlenmesi mümkün olmayan bir tepeden aşağıya

yuvarlanan ve giderek büyüyen bir kartopu gibi önlenemez bir hal alır, fakat devrimler kısa süreli bir konsensüse güçlü bir birlikteliğe dönüştüğü an başarıya ulaşabilir. Yirminci yüzyıl kapitalizm, emperyalizm, sosyalizm ve komünizm gibi on dokuzuncu yüzyıldan farklı olarak savaş ve devrim, bu yüzyılın iki temel siyasi meselesini oluşturmaktadır. Tarihsel olarak savaşlar, bilinen geçmişin en eski olayları arasında yer alırken devrimler aslında modern çağ öncesine kadar görülmemiştir (Arendt 2012: 11-12). Diğer yandan devrimler ve savaşlar, şiddet alanının dışında düşünülemezler (Arendt 2012: 20). Bunun nedeni ise devrimlerin içinde bir savaş doğurma potansiyeli ve aynı zamanda savaşların da evrilerek bir devrime dönüşebilme ihtimali ve her ikisinin de ortak payda olarak şiddet barındırıyor olmasıdır.

Devrim, yeni bir laik düzen kurmaz, aksine kararlı ve kalıcı bir şekilde bütün dünyevi düzenin temellerini yerinden oynatır. Modern çağa ait devrim anlayışı on sekizinci yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan iki büyük devrim öncesinde bilinmiyordu. Fransız Devrimi'nin başlangıcından dört yıl sonra, Kralın idamının ve cumhuriyetin ilanının milat kabul edildiği devrimci bir takvime geçilmesi bile devrimlerin yepyeni bir dönemi başlatmak niyetinde olduklarının kanıtıdır. O nedenle özgürlük fikrinin yeni bir başlangıç deneyimi ile örtüşmesi gerektiği, modern çağdaki tüm devrim anlayışları için çok önemlidir. Özellikle Özgür Dünya anlayışına göre, siyasi yapıların oluşumlarını belirlemenin en üst kriteri, ne kadar adil ya da ulu oldukları değil, ne kadar özgür olduklarıdır (Arendt 2012: 30-35).

Devrimin ön plana çıkardığı şey, özgür olma deneyimiydi ve bu deneyim, elbette Batı insanlık tarihi içinde bulunuyordu. Devrimlerden söz edebilmek için bu yenilik tutkusunun mevcut olması ve yeniliğin özgürlük fikriyle ilişkilendirebilmesi gerekir. Her askeri darbe ve her iç savaşı devrim saymak elbette ki bir yanılgıdır. Baskı altında ki insanlar başkaldırırlar, öyle ki Antik yasanın, nadiren yaşanıyor olmasına rağmen en çok korkulan köle isyanlarına karşı tedbirlerin olduğu söylenebilir. Zira Antiklere göre iç savaş ve düşmanlar arasında çatışma, her siyasi yapı için en büyük tehlikeydi. Aristoteles'in yurttaşlar arası ilişkiler için temenni ettiği *dostluk* da, bu türden tehlikelere karşı korunmanın en güvenilir yolu olarak kabul edilmişti. Gücün bir elden diğerine, bir zümreden başka bir zümreye geçtiği askeri darbeler ve saray devrimleri, darbenin gerçekleştiği yönetim biçimine bağlı olarak daha az korku vericidirler, çünkü bu

olayların getirdiği değişim, hükümet çevresiyle sınırlıdır ve nüfusun çoğunluğu için en az huzur kaçıran şeydir. Bütün bu olguların devrimle olan ortak yanı, şiddetle gerçekleştirilmiş olmalarıdır ve bu, onların çoğu kez devrimle özdeşleştirilmelerinin de sebebidir. Ama şiddet, devrim olgusunu tasvir etmeye yeterli değildir, o ancak değişimi tanımlayabilir. Devrimden bahsedebilmemiz için, değişimin yeni bir başlangıç şeklinde ortaya çıkması, şiddetin tümüyle farklı bir yönetim biçimini kurmak için yani yeni bir siyasi yapı oluşturabilmek için kullanılıyor olması, baskıdan kurtulma girişiminin de en azından özgürlük kurmayı hedeflemiş olması gerekmektedir (Arendt 2012: 42-43).

İktidardan zor ve kuvvetten farklı olarak şiddet, Engels'in çok önceleri bahsettiği gibi daima araçlara muhtaçtır. Şiddete dayalı eylemin gerçek esası, araç-amaç kategorisine dayalıdır (Arendt 2011: 10). Şiddet uluslararası ilişkilerde ne kadar müphem ve kesinlikten uzak bir aygıt haline geldiyse de iç siyasette saygınlığı ve cazibesi artmıştır. Özellikle devrim konusunda bu böyleydi (Arendt 2011: 17). Bir ülkenin kurumlara kudret veren, halkın desteğidir. Tüm siyasi kurumlar, iktidarın dışavurumları ve maddileşmesidir. Halkın yaşayan iktidarı onları desteklemez olunca bu kurumlar çözülmeye ve çökmeye mahkûmdurlar (Arendt 2011: 54). Bu anlamda iktidar ve şiddet birbirinden ayrıdır, çünkü iktidar her zaman sayılara gereksinim duyar ama şiddet, araçlara dayalı olduğundan, bir yere kadar sayıların gücü olmadan devam edebilir. Bütünüyle şiddet araçları temelinde ayakta duran bir hükümet hiçbir zaman var olmamıştır. En başta gelen egemenlik aracı işkence olan totaliter yönetici bile iktidar için bir tabana gerek duyacaktır ve kendisini destekleyecek başkaları olmadan tek bir insan, asla şiddeti başarıyla kullanacak kadar iktidara sahip değildir (Arendt 2011: 63).

İktidar gerçekten de devletin özüne ilişkindir, ama şiddet değildir. Şiddet, doğası gereği araçsaldır (Arendt 2011: 64). İktidar meşruluğunu ve tabanın desteğini sağlamak ve örgütlemek anlamındaki totaliter yönetim biçimlerinde bile polis güçleri tarafından şiddete başvurmaktadır. Şiddetin ulus anlamında ve uluslararası anlamda bu denli etkili bir araç olarak görülmesi ve iktidar anlamında hâkimiyetliğin gösterildiği savaşlarda da şiddetin kullanılmasındaki sebep hala nihai bir hakemin ortaya çıkmayışdır. Tüm bu nedenlerden hareket edecek olursak devrimlerin ortaya çıkışları ve bunun sonucunda iktidar savaşında şiddetin araç olarak kullanılması ve kendi meşruluğunu

bu şekilde sağlamış olmaları hepsi halkın tabanından yani toplumdan gelmektedir. İnsanlar değişmez olan şeylere tepki göstermezler. Örneğin bir doğal afete ya da depreme, insanların hiddetle karşı çıktıkları ve tepki gösterdikleri sadece sefaletle ya da acıya olan tepkileri değildir. Onların tepkileri ve hiddetleri koşulların değiştirebileceği bir umut varsa ve eğer bu değişmiyorsa hiddet gelişir devrimlerin ilk olarak ortaya çıkışları da ebetteki tam olarak bu amaçlardır ve bu sadece birçok nedenden biridir. Aslında toplumlar geçmişten günümüze kadar Marks'ın da söz ettiği gibi işçi sınıfı halkın büyük bir bölümünü oluştururken sadece küçük bir azınlık gurubunun yönetiminde yaşamıştır. Bu iki sınıf arasındaki bariz ayrım, işçilerin yiyecek ekmek bulamazken yöneten gruba ait birinin faytona binmesi şeklinde belirir. Bu yüzden insanların bu yönetim şeklini değiştirmek adına yaptıkları bilinçli birliktelikler, özgür ve daha eşitlikçi bir toplum oluşturma adına yapılmış girişimlerdir. Böyle girişimlerin başarıya ulaşmaları ancak Amerika ve Fransız devriminde yaşandığı üzere iktidarın gücünün ve şiddetinin azaldığı bir dönemde cereyan etmiş olmasındandır. Elbette ki iktidar gücünü bir tabandan ya da halktan almadığı müddetçe çökmeye mahkûmdur, fakat totaliter liderlerin bile iktidarlarını polis tabanından aldığı ve varlığını devam ettirdiği de bir gerçektir. Sonuç olarak siyasal açıdan iktidar ve şiddetin aynı şey olmadığını söylemek yeterli değildir. İktidar ve şiddet birbirinin karıştıdır. Birinin mutlak hâkimiyetini kurduğu yerde diğeri bulunamaz. Şiddet iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar. Ama kendi başına bırakılırsa iktidarın kayboluşuna yol açmaktadır. (Arendt 2011: 65-70).

ETNİSİTE, DİASPORA, KOLEKTİF HAFİZA VE SİYASAL KÜLTÜR

Etnisite tanım olarak biyolojik üstünlüğe (ırkçılığa dayalı biyolojik üstünlük) işaret eder. Etnisite tanımı, ırkçılığı aşağılamak değildir, sadece bunu daha estetik ve yumuşak bir hale getirir. Antropoloji açısından özel bir ırk anlamı yükler (Arslan 2001: 207). Etnisitenin siyasi bir kavram olarak 1953'teki ilk kullanımı, Amerikan sosyolog David Riesman'a atfedilir, etnik kimlik, özellikle toplumda kaos zamanlarında birleştirici rol oynar ve öne çıkarılır (Yanık 2013: 230). Klasik demokraside devlet-yurttaş ilişkisinde birey, salt bir siyasal özne olarak algılanmış, dolayısıyla *kimliksiz* birey anlayışından hareket edilmiştir. Etnisitenin yalnızca yaşanan değil, ama aynı zamanda ifade

edilen kimlik anlamında da önemli bir etken haline gelmesi, demokrasi kuramının yeniden gözden geçirilmesini zorunlu hale getirdi. Bu anlamda Schumpeter'in dediği gibi demokrasi halkın yönetimi anlamına gelmez gelemaz. Demokrasi sadece halkın yönetenleri kabul etmek ya da reddetmek fırsatına sahip olduğu anlamına gelir.

Ulus-devletin inşasında, bir etninin hakim hale getirilmesi, bu etniyle bağlantılı olması hegemonik bir kültürün diğer etniler üzerinde etkili hale getirilmesi süreçlerini kapsamaktadır. Bu çerçevede milliyetçilik, düşünce olarak ifade edilebilecek milliyetçilik bir ideolojidir. Bir ideoloji olarak milliyetçilik, ulusun yanı sıra toplumsal yaşamın doğal temelidir. Bununla birlikte en iyi doğal siyasal birimler, uluslar yani ulus-devletler üzerine temellenmektedir. Bir ideoloji olarak ele alınan milliyetçilik, benzer şekilde grupların kendilerini bir ulus olarak tanımlamalarında özellikle de bağımsız bir ulusal devlet olarak adlandırmalarında teşvik edici bir yönü kendi içinde barındırmaktadır (Yanık 2013: 232). Dikkat edecek olursak feodal düzen yıkılıp yerini ulus devlete bırakmıştı. Burada Yahudiler, ulus içinde bir ulus olmadıklarından devlet tarafından bir tehlike olarak görülmemişti. Yahudiler, sadece devlet eliyle verilmiş ayrıcalıklara sahiplerdi. Ulus devlet sisteminin temel teorisi ise bütün ulusları bir ulus altında toplamak, yani onları asimile etmekte. İkinci Dünya Savaşı ile ulus devletin gücünü kaybetmesi ile ırkçılık doğmuş ve Faşizm ortaya çıkmıştır. Böylece modernizm iflas etmiştir. Modernizmin iflas etmesi de modern diktatörlüğün doğması demektir.

Diaspora ise modern dönemin ve ulus-devletin bir kavramıdır (Arslan 2001: 215). Dolayısıyla diasporanın ulus-devlet dönemindeki tanımı yayılma, dağılma, genişleme anlamındadır. Diaspora sözcüğü, yurdundan ayrılan ve onun dışında bir yerlerde bir cemaat oluşturan halka gönderme yapar. Yahudi ve Ermeni diasporaları bunun klasik örnekleridir. Ulus-devlet döneminde meydana gelen göçler diaspora olarak adlandırılır. Modern diaspora kavramı ise misafir işçileri, mültecileri ve diğer göçmenleri işaret etmektedir. İnsanların ve ulusların güçlü iletişim ağları tarafından sürekli bir kültürel, politik ve ekonomik mübadele sürecinde gittikçe homojenleşen/tektipleşen bir dünyada, *küresel bir köyde* yaşadığımız söylenmektedirler. Bu küresel köyde birey, otorite ile ilişkisiyle birlikte ele alındığında, onun sahip olduğu değerler toplamı, otoriteye yönelik tutumuyla anlamlı olacak ve bir kimlik edinimi süreci başlayacaktır (Yanık 2013: 227).

Çalışmanın bağlamı açısından kolektif hafıza ise grubun ortak deneyimini ve alanını anlattığı için kolektivite içerir ve topluluğun geçmişe dair ortak bir imaj paylaşmasını sağlar. Bu anlamda, geçmiş birlikte yaşamayı değil birlikte hatırlamayı gerektirir (Başaran İnce 2010: 11). Kolektif hafıza, aile ya da ulus gibi farklı çıkar ve motivasyonlara sahip herhangi bir sosyal grubu birleştiren ortak bir kimliğin keşfidir. Toplumda farkındalık yaratmak için herhangi bir geçmişin seçilmesi yeterlidir (Başaran İnce 2010: 12). Yahudilerin yaptığı da buydu. Ulus devlet döneminde bir ulus olarak varlık göstermeyişi ve ulus devletlerin gücünü yitirip Yahudilerin düşman olarak görülmelerinden sonra Yahudilerin devlet kuma isteği de tam olarak budur. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla Türk halkının kendilerini ortak bir kimlikle yeniden var etmesi, ortak bir bilinçle direnmesi de bununla ilgili önemli bir örnektir. Çünkü kolektif hafıza, ulus inşası ve ulusal kimlik için önemli bir temel oluşturur. Kuşaklar arasında zamansal devamlılık imgesi yaratan bir bağ kurar ve var olan sosyo-politik düzeni meşrulaştırır. İnşa edilmeye çalışılan kimliğe bir tarihsel töz verme, bir derinlik kazandırma işlevi görmek ve topluluk üyelerinde aynı kaderi paylaşma duygusu uyandırmak kolektif hafızanın önemli işlevlerindendir (Başaran İnce 2010: 12).

Kolektif hafıza grup üyelerine kim olduklarını, nereden gelip nereye gittiklerini söyleyen öyküler sunar. Bu öyküler, genelde iç grubu yüceltirken dış grubu ötekileştirir (Başaran İnce 2010: 13). Kitle iletişiminin her şeyden önce *dil* aracılığıyla etkin oluşu, hafızanın kuşaklararası geçişkenliğinin temelidir. Dil, bütün alışkanlıkların bir sonucu olarak mekansal, zamansal ve sosyal bakımdan *burada* ve şimdi olmayan çeşitli nesneleri *burada kılmaya* muktedirdir (Başaran İnce 2010: 17). Hafıza, izlerde ya da geçmiş yaşanmışlıklarda kaydolunur, bu sürekli bir kayıt işlemini gerektirir. Kendinde somut bir var oluşu yoktur ve her zaman anlatıyla bitişiktir. Süreksizdir ve anlatılma eylemine bağlıdır. Hafıza, geçmiş dil ve anlatı aracılığıyla kendine demirler. Yazılı bir hale getirilirse tarihsel ve kültürel hafızada yerini bulmuş olur, kuşaklararası dolaylı yollardan aktarımı ise sosyal hafızayı canlandırır. Kitle iletişim araçları aracılığıyla geçmiş hem öykülenmiş olur hem de belgelenir (Başaran İnce 2010: 17-18).

Toplumun siyasal kültürü sonucu geçmiş temsilleri hegemonik, özgürleşmiş ya da polemiksel olabilir. Geçmişin tartışılma ve gündeme gelme biçimlerini bu noktada çoğunlukla medya belirler. Otoriter ve

totaliter rejimlerin baskısı altındaki medya, tek sesli bir toplum ve gerçekliğin tek yönlü bir yorumunu sunmakla yükümlü kılınır. Bu noktada iktidarın tanzim ettiği ve dayattığı bir geçmiş algısını medya sadece yansıtır ve yeniden inşa eder (Başaran İnce 2010: 24). Kimlik inşası, geçmiş-şimdi-gelecek arasındaki kurgunun tutarlılığına bağlı bir *anlatı*dır. Kimliği bir anlatı olarak kurmak, bu tutarlılığı oluşturmayı vaat eden bir seçme, ayıklama ve ekleme sürecine düşer. Ulus-inşa projelerinin geçmiş obsesyonu daha travmatik sonuçlara yol açabilmekte, hafızanın her türü, farklı oranlarda bastırılmışlığa ve sansüre maruz kalmaktadır. Kitle iletişimi, çoğu zaman bu sansürü, bir oto-sansür olarak içselleştirebilmekte, resmi tarih anlatısını hafızanın ana yapılandırıcısı olarak kiteselleştirmektedir (Başaran İnce, 2010: 25). Kolektif hafıza inşa etme amaçlı projelerin başarısı, özellikle bu projenin ana temalarının medya aracılığıyla yayılması hedeflendiğinde, medya türünün etkin kullanımına ve iletilen temanın okuyucu/izleyici/dinleyici üzerindeki etkilerinin etkin ölçülmesine bağlıdır (Başaran İnce, 2010: 26). Dolayısıyla kitle iletişim araçları biçim ve içerik özellikleriyle bireysel ve toplumsal hafızanın niteliğini etkilemekte, modern kimliğin demirlenmesinde anahtar rol oynamaktadır.

Siyasal kültür, toplumsal değişmeyi, sisteme yönelen desteği, bireylerin siyasal sistemle ilişki kurma biçimlerini anlamakta, siyasa yapma ve uygulama yollarını tespit etmekte yararlı sonuç vermiş bir kavramdır. Siyasal kültür ile ilgili ilk çalışmaların İkinci Dünya Savaşı öncesinde Batı Avrupa, özellikle de Batı Almanya hakkında olduğu görülürken İkinci Dünya Savaşı sonrasında sanayileşmiş ülkelerle ilgili çalışmalara, başta Sovyetler Birliği olmak üzere sosyalist ülkeler hakkındaki araştırmalar dahil edilmiştir. Yakın zamanda ise gelişmekte olan ülkelerin hızla değişim, kalkınma ve modernleşme programları ortaya koymaları, onların siyasal kültüre olan ilgilerin artmasına neden olmuştur (Sitembölükbaşı 1997: 250). Siyasal kültür, bir dizi belirli inanç hareketleri olmaktan ziyade eyleme yönelik bir çerçeveyi ifade eder (Sitembölükbaşı 1997: 252). Bir toplumda belirli siyasal kültürün bulunduğu ve insanların bu kültür dahilinde hareket ettikleri belirtilmektedir.

İdeoloji, bir ulusun siyasal kültürüne katkıda bulunabilir ve kültürel bir modele destek verebilir. Dolayısıyla birbiriyle yarışan ideolojiler, bir ulusun içindeki siyasal alt kültürün oluşumuna, gelişimine ve güçlenmesine yardım edebilir. Bu anlamda bir ideoloji toplumun

kültürüyle çelişki halinde olabilir ve o kültürü değiştirmeye çalışabilir, böyle bir durumda ise ideolojinin başarı şansı yok denebilecek kadar azdır (Sitebölükbaşı 1997: 262-263). İdeolojinin başarıya ulaşabilmesi, içinde bulunduğu kültürden azda olsa destek almasına bağlıdır. Bu sebeple burjuvaların artık siyaseti belirlediği zamanda, yani emperyalizmin küresel bir güç haline gelmesiyle kapitalist üretim tarzının egemen olduğu emperyalizmin aşamasına ulaşmış ülkelerde kültür artık tek başına siyasetin belirleyicisi olamaz. Peki diyor Arendt tüm bu şiddet olaylarına ve ideolojilere insanların tahribine neden kimse tepki vermiyor? Adolf Eichmann'ın Kudüs'te görülen davada, hâkimin suçlamalarına karşı verdiği yanıtta Führer'in emirlerini yerine getirdiğini, ne yaptıysa yasalara bağlı bir vatandaş olarak yaptığını dile getirmiştir (Arendt, 2014: 142). Burada Eichmann yasalara bağlı bir vatandaşın görevi olarak gördüğü şeyleri yapmış, ayrıca emirlere göre hareket etmişti. Yasalar çerçevesinde kalmıştı, peki bu kadar vahşeti, insan aklı kendi görüp yargılayamaz mıydı? İnsanlar bir eylemde bulunmaya başladığı andan itibaren her insan bir kanun koyucu değil miydi, insan kendi pratik aklını kullanarak hukukun ilkeleri olabilecek ve olması gereken ilkeleri kendi bulamayacak mıydı?

Bugün pek çok insan ortak suç veya masumiyet diye bir şey kalmadığını ve eğer böyle bir şey olsaydı kimsenin suçlu veya masum sayılamayacağını kabul edecektir. Bu durum elbette siyasi bir sorumluluk diye bir şey olmadığı anlamına gelmez, zira siyasi sorumluluk ne ahlak açısından yargılanabilir ne de bir ceza mahkemesinin karşısına çıkarılabilir. Her hükümet kendinden önceki hükümetlerin, her ulus da geçmişin fiilleri ve kabahatlerinin sorumluluğunu üstlenir (Arendt 2014: 302). Bu noktada insanlardaki akıl tutulmasının cevabını Horkheimer'de bulmak mümkündür. Horkheimer'e göre akıl tutulması, soyut kişisel çıkar ilkesinin, resmi liberal ideolojinin bu temel ögesinin düşünsel emperyalizmi, bu ideolojiyle sanayileşmiş ülkelerin toplumsal koşulları arasında büyüyen gediğe işaret ediyordu. Bu kopuş bir kez kamuoyunda kesinleştikten sonra, hiçbir etkin, rasyonel toplumsal birlik ilkesi kalmaz. Önceleri tapınılan ulusal topluluk düşüncesi, sonunda sadece terörle ayakta tutulabilir. Bu, liberalizmin bir çırpıda faşizme geçme eğilimini ve liberalizmin ideolojik ve siyasal temsilcilerinin de kendi muarızlarıyla uzlaşmaya yakınlığını açıklamaktadır. Yakın dönemin Avrupa tarihinde örnekleri pek sık bulunabilecek bu eğilimin kaynağı, ekonomik nedenler bir yana, öznelci kişisel çıkar ilkesi ile sözde bu

ilkenin ifade ettiği akıl anlayışı arasındaki iç çelişkide aranmalıdır. Başlangıçta siyasal düzenin akla dayalı somut ifadelerinin olduğu düşünülüyordu; adalet, eşitlik mutluluk, mülkiyet düşüncelerinin hepsinin akla uygun olduğu, akıldan doğduğu ileri sürülüyordu, sonradan aklın içeriği keyfi olarak bu içeriğin sadece bir bölümüne, onun ilkelerinin sadece birinin çerçevesine indirgendi, tikel olan evrensel olanın yerine sahip çıktı. Düşünce alanındaki bu el çabukluğu ve kuvvet gösterisi, siyaset alanında kaba kuvvet iktidarına zemin hazırlar. Özerkliği kalmayan akıl bir araç haline gelmiştir. Özel aklın pozitivizm tarafından öne çıkarılan biçimselci cephesinde, nesnel içerikle bağıntısızlığı vurgulanır; pragmatizmin öne çıkardığı araçsal cephesinde ise kendi dışında belirlenmiş içeriklere teslim oluşu belirginleşir. Akıl bütünüyle toplumsal sürece boyun eğmiştir. Aklın araçsal değeri, doğa ve insan üzerinde egemenlik kurulmasında oynadığı rol, tek ölçüt durumundadır (Horkheimer 2013: 67). Akıl kavramı ne kadar güçten düşerse ideolojik manipülasyona, hatta en kaba yalanların yayılmasına o kadar elverişli duruma gelir. Demokrasinin felsefi temeli bir kez yıkıldıktan sonra, diktatörlüğün nimetlerinden yararlanmayanlar için rasyonel olarak geçerli bir önerme haline gelir ve bu önermenin kendi karşısına dönüşmesinin önünde teorik bir engel kalmaz (Horkheimer 2013: 70-73).

Biçimselleşmiş akla göre, despotizm, zulüm ve baskı kendi başlarına kötü değildir, eğer kurucularının kazançlı çıkma olasılığı varsa hiçbir rasyonel merci diktatörlüğe karşı bir yargıda bulunamaz. Modern düşüncenin öncüleri iyiyi yasadan türetmiyorlardı, hatta yasaları çiğnemişlerdi, yaptıkları, yasayı iyi olana bağdaştırmaktı. Tarihsel rolleri, sözlerini ve eylemlerini eski belgelerin metnine ya da genel kabul gören doktrinlere uyarlamak değildi, kendileri belge yaratmış ve kendi doktrinlerinin kabul edilmesini sağlamışlardı. Bugün bu doktrinlere tapınan ve yeterli bir felsefeden yoksul kalmış olanlar, bu doktrinleri ya da sadece öznel isteklerin ifadesi olarak ya da otoritesini kendisine inanan insanların sayısından ve var olduğu sürenin uzunluğundan alan bir yerleşik düzen olarak görebilirler. Bugün geleneğe başvurma zorunluluğu bile geleneğin insanlar üzerinde etkisinin kalmamış olduğunu göstermektedir. Almanya gibi birçok ulusun, en çok tapınakları ideallerin birer boş balon olduğunu birdenbire anlamış olmaları boşuna değildir (Horkheimer 2013: 75-76).

Kültür endüstrisinin ideolojisi o kadar güçlüdür ki bilincin yerini

uygitsincilik almıştır. Kültür endüstrisinden fışkıran düzen hiçbir zaman olduğunu iddia ettiği şeyle ya da insanların gerçek çıkarlarıyla karşı karşıya konmaz. Kültür endüstrisinin uydurmaları ne mutlu bir hayatın, ne de ahlaki sorumluluğa götüren yeni bir sanatın rehberi olabilir, onlar ancak büyük çıkar çevreleri tarafından çizilen çizgiden çıkmamaları için insanlara öğüt vermeye yarayabilir. Kültür endüstrisi, asıl anlamı ve mantığıyla değil, faydası bakımından gerçeklikteki konumu ve iddiaları açısından değerlendirilecekse yapacağı etkinin potansiyelininiki kat daha fazla olduğu anlaşılabilecektir. Ama bu potansiyel gücün yoğunlaşması sayesinde, çağdaş toplumun güçsüz bireylerinin mahkûm olduğu tanıtım ve insan zayıflıklarının sömürülmesinde yatar. Bu bireylerin bilinci daha da geriler. Kültür endüstrisinin asıl etkisi aydınlanma karşıtlığında kendini göstermektedir ve doğaüstünde gittikçe artan teknik egemenlik olarak aydınlanma Horkheimer'a göre, kitleleri aldatma haline gelmekte, bilinci zincire vurma yöntemine dönüşmektedir. Kendi başlarına bilinçli olarak yargılayan ve karar veren özerk, bağımsız bireylerin gelişimi önünde bir engel olarak durmaktadır. Böyle bireyler, güçlenmek ve gelişmek için uygun insanlara ihtiyaç duyan demokratik toplumun olmazsa olmaz önkoşuludur. İnsanlar, sırf kitlelere dönüştükleri için hakir görülüyorsa şunu unutmamak gerekir ki onları kitlelere dönüştürüp küçük düşürme, devrin üretim güçleri ne kadarına izin veriyorsa o kadar olgunlaşmalarını sağlamak için özgürleşmelerini engelleme konusunda kültür endüstrisinin rolü çok büyüktür (Adorno 2003: 1-6).

SONUÇ

Yahudi sorununun, Nazilerin gütmüş olduğu politikalarla Führer'in Alman halkının küresel bir güç olma çabasıyla bir ilişkisi vardır. Emperyalizmin etkin olduğu küresel dünyada Alman halkı, kendi ortak geçmişlerinden ortak bir bilinç oluşturarak Alman ırkının tüm öteki ırklardan üstün olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bunu dünyadaki Alman halkını bir araya toplamak, ırk kavramlaştırmasını meşru hale getirebilmek adına dil ve söylemlerle halk tabanına yayarak meşrulaştırmışlardır. Böylece Yahudi antisemitizminin oluşumuna ve tüm dünyada ortak bir düşmanlık yaratılmasına zemin hazırlanmıştır. Ulus devletin kurulma sürecinde Yahudilerden borç alınarak onlara ayrıcalıklar tanınması ve daha sonra ulus devletlerin gücünü yitirmesiyle burjuvaların küresel gücü elinde bulundurmaları

ve devletlerin küresel güç haline gelme arzuları beraberinde Yahudi düşmanlığını getirmiştir. Son olarak tüm bu gelişmelere bakıldığında temel etkenin ekonomik anlamda üstün olma isteği olduğu görülür. Bir anlamda artık tüm ilişkileri belirleyen ekonomik güçtür. Nazilerin de yapmış olduğu ırkçılığa dayalı biyolojik üstünlük sağlamaktır, bu bakımdan Arendt, Yahudi katliamlarını Nazi Almanyası'nda ulus devletlerin güç kaybedip yıkılmasıyla milliyetçi ideolojilerin yerini ırkçı ideolojilere bırakmasına bağlamaktadır. Alman ırkının tüm dünyada üstün olduğunu savunan tek dil tek bayrak tek ulus çatısı altında saf ırk yaratma amacı taşıyarak bunu Pan Hareketleriyle yani Kara Kıta emperyalizmiyle yapmış ve yayılma göstermiştir ve bu yayılmaların altında yatan sömürü arzusudur. Pan hareketlerinin yayılma biçimleri ise ilk olarak ideolojileri yaymak şeklindedir, daha sonra silahlara dayanması bunun sonucunda da ırkçılık yapması gelir. Bu yayılma, deniz aşırı emperyalizmle değil, bulunduğu coğrafya itibariyle kara kıta emperyalizmiyle yapılan bir yayılmadır. Arendt, Birinci Dünya Savaşı'nda bu azınlıkları bir arada tutabilecek devletlerin toprakları üzerinde sömürü antlaşmalarının gerekli görüldüğünden bahseder. Avrupa devletleri parçalandıktan sonra halkları toplamak için yeniden barış antlaşmaları gibi kavramlarla devletsiz halkları bir araya getirdiler. Bunların bazıları devlet kurdu, devlet kuramayanlar ise azınlıklar olarak kabul edildi ve sonra bunlar o toplumun kölesi durumuna getirildi. İşte bu antlaşmalar sömürü antlaşmalarından başka bir şey değildir ve bu ideolojiler hakim sınıfın ideolojilerinin tabana yayılmasıyla ve yeni bir kültür oluşturulmasıyla gerçekleşmiştir, bu da toplumun tabanında var olan kültüre dayanarak ve o kültürden destek alınarak yapılmıştır.

KAYNAKÇA

ADORNO, Theodor W. (2003). "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken", çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, Sayı 36, ss. 76-83, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ARENDT, Hannah (2000). *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

ARENDT, Hannah (2011). *Şiddet Üzerine*, çev. B. Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.

ARENDT, Hannah (2012). *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara,

İstanbul: İletişim Yayınları.

ARENDT, Hannah (2014). *Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

ARENDT, Hannah (2014). *Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İletişim Yayınları.

ARENDT, Hannah (2014). *Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

ARENDT, Hannah (2014). *Kötülüğün Sıradanlığı*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları.

ARSLAN, Emre (2001). "Uluslararası Göç ve Yeni Irksallaştırma Biçimleri: Etnisite, Çokkültürcülük, Diaspora", *Praksis*, Sayı 2, ss. 204-247.

