ISSN 0130-0741

HALKBİLİM
FOLKLORE

EDEBİYAT
LITERATURE

ANTROPOLOJİ
ANTHROPOLOGY

111

Uluslararası Hakemli Dergi Yılda Dört Sayı Çıkar

A Peer Reviewed Quarterly International Journal

folklor/edebiyat

folklore/literature

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ
CYPRUS INTERNATIONAL UNIVERSITY

ISSN 1300-7491
Cilt - Vol. 28,
Sayı - No. 111
2022/3

folklor/edebiyat

folklore&literature

halkbilimi • edebiyat• antropoloji
folklore • literature • anthropology

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

ISSN 1300-7491 / e-ISSN 2791-6057 DOI: 10.22559 CİLT: 28 SAYI: 111, 2022/3

Yayıncı / *Publisher*
Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi adına / *On behalf of Cyprus International University*

Prof. Dr. Halil Nadiri
(Rektör / *Rector*)

Yayın Yönetmeni / *Editor*
Prof. Dr. Metin Karadağ
(mkaradag@ciu.edu.tr)

Yardımcı Editör /*Assistant Editor*
Yrd.Doç.Dr. Mihrican Aylanç (maylanc.ciu.edu.tr)

Teknik Editör / *Technical Editor*
Metin Turan (mturan@ciu.edu.tr)

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi / *Management center and communication*
folkloredebiyat@ciu.edu.tr
Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Haspolat-Lefkoşa/ /*Cyprus Internatioanl University, Nicosia*
Tel: 0392 671 11 11 - (2601)

***folklor/edebiyat'*ta yayımlanan yazılar**

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

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

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

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

Türkiye Satış ve Dağıtım: Uluslararası Eğitim Öğretim Ltd. Şti.
Konur Sk. No: 36/13 Kızılay-Ankara, Tel: 0.312. 425 39 20

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

folklor/edebiyat

Üç Aylık Bilim ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Amaç ve Kapsam - Tarihçe:

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

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

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

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

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

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

Dergi, CORE ve COPE ilkelerini kabul eder.

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

ISSN 1300-7491 - e-ISSN 2791-6057

Yayım Süreci:

Dergiye gönderilen makaleler, UKÜ bünyesindeki Ön Denetim Kurulu'nca dergi ilkeleri, etik kuralları ve teknik kurallarına uygunlukları açısından denetlenir. Bu kurulun yetkisi dışındaki gerekli teknik ekleme /düzeltmeler için yazarlarla işbirliği yapılır. *folklor/edebiyat* dergisi yönetimi (Ön Denetim Kurulu-Danışma Kurulu ve editör) intihal (plagiarism) konusunda Turnitin/ ithenticate(R) aracılığıyla ve diğer bilimsel denetimlerden sonra metin incelemelerine geçer. Makalelerin özgün ve akademik ilkelere uygun olması, temel yayın koşullarıdır. DOI kayıtları ile yayınlanacak makalelerin bilimsel, etik ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir. Dergiye iletilen makaleler, Öndenetim Kurulu incelemesinden sonra, Alan Editörü ve Editör'ün onayıyla alanda uzman hakemlere gönderilir. Değerlendirme sürecinde, "çift kör hakem" işleyişi uygulanır. İki olumlu hakem raporu şarttır. Yazarlar, denetim süreçlerindeki uyarıları yerine getirirler; katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte karşı görüşlerini iletirler. Bilimsel makaleler 8000; inceleme/tartışma/eleştiri yazıları 4000, medya, kitap tanıtım ve eleştiri yazıları 2000 sözcüğü aşmamalıdır. Dergide yazısı yayınlanan yazarlara, bir adet dergi ve makalelerinin pdf dosyası gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar, hiçbir durumda iade edilmez.

Hakem Değerlendirme Süreci:

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

Körleme Hakemlik Türü:

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

İlk Değerlendirme Süreci:

folklor/edebiyat dergisine gönderilen çalışmalar ilk olarak Öndenetim Kurulu tarafından değerlendirilir. Bu aşamada, derginin amaç ve kapsamına uymayan, Türkçe ve İngilizce olarak dil ve anlatım kuralları açısından zayıf, bilimsel açıdan kritik hatalar içeren, özgün değeri olmayan ve yayın politikalarını karşılamayan çalışmalar reddedilir. Reddedilen çalışmaların yazarları, gönderim tarihinden itibaren en geç bir ay içinde bilgilendirilir. Uygun bulunan çalışmalar ise ön değerlendirme için ilgili alan editörüne gönderilir.

Ön Değerlendirme Süreci:

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

Hakemlendirme Süreci:

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

Yazım Kuralları:

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

İlk sayfa düzeni:

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

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

http://www.apastyle.org

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

Derginin yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir.

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

Etik Kurul Zorunluluğu:

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

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

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

Etik Kurul İzni ve Tubitak Ulakbim Tr - Dizin Kuralları:

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

Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

* Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
* İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dâhil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
* İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,

* Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
* Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar. Ayrıca;
* Olgu sunumlarında "Aydınlatılmış onam formu"nun alındığının belirtilmesi,
* Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
* Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi.

Yukarıdaki koşullara uyan ve Etik Kurul izni gerektiren yazıların *folklor/edebiyat*'a gönderilmesi durumunda, alınmış olan resmî Etik Kurul izin belgelerinin de dergiye ek olarak gönderilmesi gerekmektedir.

***folklor/edebiyat* Telif Hakkı:**

Dergimizde yayınlanmak üzere sisteme yüklenen çalışmalar için yayın telif hakkı sözleşmesi istenmez. Dergide yer alan ürünler için yazarlardan sadece 50 avro Makale İşletim Ücreti alınır. Yazar ya da yazarlar, bu durumu kabul eder ve derginin yayın ilkelerine uygun hareket etmeyi onaylar, bu sisteme dahil olurlar. Dergiye makale gönderme, Dergipark platformuyla ya da dergi sitesindeki Makale Takip Sistemi yoluyla gerçekleştirilir.

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

Lisans

Creative Commons «Attribution» 4.0

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

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

Dergi Yönetimi ve Kurullar:

Yayıncı: Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi adına
Prof.Dr. Halil Nadiri
Rektör
Editör: Prof.Dr. Metin Karadağ
Yardımcı Editör: Yrd.Doç.Dr. Mihrican Aylanç
Teknik Editör: Metin Turan (UKÜ Ankara Bölge Müdürü)
Yayın - Medya Editörleri:
Prof.Dr. Serpil Aygün Cengiz (Ankara Üniversitesi - serpilayguncengiz@gmail.com);
Prof.Dr. Süheyla Sarıtaş (Balıkesir Üniversitesi - suheylesaritas@gmail.com);
Doç.Dr. Meryem Bulut (Ankara Üniversitesi - meryem.bulut@gmail.com)

Ön Denetim Kurulu:

Doç.Dr. Gürkan Gümüşatam
Yrd.Doç.Dr. Mihrican Aylanç
Dr. Gülden Sarı

Yabancı Dil Editörleri:

Dr. Linda Fraim (lfraim@ciu.edu.tr)
Dr. Manolya Çalışır (mcalisir@ciu.edu.tr)
Öğr.Gör. Sonay Acar (ezelsonay@gmail.com)
Dr. İlkyaz Ariz Yöndem (ilkyaz.yondem@hbv.edu.tr)
İngilizce Servisi - English service
UKÜ Yabancı Diller Yüksekokulu/ CIU School of Foreign Language

Yönetim ve İletişim:

Dergimize https://www.folkloredebiyat.org ve https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe adreslerinden tüm dünyadan ulaşılmakta ve açık erişim politikamız gereğince bütün sayılarımızdan oluşan arşivimize ücretsiz erişim sağlanmaktadır.
Baskı: Ürün Yayınları – Ankara
Ankara Ofis: Hatay Sk. No: 24/12 Kocatepe / Ankara
Adres: Cyprus International University Lefkoşa/Nicosia
Telefon :(392)6711111-2601/2600 Faks :(392) 6711165
E posta: folkloredebiyat@ciu.edu.tr / https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe

folklor/edebiyat

Quarterly Scientific Cultural Journal

Scope, aims and history:

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

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

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

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

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

The journal accepts the CORE principles.

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

folklore & literature publishes materials in the fields of:

Folklore,

Literature,

Anthropology.

The abbreviated name of the journal is folk/ed.

ISSN 1300-7491 - e-ISSN 2791-6057

Publication Process:

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

Publication Calendar and Conditions:

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

Articles can be written in either in Turkish or Englishs. Scientific articles should be no more than 8000 words; analysis/discussion/critiques should be no more than 4,000; and media, book review/critiques should be no more than 2000 words. Authors whose articles are accepted for publication will receive a hard copy of the journal and a pdf of their article. A 50 Euro (or Turkish lira at current exchange rate) "Article Processing Fee" (APC) will be requested from all articles sent to the journal to cover editorial, digital print, and typesetting fees. No royalties will be paid to the author. Published articles can be published elsewhere as long as it stated in the masthead. The publication language

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

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

First page design:

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

Peer Review Process:

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

Ethics Committee Obligation:

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

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

* Use of humans and animals (including material / data) for experimental or other scientific purposes,
* Clinical studies on humans,
* Research on animals,
* Retrospective studies in accordance with the law on protection of personal data.

Also;

* Stating that "informed consent form" was obtained in case reports,
* Obtaining and indicating permission from the owners for the use of scales, questionnaires, photographs belonging to others
* Indication of compliance with copyright regulations for the intellectual and artistic works used.

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

***folklore/literature* Copyright/ License**:
Authors who submit to this journal will retain the copyright for their work. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. The users of the journal's website may read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of its manuscripts and allow readers to use them for any other lawful purpose (Budapest Open Access Initiative/ https//www.budapestopenaccessinitative.org/read work).
There is no charge for the manuscript submission and publication processes.
This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Journal Management and Boards:
Publisher (On behalf of Cyprus International University)
Prof.Dr. Halil Nadiri
Rector
Editor
Prof.Dr. Metin Karadağ
(CIU Dean of Faculty of Arts & Sciences - mkaradag@ciu.edu.tr)
Assistant Editor
Assoc. Prof. Dr. Mihrican Aylanç (Cyprus International University, maylanc@ciu.edu.tr)
Technical Editor
Metin Turan (CIU Ankara Director-mturan@ciu.edu.tr)
Broadcast - Media Editors
Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz (Ankara University - serpilayguncengiz@gmail.com)
Prof. Dr. Süheyla Sarıtaş (Balıkesir University - suheylesaritas@gmail.com)
Prof. Dr. Meryem Bulut (Ankara University - meryem.bulut@gmail.com)
Foreign Language Editors
Dr. Linda Fraim (lfraim@ciu.edu.tr)
Dr. Manolya Çalışır (mcalisir@ciu.edu.tr)
Dr. İlkyaz Ariz Yöndem (ilkyaz.yondem@hbv.edu.tr)
Sonay Acar (ezelsonay@gmail.com)
English service
CIU School of Foreign Languages
The journal is a member of OASPA (Open Access Scholarly Publishing Association) and CORE Platform.

Management and Communication:
Our journal is accessible from all over the world at https: //www.folklorliterature.org and https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe and in accordance with our open access policy, we provide free access to our archive of all our issues.
Edition: Başkent Klişe ve Matbaacılık Publications – Ankara
Turkey Contact Address
Ankara Office: Bayındır Sok. 30/E Kızılay- Ankara-TURKEY
Phones: (392)6711111-2601/2600 Fax: (392) 671 1165
Electronic communication:
https://www.folkloredebiyat org - https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe

Danışma Kurulu / *Advisory Board*

Assoc. Prof. Dr. Mostafa Abedinifard (Department of Asian Studies, The University of British Columbia- mostafa.abedinifard@ubc.ca -ORCID ID: 0000-0001-7196-3494) CANADA

Prof.Dr. Kubilay Aktulum (Department of French Language and Literature, Faculty of Letters, Hacettepe University- aktulum@hacettepe.edu.tr- ORCID ID:0000-0001-9929-937X) TURKEY

Prof.Dr. Dan Ben-Amos (University of Pennsylvania- dbamos@sas.upenn.edu) USA

Assoc.Prof. Dr. Erik Aasland (University of Agner- erik.aasland@uia.no - ORCID ID: 0000-0001-9397-6712) NORWAY

Prof.Dr. Ingeborg Baldauf (Department of Asian and African Studies, Faculty of Humanities and Social Sciences, Humboldt Universitat zu Berlin- ingeborg.baldauf@rz.hu-berlin.de- ORCID ID: 0000-0002-7732-2599) GERMANY

Prof.Dr. Ihan Başgöz (Department of Folklore and Ethnomusicology, The College of Arts and Sciences, Indiana University Bloomington, Em. Prof. Dr- turkish@indiana.edu) USA

Prof.Dr. Bernt Brendemoen (Department of Culture Studies and Oriental Languages, Faculty of Humanities, Universitas Oslo- bernt.brendemoen@ikos.uio.no) NORWAY

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

Prof.Dr. Özkul Çobanoğlu (Department of Turkish Folklore, Faculty of Letters, Hacettepe University- ozkul@hacettepe.edu.tr- ORCID ID: 0000-0002-1409-4197) TURKEY

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

Dr. John McDonald (Assitant Prof. Dr. in Department of Classics, Archaeology, and Religion - mcdonaldj@missouri.edu) USA

Prof.Dr. John H. McDowell (Department of Anthropology, the College of Arts and Sciences, Indiana University Bloomington - mcdowell@indiana.edu) USA

Prof. Dr. Gregory Hansen (Department of Folklore and English at Arkansas State University- ghansen@astate.edu -ORCID ID: 0000-0002-6358-1207) USA

Prof.Dr. Tuğrul İnal (Department of French Language and Literature, Faculty of Letters, Hacettepe University- tinal@hacettepe.edu.tr) TURKEY

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

Prof.Dr. Eva Kincses-Nagy (Department of Altaic Studies, Faculty of Humanities, Szeged Universitat- evakincsesnagy@gmail.com- ORCID ID: 0000-0001-6496-5862) HUNGARY

Prof.Dr. Eunkyung Oh (The Institute for Eurasian Turkic Studies, Dongduk Women's University- euphra33@hanmail.net- ORCID ID: 0000-0001-6854-6155) SOUTH KOREA

Prof.Dr. Metin Özarslan (Department of Turkish Folklore, Faculty of Letters, Hacettepe University-metino@hacettepe.edu.tr) TURKEY

Prof.Dr. Ufuk Özdağ (Department of American Culture and Literature, Faculty of Letters, Hacettepe University- ozdag@hacettepe.edu.tr - ORCID ID: 0000-0002-8079-9515) TURKEY

Prof.Dr. Mária Ivanics (Department of Altaic Studies, Faculty of Humanities, Szeged University- res13986@helka.iif.hu- ORCID ID: 0000-0002-0959-3186) HUNGARY

Prof. Dr. John Zemke (Emeritus in Department of Languages, Literatures, and Cultures-zemkej@missouei.edu - ORCID ID: 0000-0002-3038-0812) USA

BU SAYININ HAKEMLERİ/
REVIEWERS of THIS ISSUE

Prof. Dr. Sevim Akten
Prof. Dr. Hüseyin Aksoy
Prof. Dr. Zekiye Antakyalıoğlu
Prof. Dr. Şahmurat Arık
Prof. Dr. Dilek Batislam
Prof. Dr. Bayram Durbilmez
Prof. Dr. Tuğrul İnal
Prof. Dr. Çiğdem Kara
Prof. Dr. Mine Özyurt Kılıç
Prof. Dr. Nedret Kılıçeri
Prof. Dr. Aynur Naz Koçak
Prof. Dr. Nurten Sarıca
Prof. Dr. Hikmet Seçim
Prof. Dr. Fatoş Silman
Prof. Dr. Esma Şimşek
Prof. Dr. Zeki Taştan
Prof. Dr. Sultan Murat Topçu
Prof. Dr. Adnan Tönel
Prof. Dr. Nazan Tutaş
Prof. Dr. Alev Sınar Uğurlu
Prof. Dr. Tülay Uğuzman
Prof. Dr. Mükremin Yaman
Prof. Dr. B. Elçin Yoldaşcan
Prof. Dr. Nedim Yüzbaşıoğlu
Doç. Dr. Seda Arıkan
Doç. Dr. Mehmet Surur Çelepi
Doç. Dr. Aysun Dursun
Doç. Dr. Emir İlhan
Doç. Dr. Tufan Karabulut
Doç. Dr. Ahmet Keskin
Doç. Dr. Berna Köseoğlu
Doç. Dr. Behbud Muhammedzade
Doç. Dr. Betül Mutlu
Doç. Dr. Sibel Önçel
Doç. Dr. Haluk Öner
Doç. Dr. Ebru Özgün
Doç. Dr. Aslı Büyükokutan Töret
Doç. Dr. Serdar Uğurlu
Doç. Dr. Türkân Yeşilyurt
Doç. Dr. Şirin Yılmaz
Yrd. Doç. Dr. Linda Fraim
Dr. Öğr. Üyesi Berna Ayaz
Dr. Öğr. Onur Aykaç
Dr. Öğr. Üyesi Uğur Başaran
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Cuşa
Dr. Öğr. Üyesi Şakire Balıkçı Çelik
Dr. Öğr. Üyesi Arif Erzen
Dr. Öğr. Üyesi Salih Gülerer
Dr. Öğr. Üyesi Serdar Deniz Özdemir
Dr. Öğr. Üyesi Gökhan Yılmaz
Dr. Cemalettin Yavuz
Berfin Çiçek

Bu sayıya gönderilmiş ve yayımlanmış/yayımlanmamış makaleler için değerli katkılarını esirgemeyen değerli bilim insanlarımıza teşekkürlerimizi sunuyoruz.

We would like to thank the valueable scientists for their precious time and contributions in evaluating the published and unpublished articles that were sent for this issue.

folklor/edebiyat

ALAN EDİTÖRLERİ /FIELD EDITORS

Halkbilimi-Folklore

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

Prof. Dr. Arzu Öztürkmen
(Boğaziçi Üniversitesi - ozturkme@boun.edu.tr)

Edebiyat-Literature

Prof. Dr. G. Gonca Gökalp Alpaslan
(ggonca@hacettepe.edu.tr)

Prof. Dr. Ramazan Korkmaz
(Maltepe Üniversitesi - r_korkmaz@hotmail.com)

Antropoloji-Anthropology

Prof. Dr. Akile Gürsoy
(Beykent Üniversitesi - gursoyakile@gmail.com)

Prof.Dr. Serpil Aygün Cengiz
(Ankara Üniversitesi DTCF - serpilayguncengiz@gmail.com)

Dil-Dilbilim/Linguistics

Prof.Dr. Aysu Erden
(Maltepe Üniversitesi - aysuerden777@gmail.com)

Prof. Dr. V. Doğan Günay
(Dokuz EylülÜniversitesi- Buca Eğitim Fakültesi - dogan.gunay@deu.edu.tr.)

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

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

İÇİNDEKİLER

***folklor/edebiyat*'tan - From *folklor&edebiyat* (Metin Karadağ)** ..... **XV**

Araştırma Makaleleri / Research articles

Battal Gazi Romanında Güreş Kültürü Üzerine İlişkisel Bir Çalışma
A Relational Study About Wrestling Culture in Battal Gazi Novel
M. Aytül Kasapoğlu - M. Muhtar Kutlu **601**

Geleneksel Seyyahtan Blogger Seyyaha: *Seyahat Blogları* Dijital Folklorun Yeni Bir Türü Müdür?
From Traditional Traveler to Blogging Traveler: Are Travel Blogs a New Type of Digital Folklore?
Emine Çakır **621**

Literature Gathering as a Cultural Event: Booktube Participation
Kültürel Etkinlik Olarak Edebiyat Buluşması: Booktube Katılımı
Simge Ünlü - Lütfiye Yaşar **637**

Covid-19 Salgın Sürecinde Geleneksel Oyunların Dijitalde Aktarımı: Evde Oyun Var!
Digital Transfer of Traditional Games During the Covid-19 Epidemic: There is Game at Home!
Meryem Özdemir **661**

Etnik Turizm: Kültürlerarası Hiyerarşinin İkame Edilmesi
Ethnic Tourism: The Substitution of Intercultural Hierarchy
Hasan Münüsoğlu **681**

Helesa/Heyamola Geleneğindeki Senkretik Unsurlar
Syncretistic Elements in the Helesa/Heyamola Tradition
Murat Karasalihoğlu **697**

Milenyum Öncesi Oyun Yazarlığımızda Eskatoloji Mitleri
Eschatology Myths In Pre-Millennium Playwriting
Banu Ayten Akın **721**

Kayıperenlerin Kültür Yolculuğundan İzler
Traces of the Cultural Journey of "Kayiperenler" (The Invisible Saints)
Ayşe Duvarcı **735**

Geleneğin Dönüşümü ve Kurumsallaşması: Şor Türklerinde Şaçıg ve Çıl Pajı'ndan Payram'a
Transformation and Institutionalization of the Tradition: From *Şaçıg and Çıl Pajı to Payram* in Shor Turks
Fatma Zehra Uğurcan **753**

Görev Duygusu ve Soy Takıntısı: Murtaza ve Zebercet Tiplerine Karşılaştırmalı Bir Bakış
Sense of Duty and Pedigree Obsession: A Comparative Look at Murtaza and Zebercet
Nuriye Ballıkaya / Seyit Battal Uğurlu **769**

Amin Maalouf'un "Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl" Adlı Yapıtında Kadın-Oluş
Becoming-woman in Amin Maalouf's "The First Century After Beatrice
Eylem Aksoy Alp.....791

Appanah'ın Göç ve Şiddet Temalı Çok Sesli Romanı: *Tropique de la Violence*
Appanah's Polyphonic Novel Themes of Migration and Violence: *Tropic of Violence*
Tülin Kartal Güngör 809

Yakup Kadri'nin Millî Savaş Hikâyeleri'nde Anlatıya Dönüştürülen Bellek
Memory Transformed into a Narrative in "National War Stories" by Yakup Kadri
Alev Önder 829

"Öğrenilmiş Çaresizlik" Bağlamında Aslı Tohumcu'nun Öykülerinde Babalar ve Kızları
Fathers and Daughters in Aslı Tohumcu's Stories in the Context of "Learned Helplessness"
Serap Aslan Cobutoğlu.....851

Derleme Makaleleri / Compilation articles

Horasan Türklerinde Eski Türk İnançlarının İzleri ve Günümüzdeki Görünümleri
Traces of Old Turkish Beliefs in Khorasan Turks and Their Current Manifestations
Musa Rahimi.....873

Çeviri /Translation

Anlatının Yapısal Analizi
Structural Analysis of Narrative
Tzvetan Todorov, Arnold Weinstein (Çeviren: Aydın Güler) 891

Kitap Eleştirileri / Book Reviews

Tercümemi Nasıl Buldunuz? Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel ve H. Wilfrid Brands'la Mektuplaşmalar
Mehmet Aydın 899

Editör'den

Değerli okurlar,

Mayıs sayısında dergimizin Clarivate tarafından Web of Science'a kabulü hakkındaki yazısından söz etmiştik. Sayının yayım tarihinden sonra ise, derginin 2020'den itibaren 101-110. sayılarındaki tüm makaleler dizinde yayımlanmıştır. Öncelikle bu makalelerin yazarlarını kutluyor, hayırlı olmasını diliyorum.

Dergideki editörlük serüvenimizin başlangıcı oldukça eski tarihlere dayanmasına karşın asıl sorumlu editörlük sürecimiz 89. sayıdan itibaren, planlı/programlı bir biçimde başladı. Öncelikle derginin kapak ve iç sayfa formatlarındaki değişim ve dönüşümler gerçekleştirildi. Yeni kurul ve kurallar belirlendi, zaman içinde "alan sınırlandırılması" sağlanarak folklor-edebiyat-antropoloji üçlemesi sabitlendi. Dergi internet sitesi profesyonel anlayışla yeniden tasarlandı ve Makale Takip Sistemi ile açık, hızlı bir süreç başlatıldı. Benzerlik oranları denetimlerini zorunlu kıldık, dergi yayım süreçlerini sabitleştirerek aksamadan tüm sayıları hem basılı hem elektronik takvime uyarak yayımladık. DOI sistematiği getirilerek geçmiş sayıların çevrim içi arşivlenmesi sağlandı. Öte yandan akademik dergilerin kimlik ve konumları konusundaki en somut ölçütlerden biri olan ulusal ve uluslararası dizinlere girmek konusunda yoğun çalışmalar gerçekleştirerek çok sınırlı olan dizin sayımızı 40'lara çıkardık. Başta Dergipark, TR-Dizin ve diğer yerel ve evrensel dizinlerdeki arşivlerimizi düzenledik; Scopus, ProQuest, EBSCO, DOAJ gibi evrensel/saygın dizinlerde yer aldık. Diğer yandan Dergimizin Danışma Kurulu'na109. sayıdan itibaren alanlarımızın yetkin ve değerli akademisyenlerinden Dan Ben-Amos, John Zemke, Gregory Hansen, John McDonald ve Mostafa Abedinifard katılarak bizi onurlandırdılar. İzleyen süreçte ***folklor/edebiyat*** 25 yılda biriktirdiği deneyim ve kazandığı bilimsel kimlikle ve özellikle hakem, yabancı dil düzeltmenleri ve yazarlarımızın katkıları sonucu, 22 Mart 2022 tarihinde Web of Science platformunda *Emerging Sources Citation Index (ESCI)*' e kabul edilerek evrensel bağlamda kalitesini kanıtlamıştır.

Bu aşamaya gelişte rektörümüz sayın Prof. Dr. Halil Nadiri'ye, Editör yardımcısı olarak her bir sayının her aşamasında emeği olan Bakırdan'ın da editörü Yrd. Doç. Dr. Mihrican Aylanç'a da ayrıca teşekkür etmek, derginin bir minnet borcudur. Derginin kurucusu ve halen teknik editör olarak emeğini

esirgemeyen sevgili Metin Turan, övgü ve şükran sözcüklerinin çok üzerinde bir kıymete sahiptir. Emekleri anlamlıdır, değerlidir. Derginin "kuruluş gününde" Metin Turan'ın yanında olan ve bugüne kadar da hemen her sayıda dergi için anlatılması güç katkılarda bulunan Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz ve çalışma arkadaşları, Prof. Dr. Meryem Bulut ve Prof. Dr. Süheyla Sarıtaş çabalarını ve katkılarını özveriyle sürdürmekteler. Bir kaç yıllık kurumsal ayrılık söz konusu olmakla birlikte editörlük tarihimizde önemli katkıları olan sevgili Yrd. Doç. Dr. Linda Fraim, UKÜ Yabancı Diller Yüksekokulu Müdürü sayın Prof. Dr. Mehmet Ali Yavuz, (şimdi Milli eğitim Bakanlığı kadrosunda olan eski akademisyenimiz) sevgili Sonay Acar, özelikle dil alanındaki katkılarıyla başarımızın paydaşlarıdır.

Aşamanın gerçek mimarları olan yüzlerce yazar ve hakemlerimiz için gönülden teşekkürlerimizi sunuyoruz. Onların katkılarıyla daha düzeyli, daha saygın sayıların ve aşamaların gerçekleştirileceğine yürekten inanıyor, Fakültemiz akademik/yönetsel personelimizden, asistanlarımıza, katkıda bulunan tüm emek sahiplerine minnet ve şükranlarımızı takdim ediyorum.

Birlikteliklerle daha nice sayı ve başarılara…

111. sayımızın ilk/ortak makalesinde **M. Aytül Kasapoğlu** ile **Muhtar Kutlu** Battal Gazi romanındaki verilerden hareketle güreş sporundaki tarihsel olayların hem yazar hem de okuyucular ve kaçınılmaz olarak araştırmacılar tarafından yeniden kurgulanması, özdüşünümsel olarak ortaya konulmuştur.

Bunları izleyen üç makalemizde tüm bilim dallarını bir biçimde etkileyen dijital dünyanın genişlemesi ve bulaşı döneminin çeşitli etki ve yansımaları ele alınmakta: **Emine Çakır**, geleneksel seyyahtan bloger seyyaha geçiş sürecinde dijital folklor (e-folklor) a geçiş tartışmalarını gündeme getirirken, **Simge Ünlü** ile **Lütfiye Çakır**'ın ortak çalışması olan *Literature Gathering as a Cultural Event: Booktube Participation'*da Türk Booktube kanalları ve takipçilerini ele alınarak bu yeni e-dünyanın okuma alışkanlığını geliştirdiği ve hatta disiplinize ettiği; bu mecranın ve düzenlenen etkinliklere katılım sağlamanın okuma eylemi üzerinde pozitif bir katkı sağladığı sonucuna dikkat çekilmekte. Bu bağlamdaki **Meryem Özdemir**'in *Covid-19 Salgın Sürecinde Geleneksel Oyunların Dijitalde Aktarımı: Evde Oyun Var!* adlı üçüncü araştırmada ise, bulaşı döneminde çocukların ve gençlerin geleneksel oyunlarını dijital dünyaya nasıl aktardıkları ele alınmakta ve bu aktarımın

covid-19 salgın sürecinde deneyimlenebildiği ve sürdürülebilirliği ortaya konulmakta.

Hasan Münüsoğlu, etnik turizmin kültürlerarası hiyerarşiyi yeniden inşa etmesi ve kültürün metalaştırılmasını tartıştığı *Etnik Turizm: Kültürlerarası Hiyerarşinin İkame Edilmesi* başlıklı makalesinde genellikle kültürlerarası ilişkiyi geliştirdiği benimsenen turizmin bazı durumlarda farklılığı "marjinalleştirerek" kültürel sınırları keskinleştirebileceğine dikkat çekmekte. Turizm yöneticisi ve halkbilimci **Murat Karasalihoğlu** ise *Helesa/Heyamola Geleneğindeki Sinkretik Unsurlar* adlı makalesinde geleneğe kaynaklık eden antikçağ ve ortaçağ kültlerinin varlık ve etkilerini irdelemekte. **Banu Ayten Akın**, eski çağların mitolojisiyle bağlantılı *Milenyum Öncesi Oyun Yazarlığımızda Eskatoloji Mitleri* başlıklı diğer makalede modern oyun yazarlarının bu tür mitlerden yararlanma ve yorumlama biçimlerini inceledi. **Ayşe Duvarcı**'nın *Kayıperenlerin Kültür Yolculuğundan İzler* adlı çalışmasında Türk kültürü izlerinin bulunduğu hemen her coğrafyada karşımıza çıkan ve bir tür koruyucu ruh olan "Kayıperenler" kültü ele alınmakta. Bu ilginç konu, yazılı kaynak taraması, alan araştırması, sözlü görüşme, sosyal medya üzerinden anket yöntemleri kullanılarak ayrıntılarıyla ortaya konulmuştur. Gene eski kültürlerin etkilerini irdeleyen diğer çalışmada **Fatma Zehra Uğurcan**, yüzlerce yıldır Güney Sibirya'nın Kemerovo bölgesinin dağlık alanlarında yaşamlarını sürdüren Şor Türklerinin sanayileşme ve modernleşme hareketlerinin etkisiyle değişen üç özel kültürel olgusunu dikkate sunuyor.

Yeni Türk Edebiyatı alanındaki makalelerimizin ilkinde **Nuriye Ballıkaya** ve **Seyyit Battal Uğurlu**, *Görev Duygusu ve Soy Takıntısı: Murtaza ve Zebercet Tiplerine Karşılaştırmalı Bir Bakış* adı altında Cumhuriyet dönemi Türk romanının iki önemli yazarından seçilen birer romanı başkişiler üzerinden karşılaştırarak onların görev sorumluluklarında görülen varoluşsal düzlemdeki idrakin gerisindeki soy takıntısını irdelemekteler. **Eylem Aksoy**, *"Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl" Adlı Yapıtında Kadın-Oluş* adlı makalesinde Lübnan asıllı Fransız yazar Amin Maalouf'un "bilimsel gelişmelerin tehlikeye attığı kadınlar" aracılığıyla tüm insanlığın geleceği sorgulamasını odağa almakta. Araştırmacı, kadın-erkek eşitsizliği konusundaki nicelik boyutuna ilişkin kaygıların kadın ve doğanın maruz kaldığı sömürüyle doğrudan bağlantılı olduğuna vurgu yapan ekofeminizm akımı kapsamında günümüz toplumları tarafından olumlanan teknolojik ve bilimsel gelişmeleri değerlen-

dirmektedir. Çağdaş Frankofon yazınının önemli temsilcilerinden Morituslu yazar Nathacha Appanah'ın Göç ve Şiddet Temalı Çoksesli Romanı: *Tropique de la Violence*'ı makalesinde inceleyen **Tülin Kartal Güngör**, Bakhtin ve Kristeva'nın çokseslilik kuramı kapsamında metinde çokseslilliği sağlayan unsurlara dikkat çekmekte; roman karakterleri aracılığıyla göç ve şiddet temalarını irdelemektedir. Yeni Türk Edebiyatı alanındaki son makalemizde **Alev Önder**, Mütareke ve Kurtuluş Savaşı yıllarından itibaren tanık olduğu sosyal meselelerin tesiri ile toplumsal dönüşümün aktarımına ağırlık veren Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Millî Savaş Hikâyeleri* adlı eserine yoğunlaşarak bu anlatıların hem bireylerin hem de toplumun hatırlama ve unutma pratiklerine ışık tutan öznel deneyimlerin ifadesi olduğunu vurgulamakta. Araştırmacı, geçmişe takılıp kalma, dün'ün arayışı ve özlemi, yitirilmiş olanın yokluğunu kabullenememe, özbeni ve çevresi ile iletişim kuramama gibi durumların anlatılaştırılması; belleğin canlılığı, kırılganlığı ve aldatıcılığının öykülere yansıma biçimlerini somutlaştırmakta.

Bu sayımızın *Horasan Türklerinde Eski Türk İnançlarının İzleri ve Günümüzdeki Görünümleri* başlıklı son makalesinde **Musa Rahimi**, Kuzey Horasan Eyaletinin Bocnurd ilinde gerçekleştirdiği alan araştırmasında günümüze kadar süregelen yöredeki inanış ve uygulamaların diğer Türk coğrafyalarındakilerle karşılaştırmasını örneklendirerek benzerliklere vurgu yapmakta.

Bu sayımızda yer alan bir çeviri makalesiyle kitap eleştiri/tanıtım yazısının da ilgili alanlara katkı sağlayacağı umudundayız.

"Daha ileri, daha düzeyli!" ilkemizin sürekliliği kapsamında bu sayının oluşmasında emeği geçenlere teşekkür eder, saygılarımı sunarım

Metin Karadağ

Editör

From Editor

Valued Readers,

In our May issue, we mentioned that our journal was accepted by Clarivate to the Web of Science platform. After the publication of our previous issue, we realized that all of the articles published between issues 101 thru 110 were published in this index. I would like to congratulate all of the authors with articles in these issues and wish them the best.

Our editorial journey for the journal goes quite a way back; however, our actual responsibilities with regards to the managerial processes, began with the 89th issue, under the planned/organized guidance and encouragement of Prof. Dr. Halil Nadiri, Cyprus International University's Rector.

First the journal's cover and page format was changed with various transformations. Committees and rules were determined and within time a "field limitation" was established where the scope of the folklore-literature-anthropology trio was set. The journal's website was redesigned with a more professional approach and a much faster review and publishing process began with the Article Tracking System. We made plagiarism detection mandatory and fixed the journal's publishing processes to ensure that all issues were published in both print and electronic form without any delays. DOI systematics were expanded to previous issues, which allowed for the online archiving of these articles. On the other hand, one of the most concrete measures of identity and position, regarding academic journals, is the acceptance to national and international indexes. With very hard and intensive work, we increased our quite narrow index window to over 40 different indexes. Starting with Dergipark, we completed the indexing of our archives in Tr-Dizin and other local and global respectable indexes like ProQuest, Scopus, EBSCO, and DOAJ. On the other hand, as of the 109th issue, respected and valued academics like Dan Ben-Amos, John Zemke, Gregory Hansen, John McDonald, and Mostafa Abedinifard have honored us by joining our Journal's Advisory Board. Also, with the acquisition of over 25 years of experience, an earned scientific identity, and valued author, reviewer and language editor contributions, ***folklor/edebiyat*** has proven its universal quality by receiving acceptance to the *Emerging Sources Citation Index (ESCI)* in the Web of Science platform on March 22, 2022.

We are deeply grateful to our Rector Prof. Dr. Halil Nadiri who has guided us thoroughly and supported us greatly through this process and would also

like to extend our deepest gratitude to our Assistant Editor, Assist. Prof. Dr. Mihrican Aylanç, who is also the Editor for the journal titled ***Bakırdan*** and has worked endlessly in each stage of the publishing process for every issue. We would also like to extend our deepest thanks to our dearest Metin Turan, the founder of our journal and technically still the editor, who has contributed greatly to the journal since the beginning. Thank you so much for all of your work! Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz and friends (Prof. Dr. Meryem Bulut and Prof. Dr. Süheyla Sarıtaş), who were with Metin Turan on the day the journal was "established" and have been with him since. They have contributed to each issue of the journal in ways that cannot be described and still continue to work endlessly.

Throughout our editorial history, CIU School of Foreign Languages Director Prof. Dr. Mehmet Ali Yavuz, our dearest and former academician Sonay Acar (who is now staffed with the Ministry of Higher Education) and despite a few years of institutional separation, Assist. Prof. Dr. Linda Fraim are our contributing partners to our success, especially in the field of language.

We would also like to send heartwarming thanks to the true architects of these stages, which are the hundreds of authors and reviewers. With their contributions, we strongly believe that more prestigious and sophisticated issues will be produced. I would like to express my gratitude and thanks to our Faculty's administrative and academic personnel, assistants, and to all who have contributed to make our journal what it has become.

To many more future issues and successes together!

***

The first article of the 111th issue is **M. Aytül Kasapoğlu** and **Muhtar Kutlu** examine the historical events surrounding the sport of wrestling based on the information provided in the Battal Gazi novel in a self-reflective manner where the author, readers, and researchers are inevitably left to reconstruct these events.

The next three articles following this analyze the expansion of the digital world, which has somehow effected all scientific fields, and the various reflections and effects of the pandemic era. While **Emine Çakır** discusses the process of transitioning to digital folklore (e-folklore) by examining the shift of the traditional voyager to a blogger voyager **Simge Ünlü** and **Lütfiye** Çakır's mutual study *Literature Gathering as a Cultural Event: Booktube Participation* examines Turkish Booktube channels and their followers/

subscribers and draws attention to this new e-world in how it helps develop and shape reading habits and the authors also note that participating in these type of events have a positive effect on reading. Within this context, our third article titled *Digital Transfer of Traditional Games During the Covid-19 Epidemic: There is Game at Home* by **Meryem Özdemir** examines how children and adolescents, during the pandemic, transmitted their traditional games to the digital world and sets forth how this transmission was experienced and sustained during the Covid-19 outbreak.

In **Hasan Münüsoğlu**'s article titled *Ethnic Tourism: The Substitution of Intercultural Hierarchy* the reconstruction of ethnic tourism's cultural hierarchy and its objectification are discussed and attention is drawn to the notion that tourism helps develop cross-cultural relations; however, in some situations, the differences are "marginalized" which in turn can define cultural boundaries. Also tourism director and folklorist **Murat Karasalihoğlu**'s article titled *Syncretistic Elements in the Helesa/Heyamola Tradition* examines the existence and effects of cults from the antiquities to the Middle Ages that serve as a source for the future. Also, in the article titled *Eschatology Myths in Pre-Millennium Playwriting* which is associated with ancient mythology, **Banu Ayten Akın** examines how modern play writers have benefited from and interpreted these myths in their works. In the study titled *Traces of the Cultural Journey of "Kayiperenler"* (The Invisible Saints)*,* **Ayşe Duvarcı** examines the cult of the "Invisible Saints", which are protective souls seen in almost every geographical location where traces of the Turkish culture can be found. This interesting topic was brought together using a literature search, field research, interviews, and surveys distributed over social media. Another study examining the effects of ancient cultures is brought to us by **Fatma Zehra Uğurcan** in her article titled Transformation and Institutionalization of the Tradition: From *Şaçıg* and *Çıl Pajı* to *Payram* in Shor Turks where she examines three special cultural issues, influenced by the industrialization and modernization movements of the Shor Turks, who have been living in the Kemerovo mountainous regions of South Siberia for over hundreds of years.

In our first article from the field of New Turkish Literature titled *Sense of Duty and Pedigree Obsession: A Comparative Look at Murtaza and Zebercet,* **Nuriye Ballıkaya** and **Seyyit Battal Uğurlu** examine and compare the main characters from two works of two important authors of the Republic Era by examining their sense of duty and existential understanding engrained in their ancestry obsession. In the article titled *Becoming-woman in Amin Maalouf's*

"The First Century After Beatrice" **Eylem Aksoy** focuses on how all of humanity should question the future using Lebanese French author Amin Maalouf's theme of "women endangered by scientific developments". The researcher examines and emphasizes the quantitative aspect of concerns associated with gender differences directly connected with the oppression faced by women and nature and evaluates the affirmation of technological and scientific developments of today's societies withing the scope of ecofeminism. **Tülin Kartal Güngör** examines the migration and violence themed multivocal novel *Tropique de la Violence,* by Mauritian author Nathacha Appanah, who is one of the most important representatives of contemporary Francophone writings. The author underlines the factors associated with the creation of multivocality by using Bakhtin and Kristeva's theory of mutlivocality and examines themes of migration and violence through the novel's characters. In our last article in the area of Contemporary Turkish Literature, **Alev Önder** examines Turkish author Yakup Kadri Karaosmanoğlu's novel titled *Milli Savaş Hikâyeleri* [National War Stories] which is based on the impact of social issues and societal transformations he witnessed after the Armstice and War of Independence and emphasizes that it is the remembrances and forgetting practices of individuals and society that shed light on these subjective experiences. The researcher narrates concepts like being stuck in the past, the search and yearning for yesterday, accepting the absence of what was lost, and the inability to communicate with the self and the environment while concretizing how concepts like memory liveliness, frailty, and illusions are reflected in these stories.

In this issue's last article titled *Traces of Old Turkish Beliefs in Khorasan Turks and Their Current Manifestations* **Musa Rahimi** emphasizes and compares the similarities between the beliefs and practices of other Turkish geographies, that are still practiced today, with examples as part of the field research he conducted in the Bocnurd province of the Northern Khorasan state.

We also hope that the book reviews / book promotions in this issue will contribute greatly to their associated fields.

To ensure the sustainability of our principle "Moving forward, more refined!" we would like to respectfully thank everyone who contributed in bringing this issue together.

Metin Karadağ
Editor

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer
DOI: 10.22559/folklor.2188

Araştırma makalesi/Research article

Battal Gazi Romanında Güreş Kültürü Üzerine İlişkisel Bir Çalışma

A Relational Study About Wrestling Culture in Battal Gazi Novel

M. Aytül Kasapoğlu*
M. Muhtar Kutlu**

Öz

Geçmiş ve güncel arasında bağ kurmaya çalışmanın önemli araçlarından birisi de tarihsel romanların incelenmesidir. Norbert Elias'ın 1939 yılında yazdığı *Uygarlaşma Süreci* adlı ilişkisel sosyolojik eserinde belirttiği gibi, uygarlaşma aslında toplumsal ilişkilerde -spor da dâhil olmak üzere- şiddete ihtiyaç duymadan çok sesliliğe tahammülü öğrenme ve dolayısıyla demokratikleşme sürecidir. Ancak onun şiddet uygulama tekelinin toplumdan alınarak devlete devredilmesi oranında demokrasinin gelişeceği öngörüleri maalesef gerçekleşememiştir. Hoşgörüsüzlük arttığı gibi, hem kamusal hem de özel alanda insanlar tepkilerini fiziksel olsun olmasın değişik biçimlerde göstermeye devam etmiştir. Araştırmanın temel problemi

Geliş tarihi (Received): 5.03.2022 – Kabul tarihi (Accepted): 28-06-2022

* Prof. Dr., Başkent Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi/ Baskent University Sociology Department. makasapoglu@baskent.edu.tr. ORCID 0000-0002-3456-2947

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilimi Bölümü (Emekli Öğretim Üyesi)/ Ankara University, Faculty of Language History and Geography Department of Folklore (Retired Lecturer) muhtarkutlu@gmail.com. ORCID 0000-0002-9278-5647

de bu bağlamda, toplumda insan ilişkilerinin çeşitli biçim ve yollarla kutuplaşması ve hoşgörünün azalmasıdır. Bu çalışmada, ilişkisel sosyolojik olarak özellikle Anadolu halk kültüründe Battalname Destanı'nın efsanevi kahramanı Battal Gazi'den hareketle güreş kültürü Elias ve onun figürasyonel sosyolojisinden yararlanarak anlamaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Tarihsel anlatı türündeki nitel araştırmada Ziya Şakir (2007) tarafından yazılan Battal Gazi romanı incelenirken, ikilik ve özcülük reddedilerek, belirsizlikler üzerinde özellikle de "eşiksellik" (*liminality*) ve farklılıklar üzerinde durulmuştur. Çalışmada özdüşünümsel olarak tarihsel olayların hem yazar hem de okuyucular ve kaçınılmaz olarak araştırmacılar tarafından yeniden kurgulandığı yönünde bulgular elde edilmiştir. Çalışmada Battal Gazi'nin mücadele sporu olarak güreşi maharetle kullanan tarihsel bir kahraman kimliğindeki özellikleri romandan hareketle gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: *ilişkisel araştırma, belirsizlik, Battal Gazi, güreş, figürasyonel sosyoloji*

Abstract

One of the most important tools when trying to establish a link between the past and the present is the study of historical novels. As Norbert Elias stated in his relational sociological work, The Civilization Process, written in 1939, civilization is actually a process of democratization and learning to tolerate polyphony in social relations – including sports – without the need for violence. However, his predictions about the development of democracy in proportion to the transfer of the monopoly of violence from the society to the state, unfortunately, could not be realized. As intolerance increased, people continued to show their reactions in different ways, whether physical or not, both in the public and private spheres. The main problem of the research presented here, in this context, is the gradual decline of tolerance as well as the polarization of human relations in various forms and ways in society. In this study, wrestling culture was interpreted as relational sociologically, especially from the legendary hero of Battalname Epic from Anatolian folk culture, Battal Gazi, using Elias and his figurative sociology. While examining the novel Battal Gazi, written by Ziya Şakir (2007), as a historical narrative analysis, in this qualitative research, duality and essentialism were rejected, while ambiguities, especially "liminality" and differences were emphasized. In the study, it has been found that historical events are reconstructed by both the author and the readers, and even inevitably by the researchers, self-reflectively. In the study, the characteristics of Battal Gazi as a historical hero who skillfully uses wrestling as a combat sport have been tried to be shown based on the novel.

Keywords: *relational research, uncertainty, Battal Gazi, wrestling, figurative sociology*

Extended summary

The primary aim of the researchers, one from the field of folklore and the other from sociology, is the relational analysis of the Battal Gazi novel. As it is known, the rejection of essentialism in relational studies requires the handling of "ambiguities" per se. Uncertainties are situations that people want to control in order to escape. The most famous work on this subject was made by the American social scientist Harrison White. According to White, the most important uncertainties are a) ambage b) ambiguity c) contingency. In addition to White's separation of the concepts of uncertainty, he carefully used the concept of liminality in his analyses. In this study, based on White, the ambiguities in both values and relations were especially emphasized. The concept of liminality was also used extensively in the findings section of the study, as it preserves its importance as a key concept in both sociology and folklore and strengthens the analysis.

Since the starting point of this study is "wrestling", first of all, some basic information about this concept is given in the article. It has been mentioned that wrestling, beyond being a sport, is a culture with its unique structure and meanings and practices formed around it. It has been pointed out that sport comes from the Latin words "disportere" or "deportere" meaning "to distribute, separate from each other", and the word "exercise" is mostly encountered in Turks and Ottomans.

Elias's methodological principles, which he called figurational and then process sociology, were considered appropriate in this study and tried to be followed. It has been accepted that Elias and his methodological principles have Weberian traces, that is, a kind of "interpretative stand". After mentioning that Elias developed the concept of figuration to overcome the structure-individual dichotomy, detailed information is given about his Process-Oriented Figurational Sociology theory and his methodology as a three-step process of reconstructing "macro, micro and sociogenesis".

In fact, in the introduction part of this study, it has been tried to show what kind of changes wrestling has undergone in the historical process from the relevant literature. In addition, the dominant features and environmental conditions represented by Battal Gazi are tried to be revived in the mind of the reader by quoting from the novel. However, it should be underlined that there is a dual hermeneutic here. Because the author of the novel has already constructed the novel on the basis of written and oral transmissions. He previously compiled and reconstructed the narratives of Battal Gazi both in the West and in the Arab-Islamic world. The main findings of the research are as follows:

a) Wrestling is a figuration with rules in Anatolian ancient folk culture. In this organization, which is not performed haphazardly, for example, during wrestling, he warns "I am making a move". These are important signs that wrestling is done sportsmanlike.

b) Wrestling is a common figuration for both Greek and Turkish/Arab Muslims in Anatolia.

c) Wrestling is a multi-purpose figuration. Both amusement and a show of strength go hand in hand.

d) Wrestling is effective at both macro and micro political levels. For example, wrestlers can determine the outcome of the war instead of crowded armies.

e) In the wrestling figuration, the wishes of the victorious wrestler are fulfilled, otherwise the sanction is high. The wishes of the victor are legitimate and indisputable.

f) Wrestling is a figuration that can be carried to larger scales, such as the competition between cities.

g) Wrestling is a powerful figuration that can lead to a change in the identity of wrestlers who lose as much as they win. A big hero can be a Muslim while being a Christian.

h) Wrestlers are always men. Wrestling is a sport with gender inequality

The findings of the research indicate that Battal Gazi, who has an important place in the construction of the identity of both Arabs and Turks living in Anatolia in the 8th century, indicates that it is very suitable for the spirit of time. So much so that it is extremely important for young people who try to rise and gain strength with their individual abilities, who have no capital other than physical body power, to win and to reach glory fame. Undoubtedly, these competitions are like exams and require intelligence. Battal Gazi is not only wrestling, but also by using both his physical strength and intelligence in all his other struggles. Even Battal Gazi can be looked at as an identity that prioritizes Machiavelli's thoughts. On the other hand, it would not be wrong to say that Battal Gazi was accepted as Köroğlu because he distributes his financial reserves to the poor and that he made his name much more.

As a result, Battal Gazi was also owned by the Turks as a historical hero with both physical and mental talents, which is primarily related to being wrestler in his liminal life and full of uncertainties. Battal Gazi has gained the place it deserves in oral and then in our written literature without sacrificing ethnic and religious marginalization. Another indicator showing the importance of Battal Gazi is that the Turks gave Atatürk the title of Gazi Mustafa Kemal.

Giriş

Günümüz sosyal bilimlerinde yaşanan değişimleri izlemek ve bunlardan yararlanarak yeni çalışmalara girişmek önemli bir olanak hatta literatüre katkı yapabilmek için şanstır denilebilir. Nitekim başta tıp ve sağlık, sosyoloji, antropoloji, halkbilim, iktisat, eğitim, iletişim, coğrafya gibi disiplinler, bu gelişmelere hızla ayak uydurarak bazı çalışmalara giriştiler. Genel adı ne olursa olsun bu tür çalışmaların belirli özelliklerinin başında "öz/düşünümsel" (Bourdieu ve Wacquant, 1992) ve "problem" yönelimli olarak gündelik hayatın bir "süreç" dâhilinde incelenmesi gelmektedir (Depelteau, 2008; Depelteau ve Powel, 2013). Batı dışındaki sosyal bilimciler için ortaya çıkan bu tür imkânlar, hem kendimizi daha iyi anlamak hem de mevcut literatüre katkı yapmak gibi, özgüvenimizi de yükseltme potansiyeli taşıdığı için oldukça önemlidir demek yanlış olmaz.

Bazen eskiden farksız anlamında "yeni şişesinde eski şarap" olarak da eleştirilen ancak daha sistemli ve özenli olduğumuzda farklılıklar yaratabilen çalışmalar, başta yapısal işlevselcilik ve çatışmacılık gibi klasik makro yaklaşımlar kadar sembolik etkileşimcilik genel

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

şemsiyesi altındaki inşacı temellerdeki mikro toplumsal çalışmaların yetersizliklerini de bir ölçüde gidermeye çalıştığı için önem kazanmaktadır. Her şeyden önce yapı-birey, yapı-kültür, geleneksel-modern gibi ikiliklerin reddi, ötekileştirmeye ve ayrımcılığa zemin hazırlayan söylemi zayıflatmaktadır. Söz gelimi tıpta zihin-beden ikiliğine dayanan ve bilimsel tıbbın temeli olarak 1970'lerde kadar hâkim olan "biyo-medikal model", son yıllarda yerini "biyo-psiko-sosyal (*BPS*) model"e bırakmaktadır (Engel, 1980: 1997). Çünkü artık sağlık, sadece fizyolojinin değil, hem sosyo-kültürel hem de psikolojik yönleriyle bir bütün olarak ele alınan bir "alan" olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

Özellikle de kadın, göç, medya, yaşlılık, engellilik, mekân ve kültürel çalışmalar yapanların daha eşitlikçi ve adil dünya özlemiyle ilişkisel araştırmalara yönelimlerinin giderek arttığı söylenebilir. Nitekim bazı sosyologların da tamamen Batı dışı toplumları ötekileştirerek kurulan ikiliklere, yani dikotomiler veya dualitelere dayanan klasik söylemi eleştirmeye başladıkları görülmektedir (Emirbayer, 1997).

İlişkisel olarak yapılan çalışmalarda özcülüğün reddi kendiliğinden "belirsizliklerin" (*ambiquity)* ele alınmasını gerektirir. Belirsizlikler ise, aslında insanların kaçmak için denetim altına almak istedikleri durumlardır. Bu konuda en önemli çalışma Amerikalı sosyal bilimci Harrison White tarafından yapılmıştır. Onun "Kimlik ve Kontrol" (*Identity and Control,1992*) adlı kitabı bu amaçla yazılmıştır. Ayrıca White ve arkadaşlarına göre (2007; 2013), belirsizliklerin en önemlileri a) "dolaylama" (*ambage*) adını verdiği sosyal ilişkilerdeki belirsizlikler, b) kültürel değerlerdeki belirsizliklerdir (*ambiquity*), c) beklenmedik durumdur (*contingency*). White'ın, belirsizlik kavramlarını ayrıştırmasının yanı sıra, eşiksellik kavramını analizlerinde özenle kullandığı belirtilmelidir. Bu çalışmada hem değerlerdeki hem de ilişkilerdeki belirsizlikler üzerinde özellikle durulmaktadır. Böylelikle ilişkisel çalışmaların temel özelliği olarak kesin belirlemelerden kaçınmak büyük ölçüde mümkün olmaktadır. Eşiksellik kavramı ise, hem sosyoloji hem de halkbilimde anahtar kavram olarak önemini koruduğu ve analizleri güçlendirdiği için çalışmanın bulgular bölümünde yoğun olarak değinilmektedir.

İlişkisel bir analiz olması nedeniyle, bu çalışmada konu sorunsallaştırılırken makalenin sınırları içinde din veya savaş hatta siyaset ve aşk gibi birçok alan içinden sadece hem oyun hem de döğüş sporu olan güreş bir figürasyon olarak ele alınmıştır.

Günümüzde en önemli problemlerden biri hoşgörünün giderek azalmasıdır. Öyle ki, hem kamusal hem de özel alanda insanlar tahammülsüzlük içinde fiziksel veya sembolik tepkilerini göstermekten geri kalmamaktadır. İş yerlerinde ve diğer kamusal alanlarda sembolik şiddet ve özel alanlardaki çok sayıdaki kadın cinayeti de fiziksel şiddetin çok arttığını göstermektedir. Araştırmanın temel problemi de bu bağlamda, toplumda hemen her alanda (siyaset, aile, etnik, mezhepsel, medya, eğitim, sağlık vb.) ve düzeyde (bireyler, gruplar, partiler, sınıflar) kutuplaşmanın artması, çok sesliliğe tahammülsüzlük ve hoşgörüsüzlüğün artmasıdır.

Bu çalışmanın temel amacı ise, ilişkisel ve yapı-birey-kültür odağında kapsamlı kültürel bir çalışma olarak özellikle Anadolu'da yaşayan halk kültürünün başat kahramanlarından biri olan Battal Gazi'yi konu edinen tarihi romandan hareketle bir güreşçi kahraman kimliğinin tarihsel oluşum süreci ve toplumdaki etkilerini anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktır.

Türk spor tarihinin her aşamasında güreş vardır. Güreş ve pehlivanlık ile ilgili bilgiler sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarılarak bugüne kadar taşınmıştır. Ancak akademik alanda konuyla ilgili çalışmaların önemli bir kısmının tanıtlayıcı çalışmalar olmaktan öteye gitmediği görülmektedir (Kasapoğlu ve Ecevit, 2004). Ancak halkbilim alanında bazı önemli çalışmalardan söz etmek mümkündür (bkz: Dervişoğlu, 2014; Koç, 2016; Özdemir, 2018). Güreş konusunda akademide üretilmiş bilimsel çalışmalar içinde elimizdeki ilişkisel sosyolojik çalışma önemini, özellikle de sosyoloji ve halkbilim birlikteliğindeki analiz çabasıyla arttırmaktadır.

Bu makale çerçevesinde birçok versiyonu olan eserin Ziya Şakir (2007) tarafından yazılan Battal Gazi romanı incelenmiştir. İlk nüshası 1943 yılında basılan bu tarihi roman, Battal Gazi'nin "menkıbevi" hayatını anlatan, günümüzde sözlü gelenekte de yaşayan Battalname'den (Seyyid Battal Gazi Destanı) beslenen halk için yazılmış bir romandır. Ayrıca metinde siyaset, din, kadın, gündelik yaşamda daha pek çok konu/alan varken, sadece güreş ve pehlivanlık ve onun ilişkisel analizi ile çalışma sınırlandırılmıştır.

Kavramsal çerçeve

Bu çalışmanın hareket noktasını "güreş" oluşturduğundan öncelikle bu kavram hakkında temel bazı bilgiler vermek uygun olabilir. Güreş, tarihteki en eski spor türlerinden biri olmakla birlikte Türk kültür hayatında da önemli bir yere sahiptir. Spor olmanın ötesinde kendine özgü yapısı ve çevresinde oluşmuş anlam ve pratiklerle bir kültür olduğu görülür. Güreşin bir spor olup olmadığı, savaş, döğüş ve şiddeti içerip içermediği çokça tartışılmıştır. Spor, Latince "dağıtmak, birbirinden ayırmak" anlamında "*disportere*" veya "*deportere*" sözcüklerinden gelmektedir. İlk zamanlarda *disport* veya *desport* olarak İngilizcesi kullanılmıştır. Türkler ve Osmanlılarda ise daha çok "idman" sözcüğüne rastlanmaktadır. Öte yandan spor kelimesi bulunmadan önce bu anlama gelen kelime Antik Çağdaki "gymnastic" tir (Erdemli, 1996). Bu bağlamda "beden eğitimi ve spor" un da farklı anlamlar taşıdığını, özellikle de beden eğitiminde bir yarışma ve rekabetin bulunmadığını belirtmek gerekir. Bu yüzden her bedensel aktivitenin spor olmadığı bilinir.

Öte yandan sosyal bilimlerde üzerinde anlaşma bulunmayan spor hakkında Elias ve Dunning (1986) ve Elias (2002), en az iki kişi veya grup arasında yapılması, katılımcı ve seyircilerinin olması, toplumda kabul gören kendine özgü kurallarının olması koşullarını sıralar. Kuşkusuz uygarlaşma açısından da hassasiyet şiddetin azalmasında düğümlenir. Günümüzde sporların giderek şiddetinin azaldığı ve şiddet dozu yükselen bazı yarışmaların da spor olarak kabul edilmediği bilinmektedir.

Aslında sporu kitlelerin afyonu gibi gören Marksist anlayıştan, yurtsever, hiyerarşik otoritenin ve ulusal birliğin tesisi için eğitim aracı sayan Ludwig John'a kadar veya devletin ideolojik aygıtı olarak gören Althusser gibi daha geniş bir yelpazede spor hakkındaki görüşlerin farklılaşması, onun sıradan olmayan önemli bir sosyo-kültürel olgu olduğunu bize göstermektedir. Kısaca ilişkisel sosyolojik olarak da bütüncül bir bakış ile sağlık gibi sporun da sadece fiziki bir aktivite olmayıp sosyal, kültürel ve psikolojik yönleri olduğu açıktır.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Zaman içinde her alan ve konuda olduğu spor alanında da önemli değişmeler yaşandığı ve sporun sadece haz almak veya hoşça zaman geçirmekten çıkarak, tüketim toplumunda araçsallaştığı ve tüketim öznesi haline geldiği söylenebilir. Bu konuda özellikle kuşaklar boyunca aktarılan eğlenme amaçlı sporların da bu formalarını kaybettiğini veya bazı dönüşümlere uğradığını söylemek mümkündür. Nitekim modern sporların ortaya çıkış sürecini inceleyen Elias ve Dunning (1986), İngiltere'de asilzadelerin yaptıkları şiddet içeren düellolaların zaman içinde evrilerek modern toplumda uygarlaşma sürecinin bir parçası olarak spor yarışlarına dönüştüğünü anlatırlar.

Bu bağlamda günümüzde artık spor basitçe, katılımcıların bazı ödüllerle motive edildiği, iyi organize edilmiş, yönetilen yarışmaya dayalı fiziksel aktivitelerdir (Coakly, 2009). Bu tanım çok yaygın olarak kullanılsa da tek tanım değildir. Örneğin, önceden belirlenmiş kurallara göre bireysel veya takım halinde yapılan, genellikle rekabete dayalı yarışma ve kişisel eğlence veya mükemmelliğe ulaşmak için yapılan fiziksel veya zihinsel aktivite olarak daha geniş bir tanım da yapmak mümkündür (Coakley, 2009).

Konumuz açısından spor ve kültür arasındaki ilişki, sporun kültürün bir ögesi olmasından kaynaklanırsa da spor da zaman zaman toplumun yapı ve kültürünü dönüştürebilecek güce erişebilir. Burada kuşkusuz Antony Giddens'ın yapılaşma kuramı hemen akla gelmektedir. Çünkü yapı, kültür ve spor birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedir. Aynı şekilde küreselleşme sürecinde de halkların kuşaklar boyu biriktirdiği özgün kültürel özelliklerle farklılaşmasıyla önem kazanan alanlar içinde spor da vardır. Nitekim Türk halk kültüründeki geleneksel Türk sporları da bu bağlamda ön plana çıkar. Bunların kuşaktan kuşağa aktarılarak günümüze taşınan, yazılı olmasa da coğrafya yani mekânın da etkisini taşıyan, usta-çırak ilişkisinde öğrenilen, erkek egemen, güç ve kuvvetle belirlenen, bazen geleneksel dinsel motifler taşıyan, çoğu zaman itibar ve onur kazanmanın önemli olduğu gibi özellikleri vardır (Ögel, 2000; Karahüseyinoğlu, 2007).

Literatüre göre insanlık tarihi boyunca güreş hep var olmuştur. Ayrıca tüm dünyada güreşin ilk organize spor olduğu iddiaları da vardır (Türkmen ve Demirhan, 2013). Bazılarına göre de güreşin en az beş bin yıllık bir tarihi bulunmaktadır. Hem Mısır hem de Hellen uygarlıklarına ait belge ve resimlerde güreşten söz edildiği bilinmektedir. Bu antik çağ olimpik sporunun, ilk defa modern olimpik spor olarak kabulü ancak 1904 yılında gerçekleşir. Güreşin kuralları daha sonra FILA (*Fédération Internationale des Luttes Associées*) tarafından belirlenir. Böylece güreş resmen bir spor olarak tüm dünyada kabul edilir.

Güreş, Türklerin en eski ve ata sporu olarak bilinen sporlarından biridir. Türkçede *güreş* sözcüğünün etimolojisine bakacak olursak "kür" ve "esh" kelimelerinden türetildiğini görmek mümkündür. Göktürk Kitabeleri'nde "*kür*" "güçlü, bilgili, dengeli, cesur, cömert, düşünceli, adanmış" anlamına gelmektedir. "Esh" ise ismi fiil yapan bir ektir. Kaşgarlı Mahmut, *Divan-ı Lügat-it Türk* adlı eserinde IX. yy da güreş yerine *küreş* kelimesinin kullanıldığını yazar (Türkmen ve Demirhan, 2013). Sözcük çağdaş Türk lehçelerinin tamamında ortak bir sözcük olarak yaşamaktadır. Öte yandan güreşin Türk dünyasında eski tarihsel işlevini koruduğu söylenemez. Ancak anılarda onurlu, şerefli bir tarihsel bir değer taşır. Ayrıca Evliya

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Çelebi Seyahatnamesi'nde Türk dünyasına atfen, güreş yerine *güleş* kelimesini kullanmaktadır (akt. Türkmen ve Demirhan, 2013).

Türkçede güreş kavramının yanı sıra sıfat olarak *pehlivan* kelimesi de çok kullanılır. Bu kelime Perslerdeki *pehlevan* dan alınmış olup, "güreşçi, kahraman, savaşçı" anlamına gelmektedir. Bu kelime, Türklerdeki epik eserlerde yaygın olarak kullanılan *alp* kavramının yerini almıştır. Bilindiği üzere göçebe Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra *eren* lakabını daha fazla kullanmaya başlamışlardır. *Alperen* bu melezlenmenin ürünüdür. Ayrıca Türkler *gaza* ve *gazi* kavramlarını da İslamiyet'i kabul ettikten sonra kullanmaya başlamıştır. Öyle ki Türkler atalarına Gazi Mustafa Kemal Atatürk adını vermişlerdir. Bu çalışmada incelenen Battal Gazi de zaten romanda Türk olarak anılan Emevi/Arap komutandır (Kasapoğlu ve Ecevit, 2004).

Pehlivan kelimesi öte yandan Azerbaycan Türklerinde "pahlavan", Kazaklarda "baluvan", Kırgızlarda "balban", Özbek, Türkmen ve Uygurlarda "palvan" olarak geçmektedir (Türkmen ve Demirhan, 2013). Geçim ve yaşam biçimleri itibariyle Türklerin spor becerileri oldukça gelişir. Atıcılık, at binicilik ve güreş onların yaşamlarının bir parçasıdır. Saralaev ve Bukuyev'e göre (1995), Türkçe konuşan ülkelerde güreş kültürü temel sosyal değerlerin kaynağıdır.

Türkiye'de güreşin başlıca türleri arasında şalvar, aba, karakucak ve yağlı güreş gelir. Hatta aba güreşlerinin de "kapışmalı", "aşırtmalı" ve "kuşak güreşi" gibi çeşitleri vardır (Stokes, 1996). Aba güreşlerinin Gaziantep ve Hatay'da yaygın olması, güreşlerin yöresel olduğunu da bize göstermektedir. Ayrıca giysi anlamında abalarının farklı olmasından bu güreşin adını aldığı da belirtilmelidir. Aynı şekilde şalvar güreşi de adını güreşçilerin giydikleri geniş şalvardan almakta ve daha çok Türkmenlerde ve Afşin, Elbistan'da görülmektedir. Güven (1999)'e göre de, bugün serbest güreş denilen ve minderde yapılan sporun da aslen karakucak güreşine dayandığı Türkiye'ye olimpiyat şampiyonlukları kazandırdığı belirtilmelidir.

Anadolu ve Balkanlar'da gelişmiş yağlı güreş ise Türkiye'de kültürel açıdan en zengin, en yaygın ve birçok kuralı ve gelenekleri halen korunan bir spordur. Yağlı güreşler günümüzde de çok popülerdir. *Kispet* denilen deriden yapılmış pantolonlar, güreşçileri güreş başlamadan önce izleyicilere özellikleriyle tanıtan ve dua eden "cazgırları", yağlanmaya yardımcı "yağcıları", gözlere giren yağları silmeye çalışan "bezcileri", "meydan hakemleri" ve "davul-zurna ekipleri" ile oldukça gelişmiş bir yapılanmaya ya da Elias'ın deyimiyle bir "figürasyona" sahiptir. Öyle kurallar vardır ki son derece önemlidir. Örneğin, beraberlik kabul edilmez (Ayağ, 1983). Süre kısıtlaması aslen yok iken yenilerde getirilmiştir. Başpehlivan seçimiyle tamamlanan süreçte ayrıca sembolik olarak sevilen, tanınan iyiliksever birine açık arttırma yoluyla "ağalık" verilmesi de halen süren bir gelenektir. En önemlisi günümüzde de somut olmayan kültürel miras unsuru olarak yaşayan Edirne/ Kırkpınar Yağlı Güreşleri'nin hem sporcu hem de seyirci katılımı yüksektir. Nitekim "Kırkpınar Yağlı Güreş Festivali", UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi (2003) bağlamında "İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi"nde 2010 yılında yer alan miras unsurlarımızdan biridir.

Güreş kavramına ilişkin güncel uluslararası kaynaklar incelendiğinde, onun basitçe bir spor olmanın ötesinde kendine özgü bir yapı ve kültüre sahip olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Batı'daki güreş kültürü açısından en önemli özellik ise, güreşin kadınsı değil erkeksi olmasıdır. Erkek kültürü ise kadınsı olmanın tam zıddıdır (Connel, 1995). Kadın karşıtı olmak tarihsel bir kavram olan erkekliğin tam merkezinde, kalbindedir (Kimmel, 2001). Hatta erkeklik ne olduğuyla değil ne olmadığıyla tanımlanır. Burada önemli olan kadınlık ve erkekliğin birbirleriyle olan hegamonik ilişkisi üzerinden ele alınmalarıdır (Schippers, 2007). Konu açısından en önemli soru ise hangi karakteristiklerin kadınsı, hangilerinin erkeksi olarak tanımlanacağıdır (Pascoe, 2007). Diğer önemli soru ise hangi davranışların bir erkek için kadınsı sayılarak yıkıcı ve kirletici olarak görüleceğidir. İşte burada kültür analize dâhil edilmek zorundadır. Çünkü hangi hareketlerin kadınsı sayılacağını kültür tanımlar. Kültür erkeğin ve kadının tabiyet anlamında hiyerarşik olarak yerini de tanımlar (Schippers, 2007).

Öte yandan son yıllarda Amerika'da güreşin spor olarak kabul edilmesine yönelik eleştiriler artmıştır. Golden (2008) ve Leonard (1998) tarafından belirtildiği üzere bu tartışmaların farklı tanım ve yorumlardan kaynaklandığı söylenebilir. Özellikle de popüler ve profesyonel güreşin, WWE (*World Wrestling Entertainment*) denilen yönüyle eğlence vasıtasına dönüşerek değersizleşmesi söz konusudur.

Güreş ile ilgili özellikle ABD'de yapılan çalışmalar incelendiğinde profesyonel güreşin birçok kişi tarafından atletik bir olay olarak kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Giyilen süslü kıyafetler içindeki oyuncularla, iyi ve kötü karakterlerle, aynı melodramlarda olduğu gibi kahramanın ödüllendiği, kötünün cezalandırıldığı bir tarzda davranıldığı ya da sahnelendiği (Campbell, 1996; Workman,1977) için spor olarak görülmediği düşünülebilir. Hatta bu sayılanların da ötesinde bazı farklardan da söz etmek mümkündür. Çünkü burada bir "show" söz konusu olduğu için kimin kazanacağı kimin kaybedeceği senaryo gereği önceden bellidir. Bu bir anlamda en iyinin, en hak edenin veya en yeteneklinin kazandığı bir spor değildir. Aslında burada kurallara uymama da yaygındır ve bu yüzden güçlü hakem figürü yoktur (Atkinson, 2002). Güreşin şiddete dayandığı hakkında tartışmalar da vardır. Çünkü hücuma dayalı bu oyunlarda çok sayıda kazalar da olabilmektedir. Aslında en eleştiriye açık yönü şiddet uygulamama kuralı olduğu halde, uygulayana bir yaptırım olmamasıdır. Bu durumlarda sadece medya kaza olarak bunu haberleştirmekte ve oyunlarda şiddet uygulandığına dair bir algı oluşmaktadır. Bu da seyredenlerin yüksek saldırganlıktan heyecan duyarak maçlara gelmelerine yol açmaktadır (Atkinson, 2002). Aslında güreşçilerin adaleleri, antrenmanlı iri bedenleri ve güçlerine dair vurgular yüksektir (Soullerie, 2006). Medya da hep güreşçilerin fiziksel güçleriyle ilgilidir. Buradan da iki kaba gücün, hiç medeni ve mental kapasitelerini kullanmadan sadece kaba kuvvetlerini harcadıkları sonucu çıkar. Öte yandan sadece adaleli olma ve güç gösterisine dayanma ile güreşin erkek sporu olarak kabulü arasında da ilişki vardır. Bu oyunların saldırgan, tehlikeli ve incitici olması bu algıyı pekiştirmektedir. Oysa daha kadınsı sporlar doğrudan bedenlerin temas etmediği ve daha estetik olan aktivitelere dayanır (Hardin and Greer, 2009). Bütün bunlar erkeklere görece çok daha az kadının güreşlere katıldıklarını anlamamız konusunda yardımcı olabilecek bilgilerdir.

Güreş, bir saldırı ve mücadele sporu olarak genelde şiddet içeren bir erkek sporu olarak kabul edildiği için kadınların fazla ilgi göstermediği bir dal olmuştur. Buna karşılık tüm dünyada kadınların da geleneksel erkek sporu olarak kabul edilen sporlara ilgi göstermeye başladıkları görülmektedir (Pfister, 2010; Ward, 2010). Bu bağlamda güreş kulüp ve organizatörleri de kadınların katılımını arttırmak için girişimlerde bulunmaktadırlar. Bunun ilk adımı olarak da güreşin spor olarak kadınlar tarafından nasıl görüldüğünü araştırmaya başlamışlardır.

Singapur'da yapılan bir odak grup çalışması bulguları, güreşin spor olmanın ötesinde şiddete dayanan bir eğlenme biçimi olduğunu göstermiştir. Daha sonra odak grup çalışmasından elde edilen verilere dayanarak 155 kişiye anket uygulanmıştır. Yaş ortalaması 19.8 olan ve %56'sı kadın olan yanıtlayıcılara göre güreş, hem şiddete hem de toplumsal cinsiyete dayalı bir eğlenme aracıdır. Ayrıca ilginç bir şekilde kadınlar arasında güreşi erkeklerden daha fazla eğlence olarak görenler bulunmaktadır. Ayrıca kadınlar, şiddete dayandığı için güreşi erkeklere daha uygun görmektedirler. Araştırmanın sonucunda spor antrenörlerinin kadınlardaki bu olumsuz algıları değiştirerek, onları güreşe teşvik etmeleri için önerilerde bulunulmuştur (Chiu ve Leng, 2012).

ABD'de yapılan araştırmalara göre kadın güreşçiler erkeklerden daha az seyirci bulmaktadır. Ayrıca medyada da atletik başarıları yerine daha çok erkek gibi adaleleri ve güçleriyle "anormal" beden olarak yer almaktadırlar. Hatta onlara "Erkek Fatma" (*Tomboy*) denilerek bir türlü tepki gösterilmektedir. Ancak 2018'den başlayarak Türk kadın güreşçilerin bileklerinin hakkıyla uluslararası olimpiyatlardan madalya alarak döndükleri görülmektedir. Bu gelişmeler kadın güreşçilerin toplum gözünde sporcu olarak değerlerini yükselttiği için son derece önemlidir.

Yöntem

Norbert Elias, ilişkisel sosyolojinin en önemli temsilcisi kabul edildiği gibi bu çalışma açısından da son derece önemlidir. Bu yüzden de Elias ve onun figürasyonel sosyolojisinin metodolojik temellerine kısaca değinmek gerekmektedir. Elias, "figürasyon" (*figuration*) kavramını, birey ve toplum arasındaki karşılıklı bağımlılık örgüsünü anlatmada sosyolojinin mevcut kavramları yetersiz kaldığı için kullanmaktadır. Burada modernite içinde kalarak modernitenin yetersizliklerini aşmak, en önemlisi de birey- toplum dikotomisine alternatif kavramlar geliştirme çabası son derece saygıdeğerdir (Kasapoğlu, 2016).

Elias'ın önce figürasyonel daha sonra da süreç sosyolojisi adını verdiği çalışmalardaki yöntem ilkeleri bu çalışmada da uygun görülerek izlenmeye çalışılmıştır. Bu ilkelere açıklık getirilmesi amacıyla, çalışmamızın metodolojisinin okuyucuya özet olarak anlatılması da böylece mümkün olmuştur.

Bunlardan ilki öznellik ve nesnellik konusundaki ilkedir (*detachment*); Elias, Durkeim sosyolojisinin temelini oluşturan, olguların bizim dışımızda ve bize baskı yaptığını kabul etmez. Öte yandan öznelliğin olguları tahrip ettiği görüşünü de uygun görmez. Özet olarak Elias, durağan bir özne-nesne ilişkisini reddederken dayanağı, araştırma sürecinde hem bilgi-

nin hem de onu araştıranların değiştiğini düşünmesidir. Hatta Elias (1987) daha fazla bilginin de kuşaklar boyunca insanlığın değişimi ve ilerlemesi ile kazanıldığı görüşündedir. Elias ve onun yöntemsel ilkelerinin, Weberyen izler yani bir tür "yorumlayıcı duruş" (*interpretative stand*) taşıdığı söylenebilir. Bu kısaca Durkeim'in "nesnelci" (*detatchment*) anlayışı karşısında "katılımlı öznellik" (*involved subjectivity*) savunusudur.

Elias, sosyal araştırmacıların, yapı-birey dikotomisini yenmek üzere kullandığı figürasyonun ve sosyal sürecin bir parçası olduğunu, ancak çoğu zaman bunun farkında olunmadığının altını çizer. İşte Elias'ın kendine uygun gördüğü kuram olarak "Süreç-yönelimli Figurasyonel Sosyoloji" (*Process-oriented Figurational Sociology*) ve bununla tutarlı metodolojisinde "makro, mikro ve sosyogenesis"in yeniden inşası şeklinde üç adımlık bir süreç söz konusudur (Baur ve Ernst, 2011:123-124).

a) Makro-düzeyde yeniden yapılandırma (*Reconstructing the macro-level*): Burada figürasyonun sosyal yapısı ve kurallardan söz edilmektedir. Elias işe figürasyonu tanımlayarak başlar. Ona göre figürasyon, "birbirlerine konumlar (*positions*), normlar ve değerler dizisi ile bağlanmış olan bir dizi bireyden oluşan bir sosyal yapıdır" (Elias, 1986). Elias'a göre, figürasyonel sosyolojinin ilk görevi bu yüzden figürasyonun yapısı ve kurallarını makro düzeyde yeniden inşa etmektir. Böylece geriye gidilerek olayın ortaya çıkış sürecini görmek ve göstermek mümkün olacaktır. Bizim çalışmamızda da güreş kendine özgü kural ve kaideleri olan bir figürasyon olarak makro bir yapılanma çerçevesinde ele alınmıştır.

b) Mikro düzeyde yeniden yapılandırma (*Reconstructing micro-level*): Burada ise, figürasyonu değiştirme gücüne sahip olarak "bireyi" figürasyon içinde yerleştirme söz konusudur. Elias'a (1986) göre figürasyon, bireyin içinde bulunduğu konuma göre daha az veya çok güçlü eylemde bulunmasına olanak sağlayan bir eylem çerçevesi oluşturur.

c) Figürasyonun Sosyogenesisinin/sosyal oluşumunun yeniden yapılandırılması (*Reconstructing the sociogenesis of the figuration*): Elias'a ve onun süreç sosyolojisine göre, hem bireyler hem de onların figürasyonları sürekli değişmekte ve birbirleriyle ilişkiye girmektedirler. Elias'a (1983) göre toplum sürekli değişim içinde olduğundan sistem kuramı ve yapısal işlevselcilik gibi soyut kuramların bir yararı olamaz. Bunun yerine figürasyonel analiz açısından sosyolojik çalışmalar daima sosyal süreçleri açıklamaya odaklanarak "süreç yönelimli" (*process oriented*) olmalıdır. Biz de çalışmamızda zaten tarihsel süreç içinde güreşin zaman içinde ne tür değişikliklere uğradığını, nasıl bir eğlence sporu haline dönüştüğünü ilgili literatürden göstermeye çalışmış bulunuyoruz.

Elias'ın süreç yönelimli metodolojik çalışmalarında verileri nasıl analiz ettiği incelendiğinde, onun nitel araştırma uzmanı veya tarihsel çalışmalar yapan bir sosyolog olarak nitelenebilecek özelliklere sahip olduğu görülür (Baur ve Ernst, 2011: 126).

Elias sırasıyla, a) Makro düzeyde yeniden yapılandırma için uygun veriler ve araştırma yöntemi (*Data and methods for reconstructing the macro-level*) belirleyerek işe başlar. Biz de önce Battal Gazi romanı ve tarihsel verileri topladığımızı belirtmeliyiz.

b) Mikro-düzeyde yeniden yapılandırma için uygun veriler ve yöntemler (*Data and methods fort reconstructing the micro-level*): Elias'a göre bireylerin figürasyonu nasıl algıladık-

larına bakmak gerekir. *Mozart Bir Dehanın Sosyolojisi* (2000) adlı çalışmasında da o döneme ilişkin sosyal tarih belgelerini çok uzun bir süre toplamıştır. Bu çalışmasında Elias, Mozart'ın kişiliğinde aristokrasi ve yeni güçlenen burjuva sınıfı arasındaki mücadelelerin sadece ekonomik olmakla kalmadığından hareketle kültürel yönlerini de vurgulamıştır. İşte Elias, makro ve mikro düzeyde yeniden yapılandırarak hem ekonomik hem de kültürel mücadeleyi Mozart'ın yaşadığı dönem (zaman) ve saray çevresinde (mekân) anlatmayı hedeflemiştir.

Çalışmamızda Battal Gazi'nin temsil ettiği başat özellikler ve ortamsal koşullar romandan aynen alınarak okuyucuya dönem ve olaylar yaşatılmaya çalışılmıştır. Ancak burada ikili bir hermenötik (yorumsama) söz konusu olduğunun altı önemle çizilmelidir. Çünkü romanın yazarı da zaten yazılı ve sözlü aktarımlar esasında romanı kurgulamıştır. Daha önce gerek Batı'da gerekse Arap-İslam dünyasında Battal Gazi anlatılarını derlemiş ve yeniden yapılandırmıştır.

Battal Gazi hakkında çok sayıda roman, hikâye bulunmasına rağmen Ziya Şakir (Soku) tarafından yazılan yapıtın bu çalışma için uygun bulunmasının nedenlerinin başında onun 1883-1959 yılları arasında yaşayan Osmanlıca bilen, çeşitli dergi gazetelerde yöneticilik ve senaryo yazarlığının yanı sıra titiz bir tarihçi gibi çalışarak yazdığı çok sayıda din ve mezhepler tarihine yönelik eserinin bulunmasıdır. Onun çok sayıda yerli ve yabancı özellikle de Arapça eserleri okuyarak Battal Gazi romanını yazması değerini artırmaktadır.

Son olarak Battal Gazi (ö.122/740 [?]) hakkında çok farklı kaynaklarda yaşadığı dönem, etnik ve dini kimliği hakkında farklı bilgiler bulunması nedeniyle, makalede ayrıca biyografik bilgi verilmesine gerek duyulmasa da tarihsel olarak Ahmet Yaşar Ocak'a göre, "Emeviler döneminde Anadolu'da Bizans'a karşı yapılan savaşlarda ün kazanmış, Müslümanlar ve bilhassa Türkler arasında büyük bir gazi-veli hüviyetiyle yüceltilip destan kahramanı yapılmış Müslüman emir" (Ocak,1992: 204-205) ifadeleri tarafımızdan Battal Gazi'yi tanıtmada yeterli görülmüştür.

Bulgular ve tartışma

Norbert Elias (1986) tarafından önerildiği üzere ilişkisel sosyolojide süreç temelli analizler önemlidir. Bu amaçla, Cafer adlı çocuktan Battal Gazi namı taşıyan destansal/menkıbevi kişiliğe dönüşüm süreci romandan alıntılarla gösterilmeye çalışılmıştır. Burada temel figürasyon olarak güreş kadar onu icra eden figür olarak pehlivan da son derece önemlidir. Daha önce belirtildiği üzere güreş ve pehlivanlık, gelişi güzel oynaşmaların ötesinde belirli kurallarla şekillenen bir yapıya yani figürasyona sahiptir.

Çalışmada ilk olarak mikro düzeyde yapılanma ile figürasyonel sosyolojik olarak küçük bir çocuktan ünlü bir kahraman haline dönüşüm süreci ortaya koymak hedeflenmektedir. Güreş adlı oyunda/sporda belirli kişi ve grupların belirli kurallara uyarak bir performans icra etmeleri söz konusudur. Bu süreç Battal Gazi romanından alıntılarla Elias'ın yöntem konusundaki ilkeleri esasında yeniden kurgulanarak anlatılmaktadır. Aslında eserde çok sayıda figürasyon söz konusudur. Örneğin, savaş en önemli diğer bir figürasyon olarak romanda detaylı olarak anlatılmaktadır. Özellikle amaca ulaşmada her yolun meşru kabul edildiği,

kurnazlık ve hilekârlık çeşitleri detaylı olarak eserde tasvir edilmektedir. Bunlar daha önce bir çok çalışmada ele alındığı için (Kasapoğlu ve Ecevit, 2004) bu incelemede güreş anahtar figürasyon olarak ele alınmıştır.

Bir pehlivan doğuyor

Romanda aslen Emevi Arap olmasına karşılık Türkler tarafından da sahiplenilen çocuk yaştaki bir gencin bir kahramana dönüşüm sürecinde güreşin yeri ve önemine tanıklık edilmektedir. Ayrıca güreş derslerini babasından alması da onun maharetlerinin tesadüfi olmaktan öte, aileden aktarılan hem sosyal hem de doğuştan yetenek olduğunu düşündürmektedir.

> Cafer adlı çocuk pehlivanlık ve güreş derslerini babası Hüseyin Gazi'den alır. Babası ona "ata binmeyi, kılıç çalmayı, mızrak kullanmayı, gürz (demir topuz) savurmayı, sapanla taş ve en sert yaylarla ok atmayı bizzat kendisi öğretiyordu. Aynı zamanda pehlivanlığa da başlatmıştı.
>
> Cafer daha 15 yaşında çok genç bir delikanlı olduğu için meydandakiler onun tecrübeli pehlivana meydan okumasını hayretle karşılarlar. (Şakir, 2007: 9-11)

Romanda Cafer adlı çocuğun dövüştüğü pehlivanın iki temel kimlik özelliğine değinilerek, Battal'ın yaşadığı yer ve dönem aydınlatılmaktadır. Bunlardan ilki çoğu zaman Eskişehir ve Seyitgazi olarak bilinmesine rağmen, Battal Gazi aynı zamanda Doğu Anadolu'da da savaşmıştır. Ayrıca Müslüman Arapların sürekli akın yaparak fethetmeye çalıştıkları topraklarda Bizanslıların hükümran oldukları, Cafer'in güreştiği komutanın adının "Şemun" olmasından anlaşılmaktadır. Hazreti İsa'nın İsrailoğullarına yolladığı elçilerden biri olup İncil ehli olarak bilinen Şemun (Köksal, 2021) adını taşıyan Bizanslı anlı şanlı komutan, Battal Gazi karşısında güçsüz ve yetersiz kalır. Hazreti İsa'dan sonra Hazreti Muhammed'ten önce yaşadığı iddia edilen ve şeytanın en sadık hizmetçileri ve zehirlemek anlamı da taşıyan Şemun adlı ünlü pehlivan, adının ağırlığını taşıyamaz ve yenilir.

> ..Cafer üç adım kalasıya kadar Kayserili Pehlivana yaklaştı.
>
> Şemun boğuk bir sesle: "Hay!" diye haykırarak bir kaç kere yerde yuvarlandı. Az bir zaman sakin ve halsiz kaldı. Sonra güçlükle dizlerinin üzerinde doğrularak: "Pes yiğidim. Bundan sonra Türk ile güreşmek bana haram olsun." diye mırıldandı.
>
> Diz çökerek eğildi. Babasının elini öptükten sonra, ellerini göğsünün üstünde omuzlarına doğru çaprazlayarak ağır ağır geri çekildi.
>
> Cafer o günden itibaren Battal adını aldı. Battal iri vücutlu ve çok kuvvetli demekti. (Şakir, 2007: 9-11).

Burada esas olarak Cafer adlı çocuğun efsanevi bir kahraman olma sürecinin başlangıcına tanık olunmaktadır. Bu sürecin diğer önemli özellikleri tevazu sahibi olmak kadar, yenilenlerin pes demesi ve dinsel bir içerimle tekrar dövüşmenin haram olacağının itirafıdır. Bu güreşin sadece bir fiziksel güç savaşı değil, kültürel olarak da sonuçlar doğuran bir melez figürasyon olduğunu bize göstermektedir denilebilir.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Babanın kaybı ve intikam için araçsallaşan güreş

Romanın bu bölümünde çok genç yaşta yetim kalan Battal'ın babasının öcünü almak için Bizanslılarla güreşmesine tanık olunur. Battal'ın babası Hüseyin Gazi, Malatya valisi Ömer, Rumlar tarafından şehit edilince onun yerine Malatya'ya vali veya serasker olarak getirilen ünlü bir komutandır. Battal ilk olarak kahraman babasını korkak bir kaçak gibi gösteren Rum komutana dersini vererek babasının ve kendisinin onurunu kurtarmak ister. Bu yüzden ilişkisel sosyolojik olarak burada hem onur hem de intikam birliktedir. Dövüşün sonucunda düşmana şiddetle cezalandırır. Ancak burada anlatılan sahnenin figürasyonel sosyoloji açısından önemli yönü, güreşçinin hamleden önce hasmını uyarmasıdır. Bu daha sonraki diğer güreş tasvirlerinde de dikkati çekmektedir. Bu uyarı, şiddete dayansa da güreşin kuralları olduğu ve uyararak "sportmence" (*gentlemen*) davranıldığını göstermektedir. Bu yüzden hem şiddet hem de sportmenliğin birlikteliği söz konusudur. Ayrıca, Türklerin sembollerinden olan at da burada sahnededir. Bilindiği üzere silah ve at geleneksel Türk kültürünün en önemli sembolleridir.

> Ermenilerin yaşadığı Bizans Kalesi'nin komutanı Hüseyin Gazi'yi av sırasında öldürdükten sonra Battal ve annesi Saide Hanım büyük üzüntü yaşarlar. Ayrıca babası öldüğü için ekonomik durumları da bozulur. Artık Battal ekmek parası kazanmak zorundadır. Bu nedenle bölgede kendini tanıtmak ister. Aslında babasının intikamını da almak ister. (Şakir, 2007: 26-28)

Burada açıkça ifade edilmese de genç bir adamın tanınmak için dönemin en önemli kendini gösterme ve ispatlama aracı olan güreş yapmayı kafasına koyduğu romanın ilerleyen bölümlerinde de vurgulandığı üzere anlaşılmaktadır.

> Ben Hüseyin Gazi'nin oğlu Battalım. Babamın kanını şimdi Mihail'den aldım. Şemas da vaktinde hazır olsun. Yerinizden kıpırdamayın. Hepinizin başını birer birer koparırım. (Şakir, 2007: 26-28)

Romandan hareketle Battal'ın güreş yaparken sert hareketlerde bulunarak intikam almak istediği yorumunu yapmak mümkündür.

> Koşa koşa Aşkar'ın (atı) yanına gitti. Yerden mızrağını çıkararak atına bindi. Mızrağın ucunu ileriye uzatarak yıldırım suretiyle fırlayıp gitti. (Şakir, 2007: 26-28*)*

Battal Gazi romanında özellikle Aşkar adındaki at ve mızrak da, güreşin yanı sıra onun efsanevi kişiliğinin en önemli parçalarıdır.

Savaşların başlamasında veya sonucun tayininde güreş... -

Anadolu kültüründe güreşin ne kadar önemli olduğunu, birbirine düşman iki ordunun savaşı yerine, er meydanında çıkan rakip pehlivanların performansıyla sonucun belirlenmesine olanak tanınmasından anlamaktayız. Öte yandan Bizans ordularının içinde Ermeni pehlivanların olduğu da anlaşılmaktadır. Anadolu topraklarında çok eskilerden beri Ermenilerin de yaşadığı bilinmesine rağmen, savaş ve döğüşlerde çarpışanlar da çoğu zaman birbirine karışmakta, belirsizleşmektedir. Öyle ki, aşağıda tasvir edilen bölümde Türk olarak anılan bir pehlivan, Müslüman Araplarla birlikte, içinde Ermenilerin de bulunduğu Rum beyleri-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

ne karşı savaşmaktadır. Mücadelenin dini vecibelerin yerine getirilmesi, ezan okunması ve namaz kılınması ile başlaması da İslam kültürü motiflerini ifade etmektedir. Ancak burada önemli olan hem İslam hem de Hıristiyan kültüründe güreşin ortak özellik olması ve ordular kadar pehlivanların güreşinin de meşru sonuç belirleyici araç olarak kabul edilmesidir. Bu meşruiyetin kaynağı ise, güreş figürasyonun kural ve kaidelerinin olması, örneğin hamlelerin sırayla yapılmasıdır demek yanlış değildir.

> Hey Türkler! Boş yere savaşmayın. Görüyorsunuz ki, her biri 100 kahramana bedel binlerce askerimiz var. Gelin inat etmeyin. Takavorumuz Şemas'ın dileklerini verin, kan dökmeden dönüp yurdunuza gidin. Yok, eğer cümleniz de ölümü göze almış iseniz, karşıma çıkacak bir pehlivan gönderin." dedi. Böylece o zamanın usulüne göre 'er' diledi.
>
> .. Türk pehlivan, çevik bir kaplan gibi yana sıçradı. Kılıç hamlesinden kendini kurtardı. Sonra yay gibi fırlayarak sol elindeki kalkanı, Ermeni pehlivanının kafasına çarptı. Onun bir anlık sersemliğinden istifade ederek belindeki hançeri çekti. Kabzasına kadar hasmının göğsüne sapladı. Sonra Şemas ordusunun karşısına dikilerek, "Bu gitti. Başka eriniz varsa meydana çıksun!" diye bağırdı. (Şakir, 2007: 40-41)

Şehirlerarası rekabette güreş

Güreş Anadolu kültüründe adeta bağımsız birer şehir devleti olan yönetimlerin rekabetinde son derece önemlidir. Romanda da sürekli Kayseri ve Malatya arasında mücadeleler anlatılmaktadır. Kayseri'nin Rum egemenliğinde olmasına karşılık, Malatya'da Müslüman Araplar iktidardadır. Tarihsel olarak ulus devletler kurulmadan önce kentler surları ve kaleleri gibi çok önemli hükümranlıklar olarak ortaya çıkmıştır. Buraların yöneticileri coğrafi olarak çok uzakta olan merkezi idarelerden yarı bağımsız şehir devlet statüsünde uç beylikleri halinde egemenliklerini sürdürmekteydiler. Nitekim Battal Gazi romanının geçtiği dönemde Kayseri yönetimi İstanbul'da bulunan Rum İmparatorluğuna bağlı iken, Malatya ise, Müslüman Arap Halife Süleyman'a bağlıydı. Ancak mesafeler uzak, ulaşım çok güç olmasına rağmen kentler, otoritesini kabul ettikleri merkezi idarelerin dinsel ve etnik kimliklerine çok sıkı bağlıdırlar. Nitekim Battal Gazi de İslamiyet'i yaymak kutsal göreviyle kendini yükümlü görerek, Hristiyan Bizans İmparatorluğuna bağlı Rumlarla Halife Süleyman'ın kardeşi Mesleme b. Abdulmelik adlı Arap komutanın emrinde güreşerek kıyasıya mücadele etmekteydi (Özçelik, 2009).

Bu bölümde bariz olarak ortaya çıkan bir başka özellik de, mücadelelerde kurmay yeteneklerinin de kullanılmasıdır. Mücadeleler sadece fiziksel güç ile kazanılmamakta titiz ön hazırlıklar yapılarak ciddi stratejiler belirlenmektedir. Yine güreş figürasyonunun kuralları kadar, zekice ve fakat gizli planlar yapıldığının anlatılması, ilişkilerin mertlik kadar kurnazlık içeren melez karakterini de göstermektedir.

> Son muharebede morali bozulan Kayseri Beyi Şemas, Malatyalılardan intikam almak için doğruca İstanbul'a gidip imparatordan yardım ister. O da sonbahara doğru bir ordu göndereceğini vadetti. Fakat bu haber Kayseri'ye gelince Ahmer Pehlivan kükredi. Battal'ın şöhretini çekemedi. "Mademki, bu işleri yapan Battal imiş, koca bir orduya ne lüzum var. Ben Malatya'ya gider ve o herifi tepelerim. Cihanı onun şerrinden halas ederim" dedi. (Şakir, 2007: 58-60)

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Radikal kimlik dönüşümü: Din ve isim değişimine yol açan mücadele

Anadolu güreş kültürünün Battal Gazi romanı özelindeki hakim özelliği Arapların, bölgeyi İslamlaştırma politikalarında güreş müsabakalarının çok önemli misyon üstlenmesidir. Adeta kural haline gelen dayatma, yenilen Hristiyan'ın (romanda Ahmer) canını kurtarmak için İslamiyet'i kabul etmesidir. Burada ayrıca yenilen kişinin isminin değişmesine de tanık olunmaktadır. Romanda çok kısa zamanda uzlaşma sağlandığı ve güven tesis edildiği izlenimi veren çok sayıda pasaj olması da kahramanın mistik gücünü de vurgulamaktadır. Özellikle onun Müslüman olan herkesin canını bağışlaması da bu gücün inşasında rol oynamaktadır.

Battal Gazi özellikle çok kısa zamanda olgunlaşmış, fiziksel gücü kadar güreş sonucunda elde ettiği sosyal ve kültürel sonuçlarla da melez bir kahraman kimliği inşa etmiştir. O, Arap olsa da Türk olarak anılan, sadece fiziksel değil mental gücünü de geliştirmiş bir karakterdir.

> Ahmer aklından ve hayalinden geçmeyen bu vaziyet karşısında zaten şaşırmıştı. Şimdi göğsünün üstüne çöken ve elindeki hançer ile hayatını tehdit eden adamın Battal olduğunu öğrenir öğrenmez, artık teslim olmaktan başka çaresi olmadığını anlamıştı.
>
> "Battal! Pes. Canıma kıyma. Seninle boy ölçüşmeye kalmakla hata etmişim. Ver elini öpeyim" diye kekelemeye başladı.
>
> "Bir daha benim dindaşlarıma kılıç çekmeyeceğine yemin et."
>
> "Bu yemine ne lüzum var. Ben zaten ahdetmiştim. Dinimden gayri hangi. Ben de gönlümün rızasıyla senin dinine giriyorum."
>
> "Söz mü?"
>
> "Yerleri gökleri yaratan Tanrı şahit olsun. Şu andan itibaren halis muhlis Müslümanım. (Şakir, 2007: 58-59)

Sonuç

Güreş ve pehlivanlık odağında yapılan bu ilişkisel incelemede yapı-birey dikotomisini yenmek için Elias'ın geliştirdiği hem yapıyı hem de bireyi birlikte almamızı sağlayan "figürasyon" kavramı uygun bulunmuş ve "figürasyonel" analiz ilkeleri uyarınca çalışma "süreç analizi" yapılarak yürütülmüştür.

Figürasyon aslında yapı ve birey ikiliğini yenmek üzere geliştirilen bu kavram bir grup insan topluluğunun belirli kurallar ilkeler çerçevesinde yaşaması olarak düşünüldüğünde, çok sayıda özellikten söz etmek mümkündür. Nitekim bu özelliklerin bir bölümü daha başka semiyotik ve hermenötik esaslarda yürütülen bazı çalışmalarda Türk ve Arap/İslam kahramanlarının karşılaştırılması amacıyla ele alınmıştır.

Bu çalışmalarda da ortaya çıkan özelliklerin en önemlisi belirli bir amaç etrafında örgütlenmedir. Diğer bir ifade ile tüm evrene hâkim olmak gibi büyük hedeflerden çok, Anadolu'daki Hıristiyanları ve diğer Gayrimüslimleri Müslüman yapmaya çalışma ve babasının intikamını alma, kiliseleri, kaleleri yıkma gibi daha sınırlı hedeflere sahip olmaktır.

Türklerdeki göçebe at üstündeki kahraman olan Alp tipine ek olarak din ve iman ögelerinin eklenmesi, velilik özellikleri taşıyarak Alperen dönüşme söz konusudur. Hatta şehitlik mertebesine erişerek öteki dünyada ebedi saadete ulaşma, bu dünyada da sürekli din uğruna savaşarak gazaya ulaşma, gazilik ile ödüllenme ikinci temel özellik olarak ortaya çıkmaktadır.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Anadolu kültüründe destan kahramanlarının sıradan insan olmadıkları peygamber soyundan geldikleri Battal Gazi'nin adında Seyid Battal Gazi olmasından da anlaşılmaktadır: Hızlı büyüme, ad alma yani törensel battal olma, eğitimli olma, fiziksel güç ile akıl birlikteliği, güçlü ve akıllı olma, kurmay gibi harekât planları yapma, İslam'ı kabul eden dostlar edinme, amaca ulaşmada her yolu deneme, kurnazlık, aldatmacalar, Rumca konuşma, rahip kıyafeti giyme, güçlü ve aristokrat kadınlara sempati vb. Battal Gazi romanında genel olarak anlatılan kahramanın genel karakteristiklerinin yanı sıra güreş ve pehlivan özelinde figürasyonel analiz açısından da bazı değerlendirmeler yapıldığında özellikle eşiksellik, belirsizlik ve farklılıklar esasında yorumlanan özellikler şöyledir:

a) Güreş Anadolu kadim halk kültüründe kuralları olan bir figürasyondur. Gelişigüzel icra edilmeyen bu organizasyonda örneğin, daha güreşin başında güçlü olan rakibine, "hamle yap" komutuyla jest yapar. Güreş sırasında da "hamle yapıyorum" diye uyarır. Bunlar güreşin sportmence yapıldığının önemli işaretleridir.

b) Güreş Anadolu'da hem Rum hem de Türk/Arap kökenli Müslümanlarda ortak bir figürasyondur.

c) Güreş çok amaçlı olarak icra edilen bir figürasyondur. Hem eğlenme hem de güç gösterisi birlikte gerçekleşir.

d) Güreş hem makro hem mikro politik düzeyde etkilidir. Söz gelimi kalabalık ordular yerine pehlivanların güreşi savaşın sonucunu tayin edebilir.

e) Güreş figürasyonunda galip gelen pehlivanın istekleri yapılır, yoksa yaptırımı yüksektir. Galip olanın istekleri meşrudur, tartışılmaz.

f) Güreş kentler arasındaki rekabet gibi daha geniş ölçeklere taşınabilen bir figürasyondur.

g) Güreş kazanan kadar kaybeden pehlivanların kimlik değişimine yol açabilecek güçte bir figürasyondur. Koca bir kahraman Hristiyan iken Müslüman olabilir.

h) Pehlivanlar hep erkektir. Güreş toplumsal cinsiyet eşitsizliği olan bir spordur.

Yaklaşık M.S. 8. yy. da Anadolu'da yaşadığı düşünülen hem Arapların hem de Türklerin kimlik inşasında önemli yer tutan Battal Gazi'nin pehlivan olması zamanın ruhuna da oldukça uygundur. Öyle ki, bireysel yetenekleri ile yükselmeye ve güç kazanmaya çalışan, fiziksel olarak beden gücünden başka fazlaca sermayeleri olmayan gençler için yarışmak, galip gelmek ve şan şöhrete ulaşmak son derece önemlidir. Kuşkusuz bu yarışmalar birer sınav gibidir ve zekâ sahibi olmayı da gerektirir. Battal Gazi de sadece güreş tutarken değil, diğer kazandığı tüm mücadelelerinde hem fiziksel gücünü hem de zekâsını kullanarak amacına ulaşmaktadır. Hatta Battal Gazi'ye, İtalyan düşünür Niccolo Machiavelli'nin Battal Gazi'den en az yedi asır sonra, amaca ulaşmada her yolun meşru olduğu şeklinde özetlenebilecek düşüncelerini önceleyen bir kimlik gözüyle dahi bakılabilir. Öte yandan Battal Gazi'nin, güreş yaparak yendiği Bizans imparatorluğuna bağlı Rum komutanlarının maddi servetlerini yoksul halka dağıtması yüzünden, bir tür beylerden, paşalardan aldıklarını yoksullara dağıtan Köroğlu gibi kabul edildiğini ve namını böylece çok daha yaygınlaştırdığını da söylemek yanlış olmaz.

Hem Türklerin hem de Arapların İslamiyet'in yayılması anlamında gaza için savaşmaları son derece önemlidir. Gaza kültürü yeni kurulan Cumhuriyet döneminde de etkisini kaybetmemiş ve Mustafa Kemal Atatürk'e Gazi unvanı verilmiştir. Aslında Anadolu Selçuklular döneminde Alaeddin Keykubat'ın annesi Ümmühan tarafından Eskişehir'de Seyitgazi olarak anılan ilçede yaptırılan türbenin daha sonra Osmanlılar tarafından büyük bir külliye haline dönüştürüldüğünü de göz ardı etmemek gerekir. Hatta Osmanlıların fetihlere dayanan sosyo-ekonomik ve kültürel sisteminde, sefere çıkmadan önce gazada başarılı olabilmek adına Seyitgazi'de türbe ziyareti yapmaları da göz önünde bulundurulursa, sekizinci yüzyıldan başlayarak günümüze kadar taşınan Gaza kültürünün ve onun odağındaki Battal Gazi'nin pehlivan gibi güçlü ve başarılı anlamındaki kimliğinin, zaman içinde adeta koza gibi örülerek inşa edildiğini göstermede Elias'ın süreç temelli figürasyonel analizinin son derece yararlı olduğunu belirtmek gerekir.

Sonuç olarak Battal Gazi, eşikte (*liminal)* ve belirsizliklerle dolu yaşamında, öncelikle pehlivan olmasıyla ilgisi açık olan, hem bedensel hem de zihinsel yetenekleri olan tarihsel bir kahraman olarak, Türkler tarafından da sahiplenilmiştir. Hem önceleri bir Rum diyarı olan Anadolu'nun fethinde hem de Bizanslılardan almak üzere İstanbul'un çeşitli dönemlerdeki kuşatmalarında mücadele eden Türk kökenli, azatlı Emevi bir Müslüman köle olduğu kabul edilmek suretiyle, etnik ve dinsel ötekileştirmelere kurban verilmeksizin bugüne kadar önce sözlü daha sonra da yazılı edebiyatımızda hak ettiği yeri kazanmıştır.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar % 50 ; ikinci yazar % 50

Contribution Rates of Authors to the Article: First Author %; Second Author

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

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

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

Kaynakça

Atkinson, M. (2002) Fifty million viewers can't be wrong: Professional wrestling, sports, enternaiment, and nimesis. *Sociology of Sport Journal*,19, 47-66.

Ayağ, A. (1983). *Türklerde spor geleneği ve Kırkpınar güreşleri*. Bilim.

Baur, N.; Ernst, S. (2011). Towards a process-oriented methodology: Modern social science research methods and Norbert Elias's figurational sociology. *Sociological Review*, 117-139.

Bourdieu, P.; Wacquant. L. (1992). *Invitation to reflexive sociology*. University of Chicago Press.

Campbell, J. W. (1996). Professional wrestling: Why the bad guy wins. *Journal of American Culture*, *19* (2), 127-132.

Chiu, W.; Leng, H. K. (2015). Consumers' intention to purchase counterfeit sporting good in Singapore and Taiwan. *Asia Pacific Journal of Marketing and Logistics*, *28* (1): 23-36.

Coakley, J. (2009). Sports in society: Issues and controversies (10th ed.). NY: McGraw-Hill.

Connel, R.W. (1995). *Masculinities*. University of California Press.

Depelteau, F. (2008). Relational thinking: A critique of co-deterministic theories of structure and agency. *Sociological Theory*, 26, 51-73.

Depelteau, F., Powell, C. (2013). *Applying relational sociology: Relations, networks and society*. Palgrave&Macmillan.

Dervişoğlu, M. (2014). *Halkbilimi açısından Kırkpınar güreşleri*. Edirne Valiliği.

Elias, N. (1977). Towards a theory of social process. *Collected Works*, 16, UCD.

Elias, N. (1983). A diagnosis of present-day sociology. *Collected Works*, 16, UCD.

Elias, N. (1986). Figuration. *Collected Works*, 16, UCD.

Elias, N., Dunning, E. (1986). *Quest for excitement: Sport and leisure in the civilizing process*. Blackwell.

Elias, N. (1987). Involvement and detachment. *Collected Works*, 8, UCD.

Elias, N. (2000). *Mozart bir dahinin sosyolojisi (Mozart: The Sociology of Genious Man)* (Y.T. Kılıç. Çev.) Kabalcı.

Elias, N. (2002). Spor ve şiddet üzerine. *Toplumbilim Dergisi*,16, 89-100.

Emirbayer, M. (1997). Manifesto for a relational sociology. *American Journal of Sociology*, 103, 281-317.

Engel, G. I. (1980). The clinical application of the biopsychosocial model. *American Journal of Psychiatry*, *137* (5), 535-44. (doi: 10.1176/ajp.137.5.535)

Engel, G. I. (1997). The need for a new medical model: A challenge for biomedicine. *Science*, *196* (4286), 129-36. (doi: 10.1126/science.847460.)

Erdemli, A. (1996). İnsan, spor ve olimpizm spor felsefesi yazıları. Sarmal.

Golden, M. (2008). *Greek sport and social status*. University of Texas Press.

Güven, Ö. (1999). *Türklerde spor kültürü*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı. Atatürk Yüksek Kurumu.

Hardin, M. & Greer, Jennifer. (2009). The influence of gender-role socialization, media use and sports participation on perceptions of gender-appropriate sports. J Sport Behav. 32, 207-226.

Karahüseyinoğlu, M. F. (2007). *Küreselleşme ve geleneksel Türk sporları*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.

Kasapoğlu, A., Ecevit, M. (2004). Culture and social structure. *Human Studies*, 27, 137-167.

Kasapoğlu, A. (2016). (Der.) *Uygulamalı ilişkisel sosyoloji*. Yeni İnsan.

Kimmel, M. S. (2001). Masculinity as homophobia: Fear, shame, and silence in the construction of gender identity, 266-287, *The Masculinities Reader* (Stephen M. Whitehead and Frank J. Barrett Eds.) Polity Press.

Koç, A. (2016). Eşikteki mücadele: Anadolu düğünlerinde kaynana - kaynata güreşi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, *9* (42), 252-274.

Köksal, A. M. (2021). *Peygamberler tarihi*. Türkiye Diyanet Vakfı.

Leonard, W. M. (1998). *A sociological perspective of sport (5. ed.)*. Allyn and Bacon.

Ocak, A.Y. (1992). Battal Gazi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 5, 204-205.

Ögel, B. (2000). *Türk kültür tarihine giriş*. Kültür Bakanlığı.

Özçelik, M. (2009). *Seyyid Battal Gazi*. Eskişehir Valiliği.

Özdemir, M. (2018). *Yağlı güreş folkloru (Antalya ili örneğinde)*, [Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Pascoe, C. J. (2007). *Dude you're a fag: Masculinity and sexuality in high school*. University of California Press.

Pfister, G. (2010). Women in sport-gender relations and future perspectives. *Sport in Society*, *13*(2), 234-24.

Saralaev M.; Bukuyev, M. ve Mambetkaliyev, S. (1995). *Manas'tan kalgan oyundar*. Bişkek. Schippers, M. (2007). Recovering the feminine other: Masculinity, femininity, and gender hegemony. *Theor Soc*, 36, 85–102.

Stokes, M. (1996). Strong as a Turk: Power, performance and representation in Turkish Wrestling. *Sport, Identity and Ethnicity* (J. MacClaney. Ed) Oxford International Publisher.

Soulliere, D. M. (2006). Wrestling with masculinity: Messages about manhood in the WWE. *Sex Roles*, 55, 1-11.

Şakir, Z. (2007). *Battal Gazi*. Kaknüs.

Türkmen, M., Demirhan, B. (2013). Concepts of wrestling-wrestler within culture of Turkish worl7d. *International Journal of Academic Research*, *5*(5), 221-226.

Ward, T. (2010). *Sport in Australian national identity: Kicking goals*. Routledge.

White, H.C. (1992). *Identity and control: A structural theory of social action*. Princeton UP.

White, H.C., Godart, F.C., Corona, V.P. (2007). Mobilizing identities: Uncertainty and control strategy. *Theory, Culture and Society*, 24, 181-202.

White, H.C, Godart, F.C., Thiemann, M. (2013). Turning points and the space of possibles: A relational perspective on the different forms of uncertainty. *Applying RelationalSociology: Relations, Networks and Society* (F. Depelteau and C. Powel Eds.Palgrave (pp.137-154).

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

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer
DOI: 10.22559/folklor.2162

Araştırma makalesi/Research article

Geleneksel Seyyahtan Blogger Seyyaha: Seyahat Blogları Dijital Folklorun Yeni Bir Türü Müdür?

From Traditional Traveler to Blogging Traveler: Are Travel Blogs a New Type of Digital Folklore?

Emine Çakır*

Öz

İcat ve keşifler; toplumların siyasî, sosyo-kültürel, dinî ve ekonomik hayatlarına doğrudan tesir ederek dünya tarihini etkiler ve *kültürel değişimi* beraberinde getirir. İnsanlık tarihi için dönüm noktası olarak değerlendirebileceğimiz icatlardan biri de 20. yüzyılın ikinci yarısında *küreselleşmeye* ve *kültürel değişime* ivme kazandıran *internet ağı*'dır. Son zamanlarda birçok disiplinin araştırma alanı hâline gelen internet, 1990'lı yıllardan sonra halk bilimcilerin dikkatini çekmeye başlamış ve bu yeni saha; *internet folkloru, netlore, dijital folklor, dijital kültür, e-folklor, teknokültür, sanal ortam, ikinci sözlü kültür ortam* gibi farklı adlarla nitelenmiştir. İnternet teknolojisi, küreselleşme kavramını görünür kılmış ve bu yeni çağ, "Enformas-

Geliş tarihi (Received): 24-02-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 23-06-2022

* Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü Toplumsal Uygulamalar Anabilim Dalı/ Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Letters Department of Turkish Folklore, Department of Social Practices. eminecakir.thb@gmail.com. ORCID 0000-0003-2196-5592

yon Çağı" olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmada *dijital folklor* kapsamında yeni medyanın sosyal paylaşım ağlarından biri olan bloglar özelinde seyahat blogları konu edinilmiştir. Seyyah ya da gezgin adı verilen kişiler tarafından, gezilen ve görülen yerlerle ilgili deneyim ve tecrübelerin paylaşıldığı bir tür olan seyahatnameler; yazıldığı dönemin sosyo-kültürel, siyasî, edebî, dinî ve ekonomik yapısı hakkında bilgi verir. Çalışmada yeni medyada *Web 2.0* olarak nitelenen, yazar ve okuyucunun interaktif olduğu sosyal paylaşım ağlarından biri olan seyahat bloglarındaki seyyah tipolojisinin özellikleri belirlenmiş, sonrasında geleneksel seyyah ile karşılaştırılmış, seyahat bloglarının dijital folklorun yeni bir türü olup olmadığı tartışılmıştır. Seyahat bloglarının dijital olmakla birlikte folklorun yeni bir türü olmadığı, seyahat bloglarının kültür değişiminin bir sonucu olarak yazılı kültür ürünü olan geleneksel seyahatname türünün ikinci sözlü kültür ortamındaki şekli olduğu sonucuna varılmıştır. *Seyahat bloglarını;* yeni bir tür olarak tanımlamak yerine enformasyon çağının ve buna bağlı olarak kültürün yeni üretim, tüketim ve aktarım bağlamının değişmesinin bir sonucu olarak değerlendirilmesi ve konuya bütünlükçü bakılması önerilmiştir.

Anahtar sözcükler*:* *dijital folklor, blog, seyahatname, geleneksel seyyah, blogger seyyah*

Abstract

Inventions and discoveries directly affect the political, socio-cultural, religious, and economic lives of societies by changing world history and bring cultural change with them. One of the inventions that can beconsidered as a turning point for human history is the internet network, which accelerated globalization and cultural change during the second half of the 20th century. The internet, which has recently become a research area of many disciplines, has started to attract the attention of folklorists after the 1990s and this new field; it has been described with different names such as internet folklore, netlore, digital folklore, digital culture, e-folklore, techno-culture, virtual environment, and second oral culture environment. Internet technology has made the concept of globalization more visible and this new age is denoted as the "Information Age". This study examines travel blogs, which are social networking areas of new media within the scope of digital folklore. Itineraries, which are the sharing of experiences and adventures about places visited and seen by travelers or voyagers, where they give information about the socio-cultural, political, literary, religious, and economic structure of the period in which they were written. In this study, characteristics of the traveler typologies in the travel blogs, which are known as Web 2.0 in new media, are social networking sites where the writer and readers are interactive, were determined, then compared with the traditional traveler, and then it was discussed whether travel blogs constitute a new type of digital folklore. It was concluded that although travel blogs are digital, they are not a new type of folklore and as a result of cultural change; however, they are considered to be the second form of the traditional travel book, which is a product of written culture presented in the oral culture environment. Instead of defining travel blogs as new genres, it was suggested to evaluate them as a product of the information age from

a holistic approach which includes the new context of transmission as well as the production and consumption of culture.

Keywords: *digital folklore, blog, travelogue, traditional traveler, blogger traveler*

Extended summary

Inventions and discoveries; It directly affects the political, socio-cultural, religious and economic lives of societies, affects world history and brings cultural change. One of the inventions that we can consider as a turning point for human history is the internet network, which accelerated globalization and cultural change in the second half of the 20th century. The internet, which has recently become a research area of many disciplines, has started to attract the attention of folklorists after the 1990s and this new field; Internet folklore, netlore, digital folklore, digital culture, e-folklore, techno-culture, virtual environment, second oral culture environment, such as different names have been discussed. Internet technology has made the concept of globalization visible and this new age has been evaluated as the "Information Age". In this study, travel blogs are the subject of blogs, which is one of the social networking networks of new media within the scope of digital folklore.

The aim of the study is to compare the characteristics of the digital traveler and the traditional traveler and to answer whether travel blogs are a new genre of digital folklore. Travel books that give information about the socio-cultural, political, literary, religious and economic structure of the period in which they were written, as a type of sharing experiences and experiences about the places visited and seen by people called travelers or travelers; It is the source of many disciplines such as folklore, linguistics, history, geography, astronomy, art history, fine arts and music. In the study, the characteristics of the traveler typology in the travel blogs, which is one of the social networks where the writer and reader are interactive, which is called Web 2.0 in the new media, were determined and then compared with the traditional traveler. It has been concluded that although travel blogs are digital, they are not a new genre of folklore, and travel blogs are the second form of the traditional travel book, which is a product of written culture as a result of cultural change, in the oral culture environment. travel blogs; Instead of defining it as a new genre, it is suggested to evaluate the information age and accordingly the change of the new context of transmission, production and consumption of culture and to look at the subject in a holistic way. Instead of making a new digital travelogue definition, it is necessary to update the current traveler and travelogue definition by taking into account the characteristics of the new cultural transfer context and giving examples from the electronic context.

The style of the traditional traveler is didactic, it is aimed to give information about the places visited; The style of blogger travelers is more literary and humorous. In addition to providing information, it is also aimed to entertain and have a good time. While the traditional traveler does not aim to encourage the reader to travel and see, the blogger traveller encourages the reader to visit the places he has visited himself.

The traditional traveler is not a tourist guide, but blogger travelers may have a history and mission such as tourist guide as a profession. Blogger travelers have a wide range of educational and professional information. Another important feature that emerges in the travel book type of written and electronic media is related to the identity of the author. While the gender of the traditional traveler is male, blogger travelers appear in different ways such as male, female, friend, lover, mother and child. While it is difficult to get an idea about the relationship of traditional travelers with other travelers of their time, blogger travelers can be considered as a "group folklore" in itself. Blogger travelers get to know, like, become friends or criticize each other in the virtual environment, even if not physically. While traditional travelers cannot learn about socializing with their colleagues, blogger travelers can socialize online. In addition, the Ministry of Culture and Tourism and local municipalities can contribute to the promotion and development of the country by cooperating with blogger travelers, focusing on Turkey's contribution to the cultural economy, industry and cultural tourism. It should be kept in mind that blogger travelers have the function of being cultural ambassadors that carry the local to the national and the national to the universal. Classic travel books are a serious research and study area for many disciplines. It is very new to see travel blogs as a field of scientific study, and few studies have been identified. Traditional travelogue texts; While folklore can be studied according to text-centered theories, travel blogs can be examined according to both text- and context-centered theories.