BAŞARAN İNCE, G. (2010). "Medya ve Toplumsal Hafıza", *Kültür ve İletişim*, 13 (1), ss. 9-30.

BOOKCHIN, Murray (2013). *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Sümer Yayıncılık.

HORKHEIMER, Max (1998). *Akıl Tutulması*, çev. O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.

SİTEMBÖLÜKBAŞI, Şaban (1997). "Siyasal Kültür"ün Kavramlaştırılmasında Karşılaşılan Bazı Güçlükler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı 2 (Güz), ss. 250-263.

VERGİN, Nur (2015). *Siyasetin Sosyolojisi*. İstanbul: Doğan Kitap.

YANIK, Celalettin (2013). "Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi", *Kaygı*, Sayı 20, ss. 227-232.

Özlem ÜNALAN

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Türk Halk Bilimi Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi
ozlem_unalan@hotmail.com

KÜLTÜRLERARASI ETKİLEŞİMDE HALK BİLİMİNİN ROLÜ

ÖZET

Halk bilimi, doğumdan ölüme kadar insanların yaşamında yer alan maddi ve manevi bütün kültür öğelerini bilimsel olarak derleyen, araştıran, kültürler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları belirleyip ortaya koyan bir bilim dalıdır. Bir toplumun gelenek ve görenekleri, yaşayış tarzı, doğaya ve evrene bakışı, inanışları, yazılı ve sözlü kültür ürünleri halk biliminin konusunu oluşturur. Halk bilimi Türkiye’de yaşayan insanların kültürel değerlerini ortaya koyduğu gibi Orta Asya’da, Balkanlar’da, Kafkasya’da ve diğer bölgelerde yaşayan Türk topluluklarının da kültür yapısını incelemektedir.

Günümüzde kültürlerarası iletişim bir kavram olmaktan çıkıp farklı kültürlerle mensup insanlar arasındaki etkileşimi ve kültürel farklılıkları inceleyen bir bilim dalı haline gelmiştir. Kültürlerarası etkileşim ile iki ya da daha fazla kültür karşılıklı birbirlerini etkiler ve yeni bir sentez oluşturur. Çağımızdaki kitle iletişim araçlarıyla halk biliminin de konusu olan yerel imgeler ve kültürel değerler kolaylıkla evrensele taşınabilmekte ve bu da kültürlerarası etkileşimi kuvvetlendirmektedir. Halk bilimi kültürlerarası ilişki bağlamında yöresellikten ulusallığa ve ulusallıktan da evrenselliğe geçerek insanlığın ortak değerlerine hizmet etmektedir. Ayrıca halk bilimiyle farklı halk kültürleri aralarındaki benzerliklerin ve farklılıkların belirlenmesi kültürlerarası iletişim sorunlarının çözümüne katkı sağlamaktadır. Halk bilimi kültürel değerlerimizi öğrenmemizi ve tanımamızı sağlamakta kültürlerarası iletişim ise farklı kültürleri anlamamıza ve algılamamıza yardımcı olmaktadır. Bu noktada halk bilimi ve kültürlerarası iletişim ortak konulardan beslenmekte ve birbirlerini tamamlamaktadır.

Bu çalışmada, halk biliminin konu içinde yer alan doğum, ölüm ve evlenme adetleri, yemek kültürü, giyim kuşam, fıkra ve destan gibi edebi türler, halk müziği, halk hekimliği ve çeşitli halk inanışları kültürlerarası bağlamda ele alınacak, farklı kültürler arasında iletişimi sağlamada halk biliminin önemi ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Kültürlerarası İletişim, Halk Bilimi.

Kültür, insanların doğuştan getirmeyip sonradan edindiği, kalıtsal bir özellik göstermeyen ve içinde yaşanılan sosyal çevrenin etkisiyle gelişen bir süreçtir (Güvenç 1991: 101). Bir milleti ayakta tutan, geçmiş ile gelecek arasında köprü kuran etkenlerin başında kültür gelir. Kültür bir milletin var oluşuyla ortaya çıkar, tarihi süreçte ilerleyerek o milleti gelecek ile buluşturur (Doğru 2009: IX). İletişim ve kültür birbirlerini karşılıklı olarak etkiler. Bireyin içinde sosyalleştiği kültür nasıl iletişim kuracaklarını da belirler. Kültür insana ait olan bir şeydir. Kültürü birim olarak aldığımızda ve insanları bu birimlere yerleştirdiğimizde ve de farklı kültürel birimler arası ilişkiye baktığımızda, kültürlerarası ilişkiyi ve bu ilişkiyi gerçekleştiren kültürlerarası iletişimi görürüz. Dolayısıyla kültürlerarası iletişim kültürel birimler arası olan iletişimdir. Kültür yaşayan ve bir şeyler yapan, iletişimde bulunan bir varlık değildir. Kültürlerarası iletişimi yapan kültürel birimlere ait olan insanlardır. Kültürlerarası iletişim bu insanlar arasındaki faaliyeti anlatır (Erdoğan 2002: 12).

Kültürlerarası iletişim genel anlamı ile başka coğrafyalarda ve sınırlarda yaşayan farklı kültürlerle mensup bireyler arasındaki iletişimdir. Kültürlerarası iletişimin bir bilim dalı olarak gelişmesiyle birlikte kültürlerarası iletişim kavramı etnik ve ırksal açıdan farklılaşan alt kültürel grupları da kapsayacak şekilde genişlemiştir. Kültürlerarası iletişim ile dünyadaki tüm insanlar toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal birçok alanda birbiriyle yoğun bir etkileşime girer ve bununla birlikte toplumsal değişme sağlanır. Yani yerel ve ulusal etkileşim gerçekleşirken toplumlar kendilerini hızlı bir değişimin içinde bulurlar. Kültürlerarası iletişim ve etkileşim sayesinde kültürler aynı kalmaz, sürekli yenilenir ve değişir. Bu açıdan kültürlerarası etkileşim toplumların statikliğini yok eder, onları canlı ve dinamik kılar.

Kültürlerarası iletişimin amacı değişik kültürlerle saygı göstermek, kültürlerarası alanda birliktelik oluşturmak, etnik, dini, dilsel ve kültürel farklılıkları evrensel değerler çerçevesinde bir araya getirmektir. Bir toplumun gelenekleri, görenekleri, doğum-ölüm vb. inanışları, doğaya bakışı ve evreni yorumlayışı, yemekleri, mani, türkü, bilmece, destan gibi sözlü ürünleri, kılık kıyafeti, halk dansları, seyirlik oyunları vb. birçok inanış ve ritüelleri kültürün birer parçasını oluşturur. Halk bilimi kültürün bu parçalarını inceler. Halk bilimi, bir ülke ya da belirli bir bölge halkına ilişkin maddi ve manevi alandaki kültürel ürünleri konu edinen, bunları kendine özgü yöntemleriyle derleyen, sınıflandıran,

çözümleyen, yorumlayan bir bilimdir (Örnek 1995: 15).

Bu bağlamda halk bilimi, bir etnik grubun veya bir yöre halkının olduğu kadar çeşitli sosyal grupların geleneklerini, inançlarını, törelerini, sözlü gelenekten kaynaklanan edebî ürünlerini, el sanatlarını, halk hekimliğini, mimarisini vb. pek çok kültürel ürününü araştırıp incelemekte ve bunlarla bağlantılı olarak o topluluğun dinsel, siyasal, sosyolojik, psikolojik tutum ve davranış biçimlerini ortaya koymaktadır. Halk bilimi Türkiye’de yaşayan insan topluluklarının kültürel yapısını ortaya çıkardığı gibi Orta Asya, Kafkaslar, Balkanlar ve diğer bölgelerdeki Türk kökenli topluluklarının da kültürel araştırmalarını yapmakta, bu bölgelerdeki halk kültürlerini inceleyip kültürler arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktadır. Ayrıca bu sayede gerek geçmişte gerekse günümüzde kültürlerarası iletişim ve etkileşim sorunlarının aydınlatılmasına yardımcı olmaktadır.

Toplumlar farklı kültürlerle karşılaşmaya başladıkları zamandan itibaren bir etkileşim içinde olmuştur. Önceleri bu etkileşimin sağlanmasında savaş, göç, ticaret birer araç vazifesi görmüş, her toplum karşılaştığı toplumla karşılıklı etkileşim içine girmiştir. Çeşitli ticaret yolları üzerinde bulunan Anadolu da tarih boyunca birçok göçlere, savaşlara şahitlik etmiş birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Zamanla oluşan kültürel miras Anadolu’ya gelen medeniyetlere aktarılmış ve kültürel bir değişim ve etkileşim yaşanmıştır. Aynı zamanda Türkler Anadolu’yu yurt edininceye kadar çok farklı kültürlerle karşılaşmış hem onlardan etkilenmiş hem de onları etkilemiştir. Bugün halılarda, çinilerde, bakır veya gümüş eşyalar üzerine yapılan motiflerde Türklerin Anadolu’ya varıncaya dek karşılaştıkları kültürlerin izlerini görmek mümkündür. Tüccarların, savaş esirlerinin ve göçmenlerin yanı sıra seyyahlar, bilginler, öğrenciler, askerler, halk şairleri, dervişler, meddahlar halk kültürünün başka yerlere taşınmasında birer araç vazifesi görmüştür.

Diğer taraftan ülkeler arasındaki siyasi ve ekonomik iş birliği kültürel manada ülkelerin birbirlerine yakınlaşmalarına, birbirlerinin kültürlerini tanımalarına neden olur. Kültürel manada dışa açılmak, başka kültürlerle karşılaşmak halk biliminin önemini ve gerekliliğini de ortaya koyar. Halk bilimi birçok medeniyeti bünyesinde taşıyan, doğusuyla batısıyla zengin bir kültüre sahip olan ülkelerde, ülke içinde varlığını sürdüren farklı kültürlerin dünyaya tanıtılmasında da önemli bir rol oynar. Halk bilimi, kültürlerarası iletişimi sağlamada

X kültürü ile Y kültürü arasında bir köprü vazifesi görür. Diğer bir açıdan baktığımızda buradaki X kültürü kaynak, Y kültürü hedef, araç ise halk bilimidir.

Kültürlerarası etkileşim ile halk bilimi arasında sıkı bir ilişki vardır. Zira her ikisi birbirini karşılıklı etkiler. Özellikle teknoloji, küreselleşme, sanayileşme sonucunda gelişen kültürlerarası etkileşim, halk bilimi çalışma alanına giren malzemeleri olumlu veya olumsuz etkilemektedir. Örneğin televizyon sayesinde insanlar Çin mutfağını ya da İtalyan mutfağını tanımakta, geleneksel yemeklerin dışına çıkarak kendi damak tatlarını geliştirmektedir. Aynı zamanda bugün toplumsal hayattaki değişimler, okuma yazma oranının artması ve kadının çalışma hayatına katılması, köyden kente göç gibi toplum hayatındaki gelişmeler ve televizyon, bilgisayar gibi kitle iletişim araçları Türk mutfak kültüründe değişikliklere sebep olmuştur. Bugün Avrupa'da yaygın olan kola, hamburger, cips vb. fast food tarzı yiyeceklerden Türk mutfacı da nasibini almıştır.

Gelişen teknoloji, uluslararası rekabet ve sanayileşme halk biliminin konusu içinde olan giyim kuşamı da etkilemiştir. Bugün televizyon, dergi, internet gibi araçlar ile bireyler dünyanın başka bir ucundaki giyim tarzını ya da modayı takip edip ona göre giyinmektedir. Örneğin İtalyan çizgisini beğenme, Fransız modasını ölçüt alma ya da Amerikan markalı ürünleri giyinme gibi ortak giyim tarzı oluşmaktadır. Bugün internette pek çok alışveriş sitelerinde yabancı ayakkabı veya giysilerin satışı yapılmaktadır. Bu da kültürlerarası iletişim sonucunda benzer giyim tarzlarının oluşmasına neden olmaktadır. Diğer taraftan günümüzde Amerikan veya diğer batı filmleri televizyonlarda yayınlanmakta oradaki yaşam tarzı, kadın erkek ilişkisi, aile hayatı, örf ve adetler Türk aile hayatını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu da evlilik dışı birlikteliklerin oluşmasına, gençlerin evlenmeden ebeveynlerinden ayrı bir eve çıkmasına, ataerkil toplum yapısının bozulmasına sebep olmaktadır.

Bütün bu örneklerle baktığımızda kültürlerarası iletişim bir taraftan birey açısından kültürel çeşitliliği ve zenginliği sağlarken diğer taraftan kendi kültürünü unutmasına ya da kendi kültürüne bir yabancılaşmaya sebep olabilir. İşte bu noktada halk bilimi devreye girer ve bireye kendi öz kültürünü hatırlatır. Topluma âdeta bir kalkan olur ve toplumun maddi manevi kültürel değerlerini ortaya koyar. Ayrıca kültürlerarası iletişim ve halk bilimi ilişkisi Türk toplumu

için çok daha önemli bir mevzudur. Zira çeşitli şekillerde ve bilinçli bir biçimde Türk kimliğini yok etme, kültürel kimlik kodlarımız ile oynama çabası vardır. Bu amaca karşılık Türk halk bilimi, Türk halk kültürünü korumaya yönelik çalışmalar yürütmektedir. Kültürlerarası etkileşimin etkili olduğu halk bilimi konularından birini de farklı kültürlerle ait yemek ve mutfak kültürü olmuştur. Bugün Türkiye sınırları dışındaki Müslüman toplumlarda Ramazan ve bayram gibi özel zamanlarda ortak bir yemek kültürü gelişmiştir.

Farklı kültüre mensup bireylerin doğayı ve evreni algılayışları da farklıdır. Bu farklı algılama farklı adet ve gelenekleri de beraberinde getirir. Halk bilimi bu farklılıklarla birlikte kültürlerarası etkileşim sonucunda toplumlar arasında zamanla meydana gelen ortak veya benzer inanç, adet ve uygulamaları ortaya koyar. Kültürler arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyarken bireye ait olduğu kültürü tanıma fırsatı verir. Bugün dünyanın her yerinde renklere bir anlam yüklenir. Bu anlam halk biliminin çalışma alanlarından olan giyim kuşam ve buna dair çeşitli ritüellerde de kendini gösterir. Örneğin beyaz renk Anadolu'da, Türk dünyasında ve Avrupa toplumlarında saflığın, temizliğin simgesidir. Bugün Türkiye ve Azerbaycan gibi Türk coğrafyalarında siyah renk yas ve keder ifade ettiği gibi Türkiye'nin bitişiğindeki Yunanistan'da da aynı ifadeyi alır. Yunanistan'da cenazeye siyah giysilerle gidilir, hatta kimi Yunan köylerinde eşlerinin ölümünün ardından kadınların ömür boyu siyah kıyafet giymeleri yaygındır. Azerbaycan'da giyim rengi merhumun yakınlık derecesine göre değişir. Merhumun anası, bacası, evlatları siyah elbise giyerler. Ayrıca merhumun yaşı da giyimde önemlidir. Merhum çocuk ise uzun süre siyah giyilir. Kadınlar erkeklere göre daha uzun süre yas tutar hatta düğüne gitmez, kına yakmazlar (Doğan 2005: 90-91).

Diğer taraftan farklı kültürlerin bir arada yaşama zorunluluğu bazı evrensel işaretlerin oluşmasına neden olmuştur. Bu işaretler renkler üzerinde de etkilidir. Örneğin trafik lambaları bunun en güzel örneğidir. Zira dünyanın birçok yerinde kırmızı durma işareti olarak algılanır. Kırangıç kuşuna dair inanışlar anlatım bakımından farklılık gösterse de kırangıç kuşuna yüklenen değer ve kutsallık ortaktır. Azerbaycan'da kırangıç mukaddes bir hayvan olarak görülmekte, evlere yuva kurmalarına izin verilmekte ve bu durum bir baht açıklığına ya da şansa işaret olarak görülmektedir. Azerbaycan'daki bu kutsiyet şöyle bir efsaneye dayandırılır:

Efsaneye göre yılan ve arı komşudur. Yılan arıya kendi hayatından şikâyet edip arıdan hangi canlının kanının tatlı olduğunu bulmasını ister. Onların bu konuşmalarına yuvasını yapmakta olan kırlangıç şahit olur. Bu arada arı yılanın isteğini kabul eder ve canlıların kanını yoklar. Arı son olarak yaşlı bir erkeğin alına konar. Arı tekrar döndüğünde kırlangıç arının haber getirdiğini anlar. Arı yılanı en tatlı kanın insan kanı olduğunu söylediği zaman yılan tüm insanları öldürecek ve insan nesli sona erecektir. Kırlangıç bunu bildiği için arıyı kandırır ve arıdan dilini çıkarmasını ister, bunun üzerine kırlangıç arının dilini kökünden koparır. O günden sonra arı konuşamaz ve vızıldayarak gezer. Yılan durumu öğrenir, kırlangıçtan intikam almak ister fakat yılan kırlangıcın kuyruğundan sadece bir tüy koparabilir. Kırlangıcın kuyruğu o zamandan beri çatal kalır. İnsanlar bu işi duyar ve kırlangıcın yuvasını evlerine taşırlar (Doğan 2005: 135).

Aynı inanış farklı efsanelerle Hakas ve Kaçınlerde de mevcuttur.

Sagaylar'ın inancına göre de Erlik han yerden ateşi çalar. Kartalın başkanlığındaki tüm kuşlar bir araya gelerek ateşi araması için kırlangıcı gönderir. Kırlangıç uzun süre uçtukten sonra bir kara yurt görür. Yurdun ortasında bir kömür közermektedir. Ocağın etrafına ise kocaman bir yılan dolanmıştır. Kırlangıç bacadan girip közü alır. Yılan ağzını atıp onu tutmak isterken kuyruğundan bir lepek koparır. Kırlangıcın kuyruğu çatallanır. Kırlangıç gagasında közle uçar, yılan ise onun ardınca. Kırlangıç ateşi kayaya fırlatır, oradan kıvılcım kalkar. Yılan geri döner. O zamandan beri kırlangıcın ağzı kırmızı kalmış ve insanlar ise sert taşları birbirine vurarak ateş elde etmişlerdir (Doğan 2005: 137).

Muğla yöresinde ise kırlangıçla ilgili şöyle bir efsane anlatılır:

Çok eskiden kırlangıç kuşu çalışkan bir öğrencidir. Günün birinde okuldan eve giderken taşın dibinde koca bir yılan görür. Yılan çocuğun üzerine gider. Çocuk yerden bir dal alır. Yılan yine çocuğun üstüne gider. Bunun üzerine çocuk "Allah'ım beni bir kuş yap da insanoğlunun evine sığınayım." diye dua eder. Çocuğun duası kabul olur. Allah çocuğu kırlangıç kuşu yapar. Çocuk kırlangıç kuşu olunca yılanı "Sen artık beni yakalayamazsın, çünkü ben insanoğlunun evine sığınırım." der. O günden sonra kırlangıç kuşu her bahar, evini insanoğluna yakın yapar (Önal 2003: 123).

Kırlangıç kuşuna dair bu inanç örneklerinde farklı kültürlerle ait

anlatılan bu efsaneler farklı olsa da hepsinde yılan insanlara kötülük getiren, kırlangıç ise insanlara iyilik yapıp onları kurtaran bir hayvan olarak görülmüştür. Türk dünyasında kırlangıca dair bu inanışların temeli Sümerlerin destanı Gılgamış'a ve Nuh Tufanı'na bağlanmaktadır. Bu da bize farklı coğrafyalarda yaşayan Türkler arasındaki kültürel bağın çok öncelere dayandığını göstermektedir.

Nahcivan'dan derlenmiş rivayete göre ayı eskiden genç bir erkekmiş. Babası onu mergiz çekmeye yani tarla sürmeye zorlamış. Oğlan bunu kabul etmemiş ve babasına karşı gelmiş. Oğlan dağlara, ormanlara kaçmış. Bu durum Allah'ın hoşuna gitmemiş ve oğlanı ayıya çevirmiş. Azerbaycan'da anlatılan bir rivayete göre de ayı eskiden bir kızmış. Onu istemediği birine vermişler. Bunun üzerine o da dağlara kaçmış ve Allah'ın emri ile ayıya dönüşmüş. Aynı ritüel Tuvalar için de anlatılmaktadır. Altaylardaki bir inanışa göre de ayı insanla kardeştir. Baş göklere kadar uzanan bir ev yapar ve artık Allah'la yaşayabilirim diye düşünür. Bu Kuday'ın hoşuna gitmez ve "hayvanların ve kuşların başçısı ol, yer altında yaşa, kışın yat, yazın gez diyerek" onu ayıya dönüştürür (Doğan 2005: 130-132). Gaziantep'te anlatılan bir efsanede de ayı aşeren bir Kürt gelinidir. Bir gün canı kebab ister, ölen bir katırın etini kebab edip yerken kayınpederi tarafından görülür. Utancından hayvan olmayı diler, dileği kabul olur ve ayı olarak dağa çıkar (Köksel 1999: 492). Farklı kültürlerle ait bütün bu rivayetlerde ortak olan unsur ayının önceleri insan olması ve çeşitli günahların ardından ayıya dönüşmesidir.

Komşu kültürler arasındaki benzerlikler batıl inançlar noktasında da kendini göstermektedir. Örneğin hamilelik sırasında aş eren bir kadına belli yiyecekler yasaklanıp bazı yiyecek özellikle yedirilmektedir. Azerbaycan'da yerikleyen yani aş eren bir kadın tavşan ve tavuk etine, kelle paçaya, acıya ve turşuya aş ermesi hoş karşılanmaz. Zira bunları yediğinde çocuğun tavşan gibi dudağı, tavuk gibi rahatsızlığı, kelle gibi burnunun ilikli, dilinin acı ve sinirli olacağına dair inanışlar vardır (Doğan 2005: 18). Erzurum'da aş eren kadın keklik eti yerse çocuğun dilli, balık yerse çocuğun balık ağızlı, paça yerse çocuğun sümüklü ve tavşan eti yediğinde çocuğun gözleri açık olacağına inanılır (Taş 1994: 191). Tarsus yöresinde gebe kadın yumurta yerse çocuk kel, ciğer yerse çocuk eksik, kelle yerse çocuk sümüklü olur. Ayrıca aş ererken kadın ite bakarsa çocuğun it gibi, geyiğe bakarsa çocuğun burnu yirik (yarık) olacağına inanılır (Tarsus Alan Araştırmaları 1998: 65).

Bugün Anadolu'nun birçok yerinde bebeği tuzlama geleneği devam etmektedir. Eve getirilen bebek yıkanmadan önce vücudu bol tuzla bulanır ardından banyosu yaptırılır. Buradaki amaç ileriki yaşlarında çocuk terlediğinde kokmaması içindir. Azerbaycanlılar da bebeğin göbeğini kestikten sonra çocuğu tuzlarlar veya bol tuzlu suyla yıkarlar. Azerilerin bebeği tuzlama sebebi doğum zamanı bebeğin bedenine bulaşmış mikropları temizlemek, gelecekte meydana gelebilecek deri hastalıklarını ve pişliği önlemektir. Kırgızlar aynı âdeti çocuğun ilerde sağlam ve sağlıklı olması, Özbekler ise gelecekte çocuğu karasinek, sivrisinek ısırmasın için yapmaktadır (Doğan 2005: 23). Bu tür inançlar Türk halkı arasında oldukça yaygın olduğu için onlardan komşu kültürlerle de geçmiş ve bir kültürlerarası etkileşim söz konusu olmuştur.

Türk kültüründe önemli bir yeri olan Karagöz ve Hacivat, deriden kesilen ve tasvir adı verilen birtakım şekillerin arkadan ışıktandırılmış beyaz bir perde üzerine yansıtılmasıyla oluşan bir gölge oyunudur. Kaynaklara göre de gölge oyununun menşei Orta Asya'ya dayanmaktadır. Bazı kaynaklarda Çin'de ve sonrasında Moğol Türkleri arasında oynatıldığına dair bilgiler vardır. Bazı kaynaklara göre ise gölge sanatı Hint medeniyetinden dünyaya yayılmıştır. MÖ ikinci yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkan gölge oyunu Güneydoğu Asya'da özellikle Çin, Tayland, Japonya ve Endonezya'da ilgi toplamış, medeniyetlerin gelenekleri doğrultusunda şekillenmiştir. Sonuç itibari ile Asya kökenli olan bu oyun Müslüman göçmenler yardımıyla batıya doğru yayılmıştır. Farklı kültürlerin etkileşimi sayesinde gölge oyunu büyük bir coğrafyaya dağılmıştır. Bu coğrafyanın parçası olan Türklerin bölgedeki varlığını ve kavimler halinde batıya göçünü düşündüğümüzde beslendikleri kültürleri göç ettikleri bölgelere götürmeleri mümkün olmuştur. Her ne kadar gölge oyununun kökeni Orta Asya olsa da Karagöz ve Hacivat tamamen Türk karakterlerdir. Bugün Balkanlar'da, Mısır'da, Çin ve dünyanın birçok yerinde gölge oyunlarına rastlarız ve bu oyunlardaki kahramanlar Karagöz ve Hacivat oyunlarındaki karakterlerle benzerlik göstermektedir (Çolak 2006: 545-546).

Halkbilimi malzemelerinden birini de türküler ve halk müziği oluşturur. İnsanlığa ait ortak duyguları barındıran müzik çok kültürlü coğrafi alanlarda önemli bir iletişim aracıdır. Müzik tarihsel süreç içinde birbirleriyle ilişkide bulunmuş olan toplumların, milletlerin ve

etnik unsurların arasında ortak yaşanmışlıkları veya evrensel bir takım değerleri ortaya koymaktadır. Farklı coğrafyalarda yaşayan insanların kültür değerleri arasında Nevruz bayramı da bulunmaktadır. Nevruz Türk toplulukları arasında binlerce yıldan beri bilinen, baharın gelişi ve tabiatın yeniden canlanmasını ifade eden geleneksel bir kutlamadır. Nevruz bir bahar bayramıdır ve Nevruz'a benzeyen bu tür bahar bayramlarını dünyanın muhtelif bölgelerinde ve milletlerinde de görmekteyiz.

Bugün Nevruz Bayramı, Türkiye, İran, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan, Afganistan, Tacikistan ve Hindistan'daki Parsiler tarafından kutlanmaktadır. Kars, Ardahan, Iğdır ve Muş çevrelerinde Nevruz'dan on beş gün önce çeşitli kaplarda suyun içinde buğday filizlenir (Tural 2006: 186). Iğdır'da semeni adı verilen bu yeşilliklerin bereket getireceğine inanılır. Semeniden zaman zaman helvalar hazırlanır (Alım 2009: 243). Türkmenistan'da ise semeni Nevruz'un en özel yemeğidir. Birkaç aile birleşip büyük bir kazanda buğday özüne un, su ve şeker ekleyerek semeni yaparlar (Çetin 2009: 68). Azerbaycan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan ve Anadolu'da Nevruz hazırlıkları aylar öncesinden başlar, evler temizlenir ve badanalanır, eski eşyalar atılıp yenileri alınır. Yılın son çarşambası "Kara Çarşamba veya Ahir Çarşamba" olarak adlandırılır. Salıyı çarşambaya bağlayan bu gece ateşler yakılır, kadın erkek, genç, yaşlı herkes üzerinden atlar. Yöreye veya ülkeye ait yemekler pişer, ziyafetler verilir. Türkmenistan'da Nevruz için, Türkmen çöreği, Türkmen petiri, külce, yağlı börek, şekşeke ve Türkmen pilavı hazırlanır (Çetin 2009: 68).

Anadolu'da Nevruz boyunca s harfi ile başlayan beş yiyeceğe yer verilir. Bunlar sumak, sebze, sirke, sincid (iğde), semena (buğdaydan yapılan tatlı)'dır. Ayrıca bereket getirmesi için sofraya mum, Kur'an-ı Kerim, ayna, balık, elma, un, pirinç, boyanmış yumurta konulur (Tural 2006: 187). Azerbaycan'da Nevruz kutlamalarında *Han Bezeme* denilen bir oyun oynanır (Çetin 2009: 68). Iğdır'da ise Kosa isimli orta oyunu oynanır. Kosa, boynunda çingirak olan, un ve boyalarla çirkinleştirilip gülünç hale getirilen bir kişidir. Gelin gibi giydirilen genç ise baharı temsil eder. Oyun çeşitli maniler eşliğinde oynanır. Oyunun sonunda kış, soğuğu, karı ve sıkıntıları temsil eden Kosa ölür. Baharı temsil eden gelin ise hayatta kalır. Oyun hangi evin önünde oynanmış ise, ev sahibi tarafından oyuna katılanlar çeşitli hediyelerle ödüllendirilir (Alım 2009: 235).

Türklerin ortak atası olarak kabul ettiğimiz Dede Korkut, Türklerin Oğuz ve Kıpçak kavimlerine darda kaldıkları vakit yardım eden bir veli, efsanevi bir şahsiyet ve kopuzun mucididir. Kazak, Karakalpak ve Türkmenistan sahasında, Azerbaycan ve Anadolu'da onun hakkında pek çok efsane anlatılmaktadır. Türkiye'de Ahlat'ta ve Bayburt'un Masat Köyü'nde, Seyhun Irmağı kıyısında ve birçok yerde Dede Korkut'un makamı bulunmaktadır. Bayburt ve Osmaniye dışında Türkmenistan Aşkabat'a, Kazakistan Öskemen'e ve Azerbaycan Şirvan'a Korkut Ata'nın heykeli dikilmiştir. Aynı şekilde Köroğlu Destanı yalnızca Türkiye'de anlatılmaz. Köroğlu Destanı'nın Batı (Kırım ve Kafkas ötesi rivayetleri (Gürcü ve Ermeni rivayetleri gibi), Anadolu, Azerbaycan Balkanlar) ile Doğu / Türkistan (Türkmen, Özbek, Uygur, Kazak, Tatar, Kırgız, Karakalpak rivayetleri ile Tacik ve Buhara Arapları arasında dolaşan Arapça ve Tacikçe anlatılan rivayetler) olmak üzere iki ana rivayeti ve bu rivayetler etrafında teşekkül eden yüzü aşkın kolu bulunmaktadır. Azerbaycan'da, Ermeniler arasında, Türkmenistan'da, Özbek ve Karakalpaklar arasında çok sayıda rivayetleri mevcuttur. Anadolu sahasında ise on beş kolu derlenmiştir (Özkan 1997: 224).

Nasreddin Hoca dünyanın en meşhur fıkra tiplerinden biridir. Ona bağlı olarak anlatılan fıkralar, Adriyatik'ten Çin Seddi'ne kadar Avrasya'da geniş bir alana yayılmıştır. Bunda fıkraların tür olarak yazılı ve sözlü edebiyattaki yaşama kabiliyetinin olduğu kadar Nasrettin Hoca fıkralarının türünün en güzel örnekleri olmasının da rolü vardır. Nasrettin Hoca fıkraları sadece Türkçe'nin konuşulduğu alanda değil, komşu milletlerin yanı sıra Latineden Çince ve Japoncaya, İngilizceden Rusçaya kadar pek çok dile de çevrilmiştir. Ona dair anlatılan fıkralar zaman zaman diğer milletlere ait fıkra tipleriyle karıştırılmıştır. Nasrettin Hoca'nın Bulgar, Makedon, Hırvat, Sırp, Romen ve Macarlar arasında tanınması Osmanlı Devleti zamanında olmuştur. Nasrettin Hoca dünya fıkra edebiyatında ünlü olmuştur. Nasrettin Hoca'nın dünya fıkra edebiyatında bu kadar ünlü olması ve fıkralarının birçok dile çevrilmesinin sebebi insanlığın ortak zaafalarını mizah yoluyla eleştirmesidir. Nasrettin Hoca Sibirya Türkleri, Sarı Uygur dışında Türkçenin değişik şive ve lehçelerini konuşan Türk boylarının hemen hepsinde görülür (Yıldırım 1976: 21).

Nasrettin Hoca'nın komşu kavimler ve diğer Türk boyları arasında yayılması sözlü ve yazılı gelenek aracılığıyla gerçekleşmiştir. Sonuç itibarıyla, gerek kültürlerarası iletişim gerekse halk bilimi bir bilim dalı

olarak kültür öğeleriyle ilişkilidir. Diğer taraftan kültürlerarası etkileşim neticesinde gelişen toplumlar arasındaki benzerlikler halk biliminin çalışma alanları içerisinde yer alır. Kültürlerarası iletişim sonucunda ortaya çıkabilecek olumsuz durumları önlemede halk bilimi önemli bir rol üstlenir. İki toplum arasında bir araç vazifesi görür.

KAYNAKÇA

ALIM, Mete (2009). "Bir Kültürel Coğrafya Çalışması: Iğdır'da Nevruz", *Doğu Coğrafya Dergisi*, C. 14, S. 22, ss. 231-238, Erzurum.

ÇETİN, Emrah (2009). "Türk Dünyasının Ortak Kültür Mirası: Nevruz", *The Journal of Academic Social Science Studies* 2 (1), ss. 63-71.

ÇOLAK, Gözde (2006). "Gelenekten Beslenen Karagöz", *Folklor/ Edebiyat*, C. 12, S. 46, ss. 543-554, Ankara.

DOĞAN, Ahmet (2005). *Adetler, İnançlar ve Türkler'in Soy Kütüğü Meselesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

DOĞRU, Mahmut (2009). "Önsöz", *I. Uluslararası Doğu Anadolu Bölgesi Geleneksel Mutfak Kültürü ve Yemekleri Sempozyumu*, Ed. Oktay Belli, ss. IX-X, İstanbul: Milsan Yayınları.

ERDOĞAN, İrfan (2002). *İletişimi Anlamak*, Ankara: Erk Yayınevi.

GÜVENÇ, Bozkurt (1991). *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Remzi Yayınevi.

KÖKSEL, Behiye (1999). "Gaziantep Efsanelerinde Şekil Değiştirme Motifi Üzerine", *III. Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni Bildirileri*, ss. 487-496, Adana: Adana Valiliği Yayınları.

ÖNAL, Mehmet Naci (2003). *Muğla Efsaneleri*, Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1995). *Türk Halkbilimi*, Ankara: Kültür Bakanlığı HAGEM Yayınları.

ÖZKAN, İsa (1997). "Köroğlu Destanı'nda Kahraman ve Atının Doğuşu İle İlgili Motiflerin Tahlili", *Türk Dili*, ss. 223-233, Ankara.

TAŞ, Hülya (1996). "Erzurum'da Doğum ve Çocukla İlgili Eski Âdet ve İnançlar" *Türk Halk Kültüründen Derlemeler*, ss. 187-214, Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları.

Tarsus Alan Araştırmaları (1998). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

TURAL, Sadık (2006). *Tarihten Destana Akan Duyarlılık*, Ankara: Yüce Erek Yayınevi.

YILDIRIM, Dursun (1976). *Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar*, Ankara, Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.

Yunus BABACAN

Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Modern Türkiye Tarihi ABD Yüksek Lisans Öğrencisi
babacanyns@gmail.com

GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDE KAVRAMLAR TARİHİ BAĞLAMINDA GÖKALP'İ YENİDEN DÜŞÜNMEK

ÖZET

Koselleck'in siyasal ve toplumsal dilin semantiği ile işleyişini kavram ile kavramın tarihi arasında kurulan ilişkiler üzerinden okuma denemesi Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet dönemlerine uygulanabilir mi? Bir kavramın tarihsel oluşumu, yaşadığımız tüm somut tecrübelerin ancak dil tarafından aktarıldığında birer tecrübeye dönüşmesi ile gerçekleşir ve tarih bu şekilde mümkün kılınmaktadır. Cumhuriyet'i var eden tarihsel süreçte, dili ve tarihi analitik olarak birbirinden ayırmak ve aralarındaki ilişkiyi yeniden kurmak Cumhuriyet'in düşünsel anlamda tasarımcısı Ziya Gökalp'in eklektik, farklı ve üretken bir girişim olarak modern sosyoloji ilmi ve Batı felsefesi ile İslam felsefesi arasında kurduğu kavramsal ağın eleştirel bir yeniden okunmasıyla mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Kavramlar Tarihi, Osmanlı Entelektüel Geleneği.

Tarih, tamamlanmamışlıkta ön alarak vuku bulur, bu nedenle ona uygun gelecek yorumlar totallikten feragat etmelidir.

Reinhart Koselleck

METİN, BAĞLAM VE FAİL

Osmanlı İmparatorluğu üzerine üretilen geniş literatürün ekseriyetle içine düşmüş olduğu farklı tarihyazımsal problemlerin çokluğu özellikle son yıllarda dile getirilmektedir (Abou-El-Haj 2000: 19-35; Yıldız 2009: 1-14; Khoury 2012: 247-255). Osmanlı araştırmalarının, muhtelif tartışmalarda belirtilen tarihyazımsal, teorik ve ideolojik sorunların genel anlamda tarihçilerin, sosyologların, siyaset bilimcilerin, antropologların ve kapsamlarının sınırları kestirilemeyen uzmanların Orta Doğu, Uzak Doğu ve Güney Asya çalışmaları bağlamında ürettikleri bilgi yekûnunun tekdüze bir karşılaştırmalı

(tarih/siyaset) yöntem dolayımında üretildiği, analogik hataların ve tarihsel anakronizmin sıkıntılarının sebep olduğu daha derin problemlerin varlığını dile getirmek mümkündür (Harootunian 2006: 9-22, 30-72). Karatani'nin belirttiği gibi "tarihteki tekerrür, aynı olayların tekrarlanması ifade etmez, zira tekerrür ancak *biçim* (yapı) çerçevesinde mümkündür, *olay* (içerik) çerçevesinde değil." (2013: 42) Diğer taraftan Osmanlı çalışmaları alanında üretilen yerli veya oryantalist metinler belli bir sahihlik ilkesi etrafında ilerleyerek tözcü bir yaklaşımı devralarak inşa edilmektedir. Bu noktada, Fortna'nın icra ettiği şekliyle "benzeri başka bağlamlarda bulunması imkansız" olayların ve süreçlerin özgün çalışmalar yoluyla Osmanlı ve Türkiye çalışmalarına dair eleştirisi yapılan kategoriye dâhil olmadığını dile getirmekte yarar vardır (2013: 29). Bahsi edilen problemlerin Osmanlı entelektüel ve siyasal geleneği içerisinde bağlamlandırılması gereken *hommes de lettres* (erbâb-ı kalem) üzerine yapılan çalışmaların birçoğunda görülmektedir (Mardin 2013: 16). Bu kişilerin en önemlilerinden birisi de Ziya Gökalp'tir.

Deleuze, *Kant Dersleri*'nde iyi bir filozofun her şeyden önce kavramlar ürettiğinden bahsetmiştir (2007: 15). Kavramların izini, salt kavramlar aleminin eklektik yapısıyla şekillenen bir yerden nasıl okuyabiliriz? Daha doğru bir ifadeyle Deleuze ve Guattari'nin birlikte yazdıkları son eseri olan *Felsefe Nedir*'de ifade ettikleri gibi kavramlar salt felsefi tartışma için değil, kavramın tarihi zigzaglar çizerek var olur ve belli bir sıkıntıyı sorunsallaştırmak ve çözümüne pratik anlamda katkı sağlamak adına meydana getirilirler (2001: 24-29). Her bir kavram ayrı ayrı imledikleri anlamlarla birlikte ortak olarak dile gelmelerindeki sebep bir probleme, bugüne ait belli başlı problemlere çare sunmak için kullanılmaktadır. Bir kavramın veya kavramlar kümesinin tarihsel yolculuğundan söz edeceğimize göre, *Kavramlar Tarihi* meselesinden kısaca söz etmek yararlı olacaktır. Kavramlar tarihinin (*begriffsgeschichte*) kurucusu Reinhart Koselleck (1923-2006), yaşamının uzunca bir kısmını bu terkibe adanmıştır. Onun tespit veya formüle ettiği bazı genel geçer kurallar, kavramlarla veya kavramlar üzerinde çalışmak zorunda olan araştırmacılara yol gösterici mahiyettedir. O, kelimelerin tarih içinde değişimini doğal ve gerekli görmektedir (Koselleck 2013: 14). Bir taraftan dildeki kelimeler, dönüşebilir anlam çeşitliliğine sahipken diğer taraftan bir konu her defasında bir ve aynı kavramla açıklanamayacağı için, geçirebileceği değişime uygun olması gereken birden fazla isimlendirmeyi davet eder (Koselleck 2013: 17-19).

Kelime anlamları ile durumların kalıcı biçimde birbirlerine gönderme yapmaları nadirdir. Kavramlar aynı kalırken gerçekliğin hızla değiştiği görülmüştür. Hatta bazen kavram, pratik duruma uymayan bir biçimde değişebilir. Ve yine şaşırtıcı bir biçimde kelimenin tarihiyle, şeylerin tarihi birbirinden ayrı gelişebilir. Kavramlar ve gerçeklikler, her ikisi de birbirlerine atıfta bulunan, ancak birbirlerinden ayırt edilebilir şekilde farklılaşan kendi tarihlerine sahiptir. Her şeyden önce kavramlar ve gerçeklikler farklı hızlarda değiştikleri için bazen kavramsallık gerçeğin bazen de gerçeklik kavramsallığının önüne geçer. Bu nedenle tarih, her zaman dil ile anlatılandan daha az veya daha çok şey içerir. Koselleck'e göre her kavram, çok sayıda zaman katmanı barındırır. Koselleck'e göre dil aracılığıyla üretilen kavramın ortaya çıktığı, geliştiği veya yeniden üretildiği dönem içerisinde anlamın semantik tarihine dikkat edilmesi gerekir. Toplumsal, siyasal, teolojik veya hukuksal dönüşümlerin yoğun olduğu zamanlarda/süreçlerde belli temel kavramlar ortaya çıkar (2013: 25). Kavram tarihinin amacı da temel kavramlar olarak adlandırılan bu kavramları imleyen kelimelerin anlamında tarihsel olarak yaşanan dönüşümlerin izini sürmektir. Bu sebeple Koselleck'e göre temel kavramların, hem senkronik (eşzamanlı) bir perspektifle incelenmesini, hem de diyakronik (artzamanlı) boyuttaki anlamsal iç içe geçmeleri dikkate alınmalıdır (2013: 21-22). O, kavramları ve kavramların dilsel tarihlerini araştırmanın, "tarihi kavramanın asgari koşulu" olduğunu söylemektedir (2013: 9-10). Koselleck'in Kavramlar Tarihi yöntemiyle Osmanlı araştırmalarına ve entelektüel geleneğine yönelmenin son derece önemli açılımlara kapı aralayacağı söylenebilir. Bu bağlamda, Gökalp'in kavramsal üretimini ve biyografisini Kavramlar Tarihi yoluyla okumaya çalışmak bu metnin temel amacıdır.

Bu çalışmanın kapsamını çok genişletmeden, Gökalp'in basit bir aktarma faaliyetinden ziyade çok farklı izleklerden inşa ettiği kendine özgü kavramsal şemaların tarihi semantik ve pragmatik anlamda genel hatları itibarıyla değerlendirilecektir. Bu metnin amacı Türkiye'de Sosyoloji disiplininin kuruluşunda olduğu kadar Türkiye'nin siyasal ve sosyal tarihine de kurucu misyonu ile damgasını vuran Ziya Gökalp'in eserlerini incelemektir. Bu eserlerin en önemlilerinden biri Gökalp'in 1912 ve 1913 yılları arasında *Türk Yurdu*'nda yayımladığı bir dizi makalenin 1918 yılında bir araya getirilerek kitaplaştırılması ile oluşan ve Yeni Mecmua tarafından basılan *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* aslı eseridir (Gökalp 2007: 43).^{*} Gökalp'in diğer metni

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkçülüğün iki liderinden biri* olan Gökalp'in bu alanda bütünlüklü bir inşa çabası içinde olduğu *Türkçülüğün Esasları* adlı eseridir. *Türkçülüğün Esasları* Gökalp'in Türk Ocaklılara armağan olarak kaleme almıştır ve ilk defa Arap harfleriyle 1923 yılında Ankara Matbuat ve İstihbarat Matbaası tarafında basılmıştır (Gökalp 2007: 169).* Gökalp'in bu iki temel kitabının incelenmesinin esas sebebi, bu metinlerin Gökalp'in Cumhuriyet'in kurucu ideoloğu* olarak yeni bir ulusun kuruluşu yolunda ortaya koyduğu iki önemli mihenk taşı olmasından kaynaklanmaktadır (İnalçık 2011: 13). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* ile dönemin etkin olan üç düşünce akımını eleştirerek, kendi özgün Türkçülük terkiibini kurmuştur. 1923 yılında yeni bir devletin ve toplumun inşası yolunda *Türkçülüğün Esasları* eserini yayınlamıştır.* Bu eser Gökalp'in tabiri ile "Nazari Kısım ve Ameli Kısım diye ikiye ayrılmıştır. Nazari Kısım, Türkçülüğün mahiyetini tetkik edecek; Ameli Kısım, Türkçülüğün programını tesbit etmeye çalışacaktır." (Gökalp 2007: 171)

Ziya Gökalp, İkinci Meşrutiyet'in belirli karakteri olan üç karşıt fikir hareketi arasında ahenk bulmaya çalışan düşünürlerin başında gelir. Gökalp 1876 yılında Diyarbakır'da doğdu (Beysanoğlu 1976: 17).* Orada ilköğrenimini aldı ve yine bu şehrin idadisinde okudu. Çalışmalarıyla kendi kendini yetiştirmiştir. Felsefe ve sosyal ilimler merakı idadi sıralarında başlamıştır. Diyarbakır gazetelerinde

* Yazı kapsamında Gökalp'in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* kitabının 1976 yılında Gökalp'in 100. doğum yılı vesilesiyle Kültür Bakanlığı tarafından başlatılan Gökalp külliyyatının ilk kitabı olarak basılan nüsha ve 2007 yılında orijinal basısından yeniden okunarak hazırlanan Yapı Kredi Yayınlarının Gökalp *Kitaplar 1* adlı eser içerisinde basılan metin kullanılmıştır.

* Georgeon, Ziya Gökalp ile Yusuf Akçura'yı Türk ulusal hareketinin iki lideri olarak adlandırmaktadır.

* *Türkçülüğün Esasları* için Yapı Kredi Yayınlarının Gökalp *Kitaplar 1* adlı eser içerisinde basılan tam metin ve Hilmi Ziya'nın Gökalp makalelerini derlediği kitap içerisindeki ilgili yazılar kullanılmıştır. 1923'ten 2004'e kadar *Türkçülüğün Esasları*'nın birçok farklı baskısı yapılmıştır.

* Gökalp'in yeni kurulan Cumhuriyet, dönemin önemli aktörleri ve Mustafa Kemal üzerindeki önemli etkisi onun Cumhuriyet'in kurucu ideoloğu olarak anılmasını sağlamıştır.

* *Türkçülüğün Esasları*'nı yayımlandığı 1923 yılında Halk Fırkası'nın programı olan ve 'Dokuz Umde' olarak bilinen *Doğru Yol* adlı broşürü yayınlanmıştır. *Doğru Yol* daha sonra Kültür Bakanlığınca 100. Doğum yılı vesilesiyle *Yeni Hayat* şiirleri ile birlikte basılmıştır.

* Gökalp'in Diyarbakır ile olan ilişkisi sadece doğduğu kent olarak kalmamış, onun hayatında ve fikri gelişiminde önemli maddi-manevi etkileri olmuştur. 1919'da Malta'ya sürgün edildiğinde eşi Vecihe Hanım'a Diyarbakır'ı uzunca tasvir eden duygusal bir mektup yazmıştır.

yayınladığı ilk yazılarında Namık Kemal gibi düşünüyordu. Çeşitli unsurlardan mürekkep ve Müslümanlıktan kuvvetini alan Osmanlı milleti, tıpkı bir Amerikan milleti gibi gerçek olabilir, diyordu (Ülken 2007: XII). Babasının ölümünden sonra amcası Hasip Efendi tarafından yetiştirildi, ondan Arapça ve Farsça öğrendi. İdadi hocalarından Yorgi Efendi'den Fransızca dersi aldı. Kendisine ilk felsefe merakı ve Batı düşüncesine yönelim veren bu kişidir (Karakaş 2008: 438). Bu sırada intihara kalkıştı ve kurşun beyninde kalarak ölümünden kurtuldu. Gökalp, "Bu sıradaki buhranım beni çok zayıf düşürmüştü." diye yazmıştır (Ülken 2007: XIII). Onun siyasi felsefesine umumiyetle iyimser diyebiliriz. Zihninin işleyişi mantıkçı ve problemleri akılla çözebilir bir niteliktedir. İlk bakışta intihar etmesinin kendi rasyonel yapısıyla ters düştüğü fikri kısmen yüzeyseldir, Gökalp'in intihar girişimi veya gündelik hayatı bütün hatları ile kendisini çevreleyen dönemin sıkıntıları, çözüm arayışları, sorgulamaları, fikir akımları ve pratik tarihi ile onu etkileyen çok daha geniş bir ağa işaret eder. Gökalp'in intihar girişimi geçici bir tesirle meydana gelmiş de olabilir, fakat kuvvetle muhtemel beyninde bir *buhran* haliyle kalan iz sonraki faaliyetleri üzerinde önemli rol oynamıştır. Ziya yükseköğrenimini İstanbul'da Baytar Okulu'nda yaptı. Bu öğrenim devresi siyasi ilgileri yüzünden birkaç kere durakladı. Sorguya çekilip tutuklandı ve Taşkıışla'da hapsedildi. Bir seferinde Diyarbakır'a kaçtı, fakat orada da polis takibine uğradı. Yakınlarının koruması ile bundan kurtulunca Baytar Okulu'nu bitirmeye çalıştı. Son sınıfta okuldan kovuldu. Diyarbakır'a dönerek vilayet idaresinde memurluk yaptı. Burada askeri rüştiyeye açılan Fransızca dersini okutmak için başvurduysa da tayin edilmedi. *Diyarbakır* gazetesinde yazıları çıkıyordu. Bazen Mehmet Ziya, bazen Ziyaettin ve Ziya adlarıyla şiirler yayınlıyordu. Bu şiirler aruzlaydı ve kişiliğini kazandığı zamanki şiirleriyle ilgisi yoktu. Birkaç arkadaşı ile *Peyman* gazetesini çıkardı. İttihat ve Terakki ile fiili ilgisi de bu sırada başladı. Abdullah Cevdet'in tedavisi altında bulunduğu sırada doktor onunla ilgilendi ve onun kanalı ile İbrahim Temo ve İshak Sükuti ile tanıştı. Bu tedavi olayı, geçirdiği psikolojik bir kriz dolayısıyla intihara teşebbüs etmesinden sonra olmuştur.

Gökalp, ilk devre yazılarında bir Osmanlı milliyetçisidir (Ülken 2013: 441). Fakat bu sırada kültür alanında kendini genişletmeye çalışmaktadır ve felsefe, sosyoloji gibi disiplinlere dair yeni okumalar ile karşılaşmıştır. Yeni açılan bir kütüphane yardımı ile Alfred Fouillee ve Gabriel Tarde'ı okudu. Tarde, o yıllarda kendisine çok

tesir etti. Henüz Durkheim'ı tanımamıştır. Bergson'dan haberi olmakla birlikte eserlerini okumamıştır, Gustave Le Bon'u bir dönem okumuştur. Siyasi ve ilmi eğilimi onu Durkheim'a sevk etmiştir. *Peyman* gazetesinin sahibi, müdürü ve başlıca yazarı idi. Yazılarında Ziya'dan başka Vedat, Tevfik Sedat, Mehmet Mehdi gibi takma adlar kullanıyordu. Halk hikâyelerini okuması şiirlerinin üslup ve tarzında bir değişiklik yapmıştır (Ülken 2013: 442). İlmi İçtima adlı yazısında onu Osmanlı ideoloğu olarak görüyoruz. Bu dönemde Osmanlı milletinin sosyolojik tahlilini yapmaya çalışır. Daha sonra belirgin bir şekilde yeni bir Türkçülük anlayışının kurucusudur. Daha sonraları yazılarında Türklük ve Osmanlılık meselesini ele alır. 1911-1912'de Selanik'te İttihad ve Terakki Mektebi'nde *ilm-i içtimai* dersleri vermiştir. 1915'te Darülfünun reformunda Edebiyat Fakültesi'ni tazim ve bir ilm-i içtima kürsüsü tesis etti (Ülken 2007: XV). 1919'a kadar bu dersleri okutmuştur. İstanbul'a gelir gelmez *Türk Yurdu*'nda yazmaya başlamış ve daha sonra *Yeni Mecmua*'yı yayınlamıştır. 1919-1922 arası Malta'da birçok isimle birlikte sürgün edilmiştir. İstiklal Harbi'nden sonra Birinci Meclis'te mebusluk yapmıştır ve fikren yeni Cumhuriyet'in kuruluşunda çok etkili bir düşünür olmuştur. 1924 yılında gençliğindeki intihar teşebbüsü ile gelen rahatsızlığı ağırlaşmış ve neticesinde Ekim ayında 49 yaşında vefat etmiştir.

Gökalp, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte hem sosyolojiyi bir disiplin olarak kuran asıl figür hem de kurulmakta olan yeni ulus devletin modelini ortaya koyan kişidir (Toprak 2009: 323-324). Sosyolojik yöntem ve inceleme usulü bakımından Gökalp'in esin kaynağı Durkheim'dır. Gökalp, Durkheim'ın sosyolojik yöntemini sadece ithal etmekle kalmamış aynı zamanda Durkheim sosyolojisinin genel prensiplerini Türkiye'deki temel toplumsal müesseselere tatbik etmiştir (Kabakçı 2008: 54). Gökalp'in Durkheim'ı alımlayışı sıradan bir okuma veya taklitten çok, kendi toplumsal bağlamına kavramları bir tercüme yöntemiyle özgün bir terkip yapmak gerçekleşmiştir.

Gökalp, II. Meşrutiyet sürecinde Osmanlı'nın fikir ve siyaset alanını belirleyen üç temel ideolojiyi incelemek veya açıklamak gibi bir amaç ile *Türkleşmek*, *İslamlaşmak*, *Muasırlaşmak* eserini meydana getiren makaleleri kaleme almamıştır. Bu eserin oluşum süreci Gökalp'in güncel gelişmelerin getirdiği pratik sonuçlar karşısında kendi fikir dünyasını ve kavramsal ağını oluştururken ürettiği metinlerdir. Kavramlar tarihi çalışması her zaman sosyal dilin semantiğini

ve pratik hayatın gelişmelerini birbirleri ile ilişkisel düşünmeyi gerektirir. Sadece Gökalp'in değil, dönemin Osmanlı entelektüel geleneğinin ürettiği metinlerin tarihi ve içeriği her zaman Osmanlı Devleti'nin kültürel, siyasal, askeri ve iktisadi gelişmeleri ışığında değerlendirilmelidir. Bahsedilen üç ideoloji-akım özelindeyse Gökalp'in en önemli katkılarından biri, İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık düşüncelerini eleştirmesiyle başlayan ve Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak formülü ile sonuçlanan tartışmalardaki açığı getirmesindedir. Tartışması, gerçekte, toplumun incelenişi değil, toplum sorunlarını yansıttığı sayılan ve bu sorunlara farklı veya benzer çözüm önerileri sunan üç ideolojinin eleştirisidir (Berkes 2008: 422). Gökalp Durkheim'ın sosyolojik yöntemi ve geliştirdiği normal/patolojik, cemiyet/fert gibi çeşitli kategorileri ve kavramları üzerinden belli bir düşünsel sistematik içerisinde kendi Türkçülük anlayışını geliştirmiştir (Gökalp 2007: 46). İlk gençlik zamanlarında Osmanlıcı olan Gökalp daha sonraları "Toplumu bir arada ne tutar?", "Toplumsal kollektif kimliği nasıl sağlanır?" gibi Durkheimcı sorulara kendi inşa ettiği Türkçülük ile cevap vermiştir. Kitabın başlığındaki bu kavramları doğrudan Hüseyinzade Ali Bey'in geliştirdiği Türkleşmek, İslamlaşmak, Avrupalılaşmak sloganından almıştır (Deniz 2006: 47; Heyd 1950: 149). Gökalp, bu kitapta dönemin iki önemli akımı olan Panizm ve Osmanlıcılığa karşı Türkçülük ve Batıcılığı vurgulamıştır.

Bu eserin başlangıcı Üç Akım başlığı altında olan bölümdür ve burada Türkçülük, İslamcılık ve Muasırcılık akımlarının "çağdaşlaşma-modernleşme" düşüncesinin temsilcileri olduğunu söyleyerek bu akımların Osmanlı düşün hayatındaki temsilcilerini belli dergiler üzerinden işaret etmiştir. Gökalp bu yazılarında özellikle ilk olarak ismi daha yaygın bir şekilde bilinen Durkheim'dan evvel, onun dönemin Fransız Sosyolojisindeki en önemli hasmı Gabriel Tarde'nin sosyolojisi üzerinden medeniyet ve muasırlaşma tartışması yapıyor. Tarde'nin milliyet mefkûresi ve uygarlığın gelişimi-yayılışı üzerine söylediklerinden bahsetmektedir (Gökalp 2007: 45-47).

Bir kavramın üretimi salt analitik olarak teorik düzlemde var olmaz, kavramın semantiğinin ilişkili olduğu bir sosyal ve pratik alan vardır. Koselleck'e göre analitik düzlem ile toplumsal düzlem her zaman birebir aynı olmamaktadır. Gökalp'in de kendi kavramlarını inşa etme sürecinde analitik düzlemde evvel önemli sonuçlara sahip olan sosyal ve pragmatik unsurlara sıkı sıkıya bağlı olduğu

söylenebilir. Mesela, Osmanlı ve Osmanlıcılığı, Türk kültürü ile bir zıtlık içerisinde algılayan Gökalp Osmanlı medeniyetinden belli unsurları reddetmenin Türk kültürüne ve kimliğine olumsuz bir etkisinin olmayacağını düşünmüştür (Sezer 1988: 230). Uriel Heyd'e göre Türkçülük; Osmanlılık, İslamcılık ve Turancılık akımlarının milliyetçilik temelinde sentezlenmesidir (1950: 71). Gökalp için bu terkinin içerisindeki Türk ulusu, Türklüğün *hissî* ve *ahlakî* değerlerini içermektedir. İslam sadece *dinî* inançlara referans eden ve her bireyin kendisini bağlarken, Müslümanlığın ümmet temelinde şekillenen siyasi ve hukuki boyutu dikkatle devre dışı bırakılmıştır. Batılılaşma taraftarlarının yönemsiz ve mutlak kurtuluşu aradıkları Avrupa medeniyeti ile ilişkiyi Gökalp Batı'nın maddi ve bilimsel metotlarını içeren ve evrensel insanlık birikimine dikkat çeken bir şekilde bu bileşime dâhil etmiştir. Gökalp'in yaklaşımına göre, sınırları ve içerikleri belirlenmiş bu üç alan birbirini tamamlamaktadır.

Bir diğer önemli mesela İslam'ın toplumsal, siyasi ve hukuki gösteren olarak gelecek dönemdeki konumu ne olacağı ile ilgilidir. Fakat burada ilginç olan husus, İslam üzerine yürütülen tartışmaların sadece toplumsal pratiklerle ilgili meselelerle sınırlı kalmayarak, belki daha fazla bir ilgiyle İslam'ın ilmi birikimi ve farklı toplumsal grupları arasındaki tarihsel tartışmalara yeniden, farklı ve reformist bir dönüşle tefrikalardan, risalelere, hukuk tanzimlerinden, eğitime kadar birçok alana yayılan kelim, tefsir, fıkıh ve metafizik üzerine tartışmalar yaşanmıştır. Farklı dönemlerde bulunmalarına karşın Jön Türklerin ve Kemalistlerin ortak hedefi, Abdullah Cevdet'ten beri, İslam'ı bir din olarak ilga etmek değil, İslam'da reformdur. Durum Gökalp için tamamen aynıdır ve din ile kendine özgü bir ilişki biçimi geliştirmiştir. Esasen, sekülerleşme alanında ortak bir tasavvura sahip olan Jön Türkler ve Kemalistlerin ateist bir alternatif geliştirmemelerinin sebebi burada aranmalıdır (Plaggenborg 2014: 398-399). Gökalp'in Batıcılarla İslamcılar arasında geliştirdiği bir nevi üçüncü yolun temel hedefi İslam'ın Türkleştirilmesidir. Gökalp şer'i hukukun ve İslam'ın siyasi, toplumsal, hukuksal birçok alana müdahil olan yapısının ortadan kaldırılmasını idealize etmiştir ve kültürel anlamda toplumsalın bir aradallığını sağlayan maddesi olarak geleneksel ve Türklük merkezli bir din anlayışının kurgulanmasını teorize etmiştir. Mustafa Kemal'in entelektüel yol gösterici olarak Gökalp'i belirgin bir şekilde takip ettiği bilinmektedir fakat Kemalist reformlarda Gökalp'in kendine has sekülerlik anlayışının ötesine geçerek, daha sert bir sekülerliği

icra etmiştir. Türkiye’de din, devlet ve sekülerlik ilişkisi Gökalp’in çizgisi izlenmiş olsa daha farklı olabilirdi gibi bir spekülasyon yapmak mümkündür.

Gökalp *Türkçülüğün Esasları*’nda *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* kitabında giriştiği eleştiri ve çözüm arayışının ötesine geçip, kendi ulus-devlet modelini *nazari* ve *ameli* olarak tafsilatlı bir biçimde açıklamıştır. Bu eserin Cumhuriyet’in kuruluş yılı olan 1923’e tesadüf ederek yayınlanması aslında yeni ulus, yeni hayat, yeni devlet ve milli mefkûrenin cemiyet üzerinde oluşmasını sağlayacak programlı bir çabanın tarihsel bir olgunluğa ulaştığının işaretlerini verebilir. Gökalp bu eserinde, Türkçülük fikri içerisindeki ırkçı kavramları eleştirmekte, kültürel ve hümanist bir ideal etrafında yeni bir Türkçülük’ü tanımlamaya çalışmıştır (Tokluoğlu 2013: 124). Gökalp, kavramsal sistematikleştirme çabalarına Yusuf Akçura’nın ırk, kavim ve milleti birbirleri yerine kullanmasına müdahale ederek devam etmiştir. Berkes’e göre, Akçura’nın başlattığı Türkçülük ve Türk ulusu tartışmalarını, Gökalp ırk, kavim ve millet/ulus kavramlarının Jön Türkler’den İslamcılara kadar farklı kullanımlarını eleştirerek, bu kavramlar arası anlam sınırlarını pratik etkilerini gözeterik yeniden tanzim etmiştir (2008: 437-439). Gökalp, Malta’da sürgün esnasında verdiği “*Türklük Anlayışı Nedir? Ulusal Harsımızı Nasıl Geliştirmeliyiz?*” adlı konferansında Türkçülüğü kavim, ümmet ve ahali kavramlarından farklı tutarak, Türk kültürü çerçevesinde tanımlamaktadır. Bu bağlamda, “Türkçülük, Avrupa medeniyeti içinde bir Türk harsı vücuda getirmektir. Asrın mefkûresi olan ‘ulus-devlet’ ise bizim için Türkçülüğü ifade etmektedir.” demiştir (Karakaş 2008: 463). Kara, Osmanlı geleneğinde, semantik olarak farklılaşan ümmet, millet, kavim, cins kavramlarına dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Geleneksel olarak “*Millet* din-mezhep ekseninde; *kavim* kabile-kan bağı-mahalli kültür; *cins* ise ırk ekseninde tanımlanan kavramlardı.” (2003: 15) Millet kavramı ulus devletlerin yükselişi ile *nation* anlamında *kavim* kavramına evrilmiştir, ümmet ise millet kavramının yerini almıştır. “Akçura’nın ırk olarak ifade ettiği olguyu, Gökalp millet olarak ifade etmiştir.” (Deniz 2006: 50) Gökalp’in kavim ve ulus kavramları arasında belirgin bir ayırım ortaya koyamamasının sebebi, kavramların belli bir bağlamdan diğerine değişken pratik ihtiyaçlar dolayısıyla farklılaşması ve anlam katmanlarının birbiriyle kesişmesidir.