Giriş

İnsanlık tarihi, teknolojik keşiflerle değişir, dönüşür ve gelişir. İcatların büyük bir kısmı toplumların siyasî, sosyo-kültürel ve ekonomik hayatlarına doğrudan tesir ederken beraberinde dünya tarihini de değiştirmiş olur. Teknoloji özelinde; yazı, matbaa, barut, pusula gibi icat ve keşifler buna örnek olarak gösterilebilir. 1950'lerden sonra icat edilen ve 20. yüzyılın sonuna doğru kullanımı yaygınlık kazanan internet teknolojisi de özellikle 21. yüzyıldan sonra hayatın hemen her alanını etkileyerek toplumları derinden değiştirmeye ve dönüştürmeye devam etmektedir. Bu durum *kültürel değişim* kavramıyla açıklanabilir. S. V. Örnek, *kültürel değişimi* "iç ya da dış etmenler sonucu bir kültürün davranış kalıplarında ve örneklerinde (tiplerinde) ortaya çıkan değişme süreci" (1995: 44) olarak tanımlamaktadır. İnternet teknolojisinin sosyo-kültürel hayatta köklü değişikliklere neden olmasından dolayı, bu yüzyıl "enformasyon çağı" olarak nitelendirilmektedir. Bunun sonucu olarak sosyal disiplinler başta olmak üzere doğa ve insan bilimleri, güzel sanatlar internetle ilgili çalışmalarına hız kazandırmıştır. İnternet kullanımı; halk bilimi, sosyoloji, psikoloji, iletişim, medya, yeni medya, gazetecilik, hukuk, uluslararası ilişkiler, müzik, resim, el sanatları gibi birçok farklı akademik alanda tartışılmaktadır. Bu çalışmada yeni medyada *Web 2.0* olarak nitelenen dönemde ortaya çıkan ve "web-log"/ "blog" olarak ifade edilen sosyal paylaşım alanlarından biri olan *seyahat blogları,* dijital folklor kapsamında ele alınmıştır. Çalışmada seyahat blogları özelinde seyahatname türü ve tanımı; geleneksel seyyah tipolojisinin blogger seyyah tipolojisine dönüşümü odağında sorgulanmış; blogger seyahatnamelerin folklorun dijital yeni bir türü mü yoksa geleneksel seyahatname türünün elektronik ortamdaki devamı ve yeni görünümü mü olduğu tartışılmıştır. Seyahat bloglarının

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

dijital olmakla birlikte folklorun yeni bir türü olmadığı, seyahat bloglarının kültür değişiminin bir sonucu olarak yazılı kültür ürünü olan geleneksel seyahatname türünün ikinci sözlü kültür ortamındaki yeni aktarım bağlamının ürünü ve görünümü olduğu savı ileri sürülmüştür.

İnternet'in halk bilimi disiplini kapsamında sorgulanması beraberinde *internet folkloru, e-folklor, tekno-kültür, dijital kültür, dijital folklor, netlor, sanal ortam, elektronik kültür* gibi birçok kavram önerisini de beraberinde getirmiştir. Son dönemlerde bir hafıza mekânı olarak görülen internet, halk bilimciler için âdeta derleme sahasına dönüşmüştür. Alan Dundes, 1970'lerde bilgisayarın halk bilimine etkisine ilk dikkat çekenler arasındaydı: "Teknoloji, halk biliminden farklı bir kalıptan çıkmamıştır, hatta halk biliminin yayılması için çok önemli bir faktör hâline gelmektedir ve yeni halk bilimi jenerasyonu için heyecan verici bir ilham kaynağı sağlamaktadır" (Bronner, 2018: 45). Ö. Çobanoğlu ise Blank'tan aktararak (2009'dan akt. 2018:124); 1990'lı yıllarda "internet folkloru"nu ya da "internet kültürü"nü çalışan neredeyse birkaç kişi olduğunu, antropoloji, sosyoloji ve iletişim gibi alanların başlangıcından beri bu alana ilgi gösterdiğinden halkbilimcilerin ise bu alanı bir araştırma sahası olarak ele alıp incelemesinin yaklaşık 20 yıldır olduğunu ifade eder ve sözlü, yazılı ve elektronik ortamın beraber kullanıldığını ifade eder. B. Güvenç (2014: 38) ise; "e-folklor" olarak nitelediği kavramın, ürünlerin modern çağdaki kişiler arası iletişimin bir parçası hâline gelerek sanal dünyadaki yerini aldığını, bu yeni folklor türünün kaynağının ise yine folklor olduğunu ve başka bir ifadeyle görsel, yazılı ya da sözlü folklor materyalinin meydana getirilişi sırasında folklordan yararlanıldığını söyler.

Günümüzde sözlü ve yazılı kaynaklara; "ikinci sözlü kültür" olarak nitelenen elektronik ortam eklenmiştir. W. Ong, "Elektronik çağ "ikincil sözlü kültür" çağıdır; varlığı yazı ve matbaa teknolojilerine dayanan telefon, radyo ve televizyona özgü sözlü kültürün çağıdır" (2010: 15) derken aslında kültürel değişimin bir sonucu olan enformasyon çağının elektronik bağlamla ilişkisine dikkat çeker.

J. Goody (2011: 70); yazının konuşmayı işitsel olduğu kadar görsel bir inceleme nesnesi hâline getirerek nesnel kıldığını; bu alıcının kulaktan göze, üreticinin de sesten ele kaydığını söyleyerek sözlü ve yazılı kültür etkileşimini açıklar. Goody'nin (2011) *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi* adlı eserinde bahsettiği sözlü kültür belleğinin yazılı kültür ortamına aktarılma sistematiği hakkında bir başka ifadeyle; sözün tablolar, çizelgeler ve listeler hâlinde sunulması sözlü kültür sistematiği hakkında bizlere bilgi veriyorsa elektronik ortamdaki blogların düzenlenmesi, tasnifleme ve listelemeyle ilgili sözlü ve yazılı kültürün elektronik kültür ortamına aktarılma sistematiği hakkında da bilgi sunmaktadır. Bu durumda seyahat bloglarının içerik düzenlemesi, bilginin tasnif edilerek kategorize edilerek paylaşılması sözlü ve yazılı kültürün elektronik ortama aktarım formu olarak değerlendirilebilir. Goody "Yazının iki işlevi olduğunu, birinin iletişimi zaman ve uzam içinde olanaklı kılan ve insanlığa işaretleyici, belleksel ve kayıt edici bir araç sağlayan depolama işlevi olduğunu belirtir. Kuşkusuz bu işlev, diğer depolama araçlarıyla da yerine getirilebilir, örneğin iletilerin teybe kaydedilmesi gibi. Ancak işitsel röprodüksiyon kullanımı yazının ikinci işlevine izin vermez" (2011: 115). Yazıyla birlikte bilginin kaybolmaması için yazarak kayıt altına alma eylemi; edimin sözden yazıya aktarma pratiğine dönüştüğünü bir başka ifadeyle duymanın gücünü görmenin iktida-

rına bıraktığını ortaya koymaktadır ki günümüzde elektronik ortamla birlikte hem işitselliğin hem görselliğin aynı anda ve derede önem kazandığı anlaşılmaktadır.

Goody'nin ifadesiyle "Bütün toplumlarda bireyler çok miktarda bilgiyi genetik depolarında yani uzun vadeli belleklerinde ve geçici olarak da çalışan belleklerinde tutarlar" (2013: 211). Günümüzde genetik deponun yazılı kültürde, yazılı kültürün ise her ne kadar kalıcı ve geçiciliği tartışılsa da elektronik bağlamda depolandığı söylenebilir. Bu çalışmada yazılı kültürdeki yazarlığın, elektronik ortamdaki "yazarlık" ve "okuryazarlığına" dönüşümü, seyahat blogları üzerinden değerlendirilmiştir. Bu kapsamda halk bilimin yazılı kaynaklarından seyahatname türünün elektronik ortamdaki görünümü sorgulanmıştır. Çalışmada "geleneksel seyyahtan blogger seyyaha" evrilen tipoloji belirlenmiştir. Elektronik bağlam, folklor ürünlerini ve üretim şeklini doğrudan etkilemiş, bu durum *dijital folkloru*nun konusu hâline gelmiştir. "Günümüzün seyyahları kimlerdir ve nerede, nasıl eser vücuda getirmektedir?" sorularının yanıtlarından hareketle seyahatname türünün yazılı kültür ortamından elektronik kültür ortamına taşındığı savı ileri sürülmüştür.

İnternet folklorunun yeni dijital folklor türlerinin ortaya çıkmasına neden olduğunu söyleyen Çobanoğlu'na göre internet folkloru; "En eski zamanlardan günümüze pek çok halk bilimi tür, tip ve şeklini bulup göreceğimiz açık ve bedava bir bilgi kaynağı olmasının ötesinde, yeni ve dijital folklor tür ve şekillerinin oluşmasına da imkân sağlamaktadır" (2018: 125). M. E. Bars ise internetin çok sayıda toplumsal paylaşım ağları, video paylaşım ağları, blog siteleri, bilgi paylaşım ağları sayesinde zengin bir metinsel iletişim sağladığını (2018: 171) ifade eder. Halk bilimi kapsamında "blogger ve seyahatname" konusuna odaklanan çalışmalara az da olsa tesadüf edilmektedir: E. Gülüm'ün (2015: 151-163) "Ankara'nın Öne Çıkan Kentsel İmgelerinin Sanal Seyahatnamelerdeki Yansımaları" ve G. Çetinkaya'nın (2020: 138-152) "Hafızanın Dönüşen Mekânları 'Seyahat Blogları', Kent Belleğini 'Seyahat Blogları'ndan Okuma Denemesi" adlı çalışmaları, seyahat bloglarının dijital folklorun kültür üretim bağlamı olarak kabul edilmesi ve seyahatname geleneğiyle ilişkilendirilmesi açısından örnek gösterilebilir.

Ş. Çınar ise "Gelişen Bir Tür Olarak Bloglar", Dosya: Blog Yeni Bir Yazın Türü Mü?" adlı çalışmasında blog ve edebî tür meselesini ele alırken blogları, dijital bir tür olarak değerlendirir: "Bilgisayar teknolojisinin hızla değişmesiyle beraber, basılı edebiyat geçerliliğini korusa da bilgisayar ve internet, edebiyat için yeni bir ortam (medium) oluşturmuşlardır. Bu yeni alan yeni türlere olanak sağlamıştır" (2013: 4). İnternetin yeni folklor türlerini ortaya çıkardığını belirten Kõiva ve Vesik ise "21. Yüzyıl Başında Çağdaş Halk Bilimi, İnternet ve Toplumlar" adlı makalelerinde internetin, önceki nesillerden taşıdığı türlerle, en başından beri, halk bilimcilerin alan çalışması yapabileceği ideal bir alan ve siber ortamın gelenekleri aktarmada bir araç olduğuna ve eski türlerin mutasyonlarının yeni türleri yarattığına dikkat çekmişlerdir" (2014: 182-183) diyerek yeni türlerin eski türlerin evrilmiş ve değişmiş yeni şekli olduğunu vurgularlar.

Çınar, genel anlamda edebî blogların tamamını dijital yeni bir tür olarak nitelese de halk bilim özelinde seyahat bloglarının folklorun yeni dijital bir türü olmaktan ziyade var olan bir türün yani geleneksel seyahatnamenin elektronik ortamdaki devamı olarak değerlendirmek gerekir.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

> Miller ve Shepherd, blogların türsel kökenlerini hem dijital hem dijital olmayan türlerden aldığını iddia eder. Dijital olmayan türlere anı, günlük, gezi yazısı gibi türler örnek verilirken, dijital türlere kişisel web sayfasını önerir, fakat bu iddianın ilk kısmı günümüzde blogların çoğunun günlük, anı vb. tek bir odaktan çıkması ve yeni bir biçim alması nedeniyle tartışılır görünmektedir. (Çınar, 2013: 6)

Kõiva ve Vesik'ın da ifade ettiği gibi "eski türlerin mutasyonlarının yeni türleri yarattığı" savından hareketle seyahat blogları da türün elektronik ortamda evrilmiş yeni şekli olarak değerlendirilmelidir.

Elbette seyahat blogları, herkese yazar ve okur olma yani blogger olma ve hemen ulaşılma imkânını sunması yönüyle elektronik ortamın özelliklerini yansıtması açısından geleneksel seyahatname türünden ayrılmaktadır. Buna paralel olarak da türün üretici ve tüketici tipolojisinin bağlamdan kaynaklı olarak değiştiği anlaşılmaktadır. Blogların işlevsel kullanımına dair Çınar'ın bu tespitleri, seyahat blogları özelinde yeni bir dijital folklor türünden ziyade elektronik bağlamın üretim ve tüketim şeklinin değişmesiyle açıklanabilir. Bu değişim, doğal olarak üretici ve tüketici tipolojisinin de değişmesine neden olmaktadır fakat bu durum blogger seyyahları geleneksel seyyahtan tamamen ayırmamakta, yeni ve tamamen başka bir tür ortaya çıkmamaktadır.

Seyahatname türünün medyadaki değişim ve dönüşümü, medya ve yeni medya kavramlarıyla açıklanmaktadır. İnternet teknolojiyle birlikte medya, geleneksel ve yeni medya olarak nitelenmeye başlanmıştır. "En basit haliyle, *yeni medya* herhangi birinin binlerce kişiye kolayca ulaşabilme (mesajını/içeriği iletebilme-alabilme) imkânı bulduğu medyadır" (Aslan, 2013:107). Bu çalışmada yeni medya çalışmaları kapsamına giren ve Web 2.0 olarak nitelenen sosyal paylaşım ağlarından bloglar özelinde, seyahat blogları ve blogger seyyahlar üzerinde durulmuş, yeni medyadaki bu bağlamın geleneksel seyahatname türünü ve seyyah tipolojisini nasıl dönüştürdüğü sorgulanmıştır.

> İnternetin yeni yüzü olarak ve ikinci nesil hizmetleri içeren teknolojiler topluluğu olarak ifade edebileceğimiz Web 2.0, kullanıcılarına çevrim-içi işbirliği ve paylaşım imkânları sağlayarak insanlar arasındaki iletişim olanaklarını en üst düzeye taşımış bulunmaktadır. Aslında Web 2.0 kullanıcı merkezli ve kullanıcıların içeriğine katkıda bulunduğu, onlara hareket özgürlüğü ve kullanım kolaylığı sunduğu yeni nesil internet platformu olarak tanımlanabilir. (Genç, 2010: 237)

"Blog, "weblog" kavramının kısaltılmış hâlidir. Blog sözcüğünün Türkçe karşılığı olarak "web günlüğü", "internet güncesi", "ağ günlüğü", "çevrimiçi günlük" gibi kavramlar önerilmiştir" (Çelebi, 2009: 57). "Weblog ya da "blog", *Webhosting Glossary*'de kişilerin düşüncelerini ve ağ bağlantılarını periyodik olarak paylaştıkları çevrimiçi yayınlar olarak tanımlanmaktadır. Blogların bir insanın hayatında ya da ağda ne tip şeyler olup bittiği hakkında bilgi veren bir tür melez yayın olduğu söylenebilir" (akt. Brown, 2005). "Blogların ortaya çıkışı kişisel günlüklerin çevrimiçi versiyonları gibi olsa da kısa süre içinde blogların kullanım alanı siyasi kampanyalardan eğitim amaçlı materyallerin paylaşımına, tüketici bloglarından sivil topluma ait kampanyaların duyurulduğu ve tanıtıldığı bloglara kadar yayılmıştır" (Özüdoğru, 2014: 38).

Web: ağ, log ise günlük demektir. Web log'un kısaltılması olan blog ise "kişisel, temasal, topluluk, şirket" gibi kendi içinde belli gruplara ayrılır. *Kişisel bloglar;* en çok rastlanan tür olup daha çok bireylerin günlüğü şeklinde değerlendirilebilir. Burada, kişiler günlük hayatta yaşadıkları deneyim ve tecrübeleri yani hem kendi öz biyografilerini kayıt altına almak hem de bu bilgileri blogunda başkalarıyla paylaşmak ister. Bu yönüyle sıradan herkes blog açabilir. *Temasal bloglar ise* belli bir alanda uzman kabul edilen kişilerin açtığı bloglardır. Bu bloglarda, örneğin; yemek, fotoğraf, ekonomi, pazarlama, bilgisayar gibi konularda uzman kişilerin bilgi aktardığı, blogların "bilir kişi mekânları" olduğu söylenebilir. *Topluluk blogları*; belli bir topluluğun belli bir düşünce etrafında bir araya geldiği üyelik sistemine dayalı bloglardır. Topluluk blogları, grup folkloru kapsamında da değerlendirilebilir. Örneğin, arabesk müzik severler, Beşköylüler, Trabzonsporlular, madenciler vs. *Şirket blogları ise,* şirketlerin ekonomik kalkınmasına ve tanıtımına katkı sağlamak amacıyla kurulmuş olup halkla iletişimin sağlanması esastır. Özetle blogların; bilgi edinme, bilgi deneyim ve tecrübelerini paylaşma, kültürlenme ve kültürleşme, eğitme ve kültürü aktarma, eğlenme, hoşça zaman geçirme, entelektüel olma ve sosyalleşme isteği, topluluğun (sanal) üyesi olarak aidiyet hissetme, belli bir kitleyi etkileme ya da takipçi kazanma, varoluşun kaydını tutarak belgeleme ihtiyacı, duygusal boşalma aracı, kendini gerçekleştirme isteği, tartışarak rahatlama, aile ve yakın çevreyi haberdar etme ya da çevreden haberdar olma ihtiyacı, ekonomik kazanç sağlama, reklam ve tanıtım aracı olarak kullanma gibi birçok işlevi söz konusudur. Genel ya da seyahat blogları özelinde düşünüldüğünde de bu işlevler geçerlidir. Seyahat blogları ise bu gruplar içerisinde daha çok *kişisel bloglar* kapsamında değerlendirilebilir.

*Seyahatname*ler; yeme içmeden giyim kuşama, halk oyunlarından halk danslarına, efsane, memorat, masal, fıkra, bilmece, ninni gibi sözlü anlatı türlerinden gösteri sanatlarına, toplumsal uygulama ve ritüellerden, doğa ve evrenle ilgili uygulamalara birçok kültürel veriyi bünyesinde barındırmasından dolayı halk bilim başta olmak üzere tarih, coğrafya, sosyoloji, arkeoloji gibi birçok disipline kaynaklık eder. *Türkçe Sözlük*'te; "*Seyahatname:* Bir yazarın gezip gördüğü yerlerden edindiği bilgi ve izlenimlerini anlattığı eser" (2019: 2083). "*Seyyah:* Gezgin, turist" (2019: 2085) olarak tanımlanır. Seyyah, Arapça bir kelime olup Türkçesi gezgindir ve "Gezmek, tanımak, görmek, dinlenmek amacıyla geziye çıkan (kimse), gezici, gezmen, seyyah" (2019: 940) olarak tanımlanır.

"Gezi yazısı, gezilip görülen yerler üzerine yazılan yazılardır. Geziye çıkmayı uğraş edinen kimselere gezgin denilir. Eskiden "gezi yazısı" yerine *seyahatnâme, "gezgin"* yerine de *seyyah* terimleri kullanılırdı" (Kudret, 1980: 355). Erşahin, "Seyahatnameyi; yazılı edebiyat türlerinden, bir kimsenin gezdiği yerlerde gördüğü şeyleri yazarak oluşturduğu eser, seyahat kitabı" (2011: 293) olarak belirtir. Geleneksel seyyah ya da gezgin için belirtilen bu özellik ve tipoloji, blogger seyyahla benzerlik göstermektedir. Blogger seyyahlar da yurt içi ve yurt dışına gezme amaçlı uzun yolculuklar/seyahatler gerçekleştirmekte, ülkeler ve şehirlere dair çeşitli bilgileri kişisel bloglarında sadece yazılı değil aynı zamanda görsel ve işitsel olarak da okuyucu ve dinleyiciyle elektronik ortamda paylaşmaktadır. Kimi zaman ise *blogger seyyahlar*, bu bilgileri sadece bloglarında depolamakla yetinmemekte, deneyim ve tecrübeleri kitaplaştırarak da okuyucularına ulaşmaktadırlar. Blogger seyyahların gezip gördüğü yerler-

le ilgili paylaşımlarını hem bloglarında hem de kitap olarak aktarma çabası ve kendilerini seyyah ya da gezgin olarak nitelemeleri onların geleneksel seyyahın enformasyon çağındaki görünümü olduğunu ortaya koymaktadır. Kısaca geleneksel seyyahın bilgiyi aktarım aracı kitapken *blogger seyyahların* çoğu zaman internet ortamı olmakla birlikte bazen de hem internette hem de basılı kitap olarak seyahatlerini aktarmaktadırlar. Seyahat blogundaki bu dönüşüm, çağın sunduğu bilgi aktarım araçlarından kaynaklanmaktadır.

> Gezi yazılarında, gezilen yerlerin görünümleri, insanların ırkları, dilleri, yaşayışları, gelenekleri, tarihleri, uygarlıkları vb. anlatılır. Gezi yazılarında yalnız görülen ve duyulan şeyler anlatılıp hayalden doğma hiçbir olguya yer verilmediğinden, bu çeşit eserler; tarih, coğrafya, toplumbilim, hukuk, folklor vb. bilimler için yardımcı kaynakların başında gelir. (Kudret, 1980: 355)

Seyahat bloglarının burada bahsedildiği şekliyle folklor başka olmak üzere kültürel anlamda birçok disipline kaynaklık etmesi açısından geleneksel seyahatnameyle benzerlik gösterdiği söylenebilir.

C. Kudret, geleneksel seyahatname için, "Ya zevk için ya keşif amacıyla ya da görevle yapılan geziler dolayısıyla yazılan bu türdeki yazılara çok eski devirlerden beri rastlanmaktadır" (1980: 355) der, benzer durum *blogger seyyahlar* için de geçerlidir. *Blogger seyyah* da "zevk almak, dünyayı keşfetmek, görev olarak, tanıma/tanıtma düşüncesi, anı biriktirme" gibi amaçlarla seyahatlerini gerçekleştirir. Geleneksel seyyahtan beklenen "Sadece ve sadece, gördüğü ve duyduğu şeyleri anlatır/ anlatmalı. Uydurma ve hayal mahsulü şeylere itibar etmez/ etmemeli" (Karataş, 2007: 179) düşüncesi blogger seyyahın okuru için de geçerlidir. Blogger seyyah okuru da yazarından nesnel ve tutarlı olmasını bekler. Tüm bu benzerliklerin dışında geleneksel ve blogger seyyah arasında farklılıklar da mevcuttur. "Bir gezinin tadı, gezi bitip evinize döndükten sonra çıkar" diyen Melih Cevdet Anday (Kudret, 1980: 355)'ın bu sözü, *blogger seyyahlar* için geçerli midir? Zira seyyahın yazılarını paylaşması için artık evine dönmesine gerek var mıdır? Elbette, seyahat blogları özelinde söylemek gerekirse bilgiyi paylaşmak için seyyahın eve dönme zorunluluğu ortadan kalkmıştır. Bloggerların gözlem ve deneyimlerini paylaşmak için iletişim teknolojisinin sunduğu avantajla bulunduğu mekândan anında/canlı paylaşım yapabilme imkânına sahiptir. Türle ilgili olarak değişen içerikten ziyade içeriği paylaşma şekli ve hızı olmuştur. Okura ulaşmak açısından temelde farklılık, bilgi üretim ve aktarım araçlarının değişmesinden kaynaklanmaktadır.

Türk kültür tarihinde geleneksel anlamda seyyah denildiğinde akla gelen ilk isim Evliya Çelebi'dir. Gezi, edebiyatımızdaki en eski nesir türlerinden biridir. XVII. yüzyılda yazılan Evliya Çelebi Seyahatnâme'si (1611-1682), bu türün edebiyatımızdaki en önemli eseri olarak kabul edilmektedir. Evliya Çelebi, "Türk gezgin, gezdiği yerlerde toplumların yaşama düzenini ve özelliklerini yansıtarak gözlemler yapmış, ailesi saray ahalisinden olup kendisi de iyi eğitim görmüş, devlet adamıdır, 50 yıl gezmiştir" (Evliya Çelebi Seyahatnamesi'den Seçmeler, 2007: 5). Evliya Çelebi "iyi eğitim almış bir devlet adamı" iken, blogger seyyahların hepsinin aynı nitelikte olduğunu söylememiz mümkün değildir. Blogger seyyahlar meslek ve eğitim konusunda rehber, doktor, öğretmen, öğrenci, serbest meslek, işçi, ev hanımı gibi çok farklı ve geniş bir yelpazeye sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca Evliya Çelebi'nin elli

yıllık tecrübesi, teknik olarak blogger seyyahlarda aranamaz. Blogger seyyahlar için en fazla yaklaşık on beş yıllık bir tecrübeden söz edilebilir ki bu tecrübenin akıbetinin ise zaman ve şartlara bağlı olarak netleşeceği söylenebilir.

"Evliya Çelebi, gezdiği yerlerde gördüklerini, duyduklarını yalnız aktarmakla kalmamış, onlara kendi özel yorumlarını, düşüncelerini de katarak gezi yazısına yeni bir içerik kazandırmıştır" (Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nden Seçmeler, 2007: 7). Geleneksel seyyah için dile getirilen bu özellikler, blogger seyyahlar için de geçerlidir. Geleneksel seyyah eserini yazarken daha çok didaktik bir üslubu tercih ederken, blogger seyyahın didaktik ve mizahi üslubu harmanladığı söylenebilir. Bu durum bilginin aktarım araçları ve okuyucuyla kurulan interaktif iletişimden kaynaklı olarak blogger seyyahın okurunun dikkatini canlı tutmak istemesiyle açıklanabilir. "Yazarın anlatım bakımından gösterdiği başarı uyguladığı yazma yönteminden kaynaklanır. Anlatım, belli bir süreyle sınırlanmaz, geçmişle gelecek, şimdiki zamanla geçmiş iç içedir. Belli bir süre içinde özdeş zamanda geçen iki olayı, yerinde görmüş gibi anlatır, böylece zaman kavramını ortadan kaldırır" (Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nden Seçmeler, 2007: 7).

> Seyahatname'de yazarın gezdiği, gördüğü yerlerle ilgili izlenimler sergilenirken, başlı başına araştırma konusu olabilecek bilgiler, belgeler ortaya konur. Bunlar arasında öyküler, türküler, halk şiirleri, söylenceler, masal, mani, ağız ayrılıkları, halk oyunları, giyim-kuşam, düğün, dernek, eğlence, inançlar, karşılıklı insan ilişkileri, komşuluk bağlantıları, toplumsal davranışlar, sanat ve zanaat varlıkları önemli bir yer tutar. (*Evliya Çelebi Seyahatname'sinden Seçmeler,* 2007: 7)

Evliya Çelebi'nin bahsedilen eserinin içerik oluşturma yaklaşımı ve bilgiyi derleme çabası blogger seyyahlarla benzerlik gösterir. Seyahat blogları kültür üretim mekânları olarak ele alan Çetinkaya (2020:143), "Çelebi Alper" gibi seyahat blogu isimleriyse kültürel aktörlerin (Evliya Çelebi) bellekteki çağrışımlarına dayalı kullanımları olarak değerlendirilebilir. Seyahat kültürel bir kodun temsili ile isimlendirilmekte ve dikkat çekici hâle getirilmektedir.

Sözlü kültür belleğinin tasnifleme düşüncesinin yazılı kültüre etki eden J. Goddy'in ifade ettiği "listeleme, tablolaştırma, reçeteleştirme, çizelgelerle ifade etme" sistematiğinin blogların oluşturulmasında da karşımıza çıktığı anlaşılmaktadır. Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımına göre ise izleyicinin blogu beğenerek, paylaşarak ya da mesaj yazarak reaksiyonu söz konusudur. Örneğin, google aramalarda en çok takipçisi olan blogger seyyah olarak karşımıza çıkan *Rotasız Seyyah (*Mehmet Genç)'ın blogunun (www.rotasizseyyah.com/); ana sayfa içerik düzenlemesi şu şekildedir: "Ana sayfa, Kimim, Basında, Sık Sorulanlar, Sponsorlar, Kitaplarım, Diğer, Etkinlikler, About, İletişim". Rotasız Yol Hikâyeleri 1, Rotasız Yol Hikâyeler 2" adlı yayımlanmış kitapları tanıtılır. Rotasız Seyyah'ın blogu yorumlara açıktır: Yorum yapanların seyyahı, takdir ve tebrik etmesi, onun yerinde olmak istediğini belirtmesi, ona özenmesi, ondan tavsiye beklemesi, kendi yapamadıkları ve yapmak istediklerini onun üzerinden tatmin sağlaması, kendilerine ilham kaynağı olduğunu ifade etmeleri aslında yeni medyadaki *kullanımlar ve doyumlar* yaklaşımıyla açıklanabilir. "Biz yapamıyoruz bari sen yap" söylemi, okurun yazarla özdeşleşerek duygusal doyum elde etmeyi amaçladığını ortaya koyar. Okurlar aynı zamanda blogger seyyahın paylaşımlarıyla bilgilendiklerini, kültürlendiklerini ve eğlendiklerini ifade ederler.

Google arama butonuna "seyahat blogu" ifadesini yazınca "Türkiye'nin İlham Dolu 51 Seyahat Blogu", "En İyi Gezi Blogları: 2019'da Takip Etmen Gereken 17 Blog", "Seyahat Blogu Nasıl Açılır?", "Seyahat Blogu Açmak İçin 8 Neden" gibi sayfa uzantıları çıkmaktadır. Örneğin; "Türkiye'nin İlham Dolu 51 Seyahat Blogu" başlıklı yazıda geçen blogger seyyah adlarından bazıları şunlardır: Amatör Gezginin Gezi Notları, Ayağımın Tozuyla, Az Gezmiş, Başka Türlü Bir Şey, Baya İyi, Bence Tatil, Bekran Sarsılmaz, Bilinmeyen Rota, Çelebi Alper, Çizen Bayan, Çok Okuyan Çok Gezen, Drummer Lizard, Ev Bezgini, Fareli Köyün Hayalcisi, Gezdimania, Gezen Bilir, Gezentigiller, Gezgin Anne, Gezgin Martı, Gezgin Teach, Gezi Notlarım, Gezici Günlük, Gezigoo, Gezimanya, Gezip Gördüm, Geziyorum.net, Haritada Bir Nokta, Gökçenin Seyir Defteri, Gürkan Genç, Her Şeyi Anlatırım, I Can Travel, İstanbul Gezentisi, Keşfetsene, Kuyruksuz Uçurtma, Löplöpçüler, Macera Kitabım, Not Only İstanbul, OiTheBlog, Rüzgarın İzinde, Sandaletli Seyyah, Seyahat Günlükleri, Seyahatperest, Şimdi Gezelim, Son Mastori, Super Nice Visit, Uzak Nota, Uçan Bavul, Varuna Gezgin, Yolda Olmak, AroundTogether, GezikoBlog". Seyahat bloglarının tanıtıldığı bu linkteki yazıdan ve yapılan yorumlardan hareketle, blogger seyyahlardan bazılarının kendilerini "gezgin ve seyyah" adlarıyla niteledikleri bu yönüyle bir yerde kendilerini geleneksel seyyahın günümüz temsilcisi olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Blogger seyyahların geleneksel bir adlandırma tercihine ilaveten yabancı dilde, doğrudan kendi adını kullanarak ya da mizahi, mesleki, toplumsal statü belirten başka adlandırmaları da yeğlediği görülmektedir. Geleneksel ve blogger seyyahın tipolojisi, adlandırma konusunda karşılaştırıldığında geleneksel seyyahın adı, künyesi, ailesi, biyografisi tarihi bilgiler ışığında aydınlatılırken, blogger seyyahların gerçek adlarından ziyade blogger adlarının ön planda olduğu ve bu kişilerin gelecekte tarihi seyyah olabilme konusunda geleneksel seyyah kadar şanslı olmadığı söylenebilir. Günümüzde geçmişe göre ulaşım ve iletişim imkânlarının daha iyi olmasına karşın tüketimin hız kazanması ve teknolojinin sürekli değişmesi kalıcılık konusunda farklılaşmaya neden olmaktadır. Kalıcılık konusunda blogger seyyah olup deneyimlerini kitaplaştıranların geleneksel seyyahla benzerlik taşıyabileceği söylenebilir.

Seyyah profili, blogger seyyahların çok farklı mesleklere ve eğitim seviyelerine sahip olduğunu gösterir. Bu durum, blogger seyyahlığın başlıca bir meslek olabileceği gibi kişilerin asıl mesleği yanında bir hobi faaliyeti olarak da görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Ayrıca geleneksel seyyah tipolojisine bakıldığında; seyahatnameleri yazan seyyahların çoğu zaman tek kişi ve erkek olduğu, seyyahlığın meslek olduğu ve devlet tarafından desteklendiği görülmektedir. Blogger seyyahlar ise tek başlarına yolculuk yapabildikleri gibi karı-koca, sevgili, iki arkadaş, anne-çocuk, geniş bir arkadaş grubu gibi farklı cinsiyet, yaş aralığı ve birden fazla kişinin seyahati söz konusudur. Ayrıca Türk kültür tarihinde geleneksel seyyah olarak kadın karakter ön plana çıkmazken blogger seyyah olarak kadınların fazla olması dikkate değerdir. Bu tanıtım blogunda yer verilen birkaç örnek şöyledir: "Çizen Bayan" blogunda "mimar, menajer, dj, gezgin, blogger" olarak kendini tanımlayan kişinin gerçek adı Elif'tir. "Çok Okuyan Çok Gezen" blogunun sahibi Sevil'dir. "Ev Bezgini" blogun sahibi Nur'dur. Alkım Doğan'ın, "Haritada Bir Nokta", Gökçe'nin "Gökçenin Seyir Defteri", İrem'in "Kuyruksuz Uçurtma" ve Seher'in "Uçan Bavul" adlı seyahat blogları yine kadınlara aittir.

Elektronik ortam; blogger olmanın ücretsiz olması, iletişim ve ulaşım teknolojisinin gelişmesi günümüzde seyahat imkânlarını arttırmış, seyahati meslek olarak yapanlar kadar mesleğinin yanında hobi olarak gerçekleştiren ve bunu da sosyal medyada paylaşan, medyada anı belleği oluşturan bir seyyah tipini ortaya çıkmıştır. Örneğin; "Başka Türlü Bir Şey" seyahat blogu, "2 arkadaşın, işlerinden istifalarının ardından yaptıkları dünya turunu belgeledikleri bir seyahat blogu" olarak tanımlanmıştır. Bazen de kişilerin gerçek adları ve mesleklerini de ifade ettiği görülmektedir: "Bekran Sarsılmaz" adlı blogger, "Cerrahtan seyyah olur mu?" diyerek asıl mesleğine vurgu yapmakta, aslında farklı mesleklere sahip olmanın seyyah olmaya engel olmadığını da ispatlamaktadır.

Blogger seyyah profili, kadın ve erkeğin birlikte seyahat etmesi yönüyle yine geleneksel seyyah tipolojisinden ayrılmaktadır. "Gezentigiller" blogunda seyyahlar, "Hasan ve Şahika çifti için her şey bir yaz gittikleri kampta başlar" ifadesiyle kendilerini tanıtırlar. "Her Şeyi Anlatırım" blogu da yine bir çifte aittir. "Her minik tatil dilimine bir seyahat sıkıştırmış çift, özellikle pazartesi sendromunu dindirmek için açılıp bakılması gereken bir seyahat blogu yaratmış." Bir başka çift ise Löplöpçüler'dir. Özenç ve Semih'in bu seyahat blogunda özellikle yemek ve mutfak kültürüne odaklanıldığı görülmektedir. Blog adlandırması da bunu göstermektedir. Mutfak özelindeki seyahat bloguna "Mastori" örnek gösterilebilir: "İletişimci, şef, şarap somaliyesi, yazar, gezer. Seyahatlerinde keşfettiği tatları mutfağında hazırlıyor, bize de bu tarifleri anlatıyor. Aklı seyahatlerinde keşfettiği tatlarda kalanlar, Son Mastori'nin sitesini bir ziyaret etsin derim". Blogger seyyahlardan bazılarının yemek gibi tematik tek bir konuya odaklandığı söylenebilir.

Seyyah grubu olarak karşımıza "Varuna Gezgin" blogu çıkmaktadır. Bu blog, kalabalık bir gezgin grubuna aittir: "Eskişehir'de de gezmek için yaşayan, yaşamak için gezen bir grup gönüllü seyyah var. Coşkun Aral'ın belgesellerini seyrederek büyümüş, dünya atlasına bakarak hayallere dalmış ve bir gün bu hayalleri gerçeğe dönüştürmek için yollara düşmüş bir grup gezgin… Gezmek için zengin olmak gerektiğine inanmayan, imkânsızı mümkün kılan bir grup gerçekçi hayalperest." olarak düşüncelerini ifade eden grup, ayrıca grup folkloruna örnek gösterilebilir. Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı ve halkbilimin işlevsel kuramı bağlamında bu sayfanın altındaki yorumlar incelendiğinde bir grup olarak meslek folklorundan söz edilebilir. Sanal ortamda da olsa seyyahlar birbirlerini gıyaben tanımakta, takip etmekte, beğenmekte ya da eleştirmektedir. Yorum kısmında okuyucuların "bilgi edinme, öğrenme ve eğlenme, bir topluluğa ait hissetme" gibi duygu ve düşüncelerini belirtmeleri bu kapsamda değerlendirilebilir. Tavsiye amaçlı 51 seyahat blogu sayfasını tanıtan Cansu Elter ile (yazar ile) okuyucu arasındaki hipermetinsellik bunu örneklendirmektedir:

> *Sedat Açıl;* "Böyle bir liste şart olmuştu. Çoğunu biliyordum ama bilmediğimiz kimler varmış görmüş olduk. Hep yollarda değil, sanal ortamda da denk gelmek lazım elbet. Ellerinize sağlık."
>
> *Sıtkı*; "Ticari olanların haricinde diğer bloglar bu listede olmayı hak ediyor." (www.geziko.com/blog/turkiyenin-ilham-dolu-50-seyahat-blogu).

Okur ve yazar yorumlarından hareketle, blogger seyyahların aynı işi aynı platformda yapmalarından dolayı grup ve meslek folkloru bağlamında değerlendirilebileceği söylenebilir. Okurun "hep fiziki hayatta değil sanal ortamda da karşılaşmalarına" vurgu yapması meslek folkloru olarak incelenebileceğini ortaya koyar. Bir diğer okurun "reklamsız blog ve

reklamlı blog" tartışmalarına gönderme yaparak seyahat bloglarının âdeta seyahat acentesine dönüşmesini eleştirmesi ise dikkate değerdir.

Blogger seyyahı, seyyah tipi olarak geleneksel seyyahtan ayıran bir diğer özellik ise "anne seyyah"lardır. "Gezgin Anne" blogunda Deniz'i çocuğuyla yaptığı gezilerinin kültürel bellekteki klişelere aykırı olduğu blogunda şu şekilde ifade edilmektedir: "Çocuk sahibi olunca seyahat etmek hayal olur mitini ayakları altında ezerek yok eden harika bir anne kendisi. Yazıları âdeta ailelerin seyahat kılavuzu. Çocukla seyahat elbet kolay değil ancak Gezgin Anne Deniz'i okuyanlar imkânsız olmadığının da bilincinde". Bir başka seyyah anne ise "Seyahatperest"tir. Blogda kendisi şu şekilde tanıtılır: Özge seyahat tutkunu bir anne. 15 yaşında dünyayı keşfe başlamış, evlilik teklifini seyahati sırasında almış, aile kurmuş, çocuk yapmış, gezmekten, keşfetmekten asla vazgeçmemiş. Yazıları ile seyahatlerini, hayatını, çocuğunu anlatıyor. Özellikle çocuklu aileler için tam bir ilham perisi".

Seyahat bloglarının ortak özelliklerinden biri de edebî ve mizahî bir üslupla yazılmaları ve görsel, işitsel verileri paylaşmalarıdır. "Kuyruksuz Uçurtma" blogunun tanıtım yazısı bunu örneklendirir: "Enerjisini gezmelerden, seyahatten, bavul açıp kapamaktan alan bir gezi blogu Kuyruksuz Uçurtma. Sahibi çok sevdiğimiz İrem, tam bir seyahat tutkunu. Blogu okurken kız arkadaşlarımla şehirlerin dedikodularını yapar gibi hissediyorum. Dişi bir kalemden, heyecanlı yazılar". Sandaletli Seyyah'ın tanıtım yazısı ise şöyledir: "42 yaşında evli bir doktor seyahat için otostop ya da bisikleti neden seçer? Çünkü keşfin konforlu koltuğunda, otel odasından dışarıyı seyretmek olmadığını iyi bilir. Bora Bilgin bu sebeple sürekli geziyor, gezdikçe deneyimlerini paylaşıyor. Doktordan, temiz yazılar".

Bir diğer önemli durum ise, bugün bloga sahip bir seyyahın yarın blogunu kapatmasından dolayı bloga ve bilgilere erişimin ortadan kalkmasıyla ilgilidir. Bu, bilginin depolandığı internet ağının ne kadar kalıcı ve güvenilir olabileceği sorusunu akla getirmektedir. Örneğin 51 blog içinde tavsiye edilen "Gezgin Martı" adlı blog, bu çalışma yapıldığı tarihte erişime kapalıydı.

Geleneksel seyyahlar devlet erkince maddi olarak desteklenirken, blogger seyyahlar ise bir kısmı Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından desteklenirken büyük bir kısmı ise kendi bütçeleri ya da farklı sponsorların desteğiyle seyahat edebilmektedirler.

Seyyahların sadece sanal ortamda değil fiziken de bir araya gelerek grup ve meslek folkloru başlığı altında değerlendirebileceğimiz bir şekilde faaliyetlerde bulunduğu görülmektedir. 2016'da "Ünlü Seyyahlar Ünye'de" başlığını taşıyan haber içeriği şöyledir: "Türkiye'nin en fazla takipçiye sahip seyahat yazarları ve blogger'ları hafta sonu Ünye'deydi. Seyyahlar dolu dolu geçirdikleri bir günün sonunda Ünye'ye hayran kaldılar. Ordu Valiliği'nin organizasyonu ve Ünye Belediyesi'nin iş birliği ile Türkiye'nin en fazla takipçiye sahip seyahat yazarları ve blogger'ları hafta sonu Ünye'ye geldi. Amcaoğlu, Bilinmeyen Rota, Çapulcu Yollarda, Çelebi Alper, Dünya'nın Yerlisi, Geze Geze Türkiye, Geziyorum Öyleyse Varım, Gezgin Kadınlar, Gezgin Kedi, Gezgin Martı, Gezginin Ayak İzleri, Gezmek Güzel, Giyen Bayan, Küçük Dünya, Pustoo Dünya, Seyyahça, Tadında Seyahat, Yoldaki ve Zaferin Seyir Defteri isimli seyahat bloglarının yazarları Ünye'de tarihi, kültürel ve turistik mekânları gezme fırsatı buldu" (www.unye.bel.tr/print.php?icerik). Burada yerel belediyenin kent tanıtımında ve kente turist çekme konusunda blogger seyyahların ve sosyal paylaşım ağlarının önemimin farkında olduğu anlaşılmaktadır. Yereli ulusala, ulusalı küresele taşıma konusunda

blogger seyyahların kültür elçisi olma işlevi her geçen gün önem kazanmaktadır.

Sonuç

Dijital bağlamın folklor içeriğini ve türleri doğrudan etkilemesi ve dönüştürmesi kaçınılmazdır. Günümüzde kültür üretim bağlamının değişmesi, seyyah tipinin özelliklerinin ve türün içeriğinin de değişmesine neden olmuştur. Bu durum, teknoloji özelinde kültür değişimiyle açıklanabilir. Âşıklık geleneği nasıl ki bugün kahvehaneden ziyade *youtube* gibi sosyal medyada varlığını sürdürüyorsa, seyahatname türünün de aynı doğrultuda bağlamının değişmesi söz konusudur. Bu açıdan seyahatname bloglarının yeni bir dijital tür değil, geleneksel seyahatnamenin elektronik ortamdaki devamı olduğu söylenebilir.

Seyahatnamenin mevcut tanımı şu şekilde güncellenebilir: "Gezilip görülen yerlerle ilgili bilgi, gözlem ve hatıraları ele alan, geleneksel gezginler ya da blogger gezginler tarafından tarih, coğrafya, sosyoloji, halk bilimi gibi birçok disipline kaynaklık edebilecek nitelikteki yazı, görsel ve işitsel verileri geleneksel ve elektronik bağlamda paylaşan eğitici ve öğretici nitelikte bir türdür." Geleneksel seyyaha nasıl ki Evliya Çelebi örnek gösteriliyorsa blogger seyyaha da "Rotasız Seyyah" adıyla Mehmet Genç örnek gösterilebilir. Her ne kadar geleneksel seyyahla blogger seyyahın özelliklerinde farklılıklar olsa da bu durum, içerikten ziyade içerik üretme bağlamının değişmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca geleneksel seyahatnameler eğitim ve öğretim sisteminde, ders müfredatında yer alırken, bu kapsamda seyahat bloglarına da eğitim sistemi içinde yer verilmelidir.

Klasik seyahatname kitapları birçok disiplin için ciddi bir araştırma ve inceleme alanıdır. Seyahat bloglarının bilimsel inceleme alanı olarak görülmesi çok yeni olup sayılı çalışma tespit edilmiştir. Geleneksel seyahatname metinleri; halkbilimin metin merkezli kuramlara göre incelenebilirken, seyahat blogları hem metin hem bağlam merkezli kuramlara göre incelenebilir. Örneğin Evliya Çelebi'nin Seyahatname'si ile Rotasız Seyyah'ın blogu gezilen yerler odağında karşılaştırmalı olarak halk bilimi kapsamında derinlemesine incelenebilir. Yine halk bilimi odağında blogger seyyahlar, meslek folkloru bağlamında akademik zeminde ele alınabilir.

Geleneksel seyyah ve blogger seyyah olarak niteleyebileceğimiz seyyah tipiyle ilgili bazı benzerlik ve farklılıklar tespit edilmiştir: Geleneksel seyyah ürünlerini sadece yazılı ve basılı ürünlere dönüştürebilirken; blogger seyyah yazılı, basılı, görsel ve işitsel ürünlere dönüştürebilir. Geleneksel seyyah sadece yazar, okuru ise sadece okur iken blogger seyyahın yazarı ve okuru, hem yazar hem okur olarak nitelenebilir. Basılı seyahatname eserleri klasik eser olarak bilimsel bir araştırma eseri olarak değerlendirilirken, seyahat bloglarının örneğin birkaç yıl aktif içerik üreten bir blogun birden kapanması ya da kapatılmasıyla içeriğe ulaşılamaması gibi nedenlerden dolayı klasik metinler ya da kalıcı olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Geleneksel seyyah, gezilen görülen yerleri sözcüklerle tasvir etme, betimleme yoluna girerken blogger seyyahlar sözcüklerle detaylı tasvir etme yerine doğrudan görsel ve işitsel verilere başvurarak daha az ve öz açıklamalara başvurur. Bunlara istisnai olarak seyahat bloglarını kitaplaştırarak kalıcı olmayı hedefleyen blogger seyyahların da olduğu görülmektedir. Bu durum internet bağlamının hızlı değişimi her ne kadar bilgiye ulaşımını kolaylaştıran bir etken olarak görülse de içeriğin çeşitli nedenlerden dolayı erişiminin ortadan kaldırılması, bilginin buharlaşması gibi nedenlerden dolayı kalıcı ya da geçiciliği açısından

tartışılan bir sorundur. Geleneksel seyyahların ürünlerine erişim güçtür herkes her zaman her yerde ulaşamaz, blogger seyyahın ise ulaşımı hızlıdır, herkes her zaman her yerde ulaşabilir. Geleneksel seyyah, dönemindeki ulaşımla ilgili teknolojik gelişmelerden dolayı daha çok zamanda daha az yer gezebilirken, blogger seyyahlar daha kısa sürede daha çok yer gezebilir. Blogger seyyah, yazar metni istediği zaman değiştirebilir, silebilir, okur yorumlarıyla yeniden şekillendirebilir, geleneksel seyyah bu konuda muhafazakârdır. Geleneksel seyyahın okur kitlesi aydın tabaka, genelde bilim insanlarıdır. Blogger seyyahların okuru hem aydın hem halk tabakasından olup blogger, her seviyede eğitim düzeyine sahip okura hitap eder.

Geleneksel seyyahın üslubu didaktiktir, gezilen görülen yerlerle ilgili bilgi vermek amaçlanır; blogger seyyahların üslubu daha edebî ve mizahîdir. Bilgi vermenin yanında eğlendirme ve hoşça vakit geçirme de amaçlanır. Geleneksel seyyahın okurunu, gezip görme konusunda özendirme gibi bir amacı yokken, blogger seyyah, okurunu kendi gezip gördüğü yerleri gezmesi konusunda özendirir, tavsiye alır, tavsiye verir.

Geleneksel seyyah, turist rehberi değildir fakat blogger seyyahların meslek olarak turist rehberliği gibi bir geçmişi ve misyonu olabilir. Blogger seyyahların eğitim ve meslek bilgileri geniş bir yelpazeye sahiptir. Yazılı ve elektronik ortamın seyahatname türünde ortaya çıkan bir başka önemli özelliği ise yazar kimliğiyle ilgilidir. Geleneksel seyyahın cinsiyeti erkekken; blogger seyyahlar erkek, kadın, arkadaş, sevgili, anne çocuk gibi farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır.

Geleneksel seyyahların dönemindeki diğer seyyahlarla ilişkileri konusunda fikir elde etmek güçken, blogger seyyahların aktif iletişimlerinden dolayı kendi içinde "grup folkloru" olarak değerlendirilebilir. Blogger seyyahlar büyük oranda fiziken olmasa da sanal ortamda birbirlerini tanırlar, beğenirler, arkadaş olurlar ya da eleştirirler. Geleneksel seyyahların meslektaşlarıyla sosyalleşmesi hakkında bilgi edinemezken, blogger seyyahlar sanal ortamda sosyalleşebilir. Bazen de fiziken bir araya gelip ortak etkinlikler gerçekleştirebilirler.

Geleneksel seyyahlar, devlet tarafından finanse edilirken, blogger seyyahların ise bloglarında reklamlara yer verdiği, yolculuklarını kendi bütçeleri ya da sponsorlarının destekleriyle gerçekleştirdiği görülmektedir. Bu bakımdan Kültür ve Turizm Bakanlığı, belediyeler vs. blogger seyyahları ekonomik anlamda destekleyebilir. Çeşitli kurumlar, Türkiye'nin kültür ekonomisi, endüstrisi ve kültür turizmine katkısı odağında blogger seyyahlarla işbirliği yaparak ülkenin tanıtılması ve kalkınmasına katkıda bulunabilir. Bu anlamda blogger seyyahların yereli ulusala, ulusalı evrensele taşıyan birer kültür elçisi olma işlevine sahip oldukları göz önünde tutulmalıdır.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar %100

Contribution Rates of Authors to the Article: First Author %100

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

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

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

Kaynakça

Aslan, M. G. (2013), Yeni medyanın "yeni"liği üzerine. *I. Ulusal Yeni Medya Çalışmaları Kongresi, 7-8 Mayıs 2013,* Kocaeli Üniversitesi İletişim Fakültesi ve Alternatif Bilimin Derneği, 102-110.

Bars, M. E. (2018). İnternet folkloru: Netlore. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 15, 160-179.

Bronner, J. S. (2018). Halk bilimin dijitalleştirilmesi ve sanallaştırılması. *İnternet folkloru: Netlore ve netnografi* (Ş.Yılmaz ve Z. Bayır, Çev.) (M. Öcal Oğuz vd. Ed.) Geleneksel, 45-94.

Çetinkaya, G. (2020). Hafızanın dönüşen mekânları "seyahat blogları", kent belleğini "seyahat blogları"ndan okuma denemesi. *Millî Folklor*, *16* (128),138-152.

Çınar, Ş. (2013).Gelişen bir tür olarak bloglar, dosya: blog yeni bir yazın türü mü? *Kitap-lık Edebiyat Dergisi,* Temmuz-Ağustos, 4-16.

Çobanoğlu, Ö. (2018). Halk biliminde yeni paradigmalar bağlamında internet folkloru. *9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi.* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Erşahin, İ. (2011). *Halk kültürü ve edebiyatı sözlüğü.* Ötüken.

Evliya Çelebi seyahatnamesi'nden seçmeler (2007). Akvaryum.

Genç, Z. (2010). Web 2.0 yeniliklerinin eğitimde kullanımı: Bir facebook eğitim uygulama örneği, *Akademik Bilişim'10 - XII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri*, 10-12 Şubat 2010 Muğla Üniversitesi.

Goody, J. (2013). *Yazılı ve sözel arasındaki etkileşim* (O. Bulut, Çev) Pinhan.

Goody, J. (2011). *Yaban aklın evcilleştirilmesi.* Pinhan.

Gülüm, E. (2015). Ankara'nın öne çıkan kentsel imgelerinin sanal seyahatnamelerdeki yansımaları. *II. Uluslararası Genç Halkbilimciler Sempozyum Bildirileri Kitabı.* Hacettepe Üniversitesi, 151-163.

Güvenç, A. Ö. (2014). İnternet folkloru üzerine önerilen bir terim: e-folklor. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *18* (2), 31-46.

Karataş, T. (2007). *Ansiklopedik edebiyat terimleri sözlüğü.* Akçağ.

Kõiva, M. ve V. Liisa (2014). 21. Yüzyıl başında çağdaş halk bilimi, internet ve toplumlar. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4.* (E. Çakır, Çev), (M. Ö. Oğuz vd., Haz.) Geleneksel, 182-194.

Kudret, C. (1980). *Örneklerle edebiyat bilgileri.* C.II. İnkılâp ve Anka.

Ong, W. J. (2010). *Sözlü ve yazılı kültür*. (S. Postacıoğlu, Çev.) Metis.

Örnek, S. V. (1995). *Budunbilim terimleri sözlüğü.* Türk Dil Kurumu.

Özüdoğru, Ş. (2014). Bir web 2.0 uygulaması olarak bloglar: Blogların dinamikleri blog alemi. *TheTurkish Online Journal of Design, Art and Communication* –Tojdac January. *4* (1), 36-50.

Türkçe Sözlük (2019). Türk Dil Kurumu.

Elektronik kaynaklar

http://www.geziko.com/blog/turkiyenin-ilham-dolu-50-seyahat-blogu/; (Erişim tarihi 21 Aralık 2020)

https://www.rotasizseyyah.com/; (Erişim tarihi 25 Ocak 2021)

https://www.unye.bel.tr/print.php?icerik=647; (Erişim tarihi 25 Ocak 2021)

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

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz/Summer
DOI: 10.22559/folklor.2162

Araştırma makalesi/Research article

Literature Gathering as a Cultural Event: Booktube Participation

Kültürel Etkinlik Olarak Edebiyat Buluşması: Booktube Katılımı

Simge Ünlü*
Lütfiye Yaşar**

Abstract

This study analyzed the tendency to participate in reading activities organized by online book clubs. The universe of the research consists of Turkish Booktube channels and their followers. Booktube channels chosen as samples in the study are Ayşe Ümit Karabacak, Kitap Dünyam, and Mine's Book Suggestions. The universe of Booktube channel followers was also limited to a sample of 549 people. The study used semi-structured interviews with Booktubers and a questionnaire with Booktube channel followers as a data collection technique. The data obtained from these data collection techniques were analyzed with the content analysis method in the 2020.2.2 version of the Maxqda program. Obtained findings; It is

Geliş tarihi (Received): 18-02-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 25-06-2022

* Doç.Dr., Sakarya Üniversitesi Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Bölümü / Sakarya University Department of Public Relations and Advertising. simgeunlu@sakarya.edu.tr. ORCID 0000-0002-0137-4210

** Yüksek Lisans öğrencisi / Master student. lutfiye.yasar1@ogr.sakarya.edu.tr. ORCID 0000-0001-9008-6415

seen that the motivations of the Booktubers who produce content on the Booktube channel and the followers who consume the Booktube videos differ in various aspects. In terms of booktubers, the main factor in participating in this channel is a social benefit, creating personal archives from video content and contributing to their personal development. For followers, the aim is to learn about literature, do homework/research, and gain reading habits. As a result; There are differences in the motivations of Booktube channel owners and Booktube channel viewers to participate in these channels. Accordingly, the definitions of the content followed and quality video also varies. Although participation in these channels, content followed, and quality content approaches differ in terms of Booktubers and followers, they look at the achievements of Booktube from a similar perspective.

Keywords: *online reading activities, online cultural activity, digital reading, booktube, booktuber*

Öz

Bu çalışmada online kitap kulüplerinin düzenlediği okuma etkinliklerine katılma eğilimi analiz edilmiştir. Araştırmanın evrenini, Türk Booktube kanalları ve takipçileri oluşturmaktadır. Çalışmada örneklem olarak seçilen Booktube kanalları Ayşe Ümit Karabacak, Kitap Dünyam ve Mine'nin Kitap Önerileri' dir. Booktube kanalı takipçileri evreni de 549 kişilik bir örneklemle sınırlandırılmıştır. Çalışmada veri toplama tekniği olarak Booktuber'larla yarı yapılandırılmış görüşme, Booktube kanalı takipçileriyle de anket kullanılmıştır. Bu veri toplama tekniklerinden elde edilen veriler, içerik analizi metoduyla Maxqda programının 2020.2.2 sürümünde Booktuber ve takipçilerinin Booktube mecrasına katılım motivasyonu, bu mecranın onlara sağladığı kazanımlar, takip edilen içerikler ve nitelikli olarak değerlendirilen Booktube videolarının özellikleri açısından analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular; Booktube mecrasında içerik üreten Booktuber'ların ve Booktube videolarını tüketen takipçilerinin bu mecrada bulunma motivasyonlarının çeşitli yönlerden farklılıklar içerdiği görülmektedir. Booktuber'lar açısından bu mecraya katılımda başlıca etken sosyal fayda, video içeriklerinden kişisel arşiv oluşturmak ve kişisel gelişimlerine katkı sağlamakken takipçilerde ise amaç edebiyat hakkında bilgi edinmek, ödev/araştırma yapma ve okuma alışkanlığı kazanma isteğidir. Sonuç olarak; Booktube kanalı sahiplerinin ve Booktube kanalı izleyicilerinin bu mecralara katılım motivasyonlarında farklılık bulunduğu ve buna bağlı olarak takip edilen içerik ve nitelikli video tanımlamalarının da değişiklik göstermektedir. Her ne kadar bu mecralara katılım, takip edilen içerikler ve kaliteli içerik yaklaşımları Booktuber'lar ve takipçiler açısından farklılık arz etse de Booktube mecrasının kazanımlarına benzer perspektiften değerlendirmektedirler. Booktube kanallarına katılmanın okuma alışkanlığını geliştirdirdiği, bu alışkanlığı daha önce kazanmış olanların da okuma alışkanlığını disiplinize ettiği kısacası bu mecranın ve düzenlenen etkinliklere katılım sağlamanın okuma eylemi üzerinde pozitif bir katkı sağladığı sonucu dikkat çekmektedir.

Anahtar sözcükler: *çevrimiçi okuma etkinlikleri, online kültürel etkinlik, dijital okuma, booktube, booktuber*

Introduction

The act of reading is the process of extracting meaning from the writ-ten text through symbols, so this activity is a kind of habit that improves comprehension and interpretation. Reading, which has a significant effect on language use, is a behavior that can be improved with regular reading exercises and education. It is possible to say that reading is done to gain knowledge or have fun (Guthrie et al., 1996; Ashfaq and Ansari, 2020). Because reading is a mental activity, it requires deep motivation. The act of reading, which encourages the individual to learn new things, can be carried out in print and digital environments. In this context, an indivi-dual who has acquired normal reading behavior can increase the amount of reading and reinforce this habit by providing access to various content in digital environments with the help of technological opportunities.

In virtual environments, reading activities for entertainment or infor-mation can be defined as digital reading. Different names in various studies have called this way of reading. These names are; screen or screen reading, e-reading, and digital reading (Baron, 2013; Shimray et al., 2015; Baron, 2016). What distinguishes digital reading from print media reading is that reading behavior is done through an electronic device.

It is possible to say that with digitalization, the formation of reading culture is accompanied by technical materials. So much so that most individuals who read, e-book readers, smartphones, tablets or computers, etc. This new digital literacy and the new reading culture include differences from traditional reading culture and reading strategies (Maden, 2012: 3). It can be said that the differentiated reading habit brings a new reader profile, new reading skills, new critical literacy, and along with all these points, a new understanding of digital education. For this reason, digital reading is not only the cause of this difference but also the result.

In general, the 21st-century reader finds e-books reading, reading with intelligent devices, shopping for books online, and finally consuming technology intensively. This readership can be described as interactive. According to Follmer et al., reading interactive books enriches the story and reading experience, allowing interaction with the characters (2012:687). In this respect, each hero has more than one story for interactive book readers.

With e-books, e-readers, and intelligent devices replacing printed materials and books, a sensory connection cannot be established with a book. Modern-day readers who cannot establish this sensory connection forget what they read (Goldberg, 2013; Schilhab et al., 2018). In this context, the forgetfulness in the readers should be interpreted as the result of the cessation of physical contact with the book, that is, the result of digitalization.

The consumption habits of the modern time reader are temporary. A movie adapted from a book or books adapted from a movie is consumed faster. Due to the speed of this consumption, this readership is quite active. Their reading changes rapidly so does their reading routine (Waldfogel 2017). The point that affects the reading routine of readers is participation in reading clubs in social media networks. In these networks, it can be said that the sharing of reading motivations and the sharing of reading lists connect these readers.

It is known that reading, which is an individual act, has been moved to online environments thanks to developing technology. Reading actions or activities performed in these environments; is called online reading or digital literacy (Coiro & Dobler, 2007; Keskin, 2014). As a requirement of the modern world, the use of the Internet and the reading experience it provides occur in online environments. Activities in these networks are used for social and educational purposes such as reading, research, and text production (Mills & Levido, 2011). The use of the Internet for educational purposes increases electronic materials. Acquiring and developing an online reading strategy, critical reading, and the ability to adapt to digital content are required. According to Cisco and Ünlü, the acquisition of reading skills in virtual environments develops as follows: firstly to understand the problem, secondly to access information, thirdly to critically interpret the obtained information, fourthly to synthesize the obtained information, and finally to read to disseminate this blended data to others. To do (2020: 1370). Apart from educational use, online reading activities also have socio-cultural uses.

Unlike traditional reading activities, reading activities performed on the web are seen as open to participants from all age groups, providing opportunities for socialization, entertaining, and motivating reading (Scharber, 2009). Online reading clubs have various features. These features are; It does not take place in a physical place, the free membership is provided via e-mail, it usually consists of 30 people (Balling et al., 2008). In the organization of online reading activities, communication occurs through posts on blogs. The communication process is completed when the page manager writes the followers' thoughts after sharing and contributes to the content. As a result, the online communication network of book clubs continues as long as the internet connection of the club members is not terminated.

According to Foasberg (2012), online reading activities are online socio-cultural activities that encourage book lovers to read. These activities are based on the principle of creating an environment for discussion about this work or authors online by reading the works of a specific author, only the books in one genre or the books to be read within the specified time. Therefore, having a determined author, work, or time limit is a compelling element of these activities. It contributes to the socialization of the individuals participating in the event to provide a shared reading experience. Events planned online can also be in the form of short-term periods such as one year or four weeks (Smith, 2019). In this process, individuals participating in online reading activities contribute to literacy activities by socializing and having fun in online networks and creating a reading strategy. In this context, this study aims to determine the motivations of Booktubers and Booktube followers to participate in the Booktube channel and reveal their tendency to participate in the events taking place in this channel. The study is essential in revealing the quality of the Booktube channel, which is described as a literary community of Turkish Booktubers and Booktube channel followers. In the research, the content analysis method examined semi-structured interviews with Booktubers and datasets obtained by applying a questionnaire to the audience following Booktube channels.

1. Booktube for cultural event

While social media is seen as an alternative to traditional communica-tion methods, it provides the opportunity for all users to interact quickly. Every individual who uses social media platforms is also considered a content producer of these virtual environments. Producing and consuming content on virtual platforms creates a socio-cultural impact on internet users. These virtual environments help create an online reader network in the form of online reading clubs and book recommendations (Thomas and Round, 2016). It is seen that online reading networks created through virtual environments provide access to actual individuals and increase the interest in the act of reading in digital environments (Fuller & Di-rectory Sedo, 2015). According to Pinder, these virtual environments eliminate the individuality of book readers in terms of both reaching individuals and increasing the interest in reading in virtual environments (2012: 68). In this context, there are Booktube channels that have developed as a subbranch within Youtube, which was established in 2005 to bring young readers together virtually, offer them the opportunity to discuss their views on books, and also to offer book recommendations. The name Youtube users give to book pages is Booktube, and the managers of this page are called Booktuber. Content such as book reviews, what I will read, what I am reading, what I am reading are produced on the pages of Booktube. From this point of view, it can be said that Booktube is a tool that contributes to the spread of reading.

Booktube channels; it can be said that it is to draw attention to the act of reading in an aesthetic background through personalized, various objects. This act of attracting attention makes the reading activity collective and embodies it (Tolins & Samermit, 2016). Therefore, the produc-tion of book contents in this medium, the interaction of the content, that is, the receiving of comments and appreciation, is seen as an incentive to the act of reading. According to Norrick-Rühl (2019), this sharing encourages reading makes the content emotional, popularizes reading concepts, and separates book readers from other individuals. Booktube shares are criticized for commodifying books when the whole process is evaluated.

As a cultural activity, Booktube channels allow book lovers to exhibit and share the works they read and help them communicate with other social media users. This social network, which integrates sound and image due to its structure, is also crucial in analyzing reader groups' formation and relations.

2. Formation of the terminology of the microculture booktube

Although Youtube has been a medium where video sharing with en-tertainment content has been dominant since its establishment in 2005, educational-oriented content has started to be produced over time (Alp & Kaleci, 2018). In this process, Booktube channels and phenomena, a sub-category of Youtube, began to emerge. Booktube channels, which first started to be opened in the USA in 2008, started to spread among the countries where Spanish was accepted as the official language in 2012. By 2017, these

channels began to make their presence felt in our country. Booktubers, who publish book videos, publish content in organi-zing reading activities, promoting their favorite literary works and libraries (Perkins, 2017). As the length of Booktube videos differs according to the content, they have three essential features: background, fiction, and content. First, use a library as a background for video content rele-vance. Secondly, the selection of music to be used while editing the Booktube video and the arrangements related to the adjustment of the transition effects. The last feature is to provide information about the characters in the book, the book's emotional intensity, and the author by not including any element that misses the surprise in the content of the Booktube video. According to Surez and Gonzlez Argüello, Booktube should be considered in five structures. These dimensions are implementation, meaning, relationship building, planning, and personality. The production phase of the Booktube content starts making sense of the application, the activities of enric-hing the video content with music, sound, and effects. As a result of this interpretation, feedback is received on the content created by activating the stage of interacting with the environment. Planning how to respond to the received notifications comes from planning and finally adopting the Booktuber personality (2020:164). Therefore, considering its essential features and structure, Booktube is a virtual environment requiring considerable intelligence skills.

Booktube, which has created an online microculture by gaining a different place in Youtube, also draws attention with its unique terminology. First, the Book Reading Marathon: This app is the process of reading until you reach a certain number of pages that Booktuber has to read in a limited time or a targeted number of pages. Book Shopping: These are the videos where Booktuber explains which books they bought. I have Read/Will Read: These are the contents of which books it promotes at the beginning or end of the month. Thematic Question Videos: These are where booktubers ask each other questions about a particular book or author. Library Tour: These are the videos where the libraries are organized, cleaned, or just the Booktubers introduce their libraries in detail. Booktuber Chats: These are chat videos about books. Let's Read Together Activity: It is a book reading activity together on a live broadcast. Best of My Library: In this video content, Booktuber explains about the books, characters, authors it likes. Video Blogs: These are the diaries where he shares the activities he participates in, such as fairs, bookstores, second-hand bookshops, reading clubs (Tolstopyat, 2018: 91). In addition to these content types, Chronological Reading Activity Is the acti-vity of reading an author's works by following the historical timeline. Author Reading Guide: These are the posts in which an author's works should be read to be understood better, which literary understanding he belongs to, and additional reading suggestions about that author. Single Book Analysis: These are the videos in which only one book is analyzed in depth. As a result, Booktube videos can be evaluated extensively when evaluated in terms of content.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

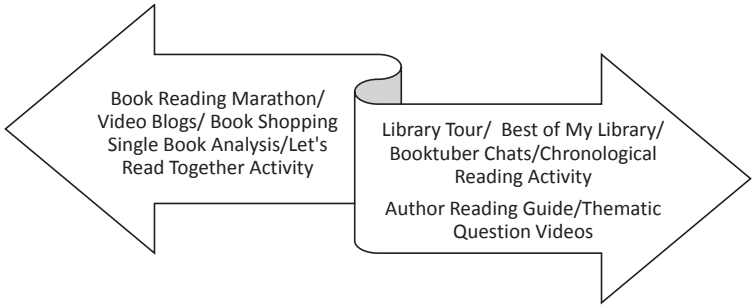


Figure 1: List of Booktube Content Terminology

Booktube can be considered an innovative environment because it has differences from the area in which it was born. These innovative media phenomena continue to offer their literature-oriented video content to people worldwide. In this respect, the characteristics of the Booktube phenomena are: having an innovative personality, reflecting his literary taste in social networks, being self-appropriate, and creating a digital niche character. Booktubers who can manipulate the masses according to their literary taste; Literary culture, qualified readership, and evaluation of the background of book criticism will help portray these phenomena.

Among the Booktube channels, which can be considered very new in our country, the most-watched ones are listed below according to the number of subscribers:

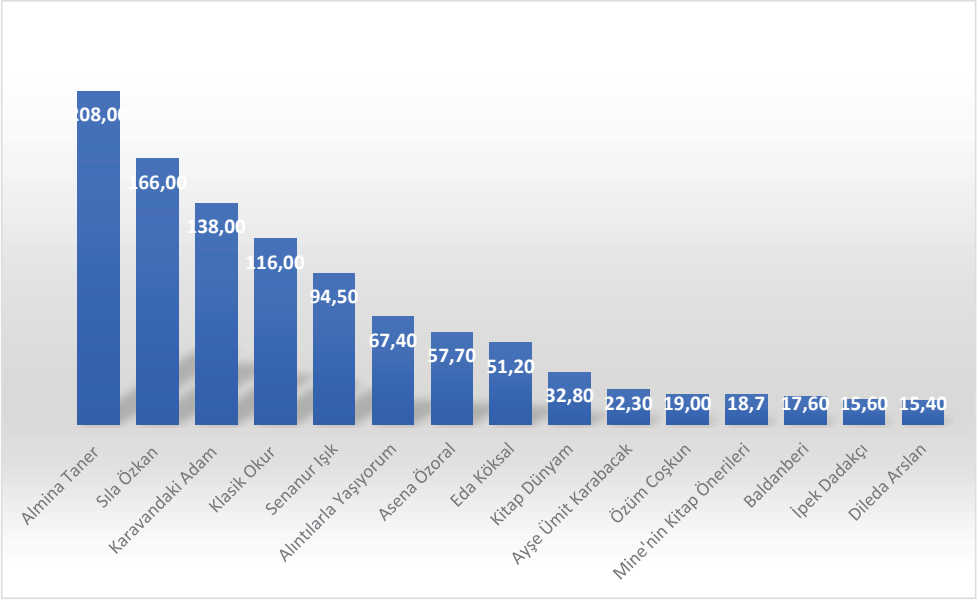


Chart 1: Subscriber Chart of Turkish Booktubers

e-ISSN 2791

3. Related studies

It is seen that there are studies on microculture Booktube and reading culture in the literature. These studies: Online reading culture and socialization Hagge, (2021); Birke, (2021); Cassany and Aliagas (2021); Scolari et al., (2021). Use of Booktube in Education: Ehret et al., (2018); Mateo et al., (2021); Jerasa and Boffone, (2021). Instilling a love of reading books; Zapiataia and Leyn, (2020). Books and social media interaction Sorensen and Mara, (2014); Thomas et al., (2019); Lo, (2020); Thomas, (2020); Pardey, (2020). Building reading motivation Roig-Vila et al., (2021). The commodification of reading and marketing Tolstopyat, (2018); Tezgeç, (2020).

When the literature is scanned, the studies focus on reading culture and socialization, the use of Booktube in education, motivation to read, and the commodification of reading. This study will contribute to the field in addressing the motivations of those who produce and consume content on Booktube as a cultural activity.

4. Research method

The universe of this research consists of Booktubers and Booktube followers in Turkey. In order to narrow down the selected universe, the most watched Booktube channels in Turkey were listed according to the number of followers, and semi structured interviews were conducted with three Booktubers who returned by contacting the Booktube channels. During these interviews, 19 questions were asked to the Booktubers. In the part of the research about Booktube followers, an open-ended questionnaire consisting of two parts and 34 questions was prepared. Five hundred forty nine people participated in this online survey.

In this study, the findings obtained from the semi structured interview and survey datasets will be analyzed with the content analysis method in the 2020.2.2 version of the Maxqda program. Content analysis is a method of obtaining data from a text, either qualitatively or quantitatively, visually, in writing, or verbally (Krippendorf, 2004). The basis of this analysis method is shaped by coding the content according to its categories. Content analysis is divided into two types, conceptual and relational. In conceptual analysis, content is strictly decoded into codes. The researcher can make models on the themes. In the relational analysis method, the analysis between the themes is examined in depth. This situation requires the creation of a codebook as it adds flexibility to the research (Wilson, 2016:42). This research method helps identify the trend of an event and reveal its key themes. Therefore, since this study aims to determine the tendency to participate in Booktube, the content analysis method will be used. In this context, the research questions are as follows:

- What is the motivation of Booktubers and Booktube followers to join Booktuba?
- What content do Booktube followers and Booktubers follow?
- What is the central theme of the videos that make up the contents of Booktube?

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

5. Findings and interpretation of the research

In this part of the study, the findings obtained from the questionnaire and semi-structured interviews were interpreted.

Definitional Findings

The participants are women, 318 while male participants are 231. The age range of the participants is between 18-70, and the most intense range is the participants in the 31-40 age group with a ratio of 28.6%. The proportion of participants aged 21-25 was 25.3%, the ratio of participants aged 26-30 was 21.5%, the ratio of participants aged 41-50 was 7.7%, while the proportion of participants aged 51-60 was 1.5% and 61- Participants in the age range of 70 are 0.4%.

Associate degree graduates constitute most of the research. While 65.2% of the participants were associate degree graduates, the rate of secondary school graduates was 13.1%, high school graduates 7.7%, undergraduate graduates 11.8%, 1.6% graduate, 0.5%. I am a Ph.D. graduate.

While 32.6% of the participants follow the Booktube channel in the range of 1-3, the density of participants who follow 4 or 5 channels is 23.1%, those who follow 6 or 7 channels are 17.3%, while the rate of those who follow Booktube channels of 8 or more is % is 27.

While 80.1% of the participants stated that they read the book recommended by the Booktubers, 19.9% said that they did not read the books recommended by the Booktubers.

When the reasons that push the participants to join the Booktube community are listed, it is stated that 37.5% know literature, 27.3% have information about the book and/or author, and 27.5% meet people. Those who want to receive reading instructions make up 3.8%. In comparison, those who follow it for homework or academic research are 0.7%, those who say book recommendations are 1.6%, those who want to acquire the habit of reading 0.2%, and finally, the rate of those who say all of these options is 1%. is 3.

The most frequently followed content by the participants in the videos I will read/what I have read with a rate of 61.7%. The rate of those who follow the contents of the book exchange is 17.5%, the rate of those who follow the author's reading guide is 11.1%. While those who watch the reading marathon are 5.5%, those who follow book recommendations are 1.6%, those who watch book reviews are 2.2%, those who watch all of these contents are 0.2%, while those who do not follow these contents are 0.2%.

While 33.9% of the participants said that the purpose of participating in the cultural activities of Booktubers is "critical reading," 27.5% of them told what they read, 11.1% of them reinforced the love of reading, 18.6% of them exchanged information, 0.7% stated that they participated in these activities in order to get book recommendations. 6% of the respondents stated that they did not participate in these activities.

While 49.7% of the participants see book recommendations as a gain from following Booktube channels, 33.7% see creating a reading culture again. 10.6% of the respondents

made a reading habit, 3.6% made friends, 1.1% made many contributions, 0.5% found the content entertaining, 0.7% did not earn any income. She was stated that it was not.

While 79.2% of the participants find the videos of Booktube channels informative, 11.3% find it entertaining, 5.3% innovative, 3.6% boring, and 0.5% enjoyable.

While 75.4% of the participants stated that they wanted to watch the content related to literary books on the Booktube channel, 11.1% were research books, 6.2% personal development books, 2.2% religious books, 0.4%. Lastly, &2.9 of the participants said they wanted to watch videos about all books.

According to 76.7% of the participants, the sine qua non of the Booktube video is the narrative format when the table is examined. According to 9.8% of the respondents, information about the author, 6.6% video editing, 3.1% the number of promoted books, 2.7% the dominance of the book, 0.9% critical opinion, and all of these relative to 0.2%.

80.9% of the participants, said that what makes the Booktube video unwatchable/ unbearable is the boring narration, 7.7% is bad fiction, 4.6% does not agree with the ideological viewpoint of the viewer, 3.3% is the author. Dislike of followers. It is 1.1% in promotional content, 0.9% in consumption-oriented content and diction disorder, 0.5% in tasteless content and 0.2% in long-term content.

Inferential Findings

Cross-Table of Requirements for a Qualified Booktube Video by Education Level

		Education Level							Test Statistics	P Value
		Primary School	Secondary School	High School	Undergraduate Graduates	Graduate	Postgraduate	Total		
What do you think is the most essential feature of a quality Booktube video?	Way of Expression.	<5	55	36	279	43	7	421	46,506	0,028
	Information about the Author	<5	13	<5	33	7	<5	54		
	Video Editing	<5	<5	5	21	5	<5	36		
	The number of promoted books	<5	<5	<5	11	5	<5	17		
	Critical View	<5	<5	<5	<5	<5	<5	5		
	Dominance of the Book	<5	<5	<5	10	<5	<5	15		
	All	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
Total		<5	72	42	358	65	9	549		

Table 1: Cross Table of Requirements for a Qualified Booktube Video by Education Level

A Crosstab of Reasons That Make Booktube Videos Unwatchable/Unbearable by Education Level

		Education Level						Total	Test Statistics	P Value
		Primary School	Secondary School	High School	Undergraduate Graduates	Graduate	Postgraduate			
What makes the Booktube video unwatchable/unbearable for you?	Tell the author that the followers dislike.	<5	<5	<5	11	<5	<5	18	29,132	0,898
	Bad fiction	<5	<5	6	27	7	<5	42		
	Boring narration	<5	61	31	288	54	8	444		
	Do not match the viewer's ideological view of the	<5	5	<5	18	<5	<5	25		
	Tanıtım İçeriği	<5	<5	<5	<5	<5	<5	6		
	Long duration	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
	Consumption-oriented content	<5	<5	<5	<5	<5	<5	5		
	Diction disorder	<5	<5	<5	<5	<5	<5	5		
Total		<5	72	42	358	65	9	549		

Table 2: Cross Table of Reasons Which Makes Booktube Videos Unwatchable/Unattractive by Education Level

It is desired to examine whether the reasons why the Booktube Video is not watched/ drawn differ depending on the education level. The value of the test statistic is 29,132. The p-value of this test statistic is 0.898. When we compare this value (α=0.05 and α/2=0.025) with α/2=0.025, it is seen that the p-value is higher than α/2. The reasons that make the Booktube video unwatchable/unbearable do not differ according to age.

Cross Table of Achievements Obtained by Following Booktube Channels by Age

		Age							Total	Test Statistics	P Value
		18-20	21-25	26-30	31-40	41-50	51-60	61-70			
What did you gain by following Booktube channels?	Made friends	<5	<5	7	5	<5	<5	<5	20	29,98	0,75
	Book recommendations	41	66	54	83	23	5	<5	273		
	Reading habit	9	14	12	20	<5	<5	<5	58		
	Rreating a reading culture	29	53	41	47	11	<5	<5	185		
	Content entertaining	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
	All	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	6		
	Did not earn any income	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
Total		83	139	118	157	42	8	<5	549		

Table 3: Cross Table of Achievements Obtained by Following Booktube Channels by Age

The p-value of this statistic is 0.75. When we compare this value (α=0.05 and α/2=0.025) with α/2=0.025, it is seen that the p-value is higher than α/2. The gains obtained by following Booktube channels do not differ according to age.

The Most Followed Contents on Booktube Channels Cross Table by Education Level										
		Education Level							Test Statistics	P Value
		Primary School	Secondary School	High School	Undergraduate Graduates	Graduate	Postgraduate	Total		
Which content do you follow most on Booktube channels?	Book exchange	<5	14	8	62	8	<5	96	42,765	0,172
	I will read/what I have read	<5	37	27	228	41	5	339		
	Author's reading guide	<5	15	<5	34	8	<5	61		
	Reading marathon	<5	<5	<5	20	<5	<5	30		
	Book recommendations	<5	<5	<5	5	<5	<5	9		
	Book reviews	<5	<5	<5	9	<5	<5	12		
	All	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
	None	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
Total		<5	72	42	358	65	9	549		

Table 4: The Most Followed Contents on Booktube Channels Cross Table by Education Level

We want to examine whether the most followed content on Booktube channels differs from education level. The value of our test statistic is 42,765. The p-value of this test statistic is also 0.172. When we compare this value (α=0.05 and α/2=0.025) with α/2=0.025, it is seen that the p-value is higher than α/2. The most followed content on Booktube channels does not differ according to education level.

A Crosstab by Age of Reasons to Join the Booktube Community											
		Age							Total	Test Statistics	P Value
		18-20	21-25	26-30	31-40	41-50	51-60	61-70			
What motivates you to join the Booktube community?	Know literature	42	40	43	59	16	6	<5	206	58,064	0,051
	Have information about the	20	40	28	47	12	<5	<5	150		
	Meet people	12	45	39	42	12	<5	<5	151		
	Okuma Talimatları	5	10	<5	<5	<5	<5	<5	21		
	Homework or academic	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
	Book recommendations	<5	<5	6	<5	<5	<5	<5	9		
	Habit of reading	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
	All of these options	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	7		
Total		83	139	118	157	42	8	<5	549		

Table 5: Cross Table by the age of Reasons to Join the Booktube Community

It is desired to examine whether the reasons for the participants to join Booktube communities differ according to age. Our test statistic is 58,064. The p-value of this test statistic is also 0.051. When we compare this value (α=0.05 and α/2=0.025) with α/2=0.025, it is seen that the p-value is higher than α/2. The reasons for participants to join Booktube communities do not differ by age.

Cross Distribution of Purposes of Participating in Reading Activities by Age											
		Age							Total	Test Statistics	P Value
		18-20	21-25	26-30	31-40	41-50	51-60	61-70			
What is your purpose of participating in these reading activities?	Made friends	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	12	35,131	0,51
	Told what they read	16	43	31	46	13	<5	<5	151		
	Critical reading	28	46	33	59	16	<5	<5	186		
	Reinforced the love of	11	15	16	17	<5	<5	<5	61		
	Exchanged information	19	27	29	19	5	<5	<5	102		
	Did not participate in these	5	6	5	12	5	<5	<5	33		
	Relief	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
Total		83	139	118	157	42	8	<5	549		

Table 6: Cross Distribution of Purposes of Participating in Reading Activities by Age

It is desired to examine whether the purposes of participating in reading activities will differ according to age. The p-value of our test statistic is 35.131. The p-value of this test statistic is 0.51. This value (α=0.05 and α/2=0.025) α/2= When we compare it with 0.025, it is seen that the p-value is higher than α/2. The purposes of participation in reading activities do not differ according to age.

Cross Table of Contents to be Watched on the Booktube Channel by Age											
		Age							Total	Test Statistics	P Value
		18-20	21-25	26-30	31-40	41-50	51-60	61-70			
What content would you like to watch on a Booktube channel?	Literature books	64	99	92	122	30	6	<5	414	61,508	0,026
	Research books	10	19	12	11	9	<5	<5	61		
	Religious books	<5	6	<5	<5	<5	<5	<5	12		
	Personal develonme	<5	8	8	13	<5	<5	<5	33		
	Philosophy books	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
	Fantasy Books	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	10		
	All	<5	<5	5	<5	<5	<5	<5	16		
	Surreal	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
Total		83	139	118	157	42	8	<5	549		

Table 7: Cross Table of Contents to be Watched on the Booktube Channel by Age

It is desired to examine whether the content watched on the Booktube channel differs according to age. Our test statistic is 61.508. The p-value of this statistic is 0.026. When we compare this value (α=0.05 and α/2=0.025) with α/2=0.025, the p-value is found to be higher than α/2. The contents watched on the Booktube channel do not differ according to age.

Cross Table of Reasons for Joining the Booktube Community by Reasons Which Makes Booktube Video Unwatchable/Unattractive											
		What makes the Booktube video unwatchable/unbearable for you?							Total	Test Statistics	P Value
		Expression	Information About the Author	Video editing	The number of promoted books	Critical view	Dominance of the book	All			
What motivates you to join the Booktube community?	Literature	154	23	11	10	<5	5	<5	206	86,202	0,000
	Have information about the book and/or author	115	15	14	<5	<5	<5	<5	150		
	Meet people	120	15	7	<5	<5	<5	<5	151		
	Reading Instructions	17	<5	<5	<5	<5	<5	<5	21		
	Homework or academic research	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
	Book recommendations	9	<5	<5	<5	<5	<5	<5	9		
	Acquire the habit of reading	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
	All	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	7		
Total		421	54	36	17	5	15	<5	549		

Table 8: Cross Table of Reasons for Joining the Booktube Community by Reasons Which Makes Booktube Video Unwatchable/Unattractive

e-ISSN 2791

It is desired to determine whether joining the Booktube community is different from the reasons that make Booktube videos unbearable. Our test stat is 153,382. The p-value of this statistic is 0.000. When we compare this value (α=0.05 and α/2=0.025) with α/2=0.025, it is seen that the p-value is less than α/2. Reasons for joining the Booktube community do not watch the Booktube video/ differs from the reasons that make it unbearable.

Cross Table of Top-Followed Contents on Booktube Channels by Qualities Must Have in a Featured Booktube Video											
		What do you think is essential in a quality Booktube video?							Total	Test Statistics	P Value
		Expression	Information About the Author	Video editing	The number of promoted	Critical view	Dominance of the book	All			
Which content do you follow most on Booktube channels ?	Book exchange	73	11	6	<5	<5	<5	<5	96	74,184	0,002
	I will read/what I have read	273	24	20	11	<5	7	<5	339		
	Author's reading guide	39	13	5	<5	<5	<5	<5	61		
	Reading marathon	22	5	<5	<5	<5	<5	<5	30		
	Book recommendations	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	9		
	Book reviews	8	<5	<5	<5	<5	<5	<5	12		
	All	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
	None	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
Total		421	54	36	17	5	15	<5	549		

Table 9: Cross Table of Top-Followed Contents on Booktube Channels by Qualities Must Have in a Featured Booktube Video

It is desired to examine whether the most followed content on Booktube channels differs from the essentials of a qualified Booktube video. Our test statistic is 74.184. The p-value of this statistic is 0.002. When we compare this value (α=0.05 and α/2=0.025) with α/2=0.025, it is seen that the p-value is less than α/2. It has been found that the most followed content on Booktube channels differs from the indispensable qualities of a qualified Booktube video.

Cross Table of Most Followed Contents on Booktube channels by Attributes that make the Booktube video unwatchable/undesirable												
		What makes the Booktube video unwatchable/unbearable for you?								Total	Test Statistics	P Value
		Tell the author that the followers dislike.	Bad fiction	Boring narration	Do not match the viewer's ideological view of the	Promotional content	Spoiler	Long duration	Consumption-oriented content	Diction disorder		
Which content do you follow most on Booktube channels ?	Book exchange	6	8	78	<5	<5	<5	<5	<5	<5	96	64,792	0,197
	I will read/what I have read	10	21	280	17	<5	<5	<5	<5	<5	339		
	Author's reading guide	<5	6	47	<5	<5	<5	<5	<5	<5	61		
	Reading marathon	<5	<5	23	<5	<5	<5	<5	<5	<5	30		
	Book recommendations	<5	<5	6	<5	<5	<5	<5	<5	<5	9		
	Book reviews	<5	<5	9	<5	<5	<5	<5	<5	<5	12		
	All	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
	None	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
Total		18	42	444	25	6	<5	<5	5	5	549		

Table 10: Cross Table of Most Followed Contents on Booktube channels by Attributes that make the Booktube video unwatchable/undesirable

It is desired to find out whether the most followed content on Booktube channels is different from the reasons that make the Booktube video unwatchable/unbearable. Our test statistic is 64,792. The p-value of this statistic is 0.197. This value is (α=0.05 and α/2=0.025)

α When we compare it with /2=0.025, it is seen that the p-value is more remarkable than α/2. The most followed content on Booktube channels does not differ according to the reasons that make the Booktube video unwatchable/unbearable.

A Cross Chart of Content You Want to Watch on the Booktube channel by reasons that drive you to join the Booktube community

		What content would you like to watch on a Booktube channel?								Total	Test Statistics	P Value
		Literature books	Research books	Religious books	Personal development books	Philosophy books	Fantasy books	All	Surreal			
What motivates you to join the Booktube community?	Know literature	174	14	<5	<5	<5	<5	6	<5	206	211,629	0,000
	Have information about the book and/or author	103	28	5	11	<5	<5	<5	<5	150		
	Meet people	118	15	<5	8	<5	<5	5	<5	151		
	Reading instructions	13	<5	<5	5	<5	<5	<5	<5	21		
	Homework or academic research	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
	Book recommendations	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	9		
	Acquire the habit of reading	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
	All	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	7		
Total		414	61	12	33	<5	10	16	<5	549		

Table 11: A Cross Chart of Content You Want to Watch on the Booktube channel by reasons that drive you to join the Booktube community

It is desired to determine whether the reasons for joining the Booktube community differ according to the content preferences on the Booktube channel. Our test statistic is 211,629. The p-value of this statistic is 0.000. This value (α=0.05 and α/2=0.025) α/2=0.025 When compared with α/2, it was seen that the p-value was less than α/2. The reasons for joining the Booktube community differ according to the content desired to be watched on the Booktube channel.

Cross Table of the Purposes of Participation in Reading Activities According to the Contents You Want to Watch on the Booktube Channel

		What content would you like to watch on a Booktube channel?								Total	Test Statistics	P Value
		Literature books	Research books	Religious books	Personal development	Philosophy books	Fantasy books	all	Surreal			
What is your purpose of participating in these reading activities?	Made friends	8	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	12	138,755	0,000
	Told what they read	129	10	<5	7	<5	<5	<5	<5	151		
	Critical reading	147	16	<5	8	<5	<5	10	<5	186		
	Reinforced the love of reading	36	8	<5	12	<5	<5	<5	<5	61		
	Exchanged information	72	20	<5	<5	<5	<5	<5	<5	102		
	Did not participate in these activities	19	7	<5	<5	<5	<5	<5	<5	33		
	Relief	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
Total		414	61	12	33	<5	10	16	<5	549		

Table 12: Cross Table of the Purposes of Participation in Reading Activities According to the Contents You Want to Watch on the Booktube Channel

It is desired to determine whether the purposes of participating in reading activities are different according to the preferred content in a Booktube channel. Our test statistic is 138,755. The p-value of this statistic is 0.000. This value (α=0.05 and α/2=0.025) α/2= When we compare it with 0.025, it is seen that the p-value is less than α/2. Participation in reading activities differs according to the content desired to be watched on the Booktube channel.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Cross Table of Achievements Obtained by Following Booktube channels according to the most followed Contents in Booktube channels										
		What did you gain by following Booktube channels?							Test Statistics	P Value
		Made friends	Book recommendations	Reading habit	Creating a reading culture again	Content entertaining	All	None	Total	
Which content do you follow most on Booktube channels ?	Book exchange	13	41	14	23	<5	<5	<5	96	259,559	0,000
	I will read/what I have read	5	189	32	113	<5	<5	<5	339		
	Author's reading guide	<5	31	<5	25	<5	<5	<5	61		
	Reading marathon	<5	7	7	14	<5	<5	<5	30		
	Book recommendations	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	9		
	Book reviews	<5	<5	<5	6	<5	<5	<5	12		
	All	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
	None	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5	<5		
Total		20	273	58	185	<5	6	<5	549		

Table 13: Cross Table of Achievements Obtained by Following Booktube channels according to the most followed Contents in Booktube channels

It is desired to examine whether the most-watched content in Booktube channels differs according to the gains obtained by following Booktube channels. Our test statistic is 259,559. The p-value of this statistic is 0.000. This value is (α=0.05 and $\alpha/2$=0.025). When we compare it with $\alpha/2$=0.025, it is seen that the p-value is less than $\alpha/2$. The most-watched contents on Booktube channels differ according to the gains obtained by following the channels.

Findings Regarding Motivation of Booktubers to Open a Booktube Channel

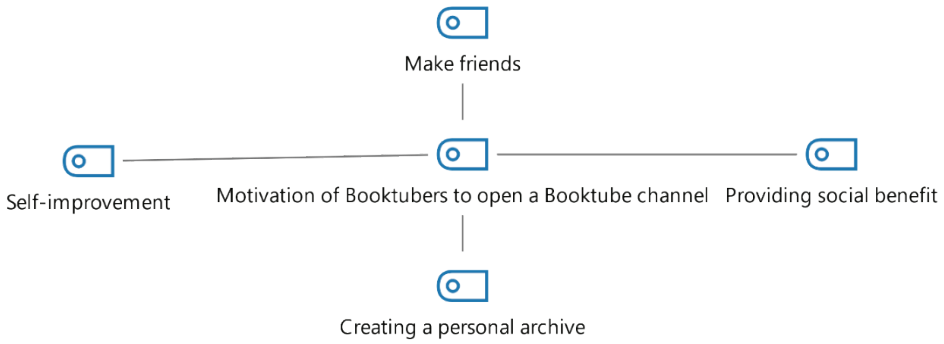


Figure 2: Themes and Frequencies Related to Motivation of Booktubers to Open Booktubes

"What was the main motivation that led you to open a Booktube Channel?" answers to the question and their frequency distributions; Personal development (f=1), personal archive creation (f=1), making friends (f=1), and social benefit (f=3).

Findings Regarding the Contributions of Being a Booktuber

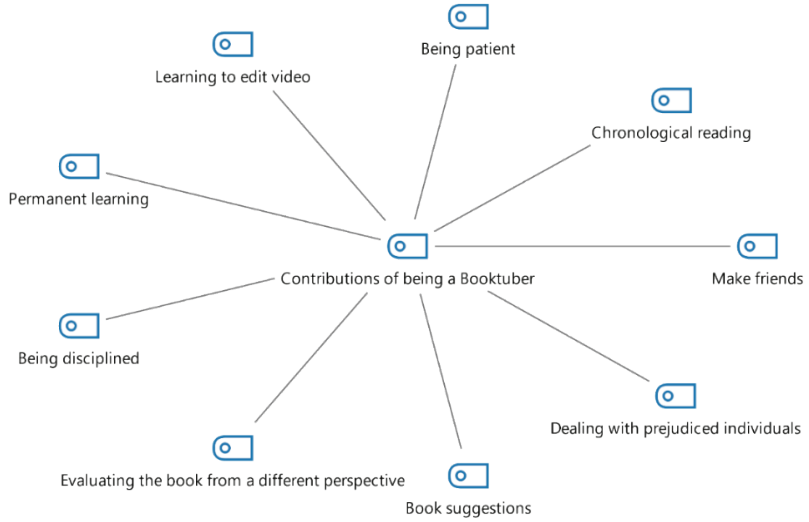
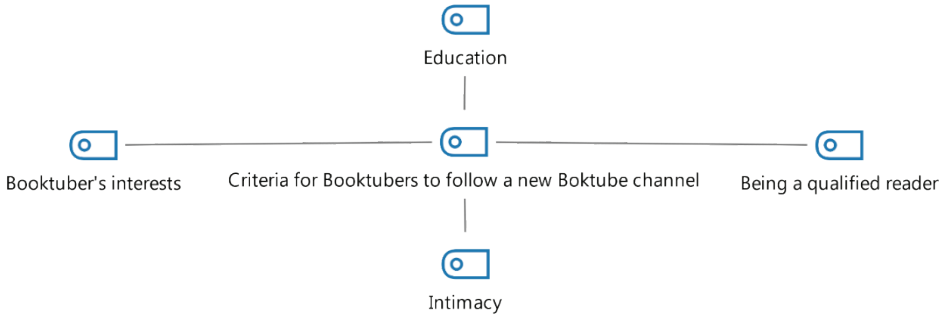


Figure 3: Themes and Frequencies of the Contributions of Being a Booktuber

"What did being a book tuber add to you? What did you learn from this channel?" Answers to the question and frequency distributions: Being patient (f=1), being disciplined (f=1), evaluating the book from a different perspective (f=2), book recommendations (f=2), coping with prejudiced individuals (f=2), friend acquisition (f=2), video editing (f=1), permanent learning (f=1), and finally chronological reading (f=1).

Findings Regarding Criteria for Booktubers to Follow a New Boktube ChannelFigure



4: Themes and Frequencies of Booktuber Tracking Criteria

"Do you have certain criteria to follow a Booktube Channel?" The answers are given to the question, and frequency distributions are Sincerity (f=2), Booktuber's area of interest (f=1), education (f=1), and being a qualified reader (f=3), which is the theme of frequency

e-ISSN 2791

Findings Related to Booktube Content

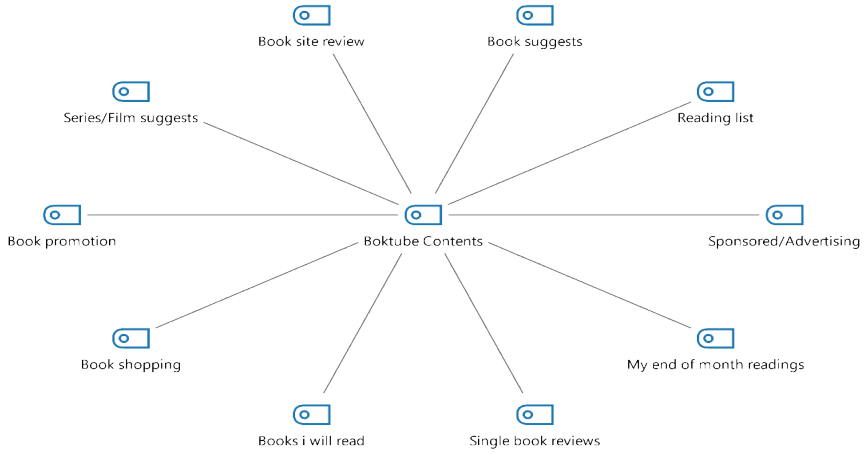


Figure 5: Themes and Frequencies Regarding Booktube Contents

What content do you produce on your Booktube channel, do you have sponsored/ advertising content? Answers to the question and frequency distributions: Books I will read (f=2), single book reviews (f=2), month-end readings (f=2), sponsored/advertisement (f=3), reading list (f=1) , book recommendation (f=1), book site review (f=1), TV series/movie recommendation (f=1), book promotion (f=1), book shopping (f=2).

Findings on Booktube Contents Favorite by Booktubers

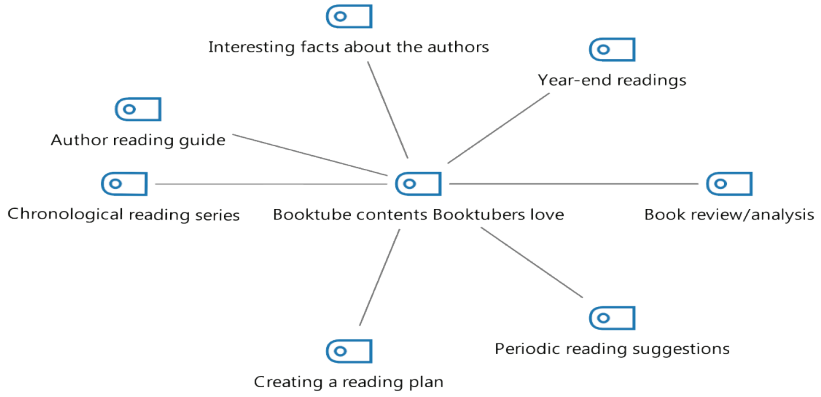


Figure 6: Themes and Frequencies of Booktube Contents Favorite by Booktubers

"What is the content you enjoy watching or producing the most?" their answers to the question and their frequency distribution: Interesting information about the authors (f=1), author reading guide (f=1), book review/analysis (f=3), chronological reading series (f=1), creating a reading plan (f=1), periodic reading recommendations (f=1), year-end readings (f=1).

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Themes and Frequencies for a Quality Booktube Video

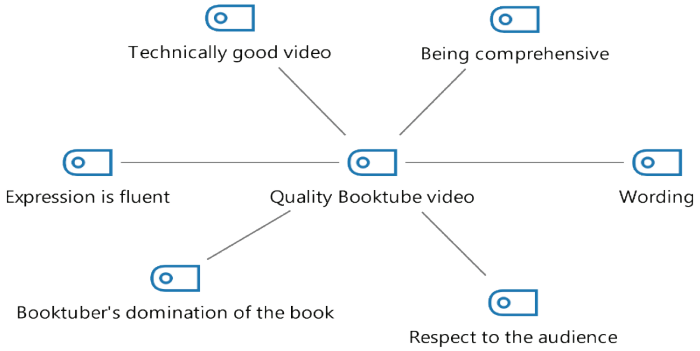
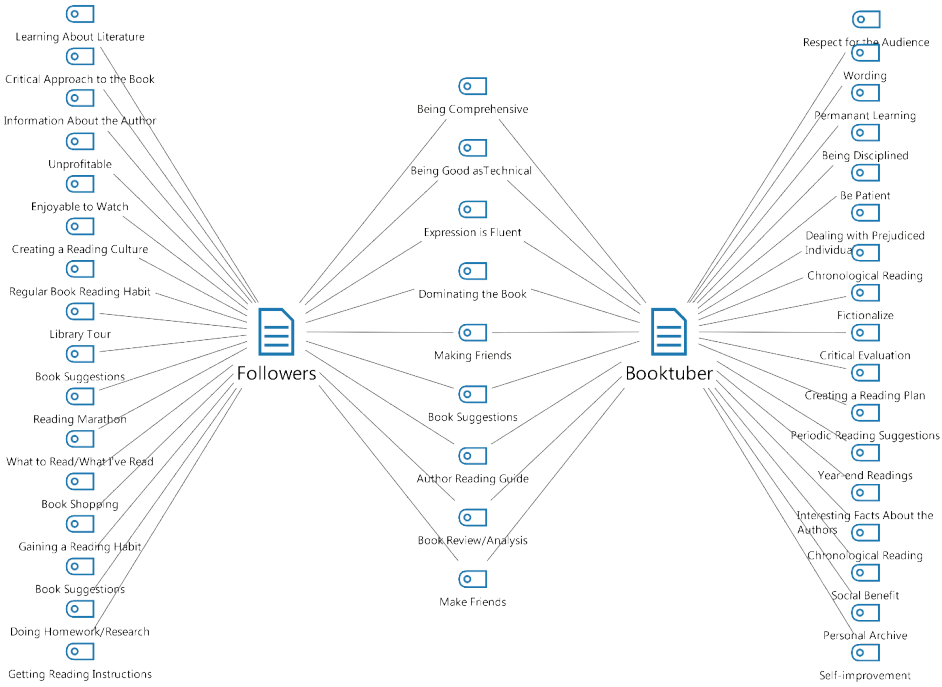


Figure 7: Themes and Frequencies for a Quality Booktube Video

"How should a quality Booktube video be?" There is no accumulation in the response frequencies of the answers given to the question, and the answers show an equal distribution. Accordingly, the answers and frequency distributions: The video must be technically sound (f=1), the narration must be fluent (f=1), Booktuber's command of the book (f=1), respect for the audience (f=1), style (f=1) finally being comprehensive (f=1).

Comparative Analysis on Booktube Engagement Motivation of Booktuber and Booktube Channel Followers



e-ISSN 2791

According to Booktuber and Booktube channel followers, for a Booktube video to be considered qualified; It should be comprehensive, technically sound; Booktuber's narration should be fluent and have command of the book.

The expected points that the owners of the Booktube channel and the viewers of the Booktube content see as the motivation to participate in this social network and at the same time as the gain brought by this network; book recommendations and the idea of making friends. Booktube channels viewers and content that Booktubers love; Book recommendations, author reading guide, and finally, book reviews/analysis.

When Boktuber and followers are compared in terms of motivation to participate in Booktube, Booktubers; While taking part in this channel for personal development, creating personal archives and providing social benefit, in the followers; learning about literature, getting information about the book/author, getting reading instructions, doing homework/ research, book recommendations, and finally, gaining the habit of reading.

When the Booktube video content followed by the followers and Booktubers is compared, the followers; Booktubers; chronological reading, exciting information about the authors, end-of-year readings, seasonal reading suggestions, and reading plan creation.

Comparing the responses of followers and Booktubers in terms of Booktube earnings, Booktubers; In addition to those who say that learning to evaluate the book from a different perspective, making fiction, reading chronologically, dealing with prejudiced individuals, being patient, being disciplined, gaining reading habits for the followers, creating a reading culture, enjoyable to watch, some state that they do not gain from this medium.

In terms of qualified Booktube video evaluation, when the answers given by Booktubers and followers are analyzed; While evaluating points such as information about the author, the number of books introduced, and Booktuber's critical approach to the book; It attaches importance to the style, respect for the audience and comprehensiveness of the content.

Figure 9: Booktube and Booktube Channel Word Cloud

Word Cloud: When the word cloud table obtained from the responses of Booktuber and Booktube channel followers is analyzed, the most used words are; are words such as a book, Youtube, Booktube, video, channel, follow, sponsorship, friend.

e-ISSN 2791

Conclusion

In the light of the findings obtained from the survey and semi-structured interview methods of the study, the findings revealing the tendency of Booktubers and Booktube channel followers to participate in Booktube as a cultural activity were interpreted. It is seen that the reasons for Booktube participation of Booktubers and Booktube channel followers differ. When these reasons are compared, the main reason for Booktubers to participate in this medium is to provide social benefits. In addition to social benefits, it contributes to their personal development and creates a digital video archive. The primary purpose of Booktube followers is to learn about literature. Secondly, there is the desire to get information about the book/author, thirdly, get reading instructions, do homework/research, book recommendations, and finally, gain the habit of reading. In this context, the question of participation motivations, which is the first question of the research, has been determined.

When the development of reading habits and their contributions to the Booktube channel was evaluated in terms of Booktubers, they stated that this medium helped to discipline their reading habits. 10.6% of Booktube followers stated that Boktube gained the habit of reading, and 33.7% stated that they created a reading culture after joining this channel. Therefore, it is seen that participating in Booktube channels develops reading habits, and those who have this habit discipline their reading habits.

The purposes of participation in the Booktube channel do not differ in terms of age, education, and the content watched. The reasons that make the Booktube video unwatchable/unbearable do not vary according to age and earnings. In addition, the most followed content on Booktube channels does not differ according to the factors that make educational and video content unwatchable.

The purposes of participation in reading activities differ according to age, content watched, achievements, and video quality, as well as the factors that make video content unwatchable. It has been found that there is a difference between the content followed in Booktube channels and the elements of a quality Booktube video, the reasons that make it unwatchable.

Comparing the opinions of Booktuber and Booktube followers on quality Booktube video, Booktubers; The technical aspects of the video are good, the narration is fluent, Booktuber dominates the book, respect for the audience, style and content are comprehensive. According to 76.7% of Booktuber followers who participated in the survey, the most essential feature of a quality Booktube video is the way of expression. Information about the author according to 9.8%, video editing according to 6.6%, the number of books introduced by 3.1%, command of the book according to 2.7%, criticality according to 0.9% point of view and 0.2% of them are all of these. The points that Booktuber and Booktuber followers agree on are the fluency of the narration and the dominance of the book.

When Booktube content followed by Booktubers and Booktube followers is compared, Booktubers; chronological reading, exciting information about the authors, end-of-year readings, seasonal reading suggestions, and reading plan creation. The audience that follows

the Booktube videos follows the videos titled I read the most from the produced content. Book shopping videos come second, author reading guide third, reading marathon fourth, book recommendation fifth, and book review sixth. Accordingly, it can be said that Booktuber and Booktuber followers are interested in different Booktube video content. Therefore, due to the difference created by the motivations for joining the Booktuber and Boktube channel, the content followed, qualified video descriptions, Booktube gains, and the content watched have led to differentiation. In addition to these factors, the leading role mission undertaken by Booktuber is another point that reveals this difference. At this point, the second and third questions of the research were answered.

When the tendency of Booktube followers to participate in online cultural events organized by Booktubers is evaluated, 52.6% of the participants who participated in the survey stated that they participated in these events. 47.4% of the participants stated that they did not participate in these activities. When these rates are compared to recommending Booktube channels, 72.7% of the participants recommend these channels to their friends, and 80.1% of the participants read the books recommended by Booktubers. Therefore, it can be said that Booktube followers are interested in the reading activities of Booktubers and are trying to participate in these activities and recommend these social networks to their circles. Accordingly, it can be said that Booktubers are seen as leaders who shape or direct literary tastes.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar % 50; ikinci yazar: %50

Contribution Rates of Authors to the Article: First Author: %50; second Author: %50

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

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

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

References

Alp, Y., & Kaleci, D. (2018). YouTube sitesindeki videoların eğitim materyali olarak kullanımına ilişkin öğrenci görüşleri 3(1). *International Journal of Active Learning, 3*(1), 57-68.

Ashfaq, H., & Ansari, M. N. (2020). Experiences of online reading. *Library Philosophy and Practice*, 1-15. https://www.proquest.com/scholarly-journals/experiences-online-reading/docview/2450797825/se-2 adresinden alındı

Balling, G., Henrichsen, L., & Skouvig, L. (2008). Digital reading groups: Renewing the librarian image. *New Library World, 109* (1/2), 56-64.

Baron, N. S. (2013). Do mobile technologies reshape speaking, writing or reading? *Mobile Media & Communication, 1*(1), 134-140.

Baron, N. S. (2016). *Words onscreen: The fate of reading in a digital world.* Oxford University.

Birke, D. (2021). Social reading? On the rise of a "Bookish" Reading culture online. *Poetics Today, 42*(2), 149-172.

Cassany, D., & Aliagas, C. (2021). Digital literary practices: Reading, writing and speaking about creation. *Ocnos, 20* (1), 3-5.

Coiro, J., & Dobler, E. (2007). Exploring the online reading comprehension strategies used by sixth-grade skilled readers to search for and locate information on the internet. *Reading Research Quarterly, 42* (2), 214-257.

Çifçi, M., & Ünlü, S. (2020). Türkiye'de çevrimiçi okuma üzerine yapılan çalışmaların analizi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi, 8* (4), 1368-1385.

Ehret, C., Boegel, J., & Manuel-Nekouei, R. (2018). The role of affect in adolescents' online literacies: Participatory pressures in BookTube culture. *Journal of Adolescent & Adult Literacy, 62* (2), 151-161.

Foasberg, N. M. (2012). Online reading communities: From book clubs to book blogs. *The Journal of Social Media in Society, 1* (1), 30-53.

Follmer, S., Ballagas, R., Raffle, H., Spasojevic, M., & Ishii, H. (2012). People in books: Using a FlashCam to become part of an interactive book for connected reading. *In Proceedings of the ACM 2012 conference on Computer supported cooperative work*, (pp. 687-694).

Fuller, D., & Rehberg Sedo, D. (2015). *Reading beyond the Book: The Social Practices of Contemporary Literary Culture.* Routledge.

Goldberg, L. J. (2013). Face recognition and the social individual. *Biosemiotics, 6* (3), 573-583.

Guthrie, J. T., McGough, K., Bennett, L., & Rice, M. E. (1996). Concept-oriented reading instruction: An integrated curriculum to develop motivations and strategies for reading. L. Baker, P. Afflerbach, & D. Reinkng (Dü) içinde, *Developing engaged readers in school and home communities* (pp. 165-190). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Hagge , J. (2021). Viral affirmation as pressure to perform: Exploring the Role of Affect in Participatory Culture. *Journal of Adolescent & Adult Literacy., 61* (1), 17-25.

Jerasa, S., & Boffone, T. (2021). BookTok 101: TikTok, Digital literacies, and out of school reading practices. *Journal of Adolescent & Adult Literacy, 65* (3), 219-226.

Keskin, H. (2014). An investigation of factors ınfluencing online reading/çevrimiçi okumayı etkileyen bazı değişkenlerin incelenmesi. *Eğitimde Kuram ve Uygulama, 10* (3), 723-738.

Krippendorf, K. (2004). *Content analysis an introduction to its methodology* . Thousand Oaks: Sage Publications.

Lo, E. Y. (2020). How social media, movies, and TV shows interacts with young adult literature from 2015 to 2019. *Publishing Research Quarterly, 36* (4), 611-618.

Maden, S. (2012). Ekran okuma türleri ve Türkçe öğretmeni adaylarının ekran okumaya yönelik görüşleri. *Dil ve Edebiyat Eğitim Dergisi, 1* (3), 1-16.

Mateo, R. M., Martínez, M. R., Beato, M., & De Las Mercedes Chicote, B. M. (2021). Using technologies to foster the reading habit in l2. human language. *Rights, and Security, 1* (1), 72-97.

Mills, K. A., & Levido, A. (2011). iPed: Pedagogy for digital text production. *The Reading Teacher, 65* (1), 81-90.

Norrick-Rühl, C. (2019). *Book clubs and book commerce.* Cambridge University Press.

Pardey, H. (2020). Middlebrow 2.0: The digital affect and the New Nigerian Novel. E. Christoph , & G. Jana (Dü) içinde, *Imperial Middlebrow* (pp. 218-239) Leiden: Brill.

Perkins, K. (2017). The boundaries of booktube. *The Serials Librarian, 73* (3/4), 352-356.

Roig-Vila, R., Romero-Guerra, H., & Rovira-Collado, J. (2021). BookTubers as Multimodal reading influencers: An analysis of subscriber interactions. *Multimodal Technologies and Interaction, 5* (7), 39.

Scharber, C. (2009). Online book clubs: Bridges between old and new literacies practices. *Journal of adolescent & adult literacy, 52* (5), 433-437.

Schilhab, T., Balling, G., & Kuzmicova, A. (2018). Decreasing materiality from print to screen reading. *First Monday, 23* (10), 1-12.

Scolari, C. A., Fraticelli, D., & Tomasena, J. M. (2021). 4 A Semio-discursive analysis of Spanish-Speaking BookTubers. *Creator Culture* (75-95). New York University Press.

Shimray, S. R., Keerti, C., & Ramaiah, C. K. (2015). An overview of mobile reading habits. *DESIDOC Journal of Library and Information Technology, 35* (5), 343–354.

Smith, J. M. (2019). Considerations for summer online book clubs. *The Reading Teacher, 72* (5), 638-642.

Sorensen, K., & Mara, A. (2014). Booktubers as a Networked knowledge community. *Emerging pedagogies in the networked knowledge society: Practices integrating social media and globalization* (pp. 87-99). IGI Global.

Suárez, M. D., & González Argüello, M. V. (2020). Becoming a good booktuber. *RELC Journal, 51* (1), 158-167.

Tezgeç, M. S. (2020). Kitap okuma eyleminin metalaştırılması: Instagram paylaşımları üzerine bir inceleme. *Düşünce ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, 2* (3), 90-115.

Thomas, B. (2020). *Literature and social media.* Routledge.

Thomas, B., & Round, J. (2016). Moderating readers and reading online. *Language and Literature, 25* (3), 239-253.

Thomas, C., Jayagopi , D., & Gatica-Perez, D. (2019). BookTubing across regions: examining differences based on nonverbal and verbal cues. *Interactive Experiences for TV and Online Video (TVX '19)*Association for Computing Machinery.

Tolins, J., & Samermit, P. (2016). GIFs as embodied enactments in text-mediated conversation. *Res. Lang. Soc. Interact. 49* (2), 75-91.

Tolstopyat, N. (2018). BookTube, Book clubs and the brave new world of publishing. *Satura, 1*, 91-96.

Waldfogel, J. (2017). How digitization has created a golden age of music, movies, books, and television. *Journal of economic perspectives, 31* (3), 195-214.

Wilson, V. (2016). Research methods: Content analysis. *Evidence Based Library and Information Practice, 11* (1), 41-43.

Zapiataia, E., & Leyn, I. M. (2020). Children's booktube as a modern technology to Promote books and reading. *Bookbird: A Journal of International Children's Literature, 58* (2), 65-66.

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

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer
DOI: 10.22559/folklor.2142

Araştırma makalesi/Research article

Covid-19 Salgın Sürecinde Geleneksel Oyunların Dijitalde Aktarımı: Evde Oyun Var!

Digital Transfer of Traditional Games During the Covid-19 Epidemic: There is Game at Home!

Meryem Özdemir*

Öz

Bu çalışmada covid-19 salgın süreci devam ederken çocuk ve gençlerin dijital oyun oynama tercihlerine bir alternatif oluşturularak geleneksel oyunların dijital ortam aracılığıyla aktarımında 'Evde Oyun Var' adlı örnek çalışma üzerinde durulmuştur. Geleneksel Çocuk Oyunları 'Evde Oyun Var![1] adlı çalışma, salgın nedeniyle oluşan kültürel aktarımın sekteye uğraması ve bu sorunlara bir çözüm önerisi sunması düşüncesiyle uygulanmıştır. Çalışma 4-14 yaş aralığında toplamda 259 katılımcı çocuk ve bu katılımcıların yanlarında bulunan bir aile üyesi (anne, baba, kardeş, arkadaş vd.) ile beraber bulunmaları şeklinde gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler içerik analizi ve katılımcılara eğitim sonrasında değerlendirme içerikli anket formlarının gönderilmesi ile oluşturulmuştur. Aynı zamanda araştırmacı ça-

Geliş tarihi (Received): 10-02-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 28-06-2022

* Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı Türk Halk Bilimi Bölümü / PhD student. Ankara Hacı Bayram Veli University Department of Turkish Folklore Department of Turkish Folklore. meryem.ozdemir@hbv.edu.tr. ORCID 0000-0003-0473-6587

lışma esnasında yaptığı gözlemlerle yapılan çalışmaların çıktılarını analiz ederek objektif bir şekilde çalışmaya dahil etmiştir. Yapılan çalışma sırasında katılımcılara, çalışmanın amaçları ve verilerin kullanımı konusunda bilgilendirme yapılarak hem ailenin kültürel aktarım ve geleneksel oyunlara farkındalığının sağlanması hem de bilimsel etiğin korunması amacı güdülmüştür. Çalışmada geleneksel oyunlarla kültürel aktarım işlevlerinin yerine getirilip getirilmediği, dijitalin amaç değil araç olarak kullanımının bu çalışma etrafında kültürel aktarım boyutuyla mümkün olup olamayacağı, çalışmanın eğitmen ile yönlendirilmesinin gerekli olup olmadığı ve sürdürülebilirlik noktasında tartışmalara yer verilmektedir. Sonuç olarak oyunun geleneksel ve dijital olarak ayrımının kesin çizgilerle belirlenemeyeceği ve oluşturulan geleneksel içeriklerin yüz yüze aktarımın yanı sıra dijital platformlar aracılığıyla aktarımının covid-19 salgın sürecinde deneyimlenebildiği ve sürdürülebilirliği ortaya konulmuştur.

Anahtar sözcükler: *geleneksel oyunlar, dijital kültür, kültürel aktarım, covid-19 salgını, oyun kültürü*

Abstract

This article focuses on the work named "Games at Home" which deals with how kids and teenagers transfer their traditional games to the digital world. The work "Games At Home" applied because it is believed that this work will solve the problems on cultural transmission in covid-19 pandemic time period. Work performed on kids that are between 4-14 ages, in total of 259 participant children and their parents. Gathered data is created by content analysis and by assesment forms given to the participants end of the training. At the same time researcher's observations during the work and includes them detachedly. During the work participants are informed about the purpose of the work and the usage of the data and by that parents are informed about the importance of cultural transmission and researches aims to raise awareness towards the cultural games, at the same time it avoids the outrun of the scientific ethics. The work leads to some discussions which are if the digital world is proper for this task, is the cultural transmission can be done with these methods, is there a need of an instructor during the process and sustainability of the project. In conclusion, altough it is not possible to exactly distinguish games between traditional and digital and the contents which created are experienced during the covid-19 pandemic and it is manifested that it has a sustainability.