Gökalp, *Millîyet ve Terbiye* isimli makalesinde cemiyetleri, aşiretler ve devletler şeklinde sınıflandırır. Devletlerin dört nev'i olduğunu belirterek "müttehide (*confederation*), ümmet (*peuple*), millet (*nation*) ve cemaat (*communaute*)" şeklinde sınıflandırmaktadır (Gökalp 1981: 57). Müttehide devlet türleri arasında aşiret yapısına en yakın olanıdır. Gökalp'in tasnif ettiği devlet türlerinin tamamını kendine özgü bir harsı mevcuttur. Ümmetin, milletin ve cemaatin harsı birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Gökalp'in Türkçülüğü medeniyet ve ümmet kavramlarıyla irtibatı kuvvetli olan hars ve ulus kavramları temelinde şekillenir. Gökalp *Hars ve Medeniyet* bölümünde ayrıntılı olarak iki kavram arasındaki ayrımı fakat aynı zamanda birbirlerine olan bağımlılıklarını göstermektedir (Gökalp 2007: 190-198). Gökalp kavramların anlam içeriklerini ve kapsamalarını belirlerken sıklıkla belli analitik ayrımlara başvurduğu söylenebilir. Mesela, hars milli, medeniyet ise beynelmileldir (Gökalp 1977: 13). Gökalp, *Felsefeye Doğru Musahabe*'sinde "kıymetler, iktisadî, muakalevî, bedîî, ahlâkî, dini kıymetler namıyla beş nevidir" diyerek pratik bir inşa sürecine matuf olarak analitik ayrımlar üretmiştir. Bu cüzlerin hepsi doğal bir gelişim sürecine sahip olan hars kavramına atfedilir, medeniyet kavramıysa beynelmilel ortak unsurları ihtiva eder (1982: 28). Hars'ın toplumsallığı, bulunduğu topluma içkin olması anlamındadır ve tamamlayıcı karşı kavramı medeniyet ise sunidir ve fertlerin iradesiyle meydana gelmiştir. Bu bir anlamda toplumun bir arada tutan mefkûre nedir sorusunun cevabı olan Türkçülüğün doğal ve zorunlu olana icbar edildiği zeminin kendisidir. Çünkü hars toplumsal ve doğaldır, fertleri aşan ve onların kendisine dışsal olup şekil veremeyecekleri, tersine topluma özünü ve şeklini verendir. Diğer tarafta bir karşıtlık olarak var olmayan, tamamlayıcı unsur olan Batı medeniyetini yüzeysel anlamda taklit etmek tehlikelidir ve toplumun kendine özgü Türk harsı bilinmeli ve korunmalıdır. Batı medeniyeti suni (yani insan iradesi ile üretilen anlamında) bir usul/metodoloji esasına dayanır, Türk harsı ise temel olan, gayr-i iradi olan ve kendiliğinden *nebatatın* hayatı gibi var olandır (1977: 39-40). Güçlü bir millet-devlet olmak için kendi hars bilincinin kuvvetlenmesi gerekir, medeniyet burada dışsal kabul edilir, hars bilincine sahip milletlere *aşılanan* bir bağışklık unsurudur (Gökalp 2007: 195-196).

Gökalp *Türkçülüğün Esasları*'nda eski Türk harsını temel alarak kendi Türkçülük anlayışını vazeder (Gökalp 2007: 230). Bu eserinde Türkçülüğü soy kütüğündeki lisani, bedii, ahlaki, hukuki, dini,

iktisadi, siyasi ve felsefi alanlara ayırmış ve geniş bir tarihi ve coğrafi alan bağlamında Türklerin tarihsel birikimlerinin farklı ilkeleri, töreleri üzerine eklektik bir temellendirme yaparak asrileştirilmesi gerektiğini söylediği yeni bir kategorileştirme yapar. Gökalp bunlarla birlikte bir bütüncül inşa çabası içerisinde olduğundan, Hars-Medeniyet, Kavim-Millet-Ulus ve diğer tüm tartışmalarını birbirleri ile kendi içinde bir tutarlılık oluşturmak amacıyla kaleme almıştır. Milli Mefkûrecilik ve Tesanütçülük bu tartışmanın içerisinde olduğu gibi belli bir korporatizm ve mesleki örgütlenmeyi ve aynı zamanda dilin ne olacağı hususlarını hep birlikte düşünmüştür (Karpas 2009: 328-330; Toprak 2009: 323-325).

Sonuç olarak söylemek gerekirse Gökalp yoğun düşünsel çabaların izlerini taşıyan ve kendi içinde bir özgünlükle birlikte, basit bir taklit veya Durkheim kopyası olmayan teorik ve pratik bir model geliştirmiştir. Bu çalışmada Kavramlar Tarihi tartışması ile Osmanlı entelektüel geleneğinin son dönem halkası içerisinde önemli bir isim olan Gökalp'in daha derin bir kavrayışla araştırılmasına dair belli sorular sorulmuştur. Fakat bilinçli veya rastgele seçilmiş entelektüel kişileri ve eserlerini çalışma yolunu aşarak kapsamlı dönem çalışmaları, entelektüeller ve kavramlar tarihi çalışmaları yaparak daha ileri sorulara yönelmek birçok açıdan elzemdir. Bu çalışmanın maksatlarından bir diğeri de Gökalp üzerinden son dönem Osmanlı çalışmalarına ve entelektüeller tarihi çalışmalarının önemini vurgulamaktır. Son olarak Gökalp'in kavramsal haritası için Ülken'in belirttiği gibi ve özellikle Türkçülüğün Esasları'nda ameli kısımda görüleceği gibi tarihsel, antropolojik ve folklorik bilgilerinde hatalar ve tutarsızlıklar olmakla birlikte teorik çerçevesinin sağlam ve tutarlı olduğunu söyleyebiliriz (Ülken 2007: XXVI-XXXI; Gökalp 2007: 259-265).

KAYNAKÇA

ABOU-EL-HAJ, Rifa'at Ali (2000). *Modern Devletin Doğası*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, İstanbul: İmge Kitabevi.

BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı (1964). "Ziya Gökalp", *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 5, ss. 1-7.

BERKES, Niyazi (1976). "Unutulan Adam", *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, Ziya Gökalp Özel Sayısı, 14, ss. 194-203.

BERKES, Niyazi (2008). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: YKY.

BEYSANOĞLU, Şevket (1976). “Ziya Gökalp’te Diyarbakır, Diyarbakır’da Ziya Gökalp”, *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, Ziya Gökalp Özel Sayısı, 14, ss. 17-24.

DAVİSON, Andrew (2002). *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları.

DELEUZE, Gilles (2007). *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

DELEUZE, Gilles ve Felix GUATTARİ (2001). *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY.

DENİZ, Faruk (2006). “İmparatorluktan Ulus Devlete Geçişte Akçura, Gökalp ve Mustafa Kemal’in Yeni Siyaset Arayışları”, *DÎVÂN İlmi Araştırmalar Dergisi*, 21 (2), ss. 35-62.

FORTNA, Benjamin C. (2013). *Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemlerinde Okumayı Öğrenmek*, çev. Mehmet Beşikçi, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

GEORGEON, François (2006). *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: YKY.

GÖKALP, Ziya (1976). *Yeni Hayat ve Doğru Yol*, haz. Müjgan Cunbur, Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları.

GÖKALP, Ziya (2007). *Kitaplar 1*, haz. Şevket Beysanoğlu, Yusuf Çotuksöken, M. Fahrettin Kırzioğlu, Mustafa Koç, M. Sabri Koz, İstanbul: YKY.

GÖKALP, Ziya (1959). *Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Essays of Ziya Gökalp*, haz. ve çev. Niyazi Berkes, New York: Columbia University Press.

GÖKALP, Ziya (1976). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, haz. İbrahim Kutluk, Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1977). *Makaleler III*, haz. M. Orhan Durusoy, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1977). *Makaleler IV*, haz. Ferit Ragıp Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1981). *Makaleler V*, haz. Rıza Kardaş, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1982). *Makaleler VII*, haz. M. Abdulhalûk Çay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

HAROOTUNİAN, Harry (2006). *Tarihin Huzursuzluğu*, çev. Mehmet Evren Dinçer, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

HEYD, Uriel (1950). *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London: Lusac and Company Ltd.

İNALCIK, Halil (2011). “Ziya Gökalp: Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür”, *Doğu-Batı Dergisi*, ‘Türk Düşünce Serüveni: Akademidekiler’, 12: 11-33.

KABAKÇI, Enes (2008). “Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi”, *TALİD*, Türk Sosyoloji Tarihi, 6 (11), ss. 41-60.

KARA, İsmail (2003). *Din İle Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergah Yayınları.

KARAKAŞ, Mehmet (2008). “Ziya Gökalp’e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme”, *TALİD*, Türk Sosyoloji Tarihi, 6 (11), ss. 435-476.

KARPAT, Kemal H. (2009). “Ziya Gökalp’in Korporatifçilik, Millet-Milliyetçilik ve Çağdaş Medeniyet Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler”, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

KARATANI, Kojin (2013). *Tarih ve Tekerrür*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları.

KOSELLECK, Reinhart (2013). *Kavramlar Tarihi*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları.

MARDİN, Şerif (2013). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları.

PLAGGENBORG, Stefan (2014). *Tarihe Emretmek*, çev. Hulki Demirel, İstanbul: İletişim Yayınları.

ÜLKEN, Hilmi Ziya (2007). *Ziya Gökalp*, ed. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

ÜLKEN, Hilmi Ziya (2013). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

SEZER, Baykan (1988). “Ziya Gökalp Üzerine İki Değerlendirme”, İstanbul Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu Yıllığı, 1: 226-240.

TOKLUOĞLU, Ceylan (2013). “Ziya Gökalp ve Türkçülük”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 68(3): 113-139.

TOPRAK, Zafer (2009). “Osmanlı’da Toplumbilimin Doğuşu”, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

YILDIZ, Gültekin (2009). *Neferin Adı Yok*, İstanbul: Kitabevi.

Kenan TAZEFİDAN

Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

Yüksek Lisans Öğrencisi

kenant.fidan@hotmail.com

KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE MEDYA-YÖNETİM İLİŞKİSİ TÜRKİYE ÖRNEĞİ

ÖZET

Küreselleşmenin tüm dünyayı etkisi altına alması, ülkeler arasında siyasal, sosyal ve ekonomik ilişkilerin akışına hız kazandırmıştır. Bu süreçte küreselleşmenin hızına hız katan medyanın önemi göz ardı edilemez. Medya organlarının topluma hizmet etmeleri nedeniyle kamu yararının ön plana alınarak yayın anlayışı içerisinde olmaları gerekmektedir. Medya toplumun gören gözü, düşünen beyni, duyan kulağı olarak nitelendirildiğinden her zaman toplumun daha iyi bir yaşam standardına ulaşabilmesi doğrultusunda faaliyet göstermektedir. Küreselleşme sürecinde Türk medyasında da durum pek farklı değildir. Medya, kamuoyunu temsil etmesi bağlamında bir takım sorumlulukları da yüklenmek durumundadır. Yönetim ile Medyanın arasında çok boyutlu ve oldukça karmaşık ilişkinin bulunması, bu anlamda medya ile yönetim söyleminin medyaya yansımış biçimi, demokratik kültürün gelişmesinde etkili olmaktadır. Sermaye ve teknoloji desteğini yanına alan medya giderek güçlenen konumu ile yönetim üzerinde etkili olabilmektedir. Özellikle görsel medyanın en etkili medya olduğu da açıkça görülmektedir. Sermaye ve siyaset eksenindeki küreselleşme sürecine giren Dünya, Türkiye medyasını da etkisine alarak bu anlamda sermaye medya-yönetim üçgenindeki yapılanmayı şekillendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Küreselleşme, Türk Medyası, Türkiye.

1. GİRİŞ

1.1. KÜRESELLEŞME KAVRAMI VE TANIMLANMASI

Herkesin dilinde bir *küreselleşme*dir gidiyor; bu moda deyim hızla bir parolaya, sihirli bir sözcüğe, geçmiş ve gelecek tüm gizlerin kapılarını açacak bir anahtara dönüşüyor. Bazılarına göre *küreselleşme* onsuz mutlu olamayacağımız şey, bazılarına göre ise mutsuzluğumuzun nedeni. Gelgelelim herkesin birleştiği nokta, küreselleşmenin hem geri dönüşü olmayan hem de hepimizi aynı ölçüde ve aynı şekilde etkileyen bir süreç; dünyanın, kaçamayacağı kaderi olduğudur. Hepimiz

küreselleşiyoruz ve *küreselleşiyor* olmak tüm *küreselleşmişler* için üç aşağı beş yukarı aynı anlama geliyor. Bütün moda sözcükler benzer bir kaderi paylaşır: Şeffaflaştırdıklarını iddia ettikleri deneyimler ne kadar çok olursa, sözcüklerin kendisi o kadar bulanıklaşır. Dirsekleriyle itip yerine geçtikleri ne kadar çok Ortodoks hakikat varsa o ölçüde tartışılmaz kurallar halini alırlar. Kavramın başlangıçta yakalamaya çalıştığı türden insani pratikler gözden kaybolur; terimin *doğru anlamış* görüldüğü şey artık *doğrudur*, önümüzde duran dünyanın niteliğidir ve terim, sorgulama muafiyeti ister. *Küreselleşme* de bu kuralı bozmamıştır. *Zaman/ mekân sıkışması* terimi, insanlık durumunun parametrelerinde süregiden çok yönlü dönüşümü özetler, bu sıkışmanın toplumsal nedenlerine ve sonuçlarına bakıldığında, küreselleşme sürecinin genellikle varsayılan ortak etkilere sahip olmadığı gün gibi ortaya çıkacaktır. Zaman ve mekânın kullanımları hem keskin bir şekilde farklılaşmış hem de farklılaştırılmıştır. Küreselleşme ne kadar birleştirirse o kadar böler, birleştirirken böler, yerkürenin tek tipliğini teşvik etme nedenleriyle bölme nedenleri özdeştir. İş, finans, ticaret ve enformasyon akışının yer küresel boyutlara ulaşıyor olmasının yanı sıra, bir *yerelleşme*, mekân sabitleme süreci de işlemektedir. Bunların arasında, birbiriyle yakından bağlantılı iki süreç, tüm insan nüfusunun varoluş koşulları ile her bir yerli nüfusun çeşitli kesimlerinin varoluş koşullarını birbirinden kesin çizgilerle ayırmaktadır (Bauman 2006: 7-8).

Bazıları için küreselleşme olarak görülen şey, başkaları için yerelleşme anlamına gelmekte; bazıları için yeni bir özgürlüğün işaretini veren şey, başkalarının üzerine davetsiz ve kötü bir kader gibi çullanmaktadır. Hareketlilik, gıpta edilen değerler arasında en üst sıralara yükselmekte ve her zaman eşitsiz dağıtılan kıt bir meta olan hareket özgürlüğü hızla, geç modern ya da postmodern zamanların temel katmanlaştırıcı unsuru haline gelmektedir. Hepimiz ister istemez, kendi seçimimizle ya da başka seçenek olmadığı için hareket halindeyiz. Fiziksel olarak yerimizde çakılı duruyor olsak bile hareket halindeyiz. Hareketsizlik sürekli değişen bir dünyada pek de gerçekçi bir seçenek değil. Bununla birlikte, bu yeni koşulun yarattığı sonuçlar son derece eşitsiz. Bazılarımız eksiksiz ve gerçek anlamda *küresel* hale geliyor. Bazılarımızsa hayat oyununun kurallarını koyanın da, gidişatını belirleyen de “küreseller” olduğu bir dünyada hiç de memnuniyet verici ya da tahammül edilir bir durum olmayan *yerelliklerine* saplanıp kaldı (Bauman 2006: 9).

Modern kültürün merkezinde küreselleşme, küreselleşmenin merkezinde de kültürel pratikler yatar. Küreselleşme ve kültür arasında böylesi bir bağ kurmak aceleyle ortaya atılmış bir idea değildir. Bu, küreselleşmenin modern kültürel deneyimin tek belirleyicisi olduğunu ya da kültürün küreselleşmenin iç dinamiğini anlamamıza tek başına yeterli olacak anahtar kavram olduğunu iddia etmek değildir. Bu nedenle küreselleşmenin politikası ve ekonomisinin, kavramsal önceliği olan bir kültürel açıklamaya ihtiyacı olduğu iddiası olarak da anlaşılmamalıdır. Ancak bu iddia ile anlatılmak istenen, günümüzde küreselleşmenin işaret ettiği dönüştürücü süreçlerin kültürel kavramlar aracılığıyla kavranmadığı sürece anlaşılamayacağı; benzer şekilde, bu dönüşümlerin de kültürel deneyimin temel yapısını ve modern dünyada kültürün ne olduğuna ilişkin düşüncelerimizi etkilediğidir. Hem küreselleşme hem de kültür oldukça yaygın ve anlamları tartışılan kavramlardır (Tomlinson 2004: 11-12).

1. 2. KÜRESELLEŞMENİN BAĞLANTILILIK VE YAKINLIK İLİŞKİSİ

Her şeyden önce, bağlantılılık kavramı gittikçe artan küresel-mekânsal *yakınlık* (proximity) anlamında ele alınabilir. Bu, Marx'ın *Grundrisse*'te (1973) "mekânının zaman tarafından yok edilmesi" adını verdiği şeydir. Burada söz konusu olan uzaklıkları aşmak için harcanan zamanın fiziksel (örneğin uçakla) ya da temsili (bilgi ve imgelerin elektronik araçlarla gösterilmesi) olarak büyük ölçüde kısaltılması yoluyla uzaklıkların da azaldığı duygusudur. Toplumsal ilişkilerin mesafeler boyunca *esnediği* düşüncesi (Giddens 1998; Tomlinson 2004: 14), bir başka analiz düzeyinde bağlantılılık kavramının mekânsal yakınlık kavramıyla iç içe geçmesine neden olur. Küreselleşme söylemi Marshal McLuhan'ın ünlü *global köyünden*, Birleşmiş Milletler'in ortaya çıkmakta olan dünya siyasi bağlamını tasvir etmek için icat ettiği *global mahallemiz* kadar küresel yakınlık ve *küçülen dünya* metaforları ile doludur.

Küresel modernlik durumunu tanımlaması anlamında yakınlık kavramının kendi gerçeği vardır. Bu tanımlama genellikle ya fenomenolojik ya da mecazi anlamdadır. Birincisinde yakınlık kavramı daha samimi, daha küçülmüş, daha çok gündelik yaşamın bir parçası olan dünya görünümüne işaret eder. Örneğin hızlı ulaşım araçlarını kullanmamıza ya da uzaktaki imgeleri en mahrem yerel mekânlarımıza getirmek için medya teknolojilerinden yararlanmamızda olduğu gibi. İkincisinde ise, gerçekten uzak mesafeler arasındaki ilişkilerin

gittikçe artan dolaysızlığına ve önemine metaforik olarak işaret eder. Burada yaşamlarımızı etkileyen bağlar (örneğin banka hesaplarımızı küresel kapitalist pazara bağlayan finansal ağlar ya da hepimizin karşı karşıya olduğu *küresel ısınma* gibi ortak küresel çevre sorunları) bizi birbirimize gerçekten daha yakın temasa getirdikleri zannı yaratabilir. Bağlantılılık durumu, yakınlık nosyonunun çok önemli bir belirleyicisi olmakla kalmaz, aynı zamanda küresel *yakınlığı* (closeness) nasıl algıladığımızı da etkiler. Kürselleşmiş bir dünyada İspanya'daki insanlar Meksika'dakilerden hala 8800 kilometre uzakta olmaya devam eder. Tıpkı XVI. yüzyıldaki İspanyol fatihlerin de Meksikalılardan geniş, ıssız ve tehlikelerle dolu bir deniz parçasıyla ayrılmış olması gibi. Bağlantılılık kavramıyla anlatmak istediğim, artık bu uzaklığı farklı şekillerde yaşadığımızdır (Tomlinson 2004: 15).

Artık bu uzaklık bizim için ya iletişim teknolojisi veya kitle iletişim araçları yoluyla temsilen, ya da transatlantik uçak yolculuğuyla, yani kısabir zaman(vetabiki para)harcanmasıyoluyla fiziksel olarak kolayca aşılabılır hale gelmektedir. Yani Meksiko City artık Madrid'den 8800 kilometre uzakta değil, on bir saat uçuş uzaklığındadır. Bağlantılılığın *teknik* bir biçiminin ortaya çıkardığı özgül yakınlık duygusu üzerine düşünmenin bir yolu da, hava yolculukları gibi aslında mekânsal olan bir deneyimin zamansal olana dönüşümünü göz önüne almaktır. Uçaklar gerçek birer zaman kapsülleridir. Uçağa bindiğimizde uçuş deneyimimizi havada ultra-yüksek bir hızla hareket etme fikrinden tamamen uzaklaştırmak için tasarlanmış gibi görünen, bağımsız ve kendi içinde bir bütün olan zamansal bir sisteme gireriz. Birbirini izleyen kalkış rutini, gazetelerin, içkilerin, yemeklerin dağıtılması, duty-free eşyaların satışı ve uçuş sırasında gösterilen filmler bizi hep kabin içi zamana odaklar. Bu nedenle, fenomenolojik olarak yolculuğumuz mekândan çok, bu tanıdık zamansal ardışıklık içinden geçerek gerçekleşmektedir. Londra'dan Madrid'e yolculuk bir öğün yemek süresi, Madrid'den Meksika'ya yolculuk ise iki öğün yemek, bir film ve biraz uykuya eşittir. Daha uzak mesafeler için de benzer şekilde düşünülebilir. Sadece arada sırada pencereden dışarı bakıp belki bir sahil şeridi gördüğümüzde gerçekte aşmakta olduğumuz muazzam mesafenin farkına varabiliriz.

Belki de aştığımız mesafenin büyüklüğü aklımıza ne kadar savunmasız olduğumuzla ilgili rahatsız edici düşünceleri getirdiği için bu dışsal gerçeğe odaklanmaya cesaret edemiyoruz. Ancak, üzerinden

geçtiğimiz insan yerleşimlerine ilişkin daha somut değinmelere o kadar ender rastlarız ki, karşılaştığımızda bize tuhaf bile gelebilir: “Uluslararası bir yolculuk sırasında uçak Suudi Arabistan üzerinden geçerken, hostes hava sahasından çıkıncaya kadar uçakta alkol alınmamasının yasaklandığını duyurur. Bu, karanın havayı işgal etmesidir. Toprak=toplum=millet=kültür=din şeklindeki antropolojik alan denklemi kısa bir süre için havaya yazılmış olur.” (Auge 1995; Tomlinson 2004: 14-15). Suudi Arabistan=İslam=alkol=yasa, bu nedenle hava yolculuğunun getirdiği bağlantılılık, toplumsal-kültürel uzaklığın aşılması sorununu kesin olarak önümüze koymaktadır (Tomlinson 2004: 17). Küreselleşme dünyayı etkileyen, sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal boyutların olduğu bir süreci ifade etmektedir. Bu süreç, demokrasi, temel hak ve özgürlüklerin korunması, çevreye gerekli duyarlılığın gösterilerek daha saygın bir dünyanın oluşumuna öncülük etmektedir. Küreselleşme ile birlikte teknolojinin akıl almaz hızlı değişimi ve gelişimi başlamıştır. Teknolojik gelişmeler özellikle iletişim toplumların birbiriyle daha kolay ve aktif bir şekilde birbirinden haberdar olmalarını sağlamıştır (Gürakan 2012: 1). Dünyada iletişim teknolojilerinin hızlı bir gelişme göstermesi ülkeleri siyasi ve ekonomik anlamda birbirlerine iyice yakınlaştırmıştır. Öncelikle teknolojik gelişmeler ışığında ekonomik ve politik gelişmeler, bilgi ve iletişim ağındaki ilerlemeler, dünyayı adeta ortak bir mekân haline dönüştürmeye başlamıştır. Bu süreç doğrultusunda sermaye, işgücü, teknoloji, bilgi alışverişi sınır tanımaz bir hale gelmiştir. Küreselleşme sürecinde insan hakları, çevrenin korunması, demokrasileşme, hukukun üstünlüğü, ulaşımdaki gelişmeler, terörizm ve organize suçlarla mücadelede, tüketici tercihlerindeki gelişmeler ile göç hareketleri, salgın hastalıklar, uyuşturucu gibi toplumun düzenini bozacak uluslararası sorunlar karşısında ortak hareket etme zorunluluğu ülkeleri birbirine yakınlaştırmıştır. (Yeldan 2008; Görakan 2012: 4).

1. 3. KÜRESELLEŞME GERÇEĞİ

Küreselleşmenin dünya insanlığı adına, ortaya koyduğu çözümlemelere batkımızda karşımıza yukarıda sıraladığımız gerçekler çıkıyor. Küreselleşme emperyalizmin daha şiddetli bir aşamasıdır. Üstelik de daha az algılanabilen bir aşaması. O yüzden kapitalizmin bir önceki halidir. Küreselleşme dev şirketlerin zaferi anlamına gelir. Küreselleşme, kar peşinde koşan mega-işletmelerin, totaliter kurumların tiranlığıdır (Alp 2011: 40).

1. 4. KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE MEDYA VE SAHİPLİK YAPISI

Frankfurt Okulu'nun yarım yüzyıl önce vurguladığı gibi bir endüstriye dönüşen medya kuruluşları, küreselleşmenin ideolojisini yayan aygıtlardan birisi haline gelmiştir. Küreselleşme sürecinde medyanın yeni yapılanması karşısında en çok eleştirilen noktalardan birisi de medyanın ne söylediği değil, neleri söylemediği veya söyleme biçimidir. Eleştirel medya çalışmalarında kamuoyunun tarafsız, yeterli ve doğru bilgilendirilmesi yerine ekonomik, ideolojik ve siyasi olarak güçlerin elinde olduğu ve güçlülerin bu gücünü pekiştirecek şekilde haber verdiği ifade edilmektedir. Küreselleşme ile birlikte medyanın sahiplik yapısının değişmesi, medyaya sermaye sahiplerinin girmesi, basının tekelleşmesi hatta küresel medyanın ortaya çıkması ile birlikte medyanın çok boyutlu ama tek sesliliğinin yanında yansızlığı da tartışılmaya başlanmıştır.

Küreselleşme süreci içerisinde yeni iletişim teknolojilerinin bulunması, tekelleşme, holdingleşme ve neoliberal politikaların sonucunda medya yapısında da önemli değişiklikler olmuş, bu politikaların ve değişimlerin etkisiyle küresel ticari medya ortaya çıkmıştır. Yeni iletişim teknolojilerinin yoğun olarak kullanımı, yatay-dikey-çapraz tekelleşmeler sonucunda oluşan dev holdingler ve ulusüstü kuruluşlar tarafından yapısal uyum paketleri vasıtasıyla uygulanan neoliberal politikaların sonucunda küresel ticari medya ağı 1990'lardan itibaren oluşmaya başlamıştır. İnşaat, ulaşım, banka gibi sektörlerde büyük sermayeleri olan patronlar medya yoluyla reklamlarını tanıtımlarını yapmak, hükümetlerle iyi ilişkiler kurmak ve medya piyasasının kaymağını yemek amacıyla medya sektörüne yatırım yapmış ve sahiplik yapısının değişmesine neden olmuşlardır. Medyada oluşan bu yeni sahiplik yapısı, medya içeriklerinin belirlenmesinde de etkin olmuş, tamamen kar güdüsüyle hareket eden, çok seslilik yerine çok karlılık sağlamaya çalışan, kapitalist kültürü toplumda etkin hale getiren bir yapının oluşmasına neden olmuşlardır.

Küresel medyanın bir başka özelliği ise uluslararasılaşmanın piyasaya hâkim olmasıdır. Küreselleşme süreci ile birlikte medya endüstrilerinde ürünler artık sadece ulusal pazarlar için değil, uluslararası pazarlar da göz önünde bulundurularak üretilmektedir. Küresel medyanın önemli özelliklerinden biri de içeriğini en önemli destekçisi reklam verenlere göre düzenlenmesidir. Reklam verenlerin isteği doğrultusunda içerikler belirlenmekte, toplumun çıkarları, kamu yararı gibi kavramlar dikkate alınmamaktadır. Yapılan haberlerin yapılış ve sunuluş biçimlerine oldukça dikkat edilmektedir. Medya patronunun çıkarlarına aykırı

olan veya kendisine reklam veren şirketlerin çıkarlarını zedeleyecek haberler asla medya içeriklerine yansımamaktadır. Böylece ticari dönüşüm bütün medya sisteminin her ayrıntısına kadar nüfus etmektedir (Alp 2011: 42-43).

1. 5. KİTLE İLETİŞİM ARAÇLARI VE KÜRESELLEŞME

Mesajların toplumda kitle iletişim araçları vasıtasıyla verilmesi ve süreklilik arz etmesi, benimsenmesine yardımcı olmaktadır. Amerikan kültürünün dünya üzerinde etkinlik sağlanmasında televizyonların, radyoların, gazete ve dergi gibi yayın organlarının önemi büyüktür. Amerikan kültürünün, dış etkilere oldukça kapalı olarak bilinen Avrupa ülkelerine girebilmek için kitle iletişim araçlarını seçmesi de tamamen bilinçli bir tercihi ifade etmektedir. Dünyanın Batılılaşması, batılı olmayan kültürleri boğmaktadır. Tek bir hâkim kültürün egemen olduğu dünyanın sadece küçülmekle kalmayıp aynı zamanda da tehlikeli bir yer haline geldiği vurgulanmaktadır. Gelişmiş ülkelerin neredeyse tamamı kitle iletişim araçları ve özellikle de televizyon aracılığıyla kendi kültürlerini, yaşayış biçimlerini, kendi hayat tarzlarını, sinema filmleri ve benzer kitle iletişim ürünlerini kullanarak benimsetmeye çalışmışlardır. Hedef kitlenin özelliklerine göre farklı ürün ve farklı strateji kullanılır. Kültürel emperyalizm aynı zamanda popüler kültürle de desteklenmektedir. Popüler kültür kültürel şeylerin teknolojik araçlarla ve geniş iş bölümü etrafında kurulan kapitalist mal ve üretimi, pazarlaması, dağıtımı ve tüketim biçimlerine dayanan kültürdür. Bu biçim olmayınca, örneğin teknolojik çoğaltma, seri üretim TV veya basının desteğinden mahrum bir şekilde, bu araçlara dayanan böyle bir kültür biçiminin de olması mümkün değildir. Dolayısıyla kitle iletişim araçları aracılığıyla bir kültür belirlemekte ve bu kültür popüler olarak kitle iletişim araçlarıyla yayılmaya çalışılmakta bu da kültürel emperyalizmi destekleyici bir kültür ticaretine dönüştürmektedir (Alp 2011: 39).

2. KÜRESELLEŞMENİN TEMEL ARACI OLARAK MEDYA

Medya, her çeşit mesajı, farklı sosyo-demografik özelliklere sahip kitleye, kendi yayın politikasına göre dolaylı olarak ve aracın özelliklerine göre formatlayarak tek yönlü yayan, kitle iletişim aracıdır. Medyanın giderek etki alanını genişletmesi ve insan yaşamını hemen her alanına ve anına nüfus etmesi ile birey/toplum üzerindeki etkisi de

artmaktadır. Günümüzde medya, özellikle televizyon, yeniden üreten, şekillendiren, yöneten, kontrol eden ve hatta yargılayıp, infaz eden bir iktidar aracına dönmüştür. Küreselleşme ve bunun yarattığı değişim ve dönüşümler, aile yapısına ve ebeveyn çocuk ilişkisine de yansımıştır. Artan ekonomik ihtiyaçlar, hem annenin hem de babanın çalışıyor olması, çocukların başıboş kalmasına neden olmaktadır. Ayrıca aile fertlerinin bir arada olabildiği saatlerde de genellikle televizyon izlendiğinden aile içi etkileşim giderek zayıflamaktadır. Bu durum gençlerin toplumsallaşmasına olumsuz etki etmeye ve onların kendilerini güvensiz ve değersiz hissetmelerine neden olmaktadır. Bu nedenle kendilerini kanıtlamak ya da özgüven eksikliğini giderebilmek için şiddet ve uyuşturucu benzeri olumsuz yollara yönelebilmektedirler. Medya ise bunlara rol model oluşturacak birçok program ve dizi ile hizmet sunmaktadır (Mora 2008: 78).

2. 1. MEDYANIN İŞLEVLERİ

Daniel Katz, Graeme Burton ve Denis McQuail'e göre, medyanın beş temel işlevi vardır. Bunlar; bilgilendirme, kültürel devamlılık, toplumsallaştırma, kamuoyu yaratma, eğlenmedir. Eleştirel görüşe göre medyanın işlevi, yukarıda verdiğimiz egemen tanımlardan tamamen farklıdır. Buna göre, medya, ekonomik sistemin ve bilinç yönetimin satışını yapmaktadır. Küreselleşmenin temel aracı olan medyanın eleştirel işlevlerine baktığımızda, genel olarak, Pazar ekonomisi mantığına göre yayın yaptığını ve toplumda yarattığı etkinin, yönlendirme, kullanma, pasifize etme, aktifleştirme, değiştirme, parçalama, birleştirme eylemlerine yönelik olduğu görülmektedir. Kültürel emperyalizm/medya emperyalizmi kuramına göre, gelişmiş ülkelerin egemen kültür ve değerlerinin medya yardımı ile diğer ülkelere empoze edildiği, özellikle televizyon programlarının, Üçüncü Dünya Ülkeleri'nin kültürel değerlerinin tahrip edilerek, Amerikan/Batılı kültürel değerlerinin egemen kılınması amacıyla kültür endüstrisi tarafından, bilinçli bir şekilde, seri, tek tip ve yapay olarak ürettiği ürünlerin, tek yönlü olarak akmasıyla, o ülke vatandaşlarının kapitalist değer ve amaçlarını benimsemesine ve bu anlamda kendi değerlerine yabancılaşmasına neden olduğu varsayılmaktadır. Küreselleşme kapsamında, kapitalist üretim anlayışı çerçevesinde gelişen çokuluslu şirketler, ürettikleri ürünlerin aracılığı ile tüketimi pompalamakta, kendi ideolojilerini, yaşam ve eğlence kültürlerini tek yönlü ve kendi çıkarları doğrultusunda az gelişmiş ve gelişmekte olan

ülkelere akıtmaktadır. Haberleşmenin yanında eğlence kültürünün de bu sektörler tarafından şekillenmesi dünyayı onların penceresinden görmemize ve kendimize de onların penceresinden bakmamıza neden olmaktadır (Mora 2008: 78-79).

2. 2. KÜRESELLEŞME VE MEDYA EMPERYALİZMİ

Toplumların ortak kültürel kimlikleri, toplum tanımının belkemiğidir. Toplumsallaşma, bireyin gurup faaliyetlerine katılması, kendinden beklenen rolüne uygun davranış ve normlardan haberdar olmasıdır. Bireyin toplumsallaşmasında en önemli faktör, toplumsal yapının kendisidir. Toplum, geleneksel bir davranışla toplumsallaşma sürecine girmiş bireyi uygulana gelen toplumsal kuralların içine çeker. Böylece birey, öğrenmesi gerekenleri, öğrenme şartları oluşmuş bir ortamda öğrenme sürecine girer bireyin yoğun olarak medyanın etkisinde olduğu bir toplumda, en yaygın kabul gören değerlerin belirleyicisi medyadır.

Medyanın denetiminde gelişen kitle kültürü, üretici ve koruyucusu olan toplumun denetiminden çıkmış ve tamamen ticari amaçlı olarak kültür endüstrisi tarafından yapay, tek tip ve seri olarak üretilmeye başlanmıştır. Medyanın temel taşıyıcılığını üstlendiği kitle kültürü bombardımanı, toplumu ayırıştırıp parçalamakta ve kendi geleneksel kültürüne yabancılaşmaktadır. Toplumsal çözülme, bireyleri birbirine bağlayan ortak değerlerin- törelerin, geleneklerin, göreneklerin çarpıtılması ya da aşırı abartılarak eğlencelik hale getirilmesi-erozyona uğraması, içinin boşaltılması ile kendini göstermektedir (Mora 2008: 77).

2. 3. MEDYATİK KÜLTÜR VE ETKİLERİ

Aşırı ticarileşme ve kültürel ürünlerin çokuluslu şirketler tarafından seri, tek tip ve yapay üretimi ile kültürel doku ile uyuşmayan ürünlerin medyada yer alması, yetişen kuşak ve eğitim düzeyi düşük olan kitlede toplumsallaşma açısından olumsuz etki yapmaktadır. Medyatik gerçek, yaşanan gerçeği etkilemekte ve giderek değiştirerek onunla yer değiştirmektedir. Bu da kültürel yabancılaşmaya, aidiyet duygusunun zayıflamasına, topluma yabancılaşma ve toplumsal çözülmeye neden olmaktadır. Eleştirel ekolün kültür emperyalizmi kuramını doğrulayan kültür endüstrisinin en etkin silahı olan medya, toplumun kültürel yapısını kendi ihtiyacı ve çıkarı doğrultusunda kendi koşullarında üreterek, kendi işleyiş mantığına göre pazarlamaktadır. Geniş kitlelere hitap eden formlar üreterek, bu formlara uygun davranış kalıpları geliştirmektedir. Bu davranış kalıplarını gündelik yaşamın akışı içinde

önümüze konulan hedonist anlayışla üretilmiş “çalış, ye, iç, oyna, dünya boş, yaşam hoş” türü programlarda görülmektedir (Mora 2008: 77). Liberal/çoğulcu anlayış ve neo-liberalizmin medyada yansıması, haberin meta olarak algılanmasına neden olmaktadır. Ayrıca medyanın holding patronlarının eline geçmesi nedeniyle ticari işletme gibi görülen medya, daha fazla reklam/ilan çekebilmek için reyting/tirajı yükseltmeye ve izleyici kitlesini artırmaya çalıştığından, kalite seviyesini düşürerek daha geniş yığınlara hitap etmeyi amaçlamıştır.

Bu nedenle sosyo-demografik açısından toplumun en alt seviyesinde bulunankitleninbeğenisinegörebiryayınıncılıkanlayışibenimsenmektedir. Ayrıca medyada, daha ucuza mal edilen kültür endüstrisinin ürettiği ürünler, özellikle ABD ürünleri yayımlanmaktadır. Bu ürünlerin yerleşmesine, kültürel yozlaşmaya neden olmaktadır. Bu ürünlerin Türk kültürü ile örtüşmemesi giderek kavramların içinin boşalmasına, bayağı zevklerin yerleşmesine, kültürel yozlaşmaya ve yabancılaşmaya neden olmaktadır. Tecimsel anlayışla yayın yapan liberal/çoğulcu medya, bir yandan olayları çarpıtarak toplumu sürekli kıskırtmakta, diğer yandan ise durumu kendisi eleştirmektedir. Bunu dışında dini ağırlıklı ve muhafazakâr kesime hitap eden kanallarda “Sırlar Dünyası”, “Kalp Gözü” vb. programlarla toplum pasifize edilmektedir. Ayrıca tecimsel kanallar, aşırı milliyetçi söylemi kullanan “Kurtlar Vadisi” benzeri dizilerle toplumu şiddete ve milliyetçilik duygularının tepkisel dışavurumuna yönlendirmektedir. Bununla birlikte “Avrupa Yakası” benzeri dizilerle kent kültürü tamamen farklı temsil edilerek, medyatik kentli tipleri ve söylemi üretmektedir. Ayrıca “Sıla” benzeri dizilerle Güneydoğu’da geçen, aşiret yaşamı ve töreler, yeniden üretilerek töre cinayetleri doğallaştırılmaktadır.

Bunun sonucunda gelişen toplumsal olaylara baktığımızda ise ortaöğretim kurumlarında yaşanan şiddet olayları, şehirlerde yaşanan kapkaç olayları töre cinayetleri ya da intihar ettirilen kadınlar, kolay para kazanma yollarının meşru hale gelmesi, bilinçsiz tüketim artışı, aile yapısının bozulması, gençlerin medyatik kültürle etkileşimi nedeniyle medyatik toplumsallaşmanın giderek yaygınlaşması kültürel yabancılaşma, aidiyet bağlarının değerini yitirmesi, ahlak değerlerini erozyona uğraması benzeri olumsuz etkileri günümüz Türk toplumunda görülmektedir. Sonuç olarak medyanın gücü ya da erki elinde bulunduranlardan yana olması, tecimsel/endüstriyel kurumların denetimine geçişi ve tiraj/rejting kaygısı ile yaptığı

yayınlar, kültürel kimliği olumsuz etkileyerek, ahlaki yozlaşma, şiddet, pasifize etme, kültürel yabancılaşma ve toplumsal parçalanmaya yönelik etki yapmakta olduğu söylenebilir (Mora 2008: 81-82).

3. İKTİDAR VE HABER

3. 1. HABER VE HABER SÖYLEMİ

Haber, toplumun bilgi ve ilgisini geliştirecek, dönüştürecek, gerçekliğin, kurgusal olarak yayımlanacak organizasyonun yapısına, teknolojisine ve ideolojisine göre yeniden kurgulanmasıdır. Medya içerik türlerinden biri olan haber, yazım tekniğiyle kapalı bir yapıt olmasına rağmen, metin olarak çok katmanlı okumaya ve analize tabii tutulduğunda içerdiği söylemle açık yapıta dönüşmektedir (Rigel 2000; Mora 2008: 4). Kurgusal metin olan haberlerin diğer kurgusal metinler gibi bir söylemi bulunmaktadır. Bu söylem içinde, bir yandan haberin söyleminin içinde yer alan anlatımla olaylar/gerçekler kurulup canlandırılmaktadır. Diğer yandan ise, haberlerin söylemi içinde egemen söylemler doğallaşp, egemen ideoloji yeniden kurgulanmakta ve haberler anlatıcı tarafından kurgulanmaktadır. Gazetelerde, başlıklar, flaş/özet girişler, cümleler, spotlar, fotoğraflar, haberlerde anlatıcının ideolojisini yansıtmaktadır. Haber, iktidar seçkinlerinin görüşlerini yansıtmanın yanında, aynı zamanda bir söylem olarak, haber kaynakları, anlatıcı ve hedef kitle arasında kurulan bir diyalogdur (Tokgöz 2000; Mora 2008: 4).

Bir basın organının habere verdiği önem, o haberin hangi sayfada, ne kadar yer aldığı ile anlaşılmaktadır. Yazılı basında birinci sayfada, kat yerinin üstünde verilen haber, yayımlayan organ için önemli bir haber mesajı taşımaktadır. Haber sağ tarafta ve sürmanşetten verildiyse çok önemli mesajı içermektedir. Ayrıca habere ayrılan yer ve kullanılan fotoğraf da haberin içeriğine bakılmadan bize ilk bakışta bu önemli mesajı vermektedir. Televizyon ve radyo haberlerinde bu durum, habere, hangi sırada ve ne kadar süre yer verildiği ile anlaşılmaktadır (Mora 2008: 4).

3. 2. HABERDE SÖYLEM OLUŞUMU

Haberde, ele alınan konuya nereden bakıldığının ipuçları bulunmaktadır. Bu doğrudan ortaya konulduğu gibi, dolaylı olarak da haber metninde yer alabilmektedir. Haberlerde bakış açısı, herhangi

bir eylem ya da söyleme nereden bakıldığının ortaya konulmasıdır (Aslan 2004; Mora 2008: 5). Haber ortalama insanın önyargılarını çoğaltarak, gerçekliği olduğu gibi görmesini engellemekte ve kurulu düzeni kabullenmeye yönelmektedir. Haberlerde, olaylar, olgular, söylemler tek tek birbirinden kopuk bir yaşamın görünümüleri olarak yer almaktadır. Böylece haberlerde betimlenen yaşam bütünlük ve tutarlılık içinde değil, rastgele olaylar, durumlar olarak sunulmaktadır. İdeolojiler, dil kullanımı yolu ile elde edilmekte ve dil kullanımı yolu ile aktarılmaktadır. İdeolojik fikirlerin birçoğu ya aileden, arkadaşlardan başlayarak diğer grup üyelerinden ya da dinleyerek, okuyarak ve izleyerek öğrenilmektedir. Böylece ideolojiler, söylemler yolu ile ifade edilmekte ve toplumda yeniden üretilmektedir (Mora 2008: 5).

Medya halkın sesi, gözü, kulağı mıdır? Yoksa toplumdaki güçlü ve baskın grupların sesini duyuran deyim yerinde ise onların borusunu çalan, bu güçlerin eli-kolu olarak faaliyet gösteren güdümlü araçlar mıdır? Halkın sesini siyasi elitlere ve karar verme sürecini kontrol altında bulunduran güçlere duyurma işlevini mi yerine getirir? Yoksa toplumdaki etkin güçlerin vazgeçilmez ve çok güçlü silahları olarak, toplumun sosyal-ekonomik problemlerini manipüle edip, geniş halk kitlelerinin ilgi, dikkat ve enerjilerini başka alanlara kanallize etme görevlerini mi icra ederler? Kuşkusuz bütün bu ve böylesi türden sorulara farklı insanlar, farklı cevaplar vereceklerdir. Fakat şurası çok açık bir gerçekliktir ki, medya çok önemli bir toplumsal güçtür. Toplumsal yapı içinde güç, servet ve prestij elde etmenin son derece etkin silahlarını bünyesinde barındırır. Yine aynı şekilde, medya bireylerin siyasi tutum ve davranışlarını, özellikle de oy verirken siyasi tercihlerini çok ciddi boyutlarda etkileyebilecek bir güce sahiptir.

Bu konuda önemli araştırmalara imza atmış bir araştırmacı olan Rivers (1982), Amerika medyasını “ikinci hükümet” (second government) olarak nitelendirir. Haber medyası, yalnızca bireylerin siyasi yönelimlerini etkilemekle kalmaz aynı zamanda, siyasi karar verme mekanizması, siyasi liderler ve hükümet üzerinde de çok etkin bir baskı gücü oluşturur. Rivers’ın da vurguladığı gibi, hükümet politikaları şekillendirilirken, diğer bazı toplumsal güçler gibi medya da, yönlendirici ve şekillendirici bir güç olarak önemli roller oynar. Ülkemizde 1980’li ve 1990’lı yıllarda yaşanan siyasi ve toplumsal olaylar hatırlandığında bu konu çok daha anlaşılır bir hal alacaktır (Arslan 1999: 3).

3. 3. MEDYA VE SİYASET

Rivers, özellikle Amerikan toplumuna yönelik olarak yaptığı çalışmalar sonucunda ulaştığı bulguları, çok çarpıcı bir şekilde şöyle özetler: “Amerika’da (yalnızca bir tane değil) ikinci bir hükümet daha vardır. Bu hükümet (öylesi bir güce sahiptir ki), hem birincisini dengeleyip denetleme, hem de birincisi ile halk arasındaki ilişkileri kontrol etme gücü ve yetkisine sahiptir. Birincisi, herkesin bildiği resmi, siyasi hükümettir. ‘Öteki hükümet’ olarak adlandırabileceğimiz ikinci hükümet ise ulusal haber kanallarını elinde bulunduran medyadır.” Günümüz dünyasında, medyanın bu denli güçlü olması ve politika alanında oynadığı böylesi çok önemli roller nedeniyle, politikacılar ve siyasi partiler medya ile olan ilişkilerine büyük bir önem ve öncelik atfederler. Bu konu ile bağlantılı olarak, medya elitleri de, çağdaş toplumlardaki en önemli elit guruplarından bir tanesini oluştururlar. Günümüz demokratik toplumlarında medya ve medya elitleri, genellikle “dördüncü kuvvet” olarak adlandırılırlar. Dördüncü kuvvetin gücü bazı durumlarda, siyasi elitlerin gücünün boyutlarına kadar ulaşır, hatta bazen onların bazılarını aşar bile (Arslan 1999: 4).

Medya elitleri ile siyasi elitler arasındaki ilişki, karşılıklılık esasına dayanır. Medya ile onun siyasi ve toplumsal çevresi arasındaki ilişkileri etkin bir şekilde ortaya koyar. Medya ile siyaset arasında kurulu olan “al gülüm, ver gülüm” ilişkisi, özellikle iktidardaki siyasi elitler ile medya arasındaki ilişkilerde daha bir kolaylıkla gözlemlenebilir. En basit olarak medya, bir siyasi partiye o partinin basın-yayın organı gibi hizmet edebilir. O partinin sesinin kamuoyuna duyurarak, sıklıkla destek verdikleri siyasi grubun belirli konulardaki temel görüş ve fikirlerine, partinin ideolojisi ve politikalarına uygun doğrultuda yayınlar yaparak, o parti lehine kamuoyu yaratmak yolunda önemli hizmetler yerine getirebilirler. Yine aynı tür hedefler doğrultusunda medya, destekledikleri partinin rakibi siyasi partiye ya da partilere saldırarak, onların aleyhinde yayın yapıp karşıt fikirleri destekleyerek de yine yandaş oldukları partinin kamuoyundaki popülaritesini ve oy potansiyelini arttırma amacına yönelik hizmetler yerine getirebilir. Görülüyor ki, siyasi elitler yeri geldiğinde dünyanın en saygın medya kuruluşlarına bile müdahale edebilmekte, onların neyi-nasıl yayınlayacaklarına ya da yayınlamayacaklarına karar verebilmektedir (Arslan 1999: 5-6).

4. TÜRKİYE'DE MEDYA- İKTİDAR İLİŞKİLERİ

Türkiye’de medya uzun yıllarda iktidarın baskısı ve medya patronlarını iktidarla kurduğu patronaj ilişkileri kısılacında faaliyet göstermektedir. Medyanın hiçbir dönem özgür ve rekabetçi piyasa koşullarında var olmadığı bilinse de son yıllarda iktidarın tek partinin hatta tek bir liderin elinde toplanması basının üzerindeki baskıyı hiç olmadığı kadar artmıştır. Devletin ekonomik alandaki büyüklüğü medya patronlarına karşı kullanacağı araçların da etkili olmasına neden olmakta, hükümeti destekleyen patronlar ihalelerle ödüllendirilirken, muhalif olanlar da vergi yoluyla cezalandırılmaktadır. Cumhurbaşkanı’nın ve hükümet üyelerinin gazetecilere açmış olduğu ve son yıllarda rekor düzeylere ulaşan hakaret davaları da özellikle ekonomik yönden güçsüz olan muhalif basını sindirmeye yönelik olduğu izlenimini yaratmaktadır. Var olan bu iklimden en çok etkilenen hem iktidar hem de medya patronları karşısında güçsüz durumda olan ve politik kutuplaşmanın neticesinde aralarındaki dayanışmanın kırıldığı gazetecilik mesleğidir (Sözeri 2015: 7).

4. 1. TARİHSEL ARKA PLAN

Türkiye’de basın sonradan gelişimiyle birlikte medya, başından beri toplumun elitleri denilebilecek bir kesimi tarafından kurulmuş ve yönetilmiştir. İlk gazetelerin ortaya çıktığı dönemde yurt dışında eğitim almış yazarlar yoluyla gazeteler toplumu modern değerlere ayak uydurmaya ikna etme görevini üstlenmişler, bunu yayın hayatına başlarken de ifade etmişler. Cumhuriyet’in kurulmasıyla birlikte ise gazetecilere uygulamaya konan yeni reformları toluma benimsetme görevi verilmiştir. “Ankara basını” olarak adlandırılan bazıları hem reformları hem de yeni kurulan hükümeti gönülden desteklemiş, eleştirel tutumu nedeniyle “İstanbul basını” zaman zaman cezalandırılmış, gazeteciler İstiklal Mahkemeleri’nde yargılanmış, kimi zaman sürgüne gönderilmiştir. Gazeteciliğin 1925 Tahrir-i Sükun Kanunu ve 1936 Basın Birliği Kanunu gibi yasal düzenlemelerle tamamıyla kontrol altına alındığı bu süreçte hükümeti destekleyenler kimi zaman milletvekilliği ile ödüllendirilmiş, sürgüne yollanan muhaliflerse aç kalmamaları için çeşitli memuriyetlere atanmışlardır. Frey’e göre 1920-1957 yılları arasında çoğunluğu gazete sahipleri ve yazarların oluşturduğu 75 gazeteci milletvekilliği yapmıştır. (Gürkan 1998; Sözeri 2015: 8).

Medya iktidar ilişkilerindeki mesafe sorunu çok partili yaşamla birlikte devam etmiş, hatta basına özgürlük sözü veren Demokrat Parti kısa

sürede bu sözünden caymış, kendine yakın basın sahiplerini *beslerken* muhalif gazetelere siyasi ve ekonomik baskılar uygulamıştır. 1960'ta Milli Birlik Hükümeti tarafından yayınlanan bir bildiride DP'yi destekleyen gazetelerin nasıl kayırıldığı, örtülü ödenekten hangi gazetecilere para aktarıldığı açıklanırken, muhalif basına resmi ilan ve kâğıt kesintilerinin haricinde özel ilanların da kesilmesi için İçişleri Bakanlığı'na telefonlar açıldığı ifade edilmektedir (Topuz 2003; Sözeri 2015: 8).

4.2. POLİTİK - EKONOMİK BASKILAR ALTINDA EZİLEN GAZETECİLİK VE BASIN ÖZGÜRLÜĞÜ

Türkiye'de gazeteciler hem yukarıda tasviri yapılan medya piyasası içinde medya patronlarına karşı hem de yasal düzenlemeler, açılan davalar yoluyla baskısını arttıran hükümete karşı mücadele etmektedir. Bağımsız İletişim Ağı tarafından düzenli olarak yayınlanan Medya Gözlem Raporlarına göre son üç yılda hapisteki gazetecilerin sayısından bir azalma yaşansa da (2012'de 68, 2013'de 59, 2014'de 22) 2015 yılında 22 gazeteci ve 10 dağıtımıcısı hapse girmiştir (Sözeri 2015: 22). 2013 yılında, 106 gazeteci, yazar ve medya çalışanının işine son verildiği, 37'sinin de istifaya zorlandığı tespit edilmiştir (Önderoğlu 2015; Sözeri 2015: 22). Türkiye, basın özgürlüğünde son yıllarda geriye giden bir görünüm sergilemektedir. Sınır Tanımayan Gazeteciler Örgütü'nün Basın Özgürlüğü Sıralaması'nda 180 ülke içerisinde Türkiye 149. sırada yer almaktadır ve temel özgürlükler bakımından "yarı özgür" ülke statüsündedir (Önderoğlu 2015; Sözeri 2015: 24).

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmanın konusu küreselleşme sürecinde medyanın nasıl bir yapı kazandığına ve bu yapının Türk Medyası'na neler kattığına ve bu süreçte medya-yönetim ilişkisine odaklanmaktadır. Toplumun ve bireylerin davranışlarıyla yönetim ve medya arasındaki ilişkilerin incelenmesine yönelik bir araştırmanın ürünüdür. Bu anlamda bu çalışmadaki temel gaye Küreselleşme sürecinde küresel medyanın Türk Medyası ile olan ilişkilerinin öncelikli olarak incelendiği araştırmada; medyanın yönetim ile olan ilişkisinde medyanın mı yönetimi yoksa yönetimin mi medyayı etkilediği konusu üzerinde durulmaktadır. Küreselleşme; ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel alanlarda bazı ortak değerlerin yerel ve ulusal sınırları aşarak dünya çapında yayılması olarak tanımlanmaktadır.

Bu tanımdan yola çıkılarak dünyanın ortak bir mekân haline dönüştüğü savunulmaktadır. Küreselleşme sürecinin başaktörü olan medya bu sürecin hız kazanmasında etkili olmuştur. Teknolojik gelişmelerle sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçişte sürecin etkisi gözler önüne serilmektedir. Medya teknolojik gelişmelerin nimetlerinden faydalanmakta ve bu faydayı etkin ve verimli bir biçimde hayata geçirmektedir. Toplumlar ve bireyler yakın çevreleri dışında olup biten olayları kitle iletişim araçları aracılığıyla takip edebilmektedir. Eskiden belli bir mekânda meydana gelen bir olay o bölgeyi ilgilendirirken küreselleşme ile birlikte olaylar dünya ölçeğinde yayılmaktadır. Toplumların ilerlemesine bağlı olarak bilgi ve haberlerin yayılmasına olanak sağlayan araçların etki alanlarının genişlemesi medyanın insan hayatında ne kadar önem taşıdığını bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Medya; toplumu bilgilendiren, olaylardan haberdar olunmasını sağlayan, eğiten, eğlendiren, kültürlerin aktarılmasını, mal ve hizmetlerin tanıtılmasında reklam aracı olan, tartışmalı kamusal sorunlar hakkında bireyleri kamuoyu oluşturmaya katkı sağlayan, yönetimi halk adına denetleyen bir kurumdur. Özellikle politik-ekonomik baskılar altında ezilen gazetecilik ve gazetecilerin görevlerini yaparken sık sık saldırıya uğraması çok acı bir durum; son günlerde Ahmet Hakan'a yapılan saldırı v.b buna benzer örnekleri görmek mümkündür. Habere ulaşma ve haber verme hakkının korunması devletin en önemli görevlerinden biridir ve Anayasa'nın 28. Maddesi'nde düzenlenmiştir. Bu nedenle devletin ve kolluk kuvvetlerinin gazetecinin görevini yapmasını sağlayacak önlemleri alması gerekir. Bu anlamda medyanın da görevini yaparken bir takım sorumlulukların bilincinde olması gerekir, "objektiflik" bunların en başında gelir diye düşünüyorum. Ayrıca medya bir takım güçlerin menfaatlerine aracı olmamalıdır. Kendi menfaatleri uğruna doğruluktan sapmamalıdır. Sonuç olarak "Küreselleşme Sürecinde Medya-Yönetim İlişkisi" adlı bu araştırma kapsamında, küreselleşme sürecinde medyanın yönetim ile olan ilişkisinin Türkiye'de nasıl bir etkisi olduğu konusunda bazı sonuçlar ortaya koymuş bulunmaktayız.

KAYNAKÇA

ALP, Hakan (2011). Küreselleşme Sürecinde Medyadaki Dezenformasyon ve Irak İşgali Örneği, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ARSLAN, Ali (1999). “Medya-Politika Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, ISSN: 1303-5135, www.insanbilimleri.com, Erişim Tarihi: 12.08.2015.

BAUMAN, Zygmunt (2006). *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GÜRAKAN, Ayfer (2012). Küreselleşme Sürecinde Medya-Yönetim İlişkisi: Türkiye Örneği, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

MORA, Necla (2008). *Medya Çalışmaları Medya Pedagojisi ve Küresel İletişim*, İstanbul: Alt Kitap Yayınevi, www.altkitap.com, Erişim Tarihi: 12.08.2015.

SÖZERİ, Ceren (2015). *Türkiye’de Medya-İktidar İlişkileri: Sorun ve Öneriler*, İstanbul: İstanbul Enstitüsü Yayınları.

TOMLINSON, John (2004). *Küreselleşme ve Kültür*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sümeyye ER

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi
smyye.er@gmail.com

MAHREMİYET ALGISINDA KIRILMA VE İNTERNET: SOSYAL MEDYA ÖRNEĞİ

ÖZET

Bu bildiride, postmodernizm ve küreselleşme ile Türkiye'deki mahremiyet algısındaki kırılmanın sebepleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Sosyal medya hesapları üzerinden örneklendirilerek algı değişiminin teorisi *gösteri toplumu* ve *tüketim toplumu* çerçevesinde incelenecektir. Verilen somut örnekler ile mahremiyet algısındaki kırılma semptomlarının modernizm ile başladığı öne sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Modernizm, Sosyal Medya, Mahremiyet, Gösteri Toplumu, Tüketim, Gösterge.

GİRİŞ

Ele aldığımız problem, gelenekten kopuş ve modernleşme ile başlayan değişimden kaynaklanmaktadır. Genel bir anlatım ile modernleşme sonucunda toplumun kitle haline gelmesi konusundaki çalışmamız, gösterge ve tüketim toplumu üzerinden oluşturulmuştur. Bunlara açıklık getirdiğimizde mahremiyet algısındaki kırılmanın nedenleri ve sonuçları daha iyi anlaşılacaktır. Genelden öze giderek kombine ettiğimiz araştırmamızda, ilk olarak modernleşmenin temel parametreleri üzerinden modernizmin neliği ortaya konmuştur. Daha sonra, modernizmin özgür ve bireyci yaklaşımının temel çelişkilerinden olan gözetim ve bunu kamufle etmek için öne sürülen gösteri toplumu ele alınmaktadır. Göstergelerle alakalı olarak tüketim toplumu başlığı altında, tüketimin ihtiyaçlardan kopması ve bununla ilişkili tüketim ve gösteri üzerinden elde edilen toplumsal hiyerarşi ele alınmaktadır. Buradan sonra asıl başlığımızın anlaşılacağı kanısı ile mahremiyet konusu ve sosyal medya üzerinden örnekler ile analizleri yapılmaktadır. Konumuzun başlığı altında yer alan alt başlıklar, belli bir anlam çerçevesi içerisinde okuyucuya sunulmuştur. Zira bahsettiğimiz algının kırılmasının ana sebepleri, ele aldığımız bu alt başlıklarda yer almaktadır.