Keywords: *traditional games, digital culture, cultural transfer, covid-19 epidemic, game culture*

Extended summary

Traditional games are the only means of transmission that existed before culture and carried culture from tradition to the future. The game culture, in which the player, the way of playing and the game tool change depending on a certain time and place, is widely maintained

in a virtual environment with the timelessness and spacelessness offered by today's digital culture. Individuals' perceptions of playing games and perspectives on the game develop as a result of globalization, technical advancements, economic and socio-cultural growth. While both the spread of individual game culture and the fact that game contents create a timelessness and spacelessness that isolates from society, digital games become more popular, while the unity and solidarity required in the transmission of traditional games, socialization, group struggle, socialization, and so on results in a lack of many emotional intelligence-based gains. While the debates between conventional and digital gaming culture continue, it is believed that the covid19 outbreak, which erupted in 2019, has raised concerns about the culture's transferability. Although it is not widespread, the rise of digital gaming culture, together with the pandemic, has resulted in the entire cessation of conventional gaming activities. The notion that a game may serve more than one function has highlighted the need for a thorough investigation of what, how, where, when, and most crucially, with whom gaming culture is applied and communicated. In reality, when the global and Turkish student populations are considered, the restricted chances for students who continue their schooling through distance education for nearly one and a half years to engage in conventional gaming culture have been assessed. Only through online platforms has it been possible to assure transfer with instructors and families, to the degree that they are aware of it. The study contains an assessment of the pandemic process in which Turkey's traditional gaming culture cannot be spread. It comprises of an application study based on the continuation of the traditional game transmission method through distant education utilizing digital as a tool. Within the digital gaming culture, it is debated whether traditional games can be converted to digital. Basic schooling was carried out on internet platforms during an epidemic time with curfews and curfews for children between specific hours. Traditional games education, in which digital is used as a tool, has been presented as an alternative field where cultural transfer can be provided to both children and family members. Traditional Children's Games 'There are Games at Home! titled by name. One of the study's key goals is to provide a conventional response to the expansion of digital usage caused by the epidemic's disruption of cultural transmission. The study was carried out by the researcher, who volunteered to teach traditional games on Instagram pages dedicated to online culture and art studies and established the study. The study involved 259 children aged 4 to 14 years old and their parents over the course of one hour on weekends. It has been reported that the participating children must have a parent/family member (mother, father, sibling, friend, etc.) with them to attend the training. The content of the training was carried out as a compilation study in line with the images and survey data recorded with the permission of the participating children and their family members. At the same time, questionnaires about their readiness before the training and whether the transfer took place after the training were shared with the parents. The data obtained were evaluated by the researcher in terms of demonstrating the feasibility and sustainability of the study within the framework of the ethics committee permission. In the application study, traditional games such as ¨Mangala, Üçtaş/Dokuztaş, Peçiç, Toy Making, Ship Making from Walnut Shell, Çubuk Oyunu¨ were included. The most interacted game in the study was Mangala Game. In

order to present the research within the framework of the data and to evaluate the application study as an example in the transfer of traditional games, the flow process of the mangala game was shared in detail in the light of the data obtained. In general, detailed information about the place of games in tradition, historical development, cultural value, expressions reflected in oral culture and how they can be played at home are shared. Aside from the fact that the games were taught by the trainer, they were questioned if they had any prior knowledge of the game, what degree of knowledge they had, and if they had learnt. The trainer also played the game with the participants in an online setting in order to learn the games. Following one round of games between the trainer and the children, the youngsters were requested to play the game again with their family members. Its goal is to give several benefits in order to promote family connection so that children may adjust to the covid19 pandemic process, as well as to sustain peer transfer even from online platforms due to socialization restrictions. In order to restrict the use of technology by families and to allow access to correct/useful knowledge, it is assumed that continuing education using technological instruments from screen to screen is recommended as a facilitating choice in the enjoyable learning paradigm. During the study, participants were educated about the project's goals and data collection methods, with the goal of raising family knowledge regarding cultural transmission and traditional games while also protecting scientific ethics. There are discussions in the study about whether traditional games can fulfill cultural transfer functions, whether using digital as a tool, rather than a goal, is possible with the cultural transfer dimension of this study, and whether it is necessary to direct the work with the trainer and sustainability. As a consequence, it has been discovered that the game's conventional and digital distinctions are blurred, and that transmission of traditional material made via digital platforms, as well as face-to-face transmission, may be experienced and sustained during the covid19 pandemic process.

Giriş

Oyun; sanayileşme, kentleşme, modernleşme ve teknolojik gelişmelerle değişime uğramış, bu değişimler toplumların ne ile ve nasıl oynadıkları ile ilgili tercihlerini belirlemiştir. Oyunun değişimi, geleneksel oyun mekânı olan sokağın güvensizlik nedeni ile eve taşınması, oyuncakların doğal yaşamdan uzak olması nedeniyle üretilememesi ve satın alınması, oynananların popüler kültürle beraber hızlı tüketimine neden olmuştur. Dolayısıyla kültürü içinde barındıran oyunun gelenekselden hızla uzaklaşarak yerine gelenekselle alternatif olabilecek endüstriyel üretimi ve buna uygun uygulamalı eğitimi gerçekleştirememesi gibi sorunları beraberinde getirmiştir. Oyun, evde ve sokakta aile ve arkadaşlarla oynanan bir eğlenme ve boş vakit geçirme aracı olmasından çok geçirilen boş vakti 'ciddi bir iş' olarak görme eylemini karşılayan bir kavramı daha görünür kılmıştır. Öte yandan savaş, afet, salgın vb. yaşanan birçok felaketle bu değişim hız kazanmakta ve toplumların oyun ve oyuncuya dair yaklaşım ve yönelimleri değişiklik göstermektedir.

Kültürel değişimlerin hızla dönüşümüne neden olan felaketlerden biri de koronavirüs olarak bilinen ve 2019 yılında yayılmaya başlayıp tüm dünyayı etkisi altına alan salgındır. Covid-19 salgını nedeniyle yüz yüze eğitim öğretime ara verilmiş ve ekonomik, teknolo-

jik vb. koşullar el verdiği ölçüde uzaktan eğitime geçilmiştir. Dünyada 1,5 milyardan fazla, Türkiye'de ise yükseköğretim dahil 20 milyondan fazla öğrenci ve 1 milyondan fazla öğretmen uzaktan eğitim sürecine uyum sağlamaya çalışmıştır (UNESCO, 2020). Yaşanan salgın sürecinin öngörülemezliği; eğitimin uzaktan yürütülmesi, eğitim içerikleri, materyal eksikliği, teknoloji ve internete erişim yetersizliği ve teknoloji kullanımındaki bilgisizlik/deneyimsizlik gibi sorunları beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu elverişsiz koşullarda, halihazırda sürdürülen eğitimden farklı bir eğitim sürecine adapte olunması beklenmiştir. Bu süreçte sosyal izolasyonla birlikte zoraki dijitalleşme ve dijital ortamın birbirinden ayrılamadığı eğitim, eğlence, sosyalleşme vb. bağlamların iç içe geçtiği bir durumla karşı karşıya kalınmıştır. Bir öğrencinin bilgisayarda ders izlerken aynı zamanda yan ekranda mesajlaştığı, bir diğer ekranda oyun oynadığı, müzik dinlediği veya başka bir ekranda alışveriş yaptığı bir ortamda dijitalin kullanılması konusu sanal ortam kullanıcılarının tercihleri ve deneyimleri ile sınırlı kalmış ve bu tercihler bireyin eğitim öğretim modelini şekillendirmiştir.

Çocukların sokağa çıkmasının belirli gün ve saat aralıklarıyla kısıtlanması, eğitimin uzaktan aile ile iç içe yürütülmeye çalışılması ve teknolojinin zorunlu kullanımı, yaşanan salgınla beraber 'yeni normal' olarak kabullenilen bir yaşamı zorunlu kılmıştır. Dünya Sağlık Örgütü, yayınlamış olduğu Covid-19 Strateji Güncelleme Raporu'nda, salgının sıkıntılı zamanlarda güven duyulan geleneksel sosyal, ekonomik ve halk sağlığı ağlarının büyük bir baskı altına girdiğini ifade ederek dünyanın her yerindeki birey, aile, topluluk ve toplumların hem yaşanan salgın hem de salgına karşı alınan önlemlerden etkilendiğini vurgulamıştır (WHO, 2020). Zoraki dijitalleşme; iş, eğitim, eğlence, sosyalleşme, beceri kazanma, kişisel gelişim, seyahat, gezi, misafirlik, nişan, bayram, kutlama vd. birçok toplumsal olayın belli platformlar üzerinden sanal ortamda gerçekleştirilmesine zemin hazırlamış, halihazırda gerçekleşen uygulamalara da hız kazandırmıştır. Dijitalleşmenin yaygınlaştığı ve oyunun dijitalden ayrı düşünülmesinin zorlaştığı son yüzyılda kültür ve sanat konularında oluşan sorunlara çözüm önerisi getirilmesi düşüncesi, covid-19 salgını ile gündemin gerisinde bırakılmıştır. Meydana gelen salgının etkilerinin toplumsal, psikolojik, eğitsel ve tıbbi boyutları üzerinde yapılan uzman değerlendirmeleri, kültürün yaşatılması ve aktarılması noktasında diğer konular kadar dile getiril(e)memiş ve uygulamaya yönelik çözümler sunma düşüncesi göz ardı edilmiştir.

Oyunun oyun olmaktan başka amaçlarının olduğu varsayılmaktadır. Salgın sürecinde zoraki dijitalleşme ile beraber oyunun dijital kültürdeki varlığı da daha görünür hale gelmiştir. Dijital oyun kültürü üzerinde durulmadan önce dijitalin kültürle var olup olmadığı tartışmasına değinmek ve geleneksel oyunların dijitalde yer almasının gerekçelerini ortaya koymak gerekmektedir. Erol Gülüm, ¨folklorun sadece teknolojinin belirlediği ve dönüşümler geçirmek zorunda olan pasif bir kültürel kategori olarak düşünülmemesi gerektiğini belirterek teknolojinin folklorlaşmasının da en az folklorun teknolojikleşmesi kadar yaygın bir kültürel olgu olduğunu dile getirir (2018: 129). Bu bağlamda folkorun dijital alanın bir parçası olup olmadığı tartışmalarının bir kenara bırakılarak folklorik içeriklerin sanal ortamda nasıl üretilip deneyimlendiği üzerinde durulması gerektiği vurgusu yapılmaktadır. Diğer yandan Türkoğlu, dijitalin kullanımı ile ilgili üretim ve tüketim döngüsüne dikkat çekerek ¨dijital ortamda

'tüketiciler bu teknolojileri tüketirken eşsiz içerikler üretebilmekte ve bunları başkalarıyla paylaşabilmekte¨ demektedir (2017: 41). Dijitalin temellerini folklorla var ettiği ve kültürel kodları tüketirken aynı zamanda ürettiğine dair fikirlerin yaygınlaştığı günümüzün genel kabullerinden biridir. Öte yandan dijitali var eden kültürel temellerin yanı sıra üretilenlerin ve tüketilenlerin ve hatta üretenlerin ve tüketenlerin kimler olduğu üzerinde de durmak gerekmektedir. Bu bakış açısıyla geleneksel ve dijital çatışmasını doğuran ve küresel ile yerel olanı birbirinden ayıranın dijital değil onu kullanan bireyler ve onların tercihleri olduğu düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Baldwin'e göre aslında her yeni şey bir adaptasyondur ve her adaptasyon eski materyallerle dolu bir alanda eski yöntemlerce şekillendirilen çeşitli süreçlerin ürünüdür (2012: 56'den akt. Gülüm, 2017: 79). Dolayısıyla bu çatışmaların çıkış noktası, üretilen ve aktarılan ürünlerin kontrol edilemediği bir ortamla karşı karşıya olunduğu gerçeğidir. Türkoğlu, suçun internet veya sosyal medyada olmadığını, bu araç ve ortamlarla savaşmak yerine olumsuz etkilerinin var olduğunu ancak olumlu etkilerine dikkat çekmek gerektiğini belirtmektedir (2017). Dijitalle bütünleşen kültürel yaşamlarımızın bu ortamların dışında da yaşanabileceği ve bunun bireyin tercihi olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla 'Dijitalim öyleyse varım'ın[2] ötesine geçerek dijitalde nasıl ve ne için var olduğumuz konusuna yoğunlaşılması gerektiği açıktır. Var olma çabası ise günümüzün dijitali kullanma tercihlerine göre değişmekte ve var olduğu yaşamı farklı kılmak adına sürekli deneyen, içerik üreten ve tüketen bireylerin mücadelesine dönüşmektedir.

Üzerinde durulması gereken temel nokta oyunun dijital ve geleneksel ayrımının günümüz Z ve Alfa Kuşağı[3] için bir anlam ifade etmemesidir. Bu nedenle kültürel yaşamı dijitalden ayrı düşünemeyen dijital yerlilere[4], geleneksel oyun aktarımını, içine doğdukları sanal ortam içerisinde sunmanın uyum süreçlerini kolaylaştırmak için bir yöntem olarak uygulanabileceği akla gelmektedir. Bu noktada Elkind'in oyun tanımlamasına değinmek yerinde olacaktır: Oyun; ¨öğrenme, merak, imgelem ve düş kurma için çocukların doğuştan getirdikleri yatkınlıktır. Oyun dünyaya uyum sağlamamızı ve yeni öğrenme yaşantıları yaratmamızı sağlayan gereksinimimizdir¨ (2011: 9-17). Bu tanımdan yola çıkarak oyunun teknolojik yeniliklerle beraber dijital ortamda edindiği yerin aynı zamanda dijital yerliler için oyun kültürünün oluştuğu bir mekân olarak kabul edildiği açıktır. Seçkin Sarpkaya, "dijital oyunların "dijital" olma özellikleriyle teknolojik, yeni ve modern; "oyun" olma özellikleriyle de kültürel, eski ve geçmişten günümüze gelen özelliklere sahip" olduğunu dile getirmektedir (2021: 163). Sanal ortamda yaygın birçok oyunun (Knight, LOL, Europa Universalis vd.) mit, efsane, destan, tarihi olaylar, vb. halk edebiyatı ve tarihi alanlardan beslenerek üretildiği bilinmektedir. Öte yandan Ezgi Metin Basat, bilişim teknolojisinin üretim süreçlerini batıdan hareketle takip eden, Türkiye'de oynanan bilgisayar oyunlarının birçoğunun yurt dışı kaynaklı olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumda "doğal olarak üretildikleri kültürün anlatılarının\mitolojisinin izlerini taşıdığı" dile getirilmektedir (2011: 144). Görülüyor ki dijital ve geleneksel oyun kültürü; geçmiş, eski ve geleneksel kültürün aktarım yollarından biridir. Nitekim geleneksel oyunların dijital oyunlar gibi etkileşime açık bir şekilde (e-spor, sanal gerçeklik, artırılmış gerçeklik vd.) tarihi ve kültürel metinlerine yer verilerek sanal ortamda aktarıldığına dair örnekler kısıtlıdır. Sanal ortamda halihazırda üretilmiş geleneksel oyunların da oynanması için

mangala, üçtaş vb. oyunlar mevcuttur.[5] Ancak aktarım uygulamalarla tek yönlü sağlanmakta yalnızca bireysel farkındalıklarla bir seçenek olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda geleneksel aktarımın, dijital oyun kültüründe yaygınlaşan anlatılarla desteklenmesi ve etkileşime açık olarak uygulanması mümkün müdür? sorusu akla gelmektedir. Blank, folklor araştırmacılarının dikkatlerini internete çevirmeleri ve bilimlerini dijital çağa taşımaları gerektiğini söylemektedir (2009'dan akt. Maria vd. 2018: 17). Aynı zamanda Elkind'in oyun üzerinden kültürün değişimini tanımladığı 'uyum sağlama ve yeni öğrenme yaşantıları yaratma' yaklaşımları dikkate alındığında *oyun, oyuncu* ve *oynanan* kavramlarının değiştiği ve kültürel aktarım modellerinin de bu değişime uyum sağlaması gerektiği açıktır.

Oyun kültürünün dijitalleşmesi ve gelenek ile dijital çatışmasının yanı sıra dijitalde geleneksel aktarım modelinin uygulanmasına neden ihtiyaç duyulduğu üzerinde de durulması gerekmektedir. Geleneksel oyunlar 'unutulmaya yüz tutmuş' ifadesiyle bir arada ve yaygın olarak kullanılmaktadır. Geleneksel oyunların günümüzde yaşatma, aktarma, yeniden canlandırma örnekleri okul, eğlence merkezi, AVM, müze, festival, şenlik vd. alanlarda sürdürülmektedir. Ancak covid-19 salgınıyla beraber oyunların yaşatılıp aktarıldığı mekanlar ve uygulama örnekleri durdurulmuştur. Bu nedenle geleneksel oyunu sosyal ortamında evde, okulda, sokakta vd. alanlarda oynayamayan çocukların dijital oyuna zoraki olarak maruz kaldığı bir süreçle karşı karşıya kalınmıştır. Bu ortamlardan en önemlisi olan aile, oyun kültürünü çocuğa aşılayabilecek ve kültürü oyunla aktarabilecek en temel yapıdır. Bu süreçte eğitim ve öğretim, eğlenme ve oynamaya dair günlük aktiviteler ailenin sorumluluğunda sürdürülmüştür. Aile ise çocuğuna bildiği ve bilinçli olduğu ölçüde kültürel aktarım sağlayabilmektedir. Ancak geleneksel oyunların sanal ortamda aktarılmasına dair örnekler, dijital oyunların reklam, sinema, talk show, sosyal medya yayınları, youtube vd. birçok sanal ortamda sunulduğu kadar yaygın değildir. Öcal Oğuz, geleneksel oyunların 1950'li yıllarda sinema filmlerinde gösteriminin yaygın olduğuna ancak günümüze gelindiğinde bu oranların azaldığına değinmektedir. ¨Eski sinemacıların geleneksel kültürün kuşaktan kuşağa aktarıldığı zaman dilimlerinde çocukluklarını geçirmelerine karşılık, yeni kuşaklar böyle bir imkândan mahrum olmakta ve geleneksel çocuk oyunlarını tanımamaktadır. (2009: 12). Aynı süreç, geleneksel oyunların dijitalde oynanmasının yalnızca uygulamalar üretiliyorsa ve sanal ortamda örneklerine yer veriliyorsa mümkün olduğu düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla günümüz oyun kültürünün dijital olmadan düşünülemediği varsayımı bir yana örnek oynama modellerinin sanal ortamda yer almamasının sonuçları salgın süreciyle daha görünür hale gelmiştir.

1. Ekrandan eve geleneksel oyunlar 'Evde oyun var'

Kültürel aktarımın sağlanmasında eğitimin aile ve okul tarafından iş birliğiyle yürütülmesi, çocukların bulundukları çağın kimlik ve aidiyetini sağlamaları açısından önemlidir. Diğer taraftan aile geleneksel oyunlardan mahrum büyümüş veya aktarımı konusunda bilince sahip değilse covid-19 gibi öngörülemeyen bir salgın nedeniyle evde kalmak zorunda olan çocukların geleneksel oyunlara ulaşamaması ve bu oyunları talep edecek bilgiye sahip olma-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

ması olağandır. Bu nedenle kültür aktarımında çocuğun ihtiyaç duyduğu kültürel aidiyet ve kimlik oluşumunu bu alanın uzmanları tarafından sağlanan eğitimler aracılığıyla edinmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Geleneksel oyunların köy meydanında, bahçede, orman ve dağlık alanlarda çocuklar ve büyükler tarafından var olan malzemelerle ve genellikle doğadan edinilen araçlarla üretilmesi, covid-19 salgını sürecinde evde kalmak zorunda olan çocukların da evde bulunan malzemelerle geleneksel oyunları üretip oynayabilecekleri düşüncesini akla getirmiştir. Bu nedenle çalışma, 'Evde Oyun Var'! başlığı ile sunulmuştur.

Covid-19 salgınında yüz yüze eğitimin durdurulduğu ve eğitim sürecinin farklı platformlar üzerinden sanal ortama taşındığı bilinmektedir. Örgün eğitim, çoğunlukla EBA TV[6] ve çevrim içi uygulamalarla yürütülürken sargın eğitim de sosyal medya, Instagram, Facebook vb. ortamlarda oluşturulan çeşitli içeriklerle desteklenmiştir. Özellikle eğitimin desteklenmesi için oluşturulan içeriklere bakıldığında satranç eğitimi, robotik kodlama eğitimi, drama ve sanat eğitimi vb. içeriklerin yaygın olduğu ve oyun atölyeleri, etkinliklerinin hem psikolojik hem de eğitsel içeriklerle sunulduğu gözlemlenmiştir. Çocukların kullandığı platformlar, bu ortamlarda içerik üreticileri ve üretilen eğitimler incelendiğinde geleneksel oyunlara dair teorik ve uygulamalı eğitimin kısıtlı olduğu, içerik üreticilerin bu konuda yetkin olmadığı bu nedenle üretilenlerin çocuklar tarafından talep edilmesini zorlaştırdığı düşünülmektedir.

Dijital oyunları oynayan oyuncu kitlesinin zoraki 'evde kal'ması nedeniyle okulda ve sokakta tercih etmese de karşılaşılan ve aktarılan geleneksel oyunlarla olan etkileşimi yalnızca aile ile sınırlı kalmıştır. Çocuğun aile, aile veremiyorsa okul, okul veremiyorsa sokak ve sokak da veremiyorsa dijital ve sosyal çevreleriyle bir şekilde kültürel yaşam ve aktarıma istemeseler dahi maruz kaldığı bir yaşamdan söz etmek mümkündür. Ancak normal olarak kabul edilen kültürel aktarımın covid-19 salgını öncesi dönemden farklı yaklaşımlara ihtiyaç duyduğu da yapılan örnek çalışma ve anket sonuçlarından elde edilen veriler incelendiğinde anlaşılacaktır (Şekil 3). Dijital kanallar yoluyla çocuğun oyun kültürünü geleneksel olarak devam ettirmesi yönünde birçok içerik sunulduğu bilinmektedir. Örneğin, MEB'in eğitim içeriğinin yanı sıra Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Youtube sayfasından salgın süresince 'Anadolu Çocuk Oyunları'nın oynanabilmesi için gerekli oyuncakların evdeki malzemelerle nasıl üretileceği ve oynanabileceği ile ilgili videolar hazırlaması, kültürel aktarımın sürdürülmesini hedefleyen çalışmalar arasındadır.[7] Verilen örnekte kültürel aktarım videolar aracılığıyla aktarılmaktadır. Ancak dijital aktarımın tek yönlü oluşu, aktarımın sürdürülmesinde zorluklar yaşatmakta, yapılan çalışmaların olumlu veya olumsuz sonuçlarını gözlemlemek mümkün olmamaktadır.

Yapılan gözlemler ve örnek çalışmalar incelendiğinde çocukların dijitalde geleneksel oyunları karşılıklı oynayabileceği bir sanal ortama ihtiyaç duyacağı düşünülmüştür. Çalışma, Instagramda ücretsiz eğitim içeriği sunan iki ayrı sayfada (Gezgin Çocuk Atölyesi, Bambu Eğitim)[8] periyodik olarak her hafta sonu ve birer saat olarak gerçekleştirilen 'Geleneksel Çocuk Oyunları; Evde Oyun Var' eğitimi, çevrim içi ortamda görüntülü konuşma yoluyla gerçekleştirilmiştir. Ekran karşısında geleneksel oyunlar eğitmeninin teorik ve uygulamalı

eğitimini, 4-14 yaş aralığında çocuklara ve çocukların ekrandan öğrendikleri oyunları uygulayabilecekleri aile üyelerine aktardığı bir katılımcı kitlesi oluşturulmuştur. Eğitimlere katılan çocuk sayısı 259'dur. Çalışmanın; başlığı, eğitim içeriğine sahip olan sayfaların takipçi sayıları, eğitim içerikleri, aktif katılımcı, geri bildirim sayıları ve eğitim içeriğinin planlanmasında, sayfa yöneticileri ile sağlanan karşılıklı anlaşma ve fikir birliği göz önünde bulundurulmuştur.

Şekil 1: Oyunlara göre katılımcı sayıları

Çalışmada aktarımın gözlemlenebilmesi için özellikle çocukların düzenli olarak takip ettikleri dijital platformlardan biri olan MEB'in açmış olduğu EBA TV ve EBA web sitesinin eğitim saatleri dikkate alınmıştır. Oyun eğitimlerinin saat ve tarih aralıkları, mekânsal bağlamı, harekete veya zekâya dayalı olması vb. etkenler göz önünde bulundurularak belirlenmiştir.

Eğitim içeriğinde altı oyuna yer verilmiştir. Oyunların içeriği bir saatlik sürelerde gerçekleştirilmiştir. Oyunlar; üretim, yaratıcılık, geçmişten günümüze tarihî ve kültürel yapı, hareket temelli olmama, yaş seviyelerine uygunluk, yarışma düzenleyebilme ve ekrandan ekrana yarışabilme, aile içi etkileşim ve akran aktarımını sağlama, eğitim sonrası sürdürülebilirlik ve süreklilik vb. unsurlar göz önünde bulundurularak tespit edilmiştir. Yaş seviyelerine özgü eğitsel kazanımlar yönünden oyunların haftada iki saat farklı yaş gruplarına uygun olacak şekilde aktarımı da sağlanmıştır.

Çalışma, dijital oyunlara ve sanal dünyaya maruz kalan çocukların bu süreçte öğrendiği bilgilerin kültürel ve sanatsal yönünün eksik kaldığı, ancak kültürün aktarım aracı olarak eğlenceye dönüştürülerek yaşam alanlarına müdahil olunabileceği düşüncesiyle uygulamaya geçirilmiştir. Üretkenlik ve yaratıcılığın robotik kodlama, resim sanatı, satranç oyunu vb. alanlarda desteklendiği günümüz çocukları, geleneksel oyunların kendi kendilerine üretilip tüketildiği çağlardan haberdar değillerdir. Bu nedenle her şeyin oyun aracı olarak kullanılabileceği düşüncesi eğitim süresince dile getirilmiş ve eğitime katılan çocuklarla fikir alışverişinde bulunulmuştur. Eğitim içeriğinde bulunan Mangala Oyunu için istenen 14 çay tabağı ve 48 adet nohut veya fasulye malzemesinin eğitim süresince boncuk, yumurta kutusu (Foto:

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

1), misket, kâğıt bardak (Foto: 2) taş, portakal kabukları (Foto: 3), cam bardak (Foto: 4) hatta kartondan yapma bir mangala tahtası (Foto: 5) olarak sunulduğu görülmüştür[9]. Fotoğraf örnekleri yalnızca mangala oyunu için örneklendirilse de çocukların eğitimi verilen oyunları evdeki malzemelerle yeniden tasarladığı ve oyuna ilişkin bilginin aktarımında kalıcılığın sağlanmasına katkı sağladığı, uygulamalı halkbilimi yaklaşımıyla üretkenlik ve tasarım becerisi geliştirdiği gözlemlenmiştir.

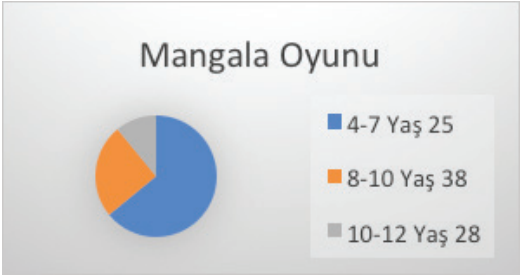
Eğitime katılan çocuk ve ailelerin tercih ettikleri oyunlarla ilgili önceden bir bilgilerinin olduğu, yapılan görüntülü konuşma sırasında tespit edilmiştir. Peçiç oyununu anneannesinden bilen, Mangala Oyunu'nu okulda Akıl ve Zekâ Oyunları öğretmeninden öğrenen çocuklar oyunu bildiklerini dile getirmişlerdir. Mangala Oyunu üzerinde durmak gerekirse, oyunu bilenlerin aynı zamanda mangala oyununa da sahip oldukları gözlemlenmiştir. Dolayısıyla oyunların eğitim içeriğinin sanal ortamda sunulması, bu içerikleri tercih edecek olanların az da olsa içerik hakkında bilgi sahibi olmaları gerekliliğini ortaya çıkarmış ve katılanların da bu yönde bir farkındalığının olduğunu doğrulamıştır. Eğitimde verilen oyunların oynanış bilgisine sahip olan çocuklar da içerik hazırlanırken göz önünde bulundurulmuş oyunların kültürel tarihi, geçmişten günümüze aktarımı konuları da içeriğe dahil edilerek katılım sağlayan her çocuğa oyun hakkında ayrıntılı bilgiler aktarılmıştır.

Katılımcılardan elde edilen verilere göre yapılan eğitimin ekrandan ekrana olması konusunda olumsuz bir değerlendirmede bulunulmaması dikkat çekmektedir. Ayrıca yapılan ankette 'daha fazla geleneksel oyun oynamak isteyip istemedikleri' ile ilgili sorulan soruya katılımcılar %100 oranında evet cevabı vermiştir. Buccitelli, ¨dijital ortamlardaki kültürel dışavurumlara yönelik yapılacak derin analizlerle folklor araştırmacılarının yüz yüze etkileşim bağlamlarında görmeye alıştığı sosyal ve estetik niteliklerin birçoğunun sanal ortamın sunduğu bağlamlar için de geçerli olduğu ortaya konabilir¨ demektedir. Buccitelli aynı zamanda ¨sözlü ortam gibi dijital ortamın da bir iletişimi üreten pratiklerin çerçevelenmesini sağlayacak sosyal, kültürel ve fiziksel bağlamlar sunduğunu¨ dile getirmektedir (2012: 61'den akt. Gülüm, 2018: 136). Oyunların yüz yüze oynanmaması katılımcılar için sorun teşkil etmediği gibi içeriklerin sürekli olması yönünde düşünceler dile getirilmiştir. Bu durumun, yüz yüze bir araya gelmesi mümkün olmayan katılımcılar ve eğitmenin dijital platform aracılığı ile bir araya getirilmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Diğer yandan geleneksel oyunların yüz yüze oynanmasına dair gündelik yaşamda pratiklerle karşılaşma olanağı kısıtlı olan çocukların oyunların geçmişte nasıl oynandığı, günümüzde ise nasıl oynanabileceğine dair bilgilerinin olamayacağı da akla gelmektedir. Bu nedenle oyunların yalnızca ekran karşısında öğretilmesi ve uygulanmasının yanında aile üyeleri ile oynanması ve yarışmalar düzenlenmesine dair yönlendirmeler yapılmıştır. Bu sayede oyunun dijital ortamı aşıp günlük hayatın bir eğlenme aracına dönüştürülmesi amaçlanmıştır. Gündelik yaşamın önemli bir parçası haline gelen internetin tarihî süreç içinde geçirdiği en önemli işlevsel dönüşüm, içerik üretimi ve tüketiminden ziyade kullanıcılar arasında etkileşim ve iletişim sağlayan bir araca evrilmesidir (Gülüm, 2017: 67). Dolayısıyla geleneksel oyunların unutulmaya yüz tutmuş veya dijitale karşı olduğu düşüncesinin bir kenara bırakılarak sanal dünyada dondurulmadan yaşayabilir ve sürdürülebilir

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

olduğu düşüncesi aktarılmaya çalışılmıştır. Nebi Özdemir de ¨çocuk oyunlarının donmuş ve belirli bir dönemin kalıntısı olan ürünler değil, canlı, zamana ve mekâna göre sürekli değişen ve gelişen kültürel yaratmalar¨ olduğunu dile getirmektedir (2006: 423). Aynı zamanda katılımcılara, geleneksel oyunun dijitale karşı olmadığı, dijitalin araç olarak kullanılarak üretim ve tüketim süreçlerinin sürdürülebileceği ve oynananların sadece dijitalde kalmayıp yaşama uygulanabileceğine dair farkındalık oluşturmak amaçlanmıştır.

Eğitime katılan çocukların yaş grubu dikkate alındığında aileleri tarafından yönlendirildikleri açıktır (Şekil 2). Özellikle ailelerin kültürel aktiviteleri takip etmesi ve çocuklarını bu yönde oluşturulmuş içeriklere yönlendirmesi kültürel aktarımın ailede başladığının göstergelerinden biridir. Aile bu eğitimlerin tercih edilmesinde birincil öneme sahiptir. Bu durum kültürel aktarım sağlanan ortamların aile tarafından denetlenmesi ve çocuğa bu konuda rehber olunması yönünden de olumlanabilir.



Şekil 2: Mangala oyununa göre katılımcıların yaş seviyeleri

Salgın sürecinde ebeveyn gözünden öğrenci eğitimi konusunu inceleyen bir çalışmada ailelerin çocukların eğitim, başarı ve teknoloji kullanımı ile ilgili sorulara verdikleri yanıtlarda, kalitenin düştüğü ve ebeveyn denetiminin sağlanamadığı üzerinde durulmuştur: "Pandemi sürecinin en büyük etkisi çocuğumun derslerinden geri kalması oldu. Çünkü uzaktan eğitimin bir faydası olduğunu düşünmüyorum. Özellikle ilkokul çocukları oyun oynamak istiyor biz de aile olarak bu süreci nasıl yöneteceğimizi ne yapacağımızı bilmiyoruz" cevabı bu durumu açıklamaktadır. Teknolojinin kontrollü kullanımı konusunda başka bir ebeveyn ise "Evde kaldığı sürede sıkıldığı için daha fazla tabletle oynamaya başladı. Sınırlamaya çalıştığımızda da sinirlenip tepkisini bize gösteriyordu¨ cevabını vermiştir (Erol ve Erol 2020: 538-539). Verilen örneklerden ailelerin çocukları ile ilgili doğru yönlendirmelere ihtiyaçlarının olduğu ancak bu yönlendirmelere ulaşamadıkları anlaşılmaktadır. Yapılan çalışma, ailelerin dijitali doğru kullanma, aile etkileşimi, sosyalleşme, oynama, eğlenme ve öğrenme kazanımları ile çocuklarına sunabilecekleri bir içeriğe sahip olması açısından salgın ve sonrasında yaşanılan sorunlara bir çözüm önerisi olarak düşünülebilir.

Çocukların teknolojiyi oyun, eğlence ve sosyalleşme aracı olarak görmeleri ve bu doğrultuda kullanmaları eğitim amaçlı kullanımı zorlaştırmakta, aile içi bağı ve ebeveyn çocuk arasındaki kültürel aktarımı da zayıflatmaktadır. Yapılan eğitim göz önüne alınırsa ailenin

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

çocuk ile salgın sürecinde artan birlikte zaman geçirme sürelerinin, birbirlerini eğitim, iş ve sosyalleşme alanlarında daha iyi gözlemlemelerini ve bağlarını bu yolla güçlendirmelerini sağlamış olduğu söylenebilir. Çünkü eğitimde bulunan çocuklara mutlaka aileleri ile ekran karşısına geçmeleri, oyunları beraber oynayarak öğrenmeleri konusunda yönlendirmelerde bulunulmuştur. Bunun nedenlerinden biri de öğrenilen oyunun ekrandan ekrana öğretiminin yanında ebeveyn ile oynanması ve ekranın uygulamayı güçleştiren pasifliğinin azaltılmasıdır.

Eğitimlere katılan çocukların sayısı incelendiğinde Mangala oyununun en çok katılım sağlanan oyun olduğu görülmektedir. Eğitim sonrası velilerle paylaşılan Mangala oyunu değerlendirme anketinde 91 kişiden 44'ünün anketi doldurduğu görülmüştür. Katılımcıların ve değerlendirme anketi dolduran velilerin sayıca Mangala oyununda fazla olması nedeniyle anket verileri bu oyun çerçevesinde oluşturulmuş ve çalışma verileri bu doğrultuda değerlendirilmiştir.

En çok sevdiğin ve oynadığın oyunun adı nedir?	Satranç:9	Saklambaç:7	Yakartop:4
Bildiğin bir geleneksel oyun varsa yazar mısın?	Mangala: 11	Dokuztaş: 4	Saklambaç: 4
Nerede oyun oynarsın?	Ev: 28	Park ve oyun alanları: 5	Sokak: 4
Kiminle oyun oynarsın?	Ailem: 18	Kardeşim/kardeşlerim: 15	Arkadaşlarım: 11
Mangala Oyunu'nu daha önce duymuş muydun?	Evet: 40	Hayır: 4	
Mangala Oyunu'nu biliyor musun?	Evet: 25	Biraz biliyorum: 14	Hayır: 5
Oyunu biliyorsan nereden öğrendin?	Ailemden: 14	Okuldan: 10	Arkadaşlarımdan: 7
Eğitime kiminle katıldın?	Aile:32	Yalnız:2	
Mangala Oyunu'nu öğrendin mi?	Evet: 34	Hayır: 2	Biraz: 5
Daha çok geleneksel oyun öğrenmek ister misin?	Evet: 42	Olabilir: 2	
Oyunları bilgisayardan öğrenip oynamak mı yüz yüze oynamak mı?	Yüz yüze:40	Fark etmez:4	

Şekil 3: Mangala Oyunu Değerlendirme Anketi Sonuçları (Veriler ilk üç sıralama göz önünde bulundurularak aktarılmaktadır)

Yapılan çalışmanın ulaşılabilir ve sürdürülebilir olması amacıyla tercih edilen eğitim platformlarının bu yönde içeriklere sahip olmasına dikkat edilmiştir. Yapılan çalışmaya aracılık eden Instagram sayfalarında eğitimler ücretsiz olarak sunulduğundan eğitimlerin sürdürülebilir ve ulaşılabilir içerikler olduğu söylenebilir. Gönüllülük, kültürel aktarımın ticari kaygılar güdülmeden doğrudan ve doğal olarak aktarımını sağlayabilmek için önemlidir. Dolayısıyla eğitmen ve katılımcılar arasında kültürel aktarımın ekonomik kaygılar güdülmeden öğrenmek ve eğlenmek amacıyla doğal olarak gerçekleştirildiği de dile getirilebilir.

2. Ekrandan eve taşınan geleneksel oyun: Mangala örneği

Geleneksel oyunların ev ortamında aile ve evdeki malzemelerle oynanma şekilleri ile ilgili iki farklı çalışma incelenmiştir.[10] Çalışmalarda oyunların rekreasyon[11] faaliyetleri içinde oynanabileceği ve yaşanan olumsuz sürecin bu şekilde eğlenceye dönüştürülerek atlatılabileceği üzerinde durulmaktadır. Ancak çalışmalarda oyunların kültürel tarihi, geçmişten günümüze oynanma şekilleri ve öğretimi ile ilgili kültürel aktarım alanlarından bahsedilmediği görülmektedir. Bu nedenle tartışılan konu içerisinde çalışmanın anlaşılabilmesi adına ekran üzerinden sosyal medya kullanıcılarının katılımını sağlayan ve ekrandan ekrana hem kültürel aktarım ile eğitim hem de oyunun karşılıklı oynanmasına dayalı içeriklerin oluşturulduğu bu çalışmanın bir örneğine yer verilmesi gerektiği düşünülmüştür. Aynı zamanda oyunun örneklemine bu çalışma içerisinde yer verilmesinin bir diğer nedeni de salgın süreci devam ederken UNESCO'nun Somut Olmayan Kültürel Miras Temsili Listesi'ne Türkiye'nin de aralarında bulunduğu ortak dosya olarak Mangala oyununun kaydedilmesidir.[12]

Mangala oyunu, 11. yüzyılda yazıya geçirilmiş olan Divanu Lügati't Türk'te 'köçürme'[13] adı ile yer almakta, Anadolu'nun birçok yöresinde taşlara kazınmış olarak kalıntıları bulunmaktadır. Aynı zamanda birçok coğrafyada farklı şekil ve adlarla oynanan yaygın bir zekâ oyunu olarak bilinmektedir. Atölyede çocuklara oyunun geçmişten günümüze nerelerde oynandığı, oynanma şekillerinin farklılığı, oyun araçlarının değişimi hakkında bilgiler aktarılmış ve oyun hakkındaki düşüncelerini dile getirmeleri sağlanmıştır.[14]

Oyunun ekrandan ekrana nasıl aktarıldığının ayrıntılı olarak ortaya konulması, çalışmanın kültürel aktarım işlevlerinin nasıl gerçekleştirildiğinin anlaşılması açısından gereklidir. Öncelikle belirlenen sayfalar aracılığıyla Mangala oyunu eğitimi verileceği duyurulmuştur.

Duyuru metninde ailelerin eğitime katılmadan önce hazırlamaları gereken oyun malzemelerinin listesi paylaşılmıştır. Malzemeler: 14 adet çay tabağı, (fincan, yumurta kutusu, portakal kabuğu, kavanoz kapağı, kâğıt bardak vb.), 48 adet nohut (taş, fasulye, çekirdek, fındık, boncuk vb.) olarak belirtilmiştir. Mangala kelimesinin kökeni, hikâyesi ve nasıl oynandığı üzerine bilgiler, çocukların yaş seviyesi ve bulundukları ev ortamı da dikkate alınarak, eğitsel kazanımları göz önünde bulundurularak anlatılmıştır. Oyunun ekrandan öğretilmesi ile ilgili ayrıntılı bilgi verilmesi, kültürel aktarımın sağlanıp sağlanmadığının anlaşılması açısından önemlidir:

Mangala Oyunu'nun kültürel tarihi anlatılır ve oynanma şekli birkaç kez uygulamalı olarak tekrar edilir.[15] Oyuna başlarken eğitmen, bir elinde taşı saklar ve taşın hangi elinde olduğunu çocuklara sorar. Bu şekilde ekrandan oyunu öğrenen çocuklar karşılıklı eğitmenle birlikte oynamaya başlarlar. Eğitmen oyunda hamle yapma sırası kendinde ise sağ eli, katılımcılar için hamle sırası geldiğinde ise sol eli ile oyunu sürdürür. Oyuna başlayan eğitmen, hamle sırası çocuklara geldiğinde ekrandan birinin adını söyler ve adı söylenen çocuğun belirttiği hamleyi oynar. Kuyular altı tane olduğu için numaralandırılır ve çocuğun hangi kuyuyu oynayacağı numaraya göre belirlenir. Bu şekilde eğitmen ve çocuklar arasında oyun karşılıklı olarak oynanmış olur. Aynı zamanda çocukların, hazırlamış oldukları mangala malzemeleri ile aynı hamleleri kendi önlerinde de tekrar etmeleri istenir. Oyun etkileşimli olarak bir tur oynadıktan sonra her çocuğun ekranının kendi önündeki mangala oyununa çevirmesi ve yanında bulunan anne, baba, kardeş veya arkadaşları ile oyunu oynamaları istenir. Bu şekilde ekrandan ekrana anlatım, aktarım, uygulamalı öğretim, akran etkileşimi, aile içi etkileşim için bir imkân sunulmuş olur.

Belirlenen geleneksel oyunların tamamı yukarıda verilen Mangala Oyunu örneğinde olduğu gibi katılımcılarla karşılıklı ve eğitmen, aile ve arkadaş etkileşimi ile aktarılmıştır. Düzenli olarak her eğitime katılan çocuklara ise bir önceki eğitimden edindiği deneyim, ailesi ile oynayıp oynamadığı ve bilmeyen birine öğretip öğretmediği sorularak aktarımın sürdürülmesi noktasında geri dönüşler sağlanmıştır.

Sonuç

Dijital teknolojileri az çok kullanmayı bilen her insan, artık üretilen bir içeriğe müdahale etme, onu başka bir mecraya aktarma ya da yeniden üretme ayrıcalığına sahiptir. Dolayısıyla sanal ortamın halk kültürünün yaşatılıp aktarılması için uygun bir zemin oluşturmasında tüketicinin aynı zamanda üretici konumunda olmasının ve bu ortamda üretilen ve tüketilen içeriklerin birer meta olarak değil, ilgili insanlar arasında bir tür etkileşim ve iletişime dönüşen araçlar olarak görülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Teorik ve uygulamaya dayalı altı geleneksel oyunun geleneksel kültür aktarım modeli olan yüz yüze ve üretime dayalı olması göz önünde bulundurulmuş ve sanal ortamda da aynı aktarım modelleri uygulanmaya çalışılmıştır. Eğitime katılım sağlayan 259 çocuk ve aynı ortamı paylaşan aileleri ile sağlanan etkileşim, iki aya yakın bir sürede ulaşılan katılımcı sayısı ve aile ile beraber uygulamalı halkbilimi çalışmasının dijital ortamda gerçekleştirilmesini sağlamıştır. Çalışmanın uygulamalı halkbilimi yaklaşımıyla kültürel aktarımın sürdürülebilmesine bir örnek olarak değerlendirilebileceği düşünülmektedir. Farklı bakış açıları ve uygulama yöntemleri ile kültürel aktarımda dijitalleşme sonucu sorun olarak görülen üretme, yaşatma, aktarma, yeniden canlandırma, vb. konularda çözüm odaklı yaklaşımların benimsenebileceği öngörülmektedir.

Öte yandan yaygınlık, ulaşılabilirlik ve sürdürülebilirlik açısından yapılacak yeni çalışmalara da ihtiyaç olduğu açıktır. Dolayısıyla oyunların ekrandan ekrana aktarımı, covid-19 salgını sürecine rağmen kültürel aktarıma dair olumlu sonuçlar doğursa da bu çalışmanın sürdürülebilirliğinin sağlanması, bu konuda yapılacak gönüllü çalışmaların yaygınlaşmasıyla mümkündür.

Yapılan çalışmanın uygulanabilirliği göz önüne alındığında, sanal ortam (dijital, sosyal medya, oyun-sohbet-iş, vb. sosyalleşme ve etkileşim ortamlarının) belki de yarım asırlık sürede kat edeceği yaygınlık, üretkenlik, bireysel tercih ve deneyim süreçlerini covid-19 salgını sürecinde hızlandırmıştır. Aynı zamanda sanal ortam için ¨kaçınılmaz olanın' covid-19 süreciyle erken dönemde gerçekleştiği dile getirilebilir. Çalışmanın, kültürün aktarımına ve sürdürülmesine katkı sağlayacak bir örneklem olarak değerlendirilmesi ve yapılacak yeni uygulamalı çalışmaların bu noktada yaygınlaştırılması önem arz etmektedir.

Notlar

1 Geleneksel Çocuk Oyunları 'Evde Oyun Var!' çalışması 6 hafta, haftada bir veya 2 saatlik eğitim süreçlerinden oluşmaktadır. İçerikler bu çalışmayı yürüten araştırmacı tarafından planlanmış ve kültürel aktarım, eğitsel kazanım, kuşaklararası aktarım, aile bağının güçlendirilmesi, akran etkileşimi, sosyalleşme, sürdürülebilirlik, üretkenlik, yaratıcılık vb. işlevler göz önünde bulundurularak gerçekleştirilmiştir. Çalışmayı yürüten araştırmacı, Geleneksel Oyunlar Eğitmenliği yapmakta olup bu alanda kazandığı deneyimler neticesinde çalışmanın bireysel olarak ortaya konulmasını sağlamıştır.

2 Bu ifade için bkz: Türkoğlu, Tanol. (2017). Digito Ergo Sum Dijitalim Öyleyse Varım. İstanbul: Beyaz Yayınları.

3 *Z Kuşağı*, teknolojinin ticari kullanımlarının başladığı 1995 yılından başlayarak 2010 yılına kadar doğmuş olan nesli karşılayan bir kavramdır. *Alfa Kuşağı* ise 2011 sonrası doğan çocukları ifade etmek için kullanılmaktadır. İki kuşak da *X* ve *Y* kuşaklarından farklı olarak teknoloji ve internet ağının var olduğu dönem aralıklarında doğmuş olmaları ile önemini korumaktadır.

4 By Marc Prensky, *Dijital Yerliler, Dijital Göçmeler* adlı makalesinde 20. Yüzyıl sonrası çocukların, "tüm yaşamlarının bilgisayarlar, video oyunları, dijital müzik çalarlar, video kameralar, cep telefonları ve diğerleri oyuncaklar ve dijital çağın diğer araçlarıyla çevrili" olduğunu söylemektedir (2001: 1). Dijital dünyanın içerisine doğan yeni nesle "dijital yerliler" (digital natives) adını vermekte ve "bugün öğrencilerimizin yerli dili; internet, video oyunları, bilgisayar dilidir" demektedir (2001: 1). Dijital dünyaya doğmamış olanların "dijital göçmenler" (digital ımmigrants) olduğunu söylemektedir (2001: 2). Daha fazla bilgi için bkz. Prensky, Mac. (2001 a) Digital natives, digital immigrants. On The Horizon. 9 (5): 16.

5 Mangala ve Üçtaş Oyunları'nın dijital oyun uygulamaları için bkz. https://apkpure.com/tr/mangala/com.OstarSoft.Mangala https://apps.apple.com/tr/app/dokuz-taş-masa-oyunu/id485690959?l=tr

6 MEB tarafından ilkokul, ortaokul ve lise düzeyinde eğitim öğretim sürecinin devam etmesi için televizyon kanalları ve web sitesi oluşturulmuştur. Bu kanallarda öğretmen, öğrenci ve veli iş birliğiyle eğitimin sürdürülmesi, aynı zamanda kültür sanat faaliyetleri konularında çalışmalar yapılmaktadır. Daha faza bilgi için bkz. https://www.eba.gov.tr

7 Anadolu Çocuk Oyunları videolarının içeriği, çalışmayı yürüten araştırmacı ve bu alanda deneyimi bulunan AHBVÜ Türk Halk Bilimi öğrencileri tarafından hazırlanmıştır. Bu adla hazırlanan UNESCO ve MEB iş birliği projesi covid-19 salgın sürecinde uygulamaya geçirilmiştir.

Videolar için bkz. https://www.youtube.com/playlist?list=PLVR0OGiP4Ky-1sRwt6IyggxJOBVgAk0gT

Anadolu Çocuk Oyunları Kitabı için bkz. http://ogretmen.meb.gov.tr/ogretmen-kitapligi/mesleki-gelisim-programi-kitaplari/anadolu-cocuk-oyunlari.html

8 Gezgin Çocuk Atölye Instagram hesabını incelemek ve daha fazla bilgi edinmek için bkz. https://www.instagram.com/gezgincocukatolye/?hl=tr Bambu Eğitim Instagram hesabını incelemek ve daha fazla bilgi edinmek için bkz. https://www.instagram.com/bambuegitim/?hl=tr

9

(Foto:1)

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Geleneksel Sporlar ve Oyunlar Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin Türk Halk Bilimi Bölümü Lisans, Yükseklisans ve Doktora Öğrencileri ile gerçekleştirdiği 4 haftalık (25.12.2020-13.01.2021) eğitim içeriğinde sunulmuştur)

(Foto:3)

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Geleneksel Sporlar ve Oyunlar Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin Türk Halk Bilimi Bölümü hocaları ve Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora Öğrencileri ile gerçekleştirdiği 4 haftalık (25.12.2020-13.01.2021) eğitim içeriğinde sunulmuştur)

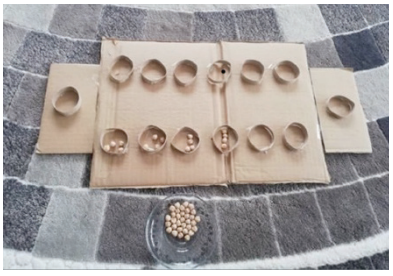
(Foto:2)

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Geleneksel Sporlar ve Oyunlar Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin Türk Halk Bilimi Bölümü hocaları ve Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora Öğrencileri ile gerçekleştirdiği 4 haftalık (25.12.2020-13.01.2021) eğitim içeriğinde sunulmuştur)

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

(Foto:4)

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Geleneksel Sporlar ve Oyunlar Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin Türk Halk Bilimi Bölümü Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora Öğrencileri ile gerçekleştirdiği 4 haftalık (25.12.2020-13.01.2021) eğitim içeriğinde sunulmuştur



(Foto:5)

(Geleneksel Çocuk Oyunları 'Evde Oyun Var!' adlı etkinlik programında hazırlanmıştır)

10 Bkz: Gümüşgül Osman, Aydoğan Resul. (Mart 2020). "Yeni Tip Koronavirüs Covid-19 Kaynaklı Evde Geçirilen Boş Zamanların Ev İçi Rekreatif Oyunlar ile Değerlendirilmesi". *Spor Eğitim Dergisi.* C.4, S.1. s.107-114. Bkz: Uslu Samet, Karavelioğlu Mihri Barış, Gümüşgül Osman. (Eylül 2020). "Geleneksel Rekreatif Oyunlar: Yeni Koronavirüs (Covid-19) Salgını Sürecinde Boş Zaman Değerlendirme Önerileri". *Spor ve Rekreasyon Araştırmaları Dergisi.* C.2, S.1, s.14-25.

11 Rekreatif oyunlar, ev içi rekreasyon faaliyetleri için tavsiye edilebilecek etkinliklerdendir. Bireylerin rekreasyon kavramı içerisinde kalan zamanlarında, gönüllülük esasına dayalı olarak, maddi kazanç beklemeden, kendilerini mutlu edip haz alacakları, içerisinde hareket barındırabilen, kapalı veya açık alanlarda oynanabilen oyunlara "Rekreatif Oyun" denir (Gümüşgül, Aydoğan, 2020: 109).

12 Geleneksel zekâ ve strateji oyunu olan "Mangala, Göçürme, Toguz Korgool, Tokyzqumalaq" 2020 yılında UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesi'ne Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye ortak dosyası olarak kaydedilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. https://ich.unesco.org/en/RL/traditional-intelligence-and-strategy-game-togyzqumalaq-toguz-korgool-mangala-gocurme-01597

13 Bkz. GENÇ, Reşat. "Kaşgarlı Mahmut'a Göre XI. Yüzyılda Türklerde Oyunlar ve Eğlenceler." I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, III. Cilt, Ank. 1977, s. 231-242.

14 Mangala Oyunu Oynanış Şekli: Mangala, iki kişi ile karşılıklı oynanan bir zekâ ve strateji oyunudur. Oyunda kullanılan malzeme geçmişte toprağa kuyuların açılması ve kuyulara taşların yerleştirilmesi ile oynansa da günümüzde hazır mangala tahtaları ile oynanmaktadır. Mangala oyununda her oyuncunun önünde altı kuyu yan yana dizilmiş bir şekilde yer almaktadır. Bu kuyuların içinde dörder adet taş bulunması gerekmektedir. İki oyuncunun da sağ tarafında birer haznesi vardır ve en çok taşı bu hazneye biriktiren oyuncu oyunun kazananı olur. Oyuncular istedikleri bir kuyudaki taşlardan birini kuyuda bırakarak geri kalanlarını sırayla sağındaki kuyulara birer birer bırakır. Mangala oyununda son taş çok önemlidir.

- Elimizde kalan son taş kendi haznemize düşerse tekrar oynama hakkı kazanırız. (Tekrar oynama kuralı)
- Son taş, rakibimizin kuyusuna gelirse ve kuyudaki taşlar çift olursa (2, 4, 6, 8) çiftlenen kuyunun tamamı bizim olur. (Çiftleme kuralı)
- Son taş kendi boş kuyularımızdan birine gelirse ve karşısındaki kuyu da doluysa hem kendi kuyumuzu hem de karşısındaki kuyuyu kazanırız. (Boş kuyu kuralı)

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar %100

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul izni gereklidir. Hacı Bayram Üniversitesi Etik Kurulu'nun 03.03.2021-11913 tarih/sayılı onayı ile araştırmaya izin verilmiş, belge dergi yönetimine iletilmiştir:

Bu belge, güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.

T.C.

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Etik Komisyonu

Sayı : E-11054618-302.08.01-11913 ……

Konu : Bilimsel ve Eğitim Amaçlı

Türk Halk Bilimi Bölüm Başkanlığı - Öğretim Üyesi Araştırmacı Meryem ÖZDEMİR'in **"Koronavirüs Salgını Sürecinde Geleneksel Oyunların Kültürel Aktarımında Çevrim İçi Mekanların Değerlendirilmesine Bir Örnek: Evde Oyun Var"** başlıklı araştırma öneriniz Komisyonumuzun 24.02.2021 tarih ve 02 sayılı toplantısında görüşülmüş olup,

Etik Komisyonunca onaylanan ilgilinin çalışmasının, ekte gönderilen Başvuru Değerlendirme

Raporunda önerilen görüş doğrultusunda yapılması planlanan yerlerden izin alınması koşuluyla

yapılmasında etik açıdan bir sakınca bulunmadığına oybirliği ile karar verilmiş; karara ilişkin imza listesive onaylanan çalışmalar ekte gönderilmiştir.

Bilgilerinizi ve gereğini rica ederim.

Araştırma Kod No: 2021/45

Prof. Dr. İlhan Üzülmez

Komisyon Başkanı

Ek:

1- Katılımcı Listesi

2- Başvuru Değerlendirme Raporu

3- Onaylı Çalışma

Bu belge 5070 sayılı Elektronik İmza Kanununun 5. Maddesi gereğince güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.

Evrak Tarih ve Sayısı: 03.03.2021-11913

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Kaynakça

Basat, E.M. (2011). Modern dünyanın sanal mitleri: Bilgisayar oyunları. *Milli Folklor*, 23 (92), 143-151.

Bauman, R. (1983). Folkore and the forces of modernity. *Folklore Forum*, 16, 2, 153-158.

Bauman, R. (1992). Folklore. *Cultural Performance, and Popular Entertainments* (R. Bauman. Ed.) Oxford University Press, 29-40.

Blank, T. J. (2019). *Toward a conceptual framework for the study of folklore and the internet.* Boulder, Utah State University Press, an imprint of University Press of Colorado.

Buccitelli, A. B. (2012). Performance 2.0: Observations toward a theory of the digital performance of folklore (T. J. Blank. Ed.) Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human İnteraction, Utah State University Press, 60-84.

Dundes, A. (1980). Who are the folk. *Interpreting folklore*. Indiana University Press, 1-20.

Elkind, D. (2015). *Oyunun gücü* (D. E. Öngen. Çev.) İmge.

Erol M., Erol A. (2020). Koronavirüs pandemisi sürecinde ebeveynleri gözünden ilkokul öğrencileri. Milli Eğitim, *1*(49), 529-551.

Glăveanu, V. P. (2012). *Creativity and culture: Towards a cultural psychology of creativity in folk art. [*Doktora Tezi. The London School of Economics and Political Science].

Gülüm, E. (2018). Dijital iletişim teknolojileri aracılı bir folklorik deneyim alanı olarak sanal ortam. *Milli Folklor*, *119* (30), 127-139.

Maria, G. vd. (2018). Folklor araştırması ve yeni zorlukları: Etnografiden netnografiye (Z. Safiye, B. N. Çev.) İnternet folkloru: Netlore ve netnografi. Geleneksel.

Oğuz, M. Ö. (2009). Somut olmayan kültürel miras ve kültürel ifade çeşitliliği. *Milli Folklor*, *82* (21), 6-12.

Özdemir, N. (2006). *Türk çocuk oyunları cilt 1*. Akçağ.

Sarpkaya, S. (2021). Dijital oyun/video oyunu folkloru üzerine bir yöntem denemesi. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, *4* (6), 155- 172.

Türkoğlu, T. (2017). *Digito ergo sum dijitalim öyleyse varım.* Beyaz.

Elektronik kaynaklar

https://ich.unesco.org/en/RL/traditional-intelligence-and-strategy-game-togyzqumalaq-toguz-korgool-mangala-gocurme-01597 (Erişim tarihi 18.01.2021)

UNESCO, 2020. ¨UNESCO's COVID-19 Education Response¨. https://en.unesco.org/covid19/educationresponse/consequences

WHO. (2020). Covid-19 Strategy Update. https://www.who.int/publications/m/item/covid-19-strategy-update

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

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer
DOI: 10.22559/folklor.2200

Araştırma makalesi/Research article

Etnik Turizm: Kültürlerarası Hiyerarşinin İkame Edilmesi

Ethnic Tourism: The Substitution of Intercultural Hierarchy

Hasan Münüsoğlu*

Öz

Turizm günümüz tüketim toplumunun rutin faaliyetleri arasında yer almaktadır. Turistlerin ilgi alanlarına göre sağlık turizmi, doğa turizmi, kültür turizmi gibi alt alanları bulunmaktadır. Etnik turizm de bu alanlardan birisidir. Etnik turizm, "modern" yaşamın içindeki bireylerin "gelenekseli" ve "otantikliği" araması olarak görülmektedir. Bu sebeple küresel baskın kültürün dışında kalan kültürel "azınlık" gruplara gittikçe artan bir ilgi söz konusudur. Bilgi edinmeye, kültürel çeşitliliğe dair farkındalığı artırmaya yönelik entelektüel bir hareketlilik olarak gösterilen etnik turizm, temelde toplumsal ve kültürel tabakalaşmanın bir sonucu ve onların yeniden üretimidir. Çünkü turizm faaliyetinin istikameti "modern" olandan "geleneksel" hatta "ilkel" olarak görülene doğru olup, katılımcıları çoğunlukla üst sınıflardan bireylerdir. Yerel halklar bu turizm faaliyetlerinin paydaşları olarak gözükmektedirler. Oysa yerel halk ve kültürleri etnik turizmin "nesneleri" haline

Geliş tarihi (Received): 23-03-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 29-06-2022

* Ar. Gör., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü/ Ankara University Faculty of Language History and Geography Department of Folklore. hasanmunusoglu@gmail.com. ORCID 0000-0002-6971-3901

getirilerek "biblolaştırılmaktadırlar." Kültürlerarası ilişkiyi geliştirdiği iddia edilen turizm, bir bakıma farklılığı "marjinalleştirerek" kültürel sınırları keskinleştirmektedir. Kurulan iletişimin boyutlarını turizm organizatörleri veya turistler belirlemekte, dolayısıyla yerel halklar çoğunlukla edilgen bir konuma düşmektedirler. Bu çalışmada, Dukha, Kalaşa ve Kayan halkları üzerinden etnik turizmin yarattığı eşitsizlik gösterilmiş ve Türkiye'deki örneklerine yer verilmiştir. Her biri farklı kültürel, tarihsel ve toplumsal arka plana sahip olan bu grupları ortaklaştıran konu onların turizm karşısındaki pozisyonlarıdır. Makalede verilen örneklerle ve uygulamalarla etnik turizmin kültürlerarası hiyerarşiyi yeniden inşa etmesi ve kültürün metalaştırılması tartışılmıştır.

Anahtar sözcükler: *etnik turizm, kültür turizmi, Dukhalar, Kayanlar, Kalaşalar*

Abstract

Tourism is one of the routine activities of the consumption society with various subfields based on tourists' interests such as environmental tourism, dark tourism, medical tourism, cultural tourism, etc. One of those subfields is ethnic tourism. Ethnic tourism is considered as a search for "tradition" and "authenticity" of people living in a"modern"life. Therefore, the interest in minority groups, which stand apart from the global dominant culture, tends to increase. Ethnic tourism, which is represented as an intellectual mobility toward gaining knowledge and raising awareness for cultural diversity, is the result of both cultural and social stratification and its reproduction. While the touristic projectile moves from "modern" to "traditional" and maybe even "primitive", its participants belong to upper classes. Although indigenous people appear to be shareholders of this tourism activity, technically both these people and their culture are objectified and commodified. While claiming that ethnic tourism aids in the development of intercultural relations, it sharpens cultural borders by marginalizing diversities. For example, the level and scope of communication among tourists and indigenous people are determined by tour organizers and tourists. Tourists feel free to take pictures, to enter holy places or attend some practices. For this reason, there are warning signs regarding inappropriate behaviors for tourists in some touristic villages. This suggests that the position of indigenous people has become passive in tourism regardless if their villages are visited. This study shows how ethnic tourism creates inequality in the case of the Dukha in Mongolia, the Kalasa in Pakistan, and the Kayan people in Thailand and compares them to similar cases in Turkey, especially in non-Muslim communities. Despite having different cultural, historical, and social backgrounds, the issue that makes all these cases common is their position in this aspect of tourism. This article, therefore, discusses the reconstruction of a cultural hierarchy and the commodification of local cultures via ethnic tourism with examples and practices.

Keywords: *ethnic tourism, cultural tourism, Dukha people, Kayan people, Kalasa people*

Giriş

Turizm günümüzün en büyük ekonomi sektörleri arasında yer almaktadır. 2019 yılı sonlarında ortaya çıkan COVID-19 pandemisinin derin etkisiyle turizmin %70 oranında daralmasına rağmen, "normalleşme" süreciyle birlikte yeniden artış göstermesi sürpriz olmayacaktır. 2021 yılı verileri de bu beklentiyi destekler niteliktedir (UNWTO, 2022). Bu sektörel büyüme, gelişen teknoloji ile ulaşımın ucuzlaması ve buna paralel şekilde sınıfsal olarak daha geniş kesimleri kapsamasına bağlanabilir. Kitlesel bir aktivite haline gelen turizm günümüz insanın yıllık ajandasında "rutinleşmiş" bir faaliyettir. Dolayısıyla turizm, zamanı geldiğinde gerçekleştirilen "ritüel" formuna bürünmüştür.

Turizmin sürekli büyüyen bir sektör olması, konularına göre alt alanlarının ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Turizm başlığı altında "ekoturizm", "sağlık turizmi", "dark turizm (karanlık turizm)" vb. özelleşmiş alanlar üretilmiştir. Bunlar arasında "kültür turizmi" önemli bir turizm türü olarak gözükmektedir. Kültür turizmi, tarihten mutfağa, festivalden el sanatlarına ve hatta görsel sanatlara kadar geniş bir alanı kapsayan soyut ve somut olmayan unsurların turistlere sunulduğu turizm türü olarak tanımlanmaktadır. Kültür turizmi son yıllarda ilişkili alt turizm alanları kapsayan bir "şemsiye terim" olarak da kullanılmaktadır (Yamashita, 2017: 212). Tanımı itibariyle bu turizm türünün entelektüel bir beklentiyi karşılamak üzere tasarlandığı açıktır. Bu da doğanın yanında geçmiş dönemlerden kalan, kaldığı varsayılan ve/veya korunan kültürel unsurların "sektörel olarak" işlerliğe sokulmasıdır. Etnik gruplar da bu unsurlar arasında yer almakta, grup bireyleri ise "icracılar" olarak görev yapmaktadırlar. Bir bakıma "yerel"in pay sahibi olduğu bir simbiyotik ilişki gibi gözükse de aslında bu kültürel hiyerarşinin ikame edilmesidir. Bu çalışmada kültür turizminin alt ama önemli bir alanı olan *etnik turizm* ekseninde *Dukha*, *Kayan* ve *Kalaşa* etnik grupları örneklerinde, kültürlerarası hiyerarşinin turizm faaliyetiyle koruması ve sürdürülmesi, literatür çalışmasıyla tartışılacak ve bu turizm türünün Türkiye'ye yansıması ele alınacaktır.

1. Etnisite: Kavram ve kullanım

Etnisite özellikle 1960'lar sonrasında sosyal bilimlerin önemli bir konusu haline gelmiştir. Gençlik hareketleri, sömürgeciliğe karşı yükselen bağımsızlık mücadeleleri, kimlik tartışmaları, Sovyetler Birliği'nin dağılması sonrası artan ulus devletler ve ulusal bağımsızlık talepleri etnik kimliği daha fazla görünür hale getirmiştir. Buna paralel şekilde kavramsal olarak etnisite tanımının güncellenmesi gerekmiştir. Çünkü kavramların içeriği ve kapsamı bağlamsal olarak değişmektedir.

Etnisite kavramının zaman içerisindeki değişimine kısaca bakmak yararlı olacaktır. Yunanca "ethnos" kelimesinden üretilen bu kavram, en genel haliyle "halk" demektir. Günümüz Yunancasında "ulus" kavramını karşılıyor olmasına rağmen, Antik Yunancada "yabancı" anlamından türemiştir (Mpampinioti, 2010: 404). Jean-Loup Amselle, bu kavramın Yunan kültürüne sahip olan ancak şehirleşmemiş, şehir-devleti kurmamış toplumları işaret ettiğini söyler. Bu bakımdan toplumlar arasında bir hiyerarşiye işaret ettiğini belirtir (Amselle, 1998: 134). İngilizcede 14. yüzyıldan itibaren "putperest" anlamında kullanılan sözcük, 19. yüz-

yılda ırksal bir anlam kazanmıştır (Williams, 2007: 144). Bu anlamın, "ırk paradigması"nın yoğun ilgi gördüğü ve bu konuda çalışmaların hız kazandığı bir döneme denk gelmesi tesadüfi değildir. Çünkü ırk çalışmaları kullanılarak, toplumlar arasındaki eşitsizliğin "bilimsel" ispatı aranmıştır. İkinci Dünya Savaşı döneminde Amerika Birleşik Devletleri'nde Yahudiler, İtalyanlar, İrlandalılar ve Anglo-Sakson kökenliler dışında kalan ve aşağı görülen gruplar "etnik" olarak ifade edilmişlerdir (Eriksen, 2004: 15). Bir bakıma "baskın" konumda olmayan grupları yani "azınlıkları" karşılayan bir kavramdır "etnisite". Nitekim günlük dilde de bu anlamıyla, "ulus-altı birimleri" ifade etmek için kullanıldığını belirten antropolog Eriksen, bu yaklaşıma itiraz etmekte ve "çoğunluklar ve baskın kişiler de azınlıklardan daha az 'etnik' değildirler" demektedir (Eriksen, 2004: 16). Böylelikle Eriksen, tıpkı Edward Brunett Taylor'un "kültür" kavramını tanımlarken yaptığına benzer şekilde (Cuche, 2013: 26), "etnik"liği bütün toplumlara mal etmiştir. Ancak bu antropolojik kabulün diğer alanlarda yaygın olduğu söylenemez. Gerek gündelik yaşamda gerekse sosyal bilim literatüründe "etnik" kavramı yukarıda belirtildiği gibi, baskın grup dışındaki azınlık grupları karşılar şekilde kullanılmaya devam etmektedir. Verili olarak aktarılan ve doğruluğu veya kapsamı sorgulanmayan bu ve benzeri tanımlar, onlarla ilişkili tartışmaların da yönünü belirlemekte ve sorunlu alanların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Turizm çalışmalarında ve etnik turizm faaliyetlerinde bu durumu görmek mümkündür.

2. Etnik turizm

Kültür turizminin alt alanlarından biri haline gelen "etnik turizm" ifadesini ilk olarak antropolog Valene L. Smith (1989 [1977]) editörlüğünü yaptığı "Hosts and Guests- The Anthropology of Tourism" kitabında kullanmıştır (Yang, 2011: 562). Smith etnik turizmi "yerlilerin ve çoğunlukla egzotik insanların "garip" geleneklerinin kamuya pazarlanması" olarak tanımlamaktadır (1989: 4). Van den Berghe (1994:8) ise "etnik turizmin, turistin etnik otantikliği aradığı yerde var olduğunu" belirtir. Söylem olarak etnik turizm ile tarihsel, kültürel, doğal alanlar ziyaret edilerek manzaranın ötesindeki bilgiye ulaşmak hedeflenmektedir. Böylesi bir arka plan, kültür turizminin gerçekleştiği alanlarda "nesneleşmenin" olmadığı anlamı taşımamakta, aksine, somuttan somut olmayana pek çok unsur, turistlerin ilgisine sunulmaktadır.[1] Dolayısıyla kültürel unsurlar "metalaştırılmaktadır" (bkz, Cohen, 1988). Bazı etnik gruplar da etnik grupların parçaları olan bireyler de bu metalaşma sürecine maruz kalmaktadırlar.

Bu turizm faaliyetinde egzotik, bozulmamış ve görece uzak mesafede olan toplumsal gruplar "etnik" olarak tanımlanmaktadırlar. Dolayısıyla "beyaz adam" karşısında "yerli", "ırksal" bir referansla etnik unsur olarak görülmektedir. Bu gruplar, zamansal olarak eskiyi, mekânsal olarak uzağı (Fabian, 1999), kültürel olarak değişmemişliği ve geleneksel olarak korunanı imlemektedir. Bu eksende" ideal" bir yaratım gerçekleştirilmekte, bir bakıma "yerli" inşa edilmekte, yer yer "ilkel icat" edilmektedir. Başka bir ifadeyle kültürel eşitsizlik dışa vurulmaktadır. Turistik faaliyetin yönü, "beyaz adam"dan "yerli" olana doğru gerçekleşmektedir. Böylelikle, Hitchcock'un belirttiği üzere, turist ile ev sahibinin arasında orantısız bir ilişki oluşmaktadır. Çünkü turist seyahat edebilecek olanaklara sahip olduğu için daha üst bir statüye sahiptir (Hitchcock, 1999: 19). Bu hem sınıfsal hem toplumsal bir eşitsizliğin

göstergesidir. Toplumsal olarak "geri" olduğu düşünülen ("gelişmekte olan" ifadesi daha çok tercih edilmektedir) bir toplumun çoğunlukla yoksulları, "gelişmiş" bir toplumun /devletin bireyleri tarafından ziyaret edilmekte, fotoğrafları çekilmekte, mekânları gezilmektedir ve sonunda ziyaretçiler farklı hislerle evlerine geri dönmektedir. Bu yolla "beyaz adam"ın maddi getirisinin sağladığı gelirle, yerli gruplar da hayatlarını idame ettirmektedirler. Dolayısıyla yerli olanın atfedilen kültürel konumu onun ekonomik kaynağı, başka bir ifadeyle sermayesi haline gelmektedir. Yerli halk, "turist için sadece hizmet için orada bulunan değil, aynı zamanda fotoğraflanacak, izlenecek, dikkatle incelenecek etkileşime geçilecek canlı bir gösteride, kendini "sahneleyen" anlamına bürünmektedir (Van der Berghe and Keyes, 1984: 345). Yine de turizm sayesinde ev sahibi halkın müreffeh bir yaşama kavuştuğu düşüncesi oluşmamalıdır. Çok az insan bölgelerindeki turizmden belirli avantajlar sağlayabilmektedir. Yerli halk genellikle fiyat artışı, kalabalıklaşma, ev fiyatlarının yükselmesi, kirlilik ile karşı karşıya kalmaktadır (Butts, 1995: 13-15). Zaten turizm hissedarlarının çoğunluğu etnik grupların üyesi değil, dışarıdan gelen sermaye sahipleridir (Yang, 2011: 563-564).

Etnik turizmdeki arayış, turistik faaliyetlerin genel özellikleri arasında sayılan kendi yaşamında bulunmayan ve bir bakıma zıtlıklar taşıyan unsurları deneyimleme haline uyumluluk gösterir. Çünkü bu zıtlık, turistin içinde bulunduğu modern ve şehirli yaşamından bir an için uzaklaşmasını sağlamaktadır. Söylemde farklı kültürler, farklı yaşam tarzları, farklı coğrafyalar görme, öğrenme, deneyimleme ifadeleri kullanılsa da aslında etnik turizmle vaat edilen "keşif"tir.

"Keşif" kavramı içeriği bakımından bir "iktidar" göstergesidir. Kaşifler hem teknolojik hem de ekonomik olarak güçlü, bulundukları coğrafyadan oldukça uzaklara gitme imkanına sahip, emirleri altında onlarca insan bulunduran kişilerdir. Keşifler tarihi özellikle Batı'nın hakimiyet sağladığı uzun sürecin önemli "iktidar" anlatılarıdır. Öyle ki bulunan sefer yolları, kıtalar, yerleşim yerleri, buralarda yaşayan *insanlar*, yiyecekler, hayvanlar hep keşfedilmişlerdir. Biraz daha ileri gidilerek, aralarında insanların da bulunduğu bazı "objeler" müzelerin kökleri olan *nadire kabineleri*nde sergilenmek üzere Avrupa'ya dahi götürülmüşlerdir (Artun, 2021: 25-43). Nadire kabineleriyle kaşiflerin muhitlerine taşınan "objeler", turizm ile seyahat edilerek "yerinde" görme halini almıştır. Aşağıda örnekleri verilen etnik grupların yaşam alanlarına gerçekleştirilen ziyaretleri bu yaklaşımla okumak mümkündür.

3. Kayıp Türkler: Dukhalar ya da "Büyük Keşif!"

Dukhalar Moğolistan'ın Rusya sınırına yakın Sayan Dağları'nın olduğu bölgede yaşayan, Moğolistan'ın en küçük etnik grubudur (Küçüküstel, 2012: 79). Dukhalar, göçer hayvancı gruplardır ve ren geyiği sürülerine sahip oldukları için *Tsataanlar* yani *Ren Geyiği İnsanları* olarak isimlendirilmektedirler. Değişen yaşam koşulları sebebiyle bazı grup üyeleri yerleşik yaşama geçerek köyler kurmaktadırlar. Grubun bu nomadik yaşamı araştırmacıların, fotoğrafçıların ilgisini çekmiş ve pek çok çalışma ortaya çıkmıştır (bkz. Küçüküstel, 2020; Hatcherson, 2019; Wheeler 1999; Inamura, 2005). Dolayısıyla Dukhalar gerek akademik alanda gerekse turizm alanında bilinen bir grup haline gelmiştir.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Bu "popülerliğe" rağmen, Türkiye'de yayımlanan *Atlas Dergisi* (bkz. Ek1), Dukha halkını konu aldığı Kasım 2012 sayısına "Kayıp Türkler" başlığını koymakta sakınca görmemiştir. Bu sorunlu "kayıp" (sözlük anlamı kaybedilen "şey") ifadesinin yanında da "Büyük Keşif!" yazmaktadır. Kapaktan birkaç sayfa sonra, o zamanki dergi editörü Özcan Yüksek'in sayı dosyasını tanıttığı yazısı karşılamaktadır okuyucuyu. Yüksek "Sayan Dağları'nda yaşayan 'Kayıp Türkler' bizim ve bütün insanlığın başlangıcıdır bir anlamda; insanın kaybolmuş özüne sahiptir." diyerek Dukhaları ve insanlık tarihinin tarım öncesi dönemini "güzellemektedir". Yazı, romantik bir dilin yansıması olmakla birlikte, bu ifadeler Dukhaları zamansal olarak "ötekileştirmekte", göçer yaşamlarını "egzotikleştirmektedir."

Yukarıda belirtildiği üzere, "keşifler" ile ifade edilen "nesneleştirmedir." "Keşfedilen" yerlerdeki insanlar da bu nesneler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla onların kendi coğrafyalarından koparılarak sergilenmek üzere başka yerlere taşınmaları, hatta sadece bu amaçla "insanat bahçeleri" kurulması aynı mantığa yaslanmaktadır. Nadire kabineleriyle başlayan süreç Amerika Birleşik Devletleri, Fransa, Almanya dahil pek çok ülkede insanların "sergilendiği" etkinliklerle devam etmiştir (Artun, 2017). 2011 yılında Paris Quai Branly Müzesi'nde açılan "İnsanat Bahçeleri: Vahşi'nin İcadı" sergisinin küratörlerinden Pascal Blanchard'ın ifadesiyle Batı "gösteriler, göstericiler, emprezaryolar, dramalar ve inanılmaz hikayelerle" vahşi'yi icat etmiştir (Artun, 2017: 128). "Vicdanileşen modern zamanda" büyük şehirlerde "insanat bahçeleri" kurulmamakta, ancak yerel halkın yaşam alanı o hale getirilmektedir.

Dukhalar'ın yaşam yerlerine yönelik gerçekleştirilen turizm etkinliklerinde, turist beklentisinin benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Jean Hatcherson (2019) turistlerin dokunulmamış, geleneksel kapalı bir kültürel doku beklentisi karşısında hayal kırıklığı yaşadıklarını aktarır. Onlar yalıtılmış bir yaşam beklerken Dukhaların yurtlarının yanında motosikletlerin park edildiğini, güneş panellerinin kurulduğunu, çanak antenler ve televizyonların varlığıyla karşılaştıklarını belirtir. Bu "egzotik" stereotipleştirmeyi gezi rehberlerinin oluşturduğunun altını çizer ve Avusturalyalı bir çiftin görüşlerini paylaşır. Bu çift, deneyimlerinin gezi rehberinin anlattıklarını karşılamadığından şikâyet ederler ve eklerler: "Yalnız gezegen tam bir çöp".

Turistlerin aksine, Hatcherson Dukhaların, gelen turistlerden memnun olduklarını belirtir. Çünkü hem yeni insanlarla tanışmakta hem de maddi gelir elde etmektedirler. Dukhalar sadece kendi hikayelerini anlatmazlar, aynı zamanda "misafirlerinin" hikayelerini de merak ederler. Böylelikle onları, onların yaşamlarını daha iyi tanıma fırsatı elde ederler. Turistlerin getirdikleri hediyeleri de memnuniyetle kabul ederler. Özellikle işe yarar olanlardan çok daha memnun olurlar. Bazı turistlerin getirdiği vodka, sineklik gibi hediyeleri kabul etmekle birlikte testereyle, kalemle, unla kıyaslandığında bunları kullanışsız görürler. Çünkü testere ve benzer eşyalar Dukhaların gündelik işlerini kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte özellikle turistlere satılan geyik boynuzlarının işlenmesinde de bu aletleri kullanmaktadırlar. Dukhalar arasında geyik boynuzu işlemeciliği turizm ile artış göstermiştir. Şamanlarla fotoğraf çektirmek de yine Dukha turizminin bir parçası haline gelmiştir (Inamura, 2005: 149). Ancak bunun olumlu karşılandığı söylenemez. Örneğin 57 yaşındaki bir Şamanın vodka karşılığında turistler için şaman elbisesini giymesi, performans sergilememesine rağmen Dukhalar

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

arasında tartışmaya neden olmuştur (Hatcherson, 2019: 611). Aslında bu çok yaygın görülen bir durumdur. Antropolog Pierre Clastres (1992: 42-48) katıldığı bir gezide, geleneksel kıyafetleriyle bir yerlinin fotoğrafını çekmek için para ödemek gerektiğini anlatır. Afrika'ya giden ünlüler ya da siyasetçilerin yerli kıyafetler içerisinde dans eden insanlar tarafından karşılandığı görüntülere pek çok kişi aşinadır. Çünkü kıyafet yerelliğin, otantikliğin önemli bir temsilidir. Dukhaları geleneksel kıyafetleriyle göremeyen turistlerin memnuniyetsizliği bundan kaynaklanmaktadır. Yazarların aktardıklarından hareketle Dukhaların turizme entegre olmayıp, onu araçsallaştırdıkları söylenebilir. Ancak bunun tersi de mümkündür. Norveç'teki Samiler örneğine bakıldığında, turizme entegre oldukları görülmektedir. Norveç, Finlandiya ve Rusya'ya yayılmış, Dukhalar gibi ren geyiği çobanlığı yapan göçer bir toplum olan Samiler turizm endüstrisinin parçası haline gelmişlerdir ve yaşadıkları bölgeler turizm destinasyonuna dönüşmüştür. Norveç hükümetinin de desteğiyle hızla gelişen turizm bölgesinde, oteller, misafirhaneler, barlar, restoranlar gibi birçok mekân turistlerin rahatlığı için kullanıma sokulmuştur (Viken, 2006). Bu bakımdan Samiler turistik bir "obje" haline gelmişlerdir. Norveç'in turizm tanıtım sitesi olan "Visit Norway (www.visitnorway.com)" internet sitesinde Samilere ayrı bir sayfa bile oluşturulmuştur. Bu sayfada Sami kültürü anlatılmakta, turistler "ziyaretçi" ifadesiyle karşılanmaktadır. Geleneksel ile modernliğin kesiştiği ortamda turistlere güzel bir zaman vaat edilmektedir. Dukhaların yaşam alanları merkezi yerleşimlere uzak olmaları, Norveç'teki Samilerinkine benzer bir ortamın oluşmasına, turizmi destekleyici alt yapıların gelişmesine imkân vermemiştir. Bu da turist sayısının kısıtlı kalmasını sağlamıştır. Belki de bu durum yukarıda belirtilen turistlerin görmeyi düşündükleri Dukha imajını pekiştirmekte ancak karşılaştıkları durum hayal kırıklığı yaratmaktadır.

4. Kayan Halkı: Turizm nesnesine dönüşen göçmen halk

Etnik turizmin dünyada "meşhur" örneklerinden birisi "Uzun Boyunlu Kadınlar"ıyla bilinen *Kayan* Kabilesidir. Kayanlar Burma/Myanmmar kökenli bir etnik gruptur. Grup üyeleri kendilerini "Kayan" kelimesiyle adlandırmalarına rağmen, Burma'da "uzun boyunlular" anlamına gelen "Padaung" ismi kullanılmaktadır (Ismail, 2008: 11). 1980'li yıllarda Burma'da yaşanan siyasal karışıklığın ardından etnik temizlikten kaçmak için bazı Kayan grupları komşu ülke Tayland'a geçmiş, buranın yüksek dağlarında yaşamlarını sürdürmeye çalışmışlardır. Mülteci konumundaki halk için Tayland hükümeti insani yardım anlamında neredeyse hiçbir şey yapmamıştır. Bölgede yaşamlarını sürdüren halkın sosyal haklardan mahrumiyeti önemli bir konu olarak durmaktadır (Bundidterdsakul, 2019). Buna rağmen yerel yönetim Kayanların göçünü takiben bölgeyi bir turizm destinasyonu olarak sunmuştur. 1985 yılında görevlendirilen yetkililer, Kayan önde gelenleri ile Mae Hong Son'de bir Kayan Kültür köyü açılması hakkında görüşmeler yapmıştır. Devlet girişimlerinin kar sağlayacağını düşünen tur operatörleri, kimi Kayan bireylerin yardımlarıyla kendi "turizm köyleri" için boyunlarında halka olan kadınları işe almışlardır (Ismail, 2008: 14).

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Jinranai Ismail çalışmasında, turizme açılma sürecine tanıklık eden Ma Now takma ismini kullandığı yaşlı bir Kayan kadınının çok çarpıcı anlatısı paylaşmaktadır:

> (Tayland'a) dört ya da beş kişiyle geldim. Ben, kızım ve arkadaşlarım. Huay Moh Köyündeki göçmen kampında altı ay kaldık. Sonra bir kamu görevlisi beni ve kızımı turistlere göstermek için dört gün Banhkok'a götürdü. Ardından iki gün de Chiang Mai'ye götürdü. Toplam altı gün. (Göçmen kampına) geri döndüğümde bana 500 baht (16.66 Amerikan doları) verildi. Ondan sonra Kayanları görmeye daha çok turist geldi. (Ismail, 2008: 4)

Tek başlarına kalan Kayanlar bölgeyi ziyaret eden turistlerin ilgisini çekmişlerdir. Bu turistlere, el yapımı hediyelik eşyalar yaparak, turistlerle fotoğraf çektirerek ya da turistlere pirinçten yaptıkları geleneksel halkalarından satarak gelir elde etmeye çalışmışlardır. Anlaşılacağı üzere, Kayanlar için turizm hayata tutunmalarını sağlayan bir araç olmuştur. Bu sebeple turizme gönüllü katılımlar da gerçekleşmiştir.[2]

Toplumlar kültürel unsurlarını kendi istekleriyle turizm için sermaye haline getirmiş olsalar bile, ki Kayan kadınları örneğinde "beden" de buna dahildir, onlara yönelen "turist bakışı"nın (Urry, 2009) anlamı değişmemektedir. Kayan kadınları, kullandıkları halkalarla ortaya çıkan fiziksel deformasyon sebebiyle 1930'lu yıllarda sirklerde "sergilenmişlerdir" (Khoo Thwe, 2002: 28; bkz. Ek 2). Yukarıda da belirtildiği üzere, Nadire Kabinelerine kadar götürülen ve *İnsanat Bahçeleri* ile sürdürülen dış görünümü "anormal" addedilen insanların "sergilenmesi", 1930'lar terminolojisini kullanırsak, "ırklar hiyerarşisinin", günümüz ifadesiyle "toplumların gelişmişliğinin" tezahürüdür. Bu durum "Modern" insanın gözünde "ilkelin", "vahşi"nin kalıntıları olarak görünmektedir. Bir blog yazarının aktardığı anı, turistlerin Kayanlara karşı umarsızlıklarını net bir şekilde göstermektedir. Yazar, Kayan köyünde turistleri uyarmaktadır. " 'belki öncelikle onun seninle fotoğraf çektirmek isteyip istemediğini sormalısınız.' Bir kısmı başını salladı, bir kısmı omuz silkti. Aralarından biri lafı geveleyerek "bunun için para ödedim" dedi… Yardımcı olamadım belki ama kendimi gerçekten bir insanat bahçesinde hissettim" (https://www.theblondtravels.com/long-neck-village/).

5. Kalaşalar: "antik", "pagan" ve "turistik"

Kalaşalar, Pakistan'ın Hindikuş dağlarının Chitral bölgesinde yaşayan bir etnik gruptur. Grup üyeleri fiziksel olarak bölgenin çoğunluğundan ayrılmanın yanı sıra dinsel olarak da farklılık göstermektedirler. Yaşadıkları coğrafya, kent merkezlerinden uzak ve ulaşımı zor olması, farklı gruplar arasındaki temasın sınırlı olmasına sebep olmuştur. Bu durum aynı zamanda Kalaşaların kapalı toplum yapısını sürdürmelerini de kolaylaştırmıştır.

Kalaşaların tarihsel olarak kökenleri konusu net olmamakla birlikte çoğunlukla Asya içlerine kadar başarılı seferler gerçekleştiren Büyük İskender'in ordusuyla gelen insanlar olduğu düşünülmektedir. Öyle ki şu anda sürdürdükleri kültürün de o günlerin bir kalıntısı olarak görülmektedir. Kimi yazarlar bu düşüncenin Rudyard Kipling'in bölgeyi konu alan

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

1888 tarihli "The Men Who Would Be a King" kitabı ile popülerleştiğini düşünmektedirler. Kalaşaların genetiğine yönelik yapılan çalışmaları da bu merak tetiklemektedir (bkz. Bakker ve Markussen, 2016; Ayub vd 2015). Hatta Büyük İskender ile kurulan bağ, Yunan milliyetçi yazınında kendisine yer bulmuştur (Alexandrou, 2001). Kalaşaların kökenleri nereden olursa olsun, gerçek olan onların çevre kültürlerden ayrıldıkları, inançları sebebiyle zorluklar yaşadıklarıdır. İnançları sorulduğunda da "Kalaşa" olarak cevaplandıran grup (Sheikh vd. 2014: 427), bölgede baskın olan Müslümanlar tarafından "Kâfir" olarak isimlendirilmekte, yerleşim yerlerine de "Kafiristan" denilmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki, Kalaşalarla ilgili yazında "kafir" ifadesi yakın zamana kadar kullanılmışsa da günümüzde bundan uzaklaşıldığı görülmektedir.

Antropolog Akbar Ahmed (1986) makalesinde 1980'li yıllarda Kalaşaları konu alan 60 civarında çalışmanın olduğunu belirtmiştir. Günümüzde bu sayının çok daha öteye gittiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Kalaşalara olan ilgi sadece akademik yazında değil, seyahat yazınında ve görsel medyada da artmaktadır. Günümüz sosyal medyada Kalaşalar hakkında profesyonelden amatöre, gezginlerden turistlere kadar sayısız kişinin hazırladığı içerik bulmak mümkündür. Anlaşılacağı üzere Kalaşalar dünya çapında "popüler" bir etnik gruptur ve bu sebeple köyleri turistler tarafından ziyaret edilmektedir.

Turistlerin en çok ilgi gösterdiği zaman dilimleri festival zamanlarıdır. Pek çok kültürde olduğu gibi her mevsimde festivalleri olmasına rağmen, baharı karşılama festivali *Joshi* ve yazın Ağustos ayında gerçekleşen *Uchaw'*a ilgi daha yoğundur (bkz. Ali ve Chawla, 2019). Otantiklik arayışının yanında, Kalaşalara, özellikle Kalaşa kadınlarına dair yanlış anlatıların etkisiyle de bu festivallere katılım gerçekleşmektedir. Ziyaretçilerin baskın çoğunluğunun erkek olması bu yüzdendir. Çünkü dinsel farklılığın sebep olduğu ötekileştirmede "ahlak" merkezi bir konumdadır ve "ahlak yoksunluğu" sıklıkla atfedilen bir suçlamadır. Oysa durum, bölgede hâkim olan muhafazakarlığın aksine, Kalaşa kadınlarının evlilik konusunda kendi kararlarını uygulayabilmelerinden, toplum içerisindeki konumlarından kaynaklanmaktadır. Kendisi de bir Kalaşa olan Luke Rehmat isimli gazeteci, bu konuda duyduğu rahatsızlığı şu şekilde dile getirmektedir: "İnsanlar sistematik bir şekilde topluluğu [Kalaşaları] karalamaya çalışıyorlar. Hikâyeler yaratıyorlar… Bu zihniyetle gelen turist de bunu deneyimlemeye çalışıyor." (AFP, 2019).

Kalaşalara atfedilen karalamaların yanında turist davranışlarından da rahatsızlık söz konusudur. Yerel turist rehberi Iqbal Shah turistlerin sanki bir hayvanat bahçesindeymiş gibi kameralarını kullandıklarını dile getiriyor (AFP, 2019). Festival zamanında geleneksel kıyafetli kadınların dibine kadar girerek fotoğraf çekmeleri yine bir turist davranışı olarak gözükmektedir. Bu durumun verdiği rahatsızlık sebebiyle turizm kitapçıklarına çeşitli etik kurallar not edilmektedir. Bunlardan dikkat çeken bazıları şunlardır:

- Kalaşa Vadisini ziyaret etmeden önce yerel kültür ve gelenekler hakkında kendinizi eğitin.
- Geleneksel değerlere saygı duyun.
- Kalaşalara şaşkın bir şekilde uzun uzun bakmayın.

– Fotoğraf çekmek için her zaman izin isteyin ve ücret ödemeyin.
– Davet edilmeden evlerine, mabetlerine girmeyin, danslarına ve kutlamalarına dahil olmayın. (*Kalash Valley, Chitral Tourism Brochure)*

Bunlar dışında derelerde temizlik yapılmamasından hayvanlar için olan çimlere zarar verilmemesine, yerel ürün satın alınarak yerel ekonominin desteklenmesinden din değiştirmeleri için çağrıda bulunulmamasına kadar pek çok daha uyarı yer almaktadır. Buna benzer bir listenin festival zamanı köylere asıldığı da Agence France Presse (AFP)'nin haberinde verilmekte ve görseli sosyal medyada bulunmaktadır.

Böylesi bir insan topluluğunu ve kültürünü korumak adına başka insanlar için etik kural listesinin hazırlanması kültürel eşitsizliğin bir yansımasıdır. Çünkü Kalaşalar karşısında yerli ya da yabancı turistin hâkim pozisyonu mevcuttur. Bu turist tavrından duyulan rahatsızlıktan ötürü kimi kadınların yüzlerini göstermemek için peçe giydiği de aktarılmaktadır. Arkeolog Sayed Gül'e göre, eğer bu durum böyle devam ederse, yakın bir zamanda festivallerde Kalaşalar yerini sadece turistlere bırakacaktır (AFP, 2019).

6. Türkiye'de etnik turizme kısa bir bakış[3]

Türkiye'de etnik turizmin ziyaret alanları sınırlı bir şekilde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu turizm etkinliği çoğunlukla Müslüman olmayan gruplara yönelik düzenlenmektedir. Tıpkı yukarıda Kalaşalar örneğinde vurgulandığı gibi, düzenlenen turlarda festival ve ritüel dönemleri ön plana çıkmaktadır.

Citta Slow (Yavaş Şehir) etiketine sahip olan Gökçeada/İmroz, yaz aylarında yoğun bir turist akınına maruz kalmaktadır. Farklı turizm türlerini bünyesinde barındırmasıyla birlikte adanın ön plana çıkan en önemli özelliği Rum köylerinin varlığıdır. Bu yüzden "etnik turizm"in önemli bir adresidir. Adada Yunanca isimlere sahip restoran, taverna, kafeteryalara sahip, pek çok yerde Yunan müziğinin çaldığı bir yer haline gelmiştir. Son yıllarda bu tür mekânlar Rum köylerinde de yoğunlaşmıştır. Özellikle merkeze yakın olan Zeytinli, Rumca ismiyle Agoi Thedoroi bu konuda ön plana çıkmıştır. Ancak turist sayısının zirve yaptığı zaman İmrozlu Rumların Meryem Ana Yortusu (Panagia) dönemidir. 15 Ağustos'ta gerçekleşen bu ritüel akşamında Tepeköy/Agridia'da köylüler tarafından büyük bir eğlence düzenlenmektedir. Diğer Rum köylerinden gelen misafirlerin yanında turistler de "izleyici olarak" ve kısmen de katılarak bu eğlenceyi takip etmektedirler. Onlar için ritüelin parçası uygulama "seyirlik" bir eğlencedir.

Türkiye'nin tek Ermeni köyü olan Hatay'ın Samandağ ilçesinde bulunan Vakıflı, Hatay turizm gezilerinin önemli uğrakları arasında yer almaktadır. Özellikle yaz mevsiminde ve tatil günlerinde köye ziyaretler yoğunlaşmakla birlikte 15 Ağustos'ta çok daha kalabalık hale gelmektedir. Ritüel ve devamında gerçekleşen bir çeşit keşkek olan Hrisi dağıtımına katılmaktadırlar. Turistler köyün sokaklarında, mezarlıklarında dolaşmakta, kendilerince "ilginç" buldukları şeyleri fotoğraflamaktadırlar. Elbette köy halkı da, bu ilgi karşısında kafe ve misafirhane açmış ve bir müze kurmuştur.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Mardin'deki Süryani dinsel mekânları etnik turizm unsuru haline getirilen diğer unsurlardır. Hıristiyan bir grup olan Süryanilerin manastırları tur programlarında yer almaktadır. Ancak bu geziler manastır tarafından sayısı sınırlanmış ziyaretçinin manastır görevlileri rehberliğinde ve kontrolünde gerçekleşmektedir. Böylelikle turist yoğunluğu yaşanması ve manastırın işleyişinin bozulması engellenmektedir.

Türkiye örneğinde turizm turlarının programlarına dahil edilen etnik grupların toplumsal konumları, yaşam biçimleri, turizm karşısındaki tavırları farklı olsa da turistlerin "bakışı"nın önceki örneklerle benzer olduğunu söylemek mümkündür (bkz. Münüsoğlu, 2017). Oysa bu gruplar yaşadıkları bölgelerin otokton/yerli halklarıdır. Diğer taraftan, turizm faaliyetini düzenleyen organizatörler/acenteler grupların kültürlerini "otantikleştirerek" turistler için ilgi çekici hale getirmektedirler. Böylesi bir ortam da onların "ötekilik" hallerini devam ettirmekte, turizm açısından azınlıklar "biblolaştırılmaktadırlar."

7. Etnikliğin "kapatılması" olarak turizm

Michel Foucault'nun (2013) kullandığı "Büyük kapatılma" hapishaneler, akıl hastaneleri gibi kurumların halkın kontrolü amaçlı kullanıldığı sistemi ifade etmektedir. Ancak büyük kapatılma zaman içerisinde kurumsal ve görünür bir zor kullanmayı aşarak uygulanagelmiştir. Foucault'nun kapatılmanın özgün örneği olarak ele aldığı delinin dışlanmasının aklın tahakkümüne sağlanan meşruiyet olarak görülmesi turist ve onun nesneleştirdiği yerli arasındaki ilişkiyle karşılaştırılabilir zira "Deli klasik çağdan önce de vardır ve toplumsal hayatın bir bileşeni olarak oradadır: tanrısal cezbeye uğramış meczup ve dünyevi aşkın divane ettiği mecnun. Klasik çağda ortaya çıktığı yeni formla delilik sessizliğe mahkûm edilerek bir iktidar teknolojisi beraberinde dışlanır, ortadan kaybolur; kaybolurken aklın hükümranlığını tahkim eder (Kartal, 2013). Ulus-devletler çağında etnik grupların durumları buna benzerlik göstermektedir. Ulusal-sınırlar ile kültürel sınırların özdeşliği üzerine kurulan ulus devletler (Eriksen 2004) uygulamalarıyla bu politikayı tam olarak hayata geçirememiştir. Bünyelerindeki farklı etnik unsurların varlığı devam etmiştir. Kültürel çeşitliliğin vurgulandığı ve uluslararası siyasette "demokratikleşme" bağlamında bir kriter haline geldiği son elli yılda azınlık grupların görünürlükleri de artmıştır. Bu süreçte turizm faaliyetine katılanların sayılarının yükselmesi ve turizmin "güneş, kum, deniz" dışında kültür turizmine yönelmesi, etnik grupların yaşadıkları bölgelerin turizm destinasyonları haline gelmesine sebep olmuştur. Turist davranışlarında yaşanan değişiklik karşısında kimi devletler bünyelerindeki "etnik grupların" bu süreçte metalaşmasından rahatsız olmaması gibi Kayanlar veya Kalaşalar örneklerinde olduğu gibi, desteklemişlerdir. Bu sayede etnik grupların kontrol altında tutulması, bir bakıma da "kapatılmaları" gerçekleşmektedir. Tayland hükümetinin Kayanların yaşadıkları köylerden dışarı çıkmalarına izin vermemesi ya da sıkı kontrole tabii tutması, yukarıda da belirtildiği üzere, bu halkın yaşam alanlarının sınırlı mekânda kalmasına sebep olmakta, tarımsal faaliyet dahi yürütmelerinin engellenmesi turizmi bu insanlar için tek gelir haline getirmektedir.

Turizmin etnik grupları biblolaştırma ve metalaştırma tehlikesi yanında etnik grupların görünürlüğünü artırması, farkındalık yaratması ve kamuoyu oluşturması gibi olumlu sonuç-

ları da olabilir. Kalaşaların durumu bir örnek oluşturabilir. Dinleri yüzünden yıllarca gördükleri baskıya rağmen varlıklarını sürdüren grup turizm sayesinde tanınır hale gelmişlerdir. Otantikleştirilmenin bir uzantısı olarak inançlarını değiştirmeleri için telkinde bulunulmaması ziyaretçilere iletilmektedir. Yine de bu durum Kalaşaların toplumsal statülerini diğerleriyle eşit bir pozisyona taşımamaktadır.

Türkiye örneğinde de Mardin'deki Süryaniler'in, Vakıflı Köyündeki Ermenilerin ya da İmroz/Gökçeada'daki Rumların durumlarında da gözlemlemek mümkündür. Yaşadıkları mekânlar içerisinde kalmak kaydıyla kültürel durumlarının kabul gördüğünü söylenebilir. Bazı yerleşim yerlerinin ya da kutsal mekanlarının yapısal özellikleri de bu otantikleştirmenin parçası durumundadır. İmroz'daki "Rum köyleri"ni ziyaret eden turistlerin beklentisi oranın taş evlerini görmektir. Bu bakımdan yapılar, yerleşimcileriyle birlikte peyzajın parçası olarak düşünülmektedir. Çünkü bunlar, restore edilmiş ya da yeni yapılmış olsa dahi "tarihi bir anlamla" anılmaktadır. Ya da daha doğru bir deyişle turistin zihninde öyle düşünülmektedir. Nitekim Vakıflı Köyü'nün şimdiki kilisesinin 2007 yılında inşa edilen yeni bir yapı olduğunu öğrenen turistin hayal kırıklığına uğramasının sebebi bu beklentinin gerçekleşmemiş olmasıdır. Otantik olan, "tarihsel kalıntı" gibi görünen, gündelik yaşamda zamanın durduğu bir ortamdır. Kendi yaşamında "yeni"yi bir değer olarak kuran turist, ziyaretlerinde eskiye benzer olanı değil "eski" olanı aramaktadır.

Sonuç ve değerlendirme

Kültür turizminin bir alanı olarak etnik turizm, "modern" ile "geleneksel" olanın dikotomisi üzerine kuruludur. Geleneğin durağanlığı karşısında modernliğin deviniminin bir bakıma buluşmasıdır. Bu bağlamda hem yerlinin tedirginliği hem de turistin hoşnutsuzluğu modern insanın zaman ve mekân deneyimine bağlanabilir: "Zaman sürekli bir ivmeyle hız kazanıp akışkan bir hal aldığı ölçüde mekân da o ölçüde yerleşiklik, insanın yeryüzünde ayırt edici bir noktada bulunma, imkânını elinden alarak huzursuzluğu perçinliyor" (Kartal, 2017). "Modern" dünyanın yerleşik insanı, turizm sayesinde bu huzursuzluğundan sınırlı süre de olsa kurtulabilmektedirler. Turist, ziyaret ettiği yerler yanında temas ettiği gruplar ile mekânsal uzaklığın yanında kültürel zıtlığı da görebilmektedir. Bu yolla turizm, "etnikliği" yeniden inşa etmektedir.

Etniklik burada klasik anlamını taşıyarak, topluluklarda "azınlığı", zamansal olarak "geçmişi", sosyal statü anlamında ise "alt" ve/veya "öteki" kategorisindekileri karşılamaktadır. Nitekim etnik turizmin yönünün de bu şekilde gerçekleştiği açıktır.

Modern dünyanın bir rutini haline gelen hareketlilik insanların kendilerinin dışındaki yaşam biçimlerini görmeye itmiştir. Etnik turizm, turizmden beklenen kültürler arası bir diyalog yaratmak şöyle dursun "empati" kurulmasına dahi imkân vermemektedir. Turistler sahip oldukları konforlu alanları koruyarak "öteki" olanı görmeye gitmektedirler. İletişim sınırlarını çoğunlukla yine kendileri ya da tur organizatörleri belirlemekte, iktidar alanını "misafir" olduğu yerde de sürdürmektedir. Hatta pek çok örnekte, yerli halkın ücret karşılığı çalıştırılmaları ve/veya geçimlerinin turizme bağlı olması, iktidar alanı yaratması

için turiste fırsat vermektedir. Turistin "özne", yerli halkın "nesne" olduğu bir sistemde, başka bir ifadeyle, öznelerarasılığın bulunmadığı durumlarda, eşitliğin oluşması mümkün değildir.

Eşitsizliğin takip edilebileceği ve kültürel azınlıkların baskın grup içindeki yerlerinin görülebileceği başka bir alan da "etnonim" yani "grubun ve grup üyelerinin isimlendirilmesi"dir (Koopman, 2016). Genellikle yerel gruplar, kendilerinin kullandığı isim yerine dışarıdan verilen isimlerle anılmaktadır. Bu isimlendirmede geçim biçimleri, dinleri ve fiziksel özellikleri tanımlayıcı unsurlar olarak belirleyici olmaktadır. *Kalaşa* yerine "Kâfir*"*, *Dukha* yerine "ren geyiği insanları", *Kayan* yerine "uzun boyunlu kadınlar" kullanılması bu açıdan önemlidir. Çünkü isim vermek bir yetki ve pozisyon göstergesidir.

Küresel dünyada, hızlanan yaşam, gelişen teknoloji karşısında "otantiklik" arayışı sürecektir. Bu da sayıları gittikçe azalan ekonomik ve toplumsal örgütlenmeleriyle özgünlüklerini sürdüren kültürel gruplara yönelik "turistik" ilginin artacağını beklemek sürpriz olmayacaktır. Yükselen turizm karşısında yerli grupların bu girdaptan kaçabilmeleri mümkün değildir. Bu sebeple turizm sürecinin ekonomik çıktılarına odaklanmanın yanında "turist bakışına" da önem vermek zaruridir. Bu "yap-yapma" kılavuzlarıyla değil, yerleşik zihniyetin dönüşümüyle mümkün olacaktır.

Notlar

1 Van der Berghe (1994), gerek "turizm"in gerekse "etnik turizmin" kapsamının muğlak olduğunu, net sınırlarla ayrılamadığını belirtmektedir.

2 Jittrapon Kaicome (2020) turizme bağlı hayat süren Kayanların, Covid-19 pandemisi yüzünden yaşamlarının çok daha zorlaştığını, iş kayıpları yüzünden yoksulluklarının arttığını aktarmaktadır.

3 Türkiye'de etnik turizm çalışmaları yok denilecek kadar azdır (Jamontaite ve Akova, 2016: 35; Diker, 2019 :677). Çoğunlukla Türkiye örneğinde kültür turizmi başlığının ön plana çıktığı söylenilebilir. Bu alt başlıkta verilen bilgiler yazarın alan araştırmalarındaki ve belirtilen yerlerin farklı zamanlarda gerçekleşen ziyaretlerindeki gözlemlere dayanmaktadır.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar %100

Contribution Rates of Authors to the Article: First Author %100

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

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

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

Kaynakça

Ahmed, A.S. (1986). *Pakistan society: Islam, ethnicity, and leadership in South Asia*. Oxford University.

Alexandrou, D. N. (2001). *Kalas oi Ellines ton Imalayon [Himalayaların Yunanları/Greeks of Himalayas]*. Erodios.

Ali, M. K. and Chawla, M. I. (2019). Socio-cultural life of the Kalasha people of Chitral: A study of their festivals. *Pakistan Vision*, *20* (2), 42-57.

Amselle, J. L. (1998). Etni ve kabile: Her kapıyı açan kavramlar (J. Leca Ed.) *Uluslar ve milliyetçilikler*, (134-135), (S. İdemen, Çev.) Metis.

Artun, A. (2017). *Mümkün olmayan müze- Müzeler ne gösteriyor?* İletişim.

Artun, A. (2021). *Müze ve modernlik- sanat müzeleri 1*. İletişim.

Ayub, Q. vd. (2015). The Kalash genetic isolate: Ancient divergence, drift, and selection. *The American Journal of Human Genetics*, 96, 775-783. https://doi.org/10.1016/j.ajhg.2015.03.012

Bakker, P, and Daval-Markussen, A. (2016). Linguistic and genetic roots of the Kalasha. (U. H. Johnsen, Ed.) *In the footsteps of Halfdan Siiger: Danish research in Central Asia,* (pp.93-114). Moesgård Museum.

Bundidterdsakul, L. (2019). Local context, national law: The rights of Karen people on the Salween River in Thailand. (C. Middleton and V. Lamb Ed.) *Knowing the Salween River: Resource Politics of a Contested Transboundary River* (pp. 141-158) Springer Open.

Butts, S. L. (1995). Tourism for whom? *Practicing Anthropology*. *17*(1/2), 13-16.

Clastres, P. (1992). *Vahşi savaşçının mutsuzluğu- Siyasal antropoloji araştırmaları* (A. Türker-M. Sert. Çev.) Ayrıntı.

Cohen, E. (1988). Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of Tourism Research*, 15, 371-386. https://doi.org/10.1016/0160-7383(88)90028-X

Cuche, D. (2013). Sosyal bilimlerde kültür kavramı (T. Arnas. Çev.) Bağlam.

Diker, O. (2019). Somut olmayan kültürel miras ile ilişkisi bağlamında etnik turizm. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8 (1), 671-684. https://doi.org/10.15869/itobiad.531408

Eriksen, T. H. (2004). *Etnisite ve milliyetçilik: Antropolojik bir bakış* (E. Uşaklı. Çev.) Avesta.

Fabian, J. (1999). *Zaman ve öteki- antropoloji nesnesini nasıl oluşturur* (S. Budak, çev.) Bilim ve Sanat.

Foucault, M. (2013). Deliliğin tarihi (M. A. Kılıçbay. Çev.) İmge.

Hatcherson, J. (2019). Tourism, representation and compensation among the Dukha Reindeer Herders of Mongolia*, Open Agriculture*, 4, 608-615. https://doi.org/10.1515/opag-2019-0058

Hitchcock, M. (1999). Tourism and ethnicity: Situational perspectives. *International Journal of Tourism Research*. 1, 17-32. https://doi.org/10.1002/(SICI)1522-1970(199901/02)1:1<17::AID-JTR145>3.0.CO;2-L

Inamura,T. (2005). The transformation of the community of Tsaatan Reindeer Herders in Mongolia and their relationships with the outside world. (K. Ikeya and E. Fratkin. Ed.) *Pastoralists and their neighbours in Asia and Africa*, (pp. 123-152). Senri Ethnological Studies, 69. http://doi.org/10.15021/00002643

Irum S., Chaudhry, H. R. and Mohyuddin, A. (2014). Religion as a space for Kalash identity: A case study of village Bumburetin Kalash Valley, District Chitral. *World Applied Sciences Journal*, *29* (3): 426-432.

Ismail, J. (2008*). Ethnic tourism and the Kayan Long-Neck Tribe in Mae Hong Son*, *Thailand* [Master's thesis, Victoria University]. Virginia Tech, https://vtechworks.lib.vt.edu/handle/10919/71510

Jamontaite, K. ve Akova, O. (2016). Litvanya Karay Türklerinin etnik turizm potansiyelinin incelenmesi. *Turizm ve Araştırma Dergisi*. *5* (1), 30-52.

Kartal, Ü. (2013). Delilik ve eser yokluğu: Bir sınır deneyimi olarak delilik. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. *1*(1), 45-54.

Kartal, Ü. (2017). Thomas Pynchon ve yaratıcı paranoya: "Bahar bu yıl biraz geç gelecek". *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 81, 185–201.

Khoo Thwe, P. (2002). *From the land of green ghosts: A Burmese Odyssey*. Harper Collins.

Koopman, A. (2016). Ethnonyms (C. Hough. Ed.) *The Oxford handbook of names and naming*, (pp.1-13), Oxford University.

Küçüküstel, S. (2020). *Rengeyiği Türkleri Dukhalar*. Kolektif.

Mpampiniotis, G. (2010). *Etimologiko leksiko tis neas Ellinikis Glossas [Çağdaş Yunanca Etimoloji Sözlüğü/ Etymological Dictionary of Modern Greek]*. Kentro Leksikologias.

Münüsoğlu, H. (2017). Ötekinin üçüncü hali: İmroz'da otantiklik ve turizm (H. Yücel. Ed.) *Rum olmak Rum kalmak* (197-226) İstos.

Smith, V. L. (1989). Introduction (V. L. Smith . Ed.) *Hosts and guests: the anthropology of tourism* (pp.1-17), University of Pennsylvania.

Urry, J. (2009). *Turist bakışı* (E. Tataroğlu ve İ. Yıldız Çev.) BilgeSu.

Van den Berghe, P. L. and Keyes C. F. (1984). Introduction tourism and re-created ethnicity. *Annals of Tourism Research*. 11, 343-352. https://doi.org/10.1016/0160-7383(84)90026-4

Van den Berghe, P. L. (1994). *The quest for the other: ethnic tourism in San Cristobal, Mexico*. University of Washington.

Viken, A. (2006). Tourism and Sami identity- An analysis of the tourism-identity nexus in a Sami Community. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*. *6*(1), 7-24. https://doi.org/10.1080/15022250600560604

Wheeler. A. (1999). The Dukha: Mongolia's reindeer herders. *Mongolia S*urvey, 6, 58-66.

Williams, R. (2007). *Anahtar sözcükler* (S. Kılıç. Çev.) İletişim.

Yamashita, S. (2016). Cultural tourism (J. Jafari and H. Xiao. Ed.) Encyclopedia *of Tourism*, (pp.212-214). Springer.

Yang, L. (2011). Ethnıc tourism and cultural representation. *Annals of Tourism Research*, *38*(2), 561–585. https://doi.org/10.1016/j.annals. 2010.10.009

Yang, L. (2016). Ethnic tourism (J. Jafari and H. Xiao. ed.) *Encyclopedia of Tourism*, (pp. 318-320). Springer.

Elektronik Kaynaklar

AFP. (2019, 11 Haziran). Kalash community battles tourism deluge. *Dawn.* (Erişim tarihi 31.01.2022) https://www.dawn.com/news/1487440

Kaicome, J. (2020, 10 Eylül). Covid-19: Kayan 'Long Neck' refugees from Myanmar struggle as Thailand's tourism crashes, leaving these tribe destitute. *The Irrawady*, Erişim linki: https://www.irrawaddy.com/photo-essay/kayan-long-neck-refugees-myanmar-struggle-thailands-tourism-crashes.html, (Erişim tarihi 14.01.2022)

Tourism Corporation Khyber Pakhtunkhwa, (tarihsiz), *Kalash valleys Chitral (Turizm Tanıtım Broşürü)* https://www.scribd.com/ document/329196623/Kalash-Brochure, (Erişim tarihi 04.02.2022)

UNWTO (World Tourism Organization). (2022). *UNWTO World tourism barometer*,20(1).(https://webunwto.s3.eu-west1.amazonaws.com/s3fs-public/202201/UNWTO_ Barom22_01_January_Excerpt.pdf?lXWPdwSpA0FBYClC_xMHrLYarzBnARrV (Erişim tarihi 25.02.2022)

https://www.theblondtravels.com/long-neck-village/ (Erişim tarihi 25.02.2022)

Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer
DOI: 10.22559/folklor.2020

Araştırma makalesi/Research article

Helesa/Heyamola Geleneğindeki Senkretik Unsurlar

Syncretistic Elements in the Helesa/Heyamola Tradition

Murat Karasalihoğlu*

Öz

Bu araştırmada, senkretizm kavramı bağlamında başta Karadeniz Bölgesinde görülen Helesa/Heyamola geleneği içindeki geçmiş dönemden gelen farklı inanç sistemlerinin varlığı tespit edilmeye ve geleneğe dair dönüşüm ile aktarım noktaları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Helesa/Heyamola geleneğinin kökeni denizcilik uğraşıları olmakla birlikte genelde hep birlikte yapılan toplu işlerde maniler eşliğinde söylenen bir türkü ve oyundan oluşur. Gelenek, lokal varyantlara sahip olmakla birlikte Ramazan Ayı içerisinde kayık, küfe gibi araçlar kullanılarak çıkılan bir bahşiş/yardım toplama gösterisi şeklinde yapılan ritüel uygulamalara da sahiptir. Geleneğin Batı Karadeniz varyantları daha çok denizcilikle ilgili olup Doğu Karadeniz Bölgesinde ise düğün merasimlerinde uygulanır. Çalışmada Helesa/Heyamola geleneğinin özellikle denizcilikle ilgili olan varyantları Geç Antikçağ'da Karadeniz Bölgesinde ortaya çıkan ve denizcilerin koruyucusu olduğuna inanılan Aziz Phokas Kültündeki bazı unsurlar ile karşılaştırılmıştır. Aynı zamanda zincir-

Geliş tarihi (Received): 17-01-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 28-07-2022

* Dr., Kastamonu Kent Müzesi/ Kastamonu City Museum . paphlagonia@gmail.com. ORCID 0000-0002-1573-9831

leme senkretizm kavramı içerisinde Aziz Phokas'ın Batı Karadeniz Bölgesi çıkışlı lokal bir kült olması ve azizin mucizevi kimliğindeki oluşturan başta denizcilerin hamisi olması, bahçıvan ve şifacılık özelliklerinin beslendiği olası antikçağ kültlerine de bakılmıştır. Bu şekilde antikçağdan başlayarak arkeolojik verilerin de yardımıyla bölgedeki kültürleşme sürecinde denizciliğe ait ritüel uygulamaların dinsel dönüşümünün günümüze ulaşan folklorik yansımasının süreci izlenmiştir. Aynı zamanda bölgedeki senkretik sürecin başka bir koldan devam ettiğini de göstermek amacıyla hem bu geleneğin yaşatıldığı hem de bu geleneğe kaynaklık eden antikçağ ve ortaçağ kültlerinin bulunduğu İnebolu'dan denizcilerin hamisi, sağaltım sağlayan ve bereket veren kimliği ile İslami aziz Abaş Baba inanışı da özellikle edebi eserler ve yakın dönem derlemelerle gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: *senkretizm, Helesa/Heyamola, Abaş Baba, Aziz Phokas, Zeus Poarinos*

Abstract

In this study, within the conceptual framework and context of syncretism, the existence of different belief systems from the historic Helesa/Heyamola tradition, especially seen in the Black Sea Region, was determined and the traditional transformation and transfer points were revealed. Although the origin of the Helesa/Heyamola tradition is seen in maritime occupations, it usually consists of a folk song and a game sung in the form of a chansonette or mani. Despite the tradition having local variations, it is also accompanied by has ritual practices in the form of a tip/charity show, which is performed by using vehicles such as boats and pans during the month of Ramadan. Western Black Sea variants of the tradition are mostly related to maritime and are used in wedding ceremonies in the Eastern Black Sea Region. In this study, variants of the Helesa/Heyamola tradition, especially those related to maritime, were compared with some elements in the Cult of Saint Phokas, which emerged in the Black Sea Region during Late Antiquity and was known to be the protector of sailors. In addition to the concept of chain syncretism, ancient cults of Saint Phokas and the miraculous identity of the saint Abaş Baba, who is known to primarily be the patron of sailors, a gardener and a healer, were also examined. This way, with the help of archaeological data, starting from antiquity, the folkloric reflections of the religious transformation of maritime ritual practices during the acculturation process in the region were followed. Literary works, combined with recent compilations, were examined to show that the syncretic process in the region was a continuation from other districts and that the tradition was still kept alive being rooted in the belief of the Islamic Saint from İnebolu, which is the location of ancient and medieval cults.

Keywords: *syncretism, Helesa/Heyamola, Abaş Baba, Saint Phocas, Zeus Poarinos*

Extended summary

The Helesa/Heyamola tradition is an application that has been transformed within the concept of tradition of religious beliefs, that is, a syncretic structure that has survived until today. In this transformation, the tradition exhibits a structure enriched by the religious and folkloric transfer of some ancient beliefs to Christian saints, and some of them to Turkish folk practices and beliefs enriched with Islamic culture. The tradition is seen in a wide geography in Anatolia, especially in the Black Sea Region, with various variants and different names. In the Black Sea, in the Western Black Sea Region, maritime in general, and in the Eastern Black Sea region, wedding rituals are dominant rituals, in general, it consists of a folk song and a play sung in the accompaniment of mani in collective works.

In the study, the cultural characteristics of the folkloric and religious elements of the tradition, especially the maritime rituals, were examined rather than the current application form within the concept of syncretism. In the Western Black Sea Region, where the tradition is seen as maritime rituals, it is seen as the men carrying boat models after the 15th of Ramadan, especially in Sinop, to collect aid by walking around the streets accompanied by mani. The mani recited in other places are very similar to the mani sung in the practice in Sinop. The words of the mania include the wishes of embarking on an expedition, wishing for an accident-free voyage, plenty of wind and storm, and wishes for those who have suffered accidents caused by the storm to be saved from hunger. All these wishes are reinforced with the words "heyamola heyalessa" or "heleysa", which are constantly repeated and have gained a formal quality. Basically, the place where these ceremonies and wishes are intended to reach is, of course, an apotropic protector.

In order to reveal the syncretic elements in the tradition, first of all, the Christian saints and their vitals (hagiography) starting from the Eastern Roman Period of the region were examined. At this point, we come across St. Phokas. Although the cult of Saint Phokas, which emerged in the region in the Late Antiquity, was known in a wide geography for a period, it was basically a regional cult and played a major role in the spread of Christianity in the Black Sea. According to the vita of Saint Phokas, his miracles were on gardening and healing, where he fed the poor and protected the sailors. The fact that the saint is especially the protector of the sailors overlaps with the Helesa/Heyamola rituals, while the features that feed the elements such as fertility and healing seen in the variants of this tradition. When we look at the rituals formed around the identity of Saint Phokas, it can be said that the elements such as "receiving aid from the sailors who took refuge in the port" are the reflections of the partially changed late period, especially the practices seen in Sinop today. It would not be out of place to say that the holiness at the root of the fact that this tradition is practiced in many places today in Ramadan also coincides with the image of the "patron saint".

Since the study is also considered within the concept of chain syncretism, certain elements that were transferred from the ancient beliefs in the region to the Christian saints were tried to be revealed in order to understand the miracles of the Christian saint or saints, especially in the field of maritime. When considered with the concept of chain syncretism,

some ancient cults, which originated the cult of Saint Phokas and then the Helesa/Heyamola tradition, draw attention in the region. Dioskors from these cults were worshiped all over the Black Sea basin and were known as the protectors of sailors. In addition to this cult, the cult of Zeus Poarinos, seen in the ancient Western Black Sea Region, as a belief in vegetation; Glykon belief may also have transferred health-healing practices and beliefs to the cult of St. Phokas.

In places where the Helesa/Heyamola tradition is kept alive, besides the practices seen as folkloric, there are also cases that carry the religious identity from the past and create different ways of acculturation at this point. This phenomenon is the possibility of transferring the religious structure of the cult of Saint Phokas in the Western Black Sea Region, which was nourished by ancient cults, to Abaş Baba, a local Islamic saint. Beliefs about Abaş Baba are still kept alive in today's İnebolu (healing, giving fertility and being the patron of sailors with a newly identified feature) and in the place where his tomb is supposed to be. In addition to current folk beliefs, some literary sources dating back to the beginning of the century offer all these miraculous and protective properties. Abas Baba seems to have taken some of the features of the ancient cults that originated from St. Phokas, as well as being the carrier of the apotropic features attributed to St. Phokas, and probably had both direct and indirect influence due to being located in the same geography with these ancient cults.

It can be said that the variants of the Helesa/Heyamola tradition, which is seen as related to maritime in the Western Black Sea region, are the product of a syncretic structure that has survived to the present day by being fed from multiple sources in different times, different religions and languages, starting from antiquity. It is one of the ritualized monumental practices of the maritime collaborative business culture due to the tradition, antiquity and possibly the geographical human conditions of the Black Sea Region. In these ritual practices of the tradition, the reflections of the sanctification of the sea, which plays a leading role in the economy and life of the region, appear.

Giriş

Dinsel inanışların kökenindeki bazı mantalite ve uygulamalar zaman, din ve dil gibi dönüşüm sürecinde değişimlere uğrasa da varlık kökenini koruyabilmektedir. Bu dönüşüm, genelde dinsel mekânların farklı zaman, kültür ve inanç sistemleri içinde kendini koruması ama zamana göre şekillenmesi ile kendini gösterir. Dinsel mekânlar gibi inançlar da farklı isimler altında gelenekten aktarılmış öğeleri içinde barındırırken dönüşüp çağının gerekliliklerini karşılayan bir hale bürünür. İnançların (genel anlamda gelenek) bu dönüşüm sürecinde birbirini ya da bir sonrakini etkileme sürecine senkretizm denmektedir. Senkretizm, dinsel bir terim olarak farklı geleneklerin birbirini etkilemesi sonucu oluşan yeni kültürel yapılar, gelenek veya düşünce ekollerini ifade eden bir kavram olup kültürel ilişki modelleri içinde önemli bir yeri olan "kültürleşme" kavramının dinsel anlamdaki karşılığı olduğu söylenebilir (Gündüz, 1998: 32). İnanış olgusunun bir gelenek olarak kabulünde en az üç kuşak sürüyor olması, bir değer yargısı ifade etmesi ve geçmişle şimdiki zaman arasında bir süreğenlik duy-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

gusunu yaratması gerektiği bildirilir (Özbudun, 2005: 20-212). Geleneğin önemli bir özelliği, özellikle kültürleşme sürecinde yok olup gitmediği gibi varlığının dönüşerek uyarlanama sürecini yaşamasıdır. İşte bu uyarlanma süreci yukarıda kısmen açıklandığı gibi senkretizmin tanımı içinde yer alır. Senkretizm genel anlamda, her durum ve tüm tanımlamalarda kültürler arasında bir ilişkiyi varsayar ve kültürler arası mekânsal (coğrafi) bir ilişkiyi de gerekli kılar (Özbudun, 2005: 32-33).

Çeşitli dinsel inanışların gelenek kavramı içerisinde dönüşümü yani senkretik yapılar olarak günümüze kadar ulaşması Anadolu'da sık rastlanılan ve görülebilen bir durumdur. Bu geleneklerin bazıları, antik dönem inanışlarının bir kısmının Hıristiyan inançlarına ve bu inançları temsil eden azizlere aktarılması, bu aziz kültlerinden de İslami kültürle zenginleşmiş Türk halk uygulama ve inançlarına kısmen dini kısmen de folklorik olarak aktarımıyla günümüze kadar ulaşmaları birçok örnekle ortaya konmuştur. Bu örneklerden ön plana çıkanlardan biri ise başta Karadeniz Bölgesi olmak üzere geniş bir alana yayılmış olan Helesa/Heyamola geleneğidir.

Genel anlamda Batı ve Doğu Karadeniz Bölgelerinin büyük bölümünde görülen, denizcilik ve düğün ritüel uygulamalarında karşımıza çıkan Helesa/Heyamola geleneğini, muhtemel kökenleri bölgedeki daha eski dinsel inançların süreç içerisinde senkretik dönüşümlerle günümüze ulaşmış olması yüksek bir olasılıktır. Gelenek, günümüzde genelde Ramazan Ayı içerisinde, erkeklerden oluşan bir topluluk tarafından kayık, küfe gibi araçlar kullanılarak çıkılan bir bahşiş/yardım toplama uygulaması sırasında genelde enstrüman olmaksızın ve sonundaki nakarat kısmı topluca söylenen manilerin eşliğinde yapılan bir uygulamadır.

Geleneğe dair alan çalışmaları, geleneğin görüldüğü yerlerde geçmişten yakın döneme kadar yapılagelmiştir. Bu çalışmada geleneğin günümüzdeki uygulanış biçiminden çok geleneğin sahip olduğu hem folklorik hem de dinsel unsurlarının kökeninde yatabilecek daha önceki dönemlere ait özellikle dinsel unsurları taşıyan kültürel özelliklere bakılmıştır. Çalışma bu anlamda literatüre dayalı bir araştırma niteliği taşımakta olup Halk Bilim, hagiografi, arkeoloji ve antik dönem epigrapik verilerinden yararlanılmıştır. Çalışmanın kapsamı yukarıda verilen senkretizm kavramının tanımları doğrultusunda hem coğrafi sınırlılık içinde hem de kültürlerin birbirini doğrudan etkilemesi özelliğinden dolayı Helesa/Heyamola geleneğinin yoğun yaşatıldığı ve birçok varyantına karşın Helesa/Heyamola geleneğinin kökeninde yer alan denizcilik uygulamalarının halen canlı olduğu Batı Karadeniz Bölgesi ile sınırlandırılmıştır. Belirlenen coğrafi alan ve buradaki geleneğin detayları incelenemeden önce Helesa/Heyamola geleneğinin genel yapısına bakılmış, varyantları üzerine durulmuştur. Daha sonra Batı Karadeniz Bölgesindeki uygulamalarda denizcilikle ilgili unsurların detaylarına girilmiş ve Halk Bilimi alanı da olmak üzere farklı çağdaş kaynak ve sözlü tarih bilgileri ile konu genişletilmiştir. Gelenekteki senkretik unsurların ortaya konması için öncelikle bölgenin Doğu Roma döneminden başlayarak Hıristiyan azizler ve bu azizler çevresinde oluşan inanç sistemlerine hem onların vitaları (Hagiografi) hem de çağdaş bilimsel kaynaklar eşliğinde bakılmıştır. Zincirleme senkretizm kavramı göz önüne alındığında Hıristiyan inancı içinde yer alan aziz ya da azizlerin özellikle denizcilik alanındaki mucize ve bu mucizelere dayalı uygulamalarının da kökenine inmek için özellikle arkeolojik ve epigrafik veriler ele alınmış

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

ve bölgedeki antik dönem dinsel inanışlarından Hıristiyan azizlere aktarılmış belirli unsurlar da ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu şekilde özellikle denizcilik temelinde ritüel uygulamalara sahip Helesa/Heyamola geleneğini oluşturan dinsel unsurların günümüze halk uygulaması olarak dönüşümü kronolojik olarak ele alınmıştır. Aynı zamanda senkterizm kavramı içindeki gelenek ve uygulamaların canlı ve çok yönlülüğünün bir göstergesi olarak Helesa/Heyamola geleneğindeki dinsel karakterin önce çok tanrılı inanışlar, ardından Hıristiyanlık ve son olarak İslami anlayış içinde lokal bir İslami azize aktarımı da ele alınmıştır. Burada bazı edebi eserlerinde tanıklığından faydalanılmıştır.

Helesa/Heyamola geleneği genel anlamda topluca yapılan işlerde imece usulü bir yardımlaşmanın yansıması olarak kabul edilir (Üstünova, 2016: 190). Bu toplu iş yapma ve zorlu bir çabayı paylaşma ediminde ise öne çıkan iş genelde "gemicilik" ile ilgili olarak görülür. Gemicilikle ilgili unsurlar Sinop (Resim-1) ve Gerze (Çek, 2015; Üstünova, 2016), İnebolu (http://www.inebolu.gov.tr/heyamola - Resim-2), Kıbrıs (Duymaz, 2002) gibi yerlerde görülürken, Batı Karadeniz'de Safranbolu (Beşe, 1935), Tosya (N. Mısırlı – E. Boylu, 1992 – Resim-3); Doğu Karadeniz'de ise Rize – Trabzon Bölgesi'ndeki köylerde çeşitli adlar altında düğün geleneği olarak görülür (Güney, 1973; Demirkıran, 2019). Bartın'da görülen örnekte ise yine Ramazan Ayında uygulanan bir gelenek olarak evin bereketi ile ilgilidir (Erol, 2015). Özellikle Doğu Karadeniz'deki geleneğin uygulaması için P. N. Boratav, hep bir ağızdan söylenen sözlerin gemicilerin ağlarını denizden çekerken söyledikleri sözler olduğu, bu ifadelerin "İş Türküsü" olarak tanımlandığı ve tekrarlamaların gemicilerin "Heyamolaları"na benzer oldukları belirtilmiştir (1969: 168). Keza Rize Çayırdüzü Köyü'nde görülen Helessa geleneğindeki nakarat kısmında kullanılan "essa" kelime kökünün yerli kullanımda "çek-çekmek" anlamına geldiğinin bildirilmesi (Demirkıran, 2019: 410 dn.810) bu tespiti güçlendirmektedir.

Helesa/Heyamola geleneği aynı zamanda varyantlara sahip olup, Ankara-Bala'da Köse Çıkarma; Çorum'da Köse Gezdirme; Yozgat'ta Köse Gezdirme, Yozgat-Yenipazar'da Şeker Toplama, Yozgat-Boğazlayan'da Yağmur Gelini; Karadeniz yaylalarında Kuçukura, Gusgudera, Babra Bubrik, Bubrik, Bubirdak, Ablik Bublik, Heyva Heyva; Kars, Ardahan yöresinde Godi Gezdirme; Bayburt'ta Dodo Gezme; Adana'da Çömçe Gelin; Batı Trakya'da Yedi Kız Aşı adlarında da ortaya çıkar (Üstünova, 2016: 182).

Helesa/Heyamola geleneğinin denizcilikle ilgili en baskın örnekleri Sinop, Gerze ve İnebolu'da görülürken, Kıbrıs'ta "Gemi Kaldırma" adı ile oynanan başka bir varyant da oldukça ilgi çekicidir. Bu uygulamalardan İnebolu haricindeki diğerlerinin Ramazan Ayında yani kutsal bir ay da yapılıyor olması da önemlidir.

> Sinop'ta bir Ramazan Ayı geleneği olan "Helesa" bir diğer adı ile "Sellime Çıkma", bu ayın 15'inden sonra yapılan manilerle zenginleştirilmiş bir gelenektir (Çek, 2015: 349-362). Bu geleneğin kökenindeki anlatı ise şu şekilde derlenmiştir:
>
> "Sinop'ta kışın yelkenli bir gemi Sinop'ta fırtınaya yakalanmış ve limana sığınmış. Haftalarca denizde mahsur kalan gemideki tayfanın zamanla kumanyası tükenmiş ve açlık baş göstermiştir. Gemidekiler dilenmek istemedikleri için de kimseden bir şey isteyememişler. Bir gün kaptanın aklına yiyecek bulmak için bir fikir gelmiş. Tayfa-

larına hemen bir filikayı süslemelerini söylemiş. Kaptan ve tayfa süslenen bu filika ve ellerindeki fenerlerle Sinop'a inmiştir. Kentte çeşitli maniler eşliğinde dolaşıp yardım toplamışlardır." (Çek, 2015: 350)

Res-1-Sinop-Helesa Geleneği, Çek, 2015

Uygulama günümüzde Ramazan Ayı'nın 15'inden sonra birkaç kişi tarafından taşınabilecek boyuttaki çeşitli süslemelere ve ışıklara yer verilmiş kayıklar Sinop sokaklarından dolaştırılarak, "Helesa" ifadelerinin çokça yer aldığı mani dizisiyle bahşiş toplanılarak yaşatılmaktadır (Çek, 2015: 355). İnebolu varyantında ise mani sözlerine göre bir geminin sefere hazırlanışı, ayrılık ve seyrüsefer teması işlenmektedir. Kıbrıs'ta görülen "Gemi Kaldırma" oyunu Ramazan Ayının son gününde icra edilir. Oyunun mani şeklinde söylenen kısmında bir geminin sefere çıkması için gerekli uygulamalar dilekler eşliğinde verilirken, diğer örneklerde olduğu gibi nakarat kısmı "Heyamola Heyelessa" şeklinde toplu olarak söylenir. Oyunun sözlerindeki içerik gemilerin sefere çıkmasından önce bol rüzgâr, kısmet ve kazasız bir yolculuk dilenmesi üzerinedir. Mani eşliğindeki oyunda, oyunun karakterlerinden birisi temsili bir kurban olarak seçilip, bu kişinin kurbanı sonrasında da geminin sefere çıkarılması anlatılmaktadır (Duymaz, 2002: 1-9).

Res. 2- İnebolu Heyamola Oyunu, Kastamonu Kent Müzesi Arşivi

Helesa/Heyamola geleneğinin varyantlarında rastlanan önemli bir unsur oyunu oynayanların dolaştıkları evlerden erzak, bahşiş ve yardım istemeleridir. Bunun en açık örneği Sinop ve Gerze'de temsilen dolaştırılan tekneye toplanan yardımlarla görülürken, yine Ramazan Ayının son gecesi uygulanan Bartın'ın bazı köylerindeki uygulamalarda da görülür. Burada, ellerinde küfelerle sokaklara çıkan gençler, ev içine girmesi istenen bereket dileği temelinde söylenen manilerini "Helesa helesa Helesa hellasa" şeklindeki nakarat kısmını hep bir ağızdan söyleyerek bahşiş ve yiyecek toplarlar (Erol, 2015: 47). Tüm bu örneklerdeki ortak nokta ise bir fırtına sonrasında limana sığınan gemicilerin bu zorlu süreci atlatmalarındaki yerel halktan destek sağlamaları üzerinedir.

Helesa/Heyamola geleneğinin düğün törenleri ile ilişkisi ise Batı Karadeniz Bölgesinde Tosya Helesa oyunu (Mısırlı-Boylu, 1992: 16-17), Safranbolu'da "Halusa" oyunu (Beşe, 1935: 233-238) ile genelde Doğu Karadeniz (Hiçyılmaz, 2017) varyantlarında görülmektedir.

Res. 3-Tosya Heyamola Geleneği, Mısırlı-Boylu, 1992

e-ISSN 2791

Ele aldığımız gelenek varyantlara sahip olmasına karşın, denizcilikle ilgili olup toplu olarak yapılan işlerde motivasyon sağlamak üzerine kurgulanmış görünmektedir. Geleneğe ilişkin uygulamalar her ne kadar bölge insanlarının ilgili işin sezonunda, günlük işlerinde mutlaka tekrarlanıyor olsa da günümüzdeki birçok örnekte Ramazan Ayı ile birlikte görülüyor olması, geleneğin kutsal bir ritüel havasına büründürüldüğünü göstermektedir. Uygulamanın görüldüğü yerlerde denizcilik faaliyetlerinin önemli bir yer kaplıyor olması; balıkçılık ve ticari deniz seferlerinin başlangıç tarihlerine denk geldiği düşünülebilir. Bu konuda Kıbrıs'taki "Gemi Kaldırma" oyununda görülen maninin ilk sözcüğü olan *"Gemi gakacag, sefere çıkacıg, büyün Mart dokuzu"* önemli bir ipucu sağlamaktadır. A. Duymaz "Mart dokuzu" ifadesinin 21-22 Mart'ın Nevruz ile alakalı olduğu görüşündedir (2002: 7). Bu tarih, Nevruzla alakalı olabileceği gibi MS 16. yüzyıla kadar gelen süreçte başta Karadeniz olmak üzere Anadolu'yu saran denizlerde özellikle ticari denizcilik faaliyetlerinin aynı tarihlerde başlıyor olmasıyla da ilişkilendirilebilir. Denizci pusulası, yelkenli teknolojisi gibi bazı gelişmelerin yaşanmasından önce ticari denizciliğin Mart-Kasım ayları arasında yapıldığı bilinmektedir (Pryor, 1992: 3-4, 87-88). Bu noktada Helesa/Heyamola geleneğinin mart ayı sonu ile birlikte sefere çıkacak gemicilerin sefer hazırlıklarının başlatılması ile ilgili olduğu düşünülebilir. Bu noktada denize açılma, sefere hazırlık gibi olgulara erken dönemlerde yüklenmiş muhtemel dinsel bir ritüelin daha geç tarihlerde Türk-İslam kültürü içinde Ramazan Ayına taşınarak kutsallığının devam ettirildiği düşünülebilir.

Helesa/Heyamola geleneğinin özellikle Kıbrıs, İnebolu ve Sinop varyantlarında hem sefere çıkma hem de yukarıda belirtildiği üzere olumsuz hava koşullarından dolayı bir limana sığınma teması görülmektedir. Buralardaki uygulamalarda mani sözleri kazasız bir sefer, bol rüzgâr ile fırtına ve fırtınadan kaynaklı kazalara maruz kalanların açlıktan kurtulmasını dilemektedir. Manilerde sürekli tekrarlanan "heyamola heyalessa" veya "heleysa" gibi sözlerin bu dilekler içinde formel nitelik kazanmış kalıplar olduğu düşünülürken, bu sözlerin "eyyam ola, yel ese" anlamındaki sözlerin değişmiş hali olduğu ve insanların bu törenlerden beklentilerini ifade ettiği belirtilir (Duymaz, 2002: 7). Bu tören ve dileklerin ulaşması istenen yer ise elbette ki koruyucu (apotrapik) bir aziz ya da tanrı olması gerekmektedir.

Helesa kelimesinin kökeni için Gürcü dilinde[1] "Helesa ve Helesa ya Alesa" olarak ifade edilen sözlü kültür geleneğinde "Yüce İsa ve İsa Yaşa" gibi anlamlara geldiği gibi aynı zamanda "deniz dalgalanıyordu" ya da "yardım et" gibi anlamlara gelip buradan türetildiği düşünülür. Öte yandan kelimenin Hellence "Uğramak" anlamına gelen "επίσκεψη – Episkepsi"den dönüşmüş bir ifade olabileceği burada da "geçiyordum İsa adına uğradım ve yardım topluyordum" gibi çeşitli anlamlara gelebileceği öne sürülmüştür (Gür – Gür, 2016: 29-31). Bu önerilere karşın terimin denizcilerce ve yine denizle ilgili kullanılmasına bakarak Hellencedeki "deniz" anlamına gelen "Θαλασσα - Talassa" (Liddle - Scott, 1996: 781) kelimesinden türemiş olması daha yüksek bir olasılıktır.

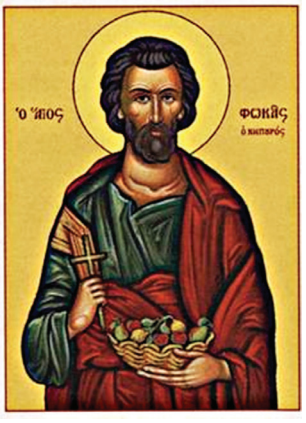
e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

1. Helesa/Heyamola geleneğine kaynaklık etmiş olabilecek bir aziz kültü: Hagios Phokas

Yukarıda belirtildiği gibi Helesa/Heyamola geleneği başta Karadeniz Bölgesi'nin beşeri şartlarından kaynaklı antik dönemlere kadar inen uygulamaların geç dönem senkretik dönüşümü olması düşünülebilir. Geleneğin, daha çok denizcilikle ilgili olması, kutsal günlere işaret edip ritüel halinde gelişmesi ve koruyucu dileklere sığınan ifadelere sahip olması geleneğin kökenlerindeki olası başka inanç ve kültlere de bakmayı zorunlu kılmaktadır (Ocak 2012).

Heyamola/Helesa geleneğini görüldüğü yerlerin birçoğunun (Sinop, Gerze, İnebolu, Bartın) deniz kenarındaki yerleşimler olduğu ve bu yerlerin köklü bir antikçağ geleneğine sahip olduğu gibi, diğer örneklerle birlikte (Tosya, Safranbolu) Cumhuriyet Dönemi başlarına kadar Hıristiyan nüfusun da korunduğu yerler olduğu görülür (Cuinet, 1894: 466-472; Karasalihoğlu, 2020: 179-201). Bölgedeki farklı inançların varlığı göz önüne alındığında denizcilikle ilgili koruyucu azizlerin varlığı da önem kazanmaktadır.

Anadolu İslam kültürü aksine denizcileri koruyan aziz figürü[2] Hıristiyanlık'ta yaygın olup Karadeniz Bölgesinde yoğun bir tapınıma sahip olduğu bilinmektedir. Bu azizlerden en önemlisi ise Aziz (Hagios) Phokas olup (Resim-4), birçok araştırmacı tarafından Pontos Euksenios'un (Karadeniz) ve Pontos Bölgesi'nin Azizi olarak kabul edilir (Gür-Gür, 2016: 2). Lokal, şehit azizlerden kabul edilen Aziz Phokas, Aziz Hyakintos ile birlikte Karadeniz çevresinde Hıristiyanlığın yayılmasında büyük rol oynamıştır (Chotzakoglou, 2013: 94). Aziz Phokas'ın Sinope (Sinop) ya da Herakleia Pontika (Karadeniz Ereğli) doğumlu olduğu düşünülür. Onun Vita'sına göre Herakleia Pontika'da babasının gemicilik üzerine teknik bir okulu olduğu ve burada denizciliği öğrendiği bilgisi verilir (Chotzakoglou, 2013: 95). Azizin Sinopeli olduğu bilgisi ise araştırmacılar arasında daha çok kabul görmektedir (Kazhdan - Ševcenko, 1991: 1066-1067; Gür-Gür, 2016: 4-7).



Res. 4- Phokas-httpswww.johnsanidopoulos.com201609the-life-and-veneration-of-holy-martyr.html, 15.07.2021

Phokas'ın Sinope'de öldüğü/öldürüldüğü ve bunun üzerine buradaki Hıristiyan halk tarafından, şehir kapılarından biri yakınındaki evinin bahçesine mezarı yapılarak gömdükleri, MS 4-5. yüzyılda ise Amaseia Piskoposu Aziz Asterius tarafından aziz ilan edilip Sinope'deki rölikleri Amaseia'ya taşındığı bilinmektedir. Süreç içinde bu rölikler Antiokhia ve Konstantinopolis'e de aktarılarak Aziz Phokas'ın kültünün geniş bir alana yayılması sağlanmıştır (Gür-Gür, 2016: 3-4). Aziz Phokas kültü MS 4. yüzyıldan itibaren özellikle Pontos başta olmak üzere Ege ve Akdeniz kıyılarını da aşarak Adriyatik Denizi'ne ulaşan bir üne sahip olmuştur. MS 10. yüzyılda kült tanınırlığının zirve noktasına ulaşmış Yunanistan, Sırbistan, Rusya gibi coğrafyalarda da kültü yayılmış ancak 13. yüzyıl ile birlikte bu yayılımın azalıp kült etkisini kaybetmiştir (Gür-Gür, 2016: 2).

Phokas isminin, "phos (ışık)" ya da "phoki (fok, ya da mühür)" gibi çeşitli tanımlardan türediği düşünülür. Fokların Karadeniz'de eskiden çok bulunması ve azizin de denizlerin azizi olmasından dolayı ilişkili olabileceği düşünülür. 22 Eylül olarak kabul edilen Aziz Phokas'ın günü sonbahar ekinoksuna yakın bir tarihtir. Sonbahar ekinoks tarihi Karadeniz sahil şeridinde yoğun olarak yetiştirilen keten-kenevir gibi bitkilerin de hasat ve havuzlanma tarihidir (Gür-Gür, 2016: 4). Bölgede bu bitkinden elde edilen keten ipliğinin 19. yüzyılda İnebolu başta olmak üzere önemli bir ihraç maddesi olması önemini görmek açısında önemlidir (Çokona, 2017: 165). Aynı zamanda bölge tarım kültüründe sonbahar başlangıcı diğer birçok ürünün de hasat mevsimi olması bu tarihte kutlanan Aziz Phokas'ın mucizeleri arasındaki "bereket veren" özelliği ile de örtüşür.

Aziz Phokas'ın baskın kimliği denizcilerin korunması ile yoksulları doyurduğu bahçıvanlık ve şifacılık üzerindeki mucizeleriyle oluşur. Çeşitli kaynaklardan derlenen mucizelerine göre İskenderiye (Aleksandria) ile ilgili bir metinde Aziz Phokas'ın kötü hava koşullarında 1500'den fazla insanın güvenli alana çekemediği bir gemiyi dua ederek parçalanmaktan kurtarması çok bilinen mucizelerindendir. Aynı şekilde Azizin, Klonide Adasından bir Makedonya gemisini de fırtınalı ve kötü hava koşullarında Pontus'a indirdiği anlatılır. Aziz Phokas bu gibi mucizelerle Sinop başta olmak üzere tüm Karadeniz'de büyük bir üne sahip olmuştur. Azizin, özellikle Karadeniz'de birçok gemi ve limanla ilgili mucizelere sahip olduğu ve denizlerin koruyucusu olarak kabul edilip ve onun adıyla denizcilerin dualarını yaptıkları bilinir (Chotzakoglou, 2013: 96). Aziz Phokas'ın Pontos bölgesinde denizcilik, gemicilik (tasvirlerinde atrübü olarak dümen, gemi, lamba, kürek), bahçıvanlık (tasvirlerinde atrübü olarak bahçe, çiçek ve ağaçlar, orak-bıçak) ve şifacılık konularında da mucizeleri yaygındır (Khazdan-Ševcenko, 1991: 1066-1067). Hıristiyan hacıların Sinop'taki Phokas'ın mezarı ve kilisesine yoğun ziyaretler yaptığı ve Azizin onlara şifa sunup, yoksulluklarını giderdiğine inanılmıştır (Thomas, 2000: 204) (Resim-5). Aziz Phokas için MS 4. yüzyılda Sinope'de bir kilise yapıldığı bilinse de (Starodubcev, 2013: 52) günümüzde bu külte ilişkin somut verileri görmek mümkün değildir (Bryer - Winfield, 1985: 70). Aleksios Komnenos MS 11. yüzyıl sonlarına doğru, Aziz Phokas kültünü canlandırmak için Hagios Phokas kutlamaları düzenlemiş ve Pontos'un diğer yerlerinde kült etkisini kaybetmeye yüz tutmuşken Sinope ve çevresinde (Batı Karadeniz) yeniden canlılık kazanmış ancak ilerleyen süreçte bölgede izole ve yerel bir inanç halini almıştır (Bryer-Winfield, 1985: 72).

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Res. 5-Aziz Phokas-http.digi.vatlib.itviewMSS_Vat.gr.16130080, 15.07.2021

Aziz Phokas misafirperverliği ve cömertliğiyle Hıristiyanlar arasında öne çıkmıştır. Azizin mezarına sıkıntı çeken, fakir ve hastaların derman bulmak için geldikleri ve aynı zamanda kendisine inananlara bereket bahşettiği ve gıda dağıttığına inanıldığı gibi ayrıca denizcilerin, sağ salim gerçekleştirdikleri seyahatlerinin dönüşünde kendi aralarında topladıkları paraları yanaştıkları limanlardaki yoksul ve sefil halka dağıtarak Aziz Phokas'a şükürlerini sundukları bir gelenek oluşturdukları belirtilir (Schaff, 2002. 258; Driver, 2005: 250).

Aziz Phokas'ın başta denizcilerin hamisi olması, yine genel anlamda denizcilikle ilgili (teknelerin kıyıya çekilmesi, ağların çekilmesi, hayırlı ve sorunsuz seferlerin gerçekleştirilmesi, deniz kazalarından korunma vb.) Helesa/Heyamola geleneği içindeki bazı uygulama ve manilerdeki sözlerle örtüşmektedir. Aziz Phokas'ın kimliği ve bu kimlik çevresinde oluşan ritüellere bakıldığında özellikle de "limana sığınan denizcilerin yardım toplaması" gibi uygulamalar günümüzde başta Sinop'ta görülen uygulamaların kısmen değişmiş geç dönem yansıması olduğu söylenebilir. Günümüzde birçok yerde bu geleneğin Ramazan Ayında uygulanıyor olmasının kökenindeki kutsallığın da "koruyucu aziz" imgesi ile de paralellik göstermektedir. Aynı zamanda özellikle Kıbrıs'ta görülen "Gemi Kaldırma" uygulamasındaki, "Mart 9" ifadesi ile gemicilik teknolojisindeki gelişmeler öncesine işaret eden ve genel anlamda mart ayı sonunda başlanan uzun soluklu ticari deniz seferlerinin başlangıcına olan gönderme, yeni bir denizcilik sezonun başındaki kutsal/törensel kutlamaları belirtmesi, hem Türk hem de daha önceki dönemler için geçerli olan bir olguyu işaret etmektedir. Ancak bunun yanında Aziz Phokas'a ait kutsal gün olan 22 Eylül tarihi günümüzdeki uygulama-

e-ISSN 2791

larda yer bulamamakla birlikte, bu tarihin hem tarımsal kültür hem de Karadeniz'deki balık bolluğu ve av sezonunun başladığı bir tarihe de atıf olup yine denizcilikle de ilgili olabilir.

2. Aziz Phokas kültünü besleyen antikçağ kültleri

Genel anlamda bakıldığında Helesa/Heyamola geleneği bir denizci türküsünü temel alan, Sinop'ta olduğu gibi limana sığınmış bir gemi mürettebatının yardım toplaması geleneği, bazı çalışmalarda değinildiği gibi (Gür-Gür, 2016) Aziz Phokas kültünün sonraki dönem yansıması olarak kabul edilebilir. Bu kültürleşme sürecinde birbirinden farklı inanışların birbirine senkretik olarak inanç-kültür aktarımında, farklı toplumların bir arada yaşaması ve bu aktarımı gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu noktada Helesa/Heyamola geleneğinin uygulandığı yerlerin Cumhuriyet Dönemine kadar otokton Hıristiyan nüfus barındığı gözden kaçmamalıdır. Her iki inanışa sahip bu toplulukların aynı beşeri şartlardan beslenmesinden kaynaklı kültür alışverişi yaptığı makul görülürken, T. Atay'ın "zincirleme senkretizmler" (2005: 39) ifadesi doğrultusunda bölgedeki Aziz Phokas kültünün de temelini oluşturabilecek antik çağ inanışlarına bakmak, özellikle denizcilik kültürü içindeki kültik unsurların çağlar boyunca dönüşümünü ve yeniden şekillenmesini anlamak açısından önemli görünmektedir.

Aziz Phokas'ın etrafında toplanan söylenceler ile onun mucize gösterdiği alanlardan olan denizcilik konusunda bölgedeki daha erken inanç sistemlerinin etkili olduğu düşünülür. Bu noktada Phokas'ın mucizevi kimliği olan denizcilerin koruyucusu olması özelliğini antikçağda aynı işleve sahip olarak da tapınım gören Dioskurlardan (Kastor ve Polluks, Zeus'un ikiz oğulları; Diodorus Siculus, Library of History 4. 43. 1) almış olabileceğine işaret edilmiştir (Ramsay, 1904: 98; Schaff, 2002: 256, dn. 830).

Dioskurlar, mitolojide özellikle fırtınalı denizlerde rüzgârlardan ve büyük dalgalardan gemi ve gemicileri koruyan unsurlar olarak görülür. Bu bilgiye ilişkin en erken veri Homeros İlahilerinde (Hymnos) görülebilmektedir (Homeros, İlahiler: 110 - XXXIII). Dioskurların, Karadeniz (Pontos Euksenios) ile olan ilişkisine dair temel bilgi ise hikâyesinin büyük bölümü Karadeniz'de geçen Argonotların Seferine katılmış olmaları ve hikâyedeki Argo Gemisinin yakalandığı büyük bir fırtınadan kurtarılmalarını sağlamaları ile bundan sonra tüm denizcilerin yakalandıkları fırtınalardan kurtarılmaları için dualarını bu tanrı çiftine yönlendirdikleri bilgisi ile açıklanmaktadır (Apollonios Rhodios, Argonautika). Antikçağ kaynaklarına bakıldığında Dioskurların gemicilerin, fırtınaya yakalanan gemilerin, deniz kazazedelerinin koruyucusu olduğu ve ona bol bol adaklarda ve dualarda bulunulduğuna atıf yapar (https://www.theoi.com/Ouranios/Dioskouroi.html#Fire)

Aziz Phokas inancının çıktığı yer olarak görülen Sinope'nin antikçağ dinlerine bakıldığında bölgede Dioskur inancının MÖ 5. yüzyıla kadar geri gittiği görülür (Dioskur inancı Güney Karadeniz'de olduğu kadar Kuzey Karadeniz'de de MÖ 5. yüzyıldan itibaren kendini gösterirken, gemicilerin hamisi olan bu ilahi kardeşler farklı coğrafyalarda Hıristiyanlığın yaygınlaşmaya başlamasıyla birlikte bu dinde yine denizcileri koruyan başka azizlere de kaynaklık etmiştir). Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nde korunan ve Sinop'ta bir mezarlıktan bulunmuş olan bir bronz hydria üzerinde yazıt bunun en göstergesini oluşturur (Sideris, 2019: 138). Dioskur inancının Sinop'daki (Sinope) varlığı kentin Hellenistik Dönem sikkelerinde

e-ISSN 2791

de görülebilir (SNG Hans von Aulock, 231; Robinson, 1906: 265-269). Bölgedeki Roma Döneminde de yine Sinope (RPC Vol II. No: 722), Amasra (Amastris) (RPC Vol IV.I No: 5384, 4426, 30063), Samsun (Amisus) (RPC Vol III. No: 1285-86) kentlerinde bu inanç izlenebilirken İnebolu'da (Abonuteikhos/Ionopolis) yine denizciler için çok önemli olan Zephyros (Batı Rüzgarı, RPC III. No: 1212, IV. No: 1219) inancının olduğu görülür.

Aziz Phokas kültünün kökeninde antikçağ Dioskurlar inancına bağlı denizcilerin koruyuculuğu dikkate alınmışsa da, azizin mucizevi kimliğinin sadece bununla sınırlı kalmadığı da ortadadır. Kendisinin, bahçıvan olarak bir sıfata (epithete) sahip olması ve aynı zamanda inanırlarına sağaltım sunması da göz önüne alındığında Dioskurlar kültünün köken olarak yeterli olmadığı görülür. Bu noktada Aziz Phokas'ın mucizevi kimliğini farklı kaynaklardan da almış/beslemiş olabilecek bölgeden başka antikçağ inanışlarına da bakmak gerekmektedir. O nedenle, Phokas kültünün Sinope çıkışlı olup yine bölgede lokal bir yapıda kalmış olmasından dolayı Helesa/Heyamola geleneğinin yaygın olduğu günümüz Batı Karadeniz (Paphlagonia) antikçağ kültlerine daha geniş olarak bakmak yerinde olacaktır.

Aziz Phokas kültünde denizcilik dışındaki diğer özellikleri için Abonuteikhos/Ionopolis (İnebolu) merkezli bölgede tapınım gören bitki verimliliği ve tarıma yönelik baskın özellikleri olan Zeus Poarinos ve sağaltım tanrısı olan Glykon'a (Asklpeios) ait kültler olabilir.

Res. 6-Zeus Poarinos'a ait yazıt, Reinach, 1905

e-ISSN 2791

Res-7-Glykon-Karasalihoğlu-2017

Zeus Poarinos kültüne ait iki yazıt bulunmaktadır. Yazıtlardan ilki MÖ 3. yüzyılın ikinci yarısına diğeri ise Mithradates Euergetes (MÖ 150-120) MÖ 136/137 dönemine ait olup (Reinach, 1905: 116-117; Robert - Robert, 1950: 69-70) (Resim-6) ilk yazıtın Heraklialı bir kişi tarafından adanmış olması kültün Batı Karadeniz'deki geniş yayılım alanını göstermesi açısından önemlidir.

Günümüzde kayıp olan phratri yazıtına göre Zeus Poarinos'un, Abonuteikhos kentinde Hellenistik Dönemde bir tapınağı ya da kutsal alanının olduğu ve şehrin patron tanrısı olduğu anlaşılmaktadır (Robert-Robert, 1950: 69-70, no:2; Schwabl, 1972: 353). Poarinos, Hellence Ποία, Πόαιρον ya da Ποα (Liddle-Scott, 1996: 1425) kelime kökünden gelip küçük bitki, çimen anlamındadır. Bu anlamda bakıldığında Zeus Poarinos meraların ve çayırların koruyucusudur ve tarımsal kültür ile bitki verimliliğine yönelik bir tanrıdır (Saprykin, 2009: 253). Zeus Poarinos aynı zamanda Phrygia'da Kybele inancındaki benzer özellikler gösteren Attis ile de eşleştirilir ve bu noktada tanrı Paphlagon-Phryg ve Hellen kültür eklektizmi içinde yer alır (Alanyalı, 2008: 59-60; Saprykin, 2009: 253; Saprykin, 2010: 466-467). Bu veriler ışığında Sinope (Sinop) çıkışlı olarak görülen ama lokal mahiyetinden dolayı özellikle Paphlagonia Bölgesinde yoğun tapınım gören Aziz Phokas'ın antikçağ inanışlarından devraldığı düşünülen özelliklerinin kökeninde Zeus Poarinos'un varlığının da güçlü olduğu söylenebilir.

Aziz Phokas'ın mucizevi kimliğinde yer alan şifacılık özelliğinin de yine Abonuteikhos/Ionopolis (İnebolu) merkezli sağaltım ve kehanet tanrısı Glykon kültü ile Pontos Bölgesinde MS 2. yüzyılda yoğun tapınım gören Asklepios inancından (Karasalihoğlu 2017) (Resim-7) almış olabileceği de düşünülebilir. Glykon kültü hem bir sağlık merkezi hem de kehanet merkezi olarak ün yapmış, bölgeden yayılan din tüm Karadeniz Havzası ile birlikte antik dünyanın birçok yöresine dağılmıştır (Karasalihoğlu, 2017).

3. Dinsel geleneğin devamlılığı Abaş Baba

Helesa/Heyamola geleneğinin kökenindeki dinsel karakteri, senkretik süreç içinde Türk-İslam halk uygulamalarına kısmen yitirilerek aktarılmıştır. Ancak, geleneğin yaşatıldığı yerlerde dinsel kimliğinden sıyrılmış uygulamalar yanında senkretizm kavramının sadece doğrusal bir çizgi olarak ilerlemediği, aynı zaman ilerlemesinde farklı dönüşümlere de yol açtığı yani dinsel karakterin de yaşatıldığı çalışma konumuz içinde başka bir örnekle de ortaya konabilir. Bu örnek, antikçağ kültlerinden beslenmiş olan Batı Karadeniz Bölgesindeki Aziz Phokas kültünün dinsel yapısının lokal bir İslami aziz inançlarıyla olan benzerliğiyle açıklanabilir.

Aziz Phokas kültüne kaynaklık eden antikçağ kültlerinin merkezi sayılabilecek ve Helesa/Heyamola geleneğinin canlı bir şekilde yaşatıldığı, önemli bir denizci yerleşimi olan İnebolu'da günümüzde Abaş Baba'ya dair inançlar olan sağaltım sunması, bereket vermesi ve yeni tespit edilen bir özelliği ile de gemicilerin hamisi olması onun mezarının bulunduğu varsayılan yerde yaşatılmış olduğu bilinmektedir (Resim-8).

İnebolu'da İkiçay Deresi'nin denize döküldüğü ağızın hemen batısında Abaş Baba Tepesi yer almaktadır. Burası antik Abonuteikhos/Ionopolis (İnebolu) kentinin akropolü olarak kabul edilip 1. Derece Arkeolojik Sit olarak ilan edilmiştir. Tepe ismini, yöre halkının kutsal saydığı ve evliya olarak kabul ettiği Abaş Baba'dan almaktadır. Abaş Baba'nın mezarının burada olduğuna inanılırken mevki bir çeşit açık hava kutsal alanı olarak kullanılmıştır.

Res. 8-Abaş Tepe, Kastamonu Kent Müzesi Arşivi

1936 yılında kentte incelemelerde bulunan İtalyan arkeolog G. Jacopi, Abaş Tepe üzerinde antikçağa ait büyük mermer bloklar, sütun kaideleri, duvarlar ve bu duvarlara ait mermer kaplama parçaları gördüğünü, birçok mermer devşirme parçanın da tepe yakınındaki Müs-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

lüman mezarlığında kullanılmış olduğunu ifade eder (Jacopi, 1936: 8). Benzer bir gözlem, A.O. Kırksekizoğlu tarafından, 1905 yılı İnebolu izlenimlerini aktardığı satırlarda, kalenin de bulunduğu Boyranaltı Mevkiinden Avara Mahallesine uzanan duvarlarda mermerden oldukça güzel kabartmalarla süslü lahitler, sütunlar, sütun başlıkları ve kaideler bulunduğunu belirtir (1938: 22-23). Kırksekizoğlu ayrıca, Abaş Tepe üzerinde yer alan bir mezar yapısından ve buradaki halk inanmaları ve ritüellerinden de bahseder.

> "İnebolu'nun iki tarafında her yere hâkim iki tepeciği vardır ki manzara itibariyle eşi az bulunur. Bunların nasıl olup da binasız, ağaçsız çıplak bırakıldığına akıl ermez, birisi Apraş Baba Türbesi olan tepeciktir ki baş ağrıları ve sıtma için horoz kurban edilmek ve parmaklığında bez bağlamak sureti ruhani şifa reçetesi alınır. Türbenin yanında cesim bir pelit ağacı, bu ağacında deniz tarafında bir deliği vardır ki oradan türbenin altındaki büyük kemik mağarasına girilebilir. Bu mağaradan bir kol Boyran Kalesi'ne, diğer kolda Avare Köyü veya mahallesine kadar uzandığı hikâye olunur" (Kırksekizoğlu, 1938: 22-23).

Abaş Baba'nın, geçmişten günümüze birçok sağlık sorununa karşı bir sağaltım sağlayıcı ruhani gücü olduğuna inanılır ve antik çağda sağlık tanrısı Asklepios'a olduğu gibi Abaş Baba'ya da horoz kurban edildiği görülür.

Abaş Baba'nın sağaltım özelliği yanında bugün için pek bilinmeyen (günümüz için yöre insanları tarafından unutulmuş[3]) apotrapik (koruyucu) başka bir özelliği ise 1920 kışında İnebolu'yu ziyaret eden (Nureddin 1965) Nazım Hikmet ve Vala Nurettin'in ortaklaşa yayımlandığı bir şiiri ile belgelenebilmektedir[4]. Yayımlanan bu şiirde Abaş Baba'nın aynı zamanda denizcilerin hamisi olduğu, deniz kazalarına karşı yalvarışların mekânı olduğu gibi koruyucu özellikleri de öne çıkmaktadır. Abaş Baba'nın bu özelliği ise aslında çok da yaygın değildir. Anadolu İslam kültürü içinde denizcileri koruyan evliya sayısı fazla değildir. Bu azizlerden en çok bilinenleri ise İstanbul Boğazı'nda yer alır. Bunlar denizcilerin piri kabul edilen ve özellikle sefere çıkılırken duası alınan Yahya Efendi (Şahin, 2013: 243-244), Aziz Mahmud Hüdai (Yılmaz, 1991: 338-3405), Hz. Yuşa (Harman, 2013: 43-45) ve Telli Baba'dır.

Nazım Hikmet ve Vala Nurettin ikilisinin şirinde de açıkça görüldüğü üzere Karadeniz kıyılarındaki İslami azizlerde pek de görülmeyen bir özelliğe sahip olarak Abaş Baba, denizde kaybolanların, boğulanların ve denizci ve gemicilerin koruyucu azizidir. Yani Abaş Baba, Aziz Phokas'ta görüldüğü gibi sağaltımla ilgili olduğu kadar deniz kazalarından da koruyan bir evliyadır. İslami aziz aynı zamanda pelit ağacına çaput bağlamak suretiyle farklı dilekleri de dinleyen bir özelliğe de sahiptir. Yani Abaş Baba, Aziz Phokas'a atfedilen apotrapik özelliklerin günümüze taşıyıcısı olduğu gibi Aziz Phokas'a kaynaklık eden antikçağ kültlerinin de özelliklerini almış ve bu antikçağ kültleri ile aynı lokal coğrafyada yer almasından kaynaklı muhtemelen dolaylı etkilenime sahip olmuş görünmektedir. Mevcut bilgilere bakılarak Aziz Phokas'ın mucize ve özelliklerine kaynaklık ettiğini düşündüğümüz antikçağ kültlerinin merkezi olan İnebolu'da, bu Hıristiyan azizden aktarılan hem dinsel özelliği azalmış ritüel uygulama olan Helesa/Heyamola geleneği ulaşmış hem de sağaltım ve denizcilerin korunması üzerine dinsel bir gelenek olarak da Abaş Baba figürü ile bugünlere ulaşmıştır.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Belirli bir coğrafyada antikçağdan günümüze kadar gelen süreçte özellikle dinsel karakterler üzerinden aktarıldığı düşünülen gelenek, uygulama ve ritüllerin her ne kadar geçmiş uygulamalarla benzerlikleri bulunsa da, düşünülen bu senkretik aktarımların bağlantılarında daha başka verilere de bakılması gerekmektedir.

Öncelikle Aziz Phokas inancındaki bazı unsurlara kaynaklık ettiğini düşündüğümüz Zeus Poarinos kültünün Aziz Phokas kültünün çıkış yeri olan Sinope'de de tapınım görüp görmediği senkretik bağlantıların kurulması açısından önemlidir. Çünkü bu külte dair Abonuteikhos/Ionopolis (İnebolu) yerleşiminden başka yerde henüz bir veri bulunmazken diğer yandan da tanrıya adanan yazıtlardan birinin Heraklealı (Karadeniz Ereğli) bir kişi tarafından sunulmuş olması kültün bölgedeki geniş yayılımını da göstermektedir. Öte yandan Abonuteikhos/Ionopolis'teki bir inanışın hem coğrafi anlamda daha yakın hem de Sinope'nin bir kolonisi olması dolayısıyla kurulan ilişki bağında yakınlığı da görülebilir.

Bir başka soru ise Aziz Phokas kültünün her ne kadar Sinope (Sinop) kentinde izleri takip edilebilse de İnebolu'da (Abonuteikhos/Ionopolis) kendine yer bulup bulamadığıdır. MS 2. yüzyılda Ionopolis'te Hıristiyanlığın yayılmaya başladığı ve hatırı sayılır bir güç olduğu bilinmektedir (Lucianos, Alex.). Kentin din adamları ilki MS 325 yılında Nikaia'da yapılan birçok konsüle katılmışlar ve MS 13. yüzyıla dek olan piskoposluk listelerinde yer almıştır (Belke, 1996: 220). Ionopolis'in piskoposlarına dair mühürlerin bilinen en erkeni 10. yüzyıla aittir. Kentin MS 13. yüzyıla kadar görünen piskopos mühürlerinde genelde ön yüzlerinde Meryem Ana tasviri yer alırken, sadece bir örnekte Aziz Jhon betimi görülmektedir (McGeer vd., 2001: 49-51). Ancak Sinope'nin Ionopolis ile ortak piskoposu olan MS 11. yüzyıla ait Leo Koubouklesios mührünün ön yüzünde şehit haçı tutan bir aziz portresinin yer alması önemlidir (McGeer vd., 2001: 83-84). Yukarıda açıklandığı üzere Aziz Phokas bölgede şehit azizler arasında yer alır.

Öte yandan yukarıda belirtildiği gibi MS 11. yüzyılda Aleksios Komnenos (1081-1118) döneminde Aziz Phokas kültünün canlanması için yapılan düzenlemeleri sadece Sinope için değil bölgenin diğer yerleşimleri de kapsadığını düşünebiliriz. Çünkü özellikle Kastamon (Kastamonu), Komnenos Ailesinin ata ocağı olarak kabul edilmekte olup (Psellos, 7,5; Attaleiates, 2-2), Komnenos'un kültün canlanması için yaptığı çabaların Sinope ile sınırlı kalmadığını varsayabiliriz.

İnanışların birbirini etkilemesi konusunda bir başka bulgu ise bahsi geçen yerleşimlerde yer alan aziz kültlerinin kiliselerdir. Orta ve Doğu Karadeniz'de Amasya, Giresun ve Trabzon'da (Bryer-Winfield, 1985) olduğu gibi Sinope'de de günümüze ulaşmasa da Aziz Phokas'a adanmış bir kilise olduğu bilinmektedir (Starodubcev, 2013: 52). İnebolu'da 1923 yılına kadar varlıklarını koruyan Hıristiyan (Rum-Ermeni) nüfusunun yoğun olduğu ve kiliselerinin olduğu bilinmektedir. İnebolu merkezindeki kilise 1909 yılında İpsosi Tu Timiu Stavru adı altında kurulur. Bu kiliseden daha önce ise Parthenios Köyünde Hagios Vasilios Kilisesinin hizmet vermekte olduğu bilinmektedir (Çokona, 2017: 167-168). Bölgedeki en önemli dinsel merkez ise Geriş Tepesinde yer alan Kimisi Tis Theotoku Manastırı idi. Bu

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

manastıra ilişkin en erken veri 1817 olup (Bijişkyan, 1969: 25-27), buna göre kuruluşunun çok daha erken bir döneme gittiği anlaşılsa da Aziz Phokas'a ait bir kilise günümüz kayıtlarına yansımamıştır.

Sonuç

Çağdaş bazı folklorik uygulama ve lokal dini inanışlar, tarihsel süreç içerisinde kökenleri daha eskiye giden inanış ve ritüellerin izlerini taşırlar. İnanç sistemlerinin senkretik yapısından kaynaklı bu çok unsurlu bileşimler inanç evrimini ve süreç içerisindeki dönüşümleri gösterir. Bu kökler kimi zaman daha eskiye gitmekle birlikte genelde antik dönem inanışlarının Hıristiyanlığa, Hıristiyanlıktan da İslami inançlarla ve halk uygulamalarına aktarılan senkretik unsurlardır. Bu duruma bir örnek Karadeniz Bölgesinde, özellikle sahil kesiminde denizcilerin korunması/deniz kazalarından korunma odağında Helesa/Heyamola geleneğini ile görülebilir. Helesa/Heyamola geleneğinin günümüzde yaşatılan birçok örneğinde bir fırtına sonrasında limana sığınmış denizcilerin halktan yardım toplaması üzerine kurgulanmıştır. Ama uygulama daha geniş bir coğrafyada ele alındığında denizcilik ile ilgili olması yanında düğünlerde de kendini seremonik bir havada gösterir. Gelenek genel anlamda topluca yapılan işlerde imece usulü bir yardımlaşmanın yansıması olarak ve iş türküsü olarak kabul edilir ve bu toplu işin kökeninde ise denizcilik uğraşıları yer almaktadır. Uygulamanın genel anlamda içeriğine bakıldığında denizcileri koruma, bereket ve paylaşım üzerine dileklerden oluşmuş, toplu halde yapılan ve ritüele bürünmüş ve Karadeniz Bölgesinin neredeyse geneline yayılmış olduğu söylenebilir.

Helesa/Heyamola geleneğinin ortak iş kültürü algısında denizcilikle uğraşlardan geldiği kanısı Sinop, Gerze, İnebolu ve Kıbrıs varyantlarında açıkça görülmektedir. Bunun yanında Batı Karadeniz'in bazı bölgelerinde, Doğu Karadeniz'de ise daha yaygın olarak bir düğün geleneği olarak da görülür. Geleneğin özellikle denizcilikle ilgili kapsamına dair örneklerin Ramazan Ayında yapılıyor olması bu geleneğe yüklenen ritüel ve kutsal kökenlere atıf yapmak olarak görülebilir. Bu noktada bu geleneğin, bölgedeki deniz kültürüyle içiçe geçmiş dinsel uygulamalarına bakıldığında bölgedeki Hıristiyanlık Döneminde yaygın olan Aziz Phokas kültü ile karşılaşılır. Aziz Phokas Pontus Euksenios (Karadeniz) ve Pontus Bölgesi'nin azizi olarak bölgede Hristiyanlığın yayılmasını sağlamıştır. Aziz'in kimliğini oluşturan mucizeleri başta gemicileri koruma, fırtınadan sığınanlara el uzatma, bahçıvanlıkla birlikte bereket sunma ile şifacı özellikleridir. Azize, özellikle gemicilerin sağ salim yaptıkları seferler sonrasında ulaştıkları limanlarda aç ve fakir insanlara yardım yaparak bir şükran geleneğinin oluşmuş ve yaygınlaşmış olması özellikle günümüzdeki Helesa/Heyamola geleneği ile birebir örtüşmektedir. Senkretizmin süregelen yapısı içinde kültürleşme sürecinde çağdaşı olduğu kadar bir önceki dönemden de etkilenmesi kavramı içinde Helesa/Heyamola geleneğinin kökeninde olduğu varsayılan Aziz Phokas kültünün de antikçağ Dioskur kültünde geldiği savunulmuştur (Ramsay, 1904: 98; Schaff, 2002: 256, dn. 830). Karadeniz havzasında yaygın olan bu kültte de, ikiz tanrıların başlıca işlevi

ve mucizelerinin denizcilerin korunması olduğu ve denizciler arasında yaygın bir inanış olduğu bilinmektedir. Bölge coğrafyasının beşeri şartları ve denizle olan temel ilişkileri içerisinde ardışık bir kültürleşme sürecinde Dioskurlardan başlayan süreç Aziz Phokas'a dinsel mahiyette aktarımlarda bulunurken, bu kültlerin etkileri ise Türk-İslam geleneğinde ritüel unsurlar içerse de yine de folklorik olarak Helesa/Heyamola geleneği olarak yansımıştır.

Ardışık ya da zincirleme senkretizm kavramı içinde denizcilerin korunması ana fikrindeki gelenek Dioskurlardan Aziz Phokas'a oradan da Helesa/Heyamola geleneğinde kendini korumuştur. Ancak buna karşın Helesa/Heyamola geleneğinde de görülen evin bereketi, iyi dilekler gibi unsurlarla Aziz Phokas kültünde görülen ve azizin başka mucizeleri olan bahçıvan kimliği altındaki bereket sağlama ve şifacılıkla sağaltım sağlama özellikleri de başka dinsel inanç ve uygulamalardan kök almış olmalıdır. Bu noktada özellikle Aziz Phokas kültünün bir dönemden sonra yerel bir yapıda kalmasına bakarak Batı Karadeniz özelinde ele alındığında, antikçağda bölgedeki tarımsal kültür ve bitki verimliliğine yönelik Zeus Poarinos ve sağaltıma yönelik Glykon kültlerinin varlığı hissedilir. Zeus Poarinos meraların koruyucu tanrısı olarak özellikle Aziz Phokas'a atfedilen "bahçıvan" özelliğindeki bereket imgesini karşılarken, MS 2 ve 3. yüzyıllar boyunca büyük bir yayılım göstermiş Glykon-Asklepios kültü de bu Hıristiyan azizin sağaltım mucizelerinin kaynağı olabilir.

Antikçağ kültlerinden Aziz Phokas'a geçen unsurların günümüzdeki Helesa/Heyamola geleneğinde Ramazan Ayında uygulanıyor olması ve ritüel bir gösterime sahip olması dışında dinsel unsurları büyük oranda kaybettiği görülür. Ancak zincirleme senkretizm kavramının sadece doğrusal ilerleme göstermediği kabul edilirse, erken dönem bu dinsel unsurların Karadeniz kıyısında İslami bir azize aktarılarak farklı şekilde de var olduğu görülebilir. Helesa/Heyamola geleneğinin de canlı bir şekilde yaşatıldığı İnebolu'da hemen deniz kıyısında yer alan Abaş Tepe üzerinde mezarının var olduğu düşünülen Abaş Baba'nın sağaltım, bereket ve denizcileri koruyan apotrapik özelliklerinin çalışma boyunca değinilen birçok kültün yüzyıllar içindeki kültürleşme sürecinin ortak bir aktarım noktası olduğu görülür. Özellikle İslami kültürde denizcileri koruyan aziz sayısının az ve belirli bir bölgede olmasına bakarak İnebolu'daki Abaş Baba'nın bu yöndeki apotrapik özelliği senkretik aktarımlar olduğu yönündeki savımızı güçlendirmektedir.

Özellikle Batı Karadeniz özelinde çalışmamız ele alındığında günümüzde görülen Helesa/Heyamola geleneğini birden çok kaynaktan beslenerek günümüze ulaşmış senkretik bir yapının ürünü olduğu söylenebilir. Helesa/Heyamola geleneği, antikçağ ve muhtemelen daha önce oluşmuş özellikle Karadeniz Bölgesi'nin coğrafi beşeri şartları gereği denizcilikle ilgili ortak iş yapma kültürünün ritüelleşmiş en anıt uygulamalarından biridir. Geleneğin bu ritüel uygulamalarında bölge ekonomisi ve hayatı için başat rol oynayan denizin kutsallaşmasının yansımaları görünmektedir. Bu uygulamanın zaman dizini içinde özellikle deniz kazalarına karşı korunmaya yönelik anlamları ve varyantlarındaki bereket isteme dilekleri Karadeniz Bölgesinin yerlisi olarak kabul edilen Aziz Phokas kültünden

aldığı iddia edilebilir. Bu azizin kültünde yer alan özelliklerin de yine bölgede yerleşik olan antikçağ kültleri olan başta Dioskurlar olmak üzere Zeus Poarinos ve Glykon kültleri gibi çeşitli kaynaklardan beslendiği de öne sürülebilir. Bölgede denizcilik kültünün senkretik bir şekilde geçmişten günümüze gelişinde dinsel atmosferin azalarak folklorik bir uygulamaya dönüşmesi bu dönüşümün bir yolunu gösterirken öte yandan Abaş Baba örneğinde olduğu gibi bu dinsel yapısını da koruyarak günümüze taşınmış olması da başka bir yol olarak karşımızdadır.

Notlar

1 Helesa/Heyamola geleneği Gürcistan'da Guria ve Acara Bölgelerinde, Abhazya'da da Mergeller Bölgesinde çalışmamızın mahiyetinde ele alındığı şekilde canlı bir şekilde yaşatılmaktadır; https://ozhanozturk.com/2017/08/28/denizcilik-terimleri-sozlugu-g-i/, erişim: 15.12.2021; Benzer şekilde Doğu Karadeniz'den Yunanistan'a göç edilen bölgelerde yine Doğu Karadeniz'de olduğu gibi Heyamola geleneği bir düğün ritüeli olarak gerçekleştirilmektedir. Düğünde söylenen Heyamola Türküsü yine denizcilik ile ilgilidir; https://www.kotsari.com/laografia/dances/134-pontiakoi-horoi-kotsagkel-kotsagel-kotsageli-pontiako-horon-gamilioi-horoi-horoi-tou-gamou-ston-ponto, Erişim: 12.12.2021.

2 İslam geleneğinde geniş bir coğrafyada tapınım gören Hızır-İlyas figürünün su ve denizle olan ilişkisi göze çarpar. Özellikle Hızır, suların hâkimi olarak görülür. Bu özelliği onun edebilik veren sudan içerek ölümsüzleşmesini anlatan efsanesinden kaynaklanmaktadır. Hızır, Suriye sahillerinde gemicilerin koruyucusu olarak kabul edilirken, gemiciler fırtınalı havalarda ondan yardım dilerler. Aynı zamanda Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nde, Hızır'ın batmakta olan gemileri kurtardığını anlatan menkıbeler bulunurken Saltıkname'de de içinde Sarı Saltık'ın da bulunduğu bir geminin girdaba kapılmaktan kurtarıldığı da hikâye edilir (Ocak, 126-129)

3 Abaş Baba'ya dair bu özelliğin bugün unutulmuş olmasında, 1925 yılında gerçekleşen mübadele etkili olmuş olabilir. Bazı bilgilere göre bölgede özellikle İnebolu çektirmesi gibi bazı deniz taşıtlarının yapımı Rumlarca sürdürülmüş, mübadele sonrasında bu özel türlerin yapımı sona ermiştir. Bu noktada bölge denizcilik kültüründe kısmi bir değişme yaşanmış ve bazı inançlarda ya unutulmuş ya da farklı yönde ilerlemiş olabilir.

4 Nazım Hikmet ve Vala Nurettin imzalı ve 1920 tarihli Abaş Baba Türbesi adlı şiiri:

Abaş Baba Türbesi

Derdimizi duyunca ona salık verdiler; / Bize onun yerini köylüler gösterdiler…/ Gösterip dediler ki:

Ufuklarda coşunca fırtınaların kalbi / Annesinin boynuna sarılan çocuk gibi / Yolcusu gelmeyenler koynuna sokulurmuş. / Abaş Baba her derde deva bulurmuş…/ Karanlık sularında boğulurken yolcular, / Günahkâr Karadeniz onun yerini arar, / Eteğine sürürmüş inleyerek yüzünü

Ziyaretine gittik onun bu Cuma günü. / Öyle Azametli ki Abaş Baba Türbesi / Üstünde bir çatı yok, gökler onun kubbesi. / Mehtap onun kandili, yıldızlar onun mumu. / Bu tepede bu mezar cennete bir kapı mı?

Derdimize teselli buluruz diye belki / Dikenli dallarına biz de iplik bağladık. / Biz de köylüler gibi huzurunda ağladık (Oral 2019).

Şiir, 19 Temmuz 1921 tarihli Tercüman-ı Hakikat Gazetesinde "Abaş Baba Türbesi" daha sonra ise Eskişehir İstiklal Gazetesi'nde "İnebolu Hatıralarından" başlığıyla Nazım Hikmet ve Vala Nurettin ortak imzalı olarak yeniden yayınlanır. Şiir, Nazım Hikmet'in "Bütün Eserleri'nde" yer almaz (Oral, 2019).

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar %100

Contribution Rates of Authors to the Article: First Author %100

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

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

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

Kaynakça

Alanyalı, F. S. (2008). Eine statuengruppe von Meter mit einem begleite im Museum von Kütahya, eine forschung über die paredros sowie die landliche verehrung der göttin in Römischen Phrygien (T. Tarhan, vd. Ed.) *Muhibbe Darga Armağan* içinde (55-68). Sadberk Hanım Müzesi.

Amandry, M., Burnett, A., Mairat, J., Metcalf, W., Bricault, L., Blet, Lemarquand, M. (2015). *Roman provincial coinage (RPC) vol. III, from Nerva to Hadrian (AD 96–138)*. British Museum.

Apollonios Rhodios. *Argonautika* (A. Çokona. Çev.) İş Bankası.

Atay T. (2005). Aya Yorgi, Hızır-İlyas, Hıdrellez bir dinsel bağdaştırma örneği. *Toplumsal Tarih*, 137, 38.

Attaleiates M. (2012). *Tarih* (A. Kaldallis - D. Krallis, Trans.) Harvard University.

Belke, K. (1996). *Paphlagonien und Honōrias, tabula imperii Byzantini 9*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Beşe, M. E. (1935). Safranbolu'da ve köylerinde aile. *Halk Bilgisi Haberleri* 4 (46), 233-238.

Bijişkyan, P. (1969). *Karadeniz kıyıları tarih ve coğrafyası 1817-1819*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Boratav, P.N. (1969). *100 soruda Türk halk edebiyatı*. Gerçek.

Bryer, A., Winfield, D. (1985). *The Byzantine monuments and topography of The Pontos*. Dumbarton Oaks Studies, Vol. 20, Dumbarton Oaks.

Burnett, A., Amandry, M., Carradice, I. (1999). *Roman provincial coinage (RPC), vol. II (The Flavians)*. British Museum.

Chotzakoglou, C. G. (2013). Harbors and sea-routes of the Black Sea according to Greek hagiographical texts. *European Centre for Byzantine and Post-Byzantine Monuments Medieval Ports in North Aegean and the Black Sea Links to the Maritime Routes of the East International Symposium* içinde (94-98). Thessalonike.

Cuinet, V. (1894). *La Turquie d'Asie. Géographie administrative, statistique descriptive et raisonnée dechaque province de l'Asie-Mineure*. Tome Quatrième. E. Leroux.

Çek, S. (2015). Bir senkretizm örneği olarak Sinop'ta Helesa geleneği ve mitik nitelikleri. *Turkish Studies* 10(4), 349-362.

Çokona, A. (2017). *20.* yüzyıl *başlarında Anadolu ve Trakya'daki Rum yerleşmeleri*. Literatür.

Demirkıran, Ö. (2019). Çayırözü *k*öyü *monografisi (Rize-Çamlıhemşin)*. [Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Halk Bilimi Bilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi].

Diodorus S. (1989). *Library of history 4. 43. 1* (C. H. Oldfather. Trans.) William Heinemann, Ltd.

Driver, L. D. M. (2005). The cult of martyrs in Asterius of Amaseia's vision of the Christian city. *Church History*, 74, 236-254.

Duymaz, A. (2002). Kıbrıs Türk folklorunda oyunlaşan bir denizcilik töreni: Gemi kaldırma. *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 8: 1-10.

Erol, Ş. S. (2015). Bartın'da özel günler, bayram, tören ve kutlamalar. *UKHAD* 1 (1), 43-68.

Gündüz, Ş. (1998). *Mitoloji ve inanç arasında Ortadoğu dinsel gelenekleri* ü*zerine yazılar.* Etüd.

Güney, T. (1973). Rize-Trabzon yöresinde enişteyi tavana asma geleneği. *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi* XIV, 283, 6560

Gür, D., Gür, F. (2016). Hagios Phokas. *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 14(3), 1-37.

Jacopi, G. (1936). *Dalla Paflagonia alla Commegene*. Rome.

Harman, F. Ö. (2013). Hz. Yuşa. *TDV İslam Ansiklopedisi* 43, 43-45.

Hiçyılmaz, M. Ü. (2017) *Çamlıhemşin seyahatnamesi.* Dergâh.

Homeros. İlahiler-Homerik *hymnos'lar* (E. S. Ayşen. Çev.) Arkeoloji ve Sanat.

Karasalihoğlu, M. (2017). *Antikçağ'dan bugüne Glykon Kültü*. Arkeoloji ve Sanat.

Karasalihoğlu, M. (2020). Seyahatnameler ışığında Tosya. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11(2), 179-201.

Kazhdan, A. P., Ševcenko, N. (1991). Phokas. *Oxford Dictionary of Byzantium* Vol. 3, 1066-1067.

Kırksekizoğlu, A. O. (1938). *Beyza*.

Kruse, Gr. (1951). Poimnos. *RE* XXI I, 1211.

Liddle, H. G., Scott R. (1996). *A Grek-English lexicon.* New Supplemend Added, Clarendon.

McGeer, E., Nesbitt, J., Oikonomides. (2001). *Catalogue of Byzantine seals at Dumbarton oaks and in The Fogg Museum of Art* Vol. 4.

Lucianos. (1936). *Alexander-The false prophet* (A. M. Harmon. Trans.)

Mısırlı, N., Boylu, E. (1992). Helesa. *Tosya Düşünce ve Kültür Dergisi* 3, 16-17.

Nurettin, V. (1965). *Bu dünyadan bir Nazım geçti*. Remzi.

Ocak, A. Y. (2012). İslam-Türk İnançlarında*a Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü.* Kabalcı.

Oral, H. (2019). *Nazım Hikmet'in yolculuğu*. İş Bankası.

Özbudun, S. (2005). *Hermes'ten İdris'e bir dinsel geleneğin dönüşüm dinamikleri.* Ütopya.

Pryor, J. (2004). *Akdeniz'de coğrafya, teknoloji ve savaş* (F. Tayanç - T Tayanç. Çev) Kitap.

Psellos, M. *Chronographia* (E. R. A. Sewter. Trans.) Yale Universty.

Ramsay, W. M. (1904). *The letters to the seven churches of Asia and their place in the plan of the apocalypse.* Christian Classics Ethereal Library.

Reinach, Th. (1905). A stele from Abonuteichos. *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society* 5, 113-119.

Robert, J., Robert, L. (1950). Inscription et reliefs d'Asie Mineure. *Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques, Hellenica* IX, 69-70.

Robinson, D. M. (1906). *Ancient Sinope.* University of Chicago.

Sammlung, von A. (1957). *Sylloge nummorum graecorum, sammlung Hans von Auock, Pontos-Paphlagonien-Bithynien (SNG von Aulock).*

Saprykin, S. J. (2009). The religion and cults of the Pontic Kingdom: Political Aspects (J. M. Hojte. Ed.) *Mithradates VI and the Pontic Kingdom,* 249-277.

Saprykin, S. J. (2010). Male deities and their cults on the South Black Sea coast: Hellenistic and Roman periods (E. K. Petropoulos - A. A., Maslennikov. Ed.) *Ancient sacral monuments in the Black Sea* içinde, 465-514.

Schaff, P. (1998). *History of The Christian church, Christianus sum. Christiani nihil a me alienum puto volume III Nicene and Post-Nicene christianity from Constantine the great to Gregory the great A.D. 311–600*. The Electronic Bible Society.

Schwabl, H. (1972). Zeus: Epiklesen. *RE,* X, A 1, 253-376.

Sideris, A. (2019). An archaic hydria in Sinope. (H. Kaba vd. Ed.) *Uluslararası Sinope ve Karadeniz arkeolojisi sempozyumu. Antik Sinope ve Karadeniz bildiriler kitabı* içinde (132-149).

Starodubcev, T. (2013). Holy gardener and holy bishop: the images and cult of holy martyrs named Phokas. *Zograf* 37, 37-53.

Şahin, H. (2013). Yahya Efendi, Beşiktaşlı. *TDV İslam Ansiklopedisi* 43, 243-244.

Thomas, S. F. (2000). *Butler's lives of the saints*. The Liturgical.

Üstünova, K. (2016). Geleneklerin dilini yorumlamak üzerine: Helesa. *Milli Folklor* 14 (111), 180-192.

Yılmaz, K. H. (1991). Aziz Mahmud Hüdai. *TDV İslam Ansiklopedisi* 4, 338-340.

Elektronik kaynaklar

Heuchert, V., Howgego, C. *Roman provincial coinage, (RPC) vol. IV (The Antonines)* https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/search/browse?volume_id=4 (Erişim tarihi 15.11.2021)

Heyamola, http://www.inebolu.gov.tr/heyamola (Erişim tarihi 10.12.2021)

Κοτσαγκέλ', χορός της εθιμοτυπίας του Ποντιακού γάμου, https://www.kotsari.com /laografia/dances/134-pontiakoi-horoi-kotsagkel-kotsagel-kotsageli-pontiako-horon-gamilioi-horoi-horoi-tou-gamou-ston-ponto (Erişim tarihi 12.12.2021)

Denizcilik terimleri sözlüğü, https://www.ozhanozturk.com/2017/08/28/denizcilik-terimleri-sozlugu-g-i/ (Erişim tarihi 15.12.2021)

Dioskouroi https://www.theoi.com/Ouranios/Dioskouroi.html#Fire (Erişim tarihi 01.12.2021)

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

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer
DOI: 10.22559/folklor.2199

Araştırma makalesi/Research article

Milenyum Öncesi Oyun Yazarlığımızda Eskatoloji Mitleri

Eschatology Myths in Pre-Millennium Playwriting

Banu Ayten Akın*

Öz

Doksanlı yılları tarihçiler 'en uzun on yıl' olarak tanımlıyor. Küreselleşme ekseninde dünyanın kocaman bir köy olarak kodlanması, etnik, dinsel, ırksal her türden öznelliğin bu 'global köyün' bir alt birimi olarak değerlendirilmesi gereği, uluslara ait sınırların kalkması, küresel pazarın ürünlerinin tüm sınırları aşıp en ücra köylere kadar ulaşması, iletişim teknolojilerindeki muhteşem ilerlemelerin bir ağ gibi dünyayı sarması ve bu ağın kamusal ya da bireysel mahremiyet açısından sınır tanımazlığı baş döndürücü bir hızla oldu. Bu yıllarda o zaman için gelecek olan (yani şu an içinde bulunduğumuz) binyıla ait kaygıların, umutsuzlukların, distopik düşüncelerin tüm dünyada bir ortaklık kurduğunu gördük. Bu bağlamda ben de Türk oyun yazarlığını inceleyen doktora tezi çalışmam esnasında küresel bir yaklaşım olduğunu gördüm. Bu yaklaşımın önce "binyılın sonu eşittir dünyanın sonu" kaygısına dayandığını düşündüm. Yazar tarafından kıyamet düşüncesinin mitsel kökleri incelenmeksizin hızla yazılan bu oyunların aslında tematik olarak eskatolo-

Geliş tarihi (Received): 22-03-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 29-06-2022

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi/ Dokuz Eylul University Faculty of Fine Arts. banu.akin@deu.edu.tr. ORCID 0000-0002-0752-5198

jik mitlere bağlığını ise doktora tezimden çok sonra fark ettim. Tekrar geri dönerek doksanların tam bitiminde yazılmış üç oyunu dramatik açıdan analiz ettim. Betimleme modeline dayalı nitel analiz yöntemiyle elde ettiğim verileri yapıya ilişkin (kurgusallık), içeriğe ilişkin (eskatolojik mitlerle ilişki kurma biçimi) ve estetik boyut (yazarların sanatsal özgünlüğü) noktasında değerlendirdim. Bu inceleme özgün yazar sorunu yaşayan ve kendi gerçekliğini ve konusunu üretme sıkıntısı olan tiyatromuz için lokal bir sorun inceleme niteliği taşır. Yüzey estetiği ve dünyanın temasını ithal etme noktasında meseli kendinin kılma, sorunsallaştırma ve tartışma, düşünceyi derinleştirme pratiğini öneriyorum. Çünkü incelediğim oyunlarda eskatolojik mit olarak ele alınabilecek kadar kadim bir tema olan kıyamet, sadece ithal edilen bir olguya indirgenmiştir. Oyun yazarları İsa Mesih gibi Hıristiyanlık figürlerini, nükleer ve kozmik felaket olasılıklarını küreselleşme etkisinde okurlar. Dünyanın ortak fikirlerini, köklere bakış biçiminde okumak oyun yazarlığımızın özgünlüğünü sağlayacak etmenlerden biridir.

Anahtar sözcükler: *Türk tiyatrosu, eskatoloji, mit, milenyum, distopya*

Abstract

The nineties are defined by historians as ‘the longest decade’. With the world being coded as a huge village along the axis of globalization, the need for all ethnic, religious, and racial subjectivities to be evaluated as a sub-unit of this ‘global village’, the abolition of national borders, products of the global market reaching beyond the borders of the farthest villages, and magnificent advances in communication technologies have developed at a dizzying speed and has encompased the world like a web, with no public or individual boundaries pertaining to privacy. With this in mind, , I saw that there was a global approach in Turkish playwriting. First I thought that this approach was based on the concern regarding the end of the millennium equaling the end of the world. Long after I completed my doctoral dissertation, I quickly realized that these plays were in fact thematically tied to eschatological myths, without any mythological basis by the authors. I analyzed three plays written in the late nineties from a dramatic perspective. I reviewed the data obtained by the qualitative analysis method based on descriptive model in terms of structure (fictionality), content (the relation to eschatological myths), and the aesthetic dimension (the author’s artistic originality). This review constitutes an evaluation of authors struggling to produce their own original work, their own reality and subjects, which is a local problem for our theater. At the point of importing surface aesthetics and the world’s theme, I suggestmaking the parable one’s own, by discussing and problematizing with in-depth thought. In the plays I have studied, the apocalypse, which is an ancient theme considered to be an eschatological myth, is reduced to an imported phenomenon. On the other hand, playwriters read about Christian figures like Jesus Christ and the possibilities of nuclear and cosmic catastrophe under the influence of globalization. Reading common ideas of the world as a path to its roots will ensure the originality of our authorship.

Keywords: *Turkish theatre, eschatology, myth, millenium, dystopia*

Extended summary

The nineties are defined by historians as 'the longest decade'. With the world being coded as a huge village along the axis of globalization, the need for all ethnic, religious, and racial subjectivities to be evaluated as a sub-unit of this 'global village', the abolition of national borders, products of the global market reaching beyond the borders of the farthest villages, and magnificent advances in communication technologies have developed at a dizzying speed and has encompased the world like a web, with no public or individual boundaries pertaining to privacy. With this in mind, I saw that there was a global approach in Turkish playwriting. The idea of apocalypse had affected the whole world as a global issue. This idea, which spread like an epidemic, found a place for itself all over the world and in every artistic creation.

There are many holy book readings and beliefs that assume that Jesus will be reincarnated as the Mahdi 2000 years later. Similarly, with the millennium, some prophecies proclaim the destruction of the world. In the nineties, the apocalypse, in other words, the world invaded or destroyed; It was very popular subject that attracted people from all classes of society. Depending on these hypothetical fictions, primarily literature and cinema, then theater could not remain indifferent to the apocalypse. While scientists were searching for another habitable planet in the universe, aesthetic fiction had already taken hold of it.

This excessive interest in the apocalypse was not just a concern. It was more than just a concern for the old world. This was a modern approach to eschatological mythologies. Apocalypse or doomsday was a phenomenon that had a place in almost all cultures and beliefs. Primitive beliefs about the end of the world and humanity are a creation of man's helplessness against nature and devotion to a divine power, subject to God's tests. The phenomenon of apocalypse is a reference to humanity that needs to be cleared again, as well as the destruction of the tribe that should be punished. It is also known that in the history of civilization, monotheistic religions have regulated the punishment element in the myths within their worldly projects.

Eschatology is a belief system… Of course, not all beliefs are myths. Eschatology is a structure that deals with beliefs such as the end of the world, the apocalypse and the afterlife. The most important element that distinguishes eschatological myths from eschatological beliefs is the mythical aspect of beliefs about the end of the universe and life. In other words, they are the eschatological elements in theology transformed into myths in every culture. The myths about the prospect of the *Golden Age*, also known as *Millennialism*, the *Kingdom of God*, are among the eschatological myths. The myth of *Kalgancı Çak*, which is present in the beliefs of the Altai Turks, is also an eschatology myth. Eschatological myths, like many myths, can be used in their original form or modernized.

When i started working i thought that this approach was based on the concern regarding the end of the millennium equaling the end of the world. Long after I completed my doctoral dissertation, I quickly realized that these plays were in fact thematically tied to eschatological

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

myths, without any mythological basis by the authors. I analyzed three plays written in the late nineties from a dramatic perspective. I reviewed the data obtained by the qualitative analysis method based on descriptive model in terms of structure (fictionality), content (the relation to eschatological myths), and the aesthetic dimension (the author's artistic originality). This review constitutes an evaluation of authors struggling to produce their own original work, their own reality and subjects, which is a local problem for our theater. At the point of importing surface aesthetics and the world's theme, I suggestmaking the parable one's own, by discussing and problematizing with in-depth thought. In the plays I have studied, the apocalypse, which is an ancient theme considered to be an eschatological myth, is reduced to an imported phenomenon. On the other hand, playwriters read about Christian figures like Jesus Christ and the possibilities of nuclear and cosmic catastrophe under the influence of globalization. Reading common ideas of the world as a path to its roots will ensure the originality of our authorship.

This review is based on a descriptive model. This article is a 'qualitative research' that discusses the place of the apocalypse theme based on eschatological myths in the dramatic structure through three plays written in the late nineties.

Due to the limitations and limitations of the samples, this review was defined as a first study.

Although there are studies on eschatological beliefs and myths, it has been observed that there is no study about Turkish Theater plays on this subject.

Giriş

Tarihçiler 1990-2000 arasını 'en uzun on yıl' olarak tanımlama eğilimindedir. Doksanlı yıllar dünya tarihinde olduğu kadar Türkiye'nin kendi öznel tarihinde de büyük değişimleri taşır. Bu değişimlerin seksenli yıllara damgasını vuran 80 ihtilali, askeri yönetim ve onu takip eden liberal ekonomilerin getirdiği siyasi ve ekonomik gelişmelerin de ötesinde bir hızı içerdiğinin düşünülmesi gerekir. Küreselleşme ekseninde dünyanın kocaman bir köy olarak kodlanması, etnik, dinsel, ırksal her türden öznelliğin bu 'global köyün' bir alt birimi olarak değerlendirilmesi gereği, uluslara ait sınırların kalkması, küresel pazarın ürünleri sınırları aşıp en ücra köylere (Kayabaşı, 2016) (Öztürk, 1999) kadar ulaşması, iletişim teknolojilerindeki muhteşem ilerlemelerin bir ağ gibi dünyayı sarması ve bu ağın kamusal ya da bireysel mahremiyet açısından sınır tanımazlığı baş döndürücü bir hızla olmuştur. Küresel sermaye metalar kadar düşünceleri de metalaştırarak pazara dahil eder. Bu anlamda bir pazar ürünü olarak kıyamet temasının en popüler olduğu dönemlerden biridir doksanlı yıllar.

> Düşünce tarihine bakıldığında, 'kıyamet' olgusunun, diğer dinler bir yana, öncelikle üç büyük ilahi dinin temel konuları arasında yer aldığı bilinmektedir. Ancak evrenin veya gezegenimizin varlığını sonsuza dek sürdürüp sürdüremeyeceği sorunu, bir anlamda 'kozmik kıyamet' olgusu, modern bilimin de üzerinde durduğu ve cevap aramaya çalıştığı konuların başında gelmektedir. Bu durumda, bu mesele hem dinin hem de bilimin üzerinde söz söyleyebileceği bir fenomen olarak gözükmektedir. Evrenin sona erip ermeyeceği sorunu, düşünce tarihi boyunca hemen her kesimden insanın tarafsız kalamayacağı, şu ya da bu şekilde ilgilenmek durumunda olduğu, varoluşsal bir sorun olarak karşımıza çıkar. (Efil, 2006: 2)

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Bilimkurgunun bir alt türü olarak kıyamet sonrası bilim kurgularında insanlık yok olmanın eşiğine gelmiştir. Nükleer silah kullanımının getirdiği büyük bir yıkım, kitleler üzerinde biyolojik silah denemeleri, kozmolojik bir felaket, doğanın bu deneylere yönelik intikamı gibi yaratımlar konu edilir (Hamonic, 2017). Bu yapıntılarda sağ kalan bir kişi ya da grup hayatta kalmaya ve kendi çatışmaları içinde yeniden hayatı kurmaya çalışır.

> John Stuart Mill tarafından 1868'de kullanılan distopya, kötü, normal olmayan, hastalıklı anlamına gelir. Gordin, Tilley ve Prakash'ın *Utopia and Dystopia beyond Space and Time* adlı makalesinde "distopyanın ütopya ya da anti-ütopyadan farklı olduğu, ya yanlış gitmiş olayların sonucunda ortaya çıkan ya da toplumun belli bir bölümünün çıkarları için var olan toplum anlamına geldiği" söylenir. (Ağkaya, 2016: 27)

Hayali kurgulu ve kötücül olan bu yaratımlarda olaylar olmayan yerde geçer. Ancak olmayan yer; kişileştirme, düşünme biçimi, toplumsal, siyasal, çevresel boyutlarından bir ya da çoğuyla aslında buraya aittir.

Mary Shelley'nin *The Last Man* (1826) adlı eserinde bir veba salgınından sağ kalanlar anlatılır. Nükleer silahların kullanılması tehdidi kaynaklı olarak dünyanın sonunun yaklaştığına dair öngörülerin yüksek olduğu Soğuk Savaş döneminde distopya kurguları oldukça popülerdir. Bugün de yıkılan Sovyetler Birliği'ne rağmen kapalı yapılarıyla süper güçleri meşgul eden Kuzey Kore, İran, Afganistan gibi yeni tehdit algıları mevcuttur. Salgın hastalıklar, iklim değişikleri, afetler, sistem değişiklikleri halâ sinemanın başat ve ilgi çekici temalarını oluşturur. Bu türün önemli yapımları arasında *Mad Max* sayılabilir.

Doksanlı yılların sonunda, tam da milenyuma on kala bir kıyamet tüccarlığı yeniden alıp başını yürümüştür. Kehanetlerle iş birliği yapan dinlerin gündelik sunumunda kıyamet tüm dünyaya internet, sinema ve şaşırtıcı haberler yoluyla medyadan kurulan bir pazarla birlikte ulaşmıştır. Ya uzaylıların istilası ya bilinmeyen bir gök cisminin çarpması ya da kalabalıklaşan yaşlı ve yorgun dünyanın artık dayanamayacağı düşüncesiyle kıyamet her ülkeye, her köye, her mecraya çok uzak, fazla yakındır.

2000 yıl sonra Mehdi sıfatıyla İsa'nın yeniden vücut bulacağını varsayan kutsal kitap okumaları ve inanışları mevcuttur. Aynı biçimde çeşitli kehanetler milenyumla birlikte dünyanın yok oluşunu haber vermektedir. Bu varsayıma dayalı tasarılara bağlı olarak öncelikle edebiyat ve sinema, takiben de tiyatro hem konu olarak hem de taşıdığı popülarite nedeniyle kıyamete kayıtsız kalamamıştır. Milenyum öncesi yıllarda, kıyamet ve kıyamet sonrası hikâyeleri yine güncel ve popüler hale gelmiştir. Bilim insanları evrende yaşanabilir bir başka gezegen arayışındayken, uzaylılar bir türlü çözülemeyen bir tehdit olarak televizyon ve beyaz perde aracılığıyla her eve, her dünyalının zihnine soru işaretleri bırakırken; 1996 yapımı *Kurtuluş Günü* filmi dünyanın uzaylılar tarafından istila edilmesini anlatıyordu. Kıyamet, bir başka deyişle istila edilen ya da yok edilen dünya; toplumun her sınıfından insanı cezbeden bir konu olarak öylece durmaktaydı. Küresel pazarda 'yeni' gibi sunulan ve popüler kültür içine sızan 'yıkım' ve 'yeniden doğuş' temaları, aslında tüm inanışların ve dayandıkları mitolojilerin içinde yer alan eskatoloji mitlerine dayanmaktadır.

> Toplumların hayatında önemli bir yer tutan mitolojilerin, belirli görüş, duygu ve inançlar aracılığıyla toplumlarda oluşan bilincin, bu evrenin ürpertici ve bağlayıcı sırlarını toplumun olduğu gibi kabul etmesini sağlamak, oluşan bilinci kendini besleyen kaynakların gücüne yani mitlere inandırarak bu durumu açıklayıcı bütüncül bir imge geliştirmek ve ahlaki bir düzeni korumak gibi işlevleri vardır. Böylece mit, bireyi coğrafya ve tarihle sınırlandırılmış toplumun gereksinimlerine göre biçimlendirebilmektedir. (Kayabaşı, 2016: 169)

Eskatoloji mitleri de bu türden bir ihtiyaca yanıt vermiş mitler arasındadır. Webster'ın sözlüğünde *eskatoloji* sözcüğünün etimolojisi için; Yunanca'da 'son' anlamına gelen eschatos sözcüğünden türetildiği söylenir. Ayrıca "dünya veya insanlık tarihindeki son olaylarla ilgilenen bir teoloji dalı" olarak açıklanır (Dictionary, Erişim tarihi: 15/12/2021)

> Eskatoloji bir inanç sistemidir… Her inancın mit olmadığı gerçeğinden hareketle eskatolojinin de dünyanın sonu, kıyamet ve öte dünya gibi inançları ele aldığı muhakkaktır. Bu bağlamda, eskatoloji mitlerini eskatolojik inançlardan ayıran en önemli unsur, evrenin ve yaşamın sonuna dair geliştirilen inançların mitsel yönüdür; bir başka deyişle teolojideki eskatolojik unsurların mite dönüşmüş/dönüştürülmüş halleridir. (Altun, 2020: 30)

Dünyanın ve insanlığın sonuna ilişkin ilkel inanışlar doğa karşısındaki acziyetinin ve tanrısal bir güce olan bağlılığın, onun sınavına tabi olmanın bir üretimi kabul edilmektedir. İnsanlık nasıl ortaya çıkmış, yeryüzü nasıl oluşmuştur? Doğa ile savaşta insanoğlu ne kadar aciz kalmıştır? Mitoloji tüm uygarlıklarda bunun yanıt arayışının bir sorunsalı olarak üretilir. Yeryüzünün oluşumu kadar yok oluşu da mitolojinin sorunsalı olmuştur. Depremler, volkanik patlamalar, buzulların erimesi, vebalar, kıtlık, kuraklık gibi doğa olayları karşısında sınavda olduğunu hisseden insan sürekli olarak hikâyeler anlatmış ve çözüm aramıştır.

> Binyılcılık ve Tanrı'nın Krallığı gibi adlarla da anılan Altın Çağ beklentisi de eskatologya mitlerindendir. Bunların tamamı, dünyanın tümden bir yok edilişini ve kıyameti de karşılamaz aslında. Bu, dünyanın değil, insanlığın sonudur. Bu felaketlerin ardından, insanlık yeni bir uygarlık yaratıp yoluna devam edebilmektedir. Dolayısıyla, tufan mitlerinin başını çektiği insanlığın sonu mitleri, bu dünyanın arınarak yeniden hayat bulmasını ifade etmektedir. (Çınaroğlu, 2008: 51-52)

Kaos ve kozmos yani yıkım ve düzen, ritüelistik bir döngü gibi eskatoloji mitlerinde de yeniden temize çekilen, su ve ateşle arınan insanlığın hikâye anlatımına eşlik eder. Bu mitler, geçmişte olduğu gibi bugün de rasyonel akıl ve bilimsel gelişmenin çözemediği anlarda, estetik üretimlerin temaları ya da motifleri olmaktadır. İlkel yaşamda tanrıların insana ders vermek adına işe giriştiği, yoldan çıkmış kavimleri düzenlemeye çalıştığına dair pek çok mit vardır. Kutsal dinler de aynı kalıbı kullanmıştır. 'Tanrısını unutan ve yoldan sapan insanoğlu kalıbı' cezalandırılması gereken bir kavim, bir ülke, bir dünya olarak eskatoloji mitleri içinde yer alır. Kıyamet, cezalandırılması gereken kavmin yok edilmesi olduğu kadar yeniden temize çekilmesi gereken insanlığa bir gönderme niteliği taşır. Hatta uygarlık tarihi içinde tek tanrılı dinlerin, mitlerde yer alan cezalandırma öğesini kendi dünyevi projeleri içinde kurallaştırıldığı bilinir.

Bu inceleme, betimsel modele dayalı bir inceleme olup doksanlı yılların sonunda yazılmış üç oyun üzerinden eskatolojik mitlere dayalı 'kıyamet' temasının dramatik yapıdaki yerini inceleyen nitel bir araştırmadır. Örneklerin kısıtlılığı ve sınırlılığı dolayısıyla bu inceleme bir ilk çalışma olarak tanımlanmıştır. Eskatolojik inanç ve mitlere ilişkin araştırmalara rastlanmakla birlikte bu konu üzerinden Türk Tiyatrosu oyunları ile ilgili bir inceleme yapılmadığı görülmüştür.

1. Türk oyun yazarlığında distopik kurgu olarak 'eskatoloji mitleri'nin dönüştürülmesi

Doksanlı yıllarda, eskatoloji mitlerinden tematik olarak alınmış 'kıyamet' teması Civan Canova, Hasan Öztürk ve Müzeyyen Engin Erim'in metinlerinde distopik dünya öncesi kurgusu olarak yer alır. Ya kıyamet yaklaşmakta ya da gerçekleşmiş kıyamet sonrasının distopik evreninde kısa, deneysel bir gezi yapılmaktadır. İncelemeye konu edinilen oyunlar mitsel bir dünya tasavvuruna girememiş, hatta göstergeler gösterilenle sağlam bir ilişki kurmamışlardır. Metinlerarasılıklarını saptama ve kültürel kodlarıyla bağ kurma, oyun yazarlarının değil bu incelemenin alanında yer almaktadır.

1.1. *Kalgancı çak* mitinin bir tezahürü: Kıyamet sularında

Civan Canova, oyuncu-yazar olarak kaleme aldığı *Kıyamet Sularında* (1994) oyununu, bir ailenin kendi minör çatışmalarını majör bir fona yerleştirerek kurgular. Dünyaya yaklaşmakta olan bir göktaşı yüzünden kara ve uzun bir geceye mahkûm edilen dünyada insanoğlu, yıkımdan az önce sonunu beklemektedir.

Kıyamet Sularında oyunu bir büyük kıyamet, bir de öznel kıyametler kurgusuna dayanır. Büyük kıyametin kökeni Altay Türkleri inanışlarında mevcut olan ve dünyanın yoldan çıkmış olmasına ilişkin alametlerin çoğalmasına dayanan bir eskatoloji mitine benzer. Abdülkadir İnan, Altaylı şamanların 'kalacak olan çağ' anlamına gelen *Kalgançı Çak* inancından söz eder. *Kalgançı çak* inanışında, zaman geçtikçe insanlar azacak, günah işlemekten çekinmeyecek, kötülük ve fenalık çoğalacaktır. İyi Tanrı Ülgen bu günahlı topluluktan uzaklaşacak, yeraltındaki Erlik, yeryüzüne yaklaşacak, insanlar Ülgen'i unutacaklardır… Kalgançı çak geldiği, kara yer ateşle kaplandığı zaman, büyük hakan ata tanrı kulaklarını tıkar, o çağda dünya bozulur; yer ve insan nesli mahvolur. Fitne fesat saçan gaddar rüzgâr, insanları heyecanlandırır. Töre bozulur, tepeler çalkalanır; demir üzenginin dibi delinir. Ay ve güneş aydınlık vermez, ışıksız olur (Kayabaşı, 2016: 172-173).

Kadın, Adam, Baba, Anne ve Teyze gibi karakterlerle gelişen *Kıyamet Sularında* oyununda eskatolojik bir mit olarak kıyamet olgusu, zavallı insanların kendi küçük kıyametleri ve bu fenalıkların sebep olduğu büyük kıyamet olarak ayrıştırılır. "Kıyamet bütün dengeleri alt üst edecek. Ya var olan dengesizlikler? Kıyamete kadar sürüp gidecek mi (Canova, 2001: 30)" diye soran Kadın, babası belli olmayan bir çocuğu -üstelik evli bile değilken (metindeki ailenin önermesi)- doğurmak üzeredir. Kadın'ın toplumsal konumunu ataerkil bir bakış açısıyla sorgulayan ağabey (Adam) ve Kadın'ın savunusu diyaloga iki karşıt argüman olarak

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

yerleşir. 'Bir erkeğin kölesi olmadan nikâhsız çocuk peydahlamak' savunusu ve 'utanılacak bir duruma düşmek' saldırısı aynı yapıda çatışır. Dişil olanın ilkel mitlerde fenalık taşıyıcısı olması hali modern toplum içinde yeniden üretilmektedir. Kadın, eril iktidara tam da bu noktada isyan etmektedir.

> Eminim hemen çıkartacaklardır çakmaklarını. Damızlık olmaya içi giden herkes. Tabii bu arada tepemizdeki felaket de dahil olmak üzere, gelmiş geçmiş bütün yer sarsıntılarının, faili meçhul göktaşlarının, veba, kolera, aids salgınlarının sorumlusu olarak da beni göreceklerdir! Hatta Luv kavmini yoldan çıkaranların başı olarak bile. (Canova, 2001: 57)

Kıyametin yanı başında zavallı bir ailenin tutunamamış bireyleri kendi küçük hayatlarını sorgular. Varoluşlarının felsefi bir karşılığını oluşturamadıkları, yirminci yüzyılın arafta kalmış tüm bireyleri gibi metafizik bir oluş belirleyememişlerdir. Öte yandan dünyanın materyalist yanına da bağlanamamış, tutunamamışlardır. Adam oradan oraya savrulan, asalak varlığıyla, Teyze aşksız, sevgisiz, kayıplara kilitlenmiş çorak yüreğinin acısıyla, baba sevgisinden mahrum çocuklar ise yaratıcılarının terk ettiği 'mahvolmuş bir dünya' algısıyla kalakalmışlardır. Öyle ki karanlık bir gecede aile üyelerinin kurguladıkları bu tuhaf yüzleşme oyunu, evrendeki büyük kıyamet kurgularını unutturacak düzeye gelmiştir. Öylesine inanmışlardır ki oyunlarına, kurtuluş günü geride kalacak insanların hesabına bile girerler. Bu kurtuluş gününde kimlerin kalacağına yönelik hesap, pazar ekonomisinin çıkarcı bireylerinin öngördüğü türden bir hesaptır ve oyunda *Eski Ahit*'teki Habil Kabil mitine de bu yararcılıkla bakacaklardır: "Öyle ya da böyle. Kurtulanlar faziletliler değil, güçlüler olacak. İmtiyazlı olanlar. Torpil denen şey, asrın mucizesi değil ki. Habil'le Kabil'den beri mevcut. Her devirde yakınlarını kayırmışlardır (Canova, 2001: 17).

Kıyamet algısı, kapitalist sistem içinde bir insanın ömrü boyunca bağlı kılındığı paranın değerini silip süpürürken, hatta oyun kişilerinin kurgusuyla 'sokaklar parayla doluyken' insanlar paranın karın doyurmadığı bir zamanda yenemeyecek ne varsa onu yemeye çalışmaktadır: "Kaktüs yer misin?.. Ya da talaş kızartayım dünkü gibi… Kâğıt arasında talaş, çıtır çıtır. / Sokaklar para içinde! Tomarlarla! Gelgelim yiyecek bir dilim ekmek bulamıyorsun (Canova, 2001: 9).

Kalgancı Çak mitinde olduğu gibi günah işlemekten çekinmeyen, birbirlerine zulmetmekten korkmayan, ebedi bir karanlığa mahkûm olan insanlık can çekişmektedir. İnanışlarını ve onun yönettiği ahlaklı, dürüst öğretiye sahip bir dünya sistemini kaybetmiş yüzyılın insanı, tıpkı yüzyılın başında Batı düşüncesi ve sanatında olduğu gibi metafizik köklerini diriltme konusunda arzulu ve çaresizdir. Son hamlelerinde bile kapitalizmin her şeyi sömürü nesnesi yapma hali tekrar tekrar ve her defasında aynı yozlukta yeniden üretilmektedir. İnsanlık adeta yaşadığı yüzyılın sefaletinden ders almamış, trajik hatanın sonsuz tekerrürden ibaret tarihselliğine kendini mahkûm etmektedir. Yüzyılın acı ve zulüm üreten sömürü düzenlerinden biri olan 'din tüccarlığı' kıyamet sularında işbaşındadır.

Lacancı bir dille söylemek gerekirse kodlanmış dil, kodlanmış düşünce sistemini tekrar yaratmaktadır. Kapıcı Satılmış, hayatını bekçi/modern köle olarak yaşadığı bir dünya zamanı sonunda, ilk defa güç sahibi olma fırsatıyla karşılaşır. Müritler edinerek tarikatlaşan, zaval-

lı oğlunu sunak taşına götürüp tanrısına kurban ettiği söylenen ismiyle müsemma Satılmış Efendi oyun kişisiyle yazar, İbrahim mitini Satılmış'ın küçük kıyametinin içine yerleştirmektedir. İnsanların zor zamanlarında sarıldığı bir olgu olan inanç, sömürülmek üzere sahnededir: "Önce ev sahibi Mesih olduğunu iddia etti. Ardından iki numaradaki öğretim görevlisi Mehdi oldu. Alt komşu Jüpiter'e uçacağını söyleyerek pencereden atladı. Şimdi de kapıcı. Hazreti Satılmış (Canova, 2001: 12)".

Türk inanışları içinde yer alan bir son, bir kıyamet olgusunun tam da milenyum öncesi çağdaşlaştırılması olan *Kıyamet Sularında* oyununda, bir baltaya sap olamamış Adam'ın bilgisizlikten bilgiye geçiş anı, düşünsel bir sıçrama gibi işletilir:

> İnsanoğlu, hiç kaybetmeyecekmiş gibi sömürdüğü dünyayı ve onun giderek lüksler sınıfına giren havasını, yeşilini, suyunu, toprağını, güneşini bitirme noktasına gelmiştir. Bizlerse onlardan daha akıllı ve değerliyiz ya, üstüne üstlük kâinatın şehzadesi sanıyoruz kendimizi. Şu canavar, Dünya'yı yalayıp yuttuğunda, burnumuzun dibindeki yıldızcıkların bile haberi olmayacak. (Canova, 2001: 21)

Kıyametten önce zaten öleceği bilgisine sahip olan Baba ise bu sahte kıyamet senaryosunda ya da kurgusal yolun sonunda, dünyadaki gerçek zamanın azlığından yakınmaktadır. Hem gerçekten ölecek olmanın bilgisiyle hem de bu kıyamet arifesinde bile dünyanın hakikatini bulamamış olmanın pişmanlığıyla yakınır. Ölüm en çok onun ensesindedir. Dünya çok hızlı dönmektedir. Üstelik tüm fenalıklar, para hırsları, kavgalar, savaşlar bu hızı engelleyememektedir.

Canova bizi, sahte bir kıyametin sularında dolaştırdığı oyununun sonunda sürpriz biçimde 'güneş tutulması' gerçeğiyle buluşturur. Karanlığın sebebi yaklaşan göktaşı değil, güneşin anlık bir yok oluşudur. Keza gökyüzünden gelecek bir kozmik felaketin Kur'an'da kıyamet olarak geçtiği bilinir. Bu karanlığın, ev halkınca kendi küçük kıyametlerini örten daha büyük bir kıyamet olarak oyunlaştırılması, ana oyunun kurgusuna distopik bir evren öncesi bekleyiş olarak yerleştirilmesi, mitsel bir düşünce sistemini çaresiz ama bir o kadar bilimsel bir öngörüyle buluşturmuştur. Göktaşı çarpacak ama icat ettiği teleskoplarıyla yıldızları izleyen dehaların bilimi bile bunu engelleyemeyecektir. Çünkü kozmolojik felaket, tüm eskatoloji yaratılarında insan aklının ötesinde bir yüce düzene bağlıdır. Tıpkı ilkel inanışlardaki gibi.

Satılmış elbette oğlunu tanrıya kurban vermemiş, sadece yine bir mitsel/dini inanışla sünnet ettirmiştir. Baba "Beceremedik. Kendi kıyametlerimizi unutturacak bir oyunu bile beceremedik" (Canova, 2001, 65) derken insanlık yok olmuş, dünya sonsuz bir karanlığa gömülmüş kimin umurunda, insanoğlu küçük mevcudiyetinin derdinden bir adım öteye gidemez demektedir. Canova, bizi distopik kurgu beklentisinden son anda çıkararak, klasik dramatik yapı içinde 'oyun içinde oyun'la yetinmeye davet eder. Bu noktada Canova'nın distopyayı tiyatroyla kucaklama ediminin yaratacağı sahneleme ve kurguyu ilerletme sorunlarından ustaca bir oyunsulukla sıyrıldığını söylemek mümkündür. Mum ışığıyla aydınlatılan evlerin olduğu zamanların bir sözlü kültür ananesi olan 'aileyi bir arada tutmaya yönelik hikâye anlatma ve oyun oynama edimi' bu defa modern bireylerin çıkışsız hayatlarının içine konuk olmuştur. Yazık ki; onları bir arada tutmayı başaramamıştır.

Oyun, klasik dramatik yapısı içinde önceden belirlenmiş çatışma düzleminde insan doğa çatışması olarak kurgulanmış görünmekle birlikte, insan insan çatışması olarak gelişmektedir. Kıyameti getirecek olan göktaşı binyıl sonunu anlamlandırma uğraşı içindeki insanlığı aciz olarak tanımlar. Dramatik yapı kıyamet motifini fona metinlerarası çağrışımlarla yerleştirmeyi dener: Habil Kabil öyküsü, günahkar dişi, İbrahim'in kurbanı, sahte peygamberler, göksel felaket oyunda anıştırma biçiminde yerini alır. Ancak kendine özgü kuvvetli, ayrıntılı bir kıyamet fonu oluşturmayı denemez.

1.2. *Altın çağ* mitinin tuhaf bir tezahürü: Konuk

İsa sonrası ikinci bin yılın bitimi dünya inanışlarında yeni bin yılın bir altın çağ, bir kurtuluş çağı olacağı düşüncesini yeniden canlandırmıştır. Özellikle Hollywood yapımı filmler İsa'yı Mesih olarak yeryüzüne indirme, savaşların, kıtlıkların, soykırımların hüküm sürdüğü yüzyılın kapanışını bir mucize ile taçlandırma işlevi üstlenirler. Yeniden dirilme, yeryüzüne inme mitlerinde yer alan Şeytan'ın da onun peşi sıra gelmesi olgusu bu filmlerde bir kalıp olarak kullanılagelmiştir. Doğal kaynaklar tükenmiştir. Küresel ısınma, su kaynaklarının azalması, buzulların erimesi, ozon tabakasının delinmesi, ormanların azalması, denizlerin kirlenmesi vb. ile haberlere sızan ekolojik felaket dünyayı hiç olmadığı kadar karanlık bir yer yapmaktadır. Bunun sebebi insanın binlerce yılda yaşadığından çok daha büyük bir tüketme halinin bir yüzyıl içinde gerçekleşiyor olmasıdır. Sömürgecilik sonrası dünyada kapitalizm, küreselleşme vizyonu içinde, ihtiyaç fazlası olanı tüketme kültürünü, modern köleleştirmeyi paraya endeksli bir yapıda yeniden üretmektedir. Aydınlanma düşüncesi tanrısal iktidarı insan aklıyla yer değiştirirken bireyselliği içinde dünyaya fırlattığı insanın tutunacak bir inanç ya da inanış da bırakmamıştır. Rasyonel akıl ne Hiroşima'yı ne Holokost'u ne de Çernobil'i açıklayabilir. Böyle bir kapanış yüzyılında inanç da tıpkı Batı'nın Orta çağındaki gibi en hızlı biçimde sömürü öğesi olmuştur. Kehanetler, kilise el yazmaları, sırlar, kayıp kitaplar ve mistik öğretiler pazarın metalarıdır.

Mesih yani kurtarıcı beklentisi tüm dinlerde bir ortaklıkla, bu dünyadaki zulüm, adaletsizlik, eski güzel zamanlara özlem, asrı saadet ütopyası, tanrıya kavuşma isteği üzerinden şekillenmiştir. Hıristiyanlıkta, İsa'nın çarmıha gerilmesiyle dünyadaki görevinin yarım kaldığı düşünülür. Bu sebeple yeniden dünyaya gelip tamamlayamadığı tanrısal görevi tamamlaması beklenir. Mesih'in İsa olarak yeryüzüne inip insanlığı kurtarması ve altın çağı başlatması öngörülür. Mesihi bekleyen uluslar sürgünler, kıyımlar, yoksulluklar yaşamışlardır. Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlar mesih, mehdi bekleyen toplumlardır. Öyle ki; Mesih gelmeden az önce dünya ciddi kıyımlar, yıkımlar görecektir. Doğa olayları artacak, ahlaki çürüme bu olaylara eşlik edecektir: "Tanrının tarafında olanları Mesih, karşısında olanları da Deccal temsil edecektir. Bu ikisinin arasındaki savaş, Tanrı ile şeytan arasındaki son savaştır aynı zamanda ve Tanrı bu son savaşı da kazanıp şeytan ve taraftarlarını ebediyen cezalandıracak ve kendi mutlak zaferini kazanmış olacaktır" (Çınaroğlu, 2008: 55).

2000-2002 sezonunda İDT, Türk Tiyatrosu içerisinden *Konuk* (1999) oyunuyla dünyanın eskatolojik mitlerinden biri olan hem 'altın çağ' mitine hem de 'Kurtarıcı Mesih miti' çağrısına yanıt vermiştir. Hasan Öztürk'ün yazdığı *Konuk* oyunu ismi verilmeyen bir ülkedeki bir barda geçmektedir. Coğrafyası belirsiz bu yerde, adları da belli olmayan, buralı mı yoksa

Batılı mı olduğu tam anlaşılmayan üç oyun kişisi Kız, Barmen ve bir de Patron kurtarıcılarının yolunu gözlemektedir. Kurtarıcının kimliğinin İsa Mesih olması, barın yanındaki kilisenin somut varlığı, her nedense seyirciyi Hıristiyan dinine ait bir coğrafyaya götürmeyi amaçlamaz. Aksine yerelleşen düşünce sistemi ve diyalog yapısıyla eskatoloji mitini küresel düzlemde ithal edilen bir figüre indirger. Muğlak bir zeminde 'kurtarıcı' imgesi, bar sohbetine hayali kurtarıcı olarak girer.

Nükleer bir felaket sonrası radyoaktif sızıntının gölgesinde yaşanan yılbaşı gecesi, çarpık ilişkiler içindeki çaresiz insanları, mitsel bir beklentiye mahkûm etmiştir. Mesih o gece yandaki kiliseye inecek ve tanrısından koparılıp boşluğa fırlatılmış trajik varoluşa sahip insan acılarından kurtulacaktır. Öyleyse eski yılın son gününü yeni yılın ilk gününe, eski bin yılı yeni bin yıla bağlayan bu gece 'altın binyılın' başlangıcı olabilir: "Mesih miti, aslında geleceği geçmişte arayan ve altın çağa gönderme yapan mitin ilginç görünümlerinden birisidir. Zira ne Mesih'in ne de Mehdinin temel ereği, bir yenilik ortaya koymaktır. Aksine onlar, geçmişte kalan ideal toplumsal düzeni yeniden yaşama geçirme arzusunu simgelemektedirler." (Çınaroğlu, 2008: 92).

"Sevgin bizimle olsun kutsa bizi Mesih İsa. Bu yılbaşı gecesi bize de uğra İsa (Öztürk, 1999, 7)" diye şarkı söyleyip dans eden yersiz yurtsuz grubun üyeleri, kaybedecek bir şeyi olmayanların son dünya gecesinde kumar oynar. Kız'ın kumarda kaybettiği özgürlüğüyle köleye dönüşmesi, ilk düzlemde Patron'un simgelediği sermaye sahibinin köleci düzenine bir göndermedir. İkinci düzlemde ise; Patron'un hem metası olan Kız'ı hem de sermayesi ve ticarethanesi olan barı kaybetmesi, işçisi Barmen'e vermesi, sınıfsal düzlemde gerilemesi kapitalist sistemde bir kaos olarak okunabilir.

Kumar olgusu ise bir ahlakı bozum olarak metne serpiştirilir. Tüm bu anlamlandırma çabası içinde kilise, İsa, Mesih, yeniden doğuş gibi mitsel ve dinsel anıştırmalarla bir anlamda Vatikan ithali içindeki bu yerli oyun, düşünsel olarak sağlam bir yapı öneremez. Ne konu, kurtarıcı atıflı eskatoloji mitinden kurtulup yerelleşmeyi başarır, ne de İsa, Hollywood filmlerinde görsel efektler ve büyük yapımların yanında, tiyatrodaki insan odaklı varlığıyla bir iç döküşün sözcüsü olur. Kıyamet kapıdayken Barmen, Mesih'in gelmeyecek olmasına içerleyen Kız'a "Bir kez geldi, kovuldu. Sen olsan ikinci kez gelir misin kovulduğun yere" (Öztürk, 1999: 3) diyerek inanca ve onun mitine atıfta bulunur.

Öztürk'ün oyunda "Bu radyasyona can mı dayanır? Bir tek çiçek bile bitmeyecek mezarlarımızın üzerinde. Mezarımızı ziyaret edecek kimse kalmayacak geride. Kıyamet dedikleri bu işte" (Öztürk, 1999:18) diyerek radyoaktif sızıntıyla ikinci bin yıla nokta koymayı amaçladığı oyunu da bir distopya kurgusu yaratamadan biter. Burada da tıpkı Canova'nın *Kıyamet Sularında* oyununda olduğu gibi sahte kıyamet kurgusu iş başındadır. Bara gelen konuk, şehre sis bombası atmış sahtekâr, oyunbaz, Noel şakacısı bir pilottur. Son kumar oyunlarında zavallı adamların ellerinden metaya dönüşmüş Kız'ı alır ve gider. Patron ve Barmen'in elinde kumar oynanacak tek bir şey bırakmıştır.

Barmen- Özgürlüğün senin olsun.
Patron- Neyim kaldı ki başka?
Barmen- İnançların. (Öztürk, 1999: 41)

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Oyun yine önceden belirlenmiş çatışma olarak insan doğa çatışması üzerine kurgulanmıştır. İnsan insan çatışması biçiminde gelişir ve insanın kendi yarattığı felaketlerine kurtarıcı beklentisi içeriği oluşturur. Ancak yerli bir oyun olarak İsa Mesih kilise gibi çağrışımların neden kullanıldığı, yerelleştirilmesi düzlemindeki sıkıntı ya da yazarın bir başka kültüre ait olanı kullanması noktasındaki hedef belirlenemez. DT'nin repertuvarı tartışılabilir.

1.3. Tufan mitinin modern kıyamet olarak tezahürü: Ormanda

Müzeyyen Engin Erim *Ormanda* (1999) oyununda tarihi bu defa bilinmez ama müthiş bir yok oluşa sebep olan bir felaketle sıfırlar. İlkel yaşam, vahşi bir orman içinde yeniden ortaya çıkar. İnsanoğlu, binlerce yılda geliştirdiği ve nihayetinde teknolojinin varlığıyla kurduğu, akıl ve bilimle donattığı, ilkel olan ne varsa soyutlayıp ötekileştirdiği, insan doğasını insan psikolojisine dair bir bilime indirgediği son yüzyılında, teknolojinin yol açtığı bir kıyametle ötekileştirdiği ne varsa yeniden ona dönecektir: "Sağ kalmış tek bir kimse yoktu. Peki biz neye tanık olmuştuk? Doğanın yok edici gücüne mi? Yoksa bilmeden, gerçekten son savaşı mı yaşadık? Bizim üzerimizde en son ve en yeni silahı mı denediler? Bütün bir kentin yaşamını gene bir silahı denemek için mi yok ettiler?." (E. Erim, 1999: 94-95).

Buzulların erimesi ya da içilecek suyun kalmaması, kuraklık ya da sel ve sular altında kalan dünya…Her iki önermede de tüketilen doğanın acı intikamının mitsel anlatımı söz konusudur. Mezopotamya mitlerinden olan ve pek çok kültürde yer edinen tufan miti ister tümden dünyayı sular altına alan bir hikâye olsun, isterse Kur'an'da yer aldığı biçimiyle sadece bir bölgeyi işaret etsin bir seçilmiş kişi ya da çifti işaret eder. Tufan mitleri sadece su ve arınma ritleri üzerinden değil ateş ve arınmaya işaret eden volkanik patlamalar ya da bugünkü genişleyen algısıyla veba, biyolojik silah, nükleer felaket, gibi dönüşümler üzerinden de kurgulanabilir. Bu dünya tüketildiğinde pislikler temizlenecek ve yeniden tertemiz bir dünya şekillenecektir. Tufan mitleri dünyanın fenalıklardan, şeytani olandan arınmasıyla ortaya çıkacak yeni bir başlangıç ideali üzerine kurulmuştur (Çınaroğlu, 2008: 40).

"Zaten ne fark eder! Doğanın hışmı ya da savaş ya da terör ya da savaş kazası artık fark eder mi? İşte, olan oldu. Evet, şimdi bizim için önemli olan, yaşamak (Engin Erim, 1999, 90)(diyen Sereme, Toros ile Kav da Çimmi ile birer çift olarak hayatta kalmıştır. İnsanlıktan geriye kalan bu son iki çift yeniden çoğalacak, yeniden uygarlık kuracaktır. Ancak Toros, ömrünü felsefi bir varoluş arayışıyla geçirmiştir. Şimdi geldiği son, yani ilkel başa sarış, onun için alabildiğine saçma ve gereksiz bir durumdur. Tanrısal ironi, uygarlığı öğrenmiş bir aklın yeniden başa sarıp absürd bir yerde hayatta kalışı, doğaya dönüş saçmalığı, modern aklın seçimine karşılık zorunlu eş olma mitine keskin dönüş, bilginin içinde bilgisizliği deneyimleme zorunluluğu, tüm bunlar kafa karıştırıcı öğeler olarak yer alır. Oyunda çatışmayı besleyecek biçimde tartışılmaz ama düşünsel boyutta sezdirilir.

Sereme için dişil içgüdü yeniden doğurma ve yaratma imgesi olarak harekete geçer, diğer çiftin içinde yer alan Kav'la bir klan kurmak adına ortaklığa girişir. Klan biçiminde yani tek bir aileyle inşa edilecek olan yeni yapı, oyun kişilerinin dünyasını Eski Ahit'teki Habil Kabil mitine fırlatır. Çimmi ve Toros gibi isyan edenlerin varlığıyla çatışmanın kaynağına bir anıştırma yapar. Sonsuz döngü çınlaması türünden bir anıştırmayla bu yeni düzende de üretkenliği çok ve bileği güçlü olan kazanacaktır.

Sonuç

Yeni çağ ya da yeni bin yılın kurtarıcı olan Mesih'in dünyaya inmesiyle bir *altın çağ* olacağına ilişkin eskatoloji miti, göksel bir felaketle dünyanın yok olacağını işaret eden ve hem eski Türk inanışlarında var olan hem de kutsal kitaptaki kıyamet algısına hizmet eden *kalkancı çak* miti, nükleer felaketle değiş-tokuş edilmiş bir *tufan miti* milenyum öncesi Türk oyun yazarlarını bir ölçüde meşgul etmiştir.

Distopya kurgularını bilim-kurgu roman uyarlamalarıyla ve en çok da muğlak bir yapıda absürd tiyatro kurgularıyla tanıyan dünya tiyatrosu gibi Türk tiyatrosu da konuya oldukça yabancıdır.