MODERNİZMİN İSTEKLERİ

Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan *Batılılaşma* hareketleri bugün geldiğimiz modern toplumun ilk tohumlarını reformlar ile atmıştır (Lewis 2013: 104). Modernizm içerisinde sekülerleşme, küreselleşme (Esgin 2008: 453), evrim (Aydın 2009: 71), ilerleme (Aydın 2009: 77), yenileşme (Aydın 2009: 83), bireycilik (Aydın 2009: 91) gibi birçok ideolojinin birleşiminden oluşan parametreleri taşıdığı görülmektedir. Bunlardan ilerleme, bireycilik, yenileşme ve küreselleşme kavramları konumuz ile doğrudan ilişkilendirilmektedir. Çünkü genelde dijitalleşme, özelde ise sosyal medya ile oluşan ortak kültür, gelenekten sıyrılma, tüm toplumların tek bir noktada buluşması ve ortak kültür yaşaması küreselleşmenin bir sonucudur. Diğer bir kavram olan ilerleme ise her şeyin iyiye gitmesi anlamındadır (Aydın 2009: 77). Bireycilik ise "Mum dibine ışık vermez." sözünü evirmekte ve artık her mumun kendi dibine ışık vermesini söylemektedir. Fakat modernizm, dışarıdan bakıldığında kolektif bir kültür ve beraberlik yaratmış imajı verir. Çünkü küreselleşme tüm bireylerin ortak bir kültürde birleşmesini sağlayarak adeta büyük bir cemaat imajı çizmiştir. İçeriden bakıldığında ise bireyselleşmenin maksimum düzeyde olduğu dikkat çekmektedir. Modernizmin hümanizm ile ilişkisinden doğmuş olan bu bireycilik anlayışı, toplumda tamamen çıkar ilişkilerini doğurmuştur. Dijital dünya ise bireyselleşmeyi destekleyen unsurların başında yer almaktadır. Yenileşme, "Her yeni şey, iyidir. Toplumların asıl sorunu da yenileşip yenileşememektir." anlayışını taşımaktadır (Aydın 2009: 83). Bu yüzden modern toplumlarda sürekli bir değişim görmekteyiz. Sürekli değişim ve yenileşme anlayışı, bireycilik ile birlikte bazı algıların kırılmasına sebebiyet vermektedir. Gelenek görünürde sabit, pasif ve durağandır. Oysa modernizm, aktif ve dinamik olmayı savunmaktadır. Tüm evrenin ortak bir noktada buluşması ve sürekli ilerleyip yenileşebilmek için yerel kültür ve değerlerden arınıp ortak bir kültür ve değerler silsilesi oluşturması gerekmektedir. Dolayısıyla yerel değerlerden olan mahremiyet gibi algıların kırılması öngörülmektedir.

MODERNİZMİN İÇ ÇELİŞKİSİ: GÖZETİM-GÖSTERGE İLİŞKİSİ

Gözetim, modernliğin temel kurumsal boyutları arasında yer almaktadır (Esgin 2008: 439). Foucault'ya göre, modern iktidar, büyük bir gözetimdir (Esgin 2008: 441). Çünkü suçlular hapisaneye, hastalar hastaneye, deliler tımarhaneye, çocuklar okula, erişkinler işe

giderek disiplin ve gözetim altında tutulmaktadır. Gören ile görünen arasındaki hiyerarşi bozulduğunda görenin denetleme gücü zayıflar (Barbarasoğlu 2014: 12). Dolayısıyla bu, görünenin kendisini gösterdiği kadar da gözetim ve denetim altına alınabileceği anlamını taşımaktadır. Gören ile görünen arasındaki hiyerarşi konumuz itibariyle önem taşımaktadır. *Görenin* bilinmemesi, kendini gizlemesi, denetim altına alınamamasına sebep olmaktadır. Öte taraftan bugün insanların sosyal medya aracılığıyla kişisel bilgilerini paylaşması, kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrımın ortadan kalkması bireylerin gözetim altına alınmasını kolaylaştırmaktadır. Zira bir kişinin paylaşımlarına bakarak onun entelektüel düzeyi, ideolojik görüşleri ve reel hayatındaki konumunu görmek mümkün hale gelmiştir. Aynı zamanda kişisel bilgilerini paylaştığı okul, iş, akraba, bulunduğu şehir vs. gibi bilgileri ise ona ulaşabilirliği artırmakla birlikte sanal ortama gerçeklik imajı vermektedir.

Gösterge ise toplumsal bir durumu ifade etmektedir. Hatta kitlenin içinde bulunduğu *kara bir delik* (Baudrillard 2013: 12) metaforu yerinde bir benzetme olacaktır. Gösterge; imgenin, şeylerin önüne geçmiş olması anlamı taşımaktadır. Daha açık ifade edecek olursak satın alınan ürünlerin işlevinden çok etiket ve *işaret değeri* üzerinden göstergelerle alıcıya mesaj iletilmektedir. Yani kullanım değerine karşı, gösterge değeri önem kazanmıştır (Baudrillard 2013: 43). Burada bahsedilmekte olan gösteri, görünüşün örgütlenmesi ile hakikati bastırarak doğru ile yanlış arasındaki sınırı ortadan kaldırmaktadır (Debord 2014: 157). Sosyal medyada gösterge üzerinden verilen algının cinsiyetler üzerinde dağılımından söz edecek olursak kadınların ön planda olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. *Özel alanın demokratikleştirilmesi* (Giddens 2014: 179) ile toplumda kadın-erkek aynı noktaya gelmektedir. Kadının olduğu yerden bir adım atmış olması için kendisini daha çok göstererek yeni yerini belli etmesi gerekmektedir. Tabii ki bu, kadının sosyal medyada baskın olma sebeplerinden yalnızca bizim yorumumuz olanıdır. Cinsiyet ayrımı yapmaksızın bu durumu kapitalizm ile ilişkili olarak tüketim toplumuna bağlamak mümkün olmaktadır. Gösteri toplumu, nihayetinde tüketimi beslemektedir.

Gerçek dünyanın basit imajlara dönüştüğü yerde, basit imajlar gerçeklik kazanmaya başlarlar (Debord 2014: 39). Birey, ne kadar çok seyrederse o kadar az yaşar. Bununla birlikte kendisini egemen ihtiyaç imajlarında bulmayı ne kadar kabul ederse kendi var oluş ve arzularına

da o kadar uzaklaşır (Debord 2014: 44). Sürekli devinim halinde olan göstergelerin en çok önümüze çıktığı alan olan sosyal medya, öznenin kendisini kaybederek kendini gerçekleştirdiği, kendi hakikatini ortaya koymak için başkası haline geldiği ortamdır (Debord 2014: 125). Gösteri toplumu ile küresel köyün yaratacağı özgürlük ve kültürel farklardan çıkan sorunların kökten çözümü görünürde mest etmiş olsa da bunun akıl dışılığa yol açtığı fark edilmiştir (Debord 2014: 192). Kaldı ki, *küresel köy* yaratma çabası, *yumuşak katliam* gibi görünmektedir. Hitler'in yaptığı bir kültürü katletmekken, modernizmin yaptığı da farklı bir durumu simgelememektedir. Buradaki tek fark, toplumların bunu pozitif değer olarak kabul edip modernleşmeye ve küreselleşmeye çalışmaları olmaktadır.

GÖSTERİNİN ASIL YÜZÜ: TÜKETİM TOPLUMU

Paranın öteki yüzü olan gösteri toplumu (Debord 2014: 53), aynı zamanda tüketim toplumu anlamına da gelmektedir. Tüketim toplumunda, gösterinin görünür kıldığı hem var hem de yok olan dünya, aslında *meta dünyası* kavramını bize vermektedir (Debord 2014: 47). Çünkü gösteri, metalar üzerinden hiyerarşik düzenin belirlendiği, toplumsalı şekillendiren *afyon savaşı* haline gelmiştir (Debord 2014: 51). Gösterge, hem birleşik hem bölünmüştür. O, birliğini kopma üzerine kurmaktadır (Debord 2014: 57). Çünkü kolektif bir imaj verirken aslında marjinalleşme ve farklılaşma gibi iç amaçlar, bunun yanında moda ve tüketimin sirkülasyonu gibi dışsal dayatmalar taşımaktadır. Burada bahsettiğimiz dışsal dayatma, tüketicinin hissettiği mahrumiyetinin şartlandırılmasından kaynaklanır (Debord 2014: 157). Baudrillard tüketim toplumunun çözümlemesini şöyle yapmaktadır: Asla kendinde (kullanım değeri içinde) nesne tüketilmez; gerek sizi ideal gönderge olarak kendi grubunuzla ilişkilendirerek, gerekse de üst bir statü grubuna göndergeyle sizi grubunuzdan ayırarak ayırt eden göstergeler olarak nesneler (en geniş anlamda) her zaman güdümlenir (Baudrillard 2013: 62).

Tüketim toplumu, referanslardan oluşmaktadır. Baudrillard, tamamen nesnelerin kullanım değerinden farklı anlamlara gelmesini kastetmektedir. Kullanılan nesneler hem belli bir gruba aidiyeti simgelerken hem de ayrılmak istenen kültür/toplum/kitleden farklılaşmayı sağlamaktadır. Özünde farklılaşma başka bir aidiyeti doğurmaktadır. Buradaki farklılaşma arzusu ise tüketimin sınırsız yapısını açıklayıcı nitelik taşımaktadır (Baudrillard 2013: 63). Alt kültürden kopmak isteyen birey, yüksek kültürün kullandığı

markadaki ürünleri kullanarak asıl bulunduğu yerde farklılaşırken yüksek kültüre aidiyeti sağlanmaktadır. Fakat bu durumda yüksek kültürdeki bireylerin, hiyerarşik olarak aşağıda olanların onlara benzemeye başlamasından rahatsız olarak farklılaşma arzusu içine girmektedir. Bu ise tüketimin zeminini hazırlayan üretimleri sağlamaktadır. Dolayısıyla üretim ve tüketimin sirkülasyonu bu şekilde oluşmaktadır. Tüketim, beden üzerinden hareket etmektedir. Eskiden ruh, bir fikir iken tüketim toplumunda beden bu işlevi görmektedir (Baudrillard 2013: 159). Beden üzerinden “Düşlediğiniz beden, kendi bedeninizdir.” (Baudrillard 2013: 234) veya “To be or not to be myself. (kendim olmak ya da olmamak)” (Baudrillard 2013: 93) şeklindeki mesajlar, kitle iletişim araçları ile kolektif bellekte yerini almıştır. Fiziksel ve cinsel özgürleşme biçimi altında bedenin *yeniden keşfi* (Baudrillard 2013: 149) ile bedeni ilgilendiren perhiz, moda, kişisel bakım ürünleri, estetik kaygılar ve zarıflığın şekilleri belirlenmiştir. Bunların hepsi ise bize tüketim toplumunun beden üzerinden hareket ettiğini göstermektedir.

Tüketimin göstergelerle ilişkisi tamamen kapitalist toplumun hiyerarşi tarzı olmaktadır. Dolayısıyla nesnelerin kullanım değerinden ziyade, işaret/gösterge değerleri önem kazanmaktadır (Baudrillard 2013: 43). Kullanılan markalar yahut kitschler (Baudrillard 2013: 124) bireyi, toplumda bir hiyerarşik düzen içerisine yerleştirmektedir. Tüketim toplumunun bu raddeye gelmesi ise kitle iletişim araçları sayesinde sağlanmaktadır. Bu sayede üretim ve tüketim arasındaki devinim hızlanmaktadır. Baudrillard, bu durumu “Medium is message.” yani “Araç iletidir.” şeklinde tanımlamaktadır (Baudrillard 2013: 141). Bu durumda, kullanılan araçlar asıl görünen işlevinden ziyade başka nesnelere referansta bulunmaktadır. Hâlihazırda instagramda paylaşılan bir fotoğraf, yalnızca bir *sosyalleşme anısı* niteliği taşımamaktadır. Fotoğraf karesine giren nesneler, mekân, marka gibi tüm ayrıntılar takipçiler için başka nesnelere referans sağlamaktadır. Referans nesneler ile sağlanan simgesel bütünleşme, işlevsel bütünleşmenin yerine geçmiştir (Baudrillard 2013a: 61).

Baudrillard’ın kavramı olan simülasyon, *gerçek* ile *sahte* ve *gerçek* ile *düşsel* arasındaki farkı yok etmeye çalışmaktadır (Baudrillard 2011: 15). İmge ve şey arasındaki kopuşu ifade etmektedir. İmgelerin, şeylerin yerine geçerek hipergerçeklik oluşturmaları anlamı taşımaktadır. Gösterge ve tüketim toplumu ile bağlantılı olan bu kuram, markaların,

etiketlerin konuşması anlamına gelmektedir. İhtiyaca yönelik alınan nesnelerden ziyade, ismiyle anlam kazanan/kazandıran nesneler öne çıkmaktadır. Çok ucuza alınabilecek bir saat veya Rolex marka saat ile de zaman öğrenebilirken bunlar arasında tercihimizi etkileyen referanslar bulunmaktadır. Burada tercihlerimizi belirleyen gösteri/tüketim toplumdur. Küreselleşme ile oluşan kültür, yerel kültürden büyük olduğundan, bu kültürlerdeki mahremiyet gibi algıların kırılması olağan görülmektedir.

MAHREMİYET VE GÖSTERGELERİN MEKANI: SOSYAL MEDYA

Arapçada tabu, mukaddes, kutsal ve yasak anlamlarındaki haram kelimesinden gelen (Mutçalı 1995: 163) Türkçedeki gizlilik, mahremiyetine girmek; bir kimsenin özel hayatını öğrenecek kadar ona yakın olmak anlamı taşımaktadır (TDK 2011: 1607). Giddens ise mahremiyeti, kamusal alandaki demokrasiyle tümüyle uyumlu bir şekilde kişiler arası alanın toptan demokratikleştirilmesi şeklinde tanımlamaktadır (Giddens 2014:9). Diğer bir tanımında ise mahremiyeti, pratik eylem planları tanımlayan bir ayrıcalıklar ve sorumluluklar kümesi olarak anlatmaktadır (Giddens 2014: 185). Pratik bir tanımda bulunmak gerekirse mahremiyeti *kale* metaforu ile açıklamak mümkündür. Kaleyi dışarıdan herkes görebilmekte fakat kalenin ardına içeriden izin olmaksızın kimse girememektedir. Aynı şekilde her bir bireyin, mahremiyet kaygısıyla oluşturduğu kalesi bulunmaktadır. Ruh, beden, aile ve fikirler etrafında şekillenmekte olan bu algımız, mahremiyet anlayışımızın sınırlarını belirlemektedir. Aynı değere sahip toplumun oluşup kültürel değerler olarak varlık kazanması ise geleneğin içerisinde yer almasını sağlamaktadır. Fakat artan coğrafi hareketlilik, kitle iletişim araçları ve birçok başka etken, toplumsal hayatta modernliğe uzun zamandır direnen -veya uyum sağlayan- gelenek öğelerinin otoritelerini zayıflatmışlardır. Düşünsel olarak sürekli bilgi edinilmesi sadece kuralsızlık yaratmamaktadır; hem kişisel hem de küresel eylem bağlamlarına yayılan değişimler için de temel bir itki oluşturmaktadır (Giddens 2014: 35-36). Modernleşmenin getirdiği bireyselleşme ile mahremiyetin geniş halkaları arasında yer alan aile algısında kırılma sağlanmıştır. Özel ve kamusal alan arasındaki ayrımın kalkması ve özel alanın demokratikleşmesi (Giddens 2014: 179) ile öz kimlik problemleri ortaya çıkmaktadır. Mahremiyetin daha dar ve içeri halkaları arasında yer alan beden ise öz kimliğin görünür bir taşıyıcısı durumunda ve giderek artan bir şekilde bireyin verdiği

kararlarla bütünleşmektedir (Giddens 2014: 38). Tüketim toplumunda da değindiğimiz bedenın meta haline gelmesi ve onun üzerinden üretimi şekillendirmesi söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla beden, öz kimliğın mesajları ile bütünleşmektedir. Aidiyetler beden üzerinden *kitschler* veya diğerk nesneler aracılığıyla alıcıya birer mesaj (*medium is message*) olarak sunulmaktadır.

Öz kimliğın mesajlarını iletme açısından sosyal medya üzerinden örnekler verebiliriz. Fotoğraf paylaşma ağı olan instagramda, estetik sunumları ile yemekler, şu sıralar favori olan retro mekanlar veya selfieler (özçekim) bulunmaktadır. Fakat bunlar, sadece paylaşılan yemek, mekan, özçekim veya arkadaş fotoğrafları değildir. Misal verecek olursak paylaşılan fotoğraf mekan çekmek için olsa da o karenin içerisine apple telefon, Gucci saatte girmektedir. Bu fotoğrafı gören kişi ise hem fotoğrafı paylaşan kişinin kimliğine ilişkin bilgi sahibi olmaktadır. Hem de fotoğrafta paylaşılan markaların ürünlerine referans sağlamaktadır. Tüketim kültürünü bırakıp mahremiyete geri dönecek olursak sosyal medya üzerinden paylaşılan fotoğraflarda, yatak odası, pijamalı fotoğraflar, yeni uykudan uyanılmış haldeki fotoğraflar, düğün-nişan fotoğrafları veya kişilerin cinsiyetine vurgu yaptığı fotoğrafların hepsi gelenekte mahrem olarak algılanmaktadır. Fakat bu *mahremin modern ile dansı* (Göle 2011: 66) olmakla birlikte mahremin, modernleşme içerisinde yok olması anlamına da gelmektedir.

Her iletişimin bir mahremiyet ihlali olduğu düşünüldüğünde *hayatın her parçasının* anlatılma ve paylaşılma isteğı, ihlalin sınırlarını muğlâklaştırmaktadır (Çamdereli vd. 2015: 282). Facebook, twitter, instagram gibi sosyal ağlarda gün içerisinde yapılan her bir paylaşım kişilere dair veriler sunarken aynı zamanda *dijital cemaat* yaratmaktadır (Çamdereli vd. 2015: 282). Bu sayede hem bireyselleşme hem de bir cemaate ait olma duyguları bir arada yer almaktadır. Oluşan bu cemaatin, kültür çerçevesinde değil de farklı değerler etrafında oluşması mahremiyet algısındaki değişimlere sebep olmaktadır. Sosyal medyada mahremiyeti, Fischer ve Hubner'in altını çizdiği mahremiyetin üç ana özelliğini göz önünde bulundurarak inceleyebiliriz: Bunlar, mekânsal mahremiyet, bilgi mahremiyeti ve kişi mahremiyetidir (Korkmaz 2013: 117). Foursquare ve instagramda kişilerin evlerini, okullarını, gittikleri cafeleri, restaurantları paylaşmaları mekânsal mahremiyetlerini yitirmeleri anlamını taşımaktadır. Facebook ve twitter gibi ağlarda ise eğitim durumu, medeni durum, sevdiği filmler, sevdiği şarkılar,

gittiği şehirler/ülkeler gibi veriler ise bilgi mahremiyetindeki kırılmaya sebep olmaktadır. Bu ağlarda paylaşılan fikirlere yönelik tutumlar ise kişi mahremiyetinin de yitirilmesine sebep olmaktadır. Sonuç olarak mahremiyete yönelik bir algı tamamen ortadan kalkmaya başlamıştır. Oluşan yeni mahremiyet algısında, estetik durmayan şeyler mahrem olarak algılanmaktadır. Fakat buradaki estetiği belirleyen unsur, nesnenin sanatsal olması değil, ucuz göstergelere sahip olmaması üzerinden şekillenmektedir.

SONUÇ

Buraya kadar genel bir meseleden özele doğru perspektifimizi daraltmaktayız. Başlangıçta incelediğimiz gösterge ve tüketim toplumu, sonunda mahremiyet algısının kırılmasına sebep olmuştur. Tüketim kültürünün *bedeni* meta haline getirmesi ile kadınların, baskılanan bedenlerini tanıması ve ifşa etmeleri de mahremiyet algısının kırılmasını gündeme getirmiştir. Tüketicinin taklit ihtiyacı (Debord 2014: 157) bireylerde hem cemaat nostaljisine sebep olmakta hem de farklılaşma ve kişileştirici unsurlar olarak görülmektedir. Bu durum, dışarıdan modernleşme ve gösterge/tüketim toplumu olarak açıklanırken içsel-psikolojik olarak bireyde krizlere yol açmıştır. Cemaat/cemiyetten kopan birey -bireyselleşme bunu gerektirmiştir-kendisini tanımlayacak ve anlatacak toplumsala erişemediğinden sosyal ağlar üzerinden kendisine yeni bir kimlik inşa edebilmektedir. Bireyin, marjinalleşerek kendi kültüründen kopması, o bölgede marjinal olarak algılanırken küresel anlamda ortak bir kültüre hizmet ederek marjinallikten çıkmaktadır. Bu ise tutum ve tavrı destekleyici bir durum olduğundan, algının kırılmasını normalleştirmektedir.

Kişinin içinde bulunduğu *kişisel anlamsızlık* hali, onun çeşitli şekillerde hayatını anlamlandırmaya çalışmasına sebep olmaktadır (Esgin 2008: 465). Bugün sosyal ağlar üzerinden gördüklerimizde bundan farksız değildir. Bu durum kişinin, göstergeler ile kendisini anlamlandırmaya çalışması, toplumsaldakendine yer araması olarak tanımlanabilmektedir. Bu durumda mahremiyet gibi kişisel bazda kısıtlayıcı unsurlar bireyin kendisini tanımlamakta önüne engel olarak çıkmaktadır. Dolayısıyla bunları yok saymakta ve dahi sanal cemaatinin böyle kaygıları da bulunmadığından değerlerini unuttuğunu da unutmaktadır. Bugün dünyanın küçük bir köy haline gelmesi ile oluşan tek tip kültür ile yerel

kültürler arasındaki zıtlıklar için, büyük balık-küçük balık benzetmesini yapmak mümkün olmaktadır. Büyük balığın, küçük balığı yemesi gibi oluşan tek tip kültürde yerel kültürleri silmektedir. Bunun en bariz örnekleri arasında mahremiyet algımızdaki kırılma görülmektedir.

KAYNAKÇA

AYDIN, Mustafa (2009). *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*, İstanbul: Açılım Yayınları.

BARBARASOĞLU, Fatma (2014). *Şov ve Mahrem*, İstanbul: Profil Yayınları.

BAUDRILLARD, Jean (2011). *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev.:Oğuz Adanır, Ankara: Doğubati Yayınları.

BAUDRILLARD, Jean (2013). *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BAUDRILLARD, Jean (2013a). *Sessiz Yığınların Gölgesinde*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğubati Yayınları.

ÇAMDERELİ, Mete (ed.) (2015). "Tıklama Kültürü ve Din", *Dijitalleşen Din*, İstanbul: Köprü Yayınları.

DEBORD, Guy (2014). *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ESGİN, Ali (2008). *Anthony Giddens Sosyolojisi*, Ankara: Anı Yayınları.

GIDDENS, Anthony (2014). *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GÖLE, Nilüfer (2011). *Mahrem'in Göçü* (Ayşe Çavdar, Söy.), İstanbul: Hayykitap.

KORKMAZ, İlhan (2013). "Facebook ve Mahremiyet: Görmek ve Gözetle(n)mek", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, ss. 107-122.

LEWIS, Bernard (2013). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınları.

MUTÇALI, Serdar (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları.

Türk Dil Kurumu (2011). "Mahremiyet", haz. Şükrü Haluk Akalın, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Can KILIÇ

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Lisans Öğrencisi
can.kilic@windowslive.com

KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE KÜLTÜR VE SOSYAL MEDYA

ÖZET

Günümüzde bilgi, dünya görüşü ve ürün alışverişi hızla ilerlemektedir. Bu alışveriş karşısında kültürlerin kayıtsız kalması mümkün değildir. Bu etkileşimle beraber milletlerin kültürlerinde çeşitli değişimler olmuş ve nitekim bazı birliktelikler de ortaya çıkmıştır. Sayısı günden güne artan sosyal medya araçlarının ve kullanıcılarının şüphesiz bu etkileşimde payı büyüktür. Tek taraflı bilgi paylaşımından, çift taraflı ve eş zamanlı bilgi alışverişine ulaşılmasını sağlayan sosyal medya, hemen hemen her yaş kesiminden kullanıcılarının da bulunmasıyla bu ilerlemede önemli bir etkidir. Bu nedenle sosyal medyanın ve kültürün küreselleşme sürecindeki rolünün iyi anlaşılması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Küreselleşme, Kültür, Sosyal Medya.

GİRİŞ

İngilizcede *globalization* kelimesinin Türkçe karşılığı olan *küreselleşme* terimi her ne kadar yeni bir kavram olsa da geçmişi tarih öncesi devirlere dayanan bir süreçtir. İlk başta sınır ötesi ticaretin hız kazanmasıyla ekonomik boyutlu bir kavram olarak doğmuştur. Daha sonra yeni boyutlar kazanmış; siyasal, sosyal ve kültürel yapıları da etkilemeye başlamıştır. Bu süreç, insanların keşifleri ve birbirleriyle olan iletişimiyle gelişmiş ve halen devam etmektedir. Bu nedenle de küreselleşme sürecinin üzerinde durmak gerekir. Günümüzde iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle dünyanın bir ucundan öbür ucuna bağlantı kurmak anlık ve düşük maliyetli bir hale gelmiştir. Bu kolaylık, küreselleşmenin *dünyanın küçük bir köy* haline geldiğini savunanları haklı göstermektedir. Kültürel küreselleşmenin gelişimi ise şüphesiz iletişim araçlarının değişmesi ve yeni iletişim teknolojilerinin kullanılmasıyla gelişmiştir. Bu etkileşimle birlikte karşılıklı olarak toplumlar arasında ürün, dünya görüşü ve kültür alışverişi olmuştur. Bu alışveriş sonunda toplumların arasında benzerliklerin, yani birlikteliklerin yaşanması

kültür emperyalizmine de yol açmış, dünyayı *tek tip kültüre* götürmüş ve sonuçta politik bakımdan en güçlüünün kültürünün, yani günümüzde fiilen ABD'nin kültürel hegemonyasının yerleşmesini de sağlamıştır. Küreselleşme sürecinde ortaya çıkan yeni iletişim araçlarından biri de *World Wide Web*, yani internettir. Sosyal ağlar bu alanda varlığını göstererek yayılmıştır. Sosyal ağların ortaya çıkması; katılımcı bir çağı, ifade özgürlüğünü, duygu ve düşüncelerin paylaşıldığı ortamları ve bilginin yayılım hızını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla sosyal medya küreselleşme süreciyle yakından ilgilidir. Bu çalışma, küreselleşme ile ortaya çıkan kültürel değişim alanlarını ve sosyal medyanın iletişimdeki gelişimini anlamak amacıyla hazırlanmıştır.

1. KÜRESELLEŞME VE KÜRESELLEŞMENİN TARİHİ GEÇMİŞİ

Küreselleşme, hem dünyanın küçülmesine hem de dünyadaki bilincin bir bütün olarak yoğunlaşmasına işaret etmektedir. Bu açıdan terim, belirsizlik içerse de son yıllardaki faaliyetleriyle bize neliği konusunda fikir vermektedir. Son yıllarda görüldüğü üzere insanlar ve toplumlar gittikçe üst üste binen hatta ülkelerin sınırlarını bile aşan faaliyetlere girmişlerdir. Seyahat, iletişim, ticaret, spor müsabakaları, meslekler ve hatta popüler müzik artık tek bir ülkenin sınırlarını içine sığmamıştır. Buna benzer birçok etkileşim, uluslararası bir nitelik kazanmıştır. Bu nedenle de küreselleşmenin insan ve toplumlar arasındaki ilişkileri daha çok zenginleştirdiği söylenebilir. Dünyanın birçok yerinden insanların birbirleriyle etkileşime geçmesiyle mal, hizmet ve fikir alışverişinde bulunulmuş ve bunların deneyimlerinden yararlanılmıştır. Bütün bu yaşananlar insanların ulusal düzeydeki düşünce ve ilişki biçimlerinden, uluslararası ölçekte yeni bir ilişki ve düşünme biçimlerine geçtiklerini göstermektedir. Buna göre küreselleşme, dünya ölçeğinde ekonomik, siyasal ve kültürel bütünleşme, fikirlerin, görüşlerin, pratiklerin teknolojilerin küresel düzeyde kullanılması, sermaye dolaşımının evrenselleşmesi, ulus-devlet sınırlarını aşan yeni ilişki ve etkileşim biçimlerinin ortaya çıkması, mekanların yakınlaşması, dünyanın küçülmesi, sınırsız rekabet, serbest dolaşım, pazarın dünya ölçeğinde büyümesi ve ulusal sınırların dışına çıkması, kısaca dünyanın tek pazar haline gelmesidir (Balay 2004: 62-63).

Küreselleşme, ulusal hükümetlerin ekonomik rollerini azaltmış, küresel rekabetin ülkelerden çok uluslararası şirketler arasında

olmasına yol açan bir süreci hızlandırmıştır. Artık küresel rekabet, İngiltere ile Almanya, Japonya ile ABD veya ABD ile Avrupa arasında olmaktan çok, Fuji ile Kodak, Boeing ile Airbus, Compaq ve Toshiba arasında olmaktadır. Bu süreç aynı zamanda iş dünyası ile ulus devletler arasında giderek artan bir amaç çakışmasının varlığını da haber vermektedir. Uluslararası şirketlerin en ucuz emeği, en düşük vergileri ve en az çevre koruma yasalarını talep etmeleri daha şimdiden bu sürecin yoğun bir çıkar ve amaç çatışması doğuracağını göstermektedir. Hangi açıdan ele alınırsa alınsın, teknolojik gelişmeler, ekonomik ve ideolojik etkenler küreselleşmenin ana etkenleri arasında sayılabilir. Bilişim teknolojilerinin ucuzlaması ve yaygınlaşması bilgi akışını hızlandırmış, zaman, mekan ve mesafe algılarını değiştirmiş, kültürleşme sürecine ivme kazandırarak küresel değerlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Halen devam eden bu süreç, yeryüzü toplumlarının tümünü ilgilendirdiği için üzerinde durulması gereken bir olgudur (Balay 2004: 63).

2. KÜRESELLEŞMENİN TARİHİ GEÇMİŞİ

Sıradan bir insana küreselleşmenin aslında ne olduğunu sorduğumuzda alacağımız yanıt muhtemelen kişisel bilgisayarlar, internet, cep telefonları, teleteks, faks makineleri, fotoğraf makineleri, televizyonlar, uydular, jet uçakları gibi yeni teknolojilerin güçlendirdiği siyasal ve ekonomik karşılıklı bağımlılıkların gelişen biçimlerine bir göndermeyi içerecektir. Fakat küreselleşmenin çağdaş biçimlerinin varlığı konusunda, teknolojinin yalnızca kısmi bir yanıt sağladığını göreceğiz. Bununla birlikte bu yeni buluşların, küresel karşılıklı toplumsal bağlantıların ve mübadelelerin ortaya çıkması, çoğalması, kapsamının genişlemesi ve yoğunlaşmasında oynadıkları rolü inkar etmek saçma olacaktır. Özellikle internet, önemli bir rol oynamaktadır. Bu teknolojilerin çoğu otuz yıldan kısa bir süredir kullanıldığından, küreselleşmenin aslında yeni bir olgu olduğunu öne süren yorumcuların görüşlerine katılmak mantıklı görünmektedir. Ama aynı zamanda, önceki bölümde yaptığımız küreselleşme tanımı, bu olgunun dinamik niteliğini vurgulamaktadır. Dünya ölçeğindeki karşılıklı bağımlılıklardaki artışın ve küresel bağlantılardaki gelişmenin daha iyi fark edilmesi süreci, tarihsel kökenleri derinde ve yavaş işleyen süreçlerdir. Örneğin diz üstü bilgisayarları ve jet uçakları geliştiren mühendisler buhar makinesi, telgraf, pikap, telefon gibi elektrikli aletleri bulan ilk buluşçuların izleyicileridir. Bu ürünler de varlıklarını teleskop,

pusula, rüzgar değirmeni, barut, matbaa gibi daha önceki buluşlara borçludurlar. Tarihteki gelişmeleri tam olarak izlemek istersek çok daha gerilere kağıdın üretimi, yazının bulunması, tekerleğin keşfi, yabani bitkilerin ekilip biçilmesi, hayvanların evcilleştirilmesi ve dilin ortaya çıkması ve son olarak göç etmek gibi çok önemli teknolojik ve toplumsal başarılarla kadar ulaşırız (Steger 2013: 37-38).