Yine de doksanlı yılların küreselleşme ekseninde sanat yapıtlarının tematik olarak ortaklaşması, evrensel bir duyumsama hali, aynı teknolojik ağın ve küresel pazarın içinde 'şey'leşen düşünceleri özümseme ve benimseme salgını, Türk oyun yazarlarını sinemayı işgal eden 'kıyamet' temasına bir zaman için de olsa yakınlaştırmıştır. Bu dönemde bazı yazarların kıyamet konusu ve bununla beraber insan ilişkilerini dramatik kurguya yerleştirme eğilimleri görülmüştür. Bu yakınlaşma yerel olanı işlemek yerine, yüzey estetiği içinde ithal edileni konu edinmek biçiminde gerçekleşmiştir.

Dünyaya inmesi beklenen kurtarıcı İsa figürü fantastik, kıyametin geldiği dünya kurgusu ise distopik yaratımlar olarak kurgulanmıştır. Bin yılın sonunda yerkürenin ve sonsuz gibi görünen yaşam kaynaklarının sonuna kadar tüketilmiş olması söz konusudur. Buna savaşlar, soykırımlar, toplu cinayetler eklenince öldürülme her zamankinden daha olağan bir görünüm kazanır. Bu olağan hal, doğa ve doğal ötesi insani hırslarla, yetinmeyiş ve tüketişlerle gelen bir olağanlıktır. Tiyatro sahnesi temayı olanakları sebebiyle dar bir alandan kucaklar. Beyaz perdenin teknik olanakları çıkarıldığında geriye kıyamet öncesi ve sonrası insan ilişkileri kalmıştır. Bu ilişkilerin psikoloji, sosyoloji gibi disiplinlerin ışığında sözel olarak yansıtılması sonucu yeni bir sistem kurma, kavga ve mücadele, hesaplaşma, beklenti ve son düşüncesinden sonra bile bunun umut barındırmaması ve doğrusal zamanın döngüsel zamanla yer değiştirmesi gibi temaları görürüz. Ancak yazarların bu temaya eğilmeleri düşünsel alt yapıların oluşturulamaması, insanın hırsları ve açlığını tek boyutlu gösterme yanılsaması ve kendilerine Amerikan yapımı kurtarıcı figürü arama gibi bakış açıları sebebiyle güncelliğin ötesine geçememiştir.

Türk Tiyatrosu, eskatoloji miti olarak kıyamet temasına değinmiş olma durumunu aşamayan ve kendine bir özgünlük yaratamayan birkaç eserle doksanlı yıllardan da geçer. Yerel eskatoloji inanç ve mitlerini ya da kapitalizmin nesneleştirdiği mitleri kendi kültürel okumalarıyla estetik bir boyuta taşımakta, yorumlamakta bir fırsatı daha kaçırmış görünmektedir.

Türk oyun yazarlığının doksanlı yıllarda çok tartışılan yeni oyun yazarı yetiştirme sorunu, alternatif kimlikli tiyatroların artması, yarışmalar ve eğitim veren kurumların artması dolayısıyla bugün için aşılmıştır. Ancak bu sorun aşılırken, çevrilip basılmasına gerek duyulmaksızın aynı anda ulaşılabilir olan gösterimler hem biçimsel hem tematik olarak kopyalanmış, taklit edilmiş veya öykünülmüştür. Yerelleştirme düzlemi ve düşünce süreci hızlıca atlanarak postmodernizmin yüzey estetiği algısına sığınılmış, kendi sorunsalından oyun çı-

karma konusu ağır işleyen bir sürece dönüşmüştür. Bu bağlamda eskatolojik mit teması da aynı alımlama sürecine denk düşmüştür. Distopik evren kurgulama, kendi biçimini üretme, kendi kültürünle bağdaştırma konusunda popülerin sınırlarında bırakılmıştır.

Bu tip ortak temaların kültürlerarası buluşması ve dönüştürülmesi Türk oyun yazarlığına daha büyük katkılar getirecektir.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar %100

Contribution Rates of Authors to the Article: First Author %100

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

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

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

Kaynakça

Ağkaya, O. (2016). Ütopya ve distopya: Siyasetin edebiyat üzerindeki etkisi. MCBÜ *Sosyal Bilimler Dergisi*, *14* (4): 23-48. Doi: 10.18026/cbayarsos.280053.

Altun, I. Ç. (2020). Tarihin sonu olgusu ve eskatologya mitleri. *Milli Folklor*, 128, 28-40.

Canova, C. (2001). *Toplu oyunları*. Mitos Boyut.

Ağkaya, O. (2016). *Ütopya ve distopya: siyasetin edebiyat üzerindeki etkisi.* MCBÜ *Sosyal Bilimler Dergisi*.

Altun, I. Ç. (2020). Tarihin sonu olgusu ve eskatologya mitleri. *Milli folklor*.

Canova, C. (2001). *Toplu oyunları.* Mitos Boyut.

Çınaroğlu, M. (2008). *Türk kültüründe eskatoloji mitlerine dair bir inceleme.* Kocaeli Üniversitesi.

Dictionary, W. (Erişim tarihi: 15/12/2021).

Efil, Ş. (2006). *Olası kıyamet senaryoları hakkında bazı bilimsel ve felsefi mülahazalar. Ekev Akademi dergisi.*

Engin Erim, M. (1999). *Ormanda. Ödüllü oyunlar.* Mitos boyut.

Hamonic, W. (2017). *Global catastrophe in motion pictures as meaning and message: The functions of apocalyptic cinema in Americanfilm.* Journal of religion *& film.*

Kayabaşı, O. A. (2016). Türk mitolojisinde eskatoloji mitleri. folklor /edebiyat, 22, 86, 167-180

Öztürk, H. (1999). *Konuk.* Devlet Tiyatroları dramaturji bürosu metni.

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

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer
DOI: 10.22559/folklor.2220

Araştırma makalesi/Research article

Kayıperenlerin Kültür Yolculuğundan İzler

Traces of the Cultural Journey of "Kayiperenler" (The Invisible Saints)

Ayşe Duvarcı*

Öz

Bu araştırmada Türk kültürünün farklı tarihi ve dini dönemlerine ait anlatılarda değişik görevlerle karşımıza çıkan Kayıperenler adıyla tanınan ve bir koruyucu ruh olarak kabul edilen kimliklerin görevleri sorgulanarak Batı Ege'de bu görevlerinin dışında tespit ettiğim yeni bir görevin tanıtımı yapılmıştır. Bu nedenle problem sorusu "Kayıperenler kimdir? Türk sözlü kültürü içinde konumları ve anlamları nelerdir, tespit edilen yeni görevleri nedir?" biçiminde sorulmuş, halktaki Kayıperen kabulünün tarihi perspektifinden yola çıkılarak mitolojik dönemlerde destanlarda, İslamiyet etkisindeki Türk hayatında, Alevi Bektaşi geleneği ve tasavvuf anlayışı ile Batı Ege'de tespit ettiğim yitik- zayi bulma konusundaki görevleri makale boyutunun sınırlı çerçevesi ölçüsünde bütüncül bir yaklaşımla ele alınmıştır. Kayıperenlerin son görevi Tire, ödemiş, Manisa yörelerinde ve bu bölgede yaşayan aile bireylerimde uzun yıllardır gördüğüm bir uygulamaya dayanmaktadır. Buna göre bir kimsenin herhangi bir kayıp eşya- varlık bulma

Geliş tarihi (Received): 19-02-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 8-07-2022

* Dr. Öğr. Üyesi, Başkent Üniversitesi Türk Halk Edebiyatı/Baskent University Turkish Folk Literature. aduvarci@baskent.edu.tr. ORCID 0000-0002-9031-3611

konusunda çözüm beklentisi varsa, diğer bütün çareler tükenmişse Kayıperenler'i özel bazı ritüeller uygulayarak yardıma çağırır. Bu işlem sonunda kayıpların bulunduğu iddia edilmektedir. Manevi güç ve yeteneklerine inanılan bu olağanüstü varlıkların insanların dünyasındaki görevlerinden biri olarak yerine getirdikleri kayıp bulma işleminin neden onlara verildiği, bu durumda etki ve varlık alanlarının değişip değişmediği de makalenin tartışma konularından biridir. Makalede kayıperenler konusu yazılı kaynak taraması, alan araştırması, sözlü görüşme, sosyal medya üzerinden anket yöntemleri kullanılarak incelenmiştir.

Anahtar sözcükler: *kayıperen, mitoloji, İslamiyet, kırklar, kayıp bulma*

Abstract

In this research we will examine Kayıperenler (The Invisible Saints) which are accepted as guardian souls and which appear with various duties in different historical and religious stories of Turkish Culture. I will introduce a new duty of them in Western Aegean. Therefore, the questions are "Who are Kayiperenler? What is their place and meaning in Turkish oral culture? And what is the new duty identified?". I holistically discussed, as much as the size of an article permits, their " finding the lost" duty which was not discussed before but I had detected in Western Aegean with a recognition of Alevi Bektasi tradition and Sufism in Turkish life under the influence of İslam, in sagas in mythological periods, starting from the historical perspective of Kayiperen acceptance by the public. In accordance to a practice I experienced in with my family members for many years in Tire, Odemis and Manisa regions, if anybody has a wish to find a lost thing or creature and is helpless to do so, they call Kayiperenler for help with some special prayers. It is claimed that after this ritual they find the lost. Another subject of the article is "Why these supernatural creatures have such a duty to find the lost in humans' life and if their influential and existential region changes. In the article the subject of Kayiperenler has been examined by methods of written source search, field study, oral interview and surveys via social media.

Keywords: *kayıperen (the invisible saint), The Fourties, mythology, Islam, finding the lost*

Extended summary

In this article we are examining the missions of the identities which are considered to be protective spirits, called Kayiperenler (The Lost Saints), appearing with various missions in tales of different historical and religious periods of Turkish culture. I also hereby introduce a new mission of them which I detected in Western Aegean. In previous studies Kayiperenler have been evaluated only in terms of Islam and Sufism. However, their final mission which was overlooked in written studies is to help people find lost things, creatures, people, animals etc. any objects. The objective of this article is to briefly introduce how Kayiperen motive was used in Islam-Sufism and Alevism-Bektashism through mythological period tales; to give information on their actual use and to compare their previous and actual standings.

The subject has been examined with a holistic approach and methods of scanning written resources, oral discussion, and social media polls were used.

The Word *"kayip"* has a few meanings in Turkish. Definition of this word in Turkish Dictionary is: "lost, to get lost, to disappear, vanished, absent", in Grand Turkish Dictionary is: "location unknown, not in sight, without a trace, secret, beyond reason, incomprehensible, spiritual realm. In ancient Turkish *"Eren"* is the plural of man (Dîvânü Lügât'it Türk Dictionary, I, 35-27), also meaning male, brave-experienced person, saint, sheikh. Kayiperenler has meanings like invisible to the eye but felt by the heart, beyond reason, the veiled, secret and hidden, owner of secrets, distinguished creatures, favorites of God, saints…

The pattern of Kayiperen has renewed and updated itself parallel to Turkish society's changing belief and cultural structure in history. They even had new names. To get to know the characteristics of Kayiperen identity, we must have a look at sagas before Islam. In these tales the hero of the saga always has a supernatural helper while overcoming obstacles of various historical periods and cultures. It is both a protective power and a figure which can overcome obstacles by supernatural methods. Campell defines it as "a magical helper" who is sometimes a woman, sometimes a man, sometimes an animal, a motive used very frequently in folk tales. (Campell 2010: 83). We see these heroes in Kyrgyz, Uzbek sagas and Azerbaijani tales. For example, Kocacas Saga which is one of the oldest mythological sagas of Kyrgyz people indicates what happens to man if he stands up against the nature. The heroes of the saga are Kocacoş and Surkeçi. The Saga tells the power and abilities of Surkeci which is a Kayiperen, In Uzbek sagas we see "Kırklar" (The Forties) or "Ciltan" who are supernatural spirits. They are also called Kayiperenler. After Islam, also in Alevism- Bektashism we see that the number forty is used as majority and power, but also as an indication of a solemn group. An important indicator of the subject is "cem" rituals of Alevism- Bektashism. The Forties (Kırklar) is the symbol of the forty noble people who gathered with Ali the Holy. They are considered as forty saints living on earth created by God during the creation of souls, living on earth forever. According to Sufism they are special human beings sent by God to bring order to earth, to destroy evil and to increase the good. Even though their physical existence seems like men, spiritually they have missions which ordinary people may never understand. They are not easily recognized and they keep secrets.

In today's belief in addition to the above missions of Kayiperenler, there is a different mission which we do not see in mythological or Islamic narratives. This cannot be expressed in general as helping people when in need. In this new mission their previous missions are limited. Their main mission becomes only finding the lost. Accordingly, people who are looking for something or someone send some prayers to the souls of Kayiperenler, call them for help and start searching. The lost thing may be a thing may be an object, an animal or a person. --- It is said that after such a search with faith, the lost thing is found at an unexpected location or at somewhere already searched. I encountered this practice during my field research in Tire, Ödemiş, Bayındır, Manisa locations of Western Aegean. I made observations on and got information from my family members who are originally from this region. Besides that, I made a poll on social media for people living in Tire to join,

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

where I asked the questions: "Is there a ritual you practice for finding a lost object?" and "Do you know what is Kayiperenler?". I found out by 205 comments and by information of people that they were practicing rituals of praying not only to Kayiperen, but also to Kayip Dede (The Lost Grandpa) or Zayi Dede (The Missing Grandpa) which is believed to be a spiritual creature helping people find lost things. The source people say that they actually pray to God but during their prayer they mention Kayiperenler because they believe that Kayiperenler are spirits loved by God. This is practiced by many people from various economical, educational and cultural classes. People believe that Kayiperenler help them find the lost fast and practically but they do not have any shrine where people go and pray. They are not worshipped like God. They are believed to be solemn and they are communicated through prayers. The main objective is to reach the final solemn, to God through them. As Kayiperenler have a religious and mystical structure, the trust and faith in them are stronger compared to other practices. Because even though they have a new mission, they are still connected to their previous missions but they created their existence in a completely different area. To profoundly understand Kayıperenler, it is necessary to make research also in outer regions of Western Aegean, especially in Marmara and in the Balkans. Because new research will shed light on the subject as previous faith and practices of Turks immigrating to Anatolia were not distributed evenly.

Giriş

İnsanın zihinsel dünyası ile davranışlarının sebebi arasında ciddi bağlar vardır. Bu bağların oluşması kısa sürede değil mitolojik dönemlerden başlayarak günümüze kadar uzayan süreçte çeşitli etkileşimlerle gerçekleşmiştir. Bu etkileşimlerin başında zaman, mekân, din, dil, yaşayış gibi kültüre bağlı faktörler gelmektedir. Bu davranışlardan birisi olarak Batı Ege'de tespit ettiğimiz bir uygulama bu yazının ana konusu yapılmıştır. Hayatın doğal akışı içinde insanlar zaman zaman kendileri için önemli olan canlı cansız varlıkları, eşyaları kaybeder, bütün aramalarına rağmen bulamazlarsa halk inançlarında geleneğin belirlediği çeşitli uygulamalara başvururlar. Yatırlara ve ziyaret yerlerine gitmek, adaklar adamak, dualar etmek, belirli tekerlemeleri söylemek, bu konudaki en yaygın yöntemlerdir. Tespitimize göre Tire, Bayındır, Ödemiş, Manisa gibi bazı Batı Ege şehirlerinde sözlü kültürü yaşayan halkın birikim ve bilgisinde mevcut olan bir uygulama vardır. Bir eşya veya canlı-cansız varlık kaybolunca halkın ruhani bir evliya grubu olarak kabul ettiği Kayıperenler'e belli dualar okumak ve belli sözlerle yakarmak bu uygulamanın esasını oluşturur. Burada Kayıperenler'den beklenen görev sadece kayıp eşyanın bulunmasına yöneliktir. Fakat Kayıperen kimliği bu bilinen görevle tanınmasının dışında çeşitli Türk destanlarında yardımcı kahraman olarak rol almakta, bazen adı değişmekte, yüklendikleri işlevler daha farklı görünmektedir. Mitolojik dönemden gelen mit, destan, efsane türünden anlatılarda bir ana kahramanın yaşadığı olağanüstü hikâyeler anlatılırken mutlaka ona yardımcı bir veya birkaç kahramandan da destek alınır. Başkahramana yardım eden bu kişi, olağanüstü ya da mitolojik bir varlık veya hayvan da olabilir. Bir milletin inanç ve bağımsızlık idealini şahsında toplayan bir tip olarak başkahramanın gerçek ya da ruhani âlemden kendisine yardım etmesi için seçilmiş ya da gönderilmiş yardımcılar sa-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

yesinde problemler çözülür, bu kahramanlar genellikle Kayıperen olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca tasavvuf ve halk kültüründe kayberen, gayberen, rical'ül gayb adlarını taşıyan ama tanınmayan, bilinmeyen, görünmeyen fakat gizli sırlara sahip olan, Allah'ın sevdiği ve değer verdiği ruhlar olarak kabul edilen varlıklardan da söz edilmektedir. Bir velîde bulunması gereken niteliklere sahip olduklarına inanılan Kayıperenler, gözle görülmeyen fakat varlığı bilinen, Allah'ın sevdikleri gibi anlamlar taşımaktadır. Fakat bu tanımlar daha çok İslamî dönem tanımları olarak değerlendirilmekte ve kayıperen motifi Türk toplumunun inanç ve kültür yapısının tarihi süreç içinde gösterdiği değişim ve gelişime paralel olarak yenilenip güncellenmekte hatta farklı isimlerle tanınmaktadır. Bu yüzden konunun geçmişten günümüze bir değerlendirmeye ihtiyacı vardır. Bu çalışmanın boyutu göz önüne alınarak konu sadece, Türkiye Türkçesine aktarılmış Türk destanlarının bir kısmından ilgili örneklerle sınırlandırılıp efsane, kıssa vb. gibi türlere yer verilememiştir. Bu sebeple problem sorusu " Kayıperenler kimdir? Türk sözlü kültürü içinde konumları ve anlamları nelerdir?" biçiminde sorulmuş ve halktaki Kayıperen kabulünün tarihi perspektifinden yola çıkarak mitolojik dönemlerde, İslamiyet etkisindeki hayatımızda ve günümüz Batı Ege inançlarında Kayıperenler'in kimliği, karakter özellikleri, görevleri sorgulanıp, tanımlanmaya ve benzerlikleri, farklılıkları değerlendirilmeye çalışılmıştır. Böylece bu motifin Orta Asya Türk dünyasındaki izleriyle birlikte günümüz inançlarında nasıl yer aldığı, görev kabullerindeki değişikliğin sebepleri bütüncül bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Kayıp ve eren olarak iki kelimenin birleşmesiyle oluşan kayıperen kavramının sözlük anlamına bakacak olursak; kayıp kelimesinin Türkçe'de birkaç anlamı vardır. Bunun için Türkçe Sözlük; kayıp: (Arapça) ğayb, kaybolma, yitme, yitim, kaybolmuş olan, yitik, zayi (Türkçe Sözlük, 2005:1116), Büyük Türkçe Sözlük: kayıp: (Arapça sıfat) kaybedilmiş olan, elden çıkmış ve nerede olduğu bilinmeyen, yitik (1981: 544), gayb: (Arapça isim) göz önünde olmayan, alâmet ve emmâre ile bilinemeyen, hakkında delil bulunmayan, gizli olan, his ve aklın ötesinde kalan, insan tarafından kavranamayan, manevî âlem (1981: 336) anlamlarını vermektedir. "Eren" kavramının ise Eski Türkçe'de "erkek" anlamına gelen "er" kelimesinin çoğulu olduğunu (Dîvânü Lügât'it Türk, I, 35-27) fakat-en ekinin zamanla çoğul eki olma özelliğini kaybettiğini onun yerini –ler eki aldığını böylece erenler sözcüğünün oluştuğunu söyleyebiliriz. Eren kelimesinin dilimizde Arapça'daki recül, fetâ, âdem; Farsça'daki merd, civânmerd kelimelerinin karşılığı olarak- erkek, yiğit-tecrübeli kişi ile ermiş, şeyh anlamlarında kullanıldığını görürüz. Türk tasavvufunda ve folklorundaki kullanımında ise er-eren kelimelerinin velî anlamı taşıdığını, Kur'anda bazı ayetlerde söz edildiği gibi (Tevbe 9/108, Nur/24-37 v.b.) iyi davranışları yüzünden övülen erlerin (ricâl) kastedildiğini görmekteyiz (Uludağ, 1995:294). Horasan Erenleri, Rum Erenleri vb. farklı isimlerle de anılan erenler Allah dostluğunu kazanmış, fedakâr, başka insanlara örnek ve önder olabilecek herkesin saygı duyduğu kişiler olarak kabul edilirler. Mürşit, kâmil insan, baba, ata, dede gibi isimler de verilen bu kişiler bir velîde bulunması gereken niteliklere sahip olduklarına inanılan insanlardır. Bu bilgiler doğrultusunda Kayıperenler ise, gözle görülmeyen fakat varlığı bilinen, aklın ötesinde kalan, örtülü, gizli ve saklı olan, çeşitli sırları bilebilen, seçkin kişiler, Allah'ın sevdikleri, velîler gibi anlamlar taşımaktadır. Fakat bu tanımlar daha çok İslamî dönem tanımları

olarak değerlendirildiğinden ve kayıperen motifi Türk toplumunun inanç ve kültür yapısının tarihi süreç içinde gösterdiği değişim ve gelişime paralel olarak yenilenip güncellendiği hatta farklı isimlerle tanındığı için bunların farklı tarihi dönemlerde nasıl kabul gördükleri, görevleri, neleri sembolize ettikleri gibi konularda bilgi sahibi olmamız gerekmektedir. Bu yüzden mitolojik anlatılardan başlayarak günümüze kadar bir değerlendirme yapma ihtiyacı vardır.

1. İslamiyet öncesi mitolojik anlatılarda Kayıperenler

Kendini tanımak ve davranışlarını anlamlandırmak isteyen insanı cins olarak öbür yaratıklardan ayıran şeylerden biri yaptıklarını sorgulaması, sırlarını açığa çıkarabilme gücüne sahip olmasıdır. Bu konudaki başvuru kaynaklarının başında insanların tarihi bilinmeyen dönemlerde olayları, nesneleri anlamak için söyledikleri mitolojik anlatılar gelmektedir. Mit, destan, efsane türünden bu anlatılar bir ana kahramanın yaşadığı olağanüstü hikâyeleri anlatırken mutlaka bir veya birkaç yardımcı kahramandan da destek alırlar. Başkahramana yardım eden kişi, kadın veya erkek olabildiği gibi olağanüstü ya da mitolojik bir varlık veya hayvan da olabilir. Bunlar ruhanî âlemden seçilmiş veya gönderilmiş varlıklardır. Bir eserdeki başkahraman dışındaki her tip, her kahraman yardımcı kahraman statüsünde değildir. Başkahramanın, destanların, halk hikâyelerinin tamamında gösterdiği ortak karakter gibi yardımcı kahramanlar da epik eserlerin ortak motifleri olarak karşımıza çıkar (Köksel 2012: 74). Campbell, monomit kuramını açıklarken anlatı kahramanının tarihin çeşitli devrelerinin ve kültürlerinin izini taşıyan zorlukları aşarken kendisine doğaüstü bir yardımcının eşlik ettiğini, onun hem koruyucu bir güç olduğunu hem de karşılaşılan engelleri doğaüstü yöntemlerle aşabilen bir figür olduğunu söyleyerek bunun halk anlatılarında çok sık kullanılan bir motif olarak kabul edildiğini hatta "büyülü yardımcı" olarak bazen kadın, bazen erkek bazen de bir hayvan olarak karşımıza çıktığını söyler (Campell, 2010: 83). Bu bağlamda kayıperenler Türk dünyasının mitolojik anlatılarında özellikle destanlarda gayberen, kayberen, çiltan, kırk çiltan, cehelten gibi adlarla nadiren ana kahraman, daha çok ana kahramanın yardımcısı göreviyle kendilerini belli ederler. Kırgız, Kazak, Özbek destanları ve Azeri anlatılarında bu kahramanlara rastlarız. Örneklendirmeler bu Türk boylarının anlatılarından bazı seçimler yapılarak gerçekleştirilmiştir. Bu örneklerde Kayıperenler'in ele alınışı şöyledir.

A. Kırgız destanlarında Kayıperenler'den izler

Kırgızların en eski mitolojik içerikli destanlarından biri kabul edilen Kocacaş destanı anlattığı olaylar açısından değerlendirildiğinde kısaca doğaya karşı gelen insanın başına neler gelebileceğini gösterir. Bu anlatıda destan kahramanlarının sonu trajik bir şekilde ölüm olarak gerçekleşir. Destanın özeti kısaca şöyledir. Anlatının iki temel kahramanı vardır. Bunlardan biri Kırgızların Kıtay boyundan Karıpbay'ın Kococaş adı verilen oğludur. Bu çocuk keskin bir nişancı olarak yetişir ve avlanarak Kıtay boyunun geçimini sağlar. Avcılık konusunda şöhreti çok uzak diyarlara kadar yayılmıştır. Bir diğer kahraman da ataya tapma, atalar kültü anlayışının bir yansıması diyebileceğimiz Sur keçi adını taşıyan halkın Kayıperen olarak tanıdığı keçi görünümlü bir olağanüstü varlıktır. "Bilindiği gibi Orta Asya ve Sibirya

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

inançlarına göre totem veya ongun sayılan bu kutsal hayvanlar insanlara iyilik yaptıkları gibi kötülük de yapabilirler" (Ögel, 1971: 35). Kayberen'in diğer adının Sur Eçki olduğunu, bu adlandırmanın genellikle sur kelimesinin "gri" anlamındaki yaygın kullanımına dayanan "Boz Keçi" olarak dilimize çevrildiğini söylemeliyiz. Ayrıca sur sözcüğünün "can" ya da "ruh" anlamına da geldiğini (Yudakhin, 1965: 665) bu ifadenin kişiye veya bir canlıya eşlik eden ruhsal/kutsal bir güç olduğunu belirtebiliriz.

Bu arada Kaşgar tarafında bir han evlenme çağına gelen kızı Zulayka için uygun bir damat aramaktadır. Civardaki bütün bekâr gençler Zulayka tarafından çeşitli sınavlara tabi tutulur fakat o hiçbirini kendine layık görüp beğenmez. O sırada avlanmak için oradan geçmekte olan Kocacaş da yarışmaya katılıp bütün sınavları geçer ve Zulayka ile evlenip yurduna döner. Bir yıl kadar hiç ava çıkmayan Kocacaş'ın bu durumu halk tarafından çok yadırganır çünkü o, boyunun geçimini sağlamak zorundadır. İnsanlar aç kalacaklarından korkarak, endişelenirler.

Bir gün Kocacaş korkunç bir rüya görür bu rüyasını eşi Zulayka'ya anlatıp yormasını ister. O da "Bir daha ava çıkmaması gerektiğini yoksa sonunun kötü olacağını" söyler. Fakat Kocacaş rüyasını bir yaşlıya daha yordurur. O kişi Kocacaş'ı avlanmaya teşvik etmek ve boyuyla arasını düzeltmek için "Bu rüya senin avlanmana işaret ediyor, yiğit adam karısının sözüne uyar mı?" der. Kocacoş'la aynı gece Kayıperen Sureçki (Bozkeçi) de bir rüya görür. Rüyasında Kocacaş gelip bütün soyunu öldürüp yok etmiştir. Endişelenen Sureçki, tekesi Alabaş'ı hemen korunaklı, tehlikeden uzak bir yer bulması için keşfe gönderir. Fakat oralarda dolaşan bir avcı Alabaş'a saldırınca o da kaçıp geri gelir, bir daha da keşfe çıkmaz. Sonunda Kayıperen Sureçki'nin rüyası gerçek olur, Kocacaş gelip onun bütün sülalesini öldürür. Sur eçki Kocacaş'a "Yavrularımı öldürdün, hiç olmazsa tekemi sağ bırak, bir daha senin karşına çıkmayacağım" diye yalvarır fakat Kocacaş ona aldırmadan Alabaş'ı da öldürür. Buna çok kızan Kayıperen insanlara karşı hiç kullanmadığı gücünü kullanmaya karar verir ve İlkbaharda gelip öcümü alacağım" diye yemin ederek kayıplara karışır.

Aradan zaman geçer, ilkbaharda köye bir topal keçi gelir, pek çok kişi onu yakalamak için uğraşır fakat kimse başaramaz. O zaman Kocacaş bunun intikamını almaya gelen Sureçki olduğunu anlar. Ailesinin ve boyundaki diğer insanların itirazlarına aldırmadan Kayıperen keçiyi yakalamak için peşine düşer. Biri önde diğeri arkada çok uzun yolları aşıp yorgun düşerler. Kocaçaş tam onu yakalayacakken kendisini arayan karısı Zulayka ile karşılaşır, onunla konuşmak için kısa bir mola verir. Bu mola sırasında Sureçki otlayıp, karnını doyurmuş ve eski gücüne kavuşmuştur. Tekrar kaçıp kovalamaca başlar. Fakat Sureçki "caytaş" denilen sihirli bir taşla havada bir sis ve duman meydana getirir. Sis dağıldığında Kocacaş kendini aşağı inemeyeceği, yukarı çıkamayacağı yüksek bir kayanın üstünde bulur. Sur eçki ona "Cesedin bile babanın eline geçmeden kayada asılı kalsın" diye beddua eder ve kaybolur. Uzun aramalardan sonra Kococaş bulunur ama ne yapılırsa yapılsın o kayadan indirilmesi mümkün olmaz. Sonunda Kococaş oradan inemeyeceğini anlar ve aşağıda bekleyen insanlara vasiyetini söyleyerek kendini kayalıklardan atar. Kayıperen'in dediği olmuş ve Kocacaş'ın cesedine yakınları dahi ulaşamamış, vahşi hayvanlara yem olmuştur (Cumakunova, 2007: 39-40).

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Bu anlatıda dikkatimizi çeken, olay ve kompozisyon kurgusu çok eski çağlarda yaşayan bir boyun, hem tabiatın hem de doğaüstü güçlerin yarattığı olumsuzluklarla yaptıkları mücadelenin yanında, insan gibi konuşan fakat kılık değiştirerek keçi şekline bürünmüş Kayıperen'in gücünün ve sahip olduğu yeteneklerin vurgulanmasıdır. Destanda Kayıperen önce Sur keçi (Sureçki) adıyla normal bir keçi kılığında görünürken sonradan kılık değiştirerek topal keçi görünümünde ortaya çıkar. O da insanlar gibi rüya görmekte, bunları yorumlamakta rüyasında gördüklerini bir işaret olarak kabul etmektedir. Ayrıca Kayıperen Surkeçi aynen bir insan gibi yeteneklere ve duygulara sahip olduğu için konuşabilmekte, öfkelenmekte, intikam peşinde koşmaktadır. Hırslıdır, mücadeleden kaçmaz. Bir anda ortadan kaybolma, bir anda ortaya çıkma diğer bir önemli özelliğidir. Destandaki görevi keçi sürülerini zalim bir avcının elinden kurtarmak, onları korumaktır şayet bunu başaramazsa zalim avcıları ortadan kaldırıp onları yaptıklarına pişman ederek ders vermek bir diğer işidir. Bunu yaparken de olağanüstü güçlerini kullanacaktır.

Sekirip taşka çıktı emi (Sekerek taşa çıktı şimdi.)

Eçkidey taşta cürüügö (Taşta keçi gibi yürümekte)

Kococaş mergen mıktı emi (Avcı Kococaş ustalaştı şimdi)

Öydölöp çıgıp barganda (Tırmanarak çıkıp vardığında)

Ortolop aska kalganda (Kayanın ortasına geldiğinde)

Kayberendin Sur Eçki (Kayberenin Sur Eçki)

Karangı tuman saldı deyt (Kara duman saldı diyor)

Kayda ketip kalganın (Nereye gidiverdiğini)

Kococaş körböy kaldı deyt (Kococaş göremedi, diyor) " (Köse, 2002: 356-359)

Kırgızların Kayberen, Kayıperen, gibi isimlerle andıkları ve iyiliksever ruhlar arasında kabul ettikleri ruhlar, hayvanları korumakla görevlidirler ve dağlarda yaşarlar. Hayvanların çoğalması ve üremesi de onların görevleri arasındadır. Ancak kızdırıldıkları zaman hayvanları telef edebilirler. Bu yüzden Kırgızlar ava çıkmadan önce avın bereketli ve uğurlu geçmesi için Kayıperen'e dua eder. Dağlarda yaşayan hayvanları koruyan bu ruhlar aynı zamanda yaşadıkları yerin iyesi kabul edilirler. Bu yüzden dağdayken bir tehlikeyle karşılaşan Kırgız, Kayıperen'den yardım ister. "Başına dolanayım Kayberen, kırk Çiltan yardım et"der (Beydili, 2005: 303). Bu söylemde Kayberen ve kırk Çiltan motifleri birbirine karışmış gibi görünmektedir. Halk inancına göre Çiltanlar üstün güçlere sahip bir yapıdadır ve insanlara iyilik eden, destek veren karakterlerden kabul edilirler. Çaresiz kalanlara yardım eder bir taraftan da korur, kollar mutluluk verirler. Sayıları hiç değişmez, daima kırk iyi ruh olarak kabul görürler. Göze görünmezler. Mezarları, kutlu yerleri, insanların gidemediği mağaraları kendilerine mekân tutmuşlardır. Doğaüstü güçlere sahiptirler. Halk arasında bu koruyucu ruhlar çiltan (kırk insan, kırk kişi), gayip erenler (Kayıperenler) gibi adlar alırlar (Oh-Jorayev, 2017: 10). Kırk Çiltan'la ilgili anlatılan bir hikâyeye göre bir karı kocanın hiç çocukları olmamıştır. Ömürleri boyunca evlat sahibi olmak için dua eden bu aileye Allah, yaşlılıklarında kırk evlat verir. Bu çocuklara bakamayan karı koca onları bir dağa götürüp bırakır. Kayberenler

bu çocukları bularak besleyip büyütür. Bu kırk çocuk büyüdükten sonra insanların gözüne görünmeden yaşayan koruyucu ruhlara dönüşür (Beydili, 2005: 304).Bu hikâye bize Kayıperen ve kırk Çiltan motiflerinin içiçe geçtiğini, her ne kadar farklı isimlerle anılsalar bile hem görev içeriği bakımından hem de etki ve varlık alanı olarak aynı sınırlar içinde olduklarını açıkça göstermektedir.

B. Özbek anlatılarında kayıperenlerden izler

Özbek- şaman mitolojik anlatılarında yer alan yardımcı kahraman motiflerinin içinde Kırklar ve Çiltanlar dikkat çeker. Bunlar destan kahramanının olağanüstü yardımcısı ve sihirli koruyucusudur. Özbek halkının inanışına göre Çiltanlar göze görünmeyen kırk iyi ruhtur. Halk bunlardan "Kırk Çiltan, Gayiberanlar" diye bahseder. Bir düğün veya bir şenlik olduğunda bir kurban keserek Çiltanları-Gayiperenleri mutlaka anmak gerekmektedir. Aksi takdirde o törenin bereketi olmaz. "Kaşgaderya Jiray-ozan şamanları arasında çiltan aşı diye bir tören vardır. Bu aş pişirme töreni için ozan bir tavuk, koyun veya keçi keserek kırk yağ lâmbası açar. Bu lâmbalara kırk tane olmasa bile beş on tane çeşitli ipekten ip takılır. Sonra yemek yenir. Tören sonunda Çiltanlar adına dua edilerek onlardan hep destek vermeleri istenir (Oh-Jorayev, 2017: 11). Ayrıca şamanların yaptığı hastalığı iyileştirme törenlerinde bu koruyucu ruhların desteğine ihtiyaç duyularak vücuda giren kötü ruhları kovmak için yapılan dualarda mutlaka onların adı anılır.

Momolar haqidan,

O'zlasringiz qo'llangiz.

Qirq bir chilton qo'llangiz,

Dalada yursa qo'llangiz (Oh-Jorayev)

(Ninelerin hakkı için

Kendiniz kullanınız

Kırk bir çiltan kullanınız

Tarlada gezse kullanınız)

Ayrıca bazı şaman davullarına çiltanlar adına yapılan kurban törenlerinde kesilen hayvanların kanıyla kırk tane nokta biçiminde işaret konur ve kesilen hayvanın kanının birazı bir kâseye akıtılarak çiltanlara ziyafet vermek için ayrılır. Bunun adına çiltanlar payı denir. (Oh-Jorayev, 2017: 11).

Özbek destanlarında ise kahramanlar çiltanlar arasında bulunarak onların dua ve desteklerini alıp çok zor işlerin üstesinden gelirler. Melika Ayyar destanı adıyla bilinen ve bir Köroğlu anlatısı olan Özbek varyantlı destanın konusu Köroğlu ile peri kızı Melike Ayyar etrafında gelişen mitolojik olaylardır ve kısaca şöyledir: Köroğlu bir gün ava çıkar, göl kıyısında bir peri kızını görüp âşık olur. Kızın adı Melike Ayyar, memleketi ise Türkistan'dır. Peri kızı aniden ortadan kaybolunca Köroğlu derdinden hastalanır. Oğlu Avaz babasını bu derten kurtarmak ve Melike Ayyar'ı bulup gelmek için yollara düşer. Destanın tamamında Avaz'ın

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Türkistan ülkesini ararken karşılaştığı devler ve periler dünyasında başına gelen olaylar, bunlardan kurtulması, iyilik yapan, büyü ve sihirleri bozabilen kalenderler ve bunların başındaki Şakalandar (Şah-kalender) ile tanışması ve onların yardımı ile Melike Ayyar'ı kurtarıp Göroğlu'nun yanına dönmesi orada babasının destan boyunca kendisine yardım eden Şah-ı Kalender olduğunu görmesi, bu kılık değiştirme işinde ona yardım edenlerin ise çiltanlar olduğu anlatılmaktadır. (Yoldaşoğlu-Yücel, 2007: 20-381)

Bu destanda babası olduğunu bilmeden Şah-ı kalandar'ı savaşa gönderen Avazhan ona iyi yolculuklar dileyerek şöyle der:

Madadkoring bo'lsin g'oyib eranlar,

Bor endi topshirdim yaratgan haqqa,

Xudo yoring bo'lsin Ollohu akbar! (Malika Ayyor, 1988: 132)

(Koruyucun olsun Kayıperenler

Var şimdi havale ettim yaratan Hakk'a

Hüda yârin olsun Allahüekber)

Bu duada yardım istenen varlıkların adı Kayıperenler olarak geçmekte ve onların koruyucu gücünün Allah'tan geldiği kabul edilmektedir. Halk onlara edilen dualaların karşılığının verileceğine, inanmaktadır. Ayrıca hem mitolojik hem İslami özellikleri bir arada taşıyan beyitler de dikkat çekicidir.

Kurbanın olayım imam, çiltenler

Hu Allah diye ağlar, Avazla, Zerger

Yeryüzünde yaşamış bütün veliler

Bu sözleri söyler Şah-ı kalender

Sopasını yere vurdu püskülüyle

El kaldırıp dua etti çiltenler.

Bir çeşme akıp Hakk yaradandan

Sevindiler bu susayan beyler. (Yoldaşoğlu-Yücel, 2007: 135)

Özbek sahasındaki bir diğer destan olan Alpamış destanının konusuna bakacak olursak, Türk kültürüne ait pek çok özelliği barındıran destanın konusu kısaca şöyledir: Kongrat ilinde yaşayan Bayböri ve Baysarı adlı iki erkek kardeşin çocukları yoktur. Bayböri ve Baysarı, büyük bir sünnet düğününe katılırlar ve çocukları olmadığı için iyi bir şekilde ağırlanmazlar. Buna çok üzülen Bayböri ve kardeşi çocukları olması için Şahımerdan Pir'den yardım isterler. Pir, Bayböri ve Baysarı'ya halkı toplayıp, sofra düzüp, eğlence yapmalarını, böylece çocukları olacağını ve kendisinin de oraya gelip çocukların adını koyacağını söyler İki kardeş kırk gün kırk gece eğlence yaparak halkı yedirip içirir. Bunun üzerine eşleri hamile kalır. Bayböri'nin bir oğlu ve bir kızı, Baysarı'nın ise bir kızı olur. Bu sevincin üzerine Şahımerdan Pir gelir, Bayböri'nin oğlunun adını Hekimbek, kızının adını ise Kaldırğaçayim ve Baysarı'nın kızının adını ise Berçin koyar. Pir, Hekimbek ile Berçin'i beşik kertmesi yapar. Hekimbek yedi yaşı-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

na gelince Şahmerdan Pir onun adını değiştirip Alpamış yapar. Şahımerdan Pir, "Dünyadan doksan alp geçti, bunların başı Rüstem-i Dastan idi, sonuncusu da Alpamış olsun" der. Bunun üzerine Alpamışbek, doksan alpten biri olur. Şahımerdan, Alpamış'ın sırtını sıvazlar ve böylece ateşe atsalar yanmaz, ok atılsa fayda etmez ve yanından Kırklar ayrılmaz olur." Destanda zalim ve merhametsiz Bayböri'nin, Baysarı'nın adamlarına yaptığı işkenceler anlatılır. Bayböri'nin zalimliğinden Şah-ı merdan pir'in yardımlarıyla kurtulan Alpamış bütün düşmanlarını yenerek Berçin'e kavuşur.(Yoldaşoğlu, 2000: 25-490) Bu destanda da hem Kırklar hem Kırk Çiltan motifi insanlara yardım eden görünmez varlıklar, dini mistik yapı ile ilgili olağanüstü figürler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi kırk sayısı sözlü halk edebiyatı anlatılarında çokluk ve güç ifadesi olarak kullanılmanın yanında dini bir topluluğun göstergesi olarak da kullanılır. On İki İmam, Kırk Çiltan medetkâr olsun (Yoldaşoğlu, 2000: 105).

Çiltan inanışı Şamanist görüşlerle ilgili olarak Orta Asya'da kutsal olanları anlatmak için kullanılan bir ifade olarak bilinmekte, zaman zaman bunun yerine sadece" kırklar" denilmektedir. "Çiltanlar bir taraftan dünyayı idare ederler yani dünyanın sahipleri olarak kabul edilirler bir taraftan da insanlara koruyuculuk yapıp, dertlerden uzaklaştırarak mutluluk getirirler. Orta Asya Türklerinin sözlü edebiyatında göze görünmeyen varlıklar, pirler olarak bilinen bu erenlerin adı çoğu zaman Gayıberen, Kırk Şilten-Çiltan (Görünmez âlemin erenleri kırk çiltan) olduğu söylenir"(Beydili, 2004:142).Kurgusu bakımından Bamsı Beyrek hikâyesine benzeyen Fazıl Yoldaşoğlu'ndan derlenen bu destanda tıpkı Melike Ayyar destanında olduğu gibi İslamiyet etkisi özellikle Alevi- Bektaşi geleneğinin etkisi açıkça hissedilmektedir. Bilindiği gibi Şah-ı merdan, Şah-ı kalandar sıfatları Hz. Ali'ye Hz. Muhammed tarafından onun mertliği ve yiğitliğiyle ilgili olarak verilmiştir (Akın, 2012: 23). Hz. Ali, bu ve benzer özellikleriyle Türk anlatı geleneğindeki doğaüstü yardımcının devamı olarak Türk destanlarında yerini almıştır.

1) İslamiyet sonrası Kayıperenler, Çiltanlar, Kırklar

a) Alevi Bektaşi inançlarında Kayıperenler

Çiltan inancı diğer Türk boyları arasında da yaşamaktadır. Mesela İrene Melikoff Güney Azerbaycan'da Tebriz yakınlarında Kırklar veya Cehelten (Çiltan) olarak bilinen bir topluluğun yaşadığını onların inanç ve geleneklerinin Türkiye Alevileriyle aynı olduğunu söylemekte ve bu insanların Türk olduğunu ifade etmektedir (Melikoff, 1993:34).Alevi Bektaşi geleneği içinde yer alan Kırklar motifi de Çiltan anlayışının yansımalarından kabul edilir. Eröz, bu inancın geçmişinin çok eskiye dayandırıldığını söylemekte, Türkmen boylarının İslam'la tanışmasından sonra İslami renge büründüğünü ve İslami arka plan kazandığını ifade etmektedir (Eröz, 1977: 203). Bu sayı, sözlü halk edebiyatı anlatılarında çokluk ve güç ifadesi olarak kullanılmasının yanında dini bir topluluğun göstergesi olarak da kullanılmakta ve kırklar figürü olarak İslamiyet'le ilgili dini- mistik yapı üzerine oturtulup kahramana yardımcı olan ruhani varlıklar biçiminde görülmektedir. Konunun önemli göstergesi Alevi- Bektaşi anlayışının temel ritüeli olan cem törenleridir. Önceleri büyük bir kapalılık ve gizlilik içinde icra edilen bu törenlerin meydana gelişi mitik bir anlatı olarak bugün de kuşaktan kuşağa söylenerek aktarılan hikâyeye göre şöyledir. Hz. Muhammed miraçta veya miraç sonrası Hz.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Ali'nin sırrına ermiş ve Kırklar'la konuşmuştur. Anlatıya göre Hz. peygamber bir gün suffe-i safâ'nın kapısına gider, kapıyı çalar. İçeride sohbet etmekte olan Kırklar "kimsin" diye sorunca O da "Ben peygamberim, kapıyı açın içeri gireyim siz erenler ile dem dîdar göreyim" der. Kırklar "Bizim aramıza peygamber sığmaz, git peygamberliğini ümmetine yap" deyince Hz. Peygamber geri döner. Bunun üzerine Hak Taâlâ'dan "geri dön" diye bir nidâ gelir. Tekrar kapıya varır. Aynı durum tekrarlanır. Üçüncü defa kapıya gelince aynı soruya "Seyyid'ül kavm hâdim'ül fukarâ" (toplumun efendisi, fukaranın hizmetçisiyim) cevabını verince içeri girmesine izin verilir. İçeride 39 kişi vardır, bunun 22 si erkek, 17si kadındır. Görünürde toplam 39 dokuz kişi vardır bir kişi eksiktir. Onun da Selmân-ı Farisî olduğunu şimdi dışarda bulunduğunu söylerler. Hz. Muhammet "Siz kimsiniz?" diye sorar onlar da "Biz Kırklarız, bize Cehelten derler, cümlemizin gönlü birdir. Birimiz neyse hepimiz oyuz, birimiz kırk, kırkımız birdir bizim" cevabını verirler. Hz. Muhammed, "Nasıl?" diye sorunca, "Birimizden kan aksa, cümlemizden kan akar" derler ve Hz. Ali koluna neşter vurarak kanatınca hepsinden kan gelir. Hz. Ali kolunu bağlayınca hepsinin kanaması da durur. Bu arada Selmân-ı Farisî bir üzüm tanesiyle gelir. Kırklar, "Ey fakirlerin hizmetçisi, Bu üzüm tanesini aramızda paylaştır" derler. Hz. Peygamber bir üzüm tanesini kırk kişiye nasıl paylaştıracağını düşünürken Cebrail, "Şerbet eyle ya Muhammed!" der. Hz. Muhammed, tabağın içine su koyar, parmaklarıyla 60 üzüm tanesini de ezerek karıştırır ve böylece kırklara üzümü şerbet olarak sunar. Şerbetten içen kırkların tamamı mest olarak kendilerine değişik bir hal gelir ve oturdukları yerden kalkıp bir kere "Ya Allah!" deyip sema'ya dururlar (Kaplan, 2012: 261- 263).

Bu anlatılarda Kayıperen figürü, Kırklar- Çiltan-Ceheltan adıyla kendini belli etmektedir. Fakat dikkat çekici nokta artık bu anlatıların merkezindeki Kırklar motifinin bir dini kimliğe bürünmesi İslamiyet çatısı altında kendini dönüştürmeye başladığının belirginleşmesidir. Kırklar artık Hz. Ali ile birlikte bir araya gelen kırk ulu kişiyi simgelemekte ve Allah'ın ruhları yarattığında var edilen, her devir ve zamanda yeryüzünde bulunduklarına inanılan kırk ermiş olarak kabul görmektedir. Görünmeyen, tanınmayan bu ruhlar dilimizde" kırklara karışmak" deyimiyle ifade edilmektedir. Türk halklarının mitolojik görüşlerine göre sonsuza kadar yaşayacaklarına inanılan varlıklar olarak Kırklar veya Kayıperen ruhlarının koruyuculuk işlevi İslam öncesi çağlarının inançlarıyla ilgilidir. Son dönemlerde bu varlıklar İslamiyet'in görünür kalıplarını kabul etmiş ve İslam formlarına bürünmüşlerdir (Beydili, 2005: 313).

b) Tasavvufta Kayıperenler, Ricalü'l gayb

Türkçe Kayıperenlerin karşılığı Arapça Ricalü'l gaybdır. Her iki ifade de halk arasında birbirinin yerine kullanılmakta bunlar bilinmeyen, tanınmayan ama insanlara yardımcı olağanüstü varlıklar olarak kabul edilmektedirler. Halk daha çok Türkçe ifadeyi tercih ederken, yazılı metinlerde ve dini anlatımlarda Arapça kullanım tercih edilmektedir. Gayb, insanın bilmesi ve görmesi dışında kalan, aklın ötesinde bilinmeyen bir alandır. Rical ise racül kelimesinin çoğuludur, erkek anlamına gelmektedir (Develioğlu, 2007: 881). Rical'ül gayb ise dünyayı idare ettikleri kabul edilen sufîler topluluğuna verilen isimdir ve gayb insanları, gayb erenleri anlamına gelmektedir (Kara, 2013: 196).

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Ricâlü'l gayb olarak adlandırılan aynı zamanda eren, ermiş, veli kavramlarıyla ifade edilen, halkın Kayıperenler de dediği bu kişilerle ilgili tasavvuf algısına göre bunlar Allah'ın dünyanın düzenini sağlamak, kötülükleri yok etmek, iyilikleri çoğaltmak için seçtiği ve görevlendirdiği bazı özel kullardır. Bunların maddi varlıkları insanlar gibi olsa da manevi yönden sıradan insanların asla idrak edemeyecekleri görevleri vardır. Herkes tarafından kolaylıkla tanınmazlar, gizli birtakım sırları bilirler, herkesin iyiliğini düşünürler, bunlara Üçler, Yediler, Kırklar gibi isimler de verilir. Bu sayılar halk edebiyatından tasavvufa, deyim ve atasözlerinden inançlara kadar her alanda kullanılmış, dini değerler yüklenmiş, bu yönüyle bir simge kullanım olarak hayata yansımıştır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de bu sayıların din ve kültür alanındaki kullanımı devam etmektedir.

Yedilerle kırklarla,

Aksakallı pirlerle

Yüzü balkır nurlarla

Bize dervişler gelir. (Yunus Emre), (Kocatürk, 1968: 46)

Türk tasavvuf hayatında kendine geniş yer bulan Ricâlü'l gayb, tasavvuf ehli olmayan âlimler tarafından kabul edilmemiş, İslamiyet'in en çok tartıştığı konularından biri olmuştur. Bu eleştirilerin başında Ricâlü'l gayb olduğu söylenen bazı kimselere, Allah'a ortak gösterir gibi olağanüstü güçler atfetmek İslam inancıyla uyuşmaz düşüncesi gelmektedir. Bu görüşün sahibi olan İbn Teymiyye bu tür bir anlayışın daha çok Hristiyanların ve aşırı Şii fırkaların inanış biçimlerini yansıttığını söyler (Uludağ, "Abdal"1988:60). Mutasavvıfların abdalan, kutup, gavs, evtâd gibi değişik isimler verdiği gayb erenlerin arasında hiyerarşik bir düzen göze çarpar. "Bu ümmetin içinde İbrahim tabiatı üzere 40, Musa tabiatı üzere 7, İsa tabiatı üzere üç, Muhammet tabiatı üzerine bir kişi bulunur. Bunlar derecelerine göre halkın efendisi sayılırlar" (Yılmaz, 1995: 32) şeklinde bir anlatım vardır. Bu sıralamada en baştaki kimliğe kutup adı verilir. Daha sonra onun vezirleri konumunda iki imam vardır. Kutup ve bu imamlara üçler denir. Daha sonra evtâd adı verilen âlemin dört yönünde görevlendirilmiş dört velî bulunur. Böylece oluşturulan yedi kişi Abdal olarak ifade edilir (Uludağ, 1995: 194-195). Bunlardan tek olan öldüğünde Allah onun yerine üçlerden, onlardan biri öldüğünde onun yerine beşlerden birini geçirir. Üç yüzlerden biri ölünce onun yerine halktan birini yerleştirir. Böylece genel olarak gayb erenleri olarak adlandırılan bu Allah dostlarının makamı boş kalmaz. Ölenin yerine ve makamına kendinden sonraki yerleştirilir. İskender Pala "Bunlar her devirde mevcut olup Allah'ın emirlerine göre insanları idareye çalışırlar. Ancak halk bunların kim olduklarını bilemez. Her çağda Allah'ın tecellisine mazhar olup Peygamberimizin manevi mirasına sahip olan bir kişi yaşar, buna kutup denir. Kutbun sağında ve solunda iki yardımcısı vardır ki bunların hepsine birden "üçler" denir. Ayrıca dünyanın dört yanında idareyi sürdüren dört kişi daha vardır ki diğer üçüyle birlikte "yediler" adını alırlar. Bundan sonra da dereceleri düşük kırk kişi daha gelir ki bunlara da "Kırklar" denir diyerek konuya açıklık getirmekte ve bunların her devirde mevcut olup ölenin yerine terfi etme yoluyla gelerek görevlerini yaptıkları ayrıca tayy-i zaman,ve tayy-i mekân sırlarına sahip olduklarını da söylemektedir (Pala, 2008: 174).

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

c) Günümüz inançlarında Kayıperenler

Kayıperenler tarihi bir alt kültür mirası olarak başlangıçta hem doğaüstü bir güç hem de her türlü engelleri aşmaya gücü yeten bir koruyucu ruh olarak insan ve hayvanların mutluluğunu sağlayan bir varlık veya canlıların yardımcısı kabul edilirken kuşaktan kuşağa aktarılış sürecinde değişim göstermiş, ait olduğu topluluğun inanç ve kültür anlayışına paralel olarak koruyucu ve yardım edici velî, Allah'ın çok sevdiği ve bazı işler için görevlendirdiği ermiş kişiler bağlamında kullanılmaya başlamıştır. Fakat Kayıperenler'in bu misyonlarına ek olarak mitolojik veya İslami anlatılarda görmediğimiz farklı bir işlevleri daha vardır. Bu görev her sıkıntılı durumda yardımcı olma gibi bir genel adlandırmayla ifade edilemeyecek bir durumdur. Söz konusu olan bu yeni işlev kayıperenlerin eski görev sınırlarının daraltılarak sadece kayıp bulma konusuna odaklanmaları şeklinde tanımlanabilir. Buna göre kayıp konusunda çözüm beklentisi olan kişiler, kısa yoldan daha hızlı amaclarına ulaşmak için abdest alıp üç İhlas bir Fatiha okuyarak Kayıperenler'in ruhuna gönderir ve onları yardıma çağırarak, daha önce baktıkları yerler de dâhil hızlı bir şekilde kayıplarını aramaya başlarlar. Aranan kayıp bir eşya, hayvan veya insan olabilir. Bu şekilde inanarak yapılan arama sonunda çaresizliğin iyice hissedildiği noktada kayıpların ya hiç akla gelmedik bir yerde veya daha önce defalarca bakılmış ama bir şey bulunamamış bir ortamda bulunduğu söylenmektedir.

Bu uygulamaya Batı Egede Tire, Ödemiş, Bayındır, Manisa gibi bölgelerde yaptığımız alan araştırmalarında rastladık. Uzun zamandır kökeni bu bölge olan ailemiz içinde de gözlemlediğimiz davranışlar ve aldığımız bilgiler yanında, sosyal medya üzerinden (Facebook-Tire'de Son Dakika yönetici Ergün Çelik-4 Haziran 2021) yapılan ve Tire'lilerin katıldığı bir platforma- Kayıp herhangi bir eşyanızı ararken uyguladığınız bir ritüel var mı? Kayıperenleri tanıyor musunuz?- sorusu soruldu. Yapılan 205 yorum arasında bu kavramı tanıyıp uygulayanların aktardıkları bilgiler arasında sadece Kayıperen değil, Kayıp Dede, Zâyi Dede gibi adlandırmalarla bilinen ve ermiş kimliğiyle insanlara kayıp konusunda yardımcı olabileceğine inanılan bir ruhsal varlığa dua edildiğini gördük Bu dua üç İhlas bir Fatiha'dan meydana gelmekte, Kayıperenler'in ruhlarına bağışlanmakta, onların yüzü suyu hürmetine kayıp nesnenin- varlığın bulunması istenmektedir. Kaynak kişiler "Dileklerini Allah'tan istediklerini ama Kayıperenler'in Allah'ın çok sevdikleri ruhlardan olduğu için onların da adını söylediklerini belirtmektedirler."Aldığımız bilgilere göre onlar görünmez kırk kişidir ve dünyayı çekip çevirirler. İnsanın kalbi temizse ve onlara inanırsa yardımlarını esirgemezler.[4] Bu inanç bağlamında Allah'ın etrafında var olduğu düşünülen bazı güçlü ruhlardan yardım isteme ve bunların kayıp bulma konusunda yardımlarının olacağını kabul etme, duaların geri çevrilmeyeceği inancını da birlikte taşımaktadır. Kişi için bu durum bir imkân olarak kabul edilmekte, insanların birbirine tavsiyesiyle yaşamaya devam etmektedir. Bu inancın hitap ettiği insan kitlesi her ekonomik, eğitim ve kültür seviyesinden olabilmekte, kökleşmiş bir kültürel öge olarak görünmektedir. İnsanın kayıp konusundaki sıkıntısına kısa yoldan, hızlı ve en pratik şekilde cevap verdiklerine inanılan kayıperenlerin kutsal kabul edilen ve dua edilen bir mekânları, türbeleri yoktur. Kendilerine tapınma da söz konusu değildir. Sadece kutsal olduklarına inanılır ve onlarla temasa geçmenin yolunun üç İhlas bir Fatiha okuyup ruhlarına göndermek olduğu ifade edilir. Maksat bu sayede asıl kutsal'a yani Allah'a ulaşmak ona yalvarmaktır. Fakat doğrudan Allah'a yakar-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

mak yerine gaybı bildikleri düşünülen bu ruhlarla bağlantı kurulursa dualaların geri çevrilmeyeceği düşüncesi yaygındır. Bu düşünce Kayıperenler'in manevi gücünün de bir göstergesi kabul edilmektedir. Görüştüğümüz kişiler bu uygulamayı ailelerinden, arkadaşlarından öğrendiklerini daha önce denediklerini ve olumlu sonuçlar aldıklarını söylemişlerdir. Kayıperen motifi, sözünü ettiğimiz coğrafi bölgede yeni bir görev olarak kayıp bulma sorumluluğunu üstlenmiş, ruhani kimlik taşıyan bir grup kutlu topluluk olarak önem taşımaktadır. Anıldıkları kayıp-gayb sözcüklerinin Türkçe'de taşıdığı anlam ile onlara yüklenen bu yeni sorumluluğun arasındaki ilişki oldukça dikkat çekicidir. Adeta isimlerinin anlamının yansıması görevleri haline gelmiştir. Dini ve mistik bir yapı taşıdıkları için Kayıperenler'e duyulan güven ve inanç halk nezdinde diğer uygulamalara göre daha etkilidir. Çünkü yeni bir görevleri olmasına rağmen eski görevlerinden de tamamen kopmamışlar, ama bilinirliklerini başka bir alanda da var etmişlerdir.

Değerlendirme

Görüldüğü gibi Kayıperen motifinin arka planında oldukça uzun bir tarihi geçmiş vardır. Özetle, çok geniş ve zorlu bir iklime sahip Orta Asya'da dağınık boylar şeklinde yaşayan Türkler'in inanç sistemleri bu çetin coğrafyadan etkilenerek oluşmuş ve tabiat kültleri ile atalar kültü adları verilen güçlü bir inanış üzerine kurgulanmıştır. Bilindiği gibi atalar kültü, ölmüş ataların ruhlarının geride kalanlara iyilik ya da kötülüklerinin dokunabileceği inancı, onlara karşı duyulan minnet duygusu temeli üzerinde şekillenmiştir. Ataların öldükten sonra da ruhlarının yaşadığına, manevi varlıklarının yeryüzünde kaldığına, geride bıraktıkları insanların hayatlarını etkilediğine inanılmakta onları mutlu etmek için anmak, törenler düzenlemek ve dua etmek gerekmektedir. Bu inanç giderek İslami dönemde veli- evliya kültü inancına dönüşmüştür. Bu veliler, olağanüstü yeteneklere sahip, mistik güçlerle dolu özellikleriyle diğer insanlardan ayrılırlar (Ocak, 2000: 62). Velilerin ölümlerinden sonra da insanlara yardımlarının devam edeceği düşüncesinin, görünmeyen, gizli ama iyiliksever ruhların hep var olacağı inancını beslediğini söylemek mümkündür. Kutlu ve kendilerine olağanüstü yetenekler bağışlanmış ruhlar İslam öncesi Türk kültüründeki mevcudiyetlerini İslam sonrası anlayışla da bağdaştırıcı bir süreç içinde uzlaşı ile devam ettirmişlerdir.

Türkler İran, Soğd ve Maveraünnehr üzerinden İranlı ve Arap tacirler ve sufiler aracılığıyla İslam'la tanışırlar. Bir yandan Türkler'in yaşadığı coğrafyanın İslam öncesi Budist ve Maniheist mistik kültürleri, öte yandan kendilerine ait Şamanist inanç ve gelenekler; İslam sonrası Türk topluluklarının muhtelif katmanlarında, yerine ve zamanına göre az veya çok İslam'la karışır. Şüphesiz ki bu mistik inançlar, kabuller, anlatılar tasavvufun Türkler arasında geniş bir kabul görmesini kolaylaştırmıştır (Ocak, 2011: 77-79). Yukarıda söz konusu edilen unsurlar İslamileşerek tasavvuf kaynaklarına geçmiş, şeyhlerin menkıbelerinde kerâmet hikâyeleri olarak bolca kullanılmıştır. Hatta bazen şaman uygulamaları ve anlatıları İslam'ın kendisi olarak kabul edilmiş, bazı insanlar bunları İslamî birer inanç olarak algılayıp, kuvvetle bağlanmışlardır.

> Yüzyıllar boyu belli bir kültüre sahip olmuş, ve onun içinde yoğrulmuş, sonra çeşitli sebeplerle başka bir kültüre geçmiş insan topluluklarının bu geçiş sırasında, hatta çok uzun zaman sonra bile, eski kültürle ilgilerini kesmedikleri, ona ait bazı unsurları olduğu gibi bazılarını da yeni kültürün kalıplarına uydurarak korudukları bilinen bir gerçektir. Bu durum İslam kültürüne giren çeşitli Türk topluluklarında da tekrarlanmıştır. (Ocak, 2000: 53)

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Kayıperenlerin Anadolu'ya ulaşmaları da bütün bu yaşanmışlıklar sonucunda gerçekleşmiştir diyebiliriz. Moğol istilası sırasında İran, Horasan ve Azerbaycan'a gelen Yesevilik yine Moğollar yüzünden buralardan yola çıkarak Anadolu'ya yayılır. Göçmen dervişler yeni vatanlarında yeni tekkeler kurup görüşlerini anlatmaya başlarlar. Bu bağlamda Anadolu'da çeşitli siyasi ve sosyal sebeplerle yeni dalgalanmalar ve yeni tarikat yapılanmaları oluşur ki Bektaşilik bunların en etkin olanlarındandır ve konargöçer Türkmen boylarını çok etkilemiştir (Köprülü, 1976: 205-209). Kayıperenler, Kırklar ve Çiltanlar ilişkisi en çok bu tarikat içinde cem meclisi dolayısıyla kendini belli etmektedir.

Sonuç

Uzun bir tarihi süreç sonunda motif adı aynı kalan Kayıperenler eski işlevlerini kısmen devam ettirirken kısmen de yenilemiş, en önemlisi sınırlandırmıştır. Başlangıçta Türk soylu halkların mitolojik anlatılarındaki özellikle destan metinlerindeki örneklerimizde görüldüğü gibi atalar kültü izlerini taşıyan insan ve hayvanları koruma, yardım etme görevleri İslami dönemde tasavvuf algısında, Alevi-Bektaşi anlayışında Allah'ın manevi otoritesini temsil etme, Allah adına onun rızasıyla manevi âlemin idaresine katkıda bulunma şekline dönmüş ve adları Çiltan, Çeheltan, Kırklar, Ricalü'l gayb şeklinde söylenir olmuştur. Eski Türk dini inançlarının izlerini taşıyan kimlikleri, Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle beraber İslamiyet çatısı altında kendilerini dönüştürerek varlıklarını sürdürmeye devam etmiştir. Günümüz inançlarında ise bu kimliklerden biri olan Kayıperen'in güncellendiğini yeni bir bağlamda kullanılmaya başlandığını, canlılığını ve varlığını devam ettirdiğini görmekteyiz. Kayıperenler'in yeni görevi yine inanç boyutunda fakat bir dua uygulamasıyla birlikte gerçekleştirilen kayıp eşya veya varlıkları bulma şeklini almıştır. Fakat şu da unutulmamalıdır ki bu değişim hayal gücünün katkısı ile kayıp kelimesinin dilimizdeki anlamıyla örtüşen (kayıp: yitik, zayi) bir hale dönüşmek şeklinde olmuştur. Bu değişmeye rağmen destanlardaki ve İslami anlatılardaki asıl görevinden de tamamen kopmamış ama bilinirliğini başka bir alanda da var etmiştir. Artık bu alanın içinde bir yardımcı kahraman değil, tek başına görev yapan asli bir güç halinde görünmektedir. Günümüzdeki Kayıperenler, Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Ahmet Yesevi tasavvufu, İran Melamiliği, Anadolu halk İslamı ve Alevilik- Bektaşilik inançlarının kesiştiği noktada durmakta, yeni görevi ile günümüz insanının kayıp bulma ihtiyacına cevap bulmak amacıyla kutsala yönelme isteğini karşılamaktadır. Böylece kutsalın alanı genişletilmiş ve çeşitli uygulamalara bir zemin hazırlanmış olmaktadır.

Türklerin zengin, karmaşık ve çok köklü kültürel mirasının etkisi ile şekillenen Kayıperenler'in halk kültüründeki yerinin anlaşılabilmesi için Batı Ege dışındaki bölgelerde de özellikle Marmara ve Balkanlarda araştırılmasına ihtiyaç vardır. Çünkü Anadolu'ya göç eden Türklerle birlikte gelen eski inançlar ve uygulamalar her bölgeye aynı ölçüde ve yoğunlukta dağılmadığından yeni çalışmalar bu konunun aydınlanmasına ışık tutacaktır.

Notlar

1 Şükrü Tekkelioğlu"Kayıp duasını annemden duyardım, -Ya Kayıperen illahlah- diye okurdu, ve hemen kayıbı bulurdu". Sabahat Yücel "Ben Kayıperenlerin ruhuna 3 kulhuvallahü 1 elham okurum, bulurum", Seviç Aksoy" Kayıperenleri duydum, Gayberen derdik, Kayıperen de deniliyor, ruhuna üç ihlas bir Fatiha okurduk", Ayşegül Ekşi, "ben Ödemiş'liyim, Biz Kayıperenleri biliriz.Tayy-i mekandırlar. Babaannemden duyduğuma göre Bozdağ'ın en zirvesinde yaşarlarmış, bu erenler konuşmaz düşünce gücüyle anlaşırlarmış. Mestan Güldağ " Dünyada 18000 evliya hiç eksik olmaz, Bunlar grup gruptur.700ler, 500ler, 300ler, 40 lar, 9 lar, 7 ler, 3 ler, en büyükleri ricalü'lgayberenlerdir. Bunları kimse bilmez, zaman mekânları yoktur, zirvelerde yaşar, kimseye görünmezler. Hatice Zeybek Uslu"Ayvalıklıyım, Midilli Mübadele göçmeni bir ailenin çocuğuyum- Ya Hu Kayıperenlerin yüzü suyu hürmetine gaybımı bul- diye dua ederim." Aybike Melikoğlu" Anneannem Kayıperenlerin ruhuna okur ve kaybını bulurdu, bize de öğretti", Tolunay Duvarcı" Anneannem ve annem bir kayıp durumu olunca hemen Kayıperenlere okurlar, nasıl oluyor anlamadım, kayıp bulunuyor, sanki aralarında garip bir bağlantı var". Resul Sinirda "genelde Kırgız kökenli köylerden yayılarak zamanla adet haline gelmiş bir gelenektir. Biz de aynısını yapardık. Çocukluğumuzda Kayıperenlerin ruhuna 3 ihlas ve 1 Fatiha okurduk ve kayıp bulunurdu bunu yaşamış biriyim".

2 Mehmet Fakıoğlu "Muradı Allah verir ama Kayıperenler Allah'ın sevgili kullarıdır. Onların yüzü suyuna isteriz. Bana babam öğretti". Binnaz Fakıoğlu "Allah'ım beni hiç sıkmaz. Ne zaman bir kayıp olsa Üç ihlas, bir Fatiha Kayıperenlerin ruhuna gönderirim. Onlar tek değilmiş, kırk kişiymişler. Kaybımı buldururlar. Bazen gözümün önünde olan şeyi bulamam ama onları okuyup çağırınca gözümdeki perde kalkar. Aynen insana benzerlermiş, yani insanmışlar. Ama kimseye görünmezler. Görünmez olduklarından mı yoksa kayıp bulduklarından mı bu adı taşıyorlar bilmem? Beni darda bırakmazlar."

3 Necmiye Kapılı "ben ninemden gördüm, Tireliyim, atmış beş yaşındayım, kaybım olunca hep okurum. Bulur gelirler."

4 Füsunkar Yiğit: "yetmiş yaşındayım, annem hocaydı, hep gayberenlere okurdu, ben de ondan öğrendim, inanırım. Dualar boşa gitmez, kayıp nerdeyse çıkar).

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar %100

Contribution Rates of Authors to the Article: First Author %100

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

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

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

Kaynakça

Akın, B. (2012). Alpamış destanında Hz. Ali tasavvuru. *Millî Folklor*, 96, 19-28.

Beydili, C. (2005). *Türk mitolojis., Ansiklopedik s*özlük. Yurt.

Büyük Türkçe Sözlük. (1981). (D. M. Doğan. Haz.) Birlik.

Campell, J.(2010). *Kahramanın sonsuz yolculuğu* (S. Gürses, Çev.) Kabalcı.

Cumakunova, G. (2007). Kırgızların mitolojik içerikli destanlarından Kococaş destanı. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4/2, 36-46.

Çalışkan, E. ve Şerife, S. (2019). Alpamış destanında sayıların anlamları ve değerlendirilmesi üzerine bir inceleme. *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 14, 183-197.

Develioğlu, F. (2007) . *Osmalıca, Türkçe ansiklopedik lügat.* Aydın.

Divanü Lügat'it Türk. Besim Atalay tercümesi. C.I. TDK.

Eröz, M. (1977). *Türkiye'de Alevilik*, *Bektaşilik*. Ötüken.

Kaplan, D. (2011). *Yazılı kaynaklara göre Alevilik*. Diyanet.

Kara,M. (2013) *Tasavvuf ve tarikatlar tarihi*. Dergâh.

Kocatürk.V.M. (1968). *Tekke şiiri antolojisi*. Edebiyat.

Köksel, B .(2012). Dede Korkut kitabında dini, mitolojik yardımcı kahraman motifi. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*. (Yıl:16) 1, 73-87.

Köprülü, F. (1976). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar.* Diyanet.

Köse, N.(2002). *Kococaş destanı*. Milli Folklor.

Melikof, İ. (1993). *Uyur idik uyardılar. Alevi Bektaşi Araştırmaları* (T. Alptekin, Çev.) İstanbul: Cem.

Ocak, A.Y. (2000) *Alevi ve Bektaşi inançlarının İslam öncesi temelleri*. İletişim.

Ocak, A.Y.(2011). *Türk halk Sufiliğine bakışlar*. İletişim.

Oh, E. ve Jorayev M.(2017). Türk kahramanlık destanlarında Şaman etkisi ve Kore destan geleneğinin anlaşılması. *Milli Folklor,* 114,5-15.

Ögel, B.(1971). *Türk mitolojisi*. C.1. TTK.

Pala, İ. (2011). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. Kapı.

Türkçe Sözlük (2005). TDK

Uludağ, S. (1995*). "Abdal*" İslam Ansiklopedisi. II. Diyanet Vakfı.

Yılmaz.K.Y.(1995). Rical'ül Gayb. *Altınoluk Dergisi,*118, 32.

Yudakhin, K. K. (1965). *Kyrgyz-Russian dictionary*. Soviet Encyclopaedia.

Yoldaşoğlu, F. (2000). *Alpamış destanı*. AKMB.

Yoldaşoğlu, F. (2007) . Özbek d*estanları 2*, *Melike Ayyar destanı.* (D. Yücel. Haz.) TDK.

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

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer
DOI: 10.22559/folklor.2147

Araştırma makalesi/Research article

Geleneğin Dönüşümü ve Kurumsallaşması: Şor Türklerinde Şaçıg ve Çıl Pajı'ndan Payram'a

Fransformation and Institutionalization of the Tradition: From Şaçıg and Çıl Pajı to Payram in Shor Turks

Fatma Zehra Uğurcan*

Öz

20. ve 21. yüzyıllarda sanayileşme ve modernleşme hareketlerinin etkisiyle değişen toplumlar, bir süre sonra kültürlerine yeni unsurlar eklemek ve uygun olmayanları arka plana itmek, ona yeni bir biçim vermek durumunda kalmışlar ya da yeni gelenekler icat etmişlerdir. Yüzlerce yıldır Güney Sibirya'nın Kemerovo bölgesinin dağlık alanlarında yaşamlarını sürdüren Şorlar da bu büyük değişim hareketinden payını almıştır. Günümüzde kadim geleneklerini devam ettiren ve Şorca konuşan oldukça az sayıda kişi kalmıştır. Tüm bunların etkisi elbette geleneksel uygulamalarda ve ritüellerde de görülmektedir. Şorların kayıt altına alınmış ve bilinen uygulamalarından biri Şaçıg, diğeri ise Çıl Pajı'dır. Şaçıg ve Çıl Pajı, Şor kültürünün değişimiyle birlikte değişmiş, dönüşmüş ve hatta kurumsallaşmış, zaman zaman turistik bir meta haline gelmiş geleneksel uygulamalarıdır. Bunların yanı sıra 20. yüzyılın başlarında Payram isimli bir organizasyon düzenlenmeye

Geliş tarihi (Received): 11-02-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 28-06-2022

* Ar. Gör., Yıldız Teknik Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/ Yildiz Technical University Department of Turkish Language and Literature. zehrasenolcan@gmail.com. ORCID 0000-0003-0079-7219

başlamıştır. Burada kullanılacak olan veriler bugün hala Kemerovo bölgesinde yaşayan Şor Türkleriyle yapılan görüşmeler sonucunda elde edilmiştir. Bunun yanı sıra Şor kültürünü yaygınlaştırmak ve tanıtmak amacıyla Şor aydınları tarafından kaleme alınmış olan Rusça kaynaklardan faydalanılmıştır. Çalışmada ana hatları ile Şorların kadim gelenekleri olan Şaçıg ve Çıl Pajı uygulamalarından söz edilmiş, bunlara ek olarak geleneğin icadı bağlamında değerlendirilmesi gereken, 20. yüzyılın başlarından itibaren düzenlenmeye başlayan Payram organizasyonu ele alınmıştır. Bu değerlendirmeler yapılırken Şaçıg, Çıl Pajı ve Payram'ın özelliklerinden söz edilmiş ve bu üç özel uygulama; değişim, dönüşüm, yeniden yapılandırılma, yorumlanma ve icat edilme kapsamında incelenmiştir.

Anahtar sözcükler: *Şor Türkleri, gelenek, geleneğin icadı, ritüel, bahar bayramları*

Abstract

Societies have experienced great changes in 20th and 21st centuries under the influence of industrialization and modernization movements. After a while, they had to add new elements to their culture and eliminate the unsuitable ones, give it a new form or they invented new traditions. Shors, who have lived in Kemerovo region of Southern Siberia for hundreds of years, have also taken their share from this great movement of change. Today there are very few people who continue their ancient traditions and speak Shor language. Changes are also seen in traditional practices and rituals that maintain their existence. *Çıl Pajı* and *Şaçıg* are one of the recorded and still continuing practices of Shors. *Şaçıg* and *Çıl Pajı* are traditional practices that have changes, transformed and institutionalized with the change of Shor culture and have become a touristic commodity from time to time. At the beginning of 20th century, an organization called *Payram* began to be organized. The data used in this study were obtained as a result of interviews with Shor Turks. In addition to this, Russian sources written by the Shor intellectuels were used in order to disseminate and promote the Shor culture. In the study, the practices of *Şaçıg* and *Çıl Pajı* are mentioned, in addition to these, the organization of *Payram* is discussed in the context of the invention of tradition. While making the evaluations, the characteristics of these three practices were mentioned and examined within the scope of change, transformation, restructuring, interpretation and invention.

Keywords*: Shor Turks, tradition, invention of tradition, ritual, spring rites*

Extended summary

The invented tradition is divided into two types. One of them is traditions that have been preserved for a long time, but then changed, restructured and institutionalized. The other is the traditions in a very short time in the recent past and settled immediately and their origins were not sought in ancient times.

A celebration called *Payram* was started by Shors in the 1920s. *Payram* should be considered as the reconstruction and interpretation of all forgotton ancient traditions under

one title. *Payram* is a large organization that includes practices specific to traditional ceremonies and in addition, brings together many traditional and modern events and lays the groundwork for culturel-oriented commercial activities. *Payram* is full of symbols pointing to the cultural identity of Shors. Symbolically, a shaman is invited and *Payram* is initiated by shaman performing *Şaçıg* ritual. It is also known that before start of *Payram,* as in the spring rites, the ritual fire was lit and *Payram* was started by gathering around this fire. In *Payram* organization held in 1986, one of the members of the music group *Çıltıs* performed shaman dance and symbolically strewed *Şaçıg to* Mount Mustag. Then, one of the group turned into *Ölgüdek,* the legendary hero of Shors, wishing good weather, successful hunting and a prosperous life. The other members of *Çıltıs* ensemble performed an improvised dance around the fire, symbolizing hunting. After this performance, which was made to promote and symbolically represent the culture, competitions for the best singer and the best costume, sports competitions (archery, wrestling) and various events were organized. Local food, beverage and souvenirs were sold at pre-established stalls. Considering all its features, it is seen that *Payram* is quite different from the traditional Shor rituals in terms of spirituality. As a matter of fact, *Payram* is not a ritual, but a modern theatrical organization that symbollicaly includes some rituals.

Payram structurally reminds of the ancient traditions of Shors. To understand the connection between *Payram* and these traditons, it is necessary to know Shor belief system. Shors believe in the spirit of nature, that people living in the region are surrounded by spiritual beings and that they should behave accordingly, welcome the existence of supernatural, and behave within the framework of the rules they have determined. Shamanism carries traces of the "Sky God" belief and it is seen as an authority that regulates the life of Shors, determines the rules and ensures social unity. Its very important to establish good relations with nature in Shamanism. Its is believed that thanks to good relationsships, the order of life will continue and it can be protected from disasters. Shors have developed various practices to estabish these good relations. *Saçı,* which is a kind of bloodless sacrifice, is offered to nature, fires are lit, souls are tried to be satisfied. *Çıl Pajı*, *Şaçıg* and *Şaçıl* rites are among these practices. These traditional ceremonies have moved away from their original structures in 20th century. Especially *Şaçıg* and *Şaçıl* have become a part of *Payram* organization, not as separate practices. *Çıl Pajı* and *Şaçıg* strengthen the community identities of Shors, organize their lives, reinforce their religious and national feelings.

Derived from the verb "to strew", *Saçı* is a common form of bloodless sacrifice among Turkish communities. A practice, made in honor of the white tree by strewing various materials is called *Şaçıl*. The local people go to the sacred white tree together and tie pieces of cloth, animal skins and bird wings to pay their respects to it. Then, before the practice, it is strewed on the tree from *abırtka (a kind of beverage),* which is collected separately from each house and combined. Another practice that has similarities with *Saçıl* is *Şaçıg*. *Şaçıg* is organized by special person such as shaman, especially in the spring. The purpose of organizing *Şaçıg* ritual is to wish the animals that stand still in the barns in winter to gain strength in the summer and to spend the whole summer in nature. On a more archaic

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

level, it can be said that this ritual is the banishment of evil, the construction of goodness, that is the reperition of the cosmogonic myth in the opposition of chaos and cosmos. *Çıl Pajı* is one of the universal seasonal rituals and initiated by shaman with a short *Şaçıg* ritual. It is seen as the beginning of new year and is held on March 21, which is considered the beginning of new year according to the *Altay-Sayan* calendar. *Çıl Pajı* started celebrated again in 2002 with the effect of the revival of Shor culture. *Çıl Pajı,* is a celebration that should be evaluated in the context of the invention of tradition. Because in recent years *Çıl Pajı* is a commercialized and institutionalized tradition, although it has basically contains traditional elements. *Çıl Pajı* and *Şaçıg,* which have undergone change and transformation and *Payram* which emerged after 1920s and are accepted as a national holiday, are important examples showing the stance of Shor culture against modernism.

Giriş

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başları toplumlar için büyük değişimlere sahne olmuştur. Sanayileşme ve beraberinde gelen modernleşme faaliyetleriyle birlikte geleneksel yaşamlarını sürdüren halklar, eski uğraşlarından ve zevklerinden uzaklaşmış, yeni bir kültürel dairenin içine dâhil olmuşlardır. Geleneksel toplumları ayakta tutan dinamiklerden biri olan geleneksel uygulamalar da bu yeni yaşam düzeninde kendilerine yeni yerler, yeni biçimler aramaya başlamışlardır. Toplumsal yaşamın düzenlenmesi ile denetlenmesinde ve topluluk içindeki birlik bilincinin pekiştirilmesinde önemli rol oynayan gelenekler, bir kuşaktan ötekine geçirilen bilgi, inanç, tasarım ve bütün olarak kültürel unsurlardır (Weber, 2012: 137-139; Örnek, 2000: 216; Strauss, 1984: 55-56). Geleneklerin önemli bir bölümünü toplumun tarihi, ahlak sistemi ve kozmolojisini içeren (Durkheim, 2005: 443) ayinler, ritüeller ve dini-milli bayramlar ile törenler oluştururlar. Toplum tarafından oynanan bir oyun olarak da görülen (Huizinga, 2006: 21-39) ayin ve törenlerin işlevi toplumsal istikrarın ve dengenin korunmasıdır. Temsillerdeki hareket ve davranışlar, toplumun mitik geçmişini yeniden hatırlamaya, yeniden canlandırmaya yönelik olması sebebiyle inançların canlılığını korumayı hedeflerler.

Tören ve ayin gibi geleneksel uygulamalar, kendisini bireysel olarak bir yere konumlandırmak isteyen insanın kimlik sorunlarını çözümlerken (Özdemir, 2017: 329), onun yaşamını düzenleyen, kutsal karşısındaki davranışlarını belirleyen, sınırlayan ve kurallarla sistemli hale getiren bir rutine duydukları ihtiyacın yerini doldururlar (Connerton, 1999: 79; Popper'dan akt. Özbudun, 2015, 16-17). Bu psikolojik faydanın dışında en önemlisi de dini inanca dayalı geleneksel törenlerin, insanın bu dünyadaki yaşamıyla kutsal arasındaki bağı kurma konusundaki yardımcısı olmasıdır. Geleneksel toplumların modern toplumlara evrimi, kutsalla bağı zamanla inceltmiş ve böylece geleneğe duyulan ihtiyaç azalmış, geleneksel uygulamalara yeni biçimler, yeni anlamlar aranmaya başlanmıştır.

Bu çalışmada Şor Türklerinin geçmişten günümüze bazı dini ve milli pratikleri, özellikle geleneğin icadı çerçevesinde ele alınmıştır. Rusya'nın Kemerovo Bölgesi'nde yaşayan Şor Türklerinin dili ve kültürü, Rus üst kimliğinin altında yok olmak üzere olan bir alt kültür ve kimlik haline gelmiştir. Şorlar, yüzyıllar boyu dağlık ve ormanlık yurtlarında kendi içlerinde

kapalı bir yaşam sürdürmüşlerdir. 17. yüzyılda bölge Rus akınına uğradığı için Şorlar kadim yurtlarındaki kapalı yaşamlarından gün geçtikçe uzaklaşmak zorunda kalmışlardır. Sovyetler Birliği'nin kurulması Şorların Gornoy Şoriya isimli idari bir yapı altında toplanmalarına yardımcı olmuş, bu idari yapı Şorların milli kimliklerine yönelik birtakım yeniliklere zemin hazırlamış, Şor dili ve kültürü kendisini yaşatmak için fırsat yakalamıştır. Ancak Sovyetler Birliği'nin desteği ile kurulan Gornoy Şoriya Muhtariyeti varlığını uzun bir süre koruyamamış, 1939 yılında gereksiz olduğu görüşüyle tasfiye edilmiştir (Açа, 2002: 1297-1300; Patruşeva, 2002, 1235). Yaşadıkları olumsuz tecrübeler ve sahip oldukları alt kültür imajı yeni kuşakların zamanla daha çok Rus kültürünü ve dilini benimsemelerine, dolayısıyla Şor kültürünün ve dilinin geri plana çekilmesine sebep olmuştur. Tüm bunlar, Şor Türkçesini ve Şor kültürünü incelemenin önemini gözler önüne seren en önemli nedenlerdir. Bu çalışmada geleneğin icadı, kurumsallaşması ve yeniden yorumlanması meselesi üzerinde durulmuş, ardından bu bağlamda Şor Türklerinin yeni yapılanmış olan Payram organizasyonu incelenmiş ve bu organizasyonun ortaya çıkmasına kaynaklık eden Çıl Pajı ve Saçig ritüelleri 20. yüzyılın sonları ile 21. yüzyılın başlarında yaşanan değişimler ışığında ele alınmıştır.

1. Geleneğin icadı, kurumsallaşması ve yeniden yorumu

Modernlik düşüncesinin özünde yer alan geleneğe karşıtlığa rağmen gelenek ile moderni birbirinden tamamen ayrı tutmak mümkün değildir (Giddens, 1994: 12-13). Gelenek, varlığını korumak için modernizmle ya da mevcut herhangi başka bir akım ile iş birliği yapmaya eğilim gösterir. Bu durumda sonradan ortaya çıkmış, icat edilmiş gibi görünen geleneklerin önemli bir bölümü aslında tarih boyunca varlığını sürdürmüş, bilinen geleneklerdir ancak tehditle karşı karşıya kaldıkları zaman değişikliğe direnç göstermezler. Aslında dönüşümdeğişim ve gelenek arasındaki bağ son derece paradoksaldır. Çünkü geleneğin en önemli özelliği belli aralıklarla ve aynı biçimde tekrar edilmesidir. Bu yineleme hareketi, geçmişin, geçmişteki geleneğin kesintisiz sürdüğünü düşündürür (Connerton, 1999: 72-81). Ancak bu gerçeklikten oldukça kopuk bir bakış açısıdır. Gelenek süregenliği ima ederken, dönüşüm bunu inkâr eder. Çünkü geleneği gelenek yapan, onu sürdürülebilir yapan onun yeni koşullara uyarlanmada sahip olduğu esnekliktir. Esnekliğini yitiren, yeni durum ve koşullara uyarlanamayan gelenek, bir süre sonra taşıyıcıları açısından işlevselliğini yitireceği için, dönüşüme ve değişime muhtaç olur (Özbudun, 2015: 29).

Geleneklerin değişimi ve dönüşümü için 20. yüzyıl çok elverişli bir ortam oluşturmuştur. Bunun gibi tarihsel kopuşların yaşandığı geçiş dönemlerinde gelenekler yeni biçimler kazandırılarak yeniden gündeme getirilirler. Amaç, nostaljiye dayanarak güven tazelemektir. Bu nedenle bu tür törenlerin resmi bir yapı yansıttıkları görülür. Modern dönemde ulusal seçkinler tarafından icat edilen törenler, geçitler ve diğer çeşitli etkinlikler, geleneği zayıflayan halka ancak kabul ettikleri ve uygun gördükleri bir geçmişin uzantısını, kontrollü bir biçimde göstermeyi hedeflerler (Connerton, 1999: 81-102). Geleneklerin yeni biçimlerde yeniden gündeme gelmesi, ancak geleneksel bağlamının dışında daha kuramsal ve ticari çerçevede yer alması dikkat çeker. Bunun yanı sıra geleneksel kültürün ve geleneksel kutlamaların po-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

püler kültüre eklemlendiği, bu yeni yaşam biçiminde kendisine yer aradığı görülür. Çobanoğlu bu durumu "folklorizm" kavramı bağlamında ele alarak, bunun geleneklerin kendi doğal bağlamları dışında pazarlanabilirliğe itilmesi ve turizm hareketine dönüşmesi olduğunu ifade eder. Böylece oluşturulan bu yeni fenomen zamanla kendi otantiğini ortaya çıkarır (Çobanoğlu, 1999: 11). Bu bağlamda modernizm ve postmodernizmin sürekli yeniden biçimlendirdiği dünyada geleneklere hep yeniden, güncel durumlarıyla, yeni bakış açıları çerçevesinde bakmak gerektiğini göz ardı etmemek gerekir.

Büyük değişimlerle yeniden gündeme getirilen gelenekler "icat edilmiş gelenek" olarak nitelendirilirler. İcat edilmiş gelenekle anlatılmak istenen iki türlü gelenek vardır. Bunlardan biri, uzunca bir zamandır korunan ancak bir dönüm noktasında değişim yaşamış, yeniden yapılandırılmış ve kurumsallaşmış geleneklerdir. Diğeri ise gerçekten çok kısa bir süre önce, çok kısa bir zaman diliminde icat edilmiş ve hemen yerleşmiş, kökeni çok eski dönemlerde aranmayan geleneklerdir. Birinci tür icat edilmiş geleneklerin amacı giderek daha hızlı bir şekilde değişen "şimdi"nin etkisi altında bir tarihsel süreklilik duygusu oluşturmaktır. Sürekli devinim halindeki "şimdi"de geçmişe ait güvenli bir bağ aranır. Bu tür gelenekler gerçekten yeni gelenekler değildir, eskinin yeni bir görünümünü sunarlar (Hobsbawm ve Ranger, 2006: 2-17; Schumacher, 2014: 36-49). Bunlar; üzerinde düşünülmüş, planlanmış, büyük organizasyonlarla biçimlendirilmiş ve hatta ticari amaca hizmet eden geleneklerdir. Şor Türkleri arasında kutlanan Payram bunun bir örneğidir. Payram eski malzemeler kullanılarak yeni amaçlara yönelik hazırlanan bir organizasyondur.

1.1. Geleneğin kurumsallaşması bağlamında "Payram"

Şorlar arasında ilk kez 1920'li yıllardan sonra kutlanmaya başlanan Payram'ı, aslında unutulmuş tüm kadim geleneklerin bir çatı altında yeniden inşa edilmesi ve yorumlanması olarak ele almak gerekir. Payram, içerisinde geleneksel törenlere özgü uygulamaları da bulunduran ve bunlara ek olarak birçok geleneksel ve modern etkinliği bir araya getiren, kültür odaklı ticari faaliyetlere de zemin hazırlayan büyük bir organizasyondur. Payram'ın oluşum süreci Şor halkının büyük bir değişimle karşı karşıya oldukları bir döneme tekabül eder. Gornoy Şoriya Muhtariyeti'nin kurulduğu yıllara karşılık gelen bu dönem, değişimin önemli sahnelerinden biridir. Modern hayata geçişin sancıları ile birlikte canlanmaya başlayan ulus fikri, siyasi sancılarla birleşerek Şor geleneklerini büyük ölçüde etkilemiştir. Gornoy Şoriya Muhtariyeti'nin kurulmasıyla birlikte canlanmaya başlayan gelenek elbette eski gelenek değildir. O, yeniden yorumlanma ve yeni yorumuyla canlanma ihtiyacını duyar. Şorlar, çok kısa süreceğini bilmeden kazandıkları bu yeni, resmi ve milli kimliği yaşamlarında önemli bir yere koymuş ve Şor aydınlarının desteği ile Payram'ı milli, özel gün olarak kutlamaya başlamışlardır. Payram'ın bu ölçüde bir istekle kutlanması, yeni toplumsal ve idari düzene alışma sürecindeki halkın, bu geçişi daha kolay ve yumuşak bir biçimde deneyimlemesini sağlama çabasıyla ilgilidir. Bu konu hakkında önemli fikirler öne süren Wolf-Knuts, halkın eski, hakiki halk kültürünün bir yorumu yardımıyla eğitilmesini, halkın yeniden yapılanması yolundaki en önemli adımlardan biri olarak görür (2007: 177). Şor aydınlarının da amacı,

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

uygun bir sentez oluşturarak Şor halkını yeni sisteme, yeni yapıya alıştırmaktır. Ne var ki Şorların resmi bir çatı altında toplandıkları bu idari kuruluş, 1939 yılında tasfiye edilince Payram uzunca bir süre için uygulamadan kaldırılmıştır. Bununla birlikte Şor dil ve kültürünün tamamen yok olmanın eşiğine gelme süreci başlamıştır. Yeni nesiller dillerini bilmeden, okumadan, yerli türkülerini duymadan büyümüşlerdir.

Payram, 1939 yılında tamamen ortadan kalkmasından sonra, 12 Haziran 1986'da bir Şor köyü olan Çuvaşka'da, Novokuznetsk Pedagoji Enstitüsü öğretim üyesi Andrei İlyiç Çudayakov başkanlığında bir grup Şor aydını tarafından yeniden düzenlenir. Bu tarihten itibaren Payram her yıl Haziran ya da Temmuz ayında organize edilmiştir. Yeni nesil Şorlar bu sayede, ilk defa kendi yerel şarkılarını dinleme, milli giyim-kuşam biçimini görme fırsatı elde etmişlerdir. Çuljanova, Şor halkının Payram ile birlikte Şor kültürünü adeta yeniden keşfettiğini dile getirir. Bu keşif, biraz buruk bir sevinç ortaya çıkarmıştır. Keşfin verdiği hissiyat; sevincin yanı sıra bu kadar uzun zaman kim olduklarını, köklerinin nereye ait olduğunu unutmaları ve ne kaybettiklerini anlamalarıyla ilgili acı bir içgörüdür. Çuljanova, Payram'ın Şor ulusal kimliğinin uyanışı, Şor kültürünün canlanması yolunda geleceğe yönelik en görünür ve önemli adım haline geldiğini aktarır (KK.1)[1].

Günümüzde Şorlar kadim kültürlerinden çok fazla uzaklaşmış olmalarına rağmen "Payram" Şorların kültürel kimliklerine işaret eden sembollerle doludur. Sembolik olarak bir şaman davet edilir ve Payram, şamanın Şaçıg ayini gerçekleştirmesi ile başlatılır. Zaman zaman Payram'ın başlamasından önce bahar ayinlerinde olduğu gibi ritüel ateşinin yakıldığı ve Payram'ın bu ateşin etrafında toplanarak başlatıldığı da bilinmektedir. 1986 yılında düzenlenen organizasyonda müzik grubu Çıltıs'ın üyelerinden biri şaman dansını icra etmiş ve sembolik olarak ateşe ve Mustag Dağı'na saçı sunmuştur. Ardından Şorların efsanevi kahramanı olan Ölgüdek'e dönüşerek havaların güzel olması, başarılı bir av ve refah içinde bir yaşam dilemiştir. Daha sonra sahneye at sırtında Ölgüdek kılığına girmiş bir figüran çıkmış, Çıltıs topluluğunun diğer üyeleri ateşin etrafından avcılığı simgeleyen hareketlerle doğaçlama bir dans sergilemişlerdir. Kültürü tanıtmak ve sembolik olarak temsil etmek için yapılan bu gösterimin ardından en iyi şarkıcı ve en iyi kostüm yarışmaları, spor müsabakaları (okçuluk, güreş) ve çeşitli etkinlikler düzenlenmiştir. Önceden kurulmuş olan tezgâhlarda yöresel yiyecek-içecek ve hediyelik eşyalar satılmıştır. 1986 Payramı'ndaki bu etkinlikler yerel televizyon kanalı tarafından kayda alınmış ve film haline getirilmiştir (Çul'janova, 2016: 5-6, 34-35).

Bütün özellikleriyle göz önünde bulundurulduğunda Payram'ın, geleneksel Şor ritüellerinden manevi bakımdan oldukça farklı olduğu görülür. Nitekim Payram bir ritüel değil, bazı ritüelleri sembolik olarak içine alan modern, teatral bir organizasyondur. Her Payram büyük bir planlama neticesinde düzenlenir. Bunun için hazırlıklar aylar öncesinden başlar. Payram'ın organizasyonu için maddi destek sağlayacak sponsorlar ve yardımlar aranır. Sahne alacak müzik gruplarının repertuvarları belirlenir, performanslar için özel sahneler kurulur, hediyeler hazırlanır. Payram alanında açılacak tezgâhlar belirlenir. Açılacak sanat sergileri, ticari amaçlı fuarlar, Şor mutfağını tanıtacak büfeler planlanır. Payram'da kendilerine eşlik etmeleri için Şorların tarihi ve kavmi ortaklıkları bulunan Hakas, Altay ve Teleütlerden insanlar davet edilir (Çul'janova, 2016: 5-7).

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Payram, bir "fakelore" olarak ele alındığında aslında toplumsal belleğin yıkıcı içeriğinden korunmak için düzenlenen bir etkinlik gibi görülür. Çünkü fakelore, folklor karşıtıdır. Folklor, geleneksel kültürü temsil ederken, fakelore içinde bulunulan egemen kültürün temsilcisidir. O, başat toplumların ekonomik ve politik çıkarlarına hizmet eder (Fox, 2007: 43-45). Bu bakımdan Payram'ın egemen toplumun, yani Rus toplumunun örtük olarak etki eden kontrol mekanizması tarafından şekillendiği ve egemen toplumun ideolojik ve kültürel hegemonyasının bir yansıması olduğu söylenebilir. Payram ile birlikte, önceden yerel olan ve yerele hitap eden, yerel olanın yaşamını düzenleyen gelenek yeniden, yeni bir isimle yapılandırılmış, yalnızca yerelin sanatsal bir gösterimi ve sembolik bir tanıtımı haline gelmiştir. Çuljanova, Payram'ın Şor kültürünün tanıtılmasında çok önemli olduğunu ancak bunun Şorların gerçek yaşamıyla uzaktan yakından bir ilgisinin bulunmadığını, bunun yalnızca süslü bir tablo olduğunu bildirir (KK.1). Folklorist bakış açısıyla Payram, Şor kültürünün kendisi değil, onun pazarlanabilir turizm hareketine dönüşmüş bir biçimidir.

2. Payram'ın kökeni: Geleneksel Şor ritüelleri

Şor kültürünün günlük yaşam içerisindeki yerinin günden güne zayıflaması, hatta neredeyse yok olmaya aday olması onların dini çerçevede gerçekleştirdikleri birtakım ritüellerinin ve geleneklerinin de değişmesine, dönüşmesine sebep olmuştur. Yukarıda sözü edilen Payram, bu değişim ve dönüşümün en görünür örneğidir. Değişim ve dönüşümden, Payram'a kaynaklık eden geleneksel uygulamalardan söz etmeden önce Şorların doğa temelli inançlarına kısaca değinmek gerekir. Doğa temelli Şor inanç sisteminde, gökyüzü ve yeraltına atfedilen ilahi özelliklerin dışında, yeryüzünde, insan yaşamının merkezinde bulunan doğa; ağacıyla, toprağıyla, suyuyla, dağıyla bir bütün olarak kutsal kabul edilir. Şorların geleneksel dünya görüşü; tabiat unsurlarının ruhları olduğu, bölgede yaşayan halkın spiritüel varlıklarla kuşatılmış olduğu ve buna göre dikkatli davranmaları, doğaüstünün varlıklarını hoş tutmaları, onların belirledikleri kurallar çerçevesinde davranmaları gerektiği düşüncesini kapsar. Gök Tanrı inancından izler taşıyan Şamanizm, Şorların tüm yaşamını düzenleyen, kuralları belirleyen ve insanları birlik içinde tutan bir otorite olarak görülür. Yaşamın düzenini devam ettirmek ve olası felaketlerden sakınmak için doğayla iyi ilişkiler kurmak oldukça önemlidir. Bunun için doğaya saygılarını ifade edebilecekleri, dileklerini sunabilecekleri birtakım uygulamalar geliştirmişlerdir. Ekonomik ve toplumsal hayatın basit refleksleri olan bu uygulamalar zaman birimi olarak güneş yılının kabulüne dayanır (Eliade, 2017: 66) ve zaman, mekân ve kurallar açısından her yönüyle doğayla uyumlu bir tablo oluştururlar. Doğaya bir çeşit kansız kurban[2] olan saçı sunulur, ateşler yakılır, ruhlar memnun edilmeye çalışılır. Çıl Pajı Bayramı, Şaçıg ve Saçıl ayinleri bu uygulamalardandır. Bu geleneksel törenler Payram'a kaynaklık etmelerine rağmen, kendileri de 20. yüzyıldaki müstakil biçimlerinde asıllarından oldukça uzaklaşmışlardır. Çıl Pajı ve Şaçıg, Şorların topluluk kimliklerini sağlamlaştıran, yaşamlarını düzenleyen, onların kutsalla olan bağlarını pekiştiren ve hem dini hem milli duygularına hitap eden geleneksel ayin ve törenlerdir.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

2.1. Şaçıg ve şaçıl

Şaçıg ve Şaçıl, doğaüstü varlıklara saygının sunulduğu ve birtakım uygulamalarla doğaüstünün iyiliklerinin temenni edildiği ayinlerdir. "Saçmak" fiilinden türemiş olan saçı, Türk toplulukları arasında yaygın olan bir kansız kurban biçimidir (İnan, 1986: 98). Şaçıl, çeşitli saçı malzemeleriyle ak ağacın şerefine yapılan bir uygulamadır. Şaçıl'ın yapılacağı gün yöre halkı hep beraber kutsal ak ağaca gidip, ona saygılarını sunmak için bez parçaları, hayvan derileri ve kuş kanatları bağlarlar. Daha sonra uygulamadan sorumlu yaşlı bir kişi, uygulamadan önce her evden ayrı ayrı toplanıp birleştirilen abırtkadan[3] ağaca serper. Güreşler yapılır, fallar bakılır. Bakılan fallara göre senenin bereketli geçip geçmeyeceği anlaşılmaya çalışılır (Babatürk, 2013: 2147-2148). Bu bilgilerden Şaçıl'ın bereket için düzenlenen bir uygulama olduğu düşünülebilir.

Şaçıl ile benzerlikler taşıyan bir diğer uygulama ise Şaçıg'dır. Çudoyakov, *Devyat' Bubnov Şamana* isimli Şor efsanelerine yer verdiği kitabında "Bahar Ayini Şaçıg" başlığı altında Şaçıg'la ilgili iki anekdota yer vermiştir (1989: 46-49).[4] Şaçıg'ın şaman gibi özel kişiler tarafından düzenlenen bir ayin olduğu ve özellikle bahar ayında gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Şaçıg için en özel zaman Nisan ayında, buzların henüz erimeye başladığı ve karların arasından yeşil çimenlerin görünmeye başladığı zamandır (KK.1; KK.2). Bu zaman, sığırların yazlık meralara götürüldüğü zamandır. Şaçıg ayininin temelinde, kışın ahırlarda duran hayvanların yazın güç kazanmaları, tüm yazı doğada güçlenerek geçirmeleri temennisi yer almaktadır. Çudoyakov'un derlediği verilere göre Şaçıg'ın zamanı, bahar bayramlarını hatırlatmaktadır (1989: 46-49). Amaç, kötülüğün def edilmesi, iyiliğin inşası, yani kaos-kozmos karşıtlığında kozmogonik mitin yeniden tekrarıdır. Ayin sayesinde hayvanların doğada kaybolmalarının, nehirde boğulmalarının önüne geçileceğine inanılır. Dağların ve suların ruhlarına yapılan Şaçıg uygulaması sayesinde dağ ve su ruhları koruma güçlerini insanların üzerine gönderir.

Şaçıg mekânı, bazen dağda bir yer, bazen ise bir nehir kıyısıdır. Katılımcılar beraberlerinde kendi kaplarında abırtka, peynir ve araka[5] getirirler ve daire oluşturacak biçimde oturup bir kabı dairenin ortasına yerleştirirler. Şaçıg'dan sorumlu kişi genellikle şamandır.[6] Şaman, iki eline de birer kepçe alıp dağlara ve sulara hitap etmeye başlar. Çudoyakov'un derlediği birinci anekdotta Şaçıg düzenleyicisinin ağzından şu sözler aktarılır:

> Abakan, Abakan
> Senin adın Abakan
> Şog, şog, şog![7]
> Dalların uçları açıldı
> Söğütlerin uçları açıldı. (Çudoyakov, 1989: 47)

Bu sözler Abakan Dağı'na söylenmiş olup, şaman bu sözleri daha sonra Kıyras Dağı'na, Ogudum Dağı'na, Kara Dağ'a, Mözük Dağı'na hitaben de söyler. Dağlara sunulan saygının ardından sıra sulara gelir:

> Sen büyük bir nehirsin
> Mrassu
> Şog, şog, şog. (Çudoyakov, 1989: 48)

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Ayin uygulayıcısı dağlara ve sulara her seslenişinde elindeki kaşığın hızlı bir hareketiyle üç kez toprağa abırtka serper. Dağlara ve nehirlere saçı yapıldıktan sonra sıra peynir, abırtka ve arakanın katılımcılara ikramına gelir. Şaman, ahşap bir bardağa abırtka koyarak sırayla herkese verir. Sırası gelen bardaktan bir yudum içip tekrar şamana verir. Böylece dairede bulunan herkese sıra gelir ve herkes aynı bardaktan, aynı içkiden içerek bir çeşit kutsanma ile şereflenmiş olur. Herkes saçıdan kalanları yiyip içmenin kutsal gücüne erişmiş kabul edilir.

Çudoyakov'un derlediği ikinci anekdotta ise ikram seremonisi birtakım farklılıklar arz etmektedir. Bu anekdot, Şaçıg'ın dağda gerçekleştirildiği bir güne aittir. Dağda toplanan kalabalık grup, bir şamanın yönetiminde evlerinden getirdikleri abırtkayı bir kazanda birleştirirler. Şaman önce kendisi bu kazandaki abırtkadan bir kaşık alıp içer ve dağlara sulara seslenir:

İyi bir hasat olsun,

Hayvanlar sığırlar eziyet görmesin

Ekinler doluyla dövülmesin. (Çudoyakov, 1989: 49)

Şaman, saçıyı gerçekleştirdikten sonra ikram aşamasında herkesin ortak kazandaki abırtkadan alıp içmesini sağlar.

İki anekdottan da Şaçıg'ın bahar aylarında uygulandığı anlaşılmaktadır. Şaçıg'la ilgili bu bilginin çok daha eski dönemlere ait olduğu düşünülmektedir. Son yüzyılda Şaçıg'ın toplu olarak gerçekleştirilen ve özel zaman ve mekân gerektiren bir ayinden çok, herhangi bir zamanda düzenlenebilen bireysel dini uygulamalardan biri haline geldiği görülmektedir. Arbaçakova da Şamanların artık Şaçıg'ı, örneğin yeni bir ev inşa edilirken, evlilik törenlerinde vb. önem arz eden günlerde gerçekleştirdiklerini bildirir (KK.2). Şorlar, Şaçıg uygulamasına hem Sovyetler Birliği döneminde hem Sovyetler Birliği döneminden sonra devam etmişlerdir. Hatta 21. yüzyılda bile geleneksel inançlarının çok arka planda kalmasına rağmen Şorların yabani bitki toplamak veya balık tutmak için her taygaya gittiklerinde yanlarında mutlaka saçı malzemesi bulundurdukları bilinmektedir. Bu uygulamanın amacı taygada yaşanabilecek olası felaketlerin önceden önüne geçmek ve dağ ve su iyelerinin desteğini almaktır. Taygaya giden biri, bacağını kırabilir, bir kayadan düşebilir, kaybolabilir. Şaçıg ritüeli sayesinde oldukça tehlikeli bir tabiat olan tayga ortamı güvenli hale gelir. Çuljanova, kişisel inançlarından söz ederken bir Ortodoks olduğunu ama buna rağmen Şamanlık ritüellerinden kopmak istemediğini, hala taygaya gittiğinde veya bir ateş yakıldığında ruhlara saçı sunduğunu, kısa bir şaçıg töreni düzenlediğini ifade eder. (KK.1).

2.2. Çıl pajı

Şaçıg, başlı başına bir ayin veya kişilerin kendilerine güven ortamı tesis etmek, kozmogoniyi anımsamak ve yeniden canlandırmak istediklerinde uyguladıkları geleneksel bir yöntem olmasının dışında, Payram gibi bazı törenlerin kapsamında da yer almaktadır. Bu törenlerden biri de Çıl Pajı'dır (KK.1). Şaman tarafından kısa bir Şaçıg ayini ile başlatılan "Çıl Pajı" evrensel nitelikli mevsimsel ritüellerin bir çeşididir. Mevsimsel ritüeller tek tip

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

bir model izlerler. Yaşamın tahliyesi ve ikmali üzerine gelişmiş bu model def etme, arınma, canlanma ve kutlama olmak üzere dört kısımda tamamlanır (Gaster, 1950: 6-7). "Yeni bir yılın başlangıcı" olarak görülen Çıl Pajı, Altay Sayan takvimine göre yeni bir yılın başlangıcı olarak kabul edilen 21 Mart'ta düzenlenir. Bu tarihten itibaren yeni bir döngünün, yeni bir devrin başladığına inanılır (Lvova vd., 2013: 36).

Çıl Pajı, Şor kültürünün mitolojik, psikolojik, ahlaki, geleneksel ve estetik yönünü açığa çıkarmaya yardımcı olur. Halk bu özel günde, hem kış avcılığından sağ salim dönüşü kutlar hem de baharla birlikte gelecek olan bereketi diler, yeni yıl için planlar yapar. Çıl Pajı, yalnızca yeni yılın bir başlangıcı ve bereketin yeniden dönüşü değil, yeniden hatırlanan ve canlandırılan kozmogonik mitosu da içerir. Kozmogonik bilgi toplumsal yaşamda artık görünür olmasa bile kolektif bellekte her zaman yaşamaya devam eder. Bu nedenle kozmogoni miti her zaman kendisini tekrar etmeyi başarır. Ekinoks ile birlikte dönen her yeni yıl, yeni bir başlangıç ve zamanın yenilenmesi anlamını taşır. Bahar bayramlarının amacı eskiden yeniye geçiş aşamasında yaratılış anının saflığını ve temizliğini kısa süreliğine de olsa yeniden elde etmektir. Bu sayede kolektif bir arınma da sağlanmış olur (Eliade, 2017: 68). Kozmogonik tasavvurlara bağlı olarak Şor inanç sisteminde kaos olarak düşünülen kış aylarında iyi ruhların dünyayı terk ettiği ve onların yokluklarında yeryüzünde kötü ruhların hüküm sürdüğü düşüncesi bulunur. Kış aylarında bu sebeple insanlar birçok talihsizlik yaşayabilir, geçim problemleri ortaya çıkabilir. Yeni bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilen Çıl Pajı ise iyi ruhların dünyaya yeniden döndüğü gün olarak kabul edilir (Peçenina, Teneşeva, 2011: 6). Aslında tüm bunlar ebedi dönüş mitinin birer yansımalarıdır. Evren daimî bir döngü içindedir ve bu uygulamalar bu döngünün yenilenmesine yardımcı olur. Çıl Pajı belli bir sistemi olan birkaç aşamadan oluşan oldukça kapsamlı bir gelenektir. Tören başlamadan günler öncesinde halkta bir canlanma yaşanır ve herkes Çıl Pajı için hazırlanmaya başlar.

Hazırlık*:* Eski dönemlerde Çıl Pajı, Nevruz'da olduğu gibi hazırlık sürecini de kapsayan bir kutlamadır. Hazırlık sürecinin amacı yeni döngüye ideal bir biçimde başlamaktır. Bu nedenle evlerde temizlik yapılır, etraf düzene sokulur, yemekler hazırlanır. Bu süre zarfında insanların birbirleriyle iyi geçinmesi, herkesin birbirine yardımcı olması, küskünlüklerin ve nefretin sona erdirilmesi beklenir. İnsanlar arasındaki barış ve uyumun sağlanması, nefretin yok edilmesi için toplumun kanaat önderleri olan paşlık[8], şaman ile nıbakçı (masalcı) ve kayçılar (destancı) ortak çaba gösterir, insanlara destek olurlar (Peçenina, Teneşeva, 2011: 8). Açıkça görülmektedir ki, Çıl Pajı'na hazırlık sürecindeki amaç yalnızca evleri ve eşyaları temizlemek değil ruhları tüm kişisel hırslardan arındırmak, yeni döngüye hem çevresel hem de içsel olarak temiz bir biçimde girmektir.

Başlangıç*:* Çıl Pajı günü, doğayla, kuşlarla, hayvanlarla nasıl iletişim kuracağını bilen bir öndere ihtiyaç olur. Çünkü Çıl Pajı'nda amaç yaşamın döngüsünü canlandırmak, eskiyi defetmek, iyiyi istemek için doğaüstüne ulaşmaktır. Doğaüstüyle iletişim kurabilmesi ve ritüelleri en doğru şekilde gerçekleştirmesi için bir şaman belirlenir. Şaman, tören günü her şeyden önce kısa bir "şaçıg" düzenler. Şaman birtakım büyüsel işlemlerini gerçekleştirirken, katılımcılar daire şeklinde oturup onu seyreder ve ona eşlik ederler. Şamanın ağzından sembolik olarak yeniden yaratılışa, yeniden doğuma işaret eden[9] şu sözler dökülür:

Eski yıl gitti, yeni yıl girdi.
Elimi kaldırırsam dua olur,
Koltuk altımı açarsam su sıçratır!
Susuzluğunuzun giderilmesine izin verin!
İçme arzusunun geçmesine izin verin!
Akan su hışırdadı
Kozalaklı ağaçların tepeleri yumuşadı.
Saf yağmurlar yağdırıyoruz.
Yılın başını kaldırıyoruz. (Peçenina, Teneşeva, 2011: 7)

Çıl Pajı bu yönüyle Şaçıg ayininden çok farklı görülmemektedir. İkisi de özellikle baharın başlangıcında yapılır. İkisinde de temenniler aynıdır; bereket, sağlık, şans ve iyilikler dilenir (KK.2). Bu ritüelde şaman Tanrıların, dağların, nehirlerin, ormanların, bozkırların ve bataklıkların ruhlarına saçı serper ve önceden seçilmiş yardımcılarıyla birlikte yerleri ve amaçları önceden belirlenen üç ritüel ateşi yakar. Batı'da arınma için bir ateş yakılır. Doğu'da ise yemeklerin hazırlanması için bir ateş yakılır. Üçüncü ateş ise diğer ihtiyaçlar içindir. Tören başlangıcı yapıldıktan sonra sembolik olarak döngüyü ifade eden Çıl Pajı ritüellerine sıra gelir.

Eskinin Yok Edilmesi ve Yeniden Yaratım: Ateşlerin önemli bir rol oynadığı bu aşama teatral bir nitelik sergilerler. Tüm katılımcılarla birlikte eski yıl-yeni yıl döngüsünü temsil eden ritüeller gerçekleştirilir. Mitik yaratılış öyküsünün taklidiyle birlikte sembolik olarak yok etme ve yeniden yaratma süreçleri anımsanır. Birinci aşamada ritüel öncesinde her ailenin tüm üyeleri için iki parmak kalınlığında ve iki arşın uzunluğunda mavi, sarı, beyaz ve siyah renklerde hazırlanmış kurdeleler bulundurulur. Mavi renkli olan gökyüzünü, sarı renkli güneşi, beyaz renkli olan saf iyiliği simgeler. Ritüelde önemli bir yere sahip olan siyah kurdele ise kötü olan her şeyi temsil eder. Siyah kurdele ile ritüele katılan her katılımcı bütün günahlarını, hastalıklarını, sıkıntılarını, şikâyetlerini kurdele üzerine düğümlemelidir. Bu siyah kurdeleler arınma ateşinde yakılır. Siyah kurdeleler ateşte yandıktan sonra katılımcılar güneşe karşı üç hareketle ateşi kapatırlar. (Peçenina, Teneşeva, 2011: 7). Bunun anlamı alt dünyanın mühürlenmesidir. Şorlar bu ritüel sayesinde tüm kötülüklerin kaynağı olduğuna inandıkları yeraltı dünyasının tüm geçişlerini sembolik olarak kapatmış, böylece kötülükleri engellemiş olurlar.

Siyah kurdelelerin yakılmasının ardından renkli kurdelelerin kutsal huş ağacına asılması uygulaması gerçekleştirilir. Katılımcılar dilekler dileyerek renkli kurdeleleri kutsal kabul ettikleri huş ağacının dallarına bağlarlar. Kutsal huş ağacının[10] yardımıyla bolluk, bereket, sağlık ve huzur için söylenen tüm dileklerin Tanrı'ya ulaştığına inanılır (Peçenina, Teneşeva, 2011: 8) Siyah kurdele ve renkli kurdelelerle ilgili yapılan uygulamaların sistematik bir amacı vardır. Siyah kurdelelere tüm kötülüklerin sembolik olarak düğümlenmesi ve bu kurdelelerin arınma ateşinde yakılması eskiyi yok etme, öldürme anlamını taşır. Renkli kurdelelerin huş ağacına dilekler eşliğinde asılması ise yeniden yaratımı sembolize eder. Ritüelde belli bir sıralamanın izlenmesi bu nedenle oldukça önemlidir. İlk önce eski yok edilmeli, ardından yeniden yaratım gerçekleştirilmeli, böylelikle kaostan kozmosa geçiş sağlanmalıdır. Diğer yandan gün batımından önce yapılan bu uygulamaların özünde eski yılın batan güneşinin; kötü, pis ve sıkıntılı olan her şeyi beraberinde yeraltına götürdüğü ve yeni yılın doğan güneşinin beraberinde iyi olan her şeyi getirdiğine dair teatral bir kurgu yer alır (Peçenina, Teneşeva, 2011: 7).

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Kutlama: Törenin bu aşaması yeme-içme seremonisini kapsar. Döngü tazelenmiş, yıl yenilenmiş ve her şey yeniden iyiliğe kavuşmuştur. Törene katılan herkese yiyecekler ikram edilir. Bu aşama artık, eski yılın uğurlanmasının ve yeni yılın karşılanmasının bitişinden sonra kutlama aşamasıdır. Eğlenceler, yarışlar düzenlenir. Gençler bir araya gelir ve sıklıkla evliliklerin temelleri Çıl Pajı'nda atılır. Bu özel günde tanışan kişilerin çok daha fazla mutlu olacağına dair bir inanış gelişmiştir. Kayçılar komus çalıp destan söyler, masalcılar masal anlatırlar (Peçenina, Teneşeva, 2011: 8).

Sovyetler Birliği döneminde Çıl Pajı son kez 1925'te, Şorlarca kutsal sayılan Tom ve Kondom nehirlerinin birleştiği yerde kutlanabilmiştir. Bu tarihten sonra yaşanan siyasi baskılar nedeniyle Çıl Pajı uzun bir süre kutlanamamış, törenin gerçekleştirilmesi 1939 yılında Gornoy Şoriya Muhtariyeti'nin tasfiyesi ile de tamamen imkânsız hale gelmiştir. Bu dönemde Çıl Pajı'nın kutlanamamasında şamanlara karşı uygulanan sert tedbirlerin ve siyasi kaygılar nedeniyle neredeyse topluluk içerisinde kimsenin şamanlık vazifesini üstlenmek istememesinin etkili olduğu bildirilmektedir (Peçenina, Teneşeva, 2011: 1). 1925'ten itibaren uzun bir zaman ara verilen Çıl Pajı kutlamaları, 2002'de Şor kültürünün yeniden canlandırılması çalışmalarının etkisiyle yeniden kutlanmaya başlamıştır. Çıl Pajı'nın yeniden kutlanışı temelde geleneksel ögeleri sergilerken, diğer yandan da bir kurumsallaşmaya ve ticarileşmeye meyletmesi dolayısıyla geleneğin icadı bağlamında yeniden değerlendirmeye değerdir.

2002 yılındaki Çıl Pajı kutlamasını geleneksel olanla birleştiren, aynı zamanda da ayıran bazı noktalar vardır. Şor inanç sistemine göre ritüellerin gerçekleştirilmesi ancak şaman vasıtasıyla olur. Şorların o dönemde şamanlarının olmaması Çıl Pajı'nın doğal seyrinden çok uzaklaşıldığının ilk göstergesidir. Bu eksikliği gidermek için Hakasya'dan[11] Şaman ve yedi yardımcısı güneşin battığı saatlerde kadim geleneklere uyarak ve tüm kuralları göz önünde bulundurarak Çıl Pajı ritüellerini gerçekleştirmişlerdir. Şamanlar konukları karşılamışlar, kutsal huş ağacı dumanı ile tütsüleme işlemi gerçekleştirmişlerdir. Organizasyon bu noktaya kadar aslında geleneğe yakın bir temsil olarak görünse de organizasyonun yapaylığını göz ardı etmek mümkün değildir. Bilgilendirme bültenleri, kurdeleler dağıtılıp, kutlamaya ilk defa katılanlar için açıklamalar yapılmıştır. Arınma ateşinde kötülüklerin düğümlendiği siyah kurdeleler yakılmıştır (Peçenina, Teneşeva, 2011: 6-12).

Şorlar arasında Çıl Pajı 2002 yılındaki organizasyondan beri düzenli olarak kutlanmaktadır. Ancak yeniden yorumlanmış Çıl Pajı'nın eski geleneksel halinden uzak bir görünümde olduğu ve kurumsallaştığı, adapte edildiği dikkat çekmektedir. Bu çabalar kültürün kurgusal bir temsili olmakla birlikte Şor halkının geleneksel inanç duygusuna gerçek anlamda hizmet etmekten oldukça uzaktır. Nitekim değişen yaşamla birlikte Şorların da dünya görüşleri değişmiş, geleneksel uygulamaların manevi duygularına eskisi kadar ihtiyaçları kalmamıştır. 21. yüzyılda Çıl Pajı'nın kutlanması için dernekler her sene bir yer belirleyip, resmi kuruluşlara bağlı delegelerin davet edildiği bir organizasyon düzenlemeye başlamışlardır. Organizasyon, ticari fayda göz önünde bulundurularak Şor kültürünü yansıtan hediyelik eşya ve kitap satışı için tezgâhların da kurulmasını sağlar. Şor avcılığının ve diğer ulusal sporların gösterimi için etkinlikler düzenlenir. Şor yemekleri için ayrıca bir panayır yeri kurularak küçük bir festival ortamı oluşturulur. Çıl Pajı kutlamaları her geçen yıl daha kurumsal bir

hal almış, zamanla Şor aktivistlerinin yardımlarıyla Çıl Pajı kapsamında halk sanatı sergileri düzenlenmiş ve konserler verilmeye başlamıştır. Bu yenilikler Çıl Pajı organizasyonunun düzenlenmesinin, halktan resmî kurumların inisiyatifine geçtiğini göstermektedir.

Sonuç

Değişen toplumla birlikte kültürün de değişime uğraması kaçınılmazdır. Şorların yüzlerce yıldır süren baskılar altında şekillenen kaderi, nihayetinde değişimi ve dönüşümü, uyum sağlamayı zorunlu kılmıştır. Aslında bu değişim, Şorların varlıklarını sürdürebilmeleri için önemli bir gerekliliktir. Nitekim kültür kolektif bilinçte tamamen kaybolmaz, şekil değiştirerek kendisine yeni bir yaşam alanı bulur. Her geçen gün Rus kültürüyle biraz daha yakınlaşan Şorların, geleneklerinin asıl hallerini yitirmeleri ve onlara yeni biçimlerle yaşamlarında yer vermeleri şaşırtıcı değildir. Şorların kadim geleneklerinden biri olan bahar kutlamaları ve saçı ayinlerinin uğradıkları değişim ve dönüşümün sebebi kültürün değişmesidir. Kültür değiştikçe Şaçıg, Şaçıl ayinlerinin ve diğer bahar ritüellerinin gerekliliği ve ortaya çıkış bağlamları ortadan kalkmış, artık avlanmak için doğaya kurban sunma ihtiyacı kalmamıştır. Başka bir deyişle geleneksel inançtan uzaklaşan Şor toplumu için rasyonalite ön plana çıkmıştır. Böylece Şorların bu geleneksel ritüellerini yaşatmak için yeni bir bağlama ihtiyaçları vardır. Bu bağlam modern organizasyonlardır. Geleneksel Çıl Pajı ve Şaçıg uygulamaları ile 1920'li yıllardan sonra ortaya çıkan ve bir milli bayram olarak kabul edilen Payram, Şor kültürünün modernizm karşısındaki duruşunu gösteren önemli örneklerdir. Şorların yeni biçimleriyle gelenekselleşmiş bu faaliyetlerinin, inanca ve kültüre dayalı bir uygulamadan ziyade, kurumsallığa hizmet eden ve popüler kültürün her şeyi metalaştırma çabalarına uyum sağlayan birer organizasyon oldukları söylenebilir. Diğer yandan bu organizasyonların Şor kültürünün tamamiyle unutulmasını bir ölçüde engelledikleri de bir gerçektir.

Notlar

1 "KK", kaynak kişinin kısaltması olarak kullanılmıştır. KK.1, görüşme yapılan birinci sözlü kaynağı, KK.2 ise ikinci sözlü kaynağı karşılamaktadır.

2 Şamanizm'de kurbansız ayin yapılmaz. Bu kurbanlar kanlı ve kansız olmak üzere iki türlüdür. Kanlı kurbanlarda bir hayvan seçilerek doğaüstüne sunulur. Kansız kurban ise "saçma" yoluyla ruhlara kıymetli kabul edilen nimetlerden ikram etme ya da hayvanları azat ederek ruhlara salmaktır. (İnan, 1986: 97-100).

3 Abırtka, Güney Sibirya Türkleri arasında geçmişte çok yaygın tüketilen bir alkollü içecek türüdür. Özellikle avcılar, uzun av yolculuklarında, ısınmak ve güç toplamak için sıklıkla abırtka tüketirler. Sabahtan silindir bir kapta bir miktar su ile biraz malt karıştırılır ve bu karışım kalın bezlerle iyice sarılarak ateşin yakınına bırakılır. Sıcağında etkisiyle akşama kadar fermente olan karışım, içine talkan (yulak unu) ekleyip karıştırılarak tüketilir (Potapov, 1936: 35)

4 Bu anekdotlarda ak ağaca saygıdan söz edilmemekte, saçının toprağa yapıldığı görülmektedir. Ancak Kimeyev ve Şirin'in verdiği bilgilerde Şaçıg'ın da ak ağacın ruhuna yapıldığı yer almaktadır (Kimeyev, Şirin, 2011: 187).

5 Araka, sütten yapılmış alkollü bir içecektir. Özellikle Altay Türklerinde çok sık tüketilir. Şor Türklerinin de araka tükettiği bilinmektedir. Araka, ekşitilmiş sütle hazırlanır ve özel bir aletle damıtma yoluyla işlenir. Dinî ayin ve törenlerde saçı olarak kullanılır (Dilek, 2014: 23).

6 Eski dönemlerde Şaçıg'ı bazen şamanların, şamanlar olmadığında da "şaçıgçı" adı verilen uygulayıcıların gerçekleştirdiği bilinir (KK.1).

7 Metinde şamanın dilinden dökülen "Şog" ifadesi bahar ayinlerinde edilen dualarda sıklıkla görülen bir ifade biçimidir. Bu çığlık erotik sembol olarak yorumlanmaktadır (Lvova vd., 2013a: 41). Bu yorumun sebebi bahar ayinlerindeki ritüellerin kozmik birleşmeyi sembolize etmesidir.

8 Radloff, Sibirya'dan isimli çalışmasında Şorlardan söz ederken orada bulunduğu süre boyunca "paşlık" adı verilen mahalle sorumlusundan yardım aldığını aktarır. Paşlık, Şor köylerinde bulunan ihtiyar mümessillerdir (1956, 351-352).

9 Yeni yıl, mitolojik düşünce yapısında yeniden yaratımı, kozmik oluşumun yeniden başlamasını, yeniden doğumu ve kozmik birleşmeyi karşılamaktadır. Verilen ritüel metninde şamanın elini kaldırdığında dua olması, koltuk altını açtığında ise su sıçraması oldukça sembolik bir anlatımdır. Koltuk altı ruhun girişi olarak görülen bedensel uzuvlardan biridir. Bu bölge, döllenme ve doğum süreçleriyle yorumlanmaktadır. Şamanın koltuk altını açınca su sıçratması ise kozmik birleşmeyi, yeniden doğumu ifade eder. Geçen yıl, artık eskimiştir. İnsanların susuzluğuyla anlatılmak istenen beşerî susuzluk değil, kozmosa duydukları ihtiyaçtır. Yeni yılın yeniden yaratımı bir çeşit "yeniden birleşme"yle sembolize edilir (Lvova vd. 2013a: 88). "Kozmik yeniden birleşmenin" cinselliğe ait kodlarla ifade edilmesinin bir örneği "Şaçıg ve Şaçıl" başlığı altındaki metin parçalarında da görülmektedir. (bkz. Altıncı Not)

10 Huş ağacı, bazı Şor destan ve masallarında karşılaşılan bir motiftir. Huş, Şorların kutsal saydıkları ağaçlardan biridir. Alt, Orta ve Üst dünyaları birbirine bağladığına inanılır (KK.1).

11 20. Yüzyılda Şor toplumunda baskılar nedeniyle şamanlık görevini üstlenen kimse ortaya çıkmamıştır.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar %100

Contribution Rates of Authors to the Article: First Author %100

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul izni alınmıştır:

Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal ve Beşer Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu

Toplantı tarihi: 28.02.2022- Toplantı sayısı: 2022-02

Yürütücülüğünü Üniversitemiz FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ öğretim üyelerinden Fatma Zehra UĞURCAN tarafından yapılacak olan "Şor Türklerinin Geleneksel Uygulamaları" adlı çalışma ve bu çalışmada kullanılacak veri toplama araçları ve yöntemlerine ilişkin bilgilerde etiğe aykırı herhangi bir bulguya rastlanmamıştır.

Ethics committee approval: Ethics Committee decision was taken for the study.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

Kaynakça

Açа, M. (2002). Şor Türkleri ve sözlü edebiyatı. *Türkler ansiklopedisi*, 20, Yeni Türkiye. 1297- 1318.

Babatürk, S. (2013). Şor Türkleri. Y*eni Türkiye*, 54, 2142-2150.

Connerton, P. (1999). *Toplumlar nasıl anımsar?* Ayrıntı.

Çobanoğlu, Ö. (1999). Halkbilimi açısından gelenek, turizm ve icat edilmiş gelenek bağlamında Ayvalık Şeytan Sofrası örneği. *Milli Folklor*, 43, 7-12.

Çudoyakov, A. İ. (1989). *Devyat bubnov şamana*. Kemerovskoye Knijnoye İzdatel'stvo.

Çul'janova, L. (2016). *Golos rodnoy zemli*. Lotus Press.

Dilek, İ. (2014). *Resimli Türk mitolojisi sözlüğü*. Grafiker.

Durkheim, E. *Dini hayatın ilkel biçimleri* (F. Aydın, Çev.) Ataç.

Eliade, M. (2017). *Ebedi dönüş miti* (A. Meral, Çev.) Dergâh.

Fox, W. S. (2007). Folklor-fakelore: Bazı sosyolojik düşünceler. *Folklorun sahtesi: Fakelore* (T. Tanyel, Çev.) Geleneksel, 35-50.

Gaster, T. H. (1950). *Thespis ritual, myth and drama in the ancient near east*. Henry Schuman.

Giddens, A. (1994). *Modernliğin sonuçları* (E. Kuşdil, Çev.) Ayrıntı.

Hobsbawm, E. & T. Ranger. (2006). *Geleneğin icadı* (M. M. Şahin, Çev.) Agora.

Huizinga, J. (2006). *Homo ludens oyunun toplumsal işlevi üzerine bir deneme* (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ayrıntı.

İnan, A. (1986). *Tarihte ve bugün Şamanizm.* Türk Tarih Kurumu.

Levi-Strauss, C. (1984). *Yaban düşünce*. Hürriyet Vakfı.

Lvova, E.L., Sagalayev, A.M., Oktyabrskaya, I.V., Usmanova, M.S. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin geleneksel dünya görüşleri kâinat ve zaman-nesneler dünyası* (M. Ergun. Çev.) Kömen.

Lvova, E.L., Sagalayev, A.M., Oktyabrskaya, I.V., Usmanova, M.S. (2013a). *Güney Sibirya Türklerinin geleneksel dünya görüşleri insan ve toplum* (M. Ergun. Çev.) Kömen.

Kimeyev, V. M. Şirin, Yu. (2011). *Taynı kabırzinskoy printsessı*. Kemerovo.

Örnek, S. V. (2000). *Türk halkbilimi*. Kültür Bakanlığı.

Özbudun, S. (1997). *Ayinden törene.* Anahtar Kitaplar.

Özbudun, S. (2015). *Hermes'ten İdris'e bir dinsel geleneğin dönüşüm dinamikleri*. Ütopya.

Özdemir, N. (2017). *Kültür bilimi ve yönetimi.* Grafiker.

Patruşeva, G. M. 2002. Şorlar. *Türkler ansiklopedisi. 20*, Yeni Türkiye, 1284-1296.

Peçenina, N. M. Teneşeva, L. A. (2011). *Çıl pajı novıy god po Şorski.* SibLogoTrans.

Potapov, L. P. (1936). *Oçerki po istorii Şorii.* Akademiya Nauk.

Radloff, W. (1956). *Sibirya'dan II* (A. Temir, Çev.) Maarif.

Schumacher, J. (2014). *Der mythos von der vollkommen geschaffenen kunst*. Münih: İUDİCİUM.

Weber, M. (2012). *Ekonomi ve toplum 1* (L. Boyacı, Çev.) Yarın.

Wolf-Knuts, U. (2007). Folklorizm, nostalji ve kültürel miras. *Folklorun sahtesi: Fakelore (*S. Gürçayır, Çev.) Geleneksel, 175-180.

Sözlü Kaynaklar:

KK.1: Lyubov' Ilyinichna Çul'janova, 1957'de Kemerovo bölgesinin Mejdurechensk şehrinde doğmuştur. Kemerovo Tıp Fakültesi'nde eğitim almıştır. Doktorluk mesleğine devam etmektedir.

KK.2: Lyubov Nikitovna Arbaçakova, 1963'te Kemerovo bölgesinin Taştagol şehrinde doğmuştur. Novokuznetsk Pedagoji Enstitüsü, Rus Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Şor Şubesi mezunudur. Ressam, yazar ve şairdir.

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

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz/Summer
DOI: 10.22559/folklor.2212

Araştırma makalesi/Research article

Görev Duygusu ve Soy Takıntısı: Murtaza ve Zebercet Tiplerine Karşılaştırmalı Bir Bakış

Sense of Duty and Pedigree Obsession: A Comparative Look at Murtaza and Zebercet

Nuriye Ballıkaya*
Seyit Battal Uğurlu**

Öz

Cumhuriyet dönemi Türk romanının iki önemli yazarından seçilen birer romanı başkişiler üzerinden karşılaştırmak, bu makalenin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Orhan Kemal'in (1914-1970) *Murtaza* (1952) ve Yusuf Atılgan'ın (1921-1989) *Anayurt Oteli* (1973) adlı eserlerinin başkişileri, çalıştıkları işlere devam ediyorken, geçmiş ile ilgili takıntılı bir ruh iklimine sahip oluşları ile karşılaştırılmaya değer bir konudur. İki romanın da başkişisinin içine doğduğu toplumda üstlendi-

Geliş tarihi (Received): 11-04-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 29-06-2022

* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisansüstü öğrencisi / Graduate Student, Van Yüzüncü Yıl University Institute of Social Sciences. asminballıkaya13@gmail.com. ORCID 0000-0002-0624-5178

** Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Letters Department of Turkish Language and Literature. ugurlu@yyu.edu.tr. ORCID 0000-0002-5814-8820

ği rolün karşılıksız kalmaya mahkûm oluşunun doğurduğu tatminsizliğin, sosyo-kültürel ve tarihsel bağlamlarını anlamaya çalışmak, bu yazının temel sorununu oluşturmaktadır. Burada Murtaza ile Zebercet'in toplumsal ve sosyal kimliklerinin benzeşen ve ayrışan yönleri, geçmişe takılı kalmış belleklerinin bugünlerine etkisi ve nihayetinde görev ve sorumluluk bilinciyle dışa yansıyan eksik ya da aksak yönlerini çözümlemeye çalışmak, temel odaktır. İlki sosyal gerçekçi, ikincisi modernist duyarlık ile yazılmış iki eserin yazılış zamanları, kapsam ve bağlamları farklı olsa da odağa aldıkları aidiyet ve geçicilik ikilemi insanlığın temel sorunlarından biri olması dolayısıyla günümüzde çok daha maruz kalınan bir durumdur. Murtaza ve Zebercet'in uzun geçmişten tevarüs eden sınıfsal ve etnik 'asıl' olmayışının geleceğe de taşınan bir miras olduğu iki metnin ortak bildirimi gibi durmaktadır. Bu köşede kalmışlığın iki başkişisinin sahip ya da talip olduğu işin ve temsil ettiği toplumsal aidiyetin kategori ya da norm dışı kalmaya mahkûm oluşu bu makalenin başka bir bulgusudur. İki başkişisinin yaşamın trajik yüzüne yazgılı oluşunun, ikisini hiçlik burgacına sürüklemesi başka bir sonuç olarak önümüzde durmaktadır. Gündelik yaşamın normal akışı içinde pek görülmeyen, ancak yakın temas ile deneyimlendikçe bütün açıklığı ile sergilenebilen bu ötekiliğin örtük kodları, anılan iki eser üzerinden analitik, çözümleyici, eleştirel ve karşılaştırmalı bir yaklaşımla deşifre edilmektedir. Bu makale, aynı zamanda, anılan iki eserin başkişisinin görev sorumluluğunu varoluşsal düzlemde idrakinin gerisindeki soy takıntısını irdelemektedir.

Anahtar sözcükler: *Murtaza, Anayurt Oteli, yurttaşlık, roman kişisi, soy, aidiyet*

Abstract

The starting point of this article is to compare a novel chosen from two important writers of the Turkish novel of the Republic period through the protagonists. While the protagonists of Orhan Kemal's (1914-1970) *Murtaza* (1952) and Yusuf Atılgan's (1921-1989) *Anayurt Oteli* (1973) works, they have an obsessive mood about the past while continuing their work is the subject. The main problem of this article is to try to understand the socio-cultural and historical contexts of the dissatisfaction caused by the fact that the role of the protagonist in both novels is doomed to remain unrequited. Here, the main focus is to try to analyze the similar and divergent aspects of the social and social identities of Murtaza and Zebercet, the effect of their memories stuck in the past on their present, and finally the deficient or faulty aspects that are reflected outside with the awareness of duty and responsibility. Although the writing times, scope, and contexts of the two works, the first of which were written with a social realist and the second with modernist sensitivity, are different, the dilemma of belonging and temporality they focus on is a situation that is much more exposed today, since it is one of the main problems of humanity. It seems like the common statement of the two texts is that the absence of class and ethnic 'principle' of Murtaza and Zebercet, which is inherited from the long past, is a legacy that is carried to the future. Another finding of this article is that the job that the two protagonists have or aspire to and the social belonging they

represent are condemned to remain outside the category or norm. The fate of the two protagonists in the tragic face of life, dragging them into the vortex of nothingness stands before us as another result. The implicit codes of this otherness, which are not seen in the normal flow of daily life, but can be exposed with all their clarity when experienced with close contact, are deciphered with an analytical, analytical, critical, and comparative approach through the two works mentioned. This article also examines the ancestry obsession behind the existential understanding of the duty responsibility of the protagonist of these two works.

Keywords: *Murtaza, Homeland Hotel, citizenship, protagonist, ancestry, belonging*

Extended summary

The individual and social evolution of humanity brings many changes and transformations. These changes, which takes place with very different effects, find their reflections in both social and individual life. Some of these reflections take place and end at a certain time in the lives of societies and individuals. It effects vary according to the depth of the event or situation. Some events and situations continue throughout the life of the society and individuals and continue to affect every stage of the society and individual's life, like a destiny that is sometimes taken from a long past and can be left as a legacy to the future.

Despite the difference in their understanding of writing, Orhan Kemal (1910-1970) and Yusuf Atılgan (1921-1989) are two important writers who strongly expressed the social and individual problems of their age with their fictional works. These are also social and political aspects of the individual problem that the two authors point out in different contexts, not far from each other. The problem that Orhan Kemal poses in his socialist realist work *Murtaza* (1952) through the person he typifies with the same name, is the human need to belong to a place and origin. Murtaza's exaggeration of his duties as watchdog and factory controller, to the point of disturbing people, is an expression of his need for approval at the social level.

In both novels, the importance of the social dimension in the formation of self and belonging is revealed in the lives of these people. The idea that the existence of the individual cannot take place outside of the society and relations in which he lives is the common point of both works. Murtaza, created by Orhan Kemal from and outside perspective and not equipped with psychological depth and analysis, is a type that reflects the criticism of the failure of the practices of the period in which he lived. This type, which was created with a humorous aspect through obsessions and repetitions, is a criticism of the type of citizen that was wanted to be created in the Republican period in the context of lineage and duty. Orhan Kemal, who is seen to have a different attitude towards creating an idealised type, reflects his criticisms through Murtaza's tragicomic identity.

Considering the exaggerated life of Murtaza, who is unaware of his individuality and private space, based on obedience and devotion, it is seen that his distance from human reality and belongings do not occur naturally. This shows that the focus is not on the crisis or

transformation of the individual, but on the understanding of the period, and the criticism is not aimed at the understanding of power.

The aim of Murtaza is to get rid of the situations as being a refugee, not belonging to the homeland, being considered as a foreigner, and to be accepted as one of the house owners, representing his family who immigrated from Greece to Turkey. The rhetoric of honourably fulfilling his duty for the sake of the country, like his soldier uncle, whom he emulates with his guard's uniform, drags Murtaza into a parodic situation.

As if he wasn't enough that he won the enmity of the neighbourhood and factory workers with his loyalty to duty, he shot his sleeping child girl while he was on work in the factory, causing her dearth. He does not like his profession, and causes his daughter to run away. Unhappy in his family life as he is in his business life, Murtaza seems doomed to live an indiscretion that will last until the end of his life as if it were fate. This situation, which Orhan Kemal took at the centre of his novel, gave the Turkish part of problems experienced by people who were displayed by Turkey's population exchange with Greece, through tragicomic protagonist. When Murtaza performs his reality as a role, he becomes alienated from both himself and the society and drifts deeper into the otherness he wants to get rid of.

One of the first modernist works of Turkish literature, Yusuf Atılgan's Motherland Hotel (Anayurt Oteli) (1973) also deals with problems like Orhan Kemal's through a protagonist. The hotel where Zebercet is the clerk in a stagnant and vicious circle in a small city is the mansion of the keçecizades, Zebercet's claim to belong to this family, who was born in this mansion and inherited clerk duty from his father, is deconstructed in the textual dimension. Zebercet is one of those who was born as a result of the extra-marital affair that the servants were exposed to sexual abuse in the mansion of the Keçecizades. Zebercet apparently manages the hotel as the last representative of the Keçecizades and regularly sends income to his uncle in İstanbul. There is not mention of any return from uncle, coming the city or to the hotel. Like Murtaza's martyred uncle, Zebercet's uncle is out of the novel and lives only in the imagination of the hero. Apart from the regular market and Sunday routines, Zebercet's life is a confinement to the hotel, apart from leaving a monthly list of customers to the police station and sending money at the post office.

It is seen that the existence, identity and belonging categories of Zebercet created by Atılgan are formed on the basis of lineage, duties and roots, similar to Murtaza. The impotence experienced by Zebercet is the failure of the failure of the citizen created by Turkey on the path of modernization.

Giriş

Modern çağın birey ve toplum üzerindeki etkileri, kimlik ve aidiyet kavramlarına farklı açılardan bakmayı beraberinde getirir. Kimlik oluşumunun önemli bir parçası olarak aidiyet, sosyal bilimlerin birçok disiplininin ilgi odağında yer alır. Bireyin anlamlandırılmasında başvurulan, onun yeryüzünde konumlanışı, kendini gerçekleştirme süreci, toplumla kurduğu bağlar ve hayatta kalmak için kullandığı tutunma araçları gibi unsurlar, roman yazarlarının da

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

ilgisini çekmiştir. Çağına tanıklığını eserleriyle yansıtma amacındaki yazarlar, sosyokültürel ve sosyo-politik değişim ve dönüşümlerin bireydeki etkilerini görünür kılmak için çabalarlar. Yüzü hayata dönük olan roman da -metinselliği ve oyunsuluğu odağa alarak, mesaj verme kaygısını ihlal eden postmodern evreyi saymazsak- gücünü hayattan alır. Roman kişisinin kurgulanışında, yazarın beslendiği sosyal ortamın etkisi göz ardı edilemez. Roman kişileri, içinde var oldukları dönemin farklı yönlerini yansıtan güçlü birer temsilci olarak farklı disiplinler için zengin nesnel karşılıkların üretilmesine neden olabilmektedir. Özellikle sosyal ve gerçekçi dokudaki roman türünde yaratılan tip ve karakterler aracılığıyla toplumsal sorunlara bu türün dilinden duyarlılık oluşturulamaya çalışılır. Türkiye örneğinde eleştirel gözün biraz da edebi metni bu düzlemde okunması, romanın, ülkenin tarih ve sosyolojisiyle paralel bir dokuda şekillenmesinin güçlü bir eğilim halini almasını sağlar.

Türk romanı bu anlamda 1950'li yıllara kadar, karakterden çok tipler ile önemli ölçüde temsil edilmiştir. Yenileşme çabalarının arka planını besleyen sosyal ve siyasal değişimlerin insan üzerinde neden olduğu çalkantılar, romanda tipin daha çok temsil edilmesinin ortamını hazırlamıştır. Bu çalışmada; Orhan Kemal'in 1940'lı yılların Türkiye'sini bir fabrika ortamında ele aldığı trajikomik Murtaza tipi ile Yusuf Atılgan'ın 1970'li yılların Türkiye'sinin, toplumsal ve politik izleri Tanzimat'a kadar sürdürülebilecek geniş bir arka plan üzerinden verdiği, yalnız, yabancı ve köksüz Zebercet tipi karşılaştırılmaktadır.

1. Vazifeye adanmış ruhlar

Orhan Kemal'in *Murtaza* romanının başkişisi olan Murtaza'nın ailesi Yunanistan'ın Alasonya kasabasından 1925 yılından sonraki mübadelede Türkiye'ye göç etmiş, eserin anlatı zamanında, bir fabrikada gece bekçiliği yapmakta olan bir muhacirdir. Yirminci yüzyıl edebiyat ve sinemasında toplumsal ve politik eleştirilerin aracı olarak kullanılan ve *Aslan Asker Şvayk* (Jaroslav Hašek, 1921) gibi eserlerde de görülen tiplerin bir prototipi olan bu kişi; idealist, görevinde ihmale tolerans tanımayan biri olarak çizilmiştir. Üstlerine karşı sorgusuz bir itaatle verilen görevi kabul eden bu tipler, altlarına karşı esneklik payı bırakmazlar. Alt toplumsal tabandan gelen Murtaza'nın rol modeli, Balkan harbinde hayatını kaybeden vatansever ve erdemli dayısıdır. Eserdeki varlığı sadece Murtaza'nın iç sesinden birkaç kez duyurulan Kolağası Hasan bey, Yunanistan'la nüfus mübadelesi neticesinde gelen göçmenlere devletçe bağışlanan araziyi, hak etmediği gerekçesiyle kabul etmeyişiyle dürüst ve statü sahibi başarılı bir asker olarak verilmiştir. Murtaza da dayısı gibi kendisine bağışlanan mülkü, "damarlarında dolaşan şehit Kolağası Hasan Bey'in kanına yakıştırmadığından" (M, 17)[1] kabul etmemiş; böylece kendini yüce değerlere sahip biri olarak gerçekleştirmiş diye övünmektedir.

Murtaza, romanın hikâye zamanında geçimini sağlamak üzere değişik işlerde geçici olarak çalışmıştır. Kendisini tanıyan bir komiser aracılığıyla, onu "cahil halktan" (M, 21) ayıran bekçilik görevine getirilince, tahayyül edebildiği en üst noktaya ulaşmıştır. Eserin başlarında kendini gerçekleştirmiş Murtaza'nın dış görünümü şu sözlerle ortaya konur: "Koltuğunda beylik urbası gıcır gıcır postallarıyla ana caddeden geçerken sanıyordu ki herkes ona bakıyor, imreniyor: 'Aşk olsun' diyorlardı" (M, 21). Bu zannın kendisini tanıyanlarca da onaylanma-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

ması, eserin bütününe yayılan trajikomik dokuyu besleyen temel öğe olarak kullanılmıştır. Murtaza, fabrikada kendisini önceki çevresinden üstün görmesini sağlayan "spor mükellefleri komutanlığı" görevine atandığında, şapka, düdük ve üniformanın ve bu kombinasyonun karşılık geldiği statü rolüne kendisini fazlasıyla kaptırır. Onanma, ilgi ve takdir görme beklentilerine karşılık gelen, daha sonra kontrolörlük olarak değişecek olan bu rol ile gelen statü yükselmesiyle; Murtaza'nın kimlik edinme ve takdir görme noktalarında yeterince doyum sağladığı, söz ve davranışlarına yansır. Üniforma giyince kendisini " 'cahil halk'tan ayrılmış gibi gör"meye başlar, merasimlerde "büyüklerimizin önünde göğsünü kabartarak nasıl geçeceğinin heyecanını duyumsar (M, 227). Murtaza bu görevi dolayısıyla önemli gördüklerine yakınlaşmak suretiyle, bir türlü doyuma ulaşamayan benlik saygısını onaracak, toplumca kabul gören biri olacaktır.

Psikolojide ihtiyaç, insan gelişimi ve çevresiyle uyumlu ilişki kurabilmesi için gereken önemli koşulların eksikliği olarak değerlendirilir (Alptekin, 2016: 25). Kişinin doyurulmamış ihtiyaçları, onun davranışlarına etki eder. Murtaza'nın heyecanla anlattığı askerlik anısının odağı hep ve sadece kendisidir.

Türkiye'ye göç ettiği zaman verilen mala mülke karşı müstağni tutumundan dolayı sefalet içinde yaşayan Murtaza, etrafındakilerce "budala" olarak küçümsenir:

> Ne tarla, ne konak ne de araba istemediğini, Hasan dayısının mübarek kanını taşımasının her şeyden önemli olduğunu söylerken, İskân dairesi memurları da aynı küçümsemeyle bakarlar: Hayretler içinde bunca yıllık memurluk görevlerinde İskân dairesine böyle budala bir göçmen geldiğini hatırlamıyorlardı. (M, 17)

Ethem Kılıç ve Güven Dere, bireyin grup veya kategori ile ilişkisinin benliğini güçlendirme ya da zayıflatma noktasında önemli olduğunu belirtirler. Buna göre birey, ait olduğu grubun niteliklerini diğer bir grupla kıyaslayarak sosyal kimlik ve aidiyetini şekillendirir. Bu ihtiyacın giderilmediği durumlarda kişi bulunduğu gruptan ayrılma yoluna gider (2016: 130-135). Murtaza, göçmen bir grubun mensubu olarak doyurulmamış ihtiyaçlarından dolayı, üstlendiği görev ile yeni bir ortama girme arayışına bütün varlığı ile yüklenir. Bekçilik görevi; onu, üniforma ve yetki bakımından bilincinin gerisinde dayısından mülhem rütbeli askerlik hayaline yakınlaştırmak suretiyle doyurur. Murtaza, bekçilik görevini askeri bir disiplin içinde icra eder: Üniforma, şapka ve düdüğünden aldığı güç ile insanları disiplinle zapturapt altına alır, yönlendirir, fabrika ortamında gevşekliğe tolerans tanımaz ve sıradan her durumu müdüre ileterek görevine en sadık adam olur. Budalalığının farkında olmakla birlikte, müdürü, Murtaza'yı hoş görür, kollar görünür ve anlayış gösterir. İşçilerin aksine onun yanında görünüyor olması, Murtaza'nın fabrika işçilerinin iş savsaklamalarının önüne geçebiliyor olmasındandır. İşçilerse, Murtaza'yı ciddiye almadıkları gibi, onunla alay eder, yerine göre eğlenirler. Yer yer gerilime neden olan bu davranışlar bazen kavgaya evrilir.

Murtaza'nın bekçilik görevini aldıktan sonra "subay olamadımsa bekçi oldum şükür" (M, 86) şeklinde yetinmesi, kendisini daha yüksek bir noktaya layık gördüğünü, asıl hedefinin gerisine düştüğüne kendisinin de inandığını gösterir. Bu durum, onun dışarıya karşı gönenen görünümünün altında bir eksiklik, yetersizlik duygusu taşıdığını açığa çıkarır.

Murtaza, dış göstergeleri itibariyle subaylığa uzaktan benzeyen ve şükrettiği bir şey, 'bekçi' 'olmuş'tur. Ancak tipik bir geri kalmışlık sendromu demek olan bu eksiklik hissinin, 'Kolağası Hasan Dayı'sının statüsüne kavuşması durumunda da kendisini gösterme ihtimali yüksektir. Murtaza'nın asıl açmazı, bu derin eksiklik, yetersizlik ve yetkisizlik duygusunda yatar.

Bu boşluğun doldurulması, "vazife"ye kutsiyet yüklenmesi ile giderilmeye çalışılacak, ama bu da trajik bir sonuç doğuracaktır. Fabrikada iş saati içinde uyur halde gördüğü kızını yere çalar ve ölümüne neden olur. Kızının uyuması, tam sadakat içinde bağlı olduğu amirine karşı onu mahcup (M, 257) eden bir durumdur. Murtaza, vazifeye bakışını şu sözlerle özetler: "Vazife bir sırasında görmeyecek gözün evladını bile, sakınmayacaksın gözünü budaktan. Demeyeceksin yavrum, ciğerparem. Neden? Çünkü kutsaldır herhangi bir vazife evlattan!" (M, 65). Murtaza, bu 'seküler kutsal' dili; ailesi, işyerindeki ve mahalledeki çevresi arasında da kullanır. Murtaza, "[b]ir vazife üstündür bir namustan" (M, 214) denklemini kurarken, aslında köksüz ve kimliksiz bir bireyin özdeşleştiği görev üzerinden tutunma çabasını örneklendirir. Var olma mücadelesinin bileşenleri, üstlerin takdirini kazanmak, sevilip sayılmak, içinden geldiği sınıftaki kimselerden farklılaşmak şeklinde sıralanabilir. Yeni konumun kazandırdığı aidiyet ve kimlik duygusu bir yandan bütünleştirici, diğer yandan da ayrıştırıcıdır. Murtaza, üstlerine bekçilik bağı üzerinden eklemlenmeye çalışırken, akranlarından farkını, "kurs görmüş" olmakla öne çıkarır. Mahallelinin şikâyetini dinleyen emniyet müdürünün "[b]ekçilerimizin hepsi kurstan geç"ti (M, 86) şeklindeki açıklamasından da anlaşılacağı üzere, Murtaza'nın sınıfını ve akranlarını geriye itmek için kullandığı kurs, bütün bekçilerin zaten aldığı sıradan bir eğitimdir. Murtaza'nın bu kursu almış olmayı gurur vesilesi sayması, kronikleşen içsel boşluk hissini bastırma, kurulu düzene eklemlenme çabasının ürünüdür. Nitekim mahalle kahvesinde kendisine "arkadaşım" diye hitap eden garsonla, "[d]eğilim ben senin arkadaşın! Kurs görmüş, büyüklerinden terbiye hem de sıkı disiplin almış bir bekçiyim, sıkı disiplinci!" (M, 57) diye üst perdeden konuşarak, kendisi ile aynı statüden olmadığının, farklı, üstün ve vasıflı bir görevli, yetkili olduğunun altını çizer.

Toplum, Murtaza'yı kendi kabullerine göre dışlarken, o da çevresini cahil gördüğü için dışlar: "Kızıyordu çevreye, çevrelere. Çevre, çevreler de neydi? Birtakım insanlar? Görmüşler miydi kurs? Ne zaman, nerede" (M, 80). Yaşadığı topluma ise onlardan farklı olduğu düşüncesi ile tahakküm kurmaya çalışır. Çevresinin gözünde "Alt tarafı bir mahalle bekçisi" (M, 40) olarak algılanan Murtaza, diğer bekçilerden ayrı olduğunu ispat etmek için roman boyunca tekrarlanan "kurs görmüş" olma farkını öne sürer.

Murtaza'nın gerçekliğin farkında olmayışı, çevresine, olgulara kapalı oluşu, hep düz mantık oluşu ve kaybetmeye mahkûm ve trajikomik oluşundan yola çıkılarak Don Kişot'tan esintiler taşıdığı söylenebilir.

Yusuf Atılgan'ın *Anayurt Oteli* romanının başkişisi Zebercet, Keçecizade ailesi tarafından Tanzimat döneminde konak olarak inşa edilen, Cumhuriyet'in ilanıyla otele dönüştürülen Anayurt Oteli'nin kâtibidir. Yalnız, iletişimsiz ve silik bir kişilik olan Zebercet'in, rutinler ve kurallarla örülü yaşantısı bilinçaltını ve kişiliğini anlama noktasında önemli bir unsurdur. Tüm hayatı otelde geçen Zebercet'in takıntılı düzeyde rutinleştirdiği davranışlar dikkat çekicidir:

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

> [Y]ılda ya da iki yılda bir terziye, altı ayda bir keselenmek için hamama, dört haftada bir saç traşına, ayda bir otelin paralarını İstanbul'a yerleşen Faruk Bey'e göndermek için postaneye giderdi. Yılda bir otelin vergisini de yatırırdı ama bunun için ayrıca çıkmazdı; postaneye gittiği bir gün yatırırdı. (AY, 21)[2]

Zebercet'in belli bir sistem içinde yaptığı bu işler onun yalnız, karmaşık dünyasında bir çeşit düzen kurma isteği ile bağdaştırılabilir. Sorumluluklarını yerine getirirken sistematik bir düzenle sıraladığı görevleri onun bedensel, cinsel, toplumsal zafiyetleri ve tamamlanmamışlık duygusunu gidermeye çalıştığı bir kanal olarak düşünülebilir. Otel kâtipliği, kimlik inşasında bireysel ve toplumsal alandaki diğer tüm rollerinden daha tutarlı olduğu bir aidiyet kategorisidir. Zebercet'in gerçek anlamda kendisini yeterli hissettiği, gücün ve yetkinin kendisinde olduğu alan Anayurt Oteli'nin kâtipliğidir. Ne çocukluğunda ne de gençliğinde kendisine bir sorumluluk ve yetki verilecek bir yeterlilik ve güven hissetmiştir. Aslında onun bu yetersizliği, otelin sahibi Haşim Bey'in beslemesinden olan annesinden, yedi aylık doğmuş olmasıyla başlar. Ebesinin "Pamuğa sarıp inci kutusuna yatırılır bu; Zebercet koyun adını" (AY, 13) dediği Zebercet'in, geçmişin içinden gelen bu ifadeyle başlayan eksikliği, çocukluğunda anne babasının kayıtsızlığıyla pekişir. "(babası) Patlama oğlum şu külü alayım. Ananın karnında nasıl durdun yedi ay…(annesi) sabret biraz. Ne oğlan. Karnımda bile sabredemedi dokuz ay" (AY, 13). Ebeveyninin kendisine olan bu yaklaşımını kendi yetersizliği ve kabul görmezliği olarak bilinçaltına itmiştir.

Boy kısalığının, kendindeki eksiklik algısına ve çevresinden de bu yönde bir duyguya kaynaklık ettiği söylenebilir: "[B]oyu bir altmış iki, kilosu elli dört. Şimdilerde otuz üç yaşında, gene don gömlek kantara çıksa elli altı ya da elli yedi kiloyu bulur" (AY, 12). Askerliğinde, komutanın emir eri olarak, karısı ve kızını hamama götürmekle görevlendirilmesi, arkadaşlarınca alaya alınır. Komutanın gözünde, karısı ile kızını çekinmeden teslim edebileceği kadar güvenilir ve sadık görülmesi, doğrudan boyu ve kilosu ile ilgilidir. Bir kadının alımlı bulamayacağı bu boy ve kilo kuşkusuz komutanın karar vermesinde önemli rol oynamıştır. Zebercet, hayatının farklı zamanlarında da boyu ve kilosu ile dikkate değmez, önemsiz, sıradanın da altında bir insan olarak muamele görmüştür. Romanın farklı yerlerinde anı çağrışımlarıyla dile getirilen bu olgu, onda onanma, kabullenilme ve aidiyet duygularını besler. Çünkü o, "ruhsal ve fiziksel gelişimi açısından yetersiz, eksik, güdük kalmış biridir" (Balık, 2016: 40).

Zebercet'in sorumluluk duygusu ve bunun karşılığında aldığı onayla ilgili tek anısı, çocukluğuna aittir. Ramazan ayında pencerenin önünde iftar topunun ışığını beklerken, top sesinden önce ışığı görür görmez heyecanla ailesine haber verir. Bunun karşılığında babasından takdir görür; "Oğlumun sayesinde herkesten önce bozuyoruz orucu" (AY, 96). Bu takdirin Zebercet'in hayatında bir tekrarı yoktur. Yıllar önce babası ona bu oteli teslim edip; "[o]tel sana teslim. Bir de kadın al buraya" (AY, 60) dediğinde belki de buna benzer bir sorumluluk ve onanma hissetmiştir. Esasında babasından teslim aldığı şey bekçiliğin ötesinde sorumluluk duygusudur. Böylece çocukluğunda olduğu gibi işi hakkıyla yerine getirmenin karşılığında takdir görecek, kendini işe yarar hissedecektir. Otele sahip çıkacak, onu çekip çevirecektir, çünkü otelin geçmişinden kalan bir tek o vardır: "[A]nahtar evet cebimde ötekiler konağı unuttu bir ben kaldım burada" (AY, 85). Kendini yurtsuz ve köksüzlüğün mekânında bir bek-

çi olarak görür. Korkmaz'ın dediği gibi "Zebercet, fenomenolojik bir dikkatle bakıldığında, bir yersizlik/yurtsuzluk itkisi olarak görülebilir" (2005: 141).

Bu anlamda yaşadığı hayal kırıklığı Zebercet'in temel tutunma aracı olan görev duygusunu alt üst eder. Düzenli olarak tuttuğu otel fişlerini götürdüğü karakolda yaşadığı ilgisizlik, titizlikle yaptığı bu işin karşılığının olmadığını, önemsenmediğini düşündürür. Bu olay, gecikmeli Ankara treni ile gelen kadından sonra rutinlerini sarsan bir sorgulama ve kırılma anı olarak görülebilir. Bu kırılma, intihar etmeden önce, "Dört Kasım"dan beri otel kayıtlarına kimseyi yazmadığını fark ettiğinde de görülür. Zebercet bunun artık önemi olmadığını düşünmektedir. Ayrıca otorite ve gücün sembolü olan devletin verdiği sorumluluk karşısında herhangi bir onama ve takdir de görmez. Bu da onun, otoriteye görev üzerinden duyduğu aidiyetinin kırılma anı olarak düşünülebilir. Düzenli tuttuğu fişlerin karakol için bir anlamının olmadığını gördüğü zamandan sonra Zebercet'in yeni bir gerçekliğe uyandığı ve bunun gereğini yapması gerektiği aşağıdaki alıntıdan çıkarılabilir:

> Defteri kapadı. Ne gereği vardı artık bunları yazmanın ya da birkaç satır yazıp bırakmanın? İleride, kısa 'soruldusuz' bir polis belgesinde her şey Dört Kasım'da olmuş gibi saptanacaktı. Titiz bir araştırıcı defterleri inceleyip de geçen yıl Otuz Ekim'le Üç Kasım arasında otelde kalanların bu yıl da aynı günlerde aynı odalarda kaldıklarını görürse bu rastlantıyı nasıl yorumlardı acaba? Gülümsedi. (AY, 105)

Otel kâtibi Zebercet ile eskiden nüfus memuru olan babasının eş türden işlere sahip olduğunu belirten Uğurlu'ya göre, ikisi de insanların kendilerini değil, isimlerini kayıt altına alışlarıyla, kimsenin yaşamı üzerinde etkin rollere sahip değildirler (2008: 720). Metinde yer alan geçmiş yaşantılarda fiziksel ve ruhsal açıdan bu yeterliliğin olmadığı anlaşılır. Askerde emir eri olarak komutanın karısı ve kızını hamama götürmesi (AY, 31), gittiği genelevdeki kadının onu "küçük askerim" diye karşılaması (AY, 27), arkadaşı Kürt Muhittin'le okuldan kaçıp sağanağa tutulduğunda ağlaması (AY, 84), horoz dövüşünü izlerken midesinin bulanması (AY, 48) gibi detaylar, onun zayıflığını vurgular. Bu eksikliğinin farkında olan Zebercet, görev duygusu ile bunu doyurmaya, zaman zaman da etrafına göstermeye çalışır. Tıraş olmaya gittiği berbere buralı olmadığını, bir iş için geldiğini söyler (AY, 20). Adliyeden çıktıktan sonra parkta karşılaştığı yaşlı adama nüfusta çalıştığını, izinli olduğunu söyler (AY, 76). Birlikte sinemaya ve horoz dövüşüne gittiği Ekrem'in ne iş yaptığı sorusuna; "[d]edemden kalma bir otel işletiyorum" (AY, 51) diye cevap verir. Ayrıca "Gecikmeli Ankara Treniyle Gelen Kadın"ın dönüşünü hayal ederken, ona göbek adının "Serdar" olduğunu söylemeyi düşünür (AY, 87). Tüm bunlar, onun bilinçaltında ait olmaya çalıştığı kimlikleri çağrıştırır. Takıntılı görev sadakati, iktidar ve güçle özdeşleştirdiği aidiyet hissinin bir yansıması olarak görülebilir.

2. Asil olmama ve ötekilik

Murtaza'nın bir diğer aidiyet kategorisi, roman boyunca dilinden düşürmediği şehit Kolağası Hasan dayısının şerefli kanıdır: "Yok idi tarlalarımız, konaklarımız amma, var idi aslan yavrusu aslan dayım Hasan Bey, Kolağası… Yeter bu şeref hem da şan bana, ne lazım tarla?" (M, 17). Bu ifade ekonomik açıdan diğer insanların varoluş aygıtlarına sahip olmayan Murtaza'nın, vatan toprağı uğruna kanını döken bir dayının kanıyla varlık mücadelesi verdiği

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

görülür. Evinin duvarına asılı olan dayısının portresini saygıyla selamlayan (M, 144) Murtaza için şehit dayı, köksüzlüğün giderildiği bir araçtır. Bekçilik yaptığı sırada mahallede şüpheli gördüğü birini karakola götürmek isterken, adam ona kendisini bırakması karşılığında rüşvet teklif eder. Murtaza'nın tepkisi geçmişi ile olan kopukluğunun arka planından izler taşır: "Etse idim tenezzül, kalır idim memleketimde dinler idim çan seslerini gâvurun!" (M, 44).

Memleketine ve geçmişine aidiyet duymaması, kendini din ve millet üzerinden tanımlamasından kaynaklanır. Burada vurgulanan "gavur" kavramı ve çan seslerinden kasıt, milleştirilen bir din anlayışıdır. Bunun Cumhuriyet döneminin sosyal ve kültürel politikaları bağlamında algılanan din anlayışı olduğunu söylemek mümkündür. Tanıl Bora'ya göre bu dönemde; "İslam'ı milli din olarak tanzim etme ve denetleme çabası, dinin-maneviyatın-ahlâkın yerine milliyeti geçirme arayışını da soğurarak, baskın eğilim olmuştur" (2017: 150). Afet İnan'ın Atatürk'ün direktifiyle yazdığı *Vatandaş* İçin Medeni Bilgiler adlı kitabında, Türk ulusunun özellikleri, ortak dil, vatan, köken, tarihsel ve ahlaki akrabalık bağları ile tanımlanır. Bu listede din yoktur. Bu bağlamda Kemalizm'in ulusu laik toplumsal ilişkilere dayanan milliyetçilik anlayışında olduğu bilinir (Çelik, 2009: 83). Milliyetçi düşüncenin birçok kurum ve kavramlarda hâkim olduğu dönemin izlerini, Murtaza'nın dayısına duyduğu bağ ve kimlik edinme tutumunda görmek mümkündür. Roman boyunca dilinden düşürmediği Kolağası Hasan Dayı'sının kanından olması ve buna dayalı bir aidiyet kurgulaması, bu bağlamda bir kimlik sorunu yaşadığının göstergesidir. Kendisini konumlandıracağı unsurlardan biri görev diğeri ise dayısının kanına bağlanmadır.

Murtaza, "muhacir" olduğu Türkiye topraklarında, kendisine dayanak olarak, Balkan Harbi'nde vatan uğruna şehit düşen dayısının kanı üzerinden bir kimlik inşa eder. Bağlandığı bu kanla öteki olma duygusundan uzaklaşarak, Türk ulusuna eklemlenecektir. Murtaza'nın ısrarla "vatan uğruna dökülen şerefli Türk kanı" taşıdığını vurgulaması, çevresinde "Türk" olmak ve "Türk" kabul edilmek arzusu olarak okunabilir. Nitekim onun kendisini ifade edebildiği, toplumun bir parçası olarak kabul gördüğü, sesinin duyulduğu, değer gördüğü bir yaşantı görmeyiz. Çevresinde aşırı kuralcılığı ve davranışları dışında onu farklı kılan aksanlı konuşması, onun yabancılığının bir işaretidir. Parkta yaşanan diyalogda ret, kabul ve onanma arasında bir gerilim yükselir, Murtaza sesiyle baskın gelmeye çalışır:

> Abe niçin gülersin haminnem gibi?
>
> "Murtaza "Haminne"yi "Aminne" gibi söylemişti. Adam "Vatandaş Türkçe konuş!" dedi.
>
> "Murtaza göğsünü yumrukladı;"
>
> "Türküm, hem da arslan oğlu Türk. Konuşurum Türkçenin koçunu. Bilirsin dayım Hasan Bey'i? (M, 119)

Murtaza'nın göçle birlikte bir yurtsuzluk, köksüzlük duygusu yaşadığını, geldiği topraklarda yerli değil yabancı olduğunu, bu bağlamda ötekileştiğini metin aralarında sezmek mümkündür. Muhacir olarak Murtaza'nın konumu ötekidir. Gerçek bir Türk olarak görülmez. Bu durum onun psikolojik olarak güvende hissetme ve kökleri üzerinden aidiyet kurarak topluma dâhil olma isteğini ortaya çıkarır. Bunun yanında, yaşadığı dönemin anlayışı

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

çerçevesinde de bir köke dayanma ihtiyacı doğar. Murtaza'nın, ötekiliğini gidermek için başvurduğu bir tutunma biçimi olarak "Türk" kanı taşıyan dayısına bağlandığını düşünmek yanlış olmayacaktır. Böylece vatan uğruna kanını döken dayısına bağlanarak Türk kimliğine aidiyet bağını her defasında vurgular.

Fen müdürünün Murtaza hakkındaki sözleri onun yabancı olarak görüldüğünün bir diğer örneğidir: "Kanı kanımdan, teni tenimden bir insanın kuyusunu, kanı kanımdan teni tenimden olmayan beş paralık bir muhacir oğlu önünde kazanacak kadar alçalamam herhalde" (M, 179). Bu ifadelerde Murtaza'nın etnisite ve toprak üzerinden 'biz'in dışında tutulduğu ve ötekileştirildiği görülür. Fabrikada kontrolör olarak göreve başladığında kuralcılığı yüzünden bezdirdiği işçilerden biri de Azgın Ağa'dır. Uyurken yakaladığı abdesthane bekçisi Azgın Ağa'ya koca bıyığından utanması gerektiğini söylerken aldığı tepki, iş yerinde de öteki olarak görüldüğünü güçlü bir şekilde vurgular: "Koskoca Cemal Paşa'nın hayran olduğu bir bıyığa şu 'Kanı bozuk', 'Gâvur çanları içinde', yetişmiş bir muhacir oğlu mu dil uzatacaktı? Türklük, Anadoluluk, halis kan ölmüş müydü?" (M, 199).

Murtaza'nın Türklüğü muhacir oluşundan dolayı sorgulanır. "Gâvur" çanları içinde yaşamayı Türklük uğruna reddetmiş Murtaza'nın kurmaya çalıştığı aidiyete, çevresi tarafından "gâvur" çanları içinde doğup büyümüş olması üzerinden karşı çıkılır. Buna göre yerlilik yani gerçek Türklük halis kan taşımaya bağlıdır. Tanıl Bora;

> Öncesinde yerlilik, Anadoluculuğun sevdiği bir sıfattı. Yapay olmayan, tabii organik bir milliyetçiliğin ifadesiydi. Anadolucular hem Türkçülüğün hem Kemalizm'in kurgusal buldukları milli kimlik tariflerine karşı her şeyden önce Müslümanlığını vurguladıkları hâlihazır reel millete sarılıyorlardı. Yerli milli'nin sağlamasıdır bu söylem de" (Bora, 2016)

sözleriyle, yerliliğin milliyetçi söyleme dayandığını söyler. Murtaza'nın dayısının şehit kanına duyduğu aidiyet ve Azgın Ağa'nın 'muhacir oğlu, kanı bozuk' ifadeleri, mübadeleyle Türkiye'ye gelen göçmenlere dönük ötekileştirmeyi belirgin şekilde görünür kılar: "Biz Yunana karşı kurşun atarken siz nerdeydiniz lan? Hı? Nerdeydiniz? Kanı bozuklar. Adam mı oldunuz yoksa yerliler öldü mü? Öldük mü lan biz?" (M, 203).

Levent Cantek, bireyin yer ile kurduğu ilişkisini ele aldığı çalışmasında 'yer'in kimliklendirme işlevi olduğundan bahseder. Buna göre kişi yaşadığı yerde ortak geçmiş ya da ortak gelecek tahayyülü gibi bağlantılar kurarak benzerlerini arar, bulduğu zaman da oralı olur. Böylece o yerin kimliği ile özdeşlik kurar (Cantek, 1998). Nuray Mert, Türkiye'de yerliliğin ilk olarak Osmanlı batılılaşma sürecinde, kültürel yabancılaşmaya karşı bir tepki olarak doğduğunu söyler. Bu dönemde, batılılaşmaya muhalif kesimin hissettiği batı kültürüne karşı duyduğu yabancılık sonrası, kendi değerlerine çekilmeye dönüşür. Özellikle de bu dönemdeki muhalefetin "gavur adetleri" argümanıyla varlığını sürdürdüğünü, yerlinin kendisini yabancı karşısında konumlandırdığını belirtir (Mert, 1999: 173-180).

L. Funda Cantek, vatan toprağı ile vatandaş arasında kurulan kutsal bağın, karşılıklı borç-alacak ilişkisi içinde tanımlandığını ifade eder. Kolektif mülkün yani vatan toprağının sahiplerinden olan vatandaş, toprağın kendisine sunduğu aidiyet duygusunu, onu koruyarak

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

ve gerektiğinde savaşarak ödemelidir. Bireyin, toprak üzerindeki bu yaşamının kira bedelini, sadakat ve kimi zaman da kanla, canla ödeyeceğini belirtir. Ulus bağlantılarının anadil, anavatan kan ve miras gibi kavramlarla sunulduğunu dile getiren Cantek, ayrıca doğum yeri olarak anavatanın ulus toprağının kutsiyetini arttırdığını, ulusun geniş bir aile, anavatanın da coğrafi bir doğum yeri olarak kabul edildiğini ifade eder (2016: 19).

Tanıl Bora'ya göre, Anadoluculuğun sevdiği bir sıfat olarak 'yerlilik', 'yapay olmayan, tabii organik milliyetçiliğin ifadesidir: "Yerleşik (milliyetçi muhafazakâr) kullanımıyla ise yerlilik narsistik bir kendine mahsusluk iddiasının paranoid bir yabancı korkusunun nişanıdır. Biz'in kapatıldığı kafestir" (Bora, 2018). Yerliliğin gerisinde zenofobik bir tekinsizliği, kendi kabuğuna çekilmeyi doğurduğunu düşünürsek, Azgın ağanın Murtaza'yı 'biz' diye nitelendirdiği Türk milletinin dışında bir yabancı olarak algıladığını, Murtaza'nın da 'biz'e dâhil olma mücadelesiyle çırpındığını söyleyebiliriz.

Zebercet'in kendini Keçecizadeler ailesine bağlamasının arka planında da köksüzlük duygusu yatar. Annesi, Haşim Bey'in beslemesiyle gayri meşru ilişkisi sonucu dünyaya gelmiştir: "Haşim Bey'den gebe kalan beslemeyle (ninesiyle) everdikleri sözde dedesinin üvey kardeşiymiş…" (AY, 71). Zebercet, bir günah sebebiyle dünyaya gelinen bir geçmişe sahiptir. Annesi öldüğünde imam ona ninesinin adını sorar fakat cevap alamaz: "Bilmiyordu. Aşağıda ya da yukarıda bir karışıklık olmasın diye uydurma bir ad vermedi. Başını eğdi, kızardı" (AY, 14). Bu utanç onun bilinçaltında yatan köksüzlüğün bir dışavurumudur. Ninesinin adını ertesi sabah baş sağlığına ve birikmiş hesabını almaya gelen Rüstem Bey'e sorar: "Ninemin adını hiç duydunuz mu babamdan? 'Duymadım. Nüfusuna baksana'. Kasaya ceplerine baktım; nüfus kâğıdı yok" (AY, 14). Rüstem Bey'in üvey kardeşinin adını dahi bilmemesi, Zebercet'in ailedeki konumunu belirten bir durumdur. Beslemenin soyundan gelen Zebercet, otelin varisi değil kâtibi, bir bakıma bekçisidir. Bu durum, resmi olarak bu soydan kabul edilmediğinin kanıtıdır. Silik kişiliğinin temelinde bu olayın devamı olarak, dünyaya erken gelişini görmek mümkündür. Varoluş mücadelesinde kimlik edinmeye çalışırken bu geçmiş onu bilinçaltı ve anılarla takip eder. Yaşadığı dünyada ilk kabul görmemişlik budur denilebilir. Geçmişin günahı onun Keçecizade ailesindeki ve hayattaki konumunu belirler.

Onun Keçeci ailesi ile kurduğu soy aidiyetini, bilinçaltında, belli belirsiz çağrışımlarda ve bazı eylemlerinde görmek mümkündür. Örneğin oteldeki ortalıkçı kadınla olan salt cinsel doyuma yönelik ilişkisi, konağın sahibi Haşim Bey'in evin beslemeleriyle olan ilişkisine benzer: "Haşim Bey beslemeleri rahat bırakmazmış. Altmışını geçkinken bile odaya kahvesini getiren geceleri tavan arasında Kadriye Kalfa'nın yanında beslemenin memelerini kıçını çimdiklermiş. Kimselere söylemezmiş kız" (AY, 28). Burada konağın sahibi olarak güçlü, istediğini alan, tahakküm kuran bir erkek profiline özenme ve özdeşlik kurma söz konusudur.

Bu benzerlik, Zebercet'in Faruk dayı ile olan özdeşleşmesinde de görülür. Parkta otururken konuştuğu yaşlı adamın Faruk Bey'in nesi olduğu sorusuna; "Dayım. Haşim Bey'in ortanca kızının oğluyum" (AY, 77) diye cevap verir. Özellikle Gecikmeli Ankara Treniyle Gelen Kadın'a olan tutkusu ve intiharı üzerinden kendisini özdeşleştirdiği Faruk, yengesi Semra'ya olan aşkı yüzünden intihar etmiştir. Faruk'un Semra'ya aşkı ile kendisinin Gecikmeli Ankara Treniyle Gelen Kadın'a duyduğu his, ulaşılmaz bir kadına karşı yaşanan

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

imkânsız aşk duygusudur. Zebercet, bu bağlamda da bir özdeşleştirme yapar. Faruk Dayı'nın Semra'ya olan ilgisini ve röntgenciliğini (kendisinin de yaptığı) düşünürken Haşim Bey'in beslemesiyle olan ilişkisini çağrıştıran bir sahne hayal eder.

Bu gecelerin birinde o beslemeyi çağırmadı mı? Küçük Bey'e su verirken eli titreyen, yüzüne bakınca kızaran o yeni yetme kızı belki son günlerinde bir gece çağırdı da erkekliğinin ancak bir tek kadına erişilmez bir kadına… (AY, 104).

Bu düşünceler, onun ortalıkçı kadını boğarak öldürdüğü an yaşadığı duyguları çağrıştırır. Ortalıkçı kadını öldürdüğü gece onunla birlikte olmaya çalışır fakat iktidarsızlık yaşar. Kadının kendisine tepki vermediğini görünce onu boğarak öldürür (AY, 58). Bu olayda yaşadığı duyguyu Faruk Dayı'yla özdeşleştirir. Faruk'un da kendisi gibi başka bir kadınla olamayacağını anladığı için beslemesine karşı iktidarsız olduğunu kurgular. Eylem ve duygularına bir dayanak oluşturma amacıyla kendisini başkalarının kimlikleriyle bütünleştirir. Burada kurguladığı besleme sahnesi, ortalıkçı kadınla yaşadığı iktidarsızlıktan sonra kadını boğduğu sahneye benzer. Bu sayede eklemlendiği kişiliklerin yaşantı ve duygularıyla özdeşleşip kimlik inşa eder. Özdeşleştiği kimlik ve aidiyet üzerinden yarattığı soy, aslında onun köksüzlüğünün ve gerçekte olamayan kimliğinin telafisi olarak okunabilir. Zebercet'in başka bir olayda da özdeşlik kurduğu belirgin erkeklerden biri Faruk Dayı'dır. Zebercet, kendisini Faruk gibi asarak öldürür. Bu aidiyet onun kompleks ve eksiklik duyduğu dünyasında tutunduğu bir araçtır.

Zebercet'in besleme kavramına yönelik bilinçaltını, geçmişin çağrışımları üzerinden iki türlü okumak mümkündür. Haşim Bey'den aktarılan besleme anlatısı, bilinçaltında gücün, erkekliğin, iktidar sahipliğinin olduğu gibi köksüzlüğün, suçun ve devamında dünyaya gelişin hatta otelin 'besleme'si olmanın bir imgesi olarak düşünülebilir. Haşim Bey'le özdeşleşirken cinsel yönden güçlü bir erkek ve konağın efendisi olarak iktidar sahibi olmaktadır. Böylece utanç duyduğu besleme figürünün karşısında yer alacaktır. Aynı zamanda 'besleme' onun gerçeğini, geçmişini ve bugünkü konumunu belirleyen bir unsur olarak karşısında durur. Ninesinin beslemeliğinden ona miras kalan bekçilik de bu minvalde değerlendirilebilir. Burada otelin kâtipliğini yapsa da esasında konumu bir çeşit beslemeliktir. Geçmişin yarasını, 'besleme'ye tahakküm eden erkekle özdeşleşerek kapatmaya çalışır. Eksikliğini hissettiği ve doyurduğu bu imge, onda ortalıkçı kadın olarak somutlaşır.

Köksüzlüğün ve güçsüzlüğün dışavurumu, askerlik yıllarında emir eri olarak subayın hizmetinde koştuğu zamanlarda da görülür: "Büyücek bir evdi, kapı yanında bir odada yatardı. Sabahtan öğleye değin bir ortalıkçı kadın gibi" (AY, 31). Kendisini ortalıkçı kadına benzettiği bu an geçmişin çağrışımları kadar şimdinin de gerçekliğini yansıtır. 'Besleme' onun zihninde köksüzlüğün, soysuzluğun kaynağı, aynı zamanda bugünkü konumunu da çağrıştıran bir imgedir. Zebercet, otelin sahibi ya da varisi değil, soyundan miras kalan 'besleme'ye benzer bir konumda otelin kâtibidir. Ortalıkçı kadına olan yaklaşımının altında aslında bu kadın üzerinden köksüzlüğünü, pasifliğini gördüğünü söyleyebiliriz. Gördüğü şey hayattaki konumudur. Sonunda kadını boğarak öldürürken yaşadığı iktidarsızlık bu konumunun, pasifliğinin, silik varlığının bir göstergesidir. İntihar hazırlığı yaptığı sırada gerçekliğin silikleştiği görülür. Çağrışım ve bilinçaltının yoğun anlatımı olan bu bölümde konağın yapılışından itibaren bes-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

lemelerin buradaki yaşantıları yer alır. Zebercet'in zihninden yapılan bu aktarımda, bilinçaltında köksüzlüğünün besleme üzerinden somutlaştığı bir imgeye dönüştüğünü düşünebiliriz:

> Konak yapıldığından beri tahta güvelerinin geceleri çıtır çıtır kemirdikleri, kalın muşambalar döşenmeden önce ayaklarla, terliklerle, nalınlarla süpürgelerle aşınan, çoğu erkeklerin fırsat buldukça çimdikledikleri, sıkıştırdıkları, kimi gönüllü kimi zorla odalardan birine kapayıp yatağa yıktıkları uzun süre kullandıktan sonra biraz çeyiz verip yoksul bir yakınlarıyla ya da bir başkasıyla everdikleri genç beslemelerin… (AY, 107)

Zebercet, Keçeciler ailesi tarafından üstü örtülen bir suçun devamında dünyaya gelen biridir. Bu yüzden ailenin resmi anlamda varisi değil, otelin bekçisidir. Murtaza ailenin öteki konumunda olan bir kişisidir. Ötekileştirilen Zebercet'in, bütünleşme ve kabul görme ihtiyacıyla kendisini bu soya dayandırarak aidiyet kurduğunu düşünebiliriz. Kurmaya çalıştığı aidiyet, öteki olmanın yarattığı eksiklik ve dışlanmadan kaynaklıdır. Onun ötekiliği, Keçecizade ailesinin dışındaki yaşantılarında da görülür. Soy utancı, vaktinden erken dünyaya gelişi, fiziksel görünümü, silik kişiliği ve erkeksiliğin dışında algılanması gibi durumlar onda dışlanmışlık duygusu yaratmıştır. Bu dışlanma onun kimlik ve aidiyet yaratma sürecinde yaşadığı sancıdır. Öteki olmanın dışlanmışlığı diyebiliriz. Zebercet, çevresinde "Anası oğlan doğurmuş Zebercet hamur yoğurmuş" diye alay edilen erkek görünümünden uzak biridir. Bıyık ve horoz gibi erkekliğin temsili simgelerle Zebercet'in bu anlamda yaşadığı eksiklik ya da belirsizliği görmek mümkündür. Onun cinsel kimliğinin özellikle de cinselliğin yoğun olduğu sayfalarda eşcinsel ya da fetişist eğilimlere kaydığı görülür. Fakat bu yaşantıları cinsel boyutu dışında, Zebercet'in eksikliğini duyduğu ihtiyaçları üzerinden bir bütünleşme süreci olarak okumak da mümkündür.

3. Vatandaşlık ve sadakat

Orhan Kemal'in abartılı bir vazife ve soy takıntısıyla kurguladığı Murtaza, romanın mizahi boyutunu üstlenen tipidir. Mehmet Narlı, Orhan Kemal üzerine yaptığı çalışmasında romanın mizah unsurlarını beş maddede ele alır. Bunlar; saçmalık boyutunda vazife tutkusu, kaz adımlarıyla yürüyüşü yani fiziksel görünümü, şivesi, gerçekliği anlayacak yetide olmadığı için karşısındakinin niyetini anlamayışı ve son olarak da bunların tekrarları şeklindedir (2002: 493). Narlı'nın tespitinden hareketle Murtaza'nın abartılı ve tekrarlardan oluşan davranışlarının ardında, dönemin sosyal politikalarına bir eleştiri görmek mümkündür. Özellikle de disiplin anlayışı ve denetim tutkusu, Cumhuriyet rejiminin batılılaşmaya yönelik ulus devlet çizgisindeki politikalarının, ironik anlatımla bu tip üzerinden somutlaştırıldığını düşündürür. Murtaza'nın disiplin anlayışında insan gerçeğini yadsıyan, özel alanı ve gereksinimleri yok sayan, zapt u rapt altında bir disiplin anlayışı görülür. Fabrikada gece vardiyasında uyuyan kızını darp ederek ölümüne neden olması, molalarda işe isteksiz olanlarla takışması, fabrikadaki hemen herkese her durumda karışması, onun kontrol dışında bir duruma müsaade etmeyen baskıcı kişiliğini ortaya koyar. Romanda kendisini halkın özel yaşamına müdahale edecek yetkide görmesi, kontrol ve disiplin takıntısı bu bağlamda ele alınabilir. Murtaza'nın özel alan ve kamusal alan ayırımı yapmadan çevresine hatta kedilere bile müdahale ederek

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

disiplin kurmaya çalışması, döneminin sorumluluğunu sokakta bile sürdüren memur tipine bir gönderme olarak okunabilir.

Berkant Örkün, Murtaza tipini Foucault'nun özne ve iktidar kavramları üzerinden ele aldığı çalışmasında, Murtaza'nın devletçi statükocu anlayışın temsili bir tip olduğunu söyler. Dayanak olarak onun Cumhuriyetçi Halk Fırkası taraftarlarıyla yaşadığı çatışma, sonrasında Demokrat Partili işçilere olan yaklaşımını ve davranış olarak da asker yürüyüşünü gösterir. Tüm bunların devletçi statükoya bir gönderme olduğunu düşünür (2018: 171). Murtaza, kendi doğrusu dışında hiçbir şeye itimat etmeyen kendi kural ve inancını herkese dayatmaya çalışan biridir. Anlatıcının ağzından Murtaza'nın Cumhuriyet Halk Fırkası taraftarlarıyla girdiği kavgada başına iskemle ile vurularak kafasının kırıldığı aktarılır: "Dayısı nasıl Balkan Harbi'nde mübarek kanını kutsal vatan topraklarına döktüyse, o da bir çeşit düşman demek olan Serbestçilerin iskemle darbesiyle aynı kutsal topraklara kanını dökmüştü" (M, 23). Bu durum sadece tek parti rejiminin muhalif oluşumlara yaklaşımının tezahürü değil, aynı zamanda Murtaza'nın maruz kaldığı kan, soy bağı aidiyetsizliği, bu topraklar için kanını dökmüş olmak gibi ihtiyaçlarını da karşılar. Bir tür 'düşman' demek olan 'Serbestçiler' onun kanını döktüğüne göre, dedelerinin kanı dökülen 'yerliler'le de bu düzlemde eşitlenir. Bu sayede ülkenin hakiki sahipliği duygusuna yaklaşır.

Duygu Alptekin, toplumsal yapının modern çağda ırk, din, kast sistemi yerine milliyet ilkesinin merkezde olduğu ulus-devlet modeliyle şekillendiğini söyler. Bireyselliğin arttığı modern toplumda ulus bünyesinde ortak kimlik inşa edilerek birey devlet arasında aidiyet gerçekleşir. Bu sayede toprak, dil, tarih, amaç, ya da kültür birliği gibi etmenlerle ulus birliği ortaya çıkar. Devletlerin kendi ilkeleri içinde toplumu bütünlük içinde tutma çabasının sonucu olarak ulus devlet ideolojisi gündeme gelir (Alptekin, 2011: 68). Romanda batılılaşma hedefinde Cumhuriyet rejiminin ulus-devlet anlayışının Murtaza üzerinde somutlaştığını görmek mümkündür. Üstlerine ve Ankara hükümetine kayıtsız şartsız bağlılığı, büyük bir inançla yaptığı göreviyle halkı yönlendirmeye çalışması, ideal vatandaş tipini simgeler. Romanda sık tekrarladığı "Ankara'da devlet hem da hükümet, yukarda Allah, burada da ben!" (M, 39) ifadesi kendisini devletin, kanunların uygulayıcısı olarak gördüğünü düşündürür. Bu görüşü, onun halkı disiplin ve denetim altında tutma düşüncesini tetikler. Örneğin mahallede asayişi kontrol ederken; "Devletin malıdır bu çocuklar, hem da milletin. Yok, hakkın uyutmamaya ciğerparelerini vatanın. Haçan büyüyecek kurşun sıkacak düşmana, kurşun!" (AY, 14) diye kendini savunur. Kontrol ve disiplin anlayışı, dönemin sosyal politikalarının ulusal tip ve vatandaş yaratmaya yönelik uygulamalarını çağrıştırır. Devletin vatandaş üzerindeki yetkisinin bu dönemde nasıl şekillendiğini düşündürür. Gülden Gürsoy Ataman, 1938-1946 yılları arasında Millî Eğitim Bakanlığı yapmış Hasan Ali Yücel'in Türk kimliğinin, ulusal tip ve karakterlerin belirlenmesinde ve eğitilmesindeki rolünden bahseder. Onun devlet ve vatandaş algısını şu şekilde kendi ifadesiyle aktarır: "Türk için devlet babadır. Aynı zamanda vatandaşın hak ve vazifesini devlet tayin etmekte, onların müeyyidelerini devlet kullanıp yerine getirmektedir" (2014: 256).

Murtaza'nın tekrarladığı disiplinci davranışların arkasında, devlet için her an teyakkuzda bekleyen vatandaş beklentisi yatar. Uykusunu alamayan çocuklar, gerektiğinde vatanı düşmana karşı koruyamayacaktır. Murtaza'nın denetimi devlet adına ve devlet içindir. Tanıl Bora,

Cumhuriyet'in kurucu kadroları ve aydınlarının sadakat yükümlülüğü ile makbul vatandaş yetiştirmeye önem verdiğini ifade eder: "Milliyet prensibi yeni devletin kurucuları nezdinde öncelikle rıza ve sadakat üretiminin modern kaynağı olarak değerli"dir (Bora, 2017: 216). Murtaza'nın denetim takıntısının altında bu kaygıyı görmek mümkündür. Alıntıda olduğu gibi Murtaza için, vatandaşın varlığı devletin varlığı ve bekası içindir. Bu teyakkuz halini aynı zamanda 'ecnebiler'in her an kontrolüne karşı da hisseder. Düşmanlara karşı her zaman tetikte ve sağlam görünmek, düşmanlara karşı tetikte olmak ve ecnebilerin ülke hakkında olumsuz düşünmelerini engellemek gerekir. Tanıl Bora, Türkiye'deki milliyetçiliği özgüven eksikliği ve beka kaygısı ile sürekli teyakkuzda olmayla ilişkilendirir. Düşman ya da ötekine muhtaç olarak varlığını sürdürdüğünü ifade eder (2003: 27-30). Murtaza için bunun yolu disiplinden ve tetikte olmaktan geçer. Bu kaygısının sokak kedileriyle olan mücadelesinde belirginleştiğini söyleyebiliriz.

Ah be mundar hayvan" dedi. "Ne için gitmezsin arka sokaklara? Ne devirirsin tenekelerdeki çöpleri? Desin ecnebi tuh bu pis Türklere, versinler kötü not memleketimiz, hem da milletimiz için ha? (M, 27).

Murtaza'nın kedilere dahi yönelen bu disiplin arzusu üzerinden batılılaşma endişesi adına yapılan sosyal reformları görmek mümkündür. Cumhuriyet yönetiminin inkılâpları halka ulaştırma noktasında yaşadığı eksikliği gidermek için, 'halk terbiyesi' düşüncesinden doğan halkevlerinin, inkılâp ruhunun halka benimsetilmesi, ulus devlet bilincini yaymak, sporcu sağlıklı nesiller yetiştirmek, milliyetçi ve halkçı fikirleri halka ulaştırmak gibi amaçları vardır (Özdemir ve Aktaş, 2011: 235-262). Bu disiplinin altında halkın eğitilmesi sadık ve güçlü vatandaşlar seviyesine gelmesinin arzulanması yatar: "Lazımdır olmak demir bilek Tunç yürek! Haçan ne zaman bakacaksın Düşmanlara kopacak yüreklerinde zelzele" (M, 65). Fabrika müdürünün teklif ettiği spor mükellefleri komutanlığı için Murtaza'nın verdiği tepki, çevik, atletik bedenli nesil yetiştirme amaçlı halkevleri projesini çağrıştırır. "Helbet lazım ettirmek talim yurttaşları her sabah ve her akşam" (M, 132).

Murtaza'nın spor mükellefleri komutanlığını büyük bir sevinçle kabul ederken; "Alayım elime mükellefleri sokayım disipline. Çünkü görürüm merasimlerde, geçemezler büyüklerimizin önünden layıkı ile" (M, 225) şeklindeki sözleri, istenen vatandaş tipinin bir vurgusudur. L. Funda Cantek, merasimlerin ulus kimliğinin inşasında önemli işlevlerinin olduğunu, bu sayede kolektif belleğin otorite tarafından kontrol edildiğini söyler (Cantek, 2016; 15-20). Murtaza bedenlerin yeteri kadar güçlü ve çevik görünmediği, merasimlerde büyüklerin huzurundan layığı ile geçilmediği için, mükellefleri disipline sokmayı ister. Onun büyüklerine olan sadakati ve onanma ihtiyacının ardında vatandaş olarak devlete ve otoriteye aidiyeti düşünülebilir. Bu anlamda Murtaza, oluşturulmak istenen vatandaş tipinin ironik temsilidir diyebiliriz. Cantek, "halk terbiyesi" etrafında şekillenen söylemin nesnesi olarak 'halk'ın kesin bir tanımı olmamakla birlikte, kurucu seçkinler ve aydınlar çevresinde yer alan, aldıklarına inanan 'vatandaş'ların anlatılarında bu kavramın anlam bulduğunu söyler. Buna göre halk terbiyesinden söz eden kişilerin dışında kalan herkes halktır: "Vatandaş, Cumhuriyetin ilkeleri doğrultusunda haklar ve sorumluluklarla donatılmış modernleşme ülküsüne bağlı, Türkiye Cumhuriyeti'ni temsil edecek çağdaş bireydir (2016: 38). Murtaza kurs görmüş

bekçiliği ile cahil halktan ayrılan vatandaştır. Yaşadığı çevrede herkesi cahil, eğitilmesi ve disipline edilmesi gereken insanlar olarak görür. Ona göre halk kendisi için karar verecek, düşünecek yetide değildir. Onların yerine düşünen, kararlar veren devlet büyükleri vardır. Halk için düşünen, didinen bu büyüklerin de sabaha kadar eğlenip kahkahalar atmaya hakkı vardır (M, 26). Çünkü onlar cahil halktan ayrıdır.

Bu bağlamda Murtaza'nın "amirlerim" dediği, devlet büyükleri üzerinden ulus devlete aidiyet kurmaya çalıştığı düşünülebilir. Böylece kendi gerçeğine yabancı, kendi olamayan Murtaza, soy ve görev gibi aidiyetlerin üstünde daha büyük bir bütünün parçası olarak ulus devlete bağlanır. Siyasal arka planda Türkiye'nin batılılaşma hedefinde modernleşme politikalarıyla birlikte, baba, aile, ırk veya yerin dışında daha geniş bir kitlenin mensubu olarak güvende hissedeceği bir aidiyet oluşturduğunu söylemek mümkündür. Kemal Tahir, Türk tarihi ve toplum yapısına olan ilgisi, ideolojik tutumu ve bunu eserlerine yansıtması açısından, Türk edebiyatında üzerine konuşulan isimlerdendir. Berna Moran onun batılılaşmaya karşı olduğunu ifade eder. Çünkü Kemal Tahir, Osmanlı toplumunun özel mülkiyet kavramı ile tanışmadığını bu yüzden sınıfsız bir toplum olduğunu düşünür. Bu toplumun sorunlarına batılılaşma siyaseti ile çare bulunamayacağını, 1920'lerden sonraki devrim hareketlerinin kopyacılık olduğunu düşünür. Halka rağmen yapıldığı için tabana dayanmayan üst yapı değişikliklerinin Türk aydını ile halk arasındaki bağı zayıflattığını ve geçmişle olan bağın koparıldığını ifade eder (2001: 173-175). Kemal Tahir'in bu görüşleri doğrultusunda, Orhan Kemal'in *Murtaza*'da, Türkiye'nin batılılaşma süreci eleştirisini, yarattığı vatandaş prototipi üzerinden yaptığı düşünülebilir.

Anayurt Oteli köksüzlük, yalnızlık, yabancılaşma ve iletişimsizlik bağlamında bireyi ele alan bir roman olduğu gibi çeşitli simge ve olaylar üzerinden toplumsal arka planda, toplumun, ülkenin yaşadığı dönüşümlere vurgu yapan bir eserdir. Özellikle de romanda yer verilen bazı tarihler bu okumaya elverişli bir zemin sağlar. Otelin konak olarak Keçecilerden Malik Ağa tarafından 1839 tarihinde yaptırılması, Cumhuriyetin ilanında otele dönüşmesi ve Zebercet'in intihar ettiği günün 10 Kasım olması romanın, Türkiye'nin batılılaşmaya yönelik politikalarını ve Cumhuriyet Türkiye'sini akla getirir. Osmanlıdan Cumhuriyet'e Zebercet üzerinden batılılaşma serüveni bazı sembol ve imgeler üzerinden anlatılır. Otelin ok şeklindeki tabelasının zamanla çivilerinden birinin çürüyüp kopmasıyla (AY, 12) toprağı gösteriyor olması, otelin ölü bir yaşama ev sahipliği yaptığı vurgusu okunabilir.

Mehmet Narlı'ya göre, 'Anayurt' ve 'Otel' kavramları arasında anlam bakımından çelişki vardır. Ana rahmi ve aynı zamanda vatan çağrışımı ile kalıcılığı, güvende olmayı, ait olmayı simgeleyen 'Anayurt', geçiciliği, yerleşik olmayışı, aidiyetsizliği çağrıştıran 'Otel'in bir arada kullanımı önemlidir (2013: 285-316). Bu çelişkiden yola çıkarak otelin, Zebercet üzerinden Cumhuriyet Türkiye'sinde, bireyin anayurda ait olamamasını, yurtsuzluğunu barındıran çift katmanlı bir anlam taşıdığını söyleyebiliriz. Zebercet'in ihtiyaç duyduğu güveni ve kökleri, Türkiye'nin değişim ve dönüşüm sürecinde bireyin konumu açısından okumak mümkündür. Ayrıca otelin tanıtıldığı bölümde anlatıcının; "Düşman elindeyken belirli bir direnme göstermemiş kasaba ya da kentlerde kurtuluşu ilk yıllarındaki utançlı yurtseverlik coşkusunun etkisi belki" (AY, 11) ifadesi, otelin isminin Cumhuriyet'in kuruluşunda Anado-

lu ve taşranın bu sürece nasıl dâhil olduğunu çağrıştırır. Aktif olarak belirli bir karşı duruş göstermeyen şehirlerin daha sonra Cumhuriyet'e eklemlenme çabalarının bir vurgusudur. Özü ve geçmişi itibariyle aslında anayurda karşılık gelmeyen oteli, Cumhuriyet Türkiye'si; Zebercet'i ülkenin halkı, gecikmeli Ankara treniyle gelen kadını ise beklenen modernleşmenin simgeleri olarak düşünebiliriz.

Geçmiş kimlik ve yaşamların sürekli canlı tutulması yönünden otel, Osmanlıyla olan ilişkinin ve bağın kopmadığı bir mekân olarak ikilik barındırır. Ölülerle ve geçmişle yaşayan Zebercet için bu ikilik, geçmiş ve bugün arasında yaşanır. Kökleri Osmanlı'ya dayanan konak, Cumhuriyet'le birlikte otele çevrilerek dönüşüme uğramıştır. Bu anlamda Zebercet'in geçmişle yani Osmanlı ile olan bağı ve mevcut sistem olarak Cumhuriyet Türkiye'si ile kurmaya çalıştığı ilişkinin ikileminden bahsetmek mümkündür. Zebercet'in dünyasında Keçeciler üzerinden yarattığı aidiyeti Türkiye halkının aidiyet noktasında geçmişle olan ilişkisinin temsili olarak görebiliriz. Osmanlı ve Cumhuriyet ikilemini konağın otele dönüşmeden önceki yıllarda Rumların yaşadığı fakat Cumhuriyet sonrasında gönderildiklerinin aktarıldığı olayda da görmek mümkündür. Bu detay ulus- devlet anlayışı ile gerçekleştirilen politikalara bir gönderme şeklinde de okunmaya imkân tanır.

Nitekim Anayurt olarak isimlendirilen oteli ulus-devlet bağlamında arzulanan anavatan olarak anlamlandırabiliriz. Fakat bu arzu, geçiciliğin ve aidiyetsizliğin mekânı olan otel motifi üzerinden çelişki barındırır. Zebercet bu bağlamda kimlik ve aidiyet oluşturmakta söz konusu ikilik arasında kalmaktadır. Zebercet'in Cumhuriyet Türkiye'si ile olan bağını düzenli olarak tuttuğu otel fişleri üzerinden okuyabiliriz. Devletle olan bağın, otel kayıtlarını götürdüğü karakolda koptuğu söylenebilir. Burada düzenli ve itina ile tuttuğu kayıtların önemsiz ve sıradan olduğunu görür. "Ha şunlar. Karakolda bir yere atarlar onları, kimse bakmaz" (AY, 68). Bu bağın çok güçlü olmadığını gösteren bir başka örnek olarak Zebercet'in 29 Ekim kutlamalarına denk gelen bir günde dışarı çıkması, bu bayramın onda herhangi bir duygu uyandırmaması ve bu duruma oldukça kayıtsız kalmasını gösterebiliriz.

Zebercet, ölüler ve geçmiş aracılığı ile eskiye bağlı iken, gecikmeli Ankara treniyle gelen kadın onun dünyasını geçici bir süre alt üst eder. Takıntılı bir şekilde varlığını kuşatan bu kadını umutla beklemeye başlar. Fakat gitgide umudunu yitirerek intihar eder. Bu bekleyiş, bilinçli ve gelecek tasavvuruyla ilgisi olmayan bir takıntıdan ibarettir. Kadın otelde bir gece kaldıktan sonra, odasını, kullandığı eşyaları fetişist bir eğilimle gözleyen Zebercet, onun gibi davranmaya çalışır. Onun beğenisini kazanmak için başta bıyıkları olmak üzere görünüşünü değiştirir.

Sonuç

İki romanın başkişileri olarak Murtaza ve Zebercet arasında, varoluş mücadelesi vermeleri ve aidiyet geliştirme çabaları açısından bir ortaklık söz konusudur. Toplumcu gerçekçi ve modernist çizgide iki farklı yazarın kurgu, anlatım teknikleri ve üslup bakımdan farklı çizgide bulunan roman kişilerinin, tutunma araçları noktasında ortak oldukları görülür. Bu tiplerin soy ve görev gibi kategorilerinin dayandığı nokta, bireyin yaşadığı eksiklik, güvensizlik,

onanma ve sevilme gibi gereksinimlerdir. Başka kimliğe veya soya bağlanma eğilimi baba rolündeki eksikliğinin bir sonucu olarak görülebilir. Onanma ve sevilme ihtiyaçları ise iki roman kişisinin görev bağlılığını öne çıkarır. Murtaza'nın dayısının kanına duyduğu aidiyetle var olma çabasına karşılık, Zebercet'in Keçeciler ailesine duyduğu aidiyeti gösterebiliriz. Bu durum köksüzlüğün sonucunda ortaya çıkan tutunma araçlarıdır. Murtaza'nın takıntılı vazife anlayışına karşılık ise Zebercet'in rutinlerle örülü yaşamını düşünebiliriz. İki roman kişisinin güvensizliğin, yetersizlik ve toplumsal rollerin eksikliğinden kaynaklı var oluş endişesi geliştirdiklerini söyleyebiliriz.

İki romanda da benliğin ve aidiyetin oluşumunda sosyal boyutun önemi bu kişilerin yaşantılarında ortaya konur. Bireyin varoluşunun, yaşadığı toplumun ve ilişkilerin dışında gerçekleşmeyeceği iki eserin de ortak olgusudur. Orhan Kemal'in dışarıdan bir bakış açısıyla yarattığı, psikolojik derinlik ve çözümlemelerin görülmediği Murtaza, yaşadığı dönemin uygulamalarının başarısızlığının eleştirisini yansıtan bir tiptir. Takıntı ve tekrarlar üzerinden mizahi yönüyle yaratılan bu tip, soy ve görev bağlamında Cumhuriyet döneminde oluşturulmak istenen vatandaş tipine eleştiridir. Toplumcu gerçekçi çizgiden idealize edilmiş bir tip yaratma noktasında ayrı bir tutum sergilediği görülen Orhan Kemal, gülünç bir tip olan Murtaza merkezinde eleştirisini yansıtır. Bireyselliğinin ve özel alanının farkında olmayan Murtaza'nın itaat ve adanmışlık üzerine kurulu abartılı yaşamı dikkate alındığında insan gerçeğinden uzaklığı ve aidiyetlerin doğal yollarla gerçekleşmediği görülür. Bu da bireyin bunalımı veya dönüşümünün değil dönemin anlayışının odak alındığını, eleştirinin iktidar anlayışına yönelik olduğunu gösterir.

Atılgan'ın yarattığı Zebercet tipinin varoluşu, kimliği ve aidiyet kategorilerinin de Murtaza'ya benzer şekilde soy, görev ve kökler üzerinden oluştuğu görülür. İçeriden bir bakışla Cumhuriyet dönemi siyasal ve sosyal dönüşümlerin birey üzerindeki etkilerine vurgu yapılır. Bireyin odak alındığı metinde, Zebercet'in yaşadığı köksüzlük, yurtsuzluk, aidiyetsizlik ve eksiklik duyguları; soy ve rutinler üzerinden savunma ve tutunma araçları yaratılarak dışa vurulur. Gecikmeli Ankara Treni metaforu ile Türkiye'nin modernleşme serüveninde aldığı yol ve gecikmişlik vurgusu yapılır. Konaktan otele dönüşümü, gelenekten moderne veya imparatorluktan ulus devlete geçme olarak düşünürsek, Zebercet'i bu dönüşüm içinde arada kalan, var olmaya çalışan birey olarak görebiliriz. Bireyin tanımlanması için onun geçmişi, bilinçaltı üzerinden psikolojik yapısı ortaya konur. Fakat bu psikolojiyi doğuran sosyal ve kültürel nedenlerin olduğu bir arka plan çeşitli simgelerle romana yerleştirilir. Atılgan, Zebercet üzerinden Türk toplumunda bireyin, modernleşme sürecinde yaşadığı bunalımlı derin etkiyi ortaya koyar. Dönüşümün nedenleri ya da çözümleri konusunda okuru yönlendiren bir tavrı yoktur. Derinlikli olarak çizdiği Zebercet profilinde bireyin dramını ve başarısızlığını ortaya koyar. Tanzimat'la başlayan bu serüvenin Cumhuriyet'le devam eden bir başarısızlık olduğunu görür.

Murtaza ise bu geçişin topluma uymadığını mizahi boyutlarla ortaya koyan bir eleştirinin sonucudur. Mizah ve ironik anlatım Murtaza'nın akılda kalan bir tip olmasında etkilidir. Bu sayede yazar vermek istediği mesajın etkili olmasını sağlar. Psikolojik bir derinlik ve çözümlemeler yerine kendi gerçeğine uygun bir şekilde diyalogları ile tanıdığımız Murtaza da

tarihsel ve kültürel dönüşümlerin sorunlarını vatandaş üzerinden ortaya koyar. Mizahi boyut bu sorunu belirgin kılar. Bunun dışında sorunun çözümüne dair kişi üzerinden bir çözüm önerisi sunulmaz. Modernist bir yazar olarak Yusuf Atılgan ile toplumcu gerçekçi çizgide yazan Orhan Kemal'in bu noktada idealize edilmiş tipler yerine, mevcut durumu kişilerin kendi gerçeklikleri üzerinden ortaya koydukları söylenebilir. Orhan Kemal'i diğer toplumcu gerçekçi yazarlardan ayıran husus, toplumun ve düzenin çarpıklığını gören ve çarpıklık ile mücadele eden ideal tipler yaratmamasıdır. Felsefi, ideolojik, sanat anlayışı ve yazarlık bakımdan farklı iki yazarın eserlerini yaratırken bireyin varoluş mücadelesini, kimlik edinme ve aidiyet kurma çabasını, yaşadıkları dönemin sosyal, kültürel ve siyasal ortamından ayrı düşünmediklerini görürüz. İnsan gerçeği ve onu var eden koşulların etkisi farklı çizgilerde olsalar da edebiyatçıların beslendiği bir kaynak olmuştur. İster farklı dönemlerin, kültürlerin içinde yaşamış olsunlar ister benzer ya da aynı dönem içinde, esas olan insanın toplumdan ayrı düşünülemeyeceği ve edebiyatın buna kayıtsız kalmadığı gerçeğidir.

Notlar

1 Bu metinde eserin Everest Yayınları 2019 tarihli baskısı esas alınmış ve "M" harfi ile gösterilecektir.

2 Bu metinde eserin Yapı Kredi Yayınları 2016 tarihli baskısı esas alınmış ve "AY" harfleri ile gösterilecektir.

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

Contribution Rates of Authors to the Article: First Author % Second Author %

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

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

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

Kaynakça

Akşit Aşık, N. (2018). Aidiyet duygusu ve nomofobi: Turizm öğrencileri üzerine bir araştırma. *Turizm ve Araştırma Dergisi*, *7* (2), 25-41.

Alptekin, D. (2011). *Toplumsal aidiyet ve gençlik: Üniversite gençliğinin aidiyeti üzerine sosyolojik bir araştırma.* [Yayınlanmış doktora tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Atılgan, Y. (2016). *Anayurt oteli*. Yapı Kredi.

Aykanat, T. (2002). Karşılaştırmalı edebiyat bilimi ve karşılaştırmalı bir metin tahlili örneği. *Turkish Studies*, *7* (3), 409-427.

Bağır, H. (2017). Aidiyet yurttaşlık ve tarih bilinci üzerine. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rekreasyon ve Turizm Rehberliği. https://www.academia.edu/36111535/Aidiyet_Yurttaslik_ve_Tarih_Bilinci_Uzerine (Erişim tarihi: 20.11.2019)

Balık, M. (2016). Kendilik ve ötekilik sorunu açısından Yusuf Atılgan›da suç, ölüm, intihar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 9* (45), 35-48.

Bayram, Y. (2004). Karşılaştırmalı edebiyat bilimi ve bir uygulama. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* 16, 69-93.

Bilgin, N. (2008). *Sosyal psikoloji.* Ege Üniversitesi.

Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye'de siyasi ideolojiler.* İletişim.

Bora, T. (2016). Yerli ve milli. *Birikim*. Haftalık. 6 Ocak. https://www.birikimdergisi.com/haftalik/7422/yerli-ve-milli#.XgplJEczbIU.(Erişim tarihi 15.12.2019)

Bostancı, N. (2003). Etnisite modernizm ve milliyetçilik. *Türkiye Günlüğü,* 5, 5-32.

Cantek, L. (1998). Kenar mahalleye dair "dip" notlar. *Birikim* (111-112). https://www.birikimdergisi.com/ (Erişim tarihi:10.12.2019)

Çelik, N. B. (2009). *Modern Türkiyede siyasi düşünce: Kemalizm* (Cilt 2). İstanbul: İletişim.

Dere, G. Ethem, K. (2016). Aidiyet perspektifinden çatışma yönetimi üzerine kuramsal bir çalışma. *Kara Harp Okulu Bilim Dergisi*, *26* (2), 127-154.

Donbay, A. (2013). Karşılaştırmalı edebiyat araştırmalarının yeni Türk edebiyatındaki gelişme çizgisi. *Turkish Studies*, 8, 491-550.

Döner, B. (2015). Bulutları Beklerken ve Güz Sancısı'nda kimlik temsili. *folklor/ edebiyat*, *21* (84), 175-193.

Gözübüyük Tamer, M. (2014). Kimlik/lerin seyrine bir keşif. *folklor/ edebiyat*, *20* (77), 83- 99.

Gürsoy Ataman, G. (2014). Erken cumhuriyet dönemi ve çok partili dönemin ilk yıllarında batılılaşma ve insan hakları düşüncesinin bir örneği olarak Hasan Ali Yücel. *Türk Araştırmaları Dergisi*, *9* (11), 243-261.

Işık, B. (2012). *Aydınlıktan karanlığa iktidar.* İletişim.

Kemal, O. (2019). *Murtaza.* Everest.

Korkmaz, R. (2005). Yurtsuzluk itkisi ve *Anayurt Oteli*. *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 20, 139-148.

Kurubaş, E. (2008). Etnik sorunlar: Ulus- devlet ve etnik gruplar arasındaki varoluşsal ilişki. *Doğu-Batı*, 44, 11-41.

Mert, N. (1999). Sağdan yükselen muhalefet: Yerlilik. *Cogito,* 21, 173-180.

Moran, B. (2001). *Türk romanına eleştirel bir bakış 2: Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a.* İletişim.

Narlı, M. (2002). *Orhan Kemal'in romanları üzerine bir inceleme.* Kültür Bakanlığı.

Narlı, M. (2013). Romanlar ve taşralar: Türk romanında taşra algıları üzerine bir değerlendirme. *Bilig,* 64, 285-316.

Örkün, B. (2018). Orhan Kemal'in Murtaza isimli romanını Foucault'nun özne ve iktidar kavramlarıyla birlikte okumak. *folklor/edebiyat, 24* (93), 167-176.

Şahin, K. (2007, Mayıs). Bir ideoloji olarak milliyetçilik. *Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, 12, 3-9.

Şenol Cantek, L. F. (2016). *"Yaban" lar ve yerliler: Başkent olma sürecinde Ankara.* İletişim.

Tekin, M. (2018). *Roman sanatı roman unsurları.* Ötüken.

Uğurlu, Seyit B. 2007. Yusuf Atılgan'da baba imgesi: Psikanalitik bir yaklaşım. 38. ICANAS/ Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (Ankara, 10-15

Eylül 2007) Bildirileri, [Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri], C. 4. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1719-1742.

Yanık, C. (2013). Etnisite kimlikler ve milliyetçilik kavramlarının sosyolojik analizi. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi,* (20), 225-237.

Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz/Summer
DOI: 10.22559/folklor.2225

Araştırma makalesi/Research article

Amin Maalouf'un "Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl" Adlı Yapıtında Kadın-Oluş*

Becoming-woman in Amin Maalouf's "The First Century After Beatrice"

Eylem Aksoy Alp**

Öz

Lübnan asıllı Fransız yazar Amin Maalouf yapıtlarında çoğunlukla tarih, toplum, Doğu-Batı karşıtlığı, kültürel çeşitlilik, göç, sürgün ve kimlik konularını ele alsa da, *Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl* adlı yapıtında bilimsel gelişmelerin tehlikeye attığı kadınlar aracılığıyla tüm insanlığın geleceğini sorgulamaktadır. Maalouf, bir yandan kadının olmadığı bir dünyanın çokluğunun ve farklılığının yok edildiğini

Geliş tarihi (Received): 30-02-2022 - Kabul tarihi (Accepted): 26-06-2022

* Bu makale 26-27 Nisan 2018 tarihlerinde Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü tarafından düzenlenen 13. Ulusal Frankofoni Kongresi'nde sunulan ve yazınsal tür olarak distopyanın incelendiği "Bir Distopya Örneği: Amin Maalouf'un *Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl*'ı" adlı bildiriden ayrı olarak, aynı yapıtta kadın konusuna Deleuze ve Guattari'nin oluş kavramı ve ekofeminizm kuramı odağa alınarak yazılmıştır./ This article is about "A Dystopian Example: Amin Maalouf's First Century After Beatrice", which was presented at the 13th National Francophonie Congress organized by Hacettepe University Faculty of Letters, French Language and Literature Department on 26-27 April 2018 and examined dystopia as a literary genre. Apart from the declaration titled ", Deleuze and Guattari's concept of becoming and ecofeminism theory are focused on the subject of women in the same work.

** Ar. Gör., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü / Research assistant. Hacettepe University Faculty of Letters Department of French Language and Literature. eylema@hacettepe.edu.tr. ORCID 0000-0002-0896-7537

vurgularken, Béatrice aracılığıyla doğacak kız çocuklarından yoksun bırakılmasıyla, yalnızca kadınların değil, tüm insanlığın kadın-oluş sürecini gerçekleştirme umudunu giderek yitirdiğine vurgu yapar. Yazar kadın nüfusunun azalmasıyla dengesi bozulan ve oluş olasılıkları ortadan kaldıran bir dünya kurgulayarak öncelikle okuyucusunun oluş içine girmesi için gerekli düzensizliği, kurguladığı kaotik ve distopik Dünya ile sağlar, bozulan düzen imgesi ile okuyucusunu bir bakıma yersiz yurtsuzlaştırarak idealize edilen bilimsel gelişmeye karşı eleştirel olabilmesinin önünü açar. Makalemizde, Amin Maalouf'un kadın-erkek eşitsizliği konusunu nicelik boyutuna vurgu yaparak yazmasının ve kadın geleceği konusundaki kaygılarını dile getirmesinin kadının içinde bulunduğu duruma ve geleceğine nasıl bir boyut kazandırdığını ortaya koymaya çalışacağız. Bunun için ise öncelikle kadının ve doğanın maruz kaldığı sömürü konusunda doğrudan bağlantılar olduğuna vurgu yapan ekofeminizm akımı kapsamında günümüz toplumları tarafından olumlanan teknolojik ve bilimsel gelişmeleri değerlendireceğiz. Diğer yandan kadınlarını yitiren bir dünyanın kendi sonunu getireceği vurgulanan eserde, kadınlığın yitirilmesi ile karşı karşıya kalınmasını, Deleuze ve Guattari'nin ortaya koyduğu *kadın-oluş* kavramı çerçevesinde irdeleyeceğiz.

Anahtar sözcükler: *Amin Maalouf, Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl, Deleuze ve Guattari, kadın-oluş, ekofeminizm*

Abstract

Although Lebanese-French author Amin Maalouf mostly deals with the issues on history, society, East-West dichotomy, cultural diversity, immigration, exile, and identity in his works, he questions the future of all humanity through women who are endangered by scientific developments as portrayed in the novel *The First Century after Beatrice*. This article aims to convey how Amin Maalouf's writings emphasize the quantitative dimension regarding the inequality between women and men and his concerns about the future of women, by adding a new dimension to the situation as well as the future of women. With this, first we will evaluate the technological and scientific developments affirmed by today's societies within the ecofeminist movement scope, which emphasizes the relationship between the exploitation of women and nature. In addition, this article emphasizes that a world who loses its women will bring its own end. Finally, we will examine the loss of femininity within the conceptual framework of *becoming-woman* as set forth by Deleuze and Guattari. Deleuze and Guattari attache importance to the concept of becoming, which pushes the limits of human beings in the context of their potential to develop by approaching the current conditions via the other realities they encounter. While emphasizing that the multiplicity and diversity of a world is destroyed without women, Maalouf indicates that with the deprivation of daughters to be born through Béatrice, not only women but all humanity will gradually lose its hope pertaining to the realization of the process of becoming-woman. The concept of becoming, which aims to establish a suitable foundation for the questioning of the existing order rather than be seen as a goal to be reached, requires rattling

the existing order. By constructing a world whose balance is deteriorated with the decrease of the female population and the elimination of the possibilities of becoming, Amin Maalouf provides the necessary disorder for the reader to enter both the chaotic and the dystopic world he constructs. Consequently, the image of the corrupted order de-territorializes the reader and paves the way for them to be critical towards the idealized scientific development.

Keywords: *Amin Maalouf, The First Century after Beatrice, Deleuze and Guattari, becoming-woman, ecofeminism*

Extended summary

Although Lebanese-French writer Amin Maalouf mostly deals with history, society, East-West dichotomy, cultural diversity, immigration, exile and identity in his works, in his novel *The First Century After Beatrice*, which he fictionalized in the genres of science fiction, anticipation and dystopia, he questions the future of all humanity through the endangered women because of scientific developments. In this novel published in 1992, the narrator Professor G., who is the alter-ego of the author, tells the troublesome process that will be caused by the obsession of the human race to have a son, which started in the East and eventually affected the whole world. The author examines the equality between men and women, which is still not fully achieved even in the West perceived as the most developed societies of our time, not in the conditions of the real world we live in, but in a world order whose realization gives people trepidation. By taking up the East-West dichotomy Maalouf not only warns his readers but also reveals his reservations about the rapid scientific development with his usual wise and sensitive attitude.

This article aims to reveal how Amin Maalouf's writing on the inequality between women and men by emphasizing the quantitative dimension and expressing his concerns about the future of women adds a dimension to the situation and future of women. To this end, we will first evaluate the technological and scientific developments affirmed by today's societies within the scope of the ecofeminism movement, which emphasizes the links between the exploitation of women and nature. According to the male-dominated point of view, scientific development is an indication of mankind's victory against nature. It would not be wrong to say that Amin Maalouf's point of view in his work entitled *Disordered World* (2009), in which he deals with the world struggling with global warming, climate changes, natural disasters, as well as economic and political crises caused by wrong policies, has similarities with the ecofeminist movement. Western civilization, which is based on the brutal consumption and exploitation of all the resources on earth, ignores the danger that modernity could bring the end of the world, as well as other living species and the human race. Maalouf brought the ecological perspective closer to ecofeminism, adding a new dimension to the future of the world and humankind, by linking the elements of woman and scientific development with the conflict between nature and human beings in his work entitled *The First Century After Beatrice*.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

On the other hand, this work emphasizes that a world that loses its women will bring its own end and we will examine the loss of femininity within the framework of the concept of *becoming-woman* put forward by Deleuze and Guattari. They attach importance to the concept of becoming, which pushes the limits of human beings, in the context of its potential to develop the perspective of the latter by approaching the conditions of the human being through other realities they encounter. The basis of this concept is to be able to think in ways others feel, without developing a different sensitivity and transforming into the other. Despite being one of the first to notice the anxious situation that surrounds the world, being a man and having a grandson instead of a granddaughter prevented him from perceiving situations that are different from the situation he was in. For Deleuze and Guattari there is something even more transcendent than becoming-woman, which appears as "becoming-girl". The girl-child who is most in a position in which her body is stolen from her, is most interfered about what to do with her body. As much as being-woman, the figure of the girl is "related to breaking this coding" imposed on her (Stark, 2018: 58), and in this context, it becomes even more meaningful that Amin Maalouf centered the figure of the girl through his daughter Béatrice as the key to the future.

In *The First Century After Beatrice*, it is emphasized that the plurality and diversity of a world without women have disappeared, and that the *becoming*s that could be sensed through them were also destroyed. Our modern, capitalist, male-dominated societies, which create a single type of person against all kinds of differences, accelerate this process with the help of scientific development. Being-woman expresses a condition that is not unique to women, but a condition in which women must also be. Women, to whom the male-dominated structure makes them forget their differences and imposes this structure's own values, has also lost the capacity to resist and criticize the system. The individual, whether male or female, should be able to leave their existing identities aside and transition into the process of "becoming-imperceptible" (fr. *devenir imperceptible*). As long as our view of the other is from the perspective of the majority, we cannot develop an innovation, a difference, a resistance and a criticism.

The concept of becoming, which aims to provide conditions suitable for questioning the existing order, rather than being a goal to be reached, requires shaking the order. Amin Maalouf, by constructing a world whose balance is deteriorated with the decrease of the female population and the elimination of possibilities of becoming, first provides the necessary disorder for the reader to enter into becoming with the chaotic and dystopic World he constructs. Somehow, with the image of the corrupted order it deterritorializes (fr. *déterritorialisation*) the reader, and paves the way for them to be critical of the idealized scientific development. It can be added that in this work, Maalouf aims at reterritorialization, which he brings face to face with reality through the concept of deterritorialization, which means "the disintegration of order, borders and form" (Sutton; Martin-Jones, 2020: 161). Deleuze and Guattari's concept of becoming based on plurality and difference also comes to the fore in this work, emphasizing the importance of balance on earth and that every living species is equally valuable. This work emphasizes that the earth is the "primitive, wild unity of desire and production" (Deleuze; Guattari, 2012: 189), which Deleuze and Guattari

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

examined philosophically, and it demonstrates that "we can imagine a world or a future that is not yet given from the present or actual world" through literature and philosophy, which are "separate expressions of the power of becoming" (Colebrook, 2009: 19)

Giriş

Amin Maalouf yapıtlarında tarihten topluma, Doğu-Batı karşıtlığından, kültürel çeşitliliğe, göç ve sürgünden, kimlik sorunlarına kadar uzanan birbirinden farklı konuları hem kurgusal olarak, hem de deneme tarzında irdeleyen Lübnan asıllı çağdaş bir Fransız yazardır. 1993 yılında *Tanios Kayası* adlı romanı ona Goncourt ödülünü, 1998 yılında ise Ölümcül Kimlikler adlı yapıtı Avrupa Deneme Ödülü'nü kazandırmıştır. 23 Haziran 2011 yılından bu yana Fransız Akademisi (fr. *Académie française*) üyesidir. Ele alacağımız *Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl* (1992) adlı romanı ne daha önce yayınladığı ne de daha sonra yayınlayacağı kitapların biçimi ve konusuyla doğrudan bir benzerlik taşır. Son romanı *Empedokles'in Dostları* (2020) tür olarak benzerlik taşısa da -ikisinin de önceleme romanı olduğunu söylemek yanlış olmaz- konu olarak biri kadının geleceğini, diğeri ise tüm insanlığın geleceğini ele almaktadır. İlkinde, kadının geleceğinin kaçınılmaz olarak tüm insanlığın – erkeğin de dahil olmak üzere – geleceğinden bağımsız olamayacağı belirgin bir biçimde vurgulanır. Öte yandan, diğer kitaplarından farklı olarak, *Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl* geçmişte değil gelecekte geçen ve insan ırkının özellikle Doğu'da başlayan ama sonunda tüm dünyayı etkileyecek olan erkek çocuğu sahibi olma saplantısının neden olacağı sıkıntılı süreci anlatmaktadır. Bir söyleşisinde, Amin Maalouf bu kitabının konusuyla ilgili olarak şöyle bir açıklama yapar:

> Sonrasında Dünya'da meydana gelen bazı değişiklikler, genetik etik sorunlar, genetik manipülasyonlar, Kuzey ile Güney arasındaki kopukluk gibi konular beni kaygılandırdı. Bu sorunlardan esinlenerek *Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl*'ı yazdım. Lübnan'dan geliyor olsam da beni kaygılandıran tek konu bu değildi, ve bu konuyu benim için sözünü etmem gereken ilk konu haline getirmek kolay olmadı. (Dia, 1995: 79)[1]

Maalouf'un daha 1993 yılında kadın sorununa ve kadın geleceğine öncelik vermesinin nedeni, kadınlık durumu ile tüm insanlığın durumunun doğrudan ne denli bağlı olduğunun ayırdında olmasıdır. Öte yandan, 25 yaşından beri yaşadığı Batı kadar, 25 yaşına kadar içinde doğup büyüdüğü Doğu toplumlarını da yakından biliyor olması, diğer konularda olduğu gibi, kadın konusunda da özel bir hassasiyet geliştirmesine neden olmuştur. Yeryüzünde giderek azalan kadın nüfusu ve kadının geleceği konularında kaygıları olsa da, her zamanki barışçıl ve insani bakış açısı sayesinde konuyu karamsarlıktan uzak bir biçimde ele aldığını ve anlattıklarının bir yargıdan ziyade bir öngörü olduğunun altını çizmek gerekir. Gerçekten de ele aldığı konu ne olursa olsun, Maalouf'un bakış açısı her zaman olumlu ve insanlığa olan inancı olabildiğine güçlüdür: "Bu ortak serüvene inanılırsa ancak özel yolculuklarımız bir anlam kazanır. Bütün kültürlerin eşit ölçüde saygıdeğer olduğuna inanılırsa ancak onları değerlendirme, hatta yargılama yetisine sahip olunur [...]" (Maalouf, 2009: 188).

Kadın konusunda da benzer bir yaklaşıma sahip olan yazar için, bütün insanların – ister kadın olsun, ister erkek olsun – eşit ölçüde değerli olduğu ve yaşadığımız dünyanın dengesi

için vazgeçilmez oldukları tartışma götürmez bir gerçektir. Bu bağlamda, kadın nüfusunun giderek azalarak kadın-erkek dengesinin bozulması, dünyayla daha derin bağlar kurabilen kadın bakış açısının da azalması anlamına gelmektedir ve bu hem nicelik açısından hem de nitelik açısından dünyamız için büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Bu açıdan, makalemizde kadın geleceği konusunu ve kadınlığı tehlikeye giren dünyanın içinde bulunduğu durumu, Deleuze ve Guattari'nin ortaya koyduğu *kadın-oluş*[2] kavramı ile kadının ve doğanın maruz kaldığı sömürü konusunda doğrudan bağlantılar olduğuna vurgu yapan *ekofeminizm* akımı çerçevesinde irdeleyeceğiz. Bu bağlamda Sutton ve Martin-Jones'un saptaması olan "kadın-oluş, hayvan-oluş, algılanamaz-oluş gibi fikirler[in], feminizm, postfeminizm, çevrecilik ve siyaset bilimi gibi birçok alandaki bir dizi etik tartışmada kullanılmaya başla[ndığını]" anımsatmakta yarar var (Sutton; Martin-Jones, 2020: 68).

1. Kitabın kurgusu üzerine

Amin Maalouf'un kitaplarında alışık olduğumuz, kahramanlarının yazarın yansıması, bir açıdan "alter-ego"su (öteki "ben"i) oluşu *Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl* adlı yapıtta da karşımıza çıkmaktadır. Kitabın baş kişisi ve anlatıcısı Profesör G., Amin Maalouf'un dünyaya ve insanlığın geleceğine dair taşıdığı kaygıların tamamını taşımanın yanı sıra, onun hassasiyeti, bilgeliği ve öngörüsüne de sahiptir. Profesör G. üzerinde çalıştığı bokböceği (fr. *scarabée*) ile ilgili bir konferansa katılmak üzere gittiği Kahire'de, bir tür iksir olan ve bunları tüketen erkeklere erkek çocuğu vaat eden "bokböceği baklaları"nın varlığını öğrenir. Bu böceğin Eski Mısır'da simgesel bir değerinin olduğunu ve yüzyıllardır tılsımlı kabul edilerek, hem yaratılışın, hem erkekliğin, hem de doğurganlığın simgesi olarak yorumlandığını anımsatmak gerekir (Cambefort, 1987: 15). Ayrıca Maalouf, kitapta da bu konuya değinir ve bokböceğine tapma geleneğinin Mısır sınırlarını aşarak Yunanistan'dan, Fenike'ye, Mezopotamya'dan Roma'ya, hatta Etrüsklülere kadar yaygınlaştığını vurgular (Maalouf, 2014: 14). Profesör G. Mısır seyahatinden döndükten sonra Paris'te iş arkadaşının yerine Afrika çekirgeleri ile ilgili verdiği bir röportaj sırasında sonradan hayat arkadaşı olacak gazeteci Clarence ile tanışır. Clarence, Hindistan'a yaptığı bir yolculuk sırasında benzer bir maddenin Hindistan'da da erkek çocuğu doğumlarını sağlamak amacıyla kullanıldığına tanıklık eder. Bu ürperti veren gerçek zamanla, bokböceklerinden başka bir şey düşünmeyen Profesör G. ve yakınlarının gündeminin başına oturur. Clarence'ın yayınladığı bir gazete makalesiyle bu konu medya ve tüm dünyada yankı bulurken, böylesine ayrımcı doğum oranlarının küresel boyutta bir felakete yol açacağı kaygısı gittikçe yayılmaktadır. Hatta bu olayın geçmiş yıllarda Afrika'nın bazı bölgelerinde kızamığa benzer bir salgın gibi yayılarak, kadınlara ve kız çocuklarına karşı bağışıklık sağlamış olabileceği konusu da gündeme gelir (Maalouf, 2014: 56). Bunun sonucunda, bazı Güney ülkelerinde kadın nüfusu erkek nüfusunun 1/7 oranına kadar düşmüştür. Kitabın yayınlandığı 90'lı yılların bilimsel ve tıbbi açıdan önemli bir gelişme olan bebeğin cinsiyetinin doğmadan önce, daha anne karnındayken, belirlenmesini sağlayan ultrason cihazlarının ve tüp bebek uygulamalarının yaygınlaşmaya başladığı zamanlar olduğunu anımsatmakta yarar var. Bu bilimsel ve teknolojik gelişmeler sayesinde doğacak bebeğin cinsiyetinin önceden öğrenilmesi ve istenmeyen cinsiyetten olan bebeğin

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

aldırılabilmesi durumu yazarınkilere benzer kaygıları ve sorgulamaları beraberinde getirmiştir. Öte yandan, kitabın yazılış tarihi itibariyle, uzun yıllar boyunca tek çocuk politikasının uygulandığı Çin gibi ülkelerde kız çocuklarının anne karnındayken aldırılması ya da doğar doğmaz boğularak öldürülmesi sonucu dünya genelinde kız çocuğu doğumlarının giderek azaldığı dönemde insanoğluna yöneltilen bir uyarı niteliğinde olduğunu da unutmamak gerekir. Kitabın yayınlandığı tarihte ve hatta günümüzde bile henüz yalnızca erkek çocuk sahibi olmayı sağlayacak gizemli bir iksir bulunamamış olsa da, insanlığın geliştirdiği kız çocuklarından kurtulma yöntemleri sayesinde, Maalouf'un kehanetinin geçerliliğini koruduğu da bir gerçektir. Ancak, Maalouf'un kurguladığı ve varsaydığı dünyada Kuzey'in büyücü/bilim insanları (fr. *les apprentis-sorciers*) en öncelikli değer olarak gördükleri bilimsel gelişmeler sayesinde kız çocuklarına karşı bağışıklık yaratan bu maddeyi keşfederek Güneydeki ayrımcı ve eşitliksiz doğumlara neden olacaklardır. Ayrıca, bu madde Güneydeki bazı siyasetçilerce istenmeyen etnik grupları yok etme aracı olarak kullanılmaya başlayacak ve bu da özellikle bu ülkelerde çok şiddetli ayaklanmalara, iç savaşlara neden olacaktır. Kız çocuklarının giderek azalmasıyla dünya kendini genel bir güvensizlik ve nefret içinde bulacaktır. Profesör G.'nin tüm bu gelişmelerin ayrımına varması her zaman hayalini kurduğu kızı Béatrice'in doğduğu üç sıfırlı yıla karşılık gelmektedir ve yeni başlayan yüzyıl Béatrice'ten sonra 10, 20, 30 diye adlandırılacaktır; tıpkı Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sında "Ford'dan sonra 600'ler" denmesi gibi.