Bu yüzden küreselleşmenin yeni bir olgu olup olmadığı sorusu, çoğu kişinin bu moda sözcükle ilişkilendirdiği son teknolojilere ve toplumsal düzenlemelere yol açan nedensellik zincirini nereye kadar uzatmak istediğimize bağlıdır. Bazı araştırmacılar küreselleşmenin çağdaş özelliklerini ortaya koyabilmek için, küreselleşmenin tarihsel kapsamını bilinçli bir şekilde, sanayi ötesi dönemin son kırk yılı ile sınırlandırmıştır. Başkaları ise bu zaman dilimini, on dokuzuncu yüzyılın çığır açıcı gelişmelerini içerecek şekilde genişletmek eğilimindedirler. Bazıları da küreselleşmenin, aslında yaklaşık beş yüz yıl önce modernitenin ve kapitalist dünya sisteminin ortaya çıkmasıyla başlayan karmaşık süreçlerin devamı ve uzantısı olduğunu öne sürmektedir. Bazı araştırmacılar da küreselleşmeyi on yıllarla ve yüzyıllarla ölçülen zaman dilimleriyle sınırlandırmayı reddetmektedirler. Bunun yerine bu süreçlerin binlerce yıldır gelişmekte olduğunu ifade etmektedir. Aşağıda özetlenen kısa kronoloji zorunlu olarak parçalı ve genel olmakla birlikte küreselleşmenin insanlık kadar eski olduğuna ilişkin akla yatkın bir görüşü ortaya koymaktadır. Bu kısa tarihsel tablo coğrafi kapsamdaki bir genişlemenin yanı sıra, toplumsal mübadelelerin hızındaki önemli ivmelerle ayrılan beş ayrı tarihsel dönemi tanımlamaktadır. Beklenmeyen sürprizler, sert değişiklikler, ani kesintiler ve çarpıcı geriye dönüşlerle dolu olan küreselleşme tarihi, dünyanın belli başlı tüm bölgelerini ve kültürlerini kapsamaktadır (Steger 2013: 38-40).

2. 1. TARİH ÖNCESİ DÖNEM (MÖ 10000-MÖ 3500)

Küreselleşmenin bu erken döneminde dünya üzerine dağıtılmış olan binlerce avcı ve toplayıcı grubu arasındaki ilişki coğrafi olarak sınırlıydı ve çoğu kez rastlantıya bağlıydı. Bu geçici toplumsal etkileşim tarzı 10.000 yıl kadar önce insanların kendi yiyeceklerini üretmeye başlamaları şeklindeki önemli bir adımla birlikte çarpıcı biçimde değişti. Kıtalar arasındaki bölge ve toplam nüfus büyüklükleri farklılıkların yanı sıra,

evcilleştirmeye uygun bitki ve hayvanların doğal mevcudiyeti gibi bazı faktörlerin de bir sonucu olarak yalnızca çok geniş Avrasya toprakları ya da bunların yakınında yer alan bazı bölgeler, bu gelişen tarım yerleşimleri için en uygun yer durumundaydı. Bu bölgeler Verimli Hilal, Kuzey-Orta Çin, Kuzey Afrika, Kuzeybatı Hindistan'da yer alıyordu. Zamanla bu ilk çiftçilerin ve hayvan yetiştiricilerinin elde ettikleri yiyecek fazlaları nüfus artışlarına, kalıcı köylerin kurulmasına ve tahkim edilmiş kasabaların inşa edilmesine yol açtı. Fakat genellikle tarih öncesi dönemindeki küreselleşme büyük ölçüde sınırlı düzeydeydi. Mevcut coğrafi ve toplumsal engelleri aşma yeteneğine sahip ileri teknolojiler genellikle mevcut değildi; bu yüzden bu uzun mesafelerdeki karşılıklı kalıcı etkileşimler hiç meydana gelmedi. Tarımın, dinin, bürokrasinin ve savaşın merkezi olarak yönetilmesi, ancak bu dönemin sonuna doğru, dünyanın birçok bölgesinde sayıları giderek artan toplulukları içeren toplumsal mübadele tarzlarının temel araçları olarak tedrici biçimde ortaya çıktı (Steger 2013: 40-43).

2. 2. MODERN ÖNCESİ DÖNEM (MÖ 3500-MS 1500)

Mezopotamya, Mısır ve Orta Çin'de MÖ 3500 ile 2000 yılları arasında yazının bulunması, yaklaşık olarak MÖ 3000'de Güneybatı Asya'da tekerleğin keşfi ile çakışmaktadır. Tarih öncesi dönemin sonuna işaret eden bu olağanüstü buluşlar, küreselleşmeyi yeni bir düzeye taşıyarak teknolojik ve toplumsal yükselişler anlamına gelmektedir. Avrasya kıta ekseninin doğu-batı yönünde elverişli olması nedeniyle -bu durum aynı enlemler boyunca yiyecek üretimi için uygun bitki ve hayvanların hızla yayılmasını kolaylaştıran bir coğrafi özellikti- bu yeni teknolojilerin kıtanın uzak bölgelerine yayılması sadece birkaç yüzyıl içinde gerçekleşti. Bu buluşların küreselleşme süreçlerinin güçlenmesinde önemi ortadadır. Tekerlek, diğer şeylerin yanı sıra insanların ve malların daha hızlı daha verimli şekilde taşınmasına imkan veren, hayvanlarla çekilen arabalar ve kalıcı yollar gibi çok önemli altyapı buluşlarını teşvik etmiştir. Yazının bulunması, düşünce ve buluşların yayılmasına ek olarak, karmaşık toplumsal faaliyetlerin koordinasyonunu da büyük ölçüde kolaylaştırmış ve böylece büyük devletlerin ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. Bu dönemde meydana gelen oldukça büyük karasal oluşumlardan sadece Güney Amerika'daki And uygarlıkları, tekerleğin ve yazının olanakları olmaksızın güçlü İnka İmparatorluğu haline gelmiştir (Steger 2013: 43-50).

2. 3. ERKEN MODERN DÖNEM (1500-1750)

Erken Modern deyimi, Aydınlanma ve Rönesans arasındaki dönemi ifade etmektedir. Bu iki yüzyıl boyunca, Avrupa ve onun toplumsal uygulamaları küreselleşmenin temel katalizörü olmuştur. Yaklaşık olarak MS 1000 yılından önce teknolojiye ve uygarlığın diğer başarılarına çok az katkıda bulunmuş olan Alplerin kuzeyindeki Avrupalılar, İslamiyet'in ve Çin'in kültürel çevresinden kaynaklanan teknolojik buluşların yayılmasından büyük ölçüde faydalanmışlardır. Elbette Avrupa'da metropol merkezlerin ve bunlarla ilişkili tüccar sınıfların ortaya çıkması, erken modern dönemde küreselleşme eğilimlerinin güçlenmesinde etkili olan bir başka faktörü ortaya koymaktadır. Yeni gelişen bireycilik ve sınırsız maddi birikim değerlerini temsil eden Avrupalı ekonomik girişimciler, araştırmacıların daha sonraları kapitalist dünya sistemi olarak adlandırdıkları sistemin temellerini attılar.

İspanya, Portekiz, Hollanda, Fransa ve İngiltere monarşileri, bu kapitalistlerin yabancı ticaret ortaklarına göre çok daha fazla yarar sağlamalarına yol açan yeni dünyaların keşfi ve yeni bölgelerarası pazarların oluşturulmasına önemli miktarda kaynak sağladı. 1600'lerin başlarında, deniz aşırı yerlerde karlı ticaret noktaları oluşturmak amacıyla Hollanda ve İngiliz Doğu Hindistan şirketleri gibi ulusal anonim şirketler kuruldu. Elbette Avrupa'daki din savaşları da Hint-Avrupa kökenli insanların yerlerinden olmasında ve başka yerlere göç etmede rol oynadı. Bundan başka uzun süren bu silahlı çatışmaların bir sonucu olarak askeri ittifaklar ve siyasi düzenlemeler sürekli olarak değişikliğe uğradı ve Batılı devlet sisteminin evriminden, 1648'de toplumsal yaşamı bünyesinde barındıran modern, bağımsız, sınırları belli olan ulusal devlet ortaya çıktı (Steger 2013: 50-52).

2. 4. MODERN DÖNEM (1750-1970)

Dünya ticaretinin hacmi 1850 ile 1914 yılları arasında çok arttı. Sterline dayalı altın standardının İngiliz poundu ve Hollanda guldeni gibi belli başlı ulusal paraların dünya üzerindeki dolaşımını mümkün hale getirmesiyle birlikte sermaye ve mallar, çokuluslu bankaların faaliyetlerinin güdümünde, sınırların ötesine görece serbest bir şekilde aktı. Kendi bağımsız kaynaklarına sahip olmak isteyen birçok Avrupa ulus-devleti, küresel güneyin büyük bölümünü doğrudan sömürge altına soktu. I. Dünya Savaşı'nın arifesinde, mal ticaretinin sanayileşmiş

ülkelerin gayri safi milli gelirine oranı % 12'ye yaklaşmıştı ve bu düzeye bir daha ancak 1970'lerde ulaşılacaktı. Küresel fiyatlandırma sistemleri tahıllar, pamuk ve çeşitli metaller gibi önemli malların ticaretini kolaylaştırdı. Coca-Cola içecekleri, Singer dikiş makineleri, Remington daktiloları gibi markalı ambalajlanmış ürünler ilk kez ortaya çıktı. Uluslararası reklam ajansları, bu şirketlerin küresel ölçekte tanınırlığını arttırmak için ilk geniş ölçekli sınır ötesi ticari promosyon kampanyalarını gerçekleştirdiler.

Avrupa burjuvazisinin ortaya çıkışı ve bununla ilişkili olarak küresel karşılıklı bağlantıların yoğunlaşması, bilim ve teknolojiye on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan patlama olmaksızın gerçekleşemezdi. Bu yeni sanayi düzenlerinin sürmesi, elektrik ve petrol gibi yeni enerji kaynaklarını gerektiriyordu. Bu enerji kaynaklarının çok denetimsiz bir şekilde kullanılması, bazı bölgelerin tamamının zehirlenmesinin yanı sıra, sayısız hayvan ve bitki türlerinin yok edilmesine yol açtı. Fakat demiryolları, gemicilik ve yirminci yüzyılın kıtalararası hava ulaştırıcılığı, bir yandan ulaştırma maliyetlerini düşürürken diğer yandan gerçek bir küresel altyapının oluşturulmasının önündeki coğrafi engelleri ortadan kaldırmayı başardı. Ulaşımındaki bu buluşları iletişim teknolojilerindeki hızlı gelişmeler tamamladı. 1866'dan sonra telgrafın bulunması ve Atlantik ötesine ulaşılması, iki yarım küre arasında bilginin anında değişimini mümkün hale getirdi. Bundan başka telgrafın bulunması, telefon ve kablolu radyo iletişimi için sahneyi hazırladı ve yeni iletişim şirketlerini ortaya çıkardı. Son olarak kitlesel olarak dağıtılan gazete ve dergilerin filmlerin ve televizyonun ortaya çıkması, dünyanın hızla küçüldüğü yönünde bir bilincin giderek yükselmesine neden oldu. Tabii bu maddenin altına artan nüfus ve beraberinde getirdiği sorunu, aşırı milliyetçilik ve onunla beraber gelen II. Dünya Savaşını ekleyebiliriz (Steger 2013: 52-58).

2. 5. ÇAĞDAŞ DÖNEM (1970'TEN GÜNÜMÜZE)

Bu geniş konunun ideolojik, kültürel ve siyasi bir alanı vardır. Buraya girmeyeceğiz. Sadece kültürel unsurlara değineceğiz. Çağdaş küreselleşme iyi bir şey mi yoksa kötü bir şey midir? Bu önemli sorulara verebilecek muhtemel cevapları ele alacağız. Bunu yaparken, bu küreselleşme süreçlerini yöneten dinamiğin aslında binlerce yıl önce başladığını akılda tutarak küreselleşme deyiminin kullanımını çağdaş

dönemle sınırlandıracağız. Küreselleşme tek bir süreç değil aynı anda ve çeşitli düzeylerde düzensiz olarak ve çeşitli boyutlarda gerçekleşen bir süreçler dizisidir. Bu karşılıklı etkilerden oluşan karmaşık bir resimli duvar örtüsüne benzetebiliriz (Steger 2013: 58-59).

3. KÜRESELLEŞMENİN KÜLTÜREL BOYUTU

Kültürel küreselleşme, dünya üzerindeki kültürel akışların artmasını ve yayılmasını ifade eder. Bunun sonucunda ortaya çıkacak aşırı genelleştirme sonucundan kaçınmak için toplumsal yaşamın çeşitli yönleri arasında analitik ayırım yapılması gerekir. Kültürel olandan bahsettiğimizde anlamın simgesel olarak inşası, ifade edilmesi ve yayılması konusuyla ilgileneceğiz. Dil, müzik ve görüntülerin simgesel ifadelerin başlıca biçimlerini oluşturduğu göz önüne alındığında, bunlar kültür alanında önemli bir yere sahiptir. Son yıllardaki kültürel karşılıklı ilişkiler ve bağımlılıklar ağındaki hızlı gelişme üzerine, bazı yorumcular, çağdaş küreselleşmenin temelinde kültürel uygulamaların olduğunu ileri sürmüştür. Kültürel küreselleşme, uygarlığa ilişkin mübadelelerdeki yaygınlaşma modernlikten çok daha eskilere dayanmaktadır (Steger 2013: 99-100).

Yine de çağdaş dönemde kültürel aktarımın hacmi ve kapsamı önceki dönemlerdekinden çok aşmıştır. İnternet ve diğer yeni teknolojilerin sağladığı olanaklar sayesinde, bireycilik, tüketicilik ve çeşitli dini ifade tarzları, daha önce görülmemiş bir serbestlikle ve yaygınlıkla dünyayı dolaşmaktadır. Görüntüler ve düşünceler bir yerden diğerine daha kolay ve hızlı bir şekilde gönderilebilir hale geldikçe insanların gündelik yaşamlarını derinden etkilemektedir. Günümüzde kültürel uygulamalar çoğu kez kent ve ulus gibi sabit yenilikleri aşmakta ve sonunda egemen küresel temalarla etkileşim yoluyla yeni anlamlar kazandırmaktadır. Biz kültürel küreselleşmeyle ilgili 4 başlık üzerine yoğunlaşacağız (Steger 2013: 100).

3. 1. KÜRESEL KÜLTÜR: BENZERLİK Mİ FARKLILIK MI?

Küreselleşme dünya üzerindeki insanları birbirine mi benzetiyor yoksa farklılaştırıyor mu? Kötümser hiper-küreselci olarak adlandırabileceğimiz bir grup yorumcu, birinci görüşü savunmaktadır. Bunlar, dünyada mevcut kültürlerin çeşitliliğini yansıtan bir kültürel

gökkuşağına doğru yöneldiğimizi öne sürmektedirler. Tersine altında New York, Hollywood, Londra ve Milan'da yerleşik bir Batı kültür sanayisinin imzası olan giderek türdeşleşen bir popüler kültürün ortaya çıkışına tanıklık etmekteyiz. Bu yorumcular yorumlarına kanıt olarak Amazon yerlilerinin Nike marka spor ayakkabı giymelerini, Filistinli gençlerin Ramallah'ın merkezinde Chicago Bulls tişörtleri giymelerini göstermektedirler. Anglo-Amerikan değerlerinin ve tüketim mallarının yayılması dünyanın Amerikanlaşması olarak gören bu kültürel türdeşlik tezi savunucuları, Batı normlarının ve yaşam tarzlarının daha savunmasız kültürleri bastırdığını ileri sürmektedir. Bazı ülkelerin kültürel emperyalizmin bu güçlerine karşı çıkma yönünde bazı ciddi girişimleri -örneğin, İran'da uydu antenlerinin yasaklanması (farklı ülkelerin uydu yayınlarını izleyememe), Fransızların film ve televizyon ithalatına gümrük vergileri ve kotalar koyması- söz konusu olmakla birlikte Amerikan popüler kültürünün yayılması önü alınmaz bir gelişme gibi görünmektedir (Steger 2013: 101).

Fakat benzerliğe ilişkin bu belirtiler küresel Kuzey'in egemen ülkelerinde de görülmektedir. Amerikalı sosyolog G. Ritzer, fast food restoranı ilkesinin dünyanın geri kalanının yanı sıra, Amerikan toplumunun da giderek daha büyük kesimine egemen olmasına yol açan çok sayıda sosyo-kültürel süreci anlatmak için *Mc Donaldlaşma* deyimini ortaya koymuştur. Bu ilkeler ilk bakışta insanların ihtiyacını karşılama çabası olarak akılcı görünmektedir. Ancak sizi gülümserken görmekten hoşlandığını öne süren bu yaklaşımın arka planı incelendiğinde bazı ciddi sorunlar belirlenebilir. Bunlardan birini ele alırsak genellikle besleyici değeri düşük ve özellikle yağ içerikleri yüksek olan fast food gıdalar ile kalp hastalıkları, diyabet, kanser ve çocuklarda obezite gibi ciddi sağlık sorunlarının artması arasında bir ilişki olduğu gösterilmiştir. Bundan başka akılcı, hızlı hizmet işletmelerinin kişisel olmaktan uzak ve rutin faaliyetleri, aslında kültürel çeşitliliğin ifade biçimlerini bastırmaktadır. Dünyanın *Mc Donaldlaşması*, insanın yaratıcılığını törpüleyen ve toplumsal ilişkileri insancıl olmaktan uzaklaştıran tekdüze standartların zorla kabul ettirilmesi anlamına gelmektedir (Steger 2013: 102).

Amerikalı siyasal kuramcı Benjamin Barber bu konuya ilişkin kitabında *Mc Dünya* olarak adlandırdığı dünyanın çeşitlilik gösteren topluluklarını hızlı bir şekilde yavan bir tekdüze piyasaya dönüştüren ruhsuz bir tüketici kapitalizmine karşı uyarılmaktadır. Barber'e göre *Mc*

Dünya, yüzeysel Amerikan popüler kültürünün 1950'lerde ve 1960'larda bir araya getirilmiş olan ve yayılmacı ticari çıkarlarca yönlendirilen bir üründür. Müzik, video, tiyatro, kitaplar ve eğlence parklarının tamamı ortak logolar, reklam sloganları, starlar, şarkılar, markalar ve reklam müzikleri çerçevesinde ortak zevkler yaratan Amerikan imaj ihracat ürünü olarak üretilmiştir. İyimser hiper-küreselciler, kültürel küreselleşmenin benzerlikleri arttırdığı konusunda kötümserlerle aynı görüştedirler, fakat onlar bu sonucu iyi bir şey olarak görmektedirler. Örneğin Amerikalı toplumsal kuramcı Francis Fukuyama, dünyanın Amerikanlaşmasını demokrasinin ve serbest piyasanın yayılmasıyla bir tutarak Anglo-Amerikan değerlerinin ve yaşam tarzlarının yaygınlaşmasını kesin bir memnuniyetle karşılamaktadır. Fakat iyimser hiper-küreselciler, küreselleşmenin bir yazgı olduğunu söyleyen Amerikalı şovenistlere benzememektedir. Bu görüşün bazı temsilcileri kendilerini interneti, türdeşleşmiş bir tekno-kültürün habercisi olarak yücelten sadık kozmopolitler olarak görmektedir. Bazıları ise kültürel tüketici kapitalizminin değerlerini kabul eden sert piyasa taraftarlarıdır (Steger 2013: 102-105).

Dünyadaki güçlü türdeşleşme eğilimlerinin mevcudiyetini kabul etmek başka şeydir, gezegenimizdeki mevcut kültürel çeşitliliğin yok olmasının mukadderat olduğunu öne sürmek çok farklı bir şeydir. Aslında bazı etkili yorumcular, küreselleşmeyi yeni kültürel ifade biçimleriyle ilişkilendiren aykırı değerlendirmeler yapmışlardır. Örneğin sosyolog Roland Robertson, küresel kültür akışlarının genellikle yerel kültürel faaliyetleri yeniden canlandırdığını öne sürmektedir. Bu nedenle yerel farklılıklar ve belli bir yere doğru yönelişler, Batı'nın benzerliğe zorlayan tüketici güçleri tarafından tümüyle ortadan kaldırılmakta, tersine benzersiz kültürel alanlar yaratmada hala önemli rol oynamaktadır. Aslında hiper-küreselcilerin ve kuşkucuların görüşleri birbiriyle çok da uyuşmaz değildir. Kültürel sınırların ötesindeki çağdaş yaşam ve eylem deneyimleri, hem geleneksel düşüncelerin yok olması hem de yeni simgesel ifade biçimlerinin ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Yeniden biçimlendirilen aidiyet duygusu, yurtsuzluk duygusuyla sorunlu bir biçimde bir arada var olmaktadır. Kültürel küreselleşme insanların bilinçlerinde önemli bir kaymanın meydana gelmesine katkıda bulunmuştur. Aslında modernitenin eski yapılarının yerini, giderek daha istikrarsız bir kimlik ve bilgi duygusunun tanımladığı yeni bir postmodern çevrenin aldığı görülmektedir (Steger 2013: 105-107).

3. 2. MEDYANIN ROLÜ

Günümüzde küresel kültürel akışlar, büyük ölçüde mesajlarını iletmek için güçlü iletişim teknolojilerine bel bağlayan küresel medya imparatorlukları tarafından oluşturulmakta ve yönlendirilmektedir. Küresel kültür gerçekliğini aynı formüle göre üretilmiş TV şovları ve akıldan yoksun reklamlarla dolduran bu şirketler, dünya üzerindeki insanların kimliklerini ve arzularını giderek daha fazla biçimlendirmektedir. Son yirmi yılda çok büyük ÜÖŞ (Ulus Ötesi Şirketler)'lerden oluşan bir grup şirket, küresel eğlence, haber, televizyon ve film piyasasına hakim olmaya başlamıştır. 2000 yılında on medya devi -AT&T, Sony, AOL/Time Warner vs.- dünyadaki iletişim sektörünün elde ettiği 250-275 milyar dolarlık yıllık gelirin üçte ikisini aşan bölümünden fazlasını elde etmiştir. Daha 15 yıl öncesine kadar Benjamin Barber'in doğru bir biçimde *bilgi eğlence sektörü* olarak adlandırdığı sektördeki dev şirketlerden hiçbirisi, bugünkü biçimiyle bir medya şirketi durumunda değildi. 2001 yılında, bu şirketlerin hemen hemen tamamı dünyadaki en büyük 300 finans olmayan şirket arasında yer almaktadır. Bugün birçok medya sektörü analisti, küresel ticari-medya piyasasının ortaya çıkışını, yirminci yüzyılın başlarında petrol ve otomotiv sanayilerindekine benzer bir küresel oligopolün ortaya çıkışına benzediğini kabul etmektedir. Daha önceki on yıllarda kültürel alana önemli yenilikler getiren küçük, bağımsız plak şirketleri, radyo istasyonları, sinemalar, gazeteler ve kitap yayıncıları vb. medya devleri ile rekabet edemez hale geldikçe bu nispeten küçük işletmelerin soyları neredeyse tükenme durumuna gelmiştir.

Ulus ötesi medya kuruluşları tarafından yayılan değerler, yalnızca popüler kültürün tartışılmaz egemenliğini güvence altına almakla kalmamakta, aynı zamanda toplumsal gerçekliğin depolitizasyonuna ve toplumsal bağların zayıflamasına da yol açmaktadır. Son 20 yılın en göz kamaştıran gelişmelerinden biri TV'deki haber yayınlarının ve eğitim programlarının içi boş eğlence şovlarına dönüşmesidir. Haber programlarının karlılığının eğlence programlarının karlılığının yarısından daha az olduğunu dikkate alan medya şirketleri, gazetecilikteki haber yazma işi ile işletme karlarının birbirinden ayrılması şeklindeki övünülecek uygulamayı giderek göz ardı ederek daha yüksek karlar elde etmeye yönelmektedir. Haber ve eğlence şirketleri arasındaki ortaklıklar ve ittifaklar hızla genel kural haline gelmekte ve basın yöneticilerinin gazetecileri, gazetenin

işletme faaliyetleri ile işbirliği yapmaya zorlanması giderek daha da yaygınlaşmaktadır. Bu yüzden gazeteciliğin mesleki bağımsızlığına yönelik sürekli bir saldırı, kültürel küreselleşmenin de bir parçasıdır (Steger 2013: 113-114).

3. 3. DİLLERİN KÜRESELLEŞMESİ

Küreselleşmenin yarattığı kültürel değişimleri doğrudan ölçmenin ve değerlendirmenin bir yolu da dil kullanımında ortaya çıkan küresel değişikliklerin incelenmesidir. Dillerin küreselleşmesi, bazı dilleri konuşan kişiler azaldığı için önemlerini kaybeder ve hatta ortadan kalkarken, bazı dillerin uluslararası iletişimde giderek daha fazla kullanıldığı bir süreç olarak görülebilir. Havai Üniversitesi Küresel Araştırma Merkezi'ndeki dillerin küreselleşmesini etkileyen beş temel değişkeni şöyle belirlemiştir:

Dil Sayısı: Dünyanın değişik yerlerindeki dillerin sayısındaki azalma, kültürel güçlerdeki türdeşleşmenin arttığına işaret etmektedir.

İnsan Hareketleri: İnsanlar göç ettiklerinde ve seyahat ettiklerinde dillerini de beraberlerinde taşımaktadırlar. Göç eğilimleri dillerin yayılmasını etkilemektedir.

Yabancı Dil Öğrenimi ve Turizm: Yabancı dil öğrenimi ve turizm, dillerin ulusal ve kültürel sınırların ötesine yayılmasını kolaylaştırmaktadır.

İnternet Dilleri: İnternet, anında iletişim ve bilgiye hızla ulaşmanın küresel bir aracı haline gelmiştir. İnternetteki dil kullanımı, uluslararası iletişimdeki egemenliğin ve dil türlerinin analizinde önemli bir faktördür.

Uluslararası Bilimsel Yayınlar: Uluslararası bilimsel yayınlar küresel entelektüel söylemin dillerini içermekte ve bu yüzden bilginin dünya üzerinde üretim, yeniden üretim ve dolaşımında yer alan entelektüel toplulukları ciddi biçimde etkilemektedir.

Genel bir görüş birliğine varamayan bu alanın uzmanları, birbirinden farklı bazı hipotezler geliştirmişlerdir. Bu hipotezlerden biri dünya üzerindeki az sayıdaki dilin (özellikle İngilizce, Çince, İspanyolca, Fransızca vs.) küresel önemindeki artış ile diğer dillerin sayısındaki azalış arasında belirgin bir ilişki olduğunu öne sürmektedir. Diğer bir hipotez ise dilin küreselleşmesinin, bizden sonrakilerin sadece

birkaç dili kullanmak zorunda kalacakları anlamına gelmediğini ileri sürmektedir. Bir başkası ise Anglo-Amerikan kültür sanayinin İngilizceyi yirmi birinci yüzyılın küresel uluslararası ortak dili haline getirme gücünü vurgulamaktadır. İngilizcenin öneminin artmasının, on altıncı yüzyılın sonlarında İngiliz sömürgeciliğinin ortaya çıkmasına kadar giden uzun bir geçmişi bulunmaktadır. O sıralarda İngilizceyi ana dil olarak sadece 7 milyon civarında insan kullanıyordu. 1990'larda İngilizceyi ana dili olarak kullanan kişi sayısı 350 milyona ve ikinci dil olarak kullanansa 400 milyona yükselmiştir. Günümüzde internette yer alan içeriğin % 80'i İngilizcedir. Yabancı öğrencilerin çoğu Anglo-Amerikan ülkelerindeki eğitim kurumlarında bulunmaktadır. Bununla birlikte dünyada konuşulan dil sayısı 1500 yılında yaklaşık 14.500 iken 2000'de 7000'in altına inmiştir. Bazı dil bilimciler bu azalış hızını dikkate aldığına yirmi birinci yüzyılın sonuna gelindiğinde şu anda mevcut dillerin % 50-90'ının ortadan kalkmış olacağını tahmin etmektedir (Steger 2013: 114-118).

3. 4. KÜLTÜREL DEĞERLER VE ÇEVRENİN NİTELİKSİZLEŞMESİ

İnsanların çevrelerini nasıl gördükleri, büyük ölçüde kültürel çevrelerine bağlıdır. Örneğin, Taoizm, Budizm ile bütün varlıklarda evrenin bir ruh taşıdığı inancına dayalı çeşitli dinleri barındıran kültürler, tüm canlıların arasındaki karşılıklı bağımlılığı vurgular. Bu bakış açısı, insan arzuları ile ekolojik ihtiyaçlar arasında hassas bir dengeyi gerektirir. Doğa, insan arzularını karşılamada araç olarak kullanılabilir bir *kaynak* biçiminde ele alınır. Bu insan merkezci paradigmanın en aşırı biçimi, tüketiciliğin egemen değerlerinde ve inançlarında dile gelir. ABD egemenliğindeki kültür sanayi, küresel izleyicileri yaşamın anlamının ve temel değerinin sınırsız maddi servet birikimi olduğuna ikna etmeye çalışır. Fakat yirmi birinci yüzyıla girilirken bu gezegenin herhangi bir yerindeki insanların soludukları hava, bağımlı oldukları iklim, yedikleri gıdalar ve içtikleri su aracılığıyla birbirlerinden ayrılamaz bir biçimde bağlı oldukları gerçeği göz ardı etmek giderek imkansız hale gelmiştir. Bu karşılıklı bağımlılığa ilişkin kesin bilgilere rağmen gezegenimizin ekosistemleri insanın, israfçı yaşam tarzlarını sürdürmek amacıyla yürüttüğü sürekli bir saldırıyla karşı karşıyadır. Kabul edelim ki dünyanın bugün karşılaştığı önemli ekolojik tehlikelerinin bazıları, eski çağlarda bile uygarlıklara zarar veren sorunların bir benzeridir. Ancak sanayi devrimi başlayana kadar çevresel niteliksizleşme göreceli olarak yerel boyuttaydı ve binlerce

yıl süresince gerçekleşmişti. Son birkaç on yıldır dünyadaki çevrenin niteliksizleşmesinin boyutu, hızı ve derinliği daha önce görülmemiş düzeylere ulaşmıştır.

En önemli sorunların ikisi küresel kuzeydeki denetimsiz nüfus artışı ve israfçı tüketim tarzıyla ilişkilidir. Nüfus, hızla artmış ve insan sayısı 6 milyarı geçmiştir. Bu artışın yarısı son 30 yılda olmuştur. İnsanlar bugün (bazı kemirgenler ayrı tutulursa) dünyadaki en fazla memelileri oluşturmaktadır. Gıda, kereste ve elyafa olan talepteki artış gezegenin ekosistemlerine ağır baskı oluşturmıştır. Bugün dünya yüzeyinin geniş alanları, özellikle kurak ve yarı kurak bölgeler biyolojik olarak üretimden çıkmıştır. İnsanların çevre üzerindeki küresel etkisi nüfusun büyüklüğü kadar kişi başına düşen tüketimin de bir fonksiyonuydu. ABD dünya nüfusunun % 6'sını oluşturur ama doğal kaynakların % 30-40'ını tüketir. Bölgesel aşırı tüketim, denetlenmeyen nüfus artışıyla birlikte gezegenimizin sağlığı açısından önemli bir sorun yaratmaktadır. Küresel ısınma gibi insan kaynaklı iklim değişiklikleri çağdaş çevre sorunlarının hem şiddetinde hem de boyutundaki kesin değişikliğin bir göstergesidir. Karbondioksit, metan, azot gibi gazların çevreye salınan miktarındaki hızlı artış, dünyanın ısıyı saklama yeteneğini büyük ölçüde arttırmıştır. Ortaya çıkan sera etkisi yüksek sıcaklığın kaynağını oluşturur.

Küresel ortalama sıcaklık 1880'de 13,5 C iken 2000'de 14,4 C'ye ulaşmıştır. Küresel sıcaklığın artmasıyla kutuplardaki buz dağları kısmen erimştir. Bu da 2100 yılında küresel deniz seviyesinin 90 cm kadar yükselmesine neden olabilir. Böyle bir yükseliş dünyadaki birçok kıyı bölgesini tehdit edecektir. Belki de çağdaş dönemde çevresel niteliksizleşmenin küreselleşmesiyle ilgili en belalı sorun, dünya üzerindeki biyolojik çeşitliliğin azalmasıdır. 1998'de bir grup ABD'li bilim insanı biyolojik çeşitlilikteki azalmayı küresel ısınmadan ve sınır ötesi kirlilikten daha ciddi bir çevre sorunu olarak görmektedir. Bugün her on biyologdan yedi tanesi, gezegenin 4-5 milyarlık tarihindeki en hızlı kitlesel canlı türü yok oluşu ile karşı karşıya olduğumuza inanmaktadır. Son OECD raporlarına göre dünyadaki tarım alanlarının üçte ikisi bir ölçüde niteliksiz ve üçte biri de büyük ölçüde niteliksiz alanlar olarak sınıflandırılmaktadır. Dünyanın sulak alanlarının yarısı yok edilmiş durumdadır ve temiz su ekosistemlerindeki biyolojik çeşitlilik ciddi bir tehdit altındadır. 1900 yılından beri dünya üzerindeki tarımsal ürünlerdeki ve beslenen hayvanlardaki genetik çeşitliliğin üçte ikisi yok

edilmiştir. Bazı uzmanlar bu yüzyılın sonuna gelindiğinde tüm bitki ve hayvan türlerinin % 50'sinin ortadan kalkacağından korkmaktadır ve yok olacak bu türlerin büyük bölümü küresel güneyde bulunmaktadır. Birtakım çevre sözleşmeleri ve anlaşmaları imzalanmıştır. Bu bir bakıma umut niteliğindedir. Fakat ABD ve Çin gibi bazı devletler bu temel sözleşmeleri imzalamamıştır (Steger 2013: 118-126).

4. TÜRKİYE'DE KÜRESELLEŞME VE İLETİŞİM

Küreselleşme ile ilgili olarak en çok sözü edilen ve pratikte yüz yüze geline bir olgu, iletişimde sağlanan muazzam teknik gelişmeler sayesinde dünyanın adeta *küçük bir küresel köy* haline gelmesidir. Gelişen turizm bir yana, televizyon, faks, telefon, cep telefonu derken şimdilerde gitgide yayılan internet olanağı, insanlar arasında bilinen tarihte bugüne dek hiç görülmemiş derecede yaygın ve karşılıklı (interaktif) olabilen bir iletişim sağladı. Bu, coğrafyanın insanlar arasında ilk kez küresel çapta ve bu yoğunlukta bir karşılıklı iletişim bütünleşmesi yaşaması ve enformasyonu, bilgiyi küresel bir menüden seçmenin muazzam zenginliğine ulaşma olanağıdır. Dahası coğrafya ile ekonomi arasında daha önce hiç yaşanmamış bir iletişim köprüsü, bir interaktif elektronik köprü kurulmasıdır. Gelişmiş bir bilgisayar ve gelişmiş bir modem sayesinde insanın dünyanın neresinde olursa olsun herhangi bir başka noktadaki bir başka insanla ekonomik veya başka içerikli bir interaktif ilişki içine girebilmesidir. Böyle bir gelişme başlı başına ilerici, hatta devrimci bir gelişmedir. Bu da küreselleşme dediğimiz çok yanlı olgunun kopmaz yanlarından biridir. İnsanlık adına bunun sağlayacağı (ve daha şimdiden sağladığı) olumlu sonuçları görmemek ve küreselleşmeye bin bir dereden su getirerek karşı çıkmak, kulp takmak üstelik bunu da kimi çevrelerde görüldüğü üzere, ilericilik adına yapmak, ancak üretimden ve dünyadan kopuk küçük burjuvazinin kendi dogmatik inanışlarına, dar ufkuna saplanıp kalmasıyla kısacası insana "Bu kadar dar kafalılık ancak tahsille olur." dedirtecek bir yanılıyla açıklanabilir. Küreselleşmeyi, Türkiye bağlamında somut örneklerle sergilediğimiz bu bölümde, iletişim alanında küreselleşmenin ne şekilde gerçekleştiğine ilişkin -ve yine tarihi, coğrafyayı ortak bir potada bilinçle erittiği için bize çekici gelen- bir somut örnek vermek istiyoruz. İlk örneğimizi Zeynep Göğüş'ten ödünç alacağız. "Dünya bu kadar küçülebilir mi? Altında Türkçe konuşulan tüm yıldızlar ve bulutlar, üzerinde Türk olan tüm ovalar ve dağlar, kıyısında Türk yaşayan tüm

nehirler ve denizler bilgisayarıma sığabilir mi? Cevabım, evet, her gün elektronik posta adresime gelen Turkistan Newsletter sayesinde... 1997 Mayıs ayından bu yana İngilizce yayımlanan bu haber bülteninde Türkistan'la kastedilen, herhangi bir coğrafi bölge değil, genelde Türk dilli halkların yaşadığı topraklardır. Siyasi sınırlara ya da Orta Asya'ya özel bir referans yok. Kırgızlar ya da Özbekler kadar Anadolu ve Rumeli Türkleri, Moldavya'daki Gagavuzlar, Sibirya'daki Tuvalar ve Finlandiya Türk Tatarları hakkında da dünya basınında çıkan en son haberleri, üniversitelerde yapılan araştırmaları bulabilirsiniz Turkistan Newsletter'da." (Güvenç 1998: 296)

5. TÜRKİYE'DE KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜREL ETKİLEŞİM

Küreselleşmenin en dikkat çeken yanlarından biri de *kültür emperyalizmine* yol açtığı, dünyayı *tek tip kültüre* götürdüğü ve sonuçta en güçlünün kültürünün, yani günümüzde fiilen ABD'nin kültürel hegemonyasının yerleşmesini sağladığı tartışmalarını doğuran kültürel etkileşim yanıdır. Bir kere dışarıdan alınan, dışarıdan gelen ve o arada Batı'dan, ABD'den gelen her kültürel unsur zararlıdır gibi bir gerekçe ancak gericilerin ve ırkçıların savunabileceği ve onlara yakışan bir bakıştır. Küreselleşmenin tek yanlı, yani açıkçası Batı'dan Doğu'ya/Kuzey'den Güney'e/Güçlüden Zayıfa doğru bir etkileme/kültürel biçimlendirme, hatta tek biçimlendirme (uniformisation) olduğu iddiası salt Türkiye bağlamında bile çok belirgin olarak görüldüğü üzere söz konusu değildir. Türkiye'nin Atatürkçü çizgide *Batılılaşması* bunun en güzel kanıtıdır. Öte yandan Türkiye'nin kültür ithal ettiği kadar kültür ihraç ettiği de bir gerçektir. Her şeye anahtar deliği kadar dar bir açıdan tek yanlı bakanlar, sadece Türkiye'deki Coca Cola/Hamburger/fast food kültürü dedikleri şeyi görüyorlar ve bunu da küreselleşmenin olumsuz etkilerinden/sonuçlarından biri olarak değerlendiriyorlar. Ama aynı Türkiye'nin başta Avrupa olmak üzere dışarıya döner kültürü, yani kendi fast food (ayaküstü atıştırma) tarzını ihraç ettiğini ve bunun öbüründen hiç de geri kalır bir yanı olmadığını görmüyorlar, anlamıyorlar (Güvenç 1998: 297-298).

Kültürel etkileşim ilişkisi ve yerelliğin aşılması, ulusallığın korunması, evrenselliğe uzanılması gibi konular, bu çerçevede *kültür emperyalizmi* olgusu vb. sorunlar burada daha fazla üzerinde duramayacağımız çapta önemlidir. Bunun yerine, şimdi bütün bu değindiğimiz konuları da içine

alan bir çerçevede Dr. Sinan Bayraktaroğlu'nun Milliyet gazetesinden Nilüfer Kuyaş'ın sorularını yanıtlarken söylediklerinden uzun alıntılar yapacağız. Böylece küreselleşmenin kültürel etkileşim boyutuna Türkiye bağlamında, üstelik eğitim gibi genelde göz ardı edilen ama çok önemli bir bazda ışık tutmuş olacağız. Gazetede verilen bilgiye göre, 1997 Eylülünde, İngiltere'de Avrupa'daki ilk Uluslararası Türk lisesini ve onunla bağlantılı olarak Cambridge Üniversitesi'nde Türk İncelemeleri Vakfı'nı kuran Sinan Bayraktaroğlu, söyleşi sırasında Kuyaş'ın "Küreselleşme ille de tek yanlı değil." saptamasına yankı/yanıt olarak şunları söylüyor: "Kesinlikle değil. Bu tamamen bir alışveriş meselesi. Yunanlıların Hellenik okulları var. Örnekler sayısız. Bizde bu vizyon eksikti maalesef. Türkiye'nin dünyaya açılması, küreselleşmeye ayak uydurması sadece ithalat ve ihracatla değil, sadece teknoloji transferiyle değil, eğitim ve kültürle de olmalı. Türkiye'nin en çok ihtiyacı olan şey uluslararası bilince sahip insandır. Cumhuriyet ilkelerine, Atatürk ilkelerine bağlı, çağdaş düşünceli ve uluslararası bilince sahip insan potansiyeline ihtiyacımız var." (Güvenç 1998: 298).

Bayraktaroğlu, bu kafadaki Türk insan gücünün Batı'da da yetiştirilmesini sağlamak üzere dışarıda Türk okullarının açılması gerektiğini şöyle savunuyor: "Avrupa bünyesinde eğitim veren Türk liselerinin ve Türk üniversitelerinin bulunması lazım, Türkiye'nin dünyaya açılabilmesi için orada kurumsallaşacaksınız. Eskiden Batı'ya açılan pencere denilirdi, artık pencere falan değil, Batı'da evimiz olması lazım. Bugün Berlin 'de 54 tane cami var, bir tane Türk okulu yok. Avrupa 'da bir tane Türk okulu yok, ama Japon okulu var. Kendisini dünyaya açmak için bunu kuruyor." Bayraktaroğlu şöyle devam ediyor: "Ben hiçbir zaman kendi kültürümden kopmadan, kendi dengemi çok iyi tanıyarak bilinçli bir şekilde Avrupa kültürüyle sentezden söz ediyorum. Nedir bugün çağdaş olmanın tanımı? Çağdaş olabilmek için önce kendi benliğini ve kültürünü çok iyi tanıyacaksın, ama onu uluslararası bir yapı içine oturtmasını da bileceksin (...) Avrupa kültürü dediğimiz şey henüz yok. Yaratılmakta olan bir şey, çünkü Gemanik kültürle Hispanik kültür çok farklı. Ama Roma Antlaşması'nın ilk maddesi Avrupa'da değişik kültüre sahip ülkeler yan yana gelerek büyük bir Avrupa kültürü yaratmak için katkıda bulunacak diyor. Türkiye'nin Avrupa kültürüne yapacağı çok önemli bir katkı var, çünkü Türkiye ilk defa modern bir İslam kültürünü de Avrupa 'ya getiriyor. Bu eşi olmayan bir katkı (...) Biz şimdilik öğrencilerimizi sonradan en iyi üniversitelere yerleştirmek istiyoruz, onlara Cambridge gibi bir yerde olmanın bütün görgü ve bilgi

avantajlarını vermek istiyoruz. Dünyaca ünlü bir bilim ve kültür merkezi, dünyanın dört bir yanından değerli bilim insanları geliyor. Öğretim iki dilde birden olacak, hem Türkçe hem İngilizce. Bu sistem Türkiye’de salt İngilizce ya da Fransızcanın tek öğrenim dili olarak kullanıldığı kimi üniversite ve fakültelerden çok daha uygun, çok daha ulusal ama hiç de daha az global değil. Olayın püf noktası da orada zaten!”

Öte yandan Türkiye’nin kültürel planda küreselleşmeden korkması için bir neden de yok. Çünkü kendini yerelliğe hapsetmediği dünyaya açıldığı sürece ve ulusal değerlerini yetkinlikle kullanabildiği oranda evrenselliği de yakalaması zaten haliyle olacak bir olgudur. Nitekim bunu kültür alanında edebiyattan resme, modadan müziğe çok geniş bir yelpazede evrensel düzeyde başarılı olarak ama aynı zamanda ulusallıklarını da koruyarak yapan pek çok örnek sanatçımız var. Bunları tek tek saymak istemiyoruz. Bunun yerine toplumun geleneksel beğenisini dönüştürmenin en zor olduğu sanat alanı olarak kabul edilen müzikten ve yine yaşamın içinden çok taze bir örnek bu bölümü kapatmak istiyoruz. Bu kez örnek olayımız Almanya’da geçiyor. Modern Dans Topluluğu (MDT) adını taşıyan bir Türk dans topluluğunun yurtdışında sahnelediği bir gösteriyi Bülent Berkman anlatıyor:

“Galiba Avrupa’ya girmenin yolunu bulduk. Daha kısa bir süre önce Ankara Devlet Opera ve Balesi’nin klasik bale grubunun *Senfonilerle Dans* adlı gösteriyle Almanları nasıl mest ettiğinden söz etmiştik. 9-13 Temmuz tarihlerinde ise bu kez Modern Dans Topluluğu, Alman seyircinin önüne çıktı. Ama ne çıkış! Bonn ve Bielefeld kentlerinde düzenlenen Hoşgörü ve Dans Festivali’nde iki gösteri sunan MDT’nin özellikle Bielefeld temsili muhteşem oldu. Oysa bir sürü olumsuzluk üst üste gelmişti. Kimse gelmeyecek korkusu, dansçıların motivasyonunu olumsuz etkilemişti. Ama tüm korkular, salon dolmaya başladığında sona erdi. Bielefeld, Türklerin yoğun olduğu Alman kentlerinden biri. Hatta Belediye Başkanı bile Türk, Mehmet Kılıçgedik. Buna karşın tek Türk seyirciye karşılık, 500’ü aşkın Alman, MDT’nin temsilini izledi. Bonn’da, Lyon Dans Bienali’nde sahneleyecekleri Beyhan Murphy’nin *Post’*unu sunan MDT, Bielefeld için karma bir repertuvar hazırlamıştı. Önce Binnaz Dorkip Aydan’ın koreografisini yaptığı Hars’ı oynadılar. Ardından *Post’dan* dramatik öğeleri ağır basan iki bölüm: *Haremlük-Selamlık* ve *Dumanlı Dağlar*. Sonra yeni kuşak koreograflardan Bürge Öztürk’ün *Fildişi* adlı yapıtı sergilendi. Meredith Monk’un müziği

üzerine oluşturulan bu yapıtta Bürge Öztürk ve Alpaslan Karaduman dans ettiler. Muhteşem final: Beyhan Murphy'nin koreografisini hazırladığı *Rondo ala Turca* ile oldu. Mozart'ın müziği üzerine kurulan bu ironik yapıt, Almanların büyük ilgisini çekti. Dakikalarca dinmeyen alkışlara yanıt verebilmek için topluluk bu yapıtın bazı bölümlerini yeniden oynamak zorunda kaldı." Gerek yapıtlar, gerekse sanatçılar olarak ulusallık ile evrenselliği birleştirmenin bir başarı öyküsü değil mi bu? Bunun gibi daha pek çok örnek verebileceğimizi bilince ve doğru yönde ilerledikçe küreselleşmeden kültürel planda da çekinmek için neden kalıyor mu? (Güvenç 1998: 299-300)

6. SOSYAL MEDYANIN GENEL TANIMI

Sosyal ağ, bir grup insan ve bu insanlar arasındaki ilişkiler bütünü temsil ediyor. Wasserman ve Faust'un 1994'de tanımladığı kavram, facebook ve türevlerinden bir hayli eski, yani sosyal ağ kavramı hayatımıza facebookdan çok daha önce dahil olmuştur. Peki o zaman, biz zaten sosyal bir ağın içinde yaşıyorsak günümüzün sosyal ağlarında bize çekici gelen, onu sosyal ve ticari ilişkiler noktasında farklılaştıran nedir? İlişkilerin gerçekleşebilmesi için zaman ve mekan bağlantısının kurulması gerekir. Oysa günümüzün sosyal ağları zamandan ve mekandan bağımsızdır. Üst komşuyla iletişimin devam edebilmesi için komşuluk ilişkisinin varlığına ihtiyaç yoktur. Kuşkusuz insan ilişkileri bir kez kurulduktan sonra kolay kolay yok olmaz. Üst komşu taşınsa bile onu yıllar sonra tekrar gördüğümüzde onunla hangi boyutta bir iletişim kurduğumuzu hemen hatırlarız. Anılar zihinde canlanıverir. Burada ilişkinin boyutu (gücü) önemlidir. Kimileriyle çok daha güçlü ilişkiler kurarız. İlişkinin gücünü belirleyen faktörler birlikte geçirilen zaman, paylaşılan şeyler ve duygu yoğunluğudur. Her insanın farklı güç derecelerinde ilişkileri vardır. Bu ilişkiler güçlü olandan zayıf olana doğru sıralanabildiği gibi aynı zamanda sürekli güven testine tabi tutulurlar. İnsanoğlu, ilişkilerinin aynı güç derecesinde olup olmadığını kontrol etme eğilimindedir. Diğer yandan bir üyenin sosyal paylaşım siteleri üzerinde kurduğu ilişkilerin diğer kullanıcılar tarafından görülebilmesi bu sitelerin bir diğer önemli özelliğidir. Site üyelerinin arkadaş listeleri diğer üye profillerine linkler içerir ve bu arkadaş listelerini görüntüleyen kişilerin bu profilleri ziyaret ederek arkadaşlarının ilişki ağlarını takip edebilmelerini sağlar. Bazı istisnaları olsa da birçok sosyal paylaşım sitesinde üyelerin arkadaş

listeleri tüm site kullanıcıları tarafından görülebilir durumdadır. Örneğin, facebook, linkedIn gibi siteler üyelerine, arkadaş ya da ilişkide bulundukları kişiler listesinin diğer kullanıcılar tarafından görülebilmesini engelleme seçeneği sunmaktadır (Kara 2013).

7. SOSYAL AĞLARIN KONUMLAMASI VE SINIFLANDIRILMASI

Sosyal ağları konumlandırmak istediğimizde, kurulmuş olan sosyal ağdaki üyelik şekli, üyelerine verdiği hizmetler, eklentiler ve markanın duruşu önemli rol oynar. Aynı alanda hizmet veren ya da üyelerini buluşturan iki farklı projenin hizmet şekilleri değiştiği anda internet ortamındaki ve son kullanıcı gözündeki konumlandırması da değişebilir. Sosyal ağların sınıflandırmasına baktığımızda ise çok daha kesin çizgilerle bir ayrım söz konusudur. Bu ayrımı şu anki örneklerle 5 ayrı kategoride inceleyebiliriz, ancak facebook örneğinde olduğu gibi, Harvard Üniversitesi öğrencilerini bir araya getirmek için kurulan sosyal ağ amacının yanında, kullanıcının kullanımıyla şekillenerek birkaç farklı kategoride yer alan farklı örnekler de bulunmaktadır. Bu örneklerin sosyal ağlardaki üyelerin kullanım şekillerinin değişiklik göstermesiyle çoğaldığını görebiliriz (Büyüksener 2009: 20).

8. SOSYAL AĞLAR VE SOSYAL MEDYADA KURUMSAL İLETİŞİM

Ortada bir medya platformu olunca bu platform için iletişim yöntemlerinin gelişmesi de kaçınılmaz oluyor. Geleneksel medyada olduğu gibi, sosyal medyada da öncüler reklam alanından çıktı. Reklam ajansları dijital platformlar için yeni yapılanmalara gittiler. Hatta sadece dijital platformlara yönelik reklam ve pazarlama çalışmaları yapan dijital ajanslar kuruldu. Tüm bunların sonucu olarak da sosyal medyada etkileşimli reklam, advergama denilen reklam temelli oyunlar ve daha pek çok uygulama hayata geçti. Fakat kurumlar, sosyal medyadaki reklam bütçelerini her geçen bütçe dönemi arttırırken sosyal medyada kurumlarının iletişimini yapmaya pek önem vermediler. Günümüzde sosyal medyada iletişim kurmak denildiğinde kurumlar tarafından akla gelen yöntemler, sosyal ağlarda kurum kimliğini oluşturup kullanıcıları takip etmek ve kendini takip ettirecek yöntemler bulmak ya da viral pazarlama yapmak şeklinde sıralanıyor. Oysa sosyal ağlar ve sosyal medya tümleşği sunduğu imkanlar kadar riskleri de olan bir platformdur. İletişimin bugün olduğu gibi sosyal ağlarda aktif

kişilerin yönlendirmesiyle değil, hem iletişim konusunda hem de sosyal ağlarda deneyimli ekipler tarafından yönetilmesi gerekiyor (Büyüksener 2009: 22).

Sosyal ağlarda yapılan iletişim, mutlaka kurumun iletişim stratejileri ile paralel bir şekilde uzun dönemli olarak planlanmalıdır. Planlama öncesinde ise mutlaka geçmişe yönelik bir araştırma yapılarak kurumun veya markanın sosyal ağlarda nerede durduğu belirlenmelidir. Bu araştırma ve kurumun iletişim hedefleri doğrultusunda bir sosyal ağlar ve sosyal medya iletişim planı hazırlanmalıdır. Bir diğer konu ise kurumun veya markanın sosyal medya platformlarında kurumsal kimliklerinin oluşturulmasıdır. Eğer sosyal medyada var olmak istiyorsanız bunu ancak o platformlarda aktif yer alarak yapabilirsiniz. Hatta bazı durumlarda sadece kurumsal hesaplar değil, tüketici ile doğrudan iletişim kuracak kurum/marka temsilcilerinin kimliklerinin oluşturulması gerekiyor. Sosyal medya platformları kullanıcıları birbirleri ile her konuyu konuştukları ve paylaştıkları ortamlardır. Bu nedenle sosyal medya platformları mutlaka iyi takip edilmelidir. Bu konuda profesyonel hizmet veren firmalar, ülkemizde de kurulmaya başladı. Sosyal medyada diyalogları takip etmek, kurumlara o sohbete müdahale ederek olumlu bir durumu daha da parlatmaya, olumsuz durumu ise olumlu hale getirmeye olanak tanıyor. Sosyal medyada unutulmaması gereken şeylerden biri de bu sosyal ağların yönlendirmeye açık olmasıdır. Eğer iletişim stratejinizle uyumlu projeleri hayata geçirebilerseniz sosyal ağlarda gündem haline gelmeniz mümkündür. Sosyal ağlarda deneyimi olmayan bir kurumun yukarıda sayılan tüm bu çalışmaları kendi bünyesinde yapması tabii ki mümkün değil. Bu nedenle kurumların sosyal medyadaki iletişimlerini planlarken iletişime kurumsal bir çerçeveden bakabilen, sosyal medyayı olduğu kadar kurumsal iletişimi de bilen ve bu alanda deneyimi olan firmalarla çalışmaları gerekiyor (Büyüksener 2009: 22-23).

SONUÇ

Küreselleşme sürecinde kültürlerarası etkileşimin karşılıklı ve olağan bir şekilde gerçekleşmesi kültürel yapıyı bozmaz. Fakat belli bir kültürün diğer kültürü etkisi altına alması durumunda gerekli önlemler alınmaz ve savunmaya geçilmezse kültürel çatışma kaçınılmaz olur. Sosyal medya ise zaman ve mekandan bağımsız, anlık bağlantı

kurmayı sağlayan yeni iletişim teknolojilerinin bir ürünüdür. Sonuç olarak küreselleşme sürecindeki yeni iletişim araçlarının gelişmesi ve buna sosyal medyanın da dahil olması kültürlerarası etkileşimi kaçınılmaz hale getirmektedir.

KAYNAKÇA

BALAY, Refik (2004). "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi, Cilt 6, Sayı 2.

BÜYÜKŞENER, Ercüment (2009). "Türkiye'de Sosyal Ağların Yeri ve Sosyal Medyaya Bakış", *Türkiye'de İnternet Konferansı Bildirileri*, İstanbul.

GÜVENÇ, Nazım (1998) *Küreselleşme ve Türkiye*, İstanbul: BDS Yayınları.

KARA, Tolga (2013). *Sosyal Medya Endüstrisi*, İstanbul: Beta Basım.

STEGER, Manfred (2013). *Küreselleşme*, çev. Abdullah Ersoy, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

SONUÇ BİLDİRGESİ

Toplumsal kutuplaşmaların aramıza duvar ördüğü, adeta birbirimizi duyamaz hale geldiğimiz bir ortam ve zamanda “Kültürlerarası İletişim”in konuşulmasının yeni iletişim kanallarının açılmasına katkı sağlayacağını umut ediyoruz. Farklı kültürlerin tarihsel olarak ne tür ortaklıkları olduğunu, bugün birbirlerini ne düzeyde etkilediklerini, kültür olgusunun durağan bir yapısının olmadığını, süreç içinde ne tür değişimler geçirdiğini ve tekrar tekrar nasıl yeniden oluştuğunu görünür kılmamız gerektiğini dikkatlerinize sunuyoruz. Artık birbirini ötekileştiren, diğerini önyargılı bir şekilde olduğundan farklı gösteren, kültürü bir sömürü aracı olarak kullanan zihinsel anlayışın kültürlerarası iletişime zarar verdiği görülmüştür. Bu minval üzere 15-16 Ekim 2015 tarihlerinde gerçekleşen dokuz oturumda sunulan pek çok farklı bildiri ile “Kültürlerarası İletişim”in ne kadar kapsamlı bir alan olduğu ortaya çıkmıştır. Buna ilişkin olarak şunları söylemek mümkün görünmektedir:

1. Farklı coğrafyalarda karşımıza çıkan kültürlenme biçimlerinin nasıl şekillendiği, toplumda kadının yeri, işçi hareketlerinin iktisadi ve siyasi boyutunun yanında kültürel bir boyutunun da olduğu karşımıza çıkmaktadır.
2. Milliyetçilik olgusunun ülkemizdeki farklı tezahürleri, göç olaylarının kültürel yansımaları ve insanların yeme-içme biçimlerinin kültürel iletişimdeki yerinin önemli bir araştırma alanı olduğunun farkına varılmıştır.
3. Dinin, kültürün oluşumunun temeli hüviyetinde olduğu ve geriye dönüp bakmak isteyen toplumlar tarafından, yaşanan hadiseleri açıklamak için bir başvuru mercii şeklinde kabul edildiği görülmüştür.
4. Romanın kültürlerarası iletişimde nasıl bir işlev üstlendiği ele alınmış, yazarların kendi kültürlerine ilişkin kavrayışları karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.
5. Çeviri faaliyetlerinin farklı kültürleri kaynaştıran önemli etkilerinin olduğu gündeme getirilmiş ve eğitimin, kişinin kültürünü nasıl biçimlendirdiği tartışmaya açılmıştır.

6. Kültür kavramının tanımlanmasında birtakım zorluklarla karşılaşıldığı, kültür endüstrisinin toplumlar üzerinde negatif etkilere sahip olduğu ve kültürel gelişimde halkbilimin önemli bir görev üstlendiği ifade edilmiştir.
7. Klasik Türk Edebiyatı'nın önemli şahsiyetlerinin çalışmaları ekseninde kültürümüzün kökenleri ele alınmıştır.
8. Geçmişten günümüze kadar gelen süreçte bürokratik faaliyetlerin kültür üzerindeki etkileri farklı perspektifler bağlamında tartışılmıştır.
9. Son olarak yaşadığımız yüzyılda önemli bir işlev üstlenen sosyal medyanın kültür üzerindeki değiştirici ve dönüştürücü etkileri değerlendirilmiştir.

Fatih UYAR

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Süreyya DOĞAN
Kırıkkale Üniversitesi

Yunus BABACAN
Boğaziçi Üniversitesi

Sümeyye ER
İstanbul Üniversitesi

Samih YIKILGAN
Karadeniz Teknik Üniversitesi

YAZARLAR İNDEKSİ

AKAT, Yazgül	ÖZMEN, Önder
BABACAN, Yunus	PAŞAOĞLU, Mehmet Talha
BİNGÖL, Duygu	PINAR, Şahsenem
BOZAN, Merve	POLAT, Alper Elvan
BUGAN, Funda	SİPAHİOĞLU, A. Yakup
DOĞAN, Süreyya	TAŞKIN, Dilara
ER, Sümeyye	TAZEFİDAN, Kenan
GENÇOSMANOĞLU, Alperen	UYAR, Fatih
GÜNAYDIN, İhsan	ÜNALAN, İbrahim
HASAR, Gizem Büşra	ÜNALAN, Özlem
KALKIŞIM, M. Muhsin	VATANDAŞ, Celalettin
KARAKOYUN, Ayda	YALÇIN, Enver
KILIÇ, Can	YIKILGAN, Samih
KÖSE ÜNAL, Aslı	YILDIZ, Mehmed Ali
KÜÇÜKMEHMETOĞLU, Ömer	YILDIZ, Muhammed
MAHİTAPOĞLU, Mahmut Yusuf	YILMAZ, Eyyüp

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU

AÇILIŞ

GŞÜ Mühendislik
ve Doğa Bilimleri Fak.
Çok Amaçlı Salon,
Bağlarbaşı, GÜMÜŞHANE

15 Ekim 2015 Perşembe
Saat: 09.30-10.30

OTURUMLAR

GŞÜ Mühendislik
ve Doğa Bilimleri Fak.

1. İbni Haldun Salonu
2.Cemil Meriç Salonu

15 Ekim 2015-16 Ekim 2015



DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM: Başkan
Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY: Koordinatör
Arş. Gör. Fatih UYAR
Arş. Gör. Alperen GENÇOŞMANOĞLU
Nurselin TUĞCU (Türk Dili ve Ed. Böl.)
Gülbahar YILMAZ (Türk Dili ve Ed. Böl.)
Turgut GÜRBÜZ (Tarih Böl.)
Rıdvan PALANCI (Tarih Böl.)
Dilan GÜNEŞ (Felsefe Böl.)
Nesim SAVAŞ (Felsefe Böl.)



İLETİŞİM

Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY Gümüşhane Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Bağlarbaşı Mahallesi Gümüşhanevi Kampüsü
29100 Gümüşhane, TÜRKİYE

Telefon: +90 (456) 233 20 76 – 1740
Faks: +90 (456) 233 20 83
E-Posta: gsu.kulturlerarasi@gmail.com