Béatrice adı Latince "mutlu" anlamına gelen "beatus" sözcüğünden gelmektedir ve "mutluluk getiren kadın" anlamını taşımaktadır. Profesör G.'nin iyimserlik beslerken içinde bulunduğu dünyanın giderek karanlığa gömülmesinin nedeni doğabilecek Béatrice'lerden yoksun kalmasıdır. Maalouf'a göre kız çocuklarını, dolayısıyla da kadınlarını ve kadınlığını yitirmekte olan insanlık, aynı zamanda içinde yaşadığı dünya ile daha barışçıl bağlar kurabilme yetisini de yitirmektedir. Giderek kaosa dönüşen bir ortamda ötekine karşı duyduğu güvensizlik ve kaygı duyguları, anlatıcı-kişi Profesör G'nin, yaşadığı kent olan Paris'i terk edip Savoie Alpler'indeki ailesinden kalma köy evine kalıcı bir biçimde yerleşmesine neden olacaktır. Anlatıcı, kitabın sonunda İncil'den esinlenerek Alp Dağları'na sığınışını şu biçimde anlatır:

> Çalışa dinlene geçirilen sayısız günün sonunda Savoie'daki inim, rahatça oturulabilir bir yere döndü; benim gözümde burası Ararat* dağının işlevini üstlendi – Nuh'un gemisinin yanaştığı bu Ermeni dağını bilirsiniz dünya üstündeki korku, Tufan'daki sular gibi yükseliyor, kuru yerde duranlara bu gösteri görkemli gelebilir.
>
> *Çevirmenin notu: Ağrı dağı. Yazar, Ağrı dağının bir Ermeni dağı olduğunu söylüyor. (Maalouf, 2014: 166)

Amin Maalouf ele aldığı konuyu karamsar bir ruh hali içinde değil, geleceğe ilişkin duyulan bir kaygı ve dikkate alınması gereken bir uyarı olarak görmektedir. Ancak yazar bu konuya aklıyla ya da mantığıyla değil de duyarlı bir biçimde, olabildiğince insancıl ve saf duygular ile yaklaşmaktadır; tavrında bir anaçlık, bir kadın duyarlılığı olduğu da söylenebilir. *Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl* adlı yapıtında ele aldığı bilimsel gelişmenin yıkıcı olabilecek sonuçları konusunda Ölümcül Kimlikler adlı deneme kitabında okuyucusuna şu soruyu yöneltir:

> Bu örneklerde, bugünkü uygarlığın karşımıza ne zaman bir sorun çıkarsa her defasında, Hızır gibi yetişip bize onu çözecek çareleri de verdiğini söylemeye çalışmış olabilir miyim? [...] Gene de bilimin ve modern teknolojilerin insana verdiği muazzam gücün, biri yıkıcı, öteki onarıcı, birbirine zıt iki kullanıma yaradığı doğru. (Maalouf, 2016: 106)

Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl her ne kadar bir önceleme romanı kurgusu ile yazılmış olsa da, yazarın gazetecilik yıllarından kalma deneme tarzında yazma alışkanlığı ve Doğuya özgü duygu seli içinde yazma biçimi ile birleşip ortaya biçemsel olarak oldukça farklı bir yazma biçimi çıkmıştır (Dia, 1995: 76). Dolayısıyla yazar yazdıklarını okuruyla yapılan bir gerçeklik anlaşması üzerine dayandırmaya gayret etmektedir. Bir yandan bu olayları gelecekte yaşamış biri olarak önceden haber verme zorunluluğu hissi yaratmaya özen gösterirken, diğer yandan da anlatısı boyunca sorduğu sorularla okuyucuyu yönlendirmekte, düşünmeye itmektedir :

> Neden kentten ve tüm uygar yaşamdan kaçıp gitmek zorunda kaldım? [...] Çevreyi sarmış dehşet duygusuna karşın, sonuna kadar soğukkanlılıkla yazmaya çalışacağım. Şu anda, dağ başındaki sığınağımda kendimi güvende hissediyorum ve elim; gerçeklerden aklımda kalanları sıralayacağım, henüz boş duran bu sayfalar üstünde hiç titremiyor. (Maalouf, 2014 : 11-12)
>
> Bundan beri, ne zaman o ayrımcı doğum konusuyla karşılaşsam, kulaklarım dikiliyor. Çünkü bilinenler hâlâ biliniyor, sayısız olası alıcı var ve kazancın çekiciliği meslektaşlarımızdan birçoğunu kör ediyor. Nasıl kaygılanmasın insan? (Maalouf, 2014 : 58)

Yazar, kitabın ilk bölümü olan A'da (kitabın Fransız alfabesinin 26 harfi ile başlıklandırılmış 26 bölümden oluştuğunu ve Türkçeye de Fransız alfabesine sadık kalınarak çevrildiğini hatırlatmak gerekir), B Bölümünden başlayarak olayları anlatmaya başlayacağı ve 44 yıl sonrasına götürdükten sonra yaklaşık kitabın basıldığı yıllara geri dönerek birinci tekil kişi adılıyla konuşturduğu baş kişisi Profesör G. ile okuyucusu arasında, her ne kadar bir özyaşamöyküsü olmasa da, Philippe Lejeune'ün tanımladığına benzer bir okuma ve özyaşamöyküsel anlaşma (fr. *le contrat de lecture, le pacte autobiographique*) yoluna gider. Olayları olduklarını varsaydığı biçimiyle ve olduklarını varsaydığı zamandaki duygularla vermeye özen göstererek kurgu içinde bir oyuna girişir (Lejeune, 1996: 43).

> Giriş bölümü için bu kadar yeter! Sadece olayları anlatacağıma söz vermiştim kendime. (Maalouf, 2014: 12)
>
> Uğraşsaydım, Clarence'ın kullandığı sözcükleri anımsayabilirdim, onlar benimkilerden çok daha incelikliydi. Bile isteye bundan kaçındım. Her şey hem öfkeli, hem şen şakrak bir tonla yazılmıştı, bu da tüm olup bitenlerden sonra, şimdi okununca korkunç görünebilirdi. (Maalouf, 2014: 29)

Amin Maalouf kitapta ele aldığı bu konuyu o kadar önemsemektedir ki, inanırlığını artırmak için önceleme tarzında kurguladığı bu romanı, tıpkı özyaşamöyküsü yazarlarının metni yazma zamanında hissettiği duyguları açıklamak için çizgisel bir biçimde çocukluğundan başlayarak kitabı yazdığı zamana kadar uzayabilen özyaşamöyküsünün zamansal çizgiselliğini bozmayı göze alarak sonradan olacak olayları önceden anlatmak gibi bir tutum izlemekten geri durmaz. Ancak Profesör G.'deki bir takım tutarsızlıklar daha kitabın ilk sayfalarından başlayarak okurun dikkatini çeker. Klasik romanlardan alışık olduğumuz, kişinin roman

boyunca yapılan betimlemeler, ruhsal çözümlemeler ile toplumsal ve kültürel alışkanlıkları çerçevesinde okuyucu tarafından özümsenmesi yerine, o an için gerekli olan kişisel özellikler birkaç tümceyle geçiştirilir. Okuyucu bir bütünlük içinde değil de kişiyi parça parça tanımak zorunda kalır ve dolayısıyla daha ilk satırlardan itibaren yazarın okur ile kurmak istediği bağ sekteye uğrar.

Gerçekten de günün birinde, insanoğlunun yüzyıllardır içten içe beslediği erkek çocuğu sahibi olma arzusu sıradan bir iksir ya da ilaç ile olanaklı olabilseydi, dünyada neler olurdu? Sadece Güney ya da Doğu toplumlarında değil, Kuzey ya da Batı toplumlarında da var olan kadın düşmanlığı, bir biçimde dünyadaki kadın/erkek nüfusunu ciddi bir oranda saptırsa, dengesizleştirse, neler olabileceğinin, özellikle kitabın yayımlandığı 1990'lı yılların başında, bu denli derinlemesine irdelenmesi olması oldukça ilginçtir. Maalouf'un belki her gün, özellikle haklar açısından sorguladığımız kadın-erkek eşitsizliğine ya da eşitliğine, çok daha somut ve kavranabilir bir yaklaşım sergileyebilmiş olması yapıtını daha da olağan dışı kılmaktadır. Doğacak kadın nüfusunu olabildiğince aza indirgeyerek, insanoğlu aslında, erkek çocuk aracılığıyla soyunu sürdürmek isterken, kendi soyunun sonunu hazırlamış olmayacak mı? İsteyerek bile olsa, kız çocuğu sahibi olanlar en gelişmiş Batı ülkelerinde bile kızlarını yalnız başına sokağa bırakamaz hale gelecekler. Profesör G.'nin kızı Béatrice için kaygılanmasının temel nedeni tüm dünyayı karanlığa boğabilecek bu korkudan başka bir şey değildir. Maalouf'un kurguladığı dünyada, özellikle az gelişmiş ülkelerde, devlet başkanları bu yöntemi bazı etnik grupları, bazı toplulukları zaman içinde yok etmek amacıyla kullanmaktadır; ayrıca kadınlar tecavüze uğramakta, hatta kaçırılmaktadır. İnsanoğlu bir anda kendi eliyle yok etmekte olduğu kadının ve kadınlığın kendisinin var olma nedeni olduğunu anlamış ve onun ardına düşmüş gibidir. Amin Maalouf'un altını çizmek istediği konu tüm bu olabilecekleri kavrayabilmek için olayların bu noktaya gelmesinin zorunlu olmadığıdır. Önceden kolaylıkla öngörülebilecek bu tür konularda dünyanın bir araya gelmesi ve bir çözüm arayışı içine girmesi çok büyük önem taşımaktadır. Maalouf'a göre, günümüz erkek egemen toplumlarının iklim değişiklikleri gibi daha genel olduğunu düşündükleri konularda bile bir uzlaşmaya varamazken, daha derin ve kültürel olarak çok farklı algılanan kadın konusunda ortaklaşa bir karar almaları olası gözükmemekte ve erkek egemen Batı kültürünün yansıması olan bilimsel gelişme de yardım etmek yerine olaylara tam tersi yönde etki etmektedir.

Kitabın sonunda Béatrice erkek arkadaşından hamile kalır ve bir erkek çocuk dünyaya getirir. Profesör G. torununu görmek üzere hastaneye gittiğinde polis memurlarına rastlayınca şaşırır; çünkü içinde bulunduğu duruma rağmen kendisinin düşünemediği bir nedenle hastanede bulunuyorlardır: doğan kız çocuklarını kaçırılma olasılığına karşı korumaya gelmişlerdir (Maalouf, 2014: 159). O distopik dünya çoktan başlamıştır ancak insanoğlu bunun ayrımına varmakta geç kalmıştır. Kadın ve doğurganlık konusunu ele aldığı *Damızlık Kızın* Öyküsü'nde Margaret Atwood'un kadınların içine düştükleri durumun anlaşılmasının zorluğu konusunda yaptığı saptama burada da geçerlidir: "Yaşardık her zamanki gibi, aldırmadan. Aldırmamak cehaletle aynı şey değildir, üstüne çalışman gerekir. Hiçbir şey bir anda değişmez: derece derece ısınan bir küvette farkına varmadan haşlanarak ölürsünüz." (Atwood, 1992: 74)

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

2. Bilimsel gelişmelere karşı duyulan endişe ve ekofeminizm

Maalouf, Batı'nın değerlerinden çok, çıkarlarını korumak amacıyla dünyanın geri kalanına karşı savaşmak zorunda kaldığı sürece bu değerlerin içinin boşaltılmasından kaygı duyduğunu vurgulamaktan geri kalmaz. Kadın sorununun yanı sıra, Maalouf'un kaygı duyduğu konulardan birisi de bilim ve teknolojinin nasıl ve hangi amaçlarla kullanıldığıdır. Bu konuya Çivisi Çıkmış Dünya adlı yapıtında da vurgu yapar:

> Bilime olan güvenim hem sonsuz hem de kısıtlı. Bilimin, kendi alanıyla ilgili sorulara, yavaş yavaş bütün yanıtları verebileceğine ve böylece bize de en olmadık düşlerimizi gerçekleştirme olanağı kazandıracağına inanıyorum. Bu hem baş döndürücü hem de korkutucu bir şey. Çünkü insanlar her şeyi, en iyiyi de en kötüyü de düşleyebilir, ikisi arasında seçim yapma konusundaysa bilime bel bağlanamaz. (Maalouf, 2009: 210)

Bilimsel gelişmenin insan yaşamı üzerindeki etkilerinin ne olacağı ya da Doğu ile Batı-kitapta Kuzey ülkeleri ile Güney ülkeleri olarak veriliyor-arasındaki çatışmadan öte, insanın maddi, yani bilimsel ve teknolojik gelişimi ile manevi ve ahlaki gelişimi arasında oluşan uçurumun giderek derinleşmesi yazarı endişelendiren konuların başında gelir. Bilimsel gelişmeyi insanoğlunun yaşadığı doğaya egemen olma veya üstün gelme arayışı ve çabası olarak tanımlayacak olursak, elde edilen bilimsel olanaklarla kadının varlığına ve doğasına müdahale etmek de erkek egemen Kartezyen dünyanın meşru gördüğü bir bakış açısıdır. Günümüzde insanoğlunun fiziksel ve zihinsel bütünlüğünü yok edebilecek, hatta onu tamamen bu gezegenden sonsuza dek silebilecek olanaklar çoktan icat edilmiştir; günden güne bu olanaklar, bilim ve teknoloji sayesinde daha da artmaktadır. Amin Maalouf yapıtında günün birinde "teknolojik gelişmelerin ters tepeceği" gerçeğine gençliğinde hemen herkes gibi inanmadığını vurgulayarak (Maalouf, 2014: 11), okuyucusu ile zaman içinde bu konuda edindiği çekinceleri paylaşmaktan geri kalmaz: "Zaman gelir, artık tehlikeli olmaya başladığında, teknolojik gelişmelerin hızını yavaşlatmak ya da artışının önüne geçmek gerekir" (Maalouf, 2014: 59). Ancak Maalouf gibi, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki savaşları ve kıyımları bizzat yaşamış bir yazarın gözünden, insanoğlu her ne kadar bilimsel gelişme ile somut olarak ilerlemiş görünse de, insan zihnini harekete geçiren bilişsel süreçler insanlığın mağarada yaşadığı dönemden pek de farklı değildir: insanoğlunu aynı açgözlülük, ötekine karşı duyulan aynı kin, aynı üstün gelme arzusu, kısacası aynı ilkel dürtüler tanımlamaya devam etmektedir. Bu açıdan bakıldığında ve geçmişte olanlar göz önünde bulundurulduğunda, Maalouf'a göre olabilecekleri görmezden gelmenin kimseye bir yararı yoktur. Kitapta Profesör G. gazeteci olan hayat arkadaşı Clarence'a mesleği hakkında şunları söyleyerek, onu gizemli iksirin peşini bırakmaması için cesaretlendirir ve söyledikleri tüm insanlara yöneltilen bir mesajdır: "Şimdide geleceğin imgesini okuyabildiğin zaman mesleğin yüce, benzersiz bir anlam kazanıyor çünkü gelecek tamamıyla şimdinin içinde barınır ama maskelenmiş, şifrelenmiştir ve düzensizdir" (Maalouf, 2014: 39).

Son yıllarda feminizm ile ekoloji arasında bağ kurarak ortaya çıkan ekofeminizm akımına göre kadın doğayı temsil ederken, erkek de bilim ve kültüre karşılık gelmektedir. İlk kez Françoise d'Eaubonne tarafından 1974 yılında *Le féminisme ou la mort* (*Feminizm ya da Ölüm*) adlı yapıtta kullanılan bu kavram aracılığıyla (Burgart Goutal, 2018) kadınların doğa ile ilişkilerinin özel oluşuna vurgu yapılmaktadır. Ekofeminist bakış açısına göre başlıca iki türlü tahakkümden

(baskıdan) söz etmek olasıdır: bir yandan erkeğin kadına karşı, diğer yandan da insanoğlunun doğaya karşı uyguladığı tahakküm (Larrère, 2012). Burada hem doğanın, hem de kadınların erkek egemen Batı kültürü tarafından sömürüldüğü üzerinde durulmaktadır. Larrère'in de vurguladığı gibi, genel olarak ekolojik eleştiri bilimsel ve teknik modernitenin üstün geldiği bir dünya idealini sorgulamayı amaçlar. Erkek egemen bakış açısına göre bilimsel gelişme insanoğlunun doğaya karşı verdiği güç savaşının kazanıldığının göstergesidir. Amin Maalouf'un özellikle küresel ısınma, iklim değişiklikleri, doğal felaketlerin yanı sıra yanlış politikaların neden olduğu ekonomik ve siyasi krizlerle mücadele eden dünyayı ele aldığı Çivisi Çıkmış Dünya (2009) adlı yapıtındaki bakış açısının ekofeminizm akımı ile benzerlik gösterdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle yeryüzündeki tüm kaynakları hunharca harcama ve sömürme üzerine kurulu Batı uygarlığı, modernitenin üzerinde yaşadığımız dünya ile birlikte hem diğer canlıların hem de insan ırkının sonunu getirebileceği tehlikesini görmezden gelmektedir. Maalouf, *Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl* adlı yapıtında ise doğa ve insan çatışmasına kadın ve bilimsel gelişme unsurlarını da ekleyerek dünyanın ve insanoğlunun geleceğine yeni bir boyut kazandırarak, ekolojik olan bakış açısını ekofeminizme daha da yaklaştırmıştır. *Women and Life on Earth* (WLOE - Yeryüzünde Kadın ve Yaşam) adlı ABD kökenli Sivil Toplum Örgütü 1979 yılında yayımlanan bildirisinde, Maalouf'un bu bakış açısına benzer bir yaklaşım sergileyerek, insanlığı ve dünyayı bekleyen tehlikeyi açıkça ortaya koymuştu:

> Toplumumuzu kontrol eden güçler varlığımızı silahlanma ve nükleer enerji, toksik atıklar ve genetik mühendislik ile tehdit etmektedir. [...] Bir yandan da dünyaya ve topluluklarına uygulanan sömürü ve vahşet ile her gün kadınlara karşı uygulanan fiziksel, ekonomik ve psikolojik şiddet arasında bağlar gözlemlemekteyiz. (WLOE Bildirisi, alıntılayan: B. Goudal, 2018: 68)

İnsan geleceği açısından genetik gelişmelerin yaratabileceği tehlikeyi ele alan *Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl*'da, doğayı, maneviyatı, duyguları simgeleyen kadının geleceği bilimselliği, akılcılığı ve gelişmeyi simgeleyen erkeğin ellerindedir (Burgart Goudal, 2018: 77). Bu bağlamda akılcılık ve gelişmenin doğadan kopuş ile olanaklı olacağı düşüncesine karşılık, ekofeminizm insanoğlunun bize dayatılanlardan başka biçimlerde gelişme gösterebileceğine vurgu yapmaktadır; çünkü yaşanabilir bir dünya ve gelecek için her türlü alana – doğa ile inşa ilişkisine olduğu kadar, erkek ile kadın arasındaki ilişkiye de – ekolojik bakış açısının kazandırılması gerekmektedir (Burgart Goudal, 2018: 78). Diane Roman'ın da vurguladığı gibi, özellikle doğum kontrolünü sağlayan olanakların doğal sürece el atması hem kadınlar hem de doğa açısından bir tehdit olarak algılanmaktadır. Bu tür bioteknolojik uygulamaların ise kadının ve kadın bedeninin düşüncesizce sömürülmesinin yeni bir biçimi olup olmadığını da sorgulayarak (Roman, 2013: 19), doğurganlık konusunda tıp biliminin müdahalesinin kadının araçsallaştırılmasına yol açabileceğinin altını çizer (Roman, 2013: 22). Bu açıdan bakıldığında, bilimsel gelişmeler sayesinde kadın bedeni üzerinde müdahalede bulunarak doğacak çocukların cinsiyetini belirleme girişimi doğanın sömürülmesi ile koşutluk göstermektedir. Amin Maalouf'un farklı bir biçimde yazdığı *Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl* adlı kitabı ekofeminist bir yaklaşımla kadının bilimsel gelişmenin kurbanı olabileceğini gözler önüne sererken, bu durumun dünyanın ve insanoğlunun kadın-oluş sürecini de sarstığı saptamasını da ortaya koyar.

3. Béatrice ya da kadın-oluş

İnsanlık, Maalouf'un kurguladığı dünyada ayrımcı doğum oranlarının yedi erkeğe bir kadın düşecek kadar yaygınlaştığını çok geç fark etmiştir. Günümüzde Birleşmiş Milletlerin verilerine göre dünya nüfusunda her 100 kadın için 102 erkek düşmektedir. (Charrier; Mourgere; Hajdukowicz: 2019). Kadın veya erkek doğma olasılığının normal koşullarda eşit olduğu, kadınların daha uzun süre yaşadıkları, savaşlarda ya da silahlı çatışmalarda ölme olasılıklarının daha düşük olduğu düşünüldüğünde, küresel boyutta kadın nüfusunun erkek nüfusundan daha fazla olması beklenirken, tam tersinin nedenleri neler olabilir? Maalouf'un kitabında sözünü ettiği ve özellikle Çin'deki tek çocuk politikası nedeniyle kız çocuklarının daha anne karnındayken ya da doğduktan sonra öldürülmeleri (Maalouf, 2014: 30), Hindistan'ın bazı bölgelerinde kocası ölen kadınların eşleriyle birlikte canlı canlı yakılması gibi geleneklerin var olması (Maalouf, 2014: 33) veya Maalouf'un öngördüğü ayrımcı doğum yöntemlerinin kullanılıyor olma olasılığı (Maalouf, 2014: 55) bu dengesizliğe neden olmuş olabilir mi? Tabi kadınların az gelişmiş ülkelerde doğum yaparken ölme olasılıklarının oldukça yüksek olduğu ve töre gibi gerekçelerle cinayete kurban gitmeleri gerçeğini de göz ardı etmemek gerekir. Tüm bu etmenlere karşın, neredeyse eşit olan bu oranların dengesi bozulduğunda dünyada olabilecekleri ön görmek çok da zor olmasa gerek. Maalouf gibi erkek çocuğu sahibi olma saplantısını, Lübnan'da doğup büyüyen ve bu duruma her an tanık olmuş duyarlı bir insan olarak yetiştiyseniz, tüm bunlar oldukça kışkırtıcı ve ürpertici olsa da olanaksız gözükmemektedir. Maalouf, metin boyunca kadınlarla o denli empati içindedir ki, kitaplarında kendi yaşadıklarından izler taşıyan kişiler yaratmayı seven bir yazar olarak, bu kitabında doğma büyüme Fransız olan kitabın anlatıcısı Profesör G.'nin yanı sıra, ortak yönleri gazetecilik mesleği ve doğdukları coğrafya (Akdeniz kıyıları) olan Profesör'ün hayat arkadaşı Clarence ile özdeşlik kurar ve ona şunu söyletir: "[...] kadın düşmanlığı öncelikle anadan kıza geçer. Benim gibi Akdeniz kıyılarında büyümüşse insan, bunu aklından kolay kolay çıkaramaz" (Maalouf, 2014: 28). Maalouf, kadınlık durumunun bulunulan coğrafyayla yakından ilintili olduğu konusunu Ölümcül *Kimlikler*'de de açıkça ortaya koyar: "Cinsiyetimizi belirleyen elbette sosyal çevremiz değil ama bu aidiyetin yönünü belirleyen gene de o; Kabil'de kız doğmakla Oslo'da kız doğmak aynı anlamı taşımıyor, kadınlık aynı biçimde yaşanmıyor, ne de kimliğin başka hiçbir öğesi" (Maalouf, 2016: 25).

Kadınlık durumunun coğrafya ile ilişkisi ve kadının en büyük düşmanının yine kendi cinsi olması, bizi Deleuze ve Guattari'nin genel olarak "oluş" ve özel olarak da "kadın-oluş" ve "kız(çocuk)-oluş" kavramlarını düşünmemize iter. Deleuze ve Guattari'nin ele aldığı biçimiyle "oluş" kavramı öncelikle "değişmek" anlamına gelerek olayları aynı biçimde görmemeyi ve aynı biçimde davranmamayı ifade eder. "Deleuze'ün projesi büyük ölçüde gündelik işlevin ötesinde bir hayat gücünü, örneğin değişimin ve oluşun gücünü ve değerini göstermeye yönelikti: önceden-kavranan bir amaca *yönelik* bir oluş değil, ama bizatihi değişim için bir oluş" (Colebrook, 2009: 27).

Olaylar karşısındaki tutumumuzun değişebilmesi için ise bizim dışımızdaki evren ile iletişim halinde olmamız, dışarısının ve ötekinin, yani bizim dışımızda ve bizden farklı olanın, bize sızması gereklidir. Dolayısıyla bu kavram kendimiz dışında bir şey ile etkileşime girdi-

ğimiz ve başımıza bir şeyin geldiği anlamını taşır. Bu karşılaşma ve etkileşim bizi sınırlarımızın ötesine iter. Ancak, diğer insanlarla paylaştığımız ortak değer olan insanlığımız bizim sınırlarımızı zorlamaz ya da bizi yolumuzdan saptırmaz, yani bizim için bir kaçış çizgisi (fr. *ligne de fuite*) oluşturmaz (Zourabichvili, 1997: 2-5). Kısaca, "[k]imlik söz konusu olduğunda oluş kimliğin deneyim ve muhalefet, başkalık ve farkın düşünümsel anlama yetisi aracılığıyla nasıl biçimlendiğini (ya da şekillendiğini) açıklar" (Sutton ve Martin-Jones, 2020: 160). İnsanın dünyayı ve kendisini sorgulamasının ön koşulu olan oluş kavramı, aynı zamanda onun var olan düzeni dönüştürme potansiyeline gönderme yapar. Deleuze insanın sınırlarını zorlayan oluş kavramına, insanın içinde bulunduğu koşullara karşılaştığı başka başka gerçeklikler aracılığıyla yaklaşarak bakış açısını geliştirme potansiyeli bağlamında önem vermektedir. Farklı bir duyarlılık geliştirerek diğerine dönüşmeden, diğerinin duyumsadığını düşündüğümüz biçimlerde düşünebilmek bu kavramın temelini oluşturur. Claire Colebrook, Deleuze ve Guattari'nin farklılık anlayışını şöyle açıklar: "Hayat farklılıktır; farklı düşünme, farklı olma ve farklılıklar yaratma gücüdür. Bu kavramı felsefi düşünme becerisi hayatlarımızı daha zevkli ve olumlayıcı tarzda yaşamamıza yardımcı olacaktır" (Colebrook, 2009: 26).

Kitabın sonunda anlatıcı Profesör G. kızı Béatrice'in oğlu yerine kızı olmuş olsaydı duyarlılığının farklı olabileceğini itiraf eder : "Buna karşılık haksız olduğum bir nokta vardı ki, o da yayılan korkunun büyüklüğünü göz ardı etmemdi. Belki de Béatrice'in bir kızı olsaydı, biraz daha duyarlı olurdum" (Maalouf, 2014: 159). Hem kendisinin erkek oluşu, hem de minör olan ve durumu gittikçe daha da minör hale gelen kız torun yerine erkek torun sahibi olması, dünyayı saran kaygılı durumu ilk fark edenlerden olmasına rağmen, onun içinde bulunduğu durumdan farklı olan durumları algılamasının önüne geçmiştir. Hannah Stark'ın da altını çizdiği gibi: "Farklılığı nedeniyle sömürülen kadın bedeni farkı deneyimleyebilme potansiyelini daha fazla barındırır : Farklı biçimde bedenlenmiş insanların, güçle diferansiyel bir ilişkiye sahip olduklarını kabul etmek önemlidir" (Stark, 2018: 44). Doğan torunun cinsiyetinin yakınlarının dünya algısını belirlediği ya da en azından sınırladığı saptaması Delözyen bağlamda minörite ve majorite kavramları ile yakından ilintili gibi gözükmektedir.

Deleuze ve Guattari için kadın-oluştan bile daha aşkın bir durum vardır, o da "kız çocuk-oluş" olarak karşımıza çıkar. Hannah Stark *Deleuze'den Sonra Feminist Teori* adlı yapıtında bu durumu şu biçimde açıklar : "kadından bile daha az sese sahip bir dişi figür vardır: küçük kız. Deleuze'ün yapıtında kadın-oluşun örnek figürü olarak en ayrıcalıklı yer kıza verilir" (Stark, 2018: 53). Nasıl her yetişkinin, ister erkek olsun, ister kadın olsun, kadın-oluşu deneyimlemesi gerekiyorsa, her bireyin de çocuk-oluş ve özellikle de kız çocuk-oluş boyutunu deneyimlemesi gerekir. Çünkü bedeni en çok kendisinden çalınan ve bedeniyle ne yapması gerektiği konusunda en çok müdahaleye uğrayan kız-çocuktur. Kadın-oluş kadar, kız figürü de kendisine dayatılan "bu kodlamayı bozmakla ilgilidir" (Stark, 2018: 58) ve bu bağlamda Amin Maalouf'un geleceğin anahtarı olarak kızı Béatrice aracılığıyla kız çocuğu figürünü merkeze alması daha da anlam kazanır. Doğurganlık özelliğine henüz sahip olmayan ancak potansiyel olarak bunu sağlayabilecek olan kız çocuklarının yok olduğu bir dünya, insanoğlunun dereceli olarak algılanamaz-oluşa kadar giden farklı oluş biçimlerini deneyimleme olasılığını da yitirmesi anlamını taşır. Oysa, "[g]elecek, kadın-oluş figürleriyle, özellikle de

yeni oluşan potansiyellerinden ötürü kızla yaşayacaktır" (Stark, 2018: 64). Hem somut hem de soyut olarak çoğalma potansiyelini simgeleyen kız-çocuk imgesini yapıtının merkezine yerleştiren Maalouf, insanlığı yaşatacak olan şeyin farklılığı reddetmekten öte, ona sahip çıkmaktan geçtiğinin altını çizer.

Anne Querrien'e göre kadın-oluş gezegenimizi hayatta tutan tüm insanlığın oluşunu içinde barındırırken, öte yandan çokluk (fr. *multitude*) toplumun yeni anlayışını oluşturur ve toplu direnç ruhunun da temelinde yer almaktadır (Querrien, 2002: 73-74). Bu çokluk kuramı farklılıklar arasındaki bağı, birlikte yaşamanın ve bir aradalığın içkin yasasını ifade eder. Sonuç olarak da tüm kadınların ve tüm erkeklerin hem birbirleriyle hem de hayvanlar, bitkiler, madde ve her türden canlılarla etkileşim içinde olmalarını gerektirir (Querrien, 2002: 85). *Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl*'da, kadının olmadığı bir dünyanın çokluğunun ve farklılığının ortadan kaldırılmasıyla, bunlar aracılığıyla duyumsanabilecek oluşların da yok edildiği vurgusu yapılır. Erkek egemen toplumun yadsıdığı kadınlık durumunu olanaklı kılacak olan kadının varlığının bütünüyle ortadan kaldırılması, insan ırkı için kız çocuk doğumlarının ortadan kalkmasıyla hem somut çoğalmanın, kadınlık durumunun ortadan kalkmasıyla ise hem soyut çokluğun ve farklılığın sonunu getirecektir. Her türlü farklılık karşısında tek tip insan yaratmayı amaçlayan içinde bulunduğumuz modern, kapitalist, erkek egemen toplumlarımız bilimsel gelişmenin de yardımıyla bu süreci daha da hızlandırır.

> Özne olarak erkek, hep bir dış dünyayı bilme veya algılama noktasındaki değişmez varlık veya kendilik olarak işlerlik gösterir. [...] Bu nedenle oluşu olumlu olarak düşünebilmek için erkeğin mantığının ötesinde düşünmemiz gerekir. [...] Erkekten başka türlü düşünmek, *varlıktan başka* türlü düşünmemizi gerektirir: *olan* ve yalnızca algılanmayı ve temsil edilmeyi bekleyen bir dünya değil, bir farklılık ve oluş dünyası, ama öyle bir dünya ki bir farklılığın diğeri üzerinde hiçbir ayrıcalığı olmasın. (Colebrook, 2009: 190)

Amin Maalouf incelediğimiz yapıtında öncelediği bir kadınlık durumunu yalnızca kadınların değil, tüm insanların deneyimlemesinin insan geleceğine yönelik tehditlere karşı koyabilmenin ve direnmenin bir ön koşulu olarak görür. Çünkü Sutton ve Martin-Jones'un da vurguladığı gibi "[o]luşu hayatın bir gerçeği, eleştirel özfarkındalığın bir safhası ve hatta etik bir tepki olarak idrak etmenin bizatihi kendisi, muhalefetle, başkalıkla, farkla biçimlenir" (Sutton; Martin-Jones, 2020: 68). Toplum içinde eleştirel bakış açısının önkoşulu ve tepki koyabilme yetisi oluş kavramı ve onun gereği olan çokluk ve farklılık kavramlarıyla yakından ilgilidir. Kadın-oluş "bir özden ziyade bir kimlik deneyimi olduğundan, farka dayalı toplumsal yapıların farkına varmak olarak, erkek veya kadın herkes tarafından hissedilebilir" (Sutton; Martin-Jones, 2020: 160). Kadın-oluş kadına özgü değil, kadının da içinde olması gereken bir koşulu dile getirir. Bu bağlamda Clarence'ın Akdeniz kıyılarında kadın düşmanlığının anneden kıza geçtiği saptaması çok yerindendir. Erkek egemen yapının farklılığını unutturarak kendi değerlerini yüklediği kadın da kadın-oluşunun yanı sıra sisteme karşı direnme ve eleştiri yetisini de yitirmiştir. Kişinin, ister kadın, ister erkek olsun, var olan kimliklerini bir kenara bırakarak "algılanamaz-oluş" (fr. *devenir imperceptible*) sürecine geçiş yapabilmesi gerekir. Bunun için bireyin "özfarkındalık ve tahakküm süreçlerine ve

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

hiyerarşilerine karşı direniş amacıyla kimliğin[i] bütünüyle yok etmesi" (Sutton; Martin-Jones, 2020: 159) gerekmektedir. Toplumun kendisine tanımladığı rollerinden farklı düşünerek bakış açısını çoğullaştıran birey, ister erkek olsun ister kadın dünyanın sonunu hazırlayabilecek olan ve görünürde iyi görünen bilimsel gelişmeyi bile yalnızca kendi çıkarları doğrultusunda değil, var olan her canlı açısından nesnel bir biçimde değerlendirebilir. "Deleuze ve Guattari'nin etik bir toplumsal direniş için önerdikleri şey, ötekiliği "öteki" oluş vasıtasıyla (kadın-oluş, hayvan-oluş, azınlık-oluş) anlamaktır" (Sutton; Martin-Jones, 2020: 15).

Béatrice aracılığıyla doğacak kız çocuklarından yoksun bırakılan bir Dünya'yı tasarlayan Maalouf, kadınların yok edilmesiyle, yalnızca kadınların değil, tüm insanlığın kadın-oluş sürecini gerçekleştirme umudunu giderek yitirdiğine vurgu yapar. Deleuze ve Guattari'ye göre erkeğin, tamamıyla majoriter figürü temsil etmesi nedeniyle, "erkek-oluş diye bir şey olamaz" (Stark, 2018: 44). Oluş içerisinde olabilmek için minoritenin koşullarını deneyimleyebilmek gerekmektedir. Tam olarak bu nedenle "[...] her oluş kadın-oluşla başlar ve kadın-oluştan geçer. Diğer oluşların anahtarıdır" (Deleuze; Guattari, 1980: 340). Bu açıdan bakıldığında insanın dönüşümü ve gelişimi kaçınılmaz olarak ancak ve ancak kadın-oluştan geçmektedir:

> Majoriter oluş yoktur, majorite hiçbir zaman bir oluş değildir. Ancak minoriter bir oluşun varlığından söz edebiliriz. Kadınlar, sayıları ne olursa olsun, minoriterdirler, bir durum ya da alt küme olarak tanımlanabilirler; ancak bir oluşu olası kılarak var edebilirler, ki bu oluşa henüz sahip değillerdir, bu durumun içine bizzat girmeleri gerekmektedir, tüm insanları, kadınlar ya da erkekler dahil olmak üzere, ilgilendiren kadın-oluştur. (Deleuze; Guattari, 1980: 134)

Yapıtlarında sıkça ele aldığı göçmenlik ve azınlık konumunun kendisi için utanılacak bir toplumsal durum olmadığını vurgulayan Maalouf, bu durumun tam tersine ona aşkınlık kazandıran özellikler kattığının ayrımındadır. Çoğunluğun yanında yer almaması ve bu durumu tanımlama biçimi onu Deleuze ve Guattari'nin kadın-oluş ve / veya azınlık-oluş kavramlarına yaklaştırır. Toplumda majoriter bir konuma ait olmasının onun oluş evresine geçişini engellediğinin bilincinde olarak, kadın kimliği üzerinden imgelenen ancak göçmen ve azınlık olması ile karşılık bulan minoriter konumunun ona farklılığın ve çoğulluğun ayrımında olma bilinci kazandırdığını bilmektedir: "Kuşkusuz sözlerim bir göçmenin, bir azınlık mensubunun sözleri. Ama bana göre, çağdaşlarımız tarafından gitgide daha çok paylaşılan bir duyarlılığı yansıtıyor. Çağımızın en ağır basan özelliği, tüm insanları bir bakıma göçmen ya da azınlık haline getirmek değil mi?" (Maalouf, 2016: 35).

Gerçekten bir azınlığa ait olmak, örneğin erkek karşısında kadın olmak ya da çoğunluk karşısında azınlık konumundaki bir etnik kökene sahip olmanın, yeni bir olgu olmasa da, bu azınlık farkındalığının günümüz toplumlarında giderek ön plana çıkmasının insanlarda belirli bir bilinçlendirme oluşturduğu bir gerçektir; ancak oluş kavramındaki minoriter oluşu bu bağlamda açıklamak olası değildir. Deleuze ve Guattari'nin oluş kavramı bir süreci ya da ulaşılması gereken bir aşamayı göstermez. Oluş, "olmakta olan varlığı" yani içinde tüm olasılıkları, imkansız olanı dahil olmak üzere, barındırır (Mozère, 2005). Erkeğe göre minoriter olan ve sürekli olarak durumunu ve tutumunu sorgulayan kadının içinde bulunduğu majoriter

bir durum da vardır ve kadın da bu durumdan kurtulmalıdır. Yani kadınların da "kadın-oluşa" gereksinimi vardır. Dolayısıyla kadın-oluş kavramı kadınsılaşmayı veya kadın gibi olmayı değil, kadınlar, çocuklar, hayvanlar, herhangi bir azınlık oluşturan her türlü topluluğun içinde bulunduğu durum ile kendini özdeşleştirerek, var olan düzeni sorgulayarak oluş sürecini gerçekleştirme çabası içine girmek anlamına gelir. Yine de unutmamak gerekir ki:

> [...] tüm oluşlar, minoriter olmaları nedeniyle, kadın-oluştan geçer. Ancak yine de oluş ve süreç olan "minoriter" ile, bir bütün ya da durum olan "minorite"yi (azınlık) karıştırmamak gerekir. Yahudiler, Çingeneler, vs. belli durumlardan minorite (azınlık) oluşturabilirler; ancak bu onlardan oluşlar ortaya koymak için yeterli değildir. (Deleuze; Guattari, 1980: 356-357)

Bu bağlamda oluş kavramı varılması gereken bir amaç olmaktan çok, var olan düzeni sorgulamaya elverişli koşulları sağlayarak düzeni sarsmayı gerektirir. François Zourabichvili, Deleuze ve Guattari'nin oluş kavramının düzensizliği gerekli kıldığını şu biçimde açıklar: "Öyleyse Deleuze ve Guattari'ye göre çıkış, bir durum değişikliğinde ya da her türlü durumun ortadan kaldırılmasında değil, daha ziyade herhangi bir durumun sallanması, paniğe kapılması, düzenin bozulmasındadır" (Zourabichvili, 2011: 93-94). Amin Maalouf kadın nüfusunun azalmasıyla dengesi bozulan ve oluş olasılıklarını ortadan kaldıran bir dünya kurgulayarak öncelikle okuyucusunun oluş içine girmesi için gerekli düzensizliği ortaya koymaya çalışmıştır. Bilimsel gelişmelerin neden olabileceği doğal yaşamın dengesizleştirilerek insan ırkının tehdit altında olması gerçeği ile okuyucusuna yanıtlar sunmak yerine, onu sarsmayı ve yersiz-yurtsuzlaştırmayı (fr. *déterritorialisation*) hedefler. Maalouf'un, bu yapıtında "düzenin, sınırların ve biçimin dağılarak hareket ve gelişme sağlaması" anlamını taşıyan yersiz-yurtsuzlaştırma kavramı aracılığıyla gerçeklikle karşı karşıya getirdiği okuyucusuna yeniden yer-yurt-edindirmeyi (fr. *reterritorialisation*) hedeflediği söylenebilir (Sutton; Martin-Jones, 2020: 161).

Deleuze ve Guattari'nin felsefi açıdan irdelediği, yeryüzünün "arzu ve üretimin ilkel, yabanıl birliği" (Deleuze; Guattari, 2012: 189) olduğu vurgusunun yapıldığı bu yapıt, "oluş gücünün ayrı ifadeleri" olan yazın ve felsefe aracılığıyla "[m]evcut veya edimsel dünyadan henüz verili olmayan bir dünyayı veya geleceği tahayyül edebil[eceğimiz]" (Colebrook, 2009: 19) olgusunu somut bir biçimde ortaya koymaktadır.

Sonuç

Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl kurgusal olması ve olayların bir olay örgüsü içinde geçiyor olmasından dolayı hem bir roman, insanoğluna başına gelebilecekleri önceden haber vermesi nedeniyle hem bir önceleme romanı (fr. *roman d'anticipation*), olay örgüsünü gelecekte bilimsel gelişmelere koşut olarak belirlemesi nedeniyle hem bir bilim-kurgu romanı, gelecekte toplumun felaketine sebep olacak bazı olumsuzlukları ortaya koyması bakımından da distopik bir roman olarak değerlendirilebilir. Ancak yazar tüm bunları biçem olarak deneme tarzına yakın bir biçemle ortaya koymakta ve yapıtını ekofeminizm ile Deleuze ve Guattari'nin "oluş" kavramları açısından değerlendirmeye olanak sağlamaktadır.

Dünyadaki kadın nüfusunun bu boyutlarda azalmasının distopik bir dünyanın kapılarını aralamasının hiç de zor olmadığını ve bunun bir adım sonrasının Margaret Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü* adlı romanında geçen, kadının yalnızca bir üreme makinasına dönüşmesinin habercisi niteliğinde olduğunu vurgulayarak dünya ve kaynaklarını sömüren düzenin, benzer bir sömürüyü kadın bedeni üzerinde de uyguladığının çok çarpıcı bir örneği olan *Béatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl*, ekofeminist bir bakış açısı da barındırmaktadır. Yeryüzündeki dengenin önemine ve her canlının aynı oranda değerli olduğunun altını çizen bu yapıtta Deleuze ve Guattari'nin çoğulluk ve farklılığa dayalı oluş kavramı da ön plana çıkmaktadır. Amin Maalouf kurguladığı kaotik ve distopik Dünya ile kadın-oluş için gerekli düzensizliği sağlamış, bozulan düzen imgesi ile okuyucusunu bir bakıma yersiz yurtsuzlaştırarak her koşulda idealize edilen bilimsel gelişmeye karşı eleştirel olabilmesinin önünü açmıştır.

Notlar

1 Yabancı dildeki kaynaklardan yapılan alıntılar makalenin yazarı tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

2 "Oluş" (fr. *devenir*) kavramı ve ondan türetilen "minoriter-oluş" (fr. *devenir-minoritaire*), "kadın-oluş" (fr. *devenir-femme*), "çocuk-oluş" (fr. *devenir-enfant*) kavramları Deleuze ve Guattari tarafından ortak yapıtları *Bin Yayla*'da (fr. *Mille Plateaux*) ele alınmıştır. Deleuze, G.; Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*. Paris : Minuit.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar %100

Contribution Rates of Authors to the Article: Firs Author %100

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

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

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

Kaynakça

Atwood, M. (1992). *Damızlık kızın öyküsü* (S. - Ö. Kabakçıoğlu, Çev.) AFA.

Burgart Goutal, J. (2018). L'écoféminisme et la France : Un inquiétante étrangeté ? *Cités*, 73, 67-80. https://doi.org/10.3917/cite.073.0067

Charrier, L.; Mourgere, I.; Hajdukowicz, T. (2019). 7,8 milliards d'êtres humains, mais combien de femmes? Terriennes-*TV5 Monde*, (Erişim tarihi: 08.03.2022) https://information.tv5monde.com/terriennes/78-milliards-d-etres-humains-mais-combien-de-femmes-2547

Cambefort, Y. (1987). Le scarabée dans l'Égypte ancienne. Origine et signification du symbole. *Revue de l'histoire des religions*, tome 204, n°1. 3-46; (Erişim tarihi: 05.03.2022) https://doi.org/10.3406/rhr.1987.2203 https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1987_num_ 204_1_2203

Colebrook, C. (2009). *Gilles Deleuze* (C. Soydemir, Çev.) Doğubatı.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*. Minuit.

Deleuze, G.; Guattari, F. (2012). *Anti*-Ödipus : *Kapitalizm ve şizofreni 1*. (F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp, Çev.) Bilim ve Sosyalizm.

Dia, H. (1995). Amin Maalouf, écrivain libanais, Prix Goncourt 1993. *Nuit blanche*, (59), 76– 80. (Erişim tarihi: 02.03.2022) https://www.erudit.org/fr/revues/nb/1995-n59- nb1117160/19670ac.pdf

Larrère, C. (2012). L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie feministe. *Tracés*. *Revue de sciences humaines,* 22 . 105-121. (Erişim tarihi: 03.03.2022) https://doi.org/10.4000/traces.5454

Lejeune, P. (1996). *Le pacte autobiographique*. Seuil.

Maalouf, A. (2009). *Çivisi çıkmış dünya – Uygarlıklarımız tükendiğinde* (O.Türkay, Çev.) Yapı Kredi.

Maalouf, A. (2014). *Béatrice'ten sonra birinci yüzyıl* (O. Türkay, Çev.) Yapı Kredi.

Maalouf, A. (2015). *Le premier siècle après Béatrice*. Paris: Librairie générale française (Le Livre de Poche).

Maalouf, A. (2016). *Ölümcül kimlikler* (A. Bora, Çev.) Yapı Kredi.

Mozère, L. (2005). Devenir-femme chez Deleuze et Guattari: Quelques éléments de présentation. *Cahiers du Genre*, 38, 43-62. https://doi.org/10.3917/cdge.038.0043

Querrien, Anne. (2002). Devenir-femme, communauté et multitude. *Chimères. Revue des schizoanalyses.* n.º 47, 73-87. (Erişim tarihi: 06.03.2022)https://www.persee.fr /doc/chime_0986- 6035_2002_num_47_1_2452#:~:text=Le%20devenir%2Dfemme%2 0donne%20%C3%A0,une%20part%20pour%20la%20respiration.

Roman, D. (2013). L'État, les femmes et leur corps: La bioéthique, nouveau chantier du féminisme ?. *Esprit*, 17-28. (Erişim tarihi: 05.03.2022) https://www.cairn.info/revue-esprit-2013-10-page-17.htm https://doi.org/10.3917/espri.1310.0017

Stark, H. (2018). *Deleuze'den sonra feminist teori* (Y. Cingöz, Çev.) Otonom.

Sutton, D.; Martin-Jones, D. (2020). *Yeni bir bakışla, Deleuze* (M. Özbank, Yetkin Başkavak, Çev.) Kolektif.

WLOE Bildirisi (Erişim tarihi 27.02.2022) http://www.wloe.org/declaration-d-unite.416.0.html

Zourabichvili, F. (2011). *Deleuze s*özlüğü. Say.

Zourabichvili, F. (1997). Qu'est-ce qu'un devenir pour Gilles Deleuze ? Conférence prononcée à Horlieu (Lyon). (Erişim tarihi: 03.03.2022) https://horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf

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

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer
DOI: 10.22559/folklor.2022

Araştırma makalesi/Research article

Appanah'ın Göç ve Şiddet Temalı Çoksesli Romanı: *Tropique de la Violence*

Appanah's Polyphonic Novel Themes of Migration and Violence: *Tropic of Violence*

Tülin Kartal Güngör*

Öz

Çağdaş Frankofon yazınının önemli temsilcilerinden Morituslu yazar Nathacha Appanah, yapıtlarında genellikle kimlik, yabancılaşma, sürgün, göç ve şiddet gibi çağımızın karmaşık ve çoksesli dünyasını yansıtan temaları ele alır. 2016 yılında yayımlanan *Tropique de la Violence* adlı romanı okuru, Mayot Adasında Gazze adı verilen bölgedeki suç dünyasının içine çeker. Göç, şiddet ve yabancılaşma temalarının işlendiği çoksesli bir anlatı yapısına sahip olan yapıtta beş farklı anlatı kişisi öz bilinçleriyle okura seslenir. Romanın anlatı kişileri; duyular, nesneler ve evrensel uzam betimlemeleriyle şiddete ve göçe ilişkin toplumsal ve kültürel belleği harekete geçirecek unsurları etkili biçimde kullanırlar. Göç ve göçmen kavramının tarihsel boyutuna da dikkat çekilen romanda göçün toplumsal bellekteki farklı anlamsal çağrışımlarına yer verilir. Okuru suçtan ziyade suça iten

Geliş tarihi (Received): 31-02-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 24-06-2022

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı/ Ankara Hacı Bayram Veli University French Language and Literature. tulin.kartal@hbv.edu.tr. ORCID 0000-0002-1493-4045

psikolojik veya sosyal etkenler üzerinde düşünmeye iten yazar, şiddetin kültürel ve yapısal boyutuna vurgu yapar. Appanah, karşıtlıklarla kurduğu bu anlatı evreniyle gerçeklik algısındaki yanılsamaları gösterir. Bakhtin ve Kristeva'nın çokseslilik kuramı çerçevesinde, metinde çokseslilliği sağlayan unsurlara dikkat çekilen bu çalışmada roman karakterleri aracılığıyla göç ve şiddet temalarının nasıl ele alındığı incelenmiştir.

Anahtar sözcükler: *Nathacha Appanah, çokseslilik, göç, şiddet*

Abstract

Mauritian author Nathacha Appanah, one of the important representatives of contemporary Francophone literature, often deals with themes that reflect the complex and polyphonic world of our age, such as identity, alienation, exile, immigration, and violence. His novel *Tropique de la Violence*, published in 2016, draws the reader into the criminal world of the Gaza Strip on the Island of Mayot. In the work, which has a polyphonic narrative structure where the themes of migration, violence, and alienation are covered, five different narrators address the reader with their own consciousness. The novel's characters effectively use the elements that activate the social and cultural memory of violence and migration through their descriptions of senses, objects, and universal space. In the novel, which also draws attention to the historical dimension of the concept of migration and immigrant, different semantic connotations of migration in social memory are included. The author, who pushes the reader to think about the psycho-social factors that lead to crime rather than the crime itself, draws attention to the cultural and structural dimensions of violence. Appanah shows the illusions in the perception of reality with this narrative universe that he builds with contrasts. In this study, we draw attention to the elements that provide polyphony in the text within the framework of Bakhtin and Kristeva's theory of polyphony, and we examined how the themes of migration, identity, alienation and violence are handled by the narrative characters.

Keywords: *Nathacha Appanah, polyphony, immigration, violence*

Extended summary

Mauritian author Nathacha Appanah, one of the important representatives of contemporary Francophone literature, often deals with themes that reflect the complex and polyphonic world of our age, such as identity, alienation, exile, immigration, and violence. His novel *Tropique de la Violence*, which was published in 2016, draws the reader into the criminal world of the Gaza Strip on the Island of Mayot. The protagonist of Tropique de la violence is Moïse, who is the son of a teenage and migrant mother and adopted by Marie, a French nurse. There are five narrators in the novel, which consists of twenty-three chapters. Each of them narrates a part of the plot in the first person.

The reason for examining the novel in question is both to contribute to the recognition of contemporary Francophone writers in the field and to reveal the efforts of literature to build

empathy and social reconciliation in the face of xenophobic discourses that emerged with the refugee crisis and immigration problem, one of the biggest problems of the 21st century. Based on the example of Mayot Island, Appanah appeals to humanity, which remains silent on the problem of migration.

Polyphony is a combination of pluralism and conflicts. From this point of view, the novel reveals its multiple structure with its title and epigraph. The word "tropique" which gives its name to the novel contains complex multidimensional connotations that express both a geography and tension. The novel which covers the theme of confrontation of an individual with her/himself and real ego, has a quality questioning the place of human being and realities. To understand both the emotional capacity and the pluralist structure of the novel, it is necessary to understand the psychology of the characters, each of whom is the narrator of their own stories, and the emotional logic that complements them.

In this study in which Nathacha Appanah's novel called *Tropique de la Violence* is examined in the framework of Bakhtin and Kristeva's theory of polyphony, drawing attention to the elements that provide polyphony in the text and the dialogic structure of narration, it is studied how the themes of migration, identity, alienation and violence are handled by the narrative characters.

In the work, which has a polyphonic narrative structure where the themes of migration, violence, and alienation are covered, five different narrators address the reader with their own consciousness. The novel's characters effectively use the elements that activate the social and cultural memory of violence and migration through their descriptions of senses, objects, and universal space. In the novel, which also draws attention to the historical dimension of the concept of migration and immigrant, different semantic connotations of migration in social memory are included. The author, who pushes the reader to think about the psycho-social factors that lead to crime rather than the crime itself, focusses on the cultural and structural dimensions of violence. Appanah shows the illusions in the perception of reality with this narrative universe that he builds with contrasts.

There are many images in the text that will activate the cultural and social memory of migration. Especially when how those who migrate by sea are called is looked at, it is seen that the images and concepts used are expressions that leave negative traces on migration in the social memory. On the other hand, it is observed that the island image has evolved from utopia to dystopia in contemporary Francophone writers. The author's rich imagination manifests itself in the poetic expression of the novel. In addition to the emotional dimension of violence in the novel, the narrators, who draw attention to the factors that drive people to violence, must fight the sad face of their existence on their own. In the novel, it is shown with the example of Bruce that violence is a learned emotion and has some structural features as well as personal. While the violence Bruce practiced to Moïse is personal violence, the violence experienced by Bruce in his childhood is structural and cultural. In the case of structural violence, it is difficult to reveal the person or persons responsible for this violence. Because what harms the person is built within the structure. For example, Bruce's failure in school is related to his financial powerlessness and colonial mentality and is structural.

The punishment given to Bruce by being beaten by his family and explanation made that he would be punished by being taken to the neighborhood square if he commits a crime again indicate the cultural dimension of violence.

In the novel, Western society's efforts remain inconclusive to integrate and incorporate the individuals on the island. Because there are differences between the French and the natives living on the island in terms of both social benefit and position and opportunities in the society.

In the novel, it is seen that the characters both interact with each other and the words they use have a unique internal conversation. Thus, the text attains the polyphonic narrative structure mentioned by Bakhtin and Kristeva. The work, which is largely built on contrasts, emphasizes the multi-faceted structure of reality. This novel, which proves that writing has the effect of transforming, shaking the assumptions and certainties; by analyzing the various worlds of European and African, rich and poor, subject and object, strong and weak, good and evil, it turns into a search for a way in which no one is alienated, and everyone can express themselves. It is clearly seen that the author has a desire for a dignified life for all humanity. Senses, spaces, and objects are sometimes put into service by activating individual memory and sometimes cultural and social memory to make sense of life and understand the other better. The discourses of the characters in the novel draw attention to the historical dimension of the concept of migration and immigrant, different semantic connotations in the social memory and the pains brought by migration. The destructive effect of migration manifests itself in the rich imagination power used by the characters and in the poetic structure of the narrative. It has been revealed, analyzing the behaviors and discourses of the novel characters, that violence is a learned emotion and contains invisible structural and cultural elements as well as personal.

Giriş

Çağdaş yazının önemli temsilcilerinden Hint kökenli Frankofon yazar Nathacha Appanah, gençlik yıllarının çoğunu Moritus'ta geçirdikten sonra 1998'de Fransa'ya göç eder. Pek çok ödüle layık görülmüş olan yazarın romanlarında en çok ele aldığı konular arasında; kimlik, kültür, yabancılaşma, sürgün, göç, şiddet gibi çağımızın karmaşık ve çoksesli dünyasını yansıtan temalar yer alır. Çalışmaya konu olan *Tropique de la Violence* (Tr. Şiddet Dönencesi) adlı roman, yeni doğan Moïse adlı bir bebeğin Mayot Adasına kaçak göçmen olarak gelen anne tarafından çocuğu olmayan ve adaya sevgilisinin peşi sıra gelmiş olan Fransız hemşire Marie tarafından evlat edinilmesini ve Marie ölünce yalnız kalan çocuğun yaşadığı travmaları anlatır. Yapıtta beş farklı anlatı kişisi kendi öz bilinçleriyle okura seslenir. Yazar, dergiye verdiği bir röportajda "Mayot'ta yaşadığı süre içerisinde sokaklardaki çocuk sayısının onu çok etkilediğini, yıllarca bu çocukların hikâyelerini nasıl anlatabileceğini düşündüğünü ve tüm sapmalardan ve bilinen yanlışlardan sıyrılarak Marie, Moïse, Bruce, Olivier ve Stéphane'yi somutlaştıracak doğru ve samimi sesleri bulmasının beş yıl sürdüğünü" (Appanah, 2016) belirtir. Temsil sorunu üzerine düşünme girişimi olarak değerlendirilebilecek olan bu yapıtta, Appanah bir yandan ötekinin acısını dile getirirken diğer taraftan yazının estetik kaygısını doğru bir biçimde uzlaştırır.

Yöntem:

Nathacha Apannah'ın *Tropique de la Violence* adlı romanının Bakhtin ve Kristeva'nın çokseslilik kuramı çerçevesinde incelendiği bu çalışmada, metinde çokseslilliği sağlayan unsurlara ve anlatının söyleşimsel yapısına dikkat çekilerek anlatı kişileri arayıcılığı ile göç, kimlik, yabancılaşma ve şiddet temalarının nasıl ele alındığı araştırılmıştır.

1- Beş ses beş yaşam

Çokseslilik, çoğulculuk ve karşıtlıkların bir araya gelmesidir. Bu açıdan bakıldığında roman daha başlığı ve kullandığı epigrafla çoklu yapısının imlerini verir. Söz konusu romana adını veren "tropique" (Tr. Dönence) sözcüğü hem bir coğrafyayı hem de gerilimi ifade eden çok yönlü karmaşık çağrışımlar içerir. Çağdaş yazının müzik teriminden ödünç aldığı çokseslilik kavramı, "herhangi bir hiyerarşi olgusu olmaksızın, iç içe olduğu anlatıcının sesinin yanında bir veya birden fazla karakterin sesini duyurmaktır" (Bres, Haillet, Nolkei, 2004: 23). Mikhaïl Bakhtin, *Dostoyevski'nin Poetika*'sı adlı yapıtında çok seslilik kavramını kapsamlı bir biçimde tanımlayarak "çok sesli romanın yaratıcısının Dostoyevski olduğunu, onun yeni bir romanesk tür geliştirdiğini, yapıtlarının yapısının istisnai bir bağımsızlığa sahip olduğunu, yazarın söyleminin yanında diğer karakterlerin eşit derecede bağımsız ve anlamlı söylemleriyle birleşerek tamamen özgün bir şekilde etkileşime girdiğini" (Bakhtin, 1970: 33) belirtir. Julia Kristeva ise tüm "karnavalesk" anlayışa sahip romanları çok sesli olarak tanımlar ve Bakhtin'in verdiği örnekleri yeniden ele alarak Rabelais, Swift ve Dostoyevski'den alıntılar yapıp Joyce, Proust veya Kafka'yı da eklediği 20. yüzyılın tüm çağdaş romanlarının çoksesli romanlarla benzer bir yapıya sahip olduğunu" (Kristeva, 1970: 92) vurgular. Çoksesli romanlar aynı zamanda metinlerarası okumalara da açıktır. Metinlerarasılık kavramının yalnızca metinsel bir etki olmadığını aynı zamanda gerçeklikle nasıl ilişkilendirilebileceği üzerinde durmak gerektiğine dikkat çeken Aktulum, "Bakhtin'in söyleşimcilik kuramının yeniden yazılmış bir biçimi olarak görülebilecek metinlerarasılığı farklı seslerin duyurulduğu, gerçekliğin karnavalesk bir sunumunun yapıldığı çoksesli ya da karma bir yapının ortaya çıkmasına olanak sağlayan etkili bir yol olarak görür. Böylece yazınsal bir yapıtta farklı bağlamlarda farklı sözlerin, farklı seslerin duyulduğunu, buna bağlı olarak da metnin gereçlerinin çeşitlendiğini" (Aktulum, 2018: 241-242) belirtir. Çoksesli romanlarda esas olan karakterleri salt bir iz düşüm olmaktan çıkarıp yazar-anlatıcıdan kurtarmaktır. Böylece tasarlanan roman; birçok bağımsız vicdan, farklı ideoloji, hatta karşıt söylem içerebilir.

Kişinin kendisiyle, gerçek benliğiyle yüzleşme temasını işleyen yapıt, aynı zamanda insanın toplumdaki yerini ve gerçeklikleri sorgulayan bir niteliği sahiptir. Romanın hem duygusal gücünü hem de çoğulcu yapısını anlamak için aynı zamanda her biri kendi hikâyelerinin anlatıcısı olan karakterlerin iç dünyasını ve onları tamamlayan duygusal mantığı iyi anlamak gerekir. Yirmi üç bölümden oluşan ve her bir bölüme bir karakterin adının verildiği yapıtta toplam beş anlatı kişisi vardır.

Marie:

Romanın ilk anlatı kişisi, 47 yaşında felç geçirerek ölen ve okura öbür dünyadan seslenerek tüm öz yaşam öyküsünü tıpkı kısacık yaşamı gibi bir çırpıda anlatan Marie'dir. "Bana inanmalısınız size seslendiğim yerde yalanlar ve sahte iddialar hiçbir işe yaramaz" (Appanah, 2016: 11) diyen kadın karakter, 28 yaşında sevdiği adamın ülkesi olan Mayot adasına geldiğinden, 30 yaşında çocuk sahibi olamadığı için üzüldüğünden , 31 yaşında eşi tarafından Kamerunlu başka bir kadın için terkedildiğinden bahseder. Hemşire olan Marie, her gün hastanede korkunç olaylara tanık olmaktadır:

> Hastalar, yaşlılar, hamiler, engelli çocuklar, ağır yaralılar, deliler, yanıklar. Artık büyükşehirlerde görülmeyen çok ilerlemiş kanser türlerinden, korkunç yanıklara, öleli pek çok gün olmasına karşın hala annesinin kucağında olan çocuklara, bacağı köpek balıkları tarafından yenmiş adamlara kadar. (Appanah, 2016: 21)

Yakında 33 yaşında olacağını belirten Marie, *"*o gece kitabımı kapatıyorum ama kalbimi kapatmayı unutuyorum" (Appanah, 2016: 21) diyerek onu ve pek çok kişinin yaşamını etkileyecek olan olayın duygusal boyuta dikkat çeker. Hastaneye kucağında bir bebekle gelen 16-17 yaşlarındaki kadının kucağındaki bebeğin hasta olduğunu düşünmesine karşın bebeği ilk gördüğünde hissettiği duygu onun mükemmel ve sağlıklı olduğudur. Bebeğin annesi ise bir gözü siyah diğer gözü yeşil olan bebeğin göz rengindeki farklılıktan dolayı "cinin bebeği" olduğuna ve uğursuzluk getireceğine inanır. Oysa Marie bunun bir genetik rahatsızlık olduğunu bilir ve "onun yeşil gözünü ülkenin ağaçlarına benzetir" (Appanah, 2016: 23). Bebeğin annesi bozuk bir Fransızcayla Marie'ye onu almasını ve sevmesini söyler. Marie düşünmeden verdiği duygusal bir kararla bebeği alır. Anlatıcı, tıpkı olay örgüsü gibi çok hızlı gelişen bu olayı detaylarına yer vermeden anlattıktan sonra bebeği bu kadar kolay sahiplenmiş olmasına özeleştiri getirir. Beyaz ve egemen sınıfa ait olan kişilerin kimi zaman ne kadar hukuksuz davranabileceğini kendi yaşanmışlıklarından yola çıkarak aktarmaya çalışır. "Kimsenin beni yargılamayacağını bildiğim için bu ülkenin bütün kusurlarından, adanın tüm tatlarından ve bütün bu göz yummalarından faydalandım" (Appanah, 2016: 24). Diğer taraftan hem aileleri olmadığı için tüm gün sokakta oynayıp hiç soru sorulmayan çocuklara hem de sömürdükleri bu topraklara sözde büyük ideallerle gelen batılılara eleştiri getirir. "Buraya büyük ideallerle gelen polis, avukat, yargıç ya da gazeteciler tanıyorum; köşe başındaki caddede, kafede ya da diskoda onları bekleyen bu güzel kadınları görünce hemen ideallerinden vazgeçen*"* (Appanah, 2016: 25) diyen romanın tek kadın anlatıcısı olan Marie, feminist bir yaklaşımla burada yaşayan kadınlara cinsel meta olarak bakan batılı erkekleri eleştirir. Oğlunun gülüşünün az ve gizli olduğuna dikkat çekerek bu özelliğinin annesinden mi babasından mı geldiğini sorgulaması, oğlunun en büyük dileğinin karı görmek olduğunu söylediğinde buna şaşırması, oğluna evlatlık edinildiğini söylemeyi ertelemesi ve bunun açıklamasını "bu sakin yaşamı sürdürmek istiyordum. Yudum yudum tadına vararak" (Appanah, 2016: 26) diye ifade etmesi, anlatı kişisinin samimiyetinin göstergeleridir. Pek fazla arkadaşları olmayan, kapalı bir kutu gibi sadece oğluyla beraber yaşamayı tercih eden Marie ve Moïse'in, çocuğun en sevdiği yazarın adını verdikleri Bosco adında bir köpekleri vardır. Marie, oğlunu kentlilerin ve Fransa da uzun süre bulunmuş olan ailelerin çocuklarının bulunduğu özel okula göndererek onu bir Fransız gibi yetiştirir. Oğlu da ona biyolojik ailesinin

kim olduğunu sormaz, Oysa Marie, "ona kalbimde doğduğunu, onu uzun süre beklediğimi ve onu bulmak için kıtalar, denizler aştığımı söylemeyi severdim. Bu da onun hoşuna giderdi*"* (Appanah, 2016: 26) diye düşünür. Bir gün bu büyünün bozulacağının farkında olan Marie'nin, oğluyla beraber okuduğu ve çocuğun ezbere bilip tutkuyla sevdiği *Çocuk ve Nehir* adlı kitapta geçen şu satırlarda sesi titrer: *"*Hangi ülkeden? Bu adaya nerden geliyordu Gatzo? O kimdi? Ben de Gatzo için bir gizemdim. Benim adadaki varlığım, ansızın ortaya çıkışım sorgulanmalıydı. Ama bu mucizeleri hiç sorgulamıyordu" (Appanah, 2016: 28).

Böylece oğlu ile romanın epigrafında da adı geçen *Çocuk ve Nehir* adlı kitaptaki Gatzo karakteri arasında bağlantı kurar. 47 yaşına girdiğinde geçirdiği bir hastalık yüzünden oğluna evlatlık olduğunu anlatmaya karar verir ve şu kısacık ifadeyle durumu ona anlatır:

> Bir 3 Mayıs günüydü. Yağmur yağıyordu, annen bir tekne ile Bandrakouni plajına geldi" (Appanah, 2016: 30). Bunun ona yeteceğini düşünmesine karşın çocuk her seferinde daha fazla detay ister. Artık ona anne yerine Marie diye hitap eder ve onu bir beyaz gibi yetiştirdiği, gerçek hayatını yaşamasını engellediği için isyan eder. Marie, gerçekle yüzleşen Moïse'in tepkisini ve ona karşı olan tutumunu şöyle özetler: "Okulu asıyor, sürekli para istiyor, bunun bedelini ödetmek istiyor. Bunu onun yeşil gözlerinde görüyorum. (Appanah, 2016: 30)

Marie'nin geç gelen itirafı, Moïse'in yaşamının altüst olmasına yol açar. Marie'nin söylemlerine bakıldığında, seslerin hem birbiriyle söyleşime geçtiği hem de kullandığı sözcüklerin kendisine özgü bir iç söyleşimi olduğu görülür. *"*Sözce, sadece diğer sözcelerle diyalojik ilişki sonucu şekillenmez, aynı zamanda sözcüğün yaşadığı iç diyalogizm sonucunda da şekillenir" (Madran, 2012: 52). Anlatıda Marie'nin yaşamına dair önemli gördüğü olayları anlatırken yıl, gün, tarih gibi ifadelerden kaçınarak yaşına ilişkin zamansal ifadeler kullanması ve kendince önemli gördüğü süredizimsel akışı yaşı üzerinden yapması dikkat çekicidir. Çünkü metinde önemli olan zaman dilimi, anlatıcının 28 ila 47 yaşlarında yaşamının yönünü değiştiren olay örgüsünün zamanıdır. Yani karakterin Mayot adasına gelişi ve ölümüyle sonuçlanan bölümlerdir. Bu nedenle de öykü, kurgu itibariyle karakterin yaşamsal döngüsündeki belli bir dönemi kapsayacak biçimde sınırlandırılmıştır. Diğer tarafta, öbür dünyadan seslenen bir anlatıcı için zaman kavramının artık bir önemi yoktur. Tıpkı halk anlatılarında veya masallarda olduğu gibi zamansal ifadeler, zaman ifade eden basit veya kalıp cümlelerle verilir. Anlatı kişisinin yaşamının gizli ayrıntılarını ortaya koyarken kendisine ve oğluna ait duygusal değişimleri öz yaşam öyküsel bir anlatım tarzı benimseyerek samimi bir biçimde aktardığı görülür.

Moïse:

Anlatıda ikinci ses olarak annesinin ölümüyle nasıl olduğunu bile anlamadığı bir şiddet sarmalı içine girerek Gazze adı verilen bölgenin çete liderini öldüren Moïse'in "Benim adım Moïse, on beş yaşındayım ve geçen gün birini öldürdüm. Ormanda Bruce'u öldürdüm. Vahşi kalbi, hastalıklı beyni, yılan gibi diliyle Bruce benim canıma okudu, bana….etti. Ben de onu öldürdüm" (Appanah, 2016: 33) diyen, cinayeti itiraf eden soğuk ve çarpıcı sesi duyulur. Kendisini anlatmaya içinde bulunduğu hücre betimlemesiyle başlayan Moïse, tabloya benzettiği gökyüzüne bakarak Marie'nin orada olabileceğini düşler ve çocukluğuna doğru ruhsal bir yol-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

culuğa başlar. Roman karakterlerinin kişisel, toplumsal ve kültürel belleklerini harekete geçiren yazar, böylece okura onların geçmişine ilişkin daha etkin ve güvenilir bilgiler sunar. Moïse'ın kapalı bir uzam olan hücrede tüm dış etkenlerden uzak ve yalnız kaldığında derin bir anımsama eylemi içine girdiği görülür. Çocukluğunu ve Marie ile geçen güzel günlerini anımsayan Moïse, ona yuvasını anımsatan her şeyi belli bir mantıksal sıralama gözetmeden çocukluğuna dair belleğinde kalan çağrışımlar biçimde sıralamaya başlar. "Evin güvenilir betonunu, penceredeki renkli perdeleri, sineklikleri, çatıyı, bahçedeki mango ağacını, ylang ylang çiçeği kokusunu, sıcak yemekleri, *Çocuk ve Nehir* adlı kitabını, okulunu, oyunları, ödevleri, Marseille sabunu ile alınan duşları, beyaz pamuklu gömleği, kare çikolataları, scrabble oyunundaki x harfini, bisküvileri, çocukken söylediği şarkıları, deliksiz uykularını, oyun oynamaktan başka bir şey düşünmediği günleri" (Appanah, 2016: 40) anımsar. Yazarın romanda sıklıkla bilinçaltı tekniğine başvurduğu görülür. Hatta roman kahramanı Moïse bu sözcüğe vurgu yaparak Marie'nin ona söylediği "Çocuğum; belki unuttun ama her şey bilinçaltında, bilinçaltı hiçbir zaman unutmaz" (Appanah, 2016: 40) sözünün gerçekliğine dikkat çeker. Yapıtta bireysel, toplumsal ve kültürel belleği harekete geçiren ve kimliğe dair önemli ipuçları sunan bir başka unsur da nesnelerdir. Yazar, özenle seçtiği nesneler arayıcılığıyla karakterlere ilişkin önemli ipuçları sunmanın yanı sıra romanda üzerinde durmak istediği temalara da gönderme yapar. Örneğin, Moïse'in yanından bir an bile ayırmadığı çantasındaki nesneler onun geçmişine dair önemli temsiller içerir. Çantada en sevdiği kitabı *Çocuk ve Nehir*, Marie'nin Fransız kimlik kartı, bir bıçak ve Maire'nin fuları vardır. Yazar, bilinçli olarak edebiyat, kimlik, şiddet ve şefkat kavramlarını çağrıştıran bu nesneleri seçmiştir. Böylece okur, nesnenin gücünün yoğun olarak hissedildiği maddesel alandan duyusal alana hatta oradan daha çağrışımsal bir evrene doğru ilerleyen bir yol izler. Yapıtta roman karakterlerinin sadece kendi kendileriyle yüzleşmediği aynı zamanda artık var olmayan ama geçmişlerinin iyi veya kötü bir parçası olmuş kişilerle de sıklıkla söyleşime geçtiği ve doğrudan onlara hitaben konuştukları, yüzleştikleri görülür. Örneğin, cinayet sonrası yarı ölü yarı canlı diye tanımladığı Bruce'u inceleyen ve kendi kendine sorgulamaya girişen Moïse, öldürdüğü kişiye seslenerek ona söyleyemediği gerçeklikleri haykırır:

> Bu ada Bruce, bizi köpeğe dönüştürdü. Sen ki bir süper kahraman adını Bruce Wayne'ı seçtin. Nihayetinde sen böyle söylüyordun ama ben seni başkalarına hükmetmekten ve içmekten başka bir şey yaparken görmedim. Bu ada beni katil yaptı. Hatırlıyor musun bana acımak yok Mo derdin, bak Bruce, bu sabah sana acımadım. (Appanah, 2016: 35)

Anlatıcı karakterin her ne kadar daha önce yolculuk etmemiş olsa da Gazze'nin tüm dünyadaki diğer gettolar gibi koktuğunu belirterek evrensel bir getto kokusu tanımı yaptığı görülür: "Sokak köşelerinden gelen ekşi idrar, oluklardan gelen pislik, eski yağ fıçılarında ızgara tavuk, evlerin önünde kolonya ve baharatlar, mayalanmış kadın ve erkek teri, küflü yumuşak çamaşır kokuları…" (Appanah, 2016: 74). Görsel, işitsel, koku gibi tüm duyular harekete geçirilerek Gazze'nin karanlık ve yoksul yanı betimlenir. Yoksulluğu tanımlarken "açlıktan ağlayan çocukların sesi" (Appanah, 2016: 74) gibi işitsel benzetmelerin yanı sıra amacı sadece açlıktan ölmemek olan insanların ona çok yabancı gelen yeme alışkanlıklarına dolayısıyla da tatma duyusuna dikkat çeker. Örneğin, Manyok bitkisini çiğ çiğ kemiren adamı gördüğünde, içinden ona "manyok pişirilerek yenilir, önce onu haşlamak gerekir" (Ap-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

panah, 2016: 74) demek gelir. Anlatı kişisi Moïse'in, yaşama anlam katan iki unsuru, duyu ve duyguları etkili biçimde kullandığı görülmektedir. Öylesine ki "Acaba katil olduğumuzda özel bir kokumuz oluyor mu? (Appanah, 2016: 37) diye bile kendi kendine sorar. Metinde yer alan kişiler, uzamlar ve tamlamalar duyusal göndermelerle daha da gerçekçi kılınır. Çocukluğunun özlemini duyan anlatı kişisi için duyular aynı zamanda bir hatıra anımsatıcılarıdır. Yazar, belleğin özelikle çocuk belleğinin işitsel ve koku odaklı duyarlılığına dikkat çeker.

Bruce:

Bu iki ana sese, tıpkı Marie gibi yeryüzünün dışında bir uzamdan seslenen, sıra dışı ve şiddet yanlısı "Gazze kralı" lakaplı Bruce'un sesi eklenir. Bruce iki dünya arasında Araf'ta kalmış izlenimi verir. Dini inançlara göre, cennet ile cehennem arasında bulunan bir yeri ifade eden Araf, yapıtta Bruce'un kimliksizliğini ne bu dünyada ne de öbür dünyada kendini konumlandıramamış olmasını simgeler. Çete lideri Bruce, adanın uysal ve iyi huylu gençlerinin karşıt modelini bünyesinde barındırır. İnanılmaz derecede acımasız olan, hırsızlıktan tecavüze kadar tüm suçlara bulaşmış olan bu anlatı kişisi, her şeye rağmen okurda gerçek anlamda bir nefret uyandırmaz. Bunun nedeni ise onun anlatımındaki samimi itiraflar ve onu suça ve şiddete iten yaşanmışlıklardır. "Kötü olduğumu biliyorum" (Appanah, 2016: 150) diyen Bruce, çürümüşlük duygusu yaşamasına karşın güçlü olma zorunluluğu hisseder. Güçlü olmazsa yok olacağını düşünür. Saygı görme, fark edilme ihtiyacı hisseder. Çocukken adını duyduğu ve burada yaşayanların haklarını korumak için uğraşan Mister T adlı kişinin trajik sonunu hatırlar. Şiddetin son bulması için eğitimin gerekliliğine inandığı halde bir gün evinde vahşice öldürülen bu adamın sonu onun iyiliğe olan inancını çok erken yaşta yitirmesine neden olur. "Benim böyle doğduğumu mu sanıyorsun? Vurma, ısırma, içeri girme dürtüsüyle mi doğdum? Ben de kısık bir sesle ve uzaklara bakarak bu ülkede en sevdiğim yerin neresi olduğunu söylemek isterdim" (Appanah, 2016: 150) sözü, onun bulunduğu şiddet uzamının yani sokağın sözcükleriyle ve ritmiyle kendini anlatma çabasını gösterir. Ona göre yaşam çok acımasız, adaletsiz ve tüm ölümler sancılıdır. Bu yüzden, Moïse annesinin nasıl öldüğünü anlattığında onun acı çekmeden ölmüş olması Bruce'a çok uzak gelir. Anlatımda yerel dilde yabancı anlamına gelen "muzungu" sözcüğünü kullanılarak, "Muzungu birden öldü, ona hiç kimse vurmadan, onu hiç kimse korkutmadan, bu gerçekten 'beyaz' bir insanın ölümü, çöp kutusu dolup taşan bir zenginin ölümü" (Appanah, 2016: 45) diyerek, söylemini zengin -fakir, siyah- beyaz gibi karşıtlıklarla güçlendirir. Ona göre ölümler arasında bile eşitsizlik vardır. Yasaların adaleti sağlama konusunda yetersiz kaldığı düşüncesiyle simgesel bir kişiliğe bürünerek süper kahramana dönüşme ihtiyacı duyar. Toplumsal ve hukuki kuralların işlemediği Gazze'de hayatta kalmaya çalışarak hem kendisi hem de onun gibi görmezden gelinenler için kendi adaletini sağlamaya yönelir. Ne polislere ne de politikacılara boyun eğen Bruce, bir süre sonra herkese hükmetmeye başlar. "Her şeyi; bir çakıl taşını, bir sopayı, bir metal levhayı, bir tencere kapağını bile nasıl silaha dönüştürmesi gerektiğini" (Appanah, 2015: 94) bilir. Adanın Müslüman ve sömürülen halkını temsil eden Bruce, sistem karşıtı anarşist söylemleriyle dikkat çeker. Böylece yazar, anlatı kişisine kendini savunma hakkı vererek okuru suçtan ziyade suça iten psikolojik veya sosyal etkenler üzerinde düşünmeye iter.

Olivier:

Dördüncü anlatı kişisi olarak, Ada'ya Fransız kanunlarını uygulamak üzere gönderilmiş olan Fransız polis Olivier'nin *"*Ben ne tarihçi ne siyasetçi ne entelektüel ne de vizyonerim. Ben sadece bir polisim ve eğer bu ülkeyi iyileştirmenin yolunu bilseydim, yüksek sesle ve net bir şekilde söylerdim" (Appanah, 2016: 52) diyen umutsuz sesi gelir. Olivier'nin olay örgüsüne dahil edilmesi, Moïse'in Bruce'u öldürdükten sonra polis merkezine gelerek birisini öldürdüğü itiraf etmesiyle başlar. Olivier bir polis olarak daha önce yaşanmış şiddet olaylarından er ya da geç böyle bir cinayetin işleneceğini tahmin etmektedir. Anlatı kişisi roman boyunca gerçekliklerden kaçmak istemesine karşın bir türlü bunu başaramaz. Cesedi bulmaya gittiklerinde ve öldürülen kişinin Gazze adı verilen bölgenin şefi olduğunu fark ettiğinde bunun nasıl büyük bir toplumsal olaya dönüşeceğini sezinler. Olivier'nin Kwaveni'nin yoksul bir mahallesi olan ve adının kim tarafından konulduğunu bilmediği "Gazze" adlı bölgeyi betimlerken; şiddetin, acıların, yoksulluğun ve çaresizliğin yeryüzündeki ortak uzamı olarak nitelendirilebilecek evrensel bir betimleme yaptığı görülür:

> Gazze bir kenar mahalle, bir getto, bir çöplük, bir uçurum, bir favela, devasa bir açık hava yasadışı kampı, uzaktan görebileceğiniz büyük bir sigara tüten çöp kutusu. Gazze, kimyasallarla vurulan çocuk çetelerinin hüküm sürdüğü, sahipsiz bir şiddet bölgesidir. Gazze Cape Town'dur, Kalküta'dır, Rio'dur. Gazze Mayot 'tur, Gazze Fransa'dır. (Appanah, 2016: 51)

Suçu önlemek, adaleti sağlamakla görevli bir kişinin yaşanan acılar karşısındaki öğrenilmiş çaresizliği onun söylemlerine ve davranışlarına öyle incelikle yansır ki bir kanun koruyucu olmaktan çıkıp vicdanı ile hesaplaşmaya girişen bir insana dönüşür. Örneğin, çok sevdiği evinin bahçesindeki çiçeklerin güzelliklerinden bahsederken çelişkili bir biçimde Moïse'in başına gelenlerden sonra o doğal güzellikler onun için tüm anlamını yitirir. *"*Bu bahçe artık bana sahte, klişe, turistler için bir kartpostal gibi geliyor" *(*Appanah, 2016, s.160) diyerek, gerçekle (Fr. réalite) hakikat (Fr. verité) arasındaki farka vurgu yapar. Gerçek, gözlemlenen şeydir oysa hakikat bireysel bir bakış açısını ifade eder. Dolayısıyla herkesin kendi hakikati vardır. Maddeye bağlı olan gerçeklik sonsuz sayıda perspektif sunar. Öyle ki, herkes aynı dünyada yaşayıp tek bir gerçekliği paylaşsa da yeryüzünde birey sayısı kadar hakikat vardır. Çünkü hakikat, toplumun tam merkezinde yer alır ve insanların nasıl yaşadığı, evreni nasıl anlamlandırması gerektiği konusunda yol gösterir. Romanda siyasi, medyatik veya ekonomik güçlerinin hakikati yönlendirmeye veya değersizleştirmeye çalışmasına eleştiri getirilir. Gerçeklerin ancak deneyimlenerek anlamlandırılabileceğini göstermek isteyen yazar, farklı anlatı kişilerinin aynı olaya veya uzama nasıl farklı açılardan bakabildiğini, neyi merkeze alarak söylemlerine yansıttıklarına dikkat çeker.

Stéphane:

Romanın beşinci anlatı kişisi, bölgede yaşayan gençlere yardım etmek için kurulan bir derneğin başkanı olan Stéphane'dır. Onun, "burada yüzlerce insanın öldüğünü bilsen de yine de buranın dünyanın en güzel lagünlerinin bulunduğu yer olduğunu söylersin" (Appanah, 2016: 138) sözü, gerçek sorunları görmezden gelip burayı sadece doğal güzellikleri ile değerlendiren

Batılılara gönderme yapar. Kendi ülkelerinde ciddi bir güvenlik sorunu yaşamamış olan Batı toplumunun şiddetin yoğun olarak yaşandığı bir bölgeye geldiğinde bu duruma hemen uyum sağlamasının ne kadar zor olduğu ve şiddetin öğrenilen bir duygu olduğu bir batılının, "sana ne kadar dikkatli ol, telefonla yolda konuşma, çantana sahip çık, distribütöre yalnız gitme deseler de güvende olacağını sanırsın çünkü yaşamının 25 yılı güvende olmuşsundur ve sadece bunu biliyorsundur" (Appanah, 2016: 140) söylemiyle aktarılır. Bir gün Bruce ve arkadaşları onu dövüp eşcinsel bir sapık olmakla suçladıklarında şiddetin gerçek yüzüyle tanışır.

Yazar; Marie, Moïse, Bruce, Ollivier ve Stéphane karakterleriyle büyük acıların, şiddetin ve gerilimin hüküm sürdüğü bir bölgede bulunmuş olan beş farklı sesi bir araya getirir. Her biri kendi hikayesinin anlatıcı olan bu karakterler, okura cinayete kadar varan bu korkunç olay örgüsünün bir parçasını kendi bakış açılarıyla aktarır. Her bir sahne farklı bir açıdan ele alınabilir, bu da hiçbir gerçeğin açık olmadığını, tüm karakterlerin aynı zamanda hem kurban hem de suçlu olabileceğinin göstergesidir. Öykü başladığında, dram zaten gerçekleşmiş ve sonlanmıştır. Öykünün başarısı ise bu dramın anlatım gücünde saklıdır. Yazarın amacı bu şiddetin yavaş yavaş nasıl geldiğini ve korkunç bir hal aldığını göstermekten ziyade şiddetin kendisini açığa çıkarmak ve bu şiddetin altında yatan nedenlere dikkat çekmektir. Çünkü her bir karakter, kendilerini aşan ve çeşitli güçlerden miras aldıkları kaderlerinin tutsağı olmuşlardır. Bu karakterlerin tek ortak özellikleri Mayot adasında suçun, yoksulluğun, şiddetin yeri olarak ifade edilebilecek Gazze'deki gerçeklikleri bizzat yaşamış ve tanık olmuş olmalarıdır. Roman okura çağdaş edebi biçimlerinin nasıl dönüştürücü bir etkisi olduğunu, sorunsallaştırdığını ve müdahale ettiğini gösterir. Kalıplaşmış dünya görüşlerine eleştiri getiren yazar, metnini çoksesli bir yapıya kavuşturmak için "ben" ve "öteki"ni kimi zaman aynı şiddet ve acıda buluşturur kimi zaman da sert söylemlerle çatıştırır. Böylece, anlatıya zenginlik katacak tüm renkleri, sesleri, kültürel öğeleri bir araya getirerek günümüz küresel toplumunun karmaşık ve çoksesli dünyasını yansıtmayı başarır. Eylem ve davranışların görünür dünyasına yüz çevirerek görünmeyenin ardındakileri açığa çıkarmayı amaçlayarak insanların iç dünyasının bilinmeyen karanlık yönüne doğru eğilir. Yapıtta sıklıkla "Fransız" ve "yerli" imgesi, bu iki kültürün buluşması, uyumu- uyumsuzluğu veya çatışmasına rastlanır. Roman hem benzerlik bildiren ifadeler hem de farklılıkları vurgulayan söylemler içerir. Sözcüklerin gücünün ve söyleşimciliğin ön plana çıktığı romanda, anlatıcılar sürekli kendilerini diğer insanların ve kültürlerin bakış açılarından tanımlamaya çalışırlar. Ötekinden söz etmenin bir yandan da kendinden söz etmek, ötekini yadsımanın kendini olumlamak anlamına geldiğini belirten Todorov, "bir yandan kendi, referans çerçevemizin tek referans çerçevesi olduğunu ya da en azından normal olduğunu düşünürüz; öte yandansa bu çerçeveye gönderme yaparak ötekinin bizden daha aşağı olduğunu saptarız; dolayısıyla, ötekinin portresini, ona kendi zayıflıklarımızı yansıtarak resmederiz; öteki hem bizim benzerimizdir hem de bizden aşağıdır" (Todorov,1980: 8) der.

Appanah'ın romanlarındaki çokseslilik, yalnızca bir ses çokluğuna değil, aynı zamanda bir bilinç çoğulluğuna da işaret eder. Karakterin bilinci, yazarın bilincinin basit nesnesi olmadan başka bir bilinç olarak verilir. Romanda kahramanların öz bilinçli olduğu, yazardan bağımsız olarak kendi seslerini duyurabildikleri ve dünya görüşlerini ortaya koydukları görülür. Kahramanların tek sesli görünen söylemlerinin aslında çoksesli niteliğe sahip olduğu romandaki

anlatı kişilerinin söylemlerinde görülmektedir. Anlatı kişileri kendilerini anlatırken bir yandan da göz ucuyla ötekine bakarlar. Bu da anlatıyı çoksesli kılar. Her bir bölüm bir karakterin adını taşımakla birlikte kendi içinde bütünlük oluşturacak biçimde kendine özgü anlatı biçimiyle ortaya çıkar. Her bölümün kendi anlatı kişisi, kendi bakış açısı, ölçüsü, sesi, kültürel sözcükleri ve belleği vardır. Metinlerarası okumalara da açık olduğunu düşündüğümüz roman, Henri Bosco'nun *L'Enfant et La Riviere* (Çocuk ve Nehir) adlı kitabından bir epigrafla açılır ve romanın olaya örgüsünde bu kitaptan sıkça söz edilir. Yazarın Bosco'ya gönderme yapmasının nedeni her iki yazarın da şiirsel bir evrensellik arayışında olmaları ve insanın doğasında bulunan kötülüğe dikkat çekmelerinden kaynaklanabilir. Bachelard, "Bosco'nun romanlarındaki psikolojik anlatının altında hep etkin durumda bulunan ve anlatıya eşlik eden evrensel şiire dikkat çekerek okurun burada yersel ile göksel olanın dramına ilişkin kanıtlar bulabileceğini, onun insandan gelen herhangi bir saldırının, istediği kadar incelikli, dolaysız, üstü örtük tasarlanmış olsun kendini sıyıramadığı kökenlerini ortaya koyduğunu" (Bachelard, 1959: 88) belirtir. Tıpkı Baudelaire'in," her insanda her an, biri Tanrı'ya, öbürü Şeytan'a yönelmiş aynı zamanlı iki istek vardır. Tanrı'yı yardıma çağırış veya ruhanilik, her aşamada bir yükselme isteğidir; Şeytan'ı çağırış veya hayvanilik ise bir alçalma sevincidir" (Baudelaire,1967: 24) sözünde belirttiği gibi. Appanah'ın yapıtları, insan varoluşundaki ikilikleri yansıtır. Söz konusu ikilikler; genellikle ruhla beden, düşünceyle özdek, iyilikle kötülüğün bitmek bilmeyen savaşı biçiminde kendini gösterir. İnsanın yaradılış felsefesinde, "Tanrı'nın buyruklarına uymadığı için Aden bahçesinden kovulan insan, mutlak bütünlüğünden ve manevi saflığından sıyrılıp suni bir ortamda yaşamaya mahkûm edilmiştir" (Güngör, 2018: 117). Marie'nin seslendiği yer belki de ilk insanın kovulduğu cennetteki bu Aden Bahçesidir ve yeryüzünde kötülüklerle yaşamaya mahkûm edilmiş insanlığa umutsuzca sesini duyurmaya çalışıyordur.

Her bireyin eşit biçimde temsil edildiği romanda, sosyal ve kültürel pek çok sorun hem sanatsal kaygı gözeterek hem de ötekinin acısını dile getirerek doğru ve dengeli bir biçimde uzlaştırılır. Böylece, okura, insanlığa ilişkin büyük sorunlar üzerine eleştirel ve sorgulayıcı bir düşünme olanağı tanınır. Gerçekle efsanelerin, şiddetle şefkatin, isyanla kabullenişin bir arada sunulduğu çoksesli bir yapı sergileyen bu yapıtta beş farklı yaşam birbiriyle buluşur ve çarpışır. Aralarında çok az bağlantı bulunan ve birbirlerinden tamamen farklı kültürel, sınıf, meslek, yaş ve eğitim düzeyinde olan bu kişiler, insanlık denilen bir bütünün parçalarıdır. Karnaval kalabalığının içinde her biri kendine özgü bir rengi temsil ederek büyük bir tablo oluştururlar. Çoğu zaman karakterler, kendi kültürel ve toplumsal bellekleri, yaşamlarında merkeze aldıkları sorunlar veya önceliklerle durum ve kavramları farklı bir biçimde algılarlar. Böylece yapıt çoksesli bir dünya düzeninin yarattığı çatışma havasına kavuşur. Anlatının kimi zaman masalsı kimi zaman şiirsel, kimi zaman da aşırı gerçekçi ve sert dili, çeşitli türleri metnin bünyesine katarak farklı türlerin biçim ve seslerinin yankılanmasına neden olur. Romandaki çok sesli anlatı, yaşayanlara olduğu kadar öbür dünyadan seslenen ölülere de söz verir. Böylece yazar, tüm yaşamların ve bireylerin aynı ölçüde ilginç ve anlatılmaya değer olduğunu, önemli olanın bu yaşamların veya yaşanmışlıkların nasıl ifade edileceğinin gösterilmesi olduğunu ispatlar. Metinde, beyaz çiçekleri, doğal güzellikleri, ebegümeci kokularıyla kadim bir adanın nasıl bir kâbusa dönüştüğünün anlatımı dünyanın başka yerlerinden örneklerle beslenir. Böylece benzer sorunların yaşandığı farklı uzamlara gönderme yapılarak romanın çok sesli yapısı güçlendirilir.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Appanah karşıtlıklarla kurduğu bu anlatı evreniyle, gerçeklik algısındaki yanılsamaları veya yanılsama içindeki gerçeklikleri gösterir. G. Genette 'in dediği gibi "Gerçek sandığımız şey yalnızca bir yanılsama olabilir, ama yanılsama sandığımızın çoğu zaman gerçek olup olmadığını kim bilebilir? (Genette,1966: 18). Todorov'un "Kurgusal temsilde çok seslilik ve özerk vicdanlar" (Todorov, 1981: 161) olarak tanımladığı bu temsilde, karakterin bilinci, yazarın bilincinin basit nesnesi olmadan, bağımsız bir bilinç olarak verilir. Kristeva'nın deyimiyle "sözcüklerin /söylemlerin diyaloğu sonsuzdur" (Kristeva,1970: 13). Bu nedenle de çok sesli roman tek önermeli değildir. Yazının görevi estetik kaygının yanı sıra yaşama veya insana ilişkin endişe duymak, ötekini anlamaya çalışmak ve onun için kaygılanmaktır. Bu da ancak, tek tek en cılız seslere bile söz hakkı vererek onlara bir bütünü tamamlama fırsatı sunmakla olur.

2. Romanda göç sorunsalı

İnsanlık tarihine bakıldığında savaşlar, doğal afetler, salgın hastalıklar ve göç gibi pek çok olayın insanların yaşamlarını derinden etkilediği ve günümüzde de etkilemeye devam ettiği görülmektedir. Göç eylemi bir yer değiştirme hareketi olarak görülse de nedenleri ve sonuçları açısından geniş bir etki alanına sahiptir. Kuşkusuz 21. yüzyılın en büyük sorunlarından biri olan mülteci krizi ve göç sorunuyla birlikte ortaya çıkan yabancı düşmanı söylemler karşısında bu kişilerle duygudaşlık bağı kurmak ve onlarla daha onurlu bir gelecek inşa etmek için yazına önemli görevler düşmektedir. Appanah, Mayot Adası örneğinden yola çıkarak göç sorununa sessiz kalan insanlığa seslenir. Beş farklı karakterin şahit olduğu şiddet, göç ve kimlik sorunsalları etrafında şekillenen romanın olay örgüsü, çeşitli gerilimlerin yaşandığı günümüzün Mayot Adasında geçer. Yazarın bilinçli olarak seçtiği bu adayı daha iyi anlayabilmek için onun tarihi, coğrafi ve sosyal yapısından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Afrika kıtasında, Hint Okyanusu'nun batısında yer alan Fransa Denizaşırı illerinden biri olan Mayot Adası, 1841-1843 yıllarında Fransız işgali ile sömürgeleştirilir. Ada, 1974 yılında bağımsızlık için yapılan referandumla Komorlar takımadası içinde yer almayı reddedip Fransız egemenliğinde kalmayı tercih eder. Ancak Komorlar halâ adayı kendilerine ait bir parça olarak görmekte ve burada hak iddia etmektedirler. Adada yaşayan toplumun neredeyse tamamı Müslümandır. Adanın resmi dili Fransızca olmasına karşın yerli halk aynı zamanda Komorlar dilinin bir kolu olan Mahorca konuşur. Ada 1976 ile 2007 yılları arasında Fransa'ya bağlı bir bölgeyken 2011 yılından itibaren Fransa'nın bir ili ve 2014 yılında Avrupa Birliği üyesi ilk Müslüman ülke olur. Eski bir volkanik ada olan Mayot'da yaşayan halkın büyük bölümünü çevredeki yoksul adalardan yasa dışı yollarla gelen kişiler oluşturur. Buraya gelen göçmenler zor şartlar altında çalışsalar da maddi olarak kendi ülkelerinden daha iyi kazandıkları için buraya göç etmeyi tercih ederler. Kaçak göçmen olarak gelenlerin büyük bir bölümünü hamileliklerinin son günlerine giren kadınlar oluşturur. Bunun nedeni Mayot Adası'nda dünyaya gelen bebeklerin Fransız vatandaşlığı almaya hak kazanmasıdır. Yapılan güncel araştırmaya göre bu adada, "nüfusun yarısından fazlasının düzensiz ve derme çatma barınaklarda yaşadığı, su ve elektrik sıkıntısı çekildiği, çevre adalardan göçle gelen kaçak göçmenlerle sorunların ve suç oranının giderek arttığı görülmektedir. 18 yaş altında pek çok çocuğun sahipsiz olduğu, suç işleyerek yaşamını devam ettirdiği ve nüfusun büyük bir kısmının yoksulluk sınırının altında yaşadığı" (Roinsard, 2014: 28-49) belirtilmektedir.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Romanda Moïse karakteri, henüz annesinin karnındayken tehlikelerden habersiz bir biçimde ilkel bir tekneyle çevre adalardan daha iyi bir gelecek için göç eden göçmen çocukları temsil eder. Doğal güzelliğinin yanı sıra sorunları görmezden gelinen bu ada tıpkı patlamak üzere olan bir volkan gibi şiddete teslim olup hem kendi çocuklarını hem de oraya göç edenleri birer katile ve suç makinasına dönüştürür. Göçün özellikle çocuklar, gençler ve kadınlar üzerindeki olumsuz etkilerine ve bu sorunlar karşısında insanlığın yeterince empati yapmadığına dikkat çekilen romanda, Marie'nin işe giderken her sabah gördüğü ama konuşmadığı küçük kız ile olan sözsüz iletişimi buna güzel bir örnektir. Toz ve kir içindeki, elleri işçi eli gibi sertleşmiş olan bu kız çocuğu, adaya göçmen olarak gelmiş kimsesiz bir çocuktur. Marie'nin "ona her gün kafeteryadan kalan bisküvi veya elmalardan veriyor olması ama onunla hiç konuşmuyor olması, diğer taraftan ona yaptığı bu küçük yardımın 30 saniye sürdüğünü, yoluna devam ettiğini ve bu küçük kız çocuğunu unuttuğunu" (Appanah, 2016: 14) belirtmesi, yanı başımızda olan insanlık dramlarına gözlerimizi kapatamasak da çoğu zaman sessiz veya çaresiz kaldığımızı gösterir. Yapıtta susmak veya unutmak bir sorun karşısında ötekini anlamayı engelleyen olumsuz bir yaklaşım olarak yansıtılır. Sahipsiz göçmen çocukları düşünen Marie, "bu çocuklar yetişkin olduklarında ne olacaklar?" (Appanah, 2016: 27) sorusuna yanıt aramasına karşın yanıt bulamaz. Yazarın romanını karşıtlıklar çerçevesinde kurguladığı görülür. Örneğin, adada çok fazla çocuk ve hamile olmasına karşın Marie'nin çocuğu olmamaktadır ve hastanede gördüğü hamile kadınlara içinden, "bu çocuğu gerçekten istiyor musun yoksa sırf Mayot'a gelmek, buranın kimliğini almak için mi istiyorsun" (Appanah, 2016: 16-17) diye sormak gelir. Adada Fransız kanunlarını uygulamakla görevlendirilmiş olan Fransız Polis Olivier karakterinin, Türk sahilinde karaya vurarak ölen Suriyeli kız çocuğunu (Aylan Bebek) anımsatarak, "bu olaydan sonra kendi kendisine birilerinin bir yerlerde bu Fransız adasını da hatırlayıp burada da çocukların plajda öldüğünü söyler diye umutlandığını ama burada yaşananların hiçbir zaman okyanusu aşamadığını" (Appanah, 2016: 52- 53) söylemesi ise daha iyi bir gelecek için göç yolunda ölüm kalım mücadelesi veren insanların acılarına dünyanın nasıl da kayıtsız kaldığına yönelik ağır bir eleştiridir. Ayrıca, bu adada yaşanan insanlık trajedilerinin Fransa gibi kendisini insan hakları, demokrasi ve medeniyetin beşiği olarak gören bir ülkenin denizaşırı ülkesinde meydana gelmesi ise Fransa'nın "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" ilkeleriyle çelişmektedir. Yapıtta, Fransa'nın bir sömürgesi olan bu ada ülkesinin Fransa bayrağı ve egemenliğinde olduğu gerçekliğinin sorgulandığı ve bunun bir kandırmacadan başka bir şey olmadığına dikkat çeken pek çok söylem vardır. Örneğin, Bruce'un Adanın Fransa olarak nitelendirilmesine karşı olan isyanı bunun en iyi göstergesidir:

> Burası Mayotte ve sen buranın Fransa olduğunu söylüyorsun. S… git! Fransa böyle mi? Fransa'da ortalıkta sabahtan akşama kadar böyle dolaşan çocuklar görüyor musun? Fransa'da her gün onlarca tekneyle sahile inmeye çalışan ve birçoğu zaten yarı ölü olan insanlar var mı? Fransa'da tüm yaşamlarını ormanda geçiren insanlar var mı? Fransa'da insanlar pencerelerine böyle demir parmaklıklar takarlar mı? Fransa'da insanlar dışkılarını ve çöplerini böyle vadilere mi atar? (Appanah, 2016: 97)

Diğer taraftan, Moyot'un en yoksul ve suçun en yoğun yaşandığı bölgesi olan "Gazze" olarak adlandırılan bölgesine sadece seçim döneminde uğrayan siyasetçilerin, "eğer bana oy verir veya bana oy verilmesini sağlarsanız burayı Gazze değil Paris yapacağım" (Appanah,

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

2016:106) sözüyle, popülist politikaların Batı demokrasileri için taşıdığı tehdit ve bu politikalardan kimlerin nemalanacağı kimlerinse kurban olabileceğini dile getirilir.

Tarih boyunca farklı gerekçelerle gerçekleştirilen göç eylemi, birey ve toplum hayatında yaşanan tecrübelere bağlı olarak anlamsal çağrışımları farklılaşan bellek biçimleri oluşturur. Bu göçler, "ereğine, gerçekleştiriliş şekline, göç edenlerin özelliklerine ya da göç edilen uzamların özelliklerine göre değerlendirilebilir" (Türkyılmaz, 2021: 173). Göç ve göçmen kavramının tarihsel boyutuna dikkat çekilen romanda, göçün toplumsal bellekteki farklı anlamsal çağrışımları, göçmen olarak nitelendirilen kişilerin her dönem değişen tanımları Olivier karakterinin dilinden aktarılır. Olivier, göç edenleri, "köleler, işçiler, veba kurbanları, hükümlüler, ülkesine geri gönderilenler, Yahudiler, Tekne İnsanları, mülteciler, belgesizler, yasadışı göçmenler" (Appanah, 2016: 53) gibi sözcüklerle süredizimsel bir biçimde sıralar. Özellikle deniz yoluyla göç edenlerin nasıl adlandırıldığına bakıldığında kullanılan imge ve kavramların büyük ölçüde toplumsal bellekte göçe ilişkin olumsuz izler bırakan ifadeler olduğu görülür. Örneğin, "Tekne İnsanları" (İng. Boat People) olarak adlandırılan ve Vietnam Savaşı'nın sona ermesinin ardından 1975-1995 yılları arası Vietnam'dan tekne ve gemi ile kaçan mültecilere gönderme yapılarak bu döneme ilişkin toplumsal bellekteki acı olaylar anımsatılır. Dünyanın herhangi bir yerinde yaşayan insan hayatının yeryüzünün diğer yerlerinde yaşayan insan hayatı kadar değerli olduğuna dikkat çekmek isteyen yazarın, göçmenlerin nasıl bir yaşam hayal ederek göçtüklerini anlattığı sözcükler ve kullandığı imgeler ise göçün tarihsel nedenlerini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir: "El-Dorado, serap, cennet, kimera, ütopya, Lampedusa" (Appanah, 2016: 53). Bu sözcükler tarih boyunca cennet arayışının nasıl cehenneme, umudun nasıl umutsuzluğa, ütopyanın nasıl distopyaya dönüşebileceğine işaret eder. Örneğin, metinde geçen "El-Dorado" sözcüğü, bir yerlerde henüz kimsenin keşfetmediği hazinelerin veya insana üstünlük kazandıracak bir iksir bulunduğunu imleyen efsaneye gönderme yapar. Kayıp cennet arayışını simgeleyen El -Dorado, edebiyattan sanata pek çok alanın araştırma konusu olmuştur. Bir yandan insanın içindeki açgözlülüğü ve iktidar sahibi olma arzusunu simgeleyen bu sözcük diğer yandan insanın ötekini tanıma ve farklı yerleri keşfetme isteğiyle ilişkilidir. El- Dorado efsanesinin kökeni İspanyol denizcilerin yeni yerler ve sömürge arayışıyla çıktıkları Amerika kıtasındaki maceralarına dayanmaktadır ve masum görünen bu arayışın altında pek çok acı yatar. İspanyolların öncülük ettiği bu altın arayışı zamanla binlerce ton altının Avrupa'ya taşınmasının yanı sıra bu altınlarla yetinmeyerek sömürgeleştirdikleri yerli halka her türlü zulmü yapan ve onları köleleştiren açgözlü sömürgeci toplumun varlığına işaret eder. Yapıtta, "El- Dorado, serap, kimera, ütopya" sözcükleri uzak ülkelere ve bilinmeyene duyulan merak, gizem ve sömürgeciliği simgeler. Metinde adı geçen, İtalya'nın Afrika'ya en yakın noktasında bulunan Lampedusa Adası ise son yıllarda savaş ve yoksulluk gibi nedenlerle Afrika'dan Batıya gitmek için botlarla Akdeniz'e açılan ve pek çoğu ölümle sonuçlanan kazaların yaşandığı bir uzamdır. "Her uzamda, göçü çeken ya da iten sayısız faktör vardır ve bunlar göç eden insanları farklı şekillerde etkiler" (Er, 2015: 45). Yazar, günümüzde göçe ilişkin toplumsal belleğe yer etmiş olan bu uzamlara gönderme yaparak insanlığın bu durumdan nasıl acı bir biçimde etkilendiğini anımsatır.

Diğer taraftan, çağdaş Frankofon yazarlarda ada imgesinin ütopyadan distopyaya doğru evirildiği gözlemlenir. Neau, "geçmişte Batılıların gözünde egzotik hatta ütopik olarak nitelendirilen ve genellikle ulvî, gizemli yerler olarak tasvir edilen çoğu sömürge adaları olan bu adaların, günümüzde çağdaş Frankofon yazarlar tarafından ada sakinlerinin gözünden, şiddetin, sosyal eşitsizliklerin, iklim ve sürgün sorunlarının anlatı merkezine alınarak aktarıldığı uzamlar olarak yer aldığına ve bu yazarların güncel bir konu olan 'çöküş' ve 'karşı-egzotizm' kavramına odaklandıklarına" (Neau, 2021: 210- 215) dikkat çeker.

Romanda geçen Bandrakouni sahili, göçmenlerin bilmedikleri bir uzama ilk adımlarını attıkları yerdir. Moïse daha önce biyolojik annesinin nasıl olur da kendisini önüne gelen ilk kişiye vermiş olabileceğini anlamlandıramazken, yaşadığı şiddet ve çaresizlik duygusunun insanı nelere sürükleyebileceğini fark ettiğinde onunla empati kurmaya başlar. Annesinin ilkel bir bot olan Kwassa'ya binmek için bile belli bir miktar para vermesi gerektiğini, bu kırılgan tekneye binmenin cesaret gerektirdiği artık daha iyi anlar ve şöyle der: *"*Bandrakouni sahilinin neye benzediğini biliyorum, acıma ve korkudan daha fazlasının gerektirdiğini, biraz da sevgiye ihtiyaç olduğunu biliyorum*"*(Appanah, 2016:144). Moïse, bu göçmenlerin hem ülkelerini hem de sevdiklerini kaybetme pahasına nasıl bir cesaret sergilediklerini duygusal ifadelerle aktarır. *"*Annem bu yola düştüğünde benim yaşlarımda olduğunu fark ettim. Gece geçiş sırasında korkmuş muydu? Ağlamış mıydı? Baobab ağaçlarında beni içine sokabileceği bir oyuk olduğunu biliyor muydu? (Appanah, 2016: 144) diye sorar. Romanda adı geçen Baobab ağacı, Afrika kültürünü simgeler. Bu ağacın, bulunduğu bölgede yaşayanlara üstün özellikler, büyülü güçler kazandırdığına, bu devasa ağacın gövdelerinde atalarının ruhlarının yaşadığına inanılmaktadır. Edebiyatta ağaç imgesi genellikle yaşam döngüsünü yani insan yaşamının farklı evrelerini ifade eder. Yaşlı bir Baobab ağacının gövdesi barınak görevi gördüğünden, romanda bu ağaç hem Moïse'in atalarını hem de güvenlik duygusunu simgelemektedir. Örneğin, Moïse'in "bir plajda yalnızca bir baobab ağacı olmak ne harika bir yaşam olurdu" (Appanah, 2016: 130) ve "baobab ağacının kovuğunda artık güvendeyim" (Appanah, 2016: 148) sözleri, onun güvenlik ihtiyacının göstergesidir. Unutulmamalıdır ki güvenlik ihtiyacı tehdit algısıyla başlar. Güvenlik ve tehlike gibi iki zıt kavramdan hareket edilecek olursa, bu ağacın batı edebiyatının önemli yapıtlarından Saint- Exupery'nin *Küçük Prens* adlı romanında tehlikeye işaret ettiği görülecektir. Öyküde Küçük Prens her sabah küçük gezegenindeki devasa baobab ağaçlarının tohumlarını temizler çünkü baobab ağaçlarının çok fazla büyümesinden endişe duyar ve bu ağaçların sevdiği her şeyi yok edeceğine inanır. Afrika ve doğu kültüründe kutsal kabul edilen ve yaşamı simgeleyen bu ağacın batı edebiyatında kötülükle ilişkilendirmesi ise farklı kültürlerin aynı nesneye yüklediği karşıt imgeleri göstermesi açısından ilginçtir. "St. Exupery'in *Küçük Prens* adlı yapıtında baobabların özel bir anlamı vardır ve yok edilmesi gereken sorunu sembolize ettikleri gibi küçük sorunların daha büyük sorunlara yol açacağını da ima ettiği" (Colette, 2011: 185) söylenebilir.

Yazarın zengin imgelem gücü romanın şiirsel anlatımında kendisini gösterir. Metinde göçe ilişkin kültürel ve toplumsal belleği harekete geçirecek pek çok imgeye yer verilmiştir. Örneğin, "deniz yosunlarına yapışan hayaller ve dev midyelerin oyuklarında uyuyan bebekler ..." (Appanah, 2016: 11) ifadesinde olduğu gibi, yazarın göç yolunda yaşanan insanlık dramını anlatırken kullandığı şiirsellik, benzetmeler ve semboller oldukça etkileyicidir ve okurun çağımızın bu acı gerçeğiyle yüzleşmesine yardımcı olur.

3. Kimlik, yabancılaşma ve şiddet

Sömürge sonrası yapıtların en çok ele aldığı tematik unsurların başında; kimlik, yabancılaşma ve şiddet temaları gelmektedir. Yapıttaki "Tropique "(Tr. Dönence) sözcüğü dünyanın iki ayrı kutbundaki meridyenler gibi hiçbir zaman bir araya gelemeyecek olanı yani farklılıkları simgeler. Ayrıca yazar bu sözcükle Martinik doğumlu sömürge karşıtı Fransız yazar ve siyasetçi Aimé Césaire'e gönderme yapmış olabilir. Césaire 1939 yılında eşi ve arkadaşları ile *Tropiques* adında bir dergi çıkarır. Bu dergide yayımlanan yazılar genellikle sömürgecilik karşıtı bir tavır sergiler. "Césaire'in bu dergiyi çıkartırken amacı, Martinik halkının kendilerine olan bakış açısını kırmak, Afrika'nın uygar bir tarihi ve gelişmiş bir kültürü olduğunu göstermek, kapsayıcı bir alternatif hümanizm ve evrenselcilik geliştirmeye çalışmaktır" (Fisunoğlu ve Dumlu, 2018: 53).

Şiddeti anlamak için öncelikle onu ortaya çıkaran etkenlerin ve çatışmaların iyi belirlenmesi gerekir. Şiddet kimi zaman kimlik bunalımı ve yabancılaşmayla kimi zaman da temel insani ihtiyaçların karşılanamamasından çıkabilir. Johan Galtung'a göre, "insanlık için evrensel bir ihtiyaç listesi oluşturmak mümkün olmamakla birlikte, belli başlı sınıflandırmalar yaparak genel anlamda her insanın sosyal çevresine ve sosyal zamanına göre ihtiyaçlar belirlenebilir" (Simenov, 2019: 498). Galtung dört temel ihtiyaçtan bahseder: "çatışmayı önlemek için 'güvenlik ihtiyacı', sefaletten kaçınmak için 'refah ihtiyacı', yabancılaşmamak için 'kimlik ihtiyacı' ve baskıdan kurtulmak için 'özgürlük ihtiyacı' " (Simenov, 2019: 498). Şiddet olgusunu da sınıflandıran Galtung, şiddeti üç türe ayırır: "kişisel veya doğrudan şiddet, yapısal veya dolaylı şiddet, kültürel veya sembolik şiddet. Şiddeti uygulayan kişi belli olduğunda doğrudan yani kişisel bir şiddetten bahsedilirken şiddeti uygulayan kişinin veya unsurun belirlenemediği durumlarda uygulanan şiddet, yapısal veya dolaylı şiddet" (Galtung, 1969: 170-171). Yapısal şiddette genellikle eşit olmayan bir dağılımın sebep olduğu adil olmayan yaşam olanakları söz konusudur. Bu nedenle de eleştirinin odağında özneden ziyade yapısal şiddete olanak tanıyan yapının kendisi vardır. Kültürel şiddet ise toplumdan topluma değişen ve o toplumda yaşayan insanların meydana getirdiği bir olgudur ve şiddeti haklı çıkarma veya ona bir kılıf bulma eğilimi taşır. Galtung, "Kültürel şiddetin bir kültürü bütün olarak şiddetle ilişkilendirmek yerine kültürün belli öğelerinin bir şiddeti besleyecek biçimde suiistimal edilmesi" (Galtung, 1990: 291) olarak tanımlar. "Bu meşrulaştırma genellikle inançlar, tutumlar veya sembollerle gerçekleştirilmeye çalışılır. Bir toplumun dini yapısı ve buna dayalı olarak gelişen kültürel değerleri doğrudan veya yapısal şiddete sebep olabilir" (Simeonov, 2019: 501).

Romanda şiddetin duygusal boyutunun yanı sıra insanları şiddete iten etkenlere dikkat çeken anlatı kişileri, varoluşlarının acıklı yüzüyle tek başlarına savaşmak durumunda kalırlar. Çocuk yaştan itibaren sokaklarda yaşamaya başlayan, hırsızlık, içki, uyuşturucu gibi tüm kötü alışkanlıkları edinen roman karakteri Bruce'un nasıl bir suç liderine dönüştüğü önyargılardan sıyrılarak insancıl bir bakış açısıyla aktarılır. Asıl adı İsmail Said olan Müslüman ve Adanın yerlisi olan bu karakter, yabancı bir derneğin izlettiği Batman adlı filmi izledikten sonra Bruce olmaya karar verir. Sömürgecilere, gazetecilere, siyasetçilere her fırsatta eleştiri getiren Bruce, bulunduğu gettoyu kötü tanımladıkları için onlara kızgındır. Çünkü bu getto sadece uzamsal farklılığı değil aynı zamanda ideolojik ve kültürel farklılığı ifade eder. Adanın çocukluğundaki

halinin daha iyi olduğunu, okula gittiğini, Fransızca öğrendiğini hatta okuldan sonra medreseye gittiğini hatırlatarak, "babasının onun için hayalleri olduğundan, okumasını, iyi Fransızca konuşmasını, denizaşırı yerlere gidip takım elbise giymesini, büroda çalışmasını istediğinden" (Appanah, 2016: 83) bahseder. Ancak, okulda öğretilen Fransızca ona zor geldiği ve evde çalışmaya yeterince imkânı olmadığı için başarısız olmuştur. Onu isyana ve suça iten ilk olay sömürge ülkelerinden gelen ve "beyaz" olarak tanımladığı öğretmenlerinin ona öğrenme zorluğu olan çocukların okuduğu okula gitmesi gerektiğini söylemesiyle başlar. Bir tür aşağılanma duygusu hatta psikolojik bir şiddet yaşayan çocuğun tüm hayalleri yıkılır. Kendi topraklarında Batılılar tarafından ötekileştirilmiş, egemen güçler tarafından yetersiz bulunmuştur. Galtung'un sözünü ettiği aktörü tam olarak bilinmeyen dolaylı ve yapısal bu şiddet karşısında sisteme başkaldıran çocuk, okuldan yani o kurumdan uzaklaşır. Çocuğun yaşadığı ikinci şiddet ise ailesi tarafından küçük bir suçun bedelinin bedensel şiddette maruz kalarak ödetilmesi olur. İlk suçunu 10 yaşında kendi kız kardeşinden 1 Euro çalarak işleyen çocuğun cezası oldukça acımasız olur. Babası onu sandalyeye bağlar, her bir aile bireyi ona vurur ve bir daha yaparsa köyün merkezine bağlanacağı söylenir. Böylece kendi ailesinden, kendi toplumunun değer yargılarından da koparak sokaklarda yaşamaya başlar. Yapısal ve psikolojik şiddet onun ruhunu sakatlayıp kurumlara olan inancını yitirmesine neden olurken fiziksel şiddet bedeninde izler bırakır. Romanda şiddetin öğrenilen bir duygu olduğu, kişisel olduğu kadar yapısal bazı özellikler taşıdığı Bruce örneğinden hareketle gösterilmiştir. Bruce'un Moïse'e uyguladığı şiddet kişisel şiddetken Bruce'un çocukken yaşadığı şiddet yapısal ve kültürel şiddettir. Yapısal şiddet durumunda bu şiddeti oluşturan kişi veya sorumluların ortaya çıkartılması zordur. Çünkü kişiye zarar veren şey yapı içinde inşa edilmiştir. Örneğin, Bruce'un okulda başarısız oluşu onun maddi güce sahip olamama durumu ve sömürgeci zihniyet ile ilişkilidir ve yapısaldır. Bruce'un ailesi tarafından dövülerek cezalandırılması ve bir daha suç işlerse mahalle meydanına çıkarılarak cezalandırılacağının söylenmesi ise şiddetin kültürel boyutuna işaret eder.

Diğer taraftan, Moïse karakterinin polise verdiği ifadede, sadece bir katil olmadığını "bir zamanlar kitap okuyan, müzik dinleyen, Lego'da usta olan biri olduğunu, Bruce' la nasıl savaşacağını bilemediğini ve korkunun aylarca onu nasıl felç ettiğini" (Appanah, 2016: 37) belirtmesi, insanları şiddete iten bir diğer etkenin de korku olduğunun altını çizer. Gazze'de olduğu süre boyunca korkunç şeyler yaşayan Moïse bu durumu, "korku, açlık, yürüyüş, uyku, korku, açlık, yürüyüş, uyku" (Appanah, 2016: 104) gibi tekrar eden sözcükler kullanarak betimler. Böylece hem korkunun söz konusu uzamda ne kadar olağan bir duygu olduğu hem de şiddetin boyutu metinde pekiştirilmiş olur.

Romanda, Batı toplumunun adadaki bireyleri bütünleştirme ve entegre etme çabaları sonuçsuz kalır. Adada yaşayan Fransızlar ve yerliler arasında hem sosyal refah hem de toplumdaki konum ve imkânlar açısından farklılıklar vardır. Bruce örneğinde görüldüğü üzere, buranın yerlileri kendi ülkelerinde kötü şartlarda yaşamakta, parçalanmış aidiyet duygusu hissetmekte, kendilerine bile yabancılaşmaktadır. Moïse'in kullandığı iyi Fransızcayı eleştiren Bruce, "iyi Fransızca konuşuyorsun, temiz sözcükler, düzenli sözcükler, beyaz sözcükler kullanıyorsun. Ama bu senin ne işine yaradı ki? (Appanah, 2016: 64) diyerek Batılılar tarafından kabul görmemiş, ötekileştirilmiş olmanın acısını dile getirir. Ayrıca "beyaz sözcükler"

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

ifadesiyle, sömürgecilerin sömürülen toplumlara miras bıraktığı dile gönderme yapılır. Sömürgeci zihniyetin değersizleştirme sürecinin sonucu olarak ortaya çıkan aşağılık hissi, sisteme başkaldırıyı tetikleyerek kişileri intikam almaya ve şiddete yönlendirir. Adaletsizlikler ve sorunlara karşı duyarsızlıklar sürdükçe şiddetin bu utanç verici boyutu herkesi etkilemeye devam edecektir. Sartre, Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı yapıtına yazdığı önsözde, Batı toplumlarını sömürgelerde uyguladıkları çeşitli zulümlerden utanç duymaya davet eder ve işlenen insanlık suçlarına kayıtsız kalmamaları çağrısında bulunur. Sartre ünlü önsözünde, "Bu kitabı okuma cesareti gösterin, en baş nedeniniz de sizi utandıracağı olmalı; utanç, Marx'ın da dediği gibi, devrimci bir duygudur" (Fanon, 2007: 22) der. Romanda göç ve şiddetin boyutu öyle utanılacak bir hal alır ki insanlığın bir parçası olan okur da bu utanca dahil olur. Romanda yazarın tüm insanlık için onurlu bir yaşam arzusu içinde olduğu açıkça görülür.

Sonuç

Şiddetin ve gerilimin hüküm sürdüğü bir uzamda bulunmuş olan beş farklı kişiyi bir araya getiren yazar, onlara yaşamlarını etkileyen olay örgüsünün bir parçasını anlatma olanağı sunar. Her bölümün kendi anlatı kişisi, bakış açısı, ölçüsü, sesi, kültürel sözcükleri ve belleği vardır. Romanda karakterlerin hem birbiriyle söyleşime geçtiği hem de kullandıkları sözcüklerin kendine özgü bir iç söyleşimi olduğu görülür. Böylece metin Bakhtin ve Kristeva'nın sözünü ettiği çoksesli anlatı yapısına kavuşur. Büyük ölçüde karşıtlıklar üzerinden kurgulanan yapıt, gerçekliğin çok yönlü yapısına vurgu yapar. Yazının dönüştürme, varsayımları ve kesinliklerini sarsma etkisi olduğunu kanıtlayan bu roman; Avrupalıyla Afrikalıdan, zenginle fakirden, özneyle nesneden, güçlüyle güçsüzden, iyilikle kötülükten oluşan çeşitli dünyaları analiz ederek kimsenin yabancılaştırılmadığı herkesin kendisini ifade edebildiği bir yol arayışına dönüşür. Duyular, uzamlar ve nesneler kimi zaman bireysel belleği kimi zaman da kültürel ve toplumsal belleği harekete geçirerek yaşamı anlamlandırma ve ötekini daha iyi anlama noktasında yazının hizmetine sunulur. Roman karakterlerinin söylemleri, göç ve göçmen kavramının tarihsel boyutuna, toplumsal bellekteki farklı anlamsal çağrışımlara ve göçün getirdiği acılara dikkat çeker. Göçün yıkıcı etkisi, anlatı kişilerinin kullandığı zengin imgelem gücünde ve anlatının şiirsel yapısında kendini gösterir. Şiddetin öğrenilen bir duygu olduğu, kişisel olduğu kadar görünmeyen yapısal ve kültürel unsurlar barındırdığı, roman karakterlerinin davranış ve söylemleri analiz edilerek ortaya konulmuştur.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar %100

Contribution Rates of Authors to the Article: First Author %100

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

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

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

Kaynakça

Aktulum, K. (2018). Metinlerarasılık görüngüsünde gerçeklik ya da metnin göndergeselliği. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi,* 85*,* 233- 256.

Appanah, N. (2016). *Tropique de la violence*. Gallimard.

Appanah, N. (2016). Julien Bisson ile röportajından (Erişim tarihi: 05/09/2016) https://www.lexpress.fr/culture/livre/nathacha-appanah-et-la-situation-des-mineurs-a-mayotte_1822394.html.

Bachelard, G. (1959). *La Poetique de l'espace* (A. Tümertekin Çev.) *Uzamın poetikası*, (1. Baskı 2008) İthaki.

Bakhtine, M. (1970). *La Poétique de Dostoïevski*. Seuil.

Baudelaire, C. (1967). *Baudelaire ve kötülük çiçekleri* (Yetkin, S. K. Çev.) Varlık.

Bres, J., Haillet P., Mellet S., Nolke, H., Rosier, L. (2005). Dialogisme et polyphonie, approches linguistiques, *Actes du colloque de Cerisy.: Approches linguistiques. de Boeck. Duculot*, 280-2005.

Colette, B. (2011). Archéo-analyse de l'oeuvre: Le Petit Prince : l'écriture d'un secret ou la trace secrète d'une écriture hiéroglyphique. *Psychologie. Université Paul Valéry - Montpellier.*

Er, A. (2015). İtici ve çekici faktörler bağlamında iç göç: Gaye Hiçyılmaz'dan fırtınaya karşı. *Göç Dergisi, 2* (1), 43-58.

Fisunoğlu, S. ve Dumlu, A. (2018). Kolonyal söylem: Bir savaşçı Aimé Césaire. *International Journal of Education Technology and Scientific Researches,* 5, 43-57.

Frantz, F. (2007). *Yeryüzünün lanetlileri.* J. P. Sartre, "1961 Tarihli Baskıya Önsöz", *Yeryüzünün lanetlileri* (içinde), (Şen S. Çev.) Versus.

Galtung, J. (1969). Violence, peace and peace research. *Journal of Peace Research, 6(3),* 197-191.

Galtung, J. (1990). Cultural violence. *Journal of Peace Research, 27(3)*, 291-305.

Genette, G. (1966). *Figures I.* Seuil.

Güngör, K.T. (2018). Arayış ve kaçış metaforu olarak Baudeliare'in *kötülük çiçekleri*. *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,* 2/1, 115 – 137.

Kristeva, J. (1970). *Une Poétique Ruinée, préface à Bakhtine, Mikhaïl, La Poétique de Dostoïevski.* Seuil.

Kristeva, J. (1970). *Le texte du roman.* Mouton Publishers, The Hague.

Madran, C.Y. (2012). *Modern İngiliz romanında Bakhtin*. Gündoğan.

Neau, J. (2021). Violence et effondrement dans la fiction insulaire francophone contemporaine: l'île comme dystopie? (Alfred Alexandre, Les Villes assassines; Nathacha Appanah, Tropique de la violence). *Quêtes littéraires,*11, 206-218.

Roinsard, N. (2014). Conditions de vie, pauvreté et protection sociale à Mayotte. *Revue française des affaires sociales, 4,* 28-49.

Simeonov, A., A. (2019). Bulgaristan'da Türk azınlığa uygulanan şiddet (1944 1989): Galtung'un barış modeli bağlamında bir inceleme. *Journal of Mehmet Akif Ersoy University Economics and Administrative Sciences Faculty. 6 (2)*, 496-509.

Todorov, T. (1981). *Mikhaïl Bakhtine. Le Principe Dialogique*. Seuil.

Türkyılmaz, Ü. (2021). *Amin Maalouf'un penceresinden göç ve kimlik.* Gazi.

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

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer
DOI: 10.22559/folklor.2156

Araştırma makalesi/Research article

Yakup Kadri'nin Millî Savaş Hikâyeleri'nde Anlatıya Dönüştürülen Bellek

Memory Transformed into a Narrative in "National War Stories" by Yakup Kadri

Alev Önder*

Öz

Yakup Kadri Karaosmanoğlu roman, öykü ve tiyatro gibi farklı türlerde eserler vermiş önemli bir yazardır. Özellikle Mütareke ve Kurtuluş Savaşı yıllarından itibaren tanık olduğu sosyal meselelerin tesiri ile toplumsal dönüşümün aktarımına ağırlık veren yazar, savaş yıllarında tanık olduğu manzaraları kendi imgelemi aracılığıyla kurmacaya dönüştürür. Bu çalışmada belleğin yansıtılma biçimlerine odaklanarak ele alınan *Millî Savaş Hikâyeleri*'nde, düşman işgalinden kaynaklanan zulüm nedeni ile bilinçte yaşanan yitimlerin aktarımı incelenmektedir. Çalışmanın amacı, karakterler geçmişin acıları ile yüzleşirken kimlik ve bellekte yaşanan kırılmaların esere nasıl yansıtıldığını ortaya koymaktır. *Millî Savaş Hikâyeleri*'nde hatırlama ve unutma edimi ve bu pratikleri tetikleyen unsurların işlevleri esere dönük eleştiri yöntemi ile irdelenmektedir. Ayrıca yazarın ideolojisinin metinlere nasıl

Geliş tarihi (Received): 16-02-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 25-06-2022

* Dr. Öğr. Üyesi, Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Adana Alparslan Türkeş University, Science and Technology Faculty of Humanities and Social Sciences Department of Turkish Language and Literature. aonder@atu.edu.tr. ORCID 0000-0003 4012-3403

yansıdığı sorgulanmaktadır. Bellek kuramları ışığında tahlil edilen *Millî Savaş Hikâyeleri*'nde yer alan trajik öyküler, hem bireylerin hem de toplumun hatırlama ve unutma pratiklerine ışık tutan öznel deneyimlerin ifadesidir. Acı dolu travmatik deneyimler anlatıya dönüşürken tarihî olayların trajik boyutları merkezdedir. Geçmişe takılıp kalma, dün'ün arayışı ve özlemi, yitirilmiş olanın yokluğunu kabullenememe, özbeni ve çevresi ile iletişim kuramama gibi durumlar nasıl anlatısallaşılır? Belleğin canlılığı, kırılganlığı ve aldatıcılığı öykülere nasıl yansır? Bu soruların yanıtları araştırılırken yazarın geçmiş, şimdi ve gelecek zincirine dair yaklaşımı irdelenmektedir.

Anahtar sözcükler: *Yakup Kadri, millî savaş hikâyeleri, bellek*

Abstract

Yakup Kadri Karaosmanoğlu is a significiant author who produced works in different genres such as novels, stories, and theatre. In particular, with the effect of the social issues he witnessed like the Armistice and the War of Independence, the author focuses on the narrating the social transformations and transforms the landscapes he witnessed into fiction via using his own imagination. Dwelling upon the ways memory is reflected in the "National War Stories", this study examines the narration of the losses of the characters' consciousness stemming from the persecution of enemy invasion. The purpose of the study is to examine how fractures in identity and memory are reflected in the book as its characters face the pain of the past. The act of remembering and forgetting and as well as the functions of the factors that trigger these practices in "National War Stories", are examined with a critical methodology of the work. Moreover, the author's ideology, as it is reflected in the stories, is questioned.

The tragic stories found in "National War Stories" are analyzed in the light of memory theories, which are the expressions of subjective experiences that shed light on the remembering and forgetting of both individuals and society. While painful and traumatic experiences are turned into narratives, the tragic dimensions of historical events are central. How can being stuck in the past, pursuing and longing for the past, the inability to accept the absence of losses, and the inability to communicate with oneself and the environment be narrated? How aer the vividness, fragility, and delusiveness of memory reflected in these stories? While investigating answers to these questiones, the author's approach to the past, present and future chain is also examined.

Keywords: *Yakup Kadri, national war stories, memory*

Extended summary

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, as one of the significant authors of Turkish literature, witnessed the process of building a nation state and reflected upon his experiences and knowledge in his work. The author handled individual subjects in his first period works whereas he focused on social issues in the second period. As an observer of important political, social, economic, and cultural changes from the collapse of the Ottoman Empire

to the foundation of a new nation, Yakup Kadri conveys his conclusions and observations throughout his books. Therefore, the facts that shaped by his imagination reflects the transformation of the society he narrated for.

In his wide range of works consisting of different genres such as novel, short story, and theatre; history, identity, and memory are foregrounded. The adventure of constructing both individual and social identity plays a central role in his works. His book "National War Stories" fictionalizes the incidents that he witnessed or heard about from others. Negative physical and mental effects of war on Anatolian people are revealed by tragic stories describing traumatic losses. This transformation highlights an existential issue in the history of both the individual and the society. The characters like charred ruins, struggle to hold on to life. Individuals come to a mutual understanding with their experiences by sharing their stories, giving voice to their sorrow, and making their existence known to others. The connection of the past, which lives on through these narrative testimonies, with both the present and the future is questioned. Tragic dimensions of historical events are at the center of narratives that are transformed into painful and traumatic experiences. Since individual and societal changes are reflected in the stories, psychological and sociological analyses demand attention.

The purpose of the study is to examine how fractures in memory and identity are reflected in the book as its characters face the pain of the past. In this context National War Stories, consisting of intertwined stories presenting sections from the lives of bereaved characters, is examined through the lens of memory theory. The act of remembering and forgetting and the role of the things that trigger this act are examined by applying a critical method in the study.

The official duties of the author, who plays a significant role in the process of building the nation-state, is an important issue that are reflected in his works. On the other hand, the political, cultural, economic and historical conditions of the period had a strong impact as they are demonstrated on the identities and memories of the characters. The author, who mirrors the minds of individuals whose memories are disturbed, portrays the incurable wounds of the past in a realistic manner. The fragility and deceptiveness of memory are emphasized in the narratives of witnesses who took a part in the stories in which fiction and reality come together. The suppressed feelings of the characters who convey their pain were revealed in the intertwined stories and contributed to the reconstruction of identity and memory.

In most of his stories, characters who suffer from the wounds of the past are fictionalized, although there is nostalgia in some of his stories. The relationships of the characters who long for the past with themselves and those around them are addressed by focusing on the memory of the space. It can be observed in his stories that characters who are disappointed in the change and transformation of cities cannot adapt to the period and place they live in. Furthermore, it is pointed out in the stories that elements that enable the memory of the past are triggers that bring him back to the level of consciousness, such as sound and smell.

The tragic stories of people of the destroyed villages who are trying to survive despite their pain, contain important messages including warnings for the generations in the next. The main issues emphasized by the author throughout the stories are the permanent marks

left by the past on bodies and souls, and the effect of this transfer on the reconstruction of identity and memory. It is pointed out in the stories that, bodies and souls were also exposed to attacks during the invasion of the homeland by the enemy. In this context, attention is drawn to the important role that intergenerational transmission plays in the reconstruction of self/identity in stories. Hereof, it should be declared as a conclusion that Yakup Kadri's book "National War Stories" is an important work that emphasizes the foundational role of the past in fostering national unity and solidarity.

Giriş

Türk edebiyatının önemli bir yazarı olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu, toplumun siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik değişimini anlattığı romanları ile tanınır. Hikâyeci yönü de güçlü olan (Huyugüzel, 1989: 99) yazarın devlet adamı kimliği eserlerine katkı sağlayan önemli bir hususdur. Diplomat ve milletvekili olarak görev yapan Yakup Kadri'nin edebiyat anlayışı, Millî Mücadele döneminde Anadolu'da yaşanan acılara dair tanıklığı sonrasında değişir.

İlk dönem hikâyelerini ferdiyetçi bir tutumla yazan Yakup Kadri, sosyal meseleleri ele aldığı ikinci evrede tarihî ve toplumsal olayları merkeze alır. Toplumsal değişimlerin/dönüşümlerin doğru anlaşılması ve kültürel kimliğin yeniden inşası hususuna büyük önem veren yazar "bir çeşit destan edebiyatını özler" (Enginün, 2019: 429).

Tarihî olayların bireylerde ve toplumda bıraktığı iz ve geçmişin temsilleri yazarın eserlerinde yansıtılırken Yakup Kadri'nin ulus devlet inşasına katkı hususunda duyarlığı dikkat çeker. Vatanseverliğini eserlerine yansıtan yazar, kurmaca dünyasını toplumsal kimlik ve hafızanın inşasında anlatıların gücünün farkındalığı ile oluşturur. "Ortak anılar" ve "kolektif düşler" aktarılırken "millî anlatılar" (Jusdanis, 2018: 260) toplumsal kimliğin kurucu değerlerini ortaya koyduğundan Yakup Kadri için özellikle savaş yıllarında çekilen acıların anlatısallaşması büyük önem taşır. Eserlerinde Balkan Savaşı, Birinci Dünya Savaşı, Millî Mücadele yıllarının sıkıntılarını dile getiren yazar, bireysel hafızada kaydedilenlerin kültürel belleğin oluşumuna etki gücüne odaklanır. Tanık olduğu veya dinlediği olaylardan yola çıkarak toplumun hatırlama ve unutma pratiklerini anlatıya dönüştürür. Kültürel mirasın aktarımı için "ideolojik birer aygıt" olarak kurgulanan metinler yazıldığı dönemin resmî söyleminin taşıyıcısıdır. Yakup Kadri'nin savaşın izlerini anlattığı öykülerle "bireylerin ulusa bağlılıklarının güçlendirilmesi, halkın yaşadıkları topraklara karşı sorumluluk bilinci taşımaları amaçlanmıştır. Bu amaca hizmet eden kurmaca karakterlerin söylemleri dirijist bilincin nasıl temsil edildiğini gösterir" (Cuşa, 2022: 487).[1]

Millî kimlik inşasında edebiyatın belirgin rolüne dikkat çeken öykülerden oluşan *Millî Savaş Hikâyeleri* yazarın millet olma bilincine katkı sağlama çabasının bir ürünüdür. Yakup Kadri, hatıralarında "ben o büyük devri yalnız kendi heyecanlarımla yaşadım." (Karaosmanoğlu, 1980: 16) diye söz ettiği Millî Mücadele yıllarını savaşlara katılmış veya sevdiklerini yitirmiş kimselerin öznel deneyimlerinden yola çıkarak kurgulamıştır. Bireysel ve kolektif belleğin iç içe olduğu metinlerin odak noktası belleği örselenmiş karakterlerin trajik hikâyeleridir. Yıkıntı hâlindeki mekânlarda varoluş mücadelesi veren karakterlerin parçalı/

yaralı bilincine ayna tutan Millî Savaş Hikâyeleri, yıkıntıdan inşa edilmeye çalışılan toplumun ortak yazgısının bir sunumudur.

Yanmış veya yıkılmış köy ve kasabalarını Tetkik-i Mezalim Heyeti ile gezen Yakup Kadri, tanıklıkları canlı tablolar aracılığıyla kurmaca dünyasına taşır. Bu çalışmada incelenen *Millî Savaş Hikâyeleri*[2], düşman istilasında zulmedilmiş toplulukların hafızasında saklanan bilgi ve deneyimlerin geri çağrılıp anlatı biçiminde somutlaşmasını sağlar. "Yunan mezalimini yerinde saptamak üzere oluşturulan bir komisyonun (Mehmet Asım, Falih Rıfkı, Yakup Kadri) gözlemlerini" kapsayan kitabı yayına hazırlayan Atilla Özkırımlı, açıklama notunda bu hikâyelerden 1920 tarihli olanların İkdam gazetesinde; 1922 tarihli "Küçük Neron", "Dünya Gözü ve Ahret Sesleri", "Teslim! Teslim", "Issız Köy ve Dilsiz Kız" adlı öykülerin ise İzmir'den Bursa'ya adlı kitapta yayımlandığı belirtmiştir. Millî Mücadele için Ankara Hükümeti ile hareket eden Yakup Kadri, Anadolu'ya geçerek Tetkik-i Mezalim Heyeti ile Kütahya, Simav, Gediz, Eskişehir ve Sakarya civarında gözlemlerde bulunmuştur.[3] Tarihi hakikatlerin izini süren Yakup Kadri, hem realist tavrı hem de kurmacanın niteliklerini önemsediğini şu notunda ifade eder:

> Küçük hikâye adı altında neşrettiğim bu yazılar gerçek vakalara müstenittir. Bunlar açıktan açığa, doğrudan doğruya 'Anadolu Hatıraları' serlevhasiyle çıkabilirdi. Fakat, ben, onların bazılarını (…) değiştirmek ve canlandırmak zorunda kaldığım için hepsinin birden tamamiyle edebiyata malolmalarını müreccah buldum. (Karaosmanoğlu, 1984: 129)

Düşman saldırılarında evleri işgal edilen, bedenleri ve ruhları saldırıya uğrayan, sevdiklerini savaşta kaybetmenin acısı ile şuurunu yitiren karakterler, bilgi ve belge toplama çabasındaki heyete geçmişi parçalar halinde aktarır. Hatırlayan ve/veya unutan öznelerin bilincinde kırılmalar, hüzün ve kederle dolu yaşanmışlıkların toplumsal hafızayı inşa etme süreci kurgunun şekillenmesinde önemlidir. Yazar, "Ceviz" öyküsünün girişinde paylaştığı notta on beş günden beri köyden köye dolaşan heyetin "her biri, öbüründen daha hüzünlü" mekânlarda sürdürdüğü yolculuğu, sonu gelmeyen bir "gamlı seyahat" (Karaosmanoğlu, 1984: 103) olarak tanımlar.

Bu çalışmada ele alınan *Millî Savaş Hikâyeleri,* savaş ve yıkımların ardından geçmişin izleriyle dolu beden ve belleğin acı yüklü yolculuğunu aktarırken karakterlerin parçalı zihinlerindeki imgelere ışık tutmaktadır. Hatırlama edimine etki eden faktörlere işaret edilen öykülerde yıkılmış evlerin küllerinin arasında, "aktarıcı özneler" geçmişi kendi öznelliklerinde yeniden inşa eder ve geleceğin aynı küllerden doğup şekillenmesine katkı sağlayabilecek bir kültürel hafızanın oluşumunda rol alır. Dün, bugün ve gelecek arasında kurulacak zincirde belleğin kılavuzluğunun öykülerde vurgulanması önemlidir çünkü "hatırlama efekti, kuşaklar boyunca bilgi ve becerinin aktarımı ve bir topluluğun birlik ve kimliğinin korunmasına hizmet eder" (Draaisma, 2016: 57).

Hem bireysel hem toplumsal anıların etkileyici bir üslup ve imgelerle aktarıldığı hem psikolojik hem de sosyolojik unsurların ön planda tutulduğu *Millî Savaş Hikâyeleri'*nde yer alan metinlerin tahlilinde tarihî olayların karakterlerin kimlik ve belleğinin inşasına etkilerinin irdelenmesi amaçlanmıştır.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

1- Yaralı bilinç ve bellek: Travmatik deneyimlerin aktarımı

Millî Savaş Hikâyeleri'nde olayların trajik yönlerini vurgularken karakterlerin alt üst olmuş iç dünyalarına ışık tutan yazarın "her şeyi dıştan görmekle yetinmeyen, ıztırap çeken ruhu yakalamak isteyen" (Enginün, 1985: 487) tavrı ön plandadır. Bireylerin uzun süreli bellekte sakladıkları ve kendi yaşamlarında önemli izler bırakan olayları aktarma anları, ayrıntılı biçimde tasvir edilir. Yakup Kadri "derinlikli bir portre yazarı, sorumlu ve muzdarip bir aydın" (Uç, 2005: 161) olarak belleği özellikle psikolojik boyutu ile ele alırken geçmişin temsillerini hem kişisel hem de toplumsal çerçevede düşünür.

Millî Savaş Hikâyeleri karakterlerin bilinç düzeyinde geçmişin yeniden canlandırıldığı anları, bu anların anlatıya dönüşümünü, bedensel ve zihinsel sorunlara neden olan acıları çeken kimselerin aslında benzer öykülere sahip olduğunu anlatır. Travmatik deneyimler nedeniyle yaralanmış bilinçlere tutulan aynada "yaşamın anlatısı, birbiriyle bağlantılı anlatılar dizisinin bir parçasıdır; söz konusu anlatı, kişilerin kimliklerini edindikleri grupların öyküsü içine gömülüdür"(Connerton, 2019: 41). Yakup Kadri, genç yaşlı, kadın erkek, eğitimli eğitimsiz karakterlerin yaşamlarından önemli kesitleri anlatıya dönüştürürken toplumun değerler dizgesine dair bir çerçeve oluşturur. Tanıklık anlatıları "birer söylem" olarak algılanır "çünkü koşul olarak anlatıcı olaylara karışmış birisidir, sözceleme sırasında dışsal bir hakikatin peşinde değildir" (Sarlo, 2012: 43). Öykülerde karakterler toplumsal tarihin parçası olan travmatik olayları bedenlerinde taşırken onların öznel bakışları ile inşa edilen anlatılar toplumsal kimlik ve belleğin önemli bir yapı taşına dönüştüğü söylenebilir.

Millî Savaş Hikâyeleri'nin ilk öyküsü *Ses Duyan Kız*, "az çok çıplak ve kayalık bir yar ortasında sıkışmış, ıssız ve melûl" Garipler köyünde Emine adlı karakterin yaşadığı travmanın anlatısıdır. Sözlü kaynaklardan toplanan bilgi ve belgelerle gerçekliği artırılan öykü, Rumeli savaşında Sırplara karşı mücadele ederken şehit düşen nişanlısının kaybının ardından Emine'nin hem fiziksel hem de ruhsal bakımdan uğradığı değişimi yansıtır. Öykünün başlangıcında anlatıcı ve o bölgeyi iyi tanıyan arkadaşı Ses Duyan Kız'ın türbesini görür ve onun hakkında konuşmaya başlar. Belleği kurma niteliğine sahip olan mekânlar, bireylerin travmatik deneyimlerini an'a taşır ve geçmişi somutlaştırır. Ses, koku vb. unsurlar geçmişin hatırlanmasında önemli efektler olduğundan mekânlarda bu göstergeler de önemlidir. Çok sevdiği bir kimseyi aniden kaybeden kadın karakterin bastırdığı duygular bedenine yansıyan hareketler ile ifade edilir.

Öyküde hep susan, derin kederi uzun süre sessizlikle bastıran kadın karakter, bir süre sonra nereden geldiği belli olmayan sesler duymaya başlar. Sık sık boynunu öne uzatarak bu sesleri kendi kendine dinleyen ve etrafındakilere, "Susun susun" diyen Emine kendi iç seslerinin hâkim olduğu bir atmosfer inşa eder. Emine işittiği sözleri hecelemeye başladığı anlarda: "Kalk Emine! Memleketi düşman basıyor; kalk Emine! Memleketi düşman sarıyor!" (Karaosmanoğlu, 1984: 19-20) diye seslenir.

Ses Emine'ye düşman işgalini haber vererek kalkmasını ve artık harekete geçmesini söyler. Görüntü ve sesler bellek için önemli tetikleyici araçlardır. Herkesi düşmana karşı savaşa katılmaya çağıran Emine'nin aklını kaçırdığını düşünen köylüler onu odasına kapatıp kapıyı

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

kilitler. Bir orduda er gibi davranan Emine/ Ses Duyan Kız: "Bırakın beni; ben yalnız giderim. Kara Fatma gitmedi mi? Ben de giderim. Vâcip oldu!' diyordu" (Karaosmanoğlu, 1984: 20). Kara Fatma, Nene Hatun gibi Türk tarihinde millî mücadeleye önemli katkılar sunmuş önemli bir kadın kahramandır. Tarihin sayfalarından seçilmiş bir kadın kahraman rol model olarak Emine'nin kılavuzu konumundadır ve bilinci parçalara ayrılmış birey toplumsal kurtuluşu önceleyen bir şuur ile hareket etmektedir.

Öyküde köyün hocası: 'Dokunmayın, o hepimizden daha akıllı, o bizim eremiyeceğimiz mertebeye erdi!" (Karaosmanoğlu,1984: 20) diyerek uyardığı için insanlar Emine'yi hapsetmekten vazgeçer ve onu rahat bırakır. Nişanlısı şehit olduğunda kültürel kimliğe göre kutsal mertebeye erişirken kadın karaktere de "ermişlik" atfedilmesi söz konusudur. Emine'nin türbesinde kendisine adaklar adanmaya başlanır. Nişanlısını yitirdiği anda önce bu acı gerçeği kabullenemeyen kadın karakter yoğun acısını da uzun süre içine atar. Bastırdığı yoğun duyguları tetikleyen işgal haberleri onun iç dünyasını tekrar alt üst ettiğinde kendisini şanlı ordunun bir eri gibi hisseden kadın karakter "birçok meçhul askerin oluşturduğu destansı mücadelenin imgesine dönüşmüştür" (Gazioğlu, 2019: 67).

Bir Meczup öyküsünde de ermişlik atfedilen bir karakter anlatılırken Hamdi'nin bilincine tutulan ayna, savaşın bireyleri psikolojik yıkıma sürükleyişine işaret eder. Aydın vilayetine bağlı bir kazada yıkık dökük bir hamamda kepeneğe sarılı biçimde yaşayan ve "ermiş" olduğuna inanılan Hamdi ile ilk karşılaşanlar onu "deli" olarak algılar. Velilik ile deliliği iç içe değerlendiren bir toplumsal bakış ile ona karşı hoşgörülü ve sevecen bir tutum sergileyenler, taşıdıkları yiyeceklerle Hamdi'nin yaşamını sürdürmesini sağlar. Birbirinden kopuk cümlelerle konuşan erkek karakter önce "gözlerini meçhul bir noktaya dik[er] sessiz ve hareketsiz kalır" ardından "derin bir uykudan uyanır gibi silkinir" (Karaosmanoğlu,1984: 51).

Hem düğünleri hem de ölümleri önceden haber veren Hamdi'nin geçmişte yaşadığı "gönül macerası" nedeni ile çok acı çekip aklını yitirip aşkın şiddetinden sonra ermişliğe yükseldiği düşünülür. Onun cümlelerinin kesik, kopuk ve karmaşık olması parçalı bilince işaret etmektedir. Geçmişi, an'ı ve geleceği birbirinden ayırmayan karmakarışık bir zihnin ürünü olan dil, karakterin benliğine ışık tutar. Ruhsal hastalığı nedeni ile Hamdi'nin bir noktaya bakıp kalma anlarının donukluğu da geçmişin karabasanlarından kurtulamama halinin göstergesidir.

"Yakup Kadri'de aşktan veya düşman zulmünden şuuru sakatlanmış, cezbeye tutulmuş, takıntılı "obssédé", isterik, melankolik, yerini yadırgamış, kısacası ruhen hasta tipler vardır." Yazar, çocukluğunda Manisa'nın tımarhanesindeki delileri seyretmeye gittiğini ve delirme nedenlerini hep merak edip araştırdığını belirtir (Akı, 2017: 86).

Öyküde Hamdi'nin davranış bozuklukları betimlenirken gözlem gücü, anlatımda içtenlik ve ayrıntıları kullanmada ustalık dikkat çekmektedir. Hamamda bir gün "bağrıma ucu zehirli bir ok saplandı" diye haykırmaya başlayan Hamdi, çevresindeki herkesi endişelendirir. Onun hastalandığını düşünüp koşan hekimler duvarı yıktıklarında da onun kaybolduğu anlaşılır. Öykünün başında yer alan "[k]im demiş ki hilkatin hurâfeler, üstureler ve masallar icadettiği devirler geçmiştir? Bu eski püskü küre üstünde henüz ruhun iptidaî saffetini kaybetmemiş milletler var" (Karaosmanoğlu,1984: 50) sözü Hamdi'nin yaşamı üzerinden anlam kazanır.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Tarihsel olayların anlatıya dönüşmesi için gerçekleştirilen aktarım, kültürel belleğin inşasında aktif rol oynar. Hatırlama süreci bireysel gibi algılansa da kendi değerleri ile örülü bir ortak kimlik inşa eden toplum da süreçte önemli role sahiptir. Savaş yıllarında yaşanan kayıplar karakterlerin kişisel tarihi kadar toplumun tarihini de şekillendirir. Yitimler, geçmişin değerlerinin yerinde oluşan boşluklar karakterlerin şimdiki zamana/bugüne uyumunu imkânsız kılar.

Gerçeklikten uzaklaşan zihnin temsili, *Ses Duyan Kız* öyküsünde olduğu gibi *Garip Bir Benzeyiş* öyküsünde de savaşta sevdiği bir kimseyi kaybeden acılı bir kadın karakterin tasvirinde de yer alır. Oğlunu yitirmiş bir anne, yoldan geçen genç bir zabiti oğlu zannederek tutar ve asla bırakmak istemediğini ısrarla yineler. Oğlu Vasıf sandığı zabite doğru giderken ona gözlerini dikerek hiç kıpırdamaz. Genç zabite bir şeyler söylemek istediği anda ise tutukluk söz konusu olur. Acı çeken kadının asker ile oğlunu özdeşleştirdiği anda onun kaçmak istediği travmaya karşı bir çözüm üretme, yitimi reddetme gayreti söz konusudur. Travmatik deneyimlere sahip karakterlerin çoğunda görülen tekrarlama/yineleme ya da suskunluk hususu bu öyküde de ön plandadır. İç dünyasında baş edemediği dış gerçekliğe karşı kendi iç gerçekliğini inşa etmeye çalışan kadının yürek yakan feryadı Anadolu'da pek çok ananın ağıtı ile özdeştir. Düşman işgali, kadın karakterin gözünden anlatılırken bedeni ve ruhu "darmadağın" kılan geçmiş zamanın yıkıcılığının altı çizilir.

Travma sonrasında yaşanan bozuklukların sebep olduğu fiziksel ve ruhsal çöküntü öyküde ayrıntılarıyla tasvir edilirken kadın karakterin geçmişin bilgi ve deneyimlerini geri çağırma işleminde yaşadığı çaresizliğe işaret edilir. Genç zabiti oğlu sanan bu yaşlı kadın gibi çıldırmanın eşiğine gelmiş nice Anadolu kadınının varlığı, anlatıyı bireysel tarihten toplumsal tarihe doğru genişletip derinleştirir.

Takıntılı biçimde oğlunu arayan annenin trajik öyküsünde olduğu gibi *Dünya Gözü ve Ahret Sesleri*'nde de Hacı Arif Efendi savaş ve işgaller nedeni ile duyduğu sesler, kurtulamadığı takıntılar ve yaşadığı hayal kırıklıklarının ardından çok çaresizdir. Türk askerinin ne zaman geleceği konusu onda "fikrisabit" olmuştur. Diğer öykülerde olduğu gibi bu öyküde de istilaların aslında bireylerin zihinlerinde de gerçekleştiğine işaret edilmektedir. Sürekli taarruzdan söz eden karakterin yanındaki kişiler bıkarak ondan uzaklaşırlar. Bilgi ve deneyimleri kodlayıp sakladığı belleğinden dilediği anda anlamlı biçimde çağıramayan karakterin kafa karışıklığı iletişim sorunlarına neden olur. Tekrarlara düşerek etrafındakilerin sıkılmasına neden olan Arif Efendi etrafındaki her şeyi inceleyip çözümleme çabasındadır. Dikkati özellikle askerlerde ve savaşa dair ayrıntılarda toplanır. Yerli Rumların davranışlarını gözlemleyen Arif Efendi, onların mutlu olduğu zamanlarda "kendini on sene daha ihtiyarlamış hissediyor[du]" (Karaosmanoğlu, 1984: 24) Anlatıcı onun imanının kimi zaman kuru temenniye dönüştüğünü belirtirken "dünya gözü ile bir görebilsem" (Karaosmanoğlu, 1984: 24) cümlesini sıkça tekrarladığına işaret eder. Yinelenen cümle karakterin geleceğe dair korumaya çalıştığı umudu simgeler.

Öyküde Afyon'da top sesleri duyulduğu anda askerlere dağıtmak üzere helva yapılmasını söyleyen Hacı Arif Efendi'nin yaşadığı hayal kırıklığı derindir. Düşmanla mücadeleler sürerken halkın gergin bekleyişi ona belirgin şekilde kaygı bozukluğuna neden olmaktadır.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Gündelik yaşamlarını sağlıklı biçimde sürdüremeyen birey için kaostan kurtulma mümkün olmaz. Her gün bir başka olumsuz gelişmeye tanık olan Hacı Arif Efendi'nin bilinç karmaşası onun sağlığının giderek bozulmasına neden olur. Vatan toprakları gibi karakterin bilinci/ zihni de işgal altındadır. Bu durum bilincin yaralarını derinleştirir, kişilerin ruhsal bakımdan ciddi sarsıntılar, travmalar yaşamasının da zeminini oluşturur.

Öyküde Hacı Arif Efendi, az sayıda süvarinin şehirden uzaklaşıp gittiği haberini aldığında "hiç sarsılmayan imanı biraz tezelzüze uğrar gibi olur" (Karaosmanoğlu,1984: 26). Umut ile düş kırıklığı arasında sürekli gelgitler yaşayan karakter kendilik/benlik algısını şekillendirmede sorun yaşar. İstasyona yönelen ahalinin Türk askerlerini karşılama hazırlığı Hacı Arif Efendi için yeni bir ümit kaynağıdır. Tren inenler, kasabayı yağmalamak üzere gelen düşman askerleridir. "Salihli sokaklarında, tasvire sığmaz bir kargaşalık ve bir vaveyla[ya]" (Karaosmanoğlu, 1984: 27) sebep olan durum Hacı Arif Efendi'nin duygu ve düşünce dünyasını alt üst eder. Parasına el konulan ve üstü başı parçalanan yaşlı adam kendisini bomboş bir çuval gibi havada asılı kaldığını duyumsar. Yere yığıldığında "kafasını sanki içinde yüzlerce kurşun varmış gibi ağır" (Karaosmanoğlu, 1984: 28) hisseder. Çuval gibi "değersiz" ve boş kılınan beden ve ruh, acı çeken özne için bir yüke dönüşmektedir.

Hacı Arif Efendi, öykünün sonunda belleğinin yanılsamalarla dolduğu inancına kapılır. Rüya gördüğünü düşünen karakter, düş ve gerçeği artık ayırt edemediğine karar verir. Umutlu gelecek tasarlamak için şanlı bir zafer düşleyen karakterin Türk askerlerine tek tek bakıp onları seçme, onların varlığını hissetme çabası aslında onu bedenen ve ruhen diriltecek güce dair son umudunu simgeler. Zihninin yeni oyunları ile karşı karşıya olduğunu düşünen karakter acı dolu deneyimlerin ardından dış gerçeklikten tamamen kopmuştur.

Hacı Arif Efendi gibi çevresindekileri takıntılı düşünceleri ve tekrarlı anlatımları ile bezdirmiş bir diğer öykü kahramanı Şevki Bey'dir. *Teslim! Teslim!* öyküsünde "tahkiki fecai" heyetinin facialara tanık olan herkesi dinleyerek deftere kaydedişi anlatılırken kaymakam, heyete Şevki Bey'in dinlenmesi gerektiğini söyler. Tanıklık ettiği acıklı olaylar nedeni ile dengesinin bozulduğu anlaşılan Şevki Bey, "gördüğü levhaların bazılarını şayanı hayret bir vuzuhla" (Karaosmanoğlu, 1984: 30) hatırlamaktadır. Bir küçük kız çocuğunun öldürülüşüne tanıklık eden "zavallı adam" kahvehanede sürekli insanlara aynı şeyi anlatıp durmaktadır. Geçmişte tanık olunan olay ve kişileri unutamayan karakterin yaşanan güne/ an'a dönemeyişi, geçmişte esir kalması söz konusudur.

Düşman askerlerinin zulmünün anlatıldığı öyküde Hıristiyanlara vesika dağıtılıp onların çıkışına izin verildiği, Müslüman Türklerin ise evlerine mahkûm edildiği gün tanık olunan ölümlerin ardından bu sahnelere şahit olan öznelerin aslında yaşayan ölülere dönüştürüldüğü anlaşılır. Şevki Bey'den Nif yolunun üzerindeki bağ kulesine saklandığı günü anlatması istendiğinde onun da şahit olduğu karenin etkisinde süren gündelik yaşamının aslında dün'de kaldığı, zamanda parçalılığın önüne geçemeyen bireyin bilişsel becerilerde sorun yaşadığı anlaşılır. Travmatik deneyim, birinci ağızdan anlatılırken sıralamada sürekli sorun yaşanır. Çizgisel zaman anlayışından uzaklaşan karakterin düzeltme yapması istenir. Oysa onun bilinci tek bir an'a takılıp orada durmuş bir saat gibidir.

Geçmişte yaşanmış önemli olayı aktaran kimse kendi merceğinden görünen imgelere başvurup kendi zihninin zaman ve mekân algısına uygun tasvirler sunar. "Bir kişi anılarını anlatırken (bunu ister başkalarına hitaben yapsın isterse kendine) bir topluluğa hitap eder, dolayısıyla bu anılar söz konusu olayların yalın birer kaydı değildirler artık" (Draaisma, 2017: 215). Şevki Bey'in de belleğine kaydettiği olayı aktarırken sürekli değiştirmesinin nedeni hatırlayan öznenin bilincindeki kırılmalardır.

Şevki Bey, tanık olduğu olayda büyük bir pişmanlığa neden olan bir deneyime işaret eder. Bağ kulesinin dışında kütüklerin arkasına gizlenen bir grubun Türkçe konuşmalarını işittiği hâlde onları içeri almadığı için kendisini affedemez. Bu pişmanlığını anlatılırken öldürülüşüne tanık olduğu çocuğun "cılız" sesinden yine söz etmeye başlar. Amerikalı psikiyatr Robert Butler, "geçmişteki olay ve tecrübelere, her şeyden önce de çözülmemiş çatışmalara bir geri dönüş[ü]" (Draaisma, 2016: 78) ifade eden anıları uzlaşma ya da depresyon sebebi de olan çatışmaların kaynağı olarak görür. Şevki Bey de iç çatışmalarından kaynaklanan çaresizlikten kurtulamaz.

Öldürülen çocuğun sesi zaman ve mekân sınırı olmaksızın kendisini takip ettiği için heyete iç dökümünde sorun yaşayan Şevki Bey, kaymakam tarafından tekrar tekrar uyarılır. Karakterin "bir koyun boğazlar gibi" öldürülen yaşlı bir adamı, başı ezilip üç yerinden süngülenmiş genci ve küçük kızın "çuval parçası" gibi sürüklenerek götürülen annesini hatırlama anında da geçmişin renklerinin ve seslerinin şimdiki zamana taşındığı fark edilir. Çuval diğer öykülerde olduğu gibi burada da öznelerin yaşamlarının değersizleşmesine, tüm kavramların içinin boşaltılmasına ve hiçleşmeye işaret eder. Dehşet görüntülerini tasvir eden Şevki Bey "bunların hiçbiri o çocuğun ölümü kadar tüyler ürpertici değildi" (Karaosmanoğlu, 1984: 33) notu ile takılıp kaldığı aynı kareyi yineler. "Teslim teslim!" bağırışının ardından düşmanın küçük çocuğa karşı ilkeli davranıp durması gerektiğini düşünmüşse de yanılmıştır.

Şevki Bey zihninde ve kalbinde büyük bir yüke dönüşmüş olayı aktarırken sesler giderek birbirine karışmaya başlar. Düşmanların konuşmalarına dikkat kesilmiş olan karakter, yabancı dilde bazı sözleri hatırlar. Zihninde "gamuto Turkos" küfürleri tekrar ederken saçı kınalı ninelerin ve yiğit delikanlıların yerde yatışını resmeden Şevki Bey'in "gördüm" vurgusu önemlidir. (Karaosmanoğlu,1984: 34) "Yavrucak yere atılmış, çiğnenmiş kâğıttan bir bebek gibiydi" (Karaosmanoğlu,1984: 34-35) diyen karakterin âdeta göz bilincinin oluşup o mercekten acı dolu bir fotoğrafın çekildiği, tüm bedenini artık bu fotoğrafın sardığı anlaşılır.

Tanıklık ettiği acı olayları *Teslim! Teslim!* öyküsündeki Şevki Bey gibi başkalarına anlatmakta güçlük çeken kadın karakterin travması *Köyünü Kaybeden Kadın* öyküsünde dile getirilir. O da konuşurken cümleleri birbirine karıştırmakta ve kimi zaman her şeyi unutmuş gibi aniden durmaktadır. Onun yaşadığı acı dolu hikâyeyi dinleyen kişi, kadının felaket, yorgunluk ve açlık nedeni ile sayıkladığını; anlamsız, birbirinden kopuk şeylerin iç içe girdiğini düşünür. Resmî dairede çalışan bir karakter, çaresiz kadını dinlerken onun beyninin "anlattığı yerler gibi alt üst" (Karaosmanoğlu, 1984: 117) olduğunu düşünür.

Savaş sonrasında kendi köyünü kaybeden ve onu bir türlü bulamayan kadın, hâlâ işgal altında olan Ortaklar köyünün adını anımsamakta çok zorlanır. Kayıtlı bilgiyi yeniden çağırmak için çabalasa da yaşadığı travmanın etkisi ile zihinsel işlevlerde gerileme söz konusudur.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Savaş dönemlerinde bilişsel belleğin yitimi söz konusu olduğunda mağdur kimselerin kimi zaman kendi adreslerini ve yakınlarının kim olduğunu, nerede olduğunu hatırlayamadıkları bilinmektedir. (Connerton, 2019: 46) Aidiyet hissedilen köyün kaybı aslında kimliğin yitimi ile özdeş olduğundan kadın karakter duygusal bir çöküntü yaşamaktadır.

Devlet dairesinde onu dinleyen görevliler ağlayan kadına acıyıp onu köyüne göndereceklerine söz verirler, fakat köyün düşman işgalinden kurtuluşu bir türlü gerçekleşmez. Dışarıda başkaları kadın karaktere hakikati söylese de bu duruma inanmaz ve aynı görevlilerin yanına gelir: "Ne vakit, ne vakit?" sorusunu sıkça yineler. Onun sesi "bütün Anadolu topraklarının bağrından çıkan millî felaket vaveylası[dır]" (Karaosmanoğlu, 1984: 119). Hacı Arif Efendi'nin öyküsünde de duyulan bu vaveyla, onun da *Köyünü Kaybeden Kadın* gibi yaşadığı hayal kırıklıkları ortak acıda buluşmalarını sağlar.

Geçmiş zamanın şimdi üzerindeki eziciliğini anlatan bir diğer öykü *Issız Köy ve Dilsiz Kız* başlığını taşır. Benliğin inşasında önemli bir araç olan dilin yokluğu, varoluşa verilen anlamın da kaybıdır. Öznelerin dilsizliği, kültürel kimlik ve bellekte temsillerine dair de okuru düşündüren önemli bir ayrıntı olarak karşımıza çıkar. Öyküde anlatılan kızın bir hayal olup olmadığı sorgulanmaya başladığında anlatıcının kendi belleğinden şüphe duyduğu anlar aktarılır. Belleğin yanıltıcılığı ve kırılganlığına işaret eden Daniel L. Schacter'in ifade ettiği üzere bellek sadece geçmişteki şeyleri hatırlamadan ibaret değildir. Schacter, bireylerin zihinlerindeki bir dizi fotoğraf albümünü ve hatırlama edimini sorgularken "artık geçmiş deneyimlerimizin yargıdan bağımsız enstantanelerini depolamadığımızı, daha ziyade bu deneyimlerin bize sağladığı anlam, sezgi ve duyguları muhafaza ettiğimizi" (Schacter, 2017: 21) belirtir.

Öyküde heyet üyeleri kendilerine aktarılan deneyimleri yeniden ifade ederken duyusal ve duygusal özellikler algılama ve şekillendirme sürecini etkiler. Suskun kızın varlığından emin olmaya çalışan anlatıcıya yolculukta eşlik eden kimse "kendi sesinden ürken yoldaş" diye tanımlanır. Ses göstergesi bu noktada da derinleşir. Öyküde hakikat ve hayal ikilemi hem mekân hem de insan üzerinden değerlendirilirken hiç konuşmayan ya da kendi cümlelerinden korkan kimselerin varoluşsal sorununa işaret edilir.

"Viran ve kötürüm" İzmir'den bu coğrafyaya kadar süren yolculukta savaşın yıkıcı izleri ile dolu Anadolu'da heyet üyelerinin duygu dünyası alt üst olur. Heyet, gördükleri dehşetin ardında büyük yara alan muhayyilelerinin "sıtmalı evhamlar" üretebileceğini düşünür. Tam olarak güvenilemeyecek belleğin verileri ile geçmişin yeniden inşasından kuşku duyulması (Sarlo, 2012: 9) söz konusudur. Heyetin "vehim" olup olmadığını sorguladığı hususlardan biri yanık kokusudur. Duyulan kokular gerçekliğin yeniden ele alınmasında önemli işleve sahiptir. "[Y]alnızca olay ve sahneleri değil, aynı zamanda o sırada onlarla bağlantılı olan ruh hallerini" (Draaisma, 2017: 47) hareket geçiren koku bu bakımdan bellek için tetikleyici unsurlar arasındadır.

Mezarlıkların tasviri ile başlayan atmosfer kurgusunda yanmış yıkılmış mekânda dilini kaybetmiş karakterin görüldüğü yer, kötü görüntüler ve kokularla doludur. Görsel imgelerin geçmişin temsillerine dönüştüğü öyküde yabani bir kedi gibi kaçtığı belirtilen dilsiz kız, Roma mezarlıklarının duvarındaki "Meryem Ana resimleri gibi ifadesiz[dir]". Anlatıcı, acıları üzerinde/deride taşıyan bedenin tepkilerine dikkat çekmektedir. Travmalarını anımsayan kimselerde bedensel tepkiler ile "beden anıları" ortaya çıkar. (Herbert, 2020: 37) Travmatik dene-

yimlerin saklandığı bedeni ve sakatlanmış ruhu ile diğer insanlardan kaçan kıza, neden yalnız olduğunu soran heyet kendisine yardım etmeye çalıştığında kızın "boğuk, karışık ve hayvanî sesler" çıkarıp kaçtığı ifade edilir. Savaş bireylerin iç dünyasında telafisi mümkün olmayan yıkımlara neden olurken özneler için kimlik kurucu öğe olan dile de zarar verir. Kültürel değerlerin aktarım aracı olup toplumsal belleği inşa eden dilin yitimi bireyi boşlukta bırakır.

Dil bireyin benlik/kimlik inşasında ve sosyalleşmesinde önemli bir anahtardır. Suskun kızın çok uzun süredir duy-gu ve düşüncelerini bastırdığını düşünen anlatıcı, savaşın bireylerin bilincine indirilen ağır darbelerinin altını çizer. Savaş nedeni ile uzuvlarını kaybeden bireyleri anımsayan anlatıcı, suskun kızın öyküsü başta olmak üzere sakatlanmış bireylerin yaşadıkları acı deneyimlerin anlatılması/paylaşılması gerektiğini savunur.

Savaşın neden olduğu travmatik deneyimler *Küçük Neron* öyküsünde de dile getirilir. *Issız Köy ve Dilsiz Kız* öyküsünde olduğu gibi sessizliğin hâkim olduğu mekânda evler adeta birer mezara dönüşmüştür. Müslümanlar evlerine kapatılmış ve minarelerden yükselen ses susturulmuştur. Manisa Mevki Kumandanı Filipos ve ona bağlı askerlerin geri çekilme eyleminden önce çıkardıkları yangın anlatılırken savaşın hem dış hem de iç dünyada neden olduğu tahribat anlatılır. Şehir düşman tarafından ateşe verildiğinde "nârin lekesiz kuğu boyunlarını andır[an]" (Karaosmanoğlu, 1984: 46) minarelerin özellikle hedef alındığına dikkat çekilir. Kutsal değerlere saldırılırken "halkın vaveylâsı" karşısında Filipos, emrindeki askerlere hiçbir Müslüman evini yakmayı unutmamalarını öğütler. Kutsal mekânlara yapılan saldırı bellek mekânlarını ortadan kaldırmaya yöneliktir. Dinî değerlerin yaşatılmasını ve milletin birlik beraberlik, aidiyet duygusunun korunmasını sağlayan mekânlar yıkılırken tarihsel ve kültürel değerler de çökmektedir.

Yazar; ses, renk ve koku efektleri başta olmak üzere kendi bilincinde yer etmiş pek çok göstergeyi kurmacasına taşır. Öykülerinde "mezarlık" metaforunun karanlık ve ölüme dair çağrışımlarının yanı sıra savaş sonrası travmalarla dünyada "yaşayan ölülere" dönüştürülen kimselerin akmayan/duran hayatlarına da dikkat çeker. Yağmalama, tecavüz ve cinayet olayları başta olmak üzere türlü zulümlere uğrayan toplumun belleğinde derin izler bırakan "vahşi levhalar" *Küçük Neron* öyküsünde realist bir tutumla aktarılır.

Kadın karakterlerin uğradığı işkenceler ve tecavüzler betimlenirlerken savaşın en dezavantajlı gruplarının başında gelen kadınlar ataerkil ve kapitalist düzenin "kurban" figürleridir. Erkeklerin aktör olduğu savaşlarda onlar "kahramanlık" gösterip adlarını tarihe yazan figürler iken kadınlar zayıf ve korunması gereken kimseler olarak ikincil konumdadır. Ataerkilliğin hiyerarşik düzeninin yeniden inşa edildiği savaş meydanlarında vatan toprağı gibi işgal altındaki kadın bedeni korunması gereken kutsallığı ile betimlenir. Öyküde kirletildiği söylenen kadınların adlarının parantezle gösterilip boş bırakılması dikkat çeken bir husustur. Yakup Kadri, utanç kaynağı olarak algılanan bu duruma maruz kalanların kimliğini açığa vurmamak için (Doğramacıoğlu, 2009: 94) veya kadınların yitik kimliklerine, aslında onların var olmadığına işaret etmek amacıyla boşluklar bırakılmış, isimler gizlenmiş olabilir.

Savaş yıllarında kadın bedeninin uğradığı tahribat *Utanç* öyküsünde de ele alınır. Ödemişli Nalbant Ahmet'in evinin düşman askerlerince basılıp kendisine işkence edilmesi ve

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

eşine yönelik saldırıya tanıklığından sonra da bunun ağırlığını taşıyamayıp ortadan kaybolması anlatılır. Kadın karakterin hem ruh hem de beden sağlığını alt üst eden travmanın ardından eşinin yok olması ve onu arama çabalarının sonuç vermemesi öyküde toplumsal cinsiyet rollerini açığa vuran bir atmosferde yansıtılır. Bir kahvehanede kocasını ararken kadın karakterin erkeklerle diyalogunda kesik kesik cümleler kurması ve suskunluğa mahkûm edilişi önemlidir. Ailece uğradıkları felaketi aktarmak isterken kesik cümleler kuran kadın karakter tecavüzü anlatamaz ve susar. Büyük bir şok etkisi yaratan bu olayın duygusal yükü "geçmemekte ısrar eden bir geçmiş" (Schacter, 2017: 289) aracılığıyla kadının bugününü ve yarınını şekillendirmektedir.

Kadını kahvehanede dinleyen erkeklerden biri ona eşinin namus nedeni ile artık onun yüzüne bakamadığını söyler. Erkekliğine yediremediği için onun evine dönemediğini belirtir. "Koruyucu" erkeğin her koşulda "güçlü" olması gerektiğini savunan ataerkil zihniyet erkek öznelerin omzundaki yükleri savaş dönemlerinde daha da artırır.

Pasif bir birey olarak yaşayan ve anlamını çözemediği cezalara maruz kalan kurban kadının trajedisi *Utanç* öyküsünün ardından *On Dört Yaşında Bir Adam* başlıklı öyküde de anlatılır. Düşman askerlerinin saldırısına uğrayan bir kadın karakterin dramını nişanlısının gözünden aktaran *On Dört Yaşında Bir Adam* adlı öyküde kadın karakter eril bakış ile betimlenir. Bu öykü de heyet üyelerinin tanıklarla konuşmalarının kurmacaya aktarılması sonucunda kurgulanmış bir metindir. Heyete şehir yolunu tarif etmek üzere arabalarına binen ve "bir büyük adam gibi bak[an]" (Karaosmanoğlu, 1984: 111) çocuğun köyünün adı dikkat çekicidir. "Kara Işık" köyünden olduğunu söyleyen çocuğun fiziksel özelliklerini ve davranışlarını inceleyen anlatıcı Anadolu çocuklarının "bu olgun erkek tavrı"nın bilindik bir şey olduğunu hatırlatır. Çocuk, nişanlandığını fakat kızın başına gelen "bir kaza" nedeni ile bu işin olmayacağını heyete anlatır. Düşman askerleri sevdiği kıza zorla sahip olurken çaresizce buna tanıklığa zorlanan erkek karakter yaşadığı travmayı dile getirirken sözcüklerin eklerini kimi zaman değiştirir. Kadın karakterler, fiziksel ve duygusal şiddete maruz kaldıktan sonra sevdikleri erkekler tarafından da terk edilerek çoğalan bir acıya maruz kalırlar.

Millî Savaş Hikâyeleri kitabının sonunda Tahsin Yücel, önemli tespitleri ile dikkat çeken yazısında "her öyküde birileri yitirilmiş bir şeyler arar." diyerek "yitirilmişin bunaltıcı bulanıklığı[nın]" (Karaosmanoğlu, 1984: 181) altını çizer. Yitirme ve kaybedilenin yokluğuna alışamama meselesi, kitabın odak noktalarındandır. Değişen ev/mahalle/şehir/ülke karşısında hayal kırıklığına uğrayan karakterlerin iç dünyasının tahlili de kitapta önemli yer teşkil eder. Bulundukları mekâna yabancılaşan kimselerin benlik/kimlik inşasına odaklanılan öykülerde öznel deneyimler aktarılırken toplumsal değerler dizgesinin altı çizilir.

2- Yitirilmişe özlem ve geç(e)meyen geçmiş

Millî Savaş Hikâyeleri, kültürel kimlik ve bellek ilişkisini resmederken hatırlama eylemine odaklanır. Yaşanan veya tanık olunan/duyulan hikâyeler hem bireyin hem de toplumun tarihi yeniden inşa eder. Kültürel değerler karakterlerin hatırlama anlarında önem ve işlevleri bakımından belirginleşir. "Kültürün tarihselliği (geçmiş zaman) ile varoluşsallığı (şimdiki zaman)

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

arasındaki bağı" (İlhan, 2018: 60) olan hatırlama kavramı, öykülerde karakterlerin zihin haritalarına ışık tutularak yansıtılır. Geçmişin izleri "yapboz tahtası" metaforu ile anlatılan bellekte "yüzeyde hatıra izi olmasa da bu yüzeyin altında silinmeyecek şekilde depolanmış derin hatıra katmanları" (Draaisma, 2018: 21) olduğuna işaret edilir. Öykü karakterleri yaşadıkları ev/yurt değişime uğrayıp özünden uzaklaştığında bu hatıra katmanlarına sığınmaya çalışırlar.

Geçmiş, an ve geleceğe dair kurulan zincirde "mekân hem kolektif hem de kişisel belleğin kurgulanmasında yer (locus) görevi" (Özaloğlu, 2017: 13) nedeni ile önemli role sahiptir. Mekânın değişiminin karakterlerin bilincinde yarattığı etkiler aktarılırken savaşlar travmatik deneyimlerin kaynağıdır. *Hasretten Hasrete* adlı öyküde esaret hayatının ardından İstanbul'a döndükten sonra şehre yabancılaşmış olduğunu fark eden Namık'ın ruh hâli anlatılır. Hasretle kavuşmak istediği şehrini "artık ne gözleri ne kalbi tanıyordu." (Karaosmanoğlu,1984: 75) Köklü geçmişi ile önemli bir bellek mekân olduğu bilinen İstanbul'a duyduğu sevgi, karakteri esaret yıllarında hayata bağlayan güçtür.

Namık'ın bilgi ve deneyimlerini kaydedip depoladığı belleği onun şehre dair imgelerini dilediği şekilde korumasını sağlayan önemli bir araçtır. "Bazı olaylar, sanki bellek üzerine bir şeyler kazılabilen bir yüzeymişçesine, hafızamıza kazınır" (Draaisma, 2018: 19). Namık'ın gezdiği yerler ve gördüğü nesneler bu kazıma işlemine ışık tutar. Mekân ve eşyanın belleği bu noktada sürekliliği sağlama işlevi ile ön plandadır. Karakterin kimliğini inşa eden hatıraların ev sahibi olan şehir değiştiği anda Namık'ın kendi bedeni ve ruhunda bir eksilme söz konusu olur. Birey adeta bir uzvunu yitirir. Kimliğin kurucu bileşenleri ile anılar arasında doğrudan bir bağ söz konusudur. Değişen ve değişirken yozlaşmış kültüre ev sahipliği yapmaya başlayan İstanbul'da varlığını derin bir boşluk duygusu sarar.

Hatıralarında yaşattığı mekânlar aydınlık iken şimdiki zamanın katlanılmaz gerçekliği ile yeniden şekillenen ev ve şehir artık yabancıdır. Zihninde evin ve şehrin eski hâli saklı iken güncel durumu yadırgayan Namık, geçmişe dair bir tanık arar. Paylaşımda bulunduğu insanlarla buluşur ise geçmişin yeniden canlanıp hak ettiği konuma yükseltileceğini düşünür. Millî Savunma Bakanlığında memur olan eski bir dostunu bu amaçla ziyaret ettiğinde hayal kırıklığına uğrar. Yine de "[h]âlâ dimağında tatlı bir hayal gibi kalan maziye girilecek kapıyı ar[ar]" (Karaosmanoğlu, 1984: 78). Bellek, onu hem yaşatan hem de öldüren anahtar kavrama dönüşmeye başlar. Esareti de özgürlüğü de hafızasında depolanmış bilgi ve deneyimlere bağlıdır.

Gülhane parkında Namık'ın tesadüfen tanıştığı genç zabit onun ruh haline hızlı şekilde tesir eder. Savaşta sağ kolunu ve sağ bacağını kaybetmiş zabit de Namık gibi yeni hayata uyum sağlayamamıştır. "Bu gariplik bende de var" (Karaosmanoğlu, 1984: 80) diyen zabit geçmiş ile günü kıyaslayarak değişimi sorguladığında öykünün yazılış amacı da açık biçimde ortaya çıkar: "Burada her şey çabuk unutuldu; dünkü harbin heyecanları, bugünkü hezimetin korkuları; şehitler, gaziler, esarette kalanlar, hepsi hepsi" (Karaosmanoğlu, 1984: 80). O da "acı bir boşluk"tan söz eder. Boşluk sözcüğü öykünün merkezinde yer alan anahtar kavramdır. Namık ve genç zabitin zihni savaşın fotoğraf kareleri ile doludur.

Hayal kırıklığının ardından sığınılacak bir zaman ve mekân arayışı söz konusudur. Zabit kendisine "ruhları birleştiren hava" için nereye gitmesi gerektiğini soran Namık'a "yeşil ve mor tepelerin arkasında meçhul ve uzak bir yeri" gösterir ve o anda bir umut ışığı belirir.

Namık, orada yeniden mücadele gücünü kendisinde bulabileceği hissi ile dolar. Ruh birliğini sağlayacak hava ile dolu olduğu söylenen uzak yer, cepheden dönenlerin "istikbal" bulacağı, gazilerin de hak ettikleri saygıyı görecekleri bir yer olarak betimlenir. Namık, "Orada bütün muhabbetleri, bütün ümitleriyle bizim hayatımız devam ediyordu" (Karaosmanoğlu, 1984: 80) diye düşünür. Namık'ın kullandığı "biz" sözcüğü kendi trajik öyküsüne sahip topluluğa işaret etmesi, benzer kimselerin olduğu gruba dair hissettiği "aidiyet" vurgusu ile önemlidir.

Bir Beyoğlu Dönüşü öyküsünde de Necati, Namık'ın yaşadığı yabancılaşmaya benzer bir duygu ile derin bir yalnızlıkla dolmuştur. Beyoğlu artık onun tanıdığı mekân olmadığı için büyük üzüntü duyan karakter hatıra bombardımanına kapılmaktadır. "Anılar tıpkı kokular gibi istenmese de aniden hücum eder. Nereden geldikleri bilinmeden uzaklaştırılmaları mümkün değildir; tam tersine insanı peşlerine düşürüp daha çok hatırlamaya zorlarlar" (Sarlo, 2012: 9). İç çatışmaya neden olan gerilim, zihnin karmaşasını çoğaltır. Necati, Mütareke yıllarında işgalcilerin yabancı bayraklarla ve adlarla doldurduğu semtin yabancısıdır.

Yabancılık konusunda Beyoğlu eski hâlleri ile de değerlendirilir. Mekân adları ve konuşulan dilin yabancılaşması öz değerlerden uzaklaşma hususuna işaret eder. Yazarın millî kimliğin inşasında dilin önemine dair vurgusu bu noktada hissedilmektedir. Necati'nin izlenim ve çağrışımları arka arkaya sıralanırken bilinçte kaos belirginleşir.

Değişim ve dönüşüm karşısında yaşanan duygulanım öykünün merkezinde yer almaktadır. İç sıkıntısı nedeni ile hava almak için gidilen mekân bile karakterin bunaltısını çoğaltır. Rus, Rum, Latin ve Ermeni harfleri ile dolu sokaklar kendi dilini konuşamadığı mağazalar nedeni ile "havada gönül bulandırıcı bir yabancılık kokuyordu" (Karaosmanoğlu, 1984: 139). Bu noktada "Fatih meydanına doğru giden Şehzadebaşı caddesini, âdeta derin bir hasretle anmağa başla[yan]" (Karaosmanoğlu, 1984: 139) karakter, belleğinde muhafaza ettiği ve aidiyet duygusunun korunmasında önemli role sahip olduğu anlaşılan unsurların eskide/geçmişte kaldığını idrak etmeye başlayacaktır.

Necati, eski dostlarını görünce Mantar Avni ile karşılaşmasında olduğu gibi yine hayal kırıklığına uğrar çünkü değişen sadece mekân değildir. Çok sayıda insanın ölümü, üç imparatorluğun yıkımı ve istilalara rağmen arkadaşını mutlu bir hâlde görmek onu düşündürür. Tarihsel, ekonomik ve siyasi gelişmeler kültürel değerleri çürütüp yok etse de insanların dünü silip an'ı/günü sadece kendi çıkarları doğrultusunda yaşama isteği onları yeni hayata adapte etmiştir.

Damasio'nun "Bilinçli bir zihin, içinde bir "ben" olan zihindir." (Tura, 2018: 11) sözünde vurgulanan "bilinç" bu öykünün odağında yer alan kavramlardandır. Necati, ben'ini/benliğini inşa eden her şeyle hesaplaşmaya başlar. Düşünceleri çoğaldıkça karmaşa da artar. Necati'nin yaşadığı azap tasvir edilirken "baş" kısmı bedenin ve ruhun taşımaya zorlandığı bölüm olarak vurgulanır: "[T]eneffüs ettiğimiz havada boğazımızı tahriş eden bir şey vardır; başımız ağırdır; onu, gövdemizin üstünde taşırız" (Karaosmanoğlu, 1984: 142).

Necati, kalabalığa rağmen duyumsadığı yoğun yalnızlık ve yabancılaşmanın nedenini sorguladığı anda "şuurumuz da kendine göre olan şeyleri arıyor; aslına gitmeye doğru çalışıyor." (Karaosmanoğlu,1984: 143) diye düşünür. Aralıksız işleyen bilinç, eski ve yeniyi durmaksızın mukayesesi etmektedir. Necati, sokakta yürürken "[p]is ve bulanık bir karanlık

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

arasından İstanbul'un sokakları ona bir zamanlar Roma'da iken dolaştığı yeraltı mahallelerini hatırlat[ır]" (Karaosmanoğlu, 1984: 143). Öykünün sonunda karakter "arzusuz, mecalsiz, bezgin" hâldedir. Karakterin iç yolculuğu aktarılırken bireyin ve toplumun kimliği ve belleğinde oluşan tahribata ışık tutulur. Carl Gustav Jung'un vurguladığı gibi içsel deneyimler asıl anlatılmaya değer şeylerdir çünkü bireyin düş dünyasını ve imgelemini ortaya koyar. (Jung, 2001: 24) Öyküde yaşama tutunacak bir güç kaynağı bulamayan karakterin ruhunda kopan fırtınalar ayrıntılı biçimde aktarılmaktadır.

Yakup Kadri "insan şuurunun altına kadar inmeyince kendi kendini nasıl tanıyabilir? Bizim köklerimiz orada değil midir" (Karaosmanoğlu, 1999: 14) sorusu ile öykülerinde düş dünyalarına ışık tuttuğu karakterlerin ruhsal değişimini ele alma gayesini ortaya koyar. Zamana ve mekâna yabancılaşan, iç sıkıntıları artan, savaşın yıkıntıları ve yitirilen değerler nedeni ile ümitsizliğe sürüklenen karakterleri anlamanın ve anlatmanın yolu ben'in/benliğin inşasını doğru anlamlandırmaktır.

Benlik/kimlik inşasını ortaya koymada önemli bir araç olan mektup türünde yazılmış *Gizli Posta* başlıklı metinler de değişen dönüşen şehir ve şehrin insanlarına eleştirel yaklaşan öykülerdir. İlk öyküde genç bir kız, arkadaşlarının evlenme konusunda kendisine sorularına cevap olarak İstanbul'da kendisinin evlenebileceği bir kimsenin artık kalmadığını açıklar. Öyküde geçmiş zaman, değerlerin ve değerli insanların korunduğu zaman dilimi olarak özlenendir. Genç kız, şanlı tarihin sayfalarını açarak gazi ve şehitlerden minnet ve sevgiyle söz etmektedir. "Ve ölenler benim hakiki nişanlılarım ve ölenler benim en vefalı sevdalılarımdı. Ve bütün içim titreyerek, kalbim boğazıma kadar geçerek sevdiğim yegâne çehreler, 'harp mecmuası'nın şüheda sahifesindeki resimlerdi." (Karaosmanoğlu, 1984: 145) açıklaması ile hafıza deposuna ışık tutarken bireysel tarih ile toplumsal tarihin iç içe olduğuna işaret etmektedir. Genç kızın sözleri Yakup Kadri'nin ulus devletin inşa sürecine verdiği desteği ve savunduğu resmî söylemi hatırlatır. Yaşar Nabi ile söyleşisinde tezli eser meselesine dair görüşünü açıklayan yazar, "elbisenin iç işi, teyeli" gibi olacak bir tezi savunur. (Uludağ, 2005: 69)

Öyküde genç kız, hayalindeki eşi tasvir ederken de yazarın ideolojisinin etkisinde ifade edildiğini düşündüren ifadeler dikkat çeker: "[Y]a vücudunda bir kurşunun izini, ya gözlerinde bir gencin alevini, ya ağzında bir millî kinin acısını taşıyan bir adamdır." (Karaosmanoğlu,1984: 146) Yazarın millî benlik konusunda duyarlığını ortaya koyan bu kısım, "hem kendi dönemindeki insanların hem de sonradan gelen nesillerin millî şuur kazanmaları hususunda kılavuz olmuş" (Şahin, 2019: 289) kahramanlara işaret eder.

"Bir genç kız bir delikanlıya yazıyor" cümlesi ile başlayan *Gizli Posta III* adlı öyküde *Gizli Posta I* öyküsünde olduğu gibi İstanbul'un zaman içerisinde yitirdiği özüne dair eleştirel bir bakış yansıtılır. Kentin olumsuz değişimi genç bir kızın zabit sevgilisine yazdığı mektupta tarih, kimlik ve bellek ilişkisine odaklanan yaklaşımla kaleme alınmıştır. Bireysel tarihe dair sunulan veri, arka planda toplumsal tarih ve kimlik hakkında önemli bilgilere işaret etmektedir.

Çanakkale'de savaşmış olan sevgilisi bir gün yaralı dönüp hastanede kaldığında ona bakan genç kadın kendisine ulvi bir görev olarak verilen bu işi öyküde şu sözlerle anlatır: "Hatırlıyorum, mutlaka, ben asıl, o vakit, kadın oldum ve bir kadın için ana olmak, emzirmek

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

vazifesi kadar harpten yaralı dönen erkeklere bakmak ve onların yarasını sarmak vazifesinin de aynı derecede ulvi ve mukaddes olduğunu hissettim" (Karaosmanoğlu, 1984: 154).

Çanakkale, Türk tarihinde önemli bir kültürel bellek mekânı olarak dikkat çeker. Savaşın mağduru olan kadınların aslında toplumsal vazifeler alıp kendilerini vatanın kurtuluşuna adamaları gerektiği görüşü milliyetçi bir tutumla ortaya konulur. Kadın özne, sadece eş ve anne kimliği ile konumlanır.

Öyküde zihnindeki geçmiş zaman imgeleri ile konuşan/yazan genç kızın güne/güncele dair de eş zamanlı olarak görüş beyan ettiği fark edilir. "Zamanın öznel yaşantısı 'yaşamın akmakta olduğunun' ve sürekli değişen olayların yaşanmakta olduğunun bilincinde olmaktır" (Geçtan, 2020: 313). Genç kız, mekânın kaybolan ruhunu geçmiş ve şimdinin iç içe olduğu bir zincir üzerinden tahlil eder: "Memleket çok değişmiş; İstanbul, hiç eski bildiğim yer değil; ne çehreler eski çehrelere, ne fikirler eski fikirlere, ne hisler eski hislere benziyor" (Karaosmanoğlu, 1984: 152).

Genç kızın öznel deneyimlerine göre kurgulanan "geçmiş manzaraları (Benveniste'nin ifadesine göre) birer inşadır" (Sarlo, 2012: 11). Zihninde şehrin geçmiş, bugün ve gelecek tasarımları yer alırken bu bilgilerin mekâna dair yeniden inşa sürecinin ürünü olduğu anlaşılır. Mektubunda İstanbul'un diğer yüzünden, olumlu yüzünden de söz eden genç kızın geleceğe dair ümidi korumasını sağlayan yorumu vatansever bir yazarın ulus devletin sağlam temellerine beslediği inancı ortaya koyar:

"Neden her biri bir adsız nefer gibi hayat yolunu alınteriyle sökmekte olan kadınlardan ve genç kızlardan haberin yok? Ben bunlar arasındayım. (…) Cephelerden dönenleri gene siperler bekliyor. Bu siperler yeni kurulacak evlerdir. Ve bu evler, bizim son müdafaa hatlarımızdır" (Karaosmanoğlu, 1984: 156).

Evler ve içlerindeki eşyalar öykülerde geçmiş zamanın en önemli tanıklarıdır. Bireyler kimlik ve belleklerini bu mekân ve nesnelerle inşa eder. Onların hatırlamak ya da unutmak istedikleri her şey onlarda muhafaza edilir. Bireysel bellek ve kültürel belleğin inşasında mekân ve eşyanın geçmiş zamana dair tanıklığı "yazılı olmayan tanıklıklar" (Ricoeur, 2012: 193) kategorisinde önemli role sahiptir.

Bir Şehit Mezadı adlı öyküde savaşta şehit düşen askerlerin eşyalarının satışına dair anlatılanlar, nesnelerin tanıklığı bakımından önemli ayrıntılara yer verir. İnsanın var olduğu andan itibaren etrafını kuşatıp onun kimliğinin inşasına etki eden "eşyalar bir anlamda kendisinin yansımasıdır, geçmişini atalarını hatırlatır. İçinde yaşadığı şeyler dünyasının, şimdiki zamanı yaşarken farklı geçmişleri hatırlatan bir zaman dizini de vardır" (Assmann, 2015: 27).

Öyküde şehitlerin eşyalarının satıldığı mekâna en çok zabitlerin geldiği görülür. Ajans haberlerini kıraathanede takip ederken savaşlardan geriye kalan eşyaların satışına da tanıklık ederler. "Ah bu ne hazin bir meşgale idi! Sanki ölen genç açılan sandığın içinden parça parça önümüze çıkıyor ve her parçası bize gamlı sergüzeştinin hikâyesini naklediyor gibiydi" (Karaosmanoğlu, 1984: 121) ifadesi öykünün özünü ortaya koyar. Geçmişi muhafaza eden sandık bir kimliğe sahiptir. Sahibiyle özdeşleşen eşyalar bireyin bedeninin organları gibidir. Geçmişin hatıraları aynı zamanda toplumsal kimliğin de kurucu bileşenleridir.

Şehit mezadı neden gerçekleşir sorusunun yanıtı öyküde ekonomik koşullar üzerinden açıklanır. Şehit olan askerlerin ailelerine eşyaların gönderilmesi masraflı ve zahmetli bir iş olduğundan vefat eden askerin eşyaları satılmakta ve elde edilen gelir onun ailesine gönderilmektedir. Öykünün anlatıcısı, kitaplarla dolu bir bavulun açıldığı mezattan çok etkilenir. Edebiyata büyük ilgi duyduğu anlaşılan Mülazım Sani Cevdet Efendi'nin bavulundan Türkçe ve Fransızca edebi kitaplar ve resimli risaleler çıkmıştır. İstanbul'dan Sakarya kıyılarına kadar taşıdığı bavulunda "Marcel Proust, Bourget, Hervieu"nun kitaplarının yanı sıra *Rübab-ı* Şikeste, Zavallı Necdet ve Eylül'ün de yer aldığı belirtilir. Kendi el yazısıyla doldurulmuş defterler ve mektupları gördüğünde şehidin arkadaşı onların satılmasına izin vermez.

Öyküde anlatıcı, bellek metaforuna dönüşen eşyalar aracılığıyla iç ve dış portrelerin çizilişine tanıklık eder. Okuduğu kitaplardan yola çıkılarak şehidin duygu ve düşünce dünyasına dair tahminlerde bulunulduğu anlaşılır. Kurmaca eserlerin "yalan dolu" dünyasında romantizme daldığı düşünülen zabit ile hayali bir konuşma kurgulanır. Öykünün bu bölümünde Yakup Kadri'nin yazarlık dünyasında sanatın toplum için olduğu ilkesine yöneliş serüveni akla gelir. Savaş yıllarında sosyal meseleleri yazmaya başlayan Yakup Kadri'nin ferdî konulu ilk eserleri ve dönemin onlara benzer diğer eserlerine yönelik eleştiri söz konusudur. Yazar İstanbul dışına çıkarak Anadolu'yu ve savaş yıllarının acı hikâyelerini kaleme almasını sağlayan değişimi şu sözlerle açıklamaktadır:

> Nihayet 1914, 1918 geldi. Garp emperyalizmasının kandan ve yağmadan gözü dönmüş kurt sürüleri, bütün vahşeti ile bizim zavallı ağıllarımızın üstüne de saldırdı ve ortada, ne edebi cemiyetlerden, ne mukaddes sanat davalarından eser kaldı. O zaman bütün acı serahatiyle anladım ki, istiklali uğrunda o derece ter döktüğüm sanat, evvela bir cemiyetin, bir milletin malıdır. (Uludağ, 2005: 13)

Öyküde de şehidin valizinden çıkan kitaplara bakılarak onun dünyaya bakışı hakkında yapılan eleştiri aslında dönemin sanat anlayışına yöneliktir. Şehidin arkadaşı ise vefat eden askerin son dönemde doğru yolda ilerleyerek gerçek sanata eriştiğini şu sözlerle anlatır:

> Merhum hep bunları okurdu ve beynini mütemadiyen hayal ile doldururdu. Fakat, son zamanlarda çok değişmişti; hakikî bir asker olmuştu! (…) Onu kollarım arasına aldığım zaman, yüzünde bütün okuduklarını unutmuş ve yeni yeni sırlara agâh olmuş gibi bir hal vardı. (Karaosmanoğlu, 1984: 124)

Yazarın savunduğu görüşe uygun olarak kurgulanan sonuç kısmında hem millî hem de dinî değerlerin altı çizilmekte ve kültürel kimliği oluşturan unsurlara yer veren bir edebiyatın misyonunun önemi vurgulanmaktadır. Tarihî ve toplumsal meseleleri ele alan Yakup Kadri, acı çeken karakterlerin trajik öykülerini kaleme alırken "toplumun vaveylası" yükselmektedir.

Sonuç

Millî Savaş Hikâyeleri bir heyetle savaşın izlerini gözlemlemek üzere Anadolu'ya giden Yakup Kadri'nin tanık olduğu veya başkalarından işittiği olayların aktarımı ile kurgulanmıştır. Yazar bilgi ve belgeleri kaydederken gazeteci duyarlığı ile yaklaşıp metnin gerçekliğini pek çok yerde vurgular. Dış dünyanın sert ve keskin gerçekliği, karakterlerin öznel deneyim-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

lerinde insanî sıcaklığa bürünen dokunaklı öykülerde yeniden şekillenir.

Yakup Kadri'nin farklı sınıflardan karakterleri seçtiği öykülerde belirgin ortak noktalar söz konusudur. Genç yaşlı, kadın erkek demeden tüm karakterlerin kaybediş öykülerinin aktarıldığı kitapta savaşın sadece mekânları değil benliği/kimliği de tahrip eden gaddar yüzü vurgulanır. Sevdikleri kimseler cepheden dönmediğinde dayanılmaz acı nedeni ile şuurunu yitiren karakterler anlatılırken yazarın belleği psikolojik ve sosyolojik boyutları bakımından ele aldığı düşünülür. Geçmişte öğrenilen veya deneyimlenen unsurlar bellek aracılığıyla çağrıldığında duygusal yüklerin şekillendirdiği anılar ortaya çıkar. Sözlü aktarımlarda kişiler zaman ve uzamdan bağımsız şekilde belleğin aldatıcı ve kırılgan yönünün etkisi ile gerçekliği yeniden inşa eder.

Hatırlama pratiğine etki eden faktörler ve geçmişin aktarımı sırasında yaşanan ifade güçlükleri öykülerde anlatılırken geçmiş zamanın zihinlerdeki temsiline odaklanılır. Benzer acılara sahip karakterler kendilerine özgü söz ve davranışları ile kendi benliklerini yeniden inşa ederler. Travmatik deneyim, bazı karakterleri sessiz suskun kılar. Dil, bireyin toplumsallaşma sürecinin en önemli aracı olduğundan iletişim becerisini yitirmiş karakterlerin varoluş sancıları öykülere yansır.

Öykülerde bellek mekânlar ve geçmişin tanıklarına dönüşen eşyaların karakterlerin kimlik inşasına ve aidiyet duygusuna etkisi ele alınır. Sadece bireyin değil toplumun tarihine de damga vuran mekân ve nesneler aracılığıyla düne duyulan özlem ve değişen mekânın ardından duyulan üzüntü anlatılır. Bu noktada insanın hallerini dile getiren öykülerde yalnızca ulusal bir duyarlılık değil aynı zamanda genel olarak insanın ruh hallerinin de yer aldığı söylenebilir. Tarihte ve günümüzde sürüp giden savaşlar ve getirdikleri yıkımları da göz önüne alırsak Yakup Kadri'nin hikâyelerinin evrensel insani değerler ve anlamlar içerdiğini de söylemek yerinde olur.

Hatıralarında ve makalelerinde edebiyatın misyonunu açık bir dille ifade eden Yakup Kadri'nin kimlik ve belleğin inşa süreçlerini kurguladığı edebi metinlerde yazarın düşünce dünyasını ortaya koyan fikirler dikkat çeker. Bireysel ve kolektif belleğin iç içe olduğu öyküler aracılığıyla öznelerin deneyimlerinden yola çıkılarak ortak bir bilinç ve aidiyet geliştirme çabası ön plandadır. Bu bakımdan geç(e)meyen bir geçmişin sadece an'ı değil geleceği de inşa gücüne sahip olduğu düşünülür. Söz konusu bellek bireylere geçmişi anımsattığı kadar aynı zamanda kendilerini onarma, yenileme ve daha farklı bir geleceğin olanaklarını aramaya da yöneltebilir.

Notlar

1 Yakup Kadri'nin eserlerinde "propaganda ve millî kimlik inşası " hususunda Erol Köroğlu'nun çalışması yansıttığı eleştirel bakış ile dikkat çekicidir. İkdam'da 1916 yılında basılan "Dokunma Belki Bir Kahramandır, Küçük Zabit, Sılada, Bir Yüz Karası, Altıpatlar, Zeynep Kadın" adlı altı öykünün Yakup Kadri'nin "zekâsı ve edebi yeteneğine uygun düşmeyen, tuhaf ve rahatsız edici propaganda metinleri" (2016: 18) olduğunu belirtir. Savaş dönemlerinde edebiyata etki eden "meçhul kahraman" ve "meçhul kurban" üretim sürecine tespitleri dikkat çeker: "Yakup Kadri ve propaganda etkinliğine katılan diğer yazarlar bir yandan yeni kurbanların üretiminde savaşçı şeflerle işbirliği yapmış, bir yandan da kendi akıl ve yeteneklerini kurban etmişlerdir" (Köroğlu, 2016: 20).

2 Bu çalışmada İletişim Yayınları tarafından 1984 tarihinde yayımlanan ve iç kapakta "Ergenekon 3" alt başlığının yer aldığı baskı esas alınmıştır. Bu metinden yapılan alıntılarda sayfa numaraları belirtilmiştir.

3 Heyete dair bilgi için bkz. İnci Enginün, (1985) Millî Mücadele Edebiyatı'nda Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Erdem, TTK basımevi, I/2, s. 477-492. Nazım Hikmet Polat, İslam Ansiklopedisi Yakup Kadri Karaosmanoğlu maddesi: https://islamansiklopedisi.org.tr/karaosmanoglu-yakup-kadri, Münire Kevser Baş, TEİS Yakup Kadri Karaosmanoğlu maddesi: http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/karaosmanoglu-yakup-kadri,

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar %100

Contribution Rates of Authors to the Article: First Author %100

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

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

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

Kaynakça

Akı, N. (2017). *Yakup Kadri Karaosmanoğlu insan-eser-fikir-üslûp.* İletişim.

Assman, J. (2015). *Kültürel bellek.* Ayrıntı.

Connerton, P. (2019). *Toplumlar nasıl anımsar* (A. Şenel, Çev.) Ayrıntı.

Cuşa, H. (2022). Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun millî mücadele konulu hikâyelerinde dirijist bilincin temsili. *Huzursuz bir ruhun panoraması* (Y. Çakmak, Ö. Dikmen, Der.) içinde (479-487). İletişim.

Doğramacıoğlu, H. (2009). Yakup Kadri'nin millî savaş hikâyeleri'nde Yunan mezalimi. *Türkbilig,* 18, 91- 102.

Draaisma, D. (2016). *Sıla hasreti fabrikası* (D. Tunç, Çev.) Yapı Kredi.

Draaisma, D. (2017). *Yaşlandıkça hayat neden çabuk geçer belleğimiz geçmişimizi nasıl şekillendirir* (G. Koca, Çev.) Metis.

Draaisma, D. (2018). *Bellek metaforları zihinle ilgili fikirlerin tarihi* (G. Koca, Çev.) Metis.

Enginün, İ. (1985). Millî mücadele edebiyatı'nda Yakup Kadri Karaosmanoğlu. *Erdem, 1* (1), 477-492.

Enginün, İ. (2019). *Yeni Türk edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)* Dergâh.

Geçtan, E. (2020). *Psikanaliz ve sonrası.* Metis.

Herbert, C. (2020). *Travma sonrası psikolojik tepkileri anlamak* (N. Azizlerli, R. Güneş Çev.) Psikonet.

Huyugüzel, Ö.F. (1989). Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun hikâyelerinde Anadolu. *Doğumunun yüzüncü yılında Yakup Kadri Karaosmanoğlu* içinde (99-114). Marmara Üniversitesi.

İlhan, M. E. (2018). *Kültürel bellek: Sözlü kültürden yazılı kültüre hatırlama*. Doğu Batı.

Jung, C. G. (2001). *Anılar düşler düşünceler* (İ. Kantemir, Çev.) Can.

Jusdanis, G. (2018). *Gecikmiş modernlik ve estetik kültür milli edebiyatın icat edilişi* (T. Birkan, Çev.)

Metis.

Karaosmanoğlu, Y. K. (1980). *Vatan yolunda* (A. Özkırımlı. Haz.) Birikim.

Karaosmanoğlu, Y. K. (1984). *Millî savaş hikâyeleri* (Ergenekon 3) (A. Özkırımlı Haz.) Birikim.

Karaosmanoğlu, Y. K. (1999). *Anamın kitabı* (A. Özkırımlı. Haz.) Birikim.

Köroğlu, E. (2016). *Türk edebiyatı ve birinci dünya savaşı 1914-1918 propagandadan millî kimlik inşasına.* İletişim.

Kudret, C. (2016). *Türk edebiyatında hikâye ve roman 1859-1959*. Kapı.

Polat, N. H. (2001) Yakup Kadri Karaosmanoğlu maddesi. İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, 24, 465-468.

Özaloğlu, S. (2017). Hatırlamanın yapıtaşı mekânın bellek ile ilişkisi üzerine. *Bir varmış bir yokmuş toplumsal bellek, mekân ve kimlik üzerine araştırmalar* (T. Erman, S. Özaloğlu, Der.) içinde (13-19). Koç Üniversitesi.

Ricoeur, P. (2012). *Hafıza, tarih, unutuş.* (E. Özcan, Çev.) Metis.

Sarlo, B. (2012). *Geçmiş zaman, bellek kültürü ve özneye dönüş üzerine bir tartışma* (P. B. Charum, D. Ekinci, Çev.) Metis.

Schacter, Daniel L. (2017). *Belleğin izinde: Beyin, zihin ve geçmiş* (E. Özgül, Çev.) Yapı Kredi.

Şahin, A. M. (2019). Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun hikâyelerinde millî kimlik inşası. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, *5* (10), 275-292.

Traverso, E. (2018). *Solun melankolisi Marksizm tarih ve bellek* (E. Ersavcı, Çev.) İletişim.

Uç, H. (2005). Yakup Kadri'nin hikâyeleri. İlmi Araştırmalar, 19, 149-163.

Elektronik kaynak

Baş, M. K. *Türk edebiyatı isimler sözlüğü* Yakup Kadri Karaosmanoğlu maddesi, (Erişim tarihi:14.12.2021) http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/karaosmanoglu-yakup-kadri

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

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer
DOI: 10.22559/folklor.2237

Araştırma makalesi/Research article

"Öğrenilmiş Çaresizlik" Bağlamında Aslı Tohumcu'nun Öykülerinde Babalar ve Kızları

Fathers and Daughters in Aslı Tohumcu's Stories in the Context of "Learned Helplessness"

Serap Aslan Cobutoğlu*

Öz

Son yüzyılda farklı bakış açıları geliştirilerek irdelenen ve üzerinde en çok tartışılan konulardan biri hâline gelen kadın konusu, kadının kimlik arayışı, ataerkil toplumdaki ezilmişliği, kadınlara, kız çocuklarına yönelik hak ihlalleri, aile içi iletişim sorunları, şiddet gibi konular üzerinden muhtevasını genişleterek Türk edebiyatında özellikle 1980 sonrası yazınında, Adalet Ağaoğlu, Tomris Uyar, Leyla Erbil, Sevgi Soysal, Latife Tekin, Mine Söğüt gibi yazarların kaleminde bireysel ve toplumsal bir sorun olarak ifadesini bulmuştur. Bu süreçte bazı yazarların eserlerinde kadın sorunlarının kökenlerine ve psikolojik ve fiziksel olmak üzere sonuçlarına değindikleri de görülmektedir. Bu tür eserlerde "öğrenilmiş çaresizlik" durumu ile değiştirilemeyeceği düşünülen olumsuz tutum ve davranışları kanıksa-

Geliş tarihi (Received): 25-03-2022–Kabul tarihi (Accepted): 8-07-2022

* Dr. Öğr. Ü., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (Çankırı Karatekin University Faculty of Literary Department of Turkish Language and Literature) serapaslan@karatekin.edu.tr. ORCID: 0000-0002-0394-5005

mış bireylerle karşılaşılmaktadır. Kadınları, kız çocuklarını büyük bir umutsuzluğa sevk eden öğrenilmiş çaresizliğin temelinde ise aile içinde öğretilmiş davranış kalıplarının, özellikle de baba figürünün etkin rolü olduğu vurgulanmıştır. Günümüzde özellikle kız çocukları, kadınlar üzerindeki sonuçları son derece travmatik olan öğrenilmiş çaresizlik durumunun yahut davranışının edebiyattaki izdüşümleri konuyu farklı açılardan irdelememize imkân sağlamaktadır. Nitekim kavram, Türk edebiyatında sıklıkla işlenen aile, eğitim, sosyal yaşam, kimlik, toplumsal cinsiyet, kadınlık durumları, şiddet, ebeveyn tutumu gibi konularla da doğrudan ilişkili görünmektedir. Bu nedenle edebî metinlerden hareketle öğrenilmiş çaresizlik konusu üzerine yapılacak çalışmaların bahsi geçen konulara da farklı boyutlarda katkı sunması muhtemeldir. Bu bağlamda bu makalede, Aslı Tohumcu'nun öykülerinden hareketle öğrenilmiş çaresizliğin nedenlerini araştırmakta, bu nedenler içerisinde önemli bir yer tutan baba-kız ilişkisine odaklanmaktayım. Buna göre edebiyat ve psikolojinin kesişiminden doğan çalışmalara katkı sağlamayı amaçladığım çalışmada; Tohumcu'nun öykülerindeki baba-kız ilişkisini psikoloji ve psikososyal alana ait olan öğrenilmiş çaresizlik kuramının temel kavramları etrafında incelemeye çalıştım.

Anahtar sözcükler: *Aslı Tohumcu, öykü, baba-kız ilişkisi, öğrenilmiş çaresizlik*

Abstract

The subject of women, which is one of the most discussed and examined issues by developing different perspectives in the last century, has expanded its content on topics such as women's identity, oppression and violence in patriarchal society. In Turkish literature, especially after 1980, it found its expression as an individual and social problem in the pen of writers such as Adalet Ağaoğlu, Tomris Uyar, Leyla Erbil, Sevgi Soysal, Latife Tekin, Mine Söğüt. In such works, individuals who are accustomed to negative attitudes and behaviors that cannot be changed by "learned helplessness" are encountered. It is emphasized that the family, especially the father figure, is effective on the basis of the learned helplessness that leads women and girls to great despair. Today, the projections of learned helplessness behavior, which has extremely traumatic consequences especially on girls and women, in the literature allow us to examine the subject from different perspectives. In this context, this study investigates the causes of learned helplessness based on the stories of Aslı Tohumcu and focuses on the father-daughter relationship, which has an important place among these reasons. In this direction, I aim to contribute to the studies arising from the intersection of literature and psychology; I examined the father-daughter relationship in Tohumcu's stories around the basic concepts of psychology and learned helplessness theory in psychosocial field.

Keywords: *Aslı Tohumcu, story, father and daughter relationship, learned helplessness*

Extended summary

Background:

The concept of "learned helplessness" is defined as learning that no matter what is done, the bad situation cannot be changed by one's own behaviors. The concept has also been evaluated as a person's failure to perform the necessary behaviors in situations where s/he can control negative events, after going through a life in which s/he cannot control negative events with his/her behaviors. While the causes of learned helplessness are quite extensive, its consequences are also quite abrasive for people. This situation can result in many negativities, from low motivation to cognitive and emotional disorders. The environment that creates or reinforces learned helplessness is mostly the family environment, which includes past lives and experiences. For this reason, the attitude of the mother and father occupies a very important place in learned helplessness. In particular, the negative attitude of the father towards his wife and children, which includes various aspects of violence, creates a state of helplessness, especially on girls, that they cannot erase throughout their lives. The feeling of failure that things cannot be controlled in the face of pre-acceptances and negative events previously acquired from the family environment continues in one's later life. Studies show that girls and women are more exposed to learned helplessness. For this reason, the learned helplessness that girls and women are exposed to directly affects their whole life, from their work life to their communication skills in the social network.

Research purpose and methodology:

There are many studies on learned helplessness in fields such as education, religion, security sciences, sociology and psychology. The projections of learned helplessness, the results of which are extremely traumatic today, in literature also allow us to examine the subject from different perspectives. As a matter of fact, the concept seems to be directly related to issues such as family, education, social life, identity, gender, femininity, violence, parental attitudes, which are frequently covered in Turkish literature. For this reason, it is possible that studies on learned helplessness based on literary texts will contribute to the aforementioned issues in different dimensions. At this point, Aslı Tohumcu makes a difference in that she consciously goes to the root of events and behavior patterns, and looks for the source of her behaviors that lead women to despair, in their relationships in the family environment. In this context, we aimed to analyze the father-daughter relationship in the stories of Aslı Tohumcu, who draws attention with her stories and novels containing topics such as social decay, women's problems, and learned helplessness, through the concept of "learned helplessness". The study was based on the author's works named *Abis* (2003), *Şeytan Geçti* (2010) and *Sevil de Sevme* (2017) excluding children's stories. Accordingly, in this study, we examined the reasons that push the female characters in the author's stories to despair, and the attitudes of fathers towards their daughters in the context of the factors affecting learned helplessness in family life.

Findings:

Learned helplessness, which is also defined as the "uncontrollable" disease, has found a wide place in many of Aslı Tohumcu's stories with its causes and consequences. Many of the female characters in the author's stories are passive people who think that they cannot influence the outcome of events with their behaviors, are in despair that they will not control their environment, do not want to act in any way, and have lost their courage. All of these show that they experience learned helplessness deeply. Underneath this lies a situation hidden in their past experiences and lives, the attitude of their parents, especially their fathers, towards them.

In many stories, one of the most important factors that women experience learned helplessness is the violence they have experienced in the family. They could not protect themselves in their childhood, did not change the events they experienced with their behaviors, and continued their attitudes such as not being able to stay away from violence, not being able to say stop to violence, and staying silent in the face of violence. For this reason, they have displayed the attitudes and behaviors they have developed in coping with events since childhood, especially in their marriage and work environments, in their later lives. This situation, which has now become a lifestyle and taken for granted, has resulted in signs of helplessness. The consequences of learned helplessness on the story characters in Aslı Tohumcu's stories are quite abrasive.

When we look at the stories individually, the "individual helplessness" situation, which draws attention, has been made visible as "universal helplessness" through a generalization that will include all women. Considering the publication years of his story books, it is possible to say that the author, who seems to be in search of an alternative, directs our attention to other alternatives such as putting learned strength against learned helplessness, solidarity, socializing, and eliminating our deprivations. It is obvious that he does not want a world without love and does not recommend resisting by dying as many women in his stories attempt. In this respect, the author carried the desire for a world that we love, feel loved, and find ways to live together, in order to save all women from "universal despair" and to make it possible for all women to hold on to their story texts.

Giriş

Edebiyat dünyasında daha çok feminist hareketle güç kazanan ve muhtevasını genişleten kadın konusu, son yüzyılda farklı bakış açıları geliştirilerek irdelenen, üzerinde en çok tartışılan ve pek çok tabunun yıkıldığı konulardan biri hâline gelmiştir. Bu noktada toplum tarafından anlaşılmayan kadınlar, aile içi iletişim sorunları, çocukluk ve ergenlik döneminin zorlukları, kadınlara, kız çocuklarına yönelik şiddet gibi konular Türk edebiyatında da geniş bir yer tutmuş; kadının iç dünyası, kimlik arayışı, ataerkil toplumdaki ezilmişliği, özellikle 1980 sonrası yazınında, Adalet Ağaoğlu, Tomris Uyar, Leyla Erbil, Sevgi Soysal, Latife Tekin, Mine Söğüt gibi yazarların kaleminde bireysel ve toplumsal bir sorun olarak ifadesini

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

bulmuştur. Bu süreçte bazı yazarların eserlerinde kadın sorunlarının kökenlerine ve psikolojik ve fiziksel olmak üzere sonuçlarına değindikleri de görülmektedir. Bu tür eserlerde "öğrenilmiş çaresizlik" durumu ile değiştirilemeyeceği düşünülen olumsuz tutum ve davranışları kanıksamış, normalleştirmiş, teslim olmuş bireylerle karşılaşılmaktadır. Kadınları, kız çocuklarını büyük bir umutsuzluğa sevk eden öğrenilmiş çaresizliğin temelinde ise aile içindeki öğretilmiş davranış kalıplarının, özellikle de baba figürünün etkin rolü olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda bu çalışma, Aslı Tohumcu'nun öykülerinden hareketle öğrenilmiş çaresizliğin nedenlerini araştırmakta, bu nedenler içerisinde önemli bir yer tutan baba-kız ilişkisine odaklanmaktadır. Kuşkusuz edebiyat eserlerine yönelik yapılan bu tür çalışmalarda bir davranış bilimi olarak da tanımlanan psikolojinin verilerinden yararlanılması kaçınılmazdır. Zira evvelden beri, davranışları ve davranışlara yön veren içsel süreçleri anlatan edebiyat ile insan duygularını, davranışlarını ve zihinsel süreçlerini bilimsel bir çerçeve içerisinde açıklamaya çalışan psikoloji bilimi etkileşim hâlindedir. Eserlerinde yarattıkları karakterlerin yaşadıkları sorunların, sıkıntıların kaynağını, çoğunlukla onların çocukluk ve gençlik deneyimleri ile ilişkilendiren birçok yazar, kurgu ürünü olan karakterleri vasıtasıyla insana ve insan psikolojisine dair çok şey söylemektedirler. Bu noktada edebiyat araştırmacıları da kavram, olgu ve kuramlar bakımından psikolojinin verileri ile edebî eserlere yaklaşarak psikolojik edebiyat eleştirisine katkı sunmaya çalışmaktadırlar. Bu çerçevede Tohumcu'nun, insanı anlamaya yönelik bir çabası olarak da değerlendirebileceğimiz öykülerinden hareketle öykü karakterlerinin öğrenilmiş çaresizlik bağlamında duygu, düşünce ve davranışlarını irdelediğim bu çalışmada, konuyu hem psikolojik hem psikososyal bir düzlemde ele almaya çalışarak edebiyat ve psikoloji arakesitinden doğan çalışmalara katkı sunmayı ve toplumsal dışlanma, şiddet, toplumsal cinsiyet, kimlik bunalımı gibi birçok sorunun temelinde öğrenilmiş çaresizlikle ilişkili durumların varlığını öykü örneklemi üzerinden göstermeyi amaçladım.

Çaresizlik, organizma tarafından olaylar kontrol edilemediğinde ortaya çıkan psikolojik bir durum olarak kendini göstermektedir (Seligman, 1975: 9). Çaresizliği bir bakıma kişinin yaptığı hiçbir şeyin öneminin olmadığı inancından sonra pes etme tepkisi, vazgeçme yanıtı olarak da tanımlamak mümkündür (Tayfur, 2011: 8). İlk kez 1960'larda köpek deneylerinde gözlemlenen çaresizlik durumunun ardından 1967'de Seligman ve arkadaşları tarafından insanlar üzerindeki etkisi kanıtlanan "öğrenilmiş çaresizlik"[1] kavramı ise ne yapılırsa yapılsın içinde bulunulan kötü durumun kişinin kendi davranışlarıyla değiştirilemeyeceğinin öğrenilmesi şeklinde tanımlanmaktadır (Savaşır, 1987; Ural, 2009: 82). Bir anlamda kişinin davranışlarıyla olumsuz olayları kontrol edemediği bir yaşantıdan geçtikten sonra, olumsuz olayları kontrol edebileceği durumlarda da gerekli davranışları yapmakta başarısız kalması olarak değerlendirilmiştir (Hovardaoğlu, 1986: 3-4). Bu noktada olumsuz durumlardan kaçınmak veya bu durumların üstesinden gelmek gayretiyle çevreyi etkileyecek bir yol bulamayan birey denemelerden vazgeçer. Böylece, ümitsiz, aciz, yetersiz ve kudretsiz bir tutum içinde başka insanlarla kurduğu ilişkiyi devam ettirmeye çalışır (akt. Ural, 2009: 82).

Bireyleri öğrenilmiş çaresizliğe iten birçok etken bulunmaktadır. Bunlar bireyden topluma, çevreden örgütsel iş ağlarına kadar geniş bir yelpazade ele alınır. Buna göre karakteristik özellikler, kişinin benlik algısı (bireysel); toplumun gelenek ve görenekleri, toplumsal baskı,

toplumsal roller ve cinsiyetçi ayrımcılık (toplumsal); destek görememek, insanların anlayışsızlığı (çevresel); çalışma hayatında üstler yüzünden yaşanan güçlükler, işverenin olumsuz tutumu (örgütsel) gibi nedenler öğrenilmiş çaresizliğin belli başlı nedenleri olarak dikkat çeker.

Öğrenilmiş çaresizliğin sonuçları ise kişiler için hayli yıpratıcıdır. Bu durum kişilerde motivasyon düşüklüğünden bilişsel ve duygusal bozukluğa kadar birçok olumsuzlukla sonuçlanabilmektedir (Seligman, 1975: 49-50; Pervin, 1993: 35; Kümbül, 2002: 39). Bireylerde çökkünlük duygusu, mutsuzluk, huzursuzluk, ağlamaklı hâl, yorgun ve kendini değersiz hissetmek, kendini küçük görmek, kendini beğenmemek, suçlu ya da günahkâr hissetmek, sıkça ölümü düşünmek, konsantrasyon yeteneğinde azalma, kararsızlık hâli (Kara, 2009: 34) gibi duygu durumlarının yanında ağır depresyon ve intihar gibi sonuçlar da doğurabilmektedir.

Öğrenilmiş çaresizlik davranışının neden olduğu bozukluklar, kişinin hayatı süresince kişisel ve sosyal sorunlarla karşılaşmasına sebep olmaktadır. Bu nedenle son yıllarda öğrenilmiş çaresizlik davranışı, bireylerin toplumsal ve sosyal olaylar karşısındaki davranışlarını etkileyen bir durum olarak anılmaktadır (Aktan ve Yay, 2016: 66). Bununla birlikte kişinin öğrenilmiş çaresizlik yaşantısı, hayatının birçok dönemindeki davranışlarının sebebini açıklamaya yönelik değişkenlerden birini teşkil eder (Cananoğlu 2011'den akt. Deniz ve Çömlekçi, 2020: 60). Öğrenilmiş çaresizliğin oluşmasını sağlayan yahut öğrenilmiş çaresizliği pekiştiren ortam ise çoğunlukla geçmiş deneyimleri, yaşantıları içinde barındıran aile ortamıdır. Bireyler henüz çocukluk ve gençlik çağlarında ebeveynlerinin birbirlerine yahut kendilerine karşı olan tutumlarını içselleştirmekte, değer yargılarını bu tutumlara göre şekillendirmekte ve hayatlarının geri kalanını aile ortamında edindikleri öğrenilmiş genel kabuller üzerine inşa etmektedirler. Bu nedenle öğrenilmiş çaresizlikte anne, baba tutumu oldukça önemli bir yer işgal eder. Özellikle babanın, eşine ve çocuklarına yönelik içinde şiddetin türlü cephelerini de barındıran olumsuz tutumu, bilhassa kız çocuklarının üzerinde hayatları boyunca silemeyecekleri bir çaresizlik durumu yaratmaktadır. Babanın anne üzerindeki baskılayıcı tutumu ve annenin, yaşadığı travmatik hadiseleri öğrenilmiş çaresizlik durumu içinde kabul ediş şekli anneyi modelleyen kız çocukları üzerinde etkili olabileceği gibi, babanın kız çocukları üzerindeki olumsuz tesiri neticesindeki belirtiler de kimi bireylerde öğrenilmiş çaresizlik durumu olarak ortaya çıkmakta ve onların daha sonraki hayatlarında eşleriyle ya da diğer ilişkilerindeki tutumlarını tayin etmektedir. Daha önce aile ortamından edinilmiş ön kabuller ve olumsuz olaylar karşısında olayların kontrol edilemediği yolundaki başarısızlık hissi sonraki yaşamında ne yaparsa yapsın hiçbir şeyi değiştiremeyeceği, bu nedenle hiçbir zaman başarıya ulaşamayacağı hissine evrilmekte ve cesaret kaybına neden olmaktadır. Bu durumun sadece aile hayatı ile sınırlı kalmayacağı ise aşikârdır.

Öğrenilmiş çaresizlik ile ilgili eğitim, din, güvenlik bilimleri, sosyoloji, psikoloji gibi alanlarda birçok çalışma bulunmakla birlikte kavrama, toplumsal cinsiyet ve şiddet odaklı çalışmalarda da rastlanılmaktadır. Çaresizliği öğrenme, içselleştirme, kabullenme gibi bir çağrışım alanı yaratan ve günümüzde özellikle kız çocukları, kadınlar üzerindeki sonuçları son derece travmatik olan öğrenilmiş çaresizlik durumunun yahut davranışının edebiyattaki izdüşümleri de konuyu farklı açılardan irdelememize imkân sağlamaktadır. Nitekim kavram, Türk edebiyatında sıklıkla işlenen aile, eğitim, sosyal yaşam, kimlik, toplumsal cinsiyet,

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

kadınlık durumları, şiddet, ebeveyn tutumu gibi temalarla da doğrudan ilişkili görünmektedir. Bu nedenle edebî metinlerden hareketle öğrenilmiş çaresizlik kavramı üzerine yapılacak çalışmaların bahsi geçen konulara da farklı boyutlarda katkı sunması muhtemeldir. Bu noktada Aslı Tohumcu, diğer birçok yazarın aksine öykülerinde toplumsal cinsiyete dayalı rol belirlemelerinden ziyade bilinçli bir tavırla olayların ve davranış kalıplarının kökenine inerek kadınları çaresizliğe sevk eden davranışlarının kaynağını aile ortamındaki ilişkilerinde aramasıyla fark yaratmaktadır. Bu çerçevede çalışmada toplumsal çürüme, kadın sorunları, şiddet konusunda ailevi dinamikler, öğrenilmiş çaresizlik gibi konuları ihtiva eden eserleriyle dikkat çeken Aslı Tohumcu'nun öykülerinde baba-kız ilişkisi "öğrenilmiş çaresizlik" durumu bağlamında incelenmiştir. Aslı Tohumcu'nun öykülerindeki kadın karakterlerin birçoğu davranışlarıyla olayların sonucuna etki edemeyeceklerini düşünen, çevrelerini kontrol edemeyeceklerine dair bir umutsuzluk içerisinde olan, herhangi bir davranışta bulunmak istemeyen, cesaretini kaybetmiş edilgen kimselerdir. Tüm bunlar onların öğrenilmiş çaresizlik durumunu derinden yaşadıklarını göstermektedir. Bunun altında ise geçmiş yaşantılarında ebeveynlerinin özellikle de babalarının kendilerine karşı olan tutumu yatmaktadır. Bu çerçevede öykü örnekleminde baba-kız ilişkisinin belli olgular üzerinden ele alınmaya çalışıldığı bu çalışmada, yazarın çocuk öyküleri hariç *Abis* (2003), *Şeytan Geçti* (2010) ve *Sevil de Sevme* (2017) adlı eserleri esas alınmıştır. Yapılan incelemede özellikle yazarın *Şeytan Geçti* adlı kitabında baba-kız ilişkisine öğrenilmiş çaresizlik bağlamında yoğunlaştığı görülmektedir. Buna göre makalede, yazarın öykülerindeki kadın karakterleri çaresizliğe iten nedenler, aile hayatında öğrenilmiş çaresizliğe etki eden faktörler, çaresizliğin süreğenleşmesi noktasında baba-kız ilişkisinin öğrenilmiş çaresizlikten öğrenilmiş kadere geçişteki rolü ve yazarın öykülerindeki karakterler üzerinde gözlemlenen öğrenilmiş çaresizliğin sonuçları olmak üzere öğrenilmiş çaresizlikkavramı etrafında baba-kız ilişkisinin çerçevesini çizmeye çalıştım.

1. Aslı Tohumcu'nun öykülerinde öğrenilmiş çaresizlik

1.1. Öğrenilmiş çaresizliğin nedenleri

Öğrenilmiş çaresizliğin bireysel, çevresel, örgütsel ve toplumsal olmak üzere çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Aslı Tohumcu'nun öykülerinde kadınları öğrenilmiş çaresizliği yaşamaya sevk eden etkenler arasında ise bireysel, çevresel ve toplumsal nedenler önemli bir yer tutmaktadır. Çoğunlukla karakter özellikleri, duygu ve düşünce dünyası, elinden bir şey gelmemesi, motivasyon kaybı gibi hususlarla ilişkilendirilen bireysel nedenler yazarın kadın karakterleri üzerinde oldukça etkilidir. Kadın karakterlerin büyük bir çoğunluğu kötümserdirler ve bu durum "öğrenilmiş çaresizliğin gelişmesine katkıda bulunmaktadır" (Kümbül, 2002: 137). Kötümserler, Adler'in belirttiği gibi çoğunlukla çocukluk yaşantılarının ve izlenimlerinin sonucu olarak "aşağılık duygusu" edinmiş kişilerdir. Güvensizlik duygusundan rahatsız oldukları için kendilerine destek olacak birilerini ararlar (akt. Kutlu, Balcı ve Yılmaz, 2007: 143). Yazarın, "Şeytan Tırnağı", "Ecel Beşiği", "Fit" adlı öykülerindeki kadın karakterlerin büyük bir çoğunluğu kötümser olmakla birlikte hayatın türlü zorluklarını aşma konusunda cesaretlerini de yitirmiş kimselerdir.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Aileye, çevreye, topluma olan güven duyguları zedelenmiştir. Bu nedenle beklentileri bir mucizenin gerçekleşmesi, kader ve şans gibi konularda talihlerini başkalarının döndürecek olması yönündedir. Olayları yönetme ya da yönlendirme noktasında kontrolü kaybettiklerine inandıkları için kendilerine yetemeyeceklerini düşünürler.

Bandura, kendine yetme, kendini yeterli bulma anlamlarına gelen, "özyeterlik" kavramını "hayatın zorlukları ile ilgilenirken bireyin kendinde duyduğu güven, kendine verdiği önem, olaylar karşısında yeterli ve etkin olacağını hissetme" olarak tanımlamaktadır (Bandura 1982'den akt. Kümbül, 2002: 145). Özyeterlik kavramında, bireyin geçmiş deneyimlerinin anahtar bir role sahip olduğu ifade edilir (Phillips ve Gully 1997'den akt. Kümbül, 2002: 145). Yeterlilik duygusunun azalması ve sosyal karşılaştırmalara bağlı olarak gelişen kişisel öğrenilmiş çaresizlik ise "benlik saygısı"nı etkilemektedir (Abramson ve ark., 1978). Yazarın öyküleri bu açıdan değerlendirildiğinde çoğunlukla öykülerde ana karakter konumundaki kadınların, çocukluk, gençlik yıllarından itibaren özellikle de ailesel nedenlerden ötürü benlik saygılarının zedelendiği görülmektedir. Öğrenilmiş çaresizliğin çocuklar üzerindeki olumsuz etkilerinden en önemlisi de çocukların benlik saygılarının düşmesi olarak yorumlanır. İçsel nedenlere dayandırılan bu durumda yaşanılan olumsuz olaylara içsel yükleme yapılır ve olayların kaynağı dışarıda değil içeride aranır. Bu da benlik saygısını olumsuz yönde etkiler (Erdoğdu, 2006: 104).

Bireysel eğilimlerin yanı sıra çevresel nedenler arasında yer alan "yetiştirilme tarzı" (Kara, 2009: 44) da öğrenilmiş çaresizliğe iten faktörler arasındadır. Aile disiplininin, denetiminin, ilgisizliğinin ağır bastığı durumlarda öykülerdeki kadın karakterler güven eksikliği, başarısızlık gibi öğrenilmiş çaresizlik kaynaklı kimi yetersizlikleri yetiştirilme tarzından doğan dış etkenlere bağlamaktadırlar. Bu nedenle "İki Kişinin Bildiği", "Kurt Gözler", "Namevcut", "Ecel Beşiği" gibi birçok öyküde görüldüğü üzere özellikle babalarından ya da babalarının yerine geçen ağabey, dayı, amca gibi kimselerden destek göremeyen kız çocukları, genç kadınlar kişisel çaba göstermekten vazgeçerler. Zira karşı koyamadıkları olay ve durumlar o kadar çoktur ki karşı koyabilecekleri aşamaya geldiklerinde ise çaresizliği çoktan öğrenmişlerdir. Kimi zaman da benzer olay ve durumlar anneleri tarafından deneyimlenmiştir, genç kadınlar ise annenin trajedisini içselleştirerek kültürel aktarım yoluyla çaresizlik durumuna yakalanmıştır. Bu nedenle yetiştirilme tarzı onların öğrenilmiş çaresizliğinde bir neden olmakla birlikte kişisel çaba noktasında sergilemiş oldukları pasiflik dolayısıyla da bir sığınış olmuştur. Bu durum çıkış aradıkları her koşulda onları pasifliğe, eylemsizliğe, öğretilmiş davranış kalıplarının ardına sığınmaya sevk eder.

Öğrenilmiş çaresizliğin nedenleri arasında yer alan ve toplumun gelenek görenekleri, toplumdaki roller ve cinsiyetçi ayrımcılıkla doğrudan ilişkili olan toplumsal nedenlere ise yazarın hemen bütün öykülerinde rastlamak mümkündür. Öykü karakterlerini öğrenilmiş çaresizlik girdabına sokan toplumsal baskı "komşular ne düşünür", "el alem ne der", "okuyup da ne yapacak, hayat kadını mı olacak", "leke hepimize bulaşmıştır" yollu görüşlerde gizlidir. Bu nedenle "Şeytan Geçti"de Elif, köylülerinin; "İki Kişinin Bildiği"nde Melike, komşularının; "Fit"te adı belirtilmeyen kadın, tüm esnafın; "Kurt Gözler"de musalla taşındaki Safiye, Fatma, "avludaki kalabalık"ın; "Belleğin Rüyası"nda adı verilmeyen kadın, kaderini

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

tayin eden "eller"in; "Allah Affetmez"de Cemile, üzerindeki "leke"yi çıkarmaya çalışanların gözetimindedir. Buradaki kontrol ve denetim mekanizmasının yönü topluma kaymıştır ve toplumsal yüklemeler ve genel kabuller, aileden ve bireysel kimi özelliklerden kaynaklanan çaresizliği pekiştirmiştir.

1.2. Aile hayatında öğrenilmiş çaresizliğe etki eden faktörler: Babaların kızlarına olan tutumu

Aslı Tohumcu'nun öykülerinde, aile hayatında babaların kızlarına yönelik tutumu öğrenilmiş çaresizliğin oluşmasında en önemli etken olarak belirmektedir. Bu tutumun odağında ise çoğunlukla şiddet içerikli eğilimleri de bünyesinde barındıran otoriter ve ihmalkâr-ilgisiz baba figürü bulunmaktadır. Kişinin eşine, çocuklarına, ana-babasına, kardeşlerine ya da yakın akrabalarına yönelik ve onların fiziksel, psikolojik, sosyal, cinsel ve ekonomik bağımsızlığını ihlal eden, etkileyen hareketler bütünü olarak tanımlanan aile içi şiddet, Goldstein'e göre aile fertleri arasında, birbirlerini kontrol etme dürtüsüne dayanan, hakaretten tehdide, cinsel saldırıdan öldürmeye kadar birçok değişik davranışı kapsamaktadır (akt. Özgentürk vd., 2012: 58). Bu bağlamda yazarın hemen bütün öykülerinde kız çocukları üzerinde tahakküm kurmaya, onları kontrol etmeye çalışan babalar ya da onların yerine geçen kimselerin varlığından söz etmek mümkündür. İlk baskısı 2003'te yapılan ve içinde şiddet içerikli öyküleri barındıran *Abis*'teki "Adaletin bu mu dünya?" adlı öykü, anne ve babası tarafından beş yaşında annaannesine terk edilen Hasibe Varol'un hikâyesine ışık tutar. Hayatı boyunca terk edilmenin acısını duyumsayan Hasibe, her daim üzerinde tahakküm kurulmaya çalışılan bir kadındır. Âşık olmadığı hâlde evlendiği kocası Ferhat tarafından sürekli aşağılanır, her hareketi dolayısıyla suçlanır. Yaşadıkları karşısında sığınacağı liman olan ailesi de eşinden farksız değildir. *Abis*'teki şiddet eğilimlerinin nedenlerinin araştırıldığı *Şeytan Geçti* (2010) adlı kitapta yer alan "Şeytan Tırnağı" adlı öyküde ise annesi ve babasını erken yaşta kaybeden, ağabeyi ve yengesiyle yaşayan manikürcü Elif'in üzerinde başta ağabeyi olmak üzere kontrol sağlamak isteyenler vardır. Evde ağabeyinden şiddet gören Elif, işyerinde müşteriler tarafından aşağılanır, horlanır. Son derece huzursuz, mutsuz olan Elif'in deniz kenarında bir fincan çay içmeye hakkı yoktur. Zira denetim sadece ev ile sınırlı değildir. Aynı yoldan işe gidip gelmeye mahkûm edilen Elif, esnaflık yapan köylülerinin de denetimindedir. Farklı bir güzergâh kullandığı anlaşıldığında ağabeyinden şiddet görür, "dünya başına yıkılır". Zira "annesiz, babasız, kimsesiz" Elif için dünya, kendi yaşamıyla ilgili olay ve durumları kontrol etmeye çalışan, şiddet ve baskı yoluyla kendisini pasifleştiren, yaşama haklarını elinden alan otoriter ağabeyidir: "Edebinle çalışacaksan çalış, yoksa kır kıçını otur evinde, katil etme beni." (2019a: 12). Ağabeyin bu otoriter tutumu toplumun diğer kesimlerine de sirayet eder. Herkes, evde yengesi, yengesinin arkadaşları, sokakta köylüleri, iş yerinde Elif'i ve mesleğini küçümseyen, Elif'e hakaret etme hakkını kendinde gören memnuniyetsiz müşteriler ağız birliği etmişçesine Elif üzerindeki yetkinliklerini güçlendirmek, onu "hizaya sokmak" isterler. Tüm bunlar içten içe Elif'i çaresizliği kabullenmeye götüren süreçlerdir. Elif olumsuz sonuçlarla karşılaşsa da kontrolü ele almayı dener. Sahile inmesi, çay içmesi, nefes aldığını hissetmesi, kuşları beslemesi, özgürce yaşamayı umması, işine farklı bir güzergâhtan gitmesi birkaç kü-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

çük teşebbüsle sonuca müdahale etmek, sonucu kontrol etmek istemesinin neticesidir. Ancak toplum ve aile odaklı baskı her seferinde yeniden devreye girer. Seçim ve davranış özgürlüğü kısıtlanan Elif, sonucu kontrol etmede başarısız olur. Bu girdaptan çıkamaz, çıkmak istediği ilk anda öğrendiği ve içselleştirdiği şiddete başvurur.

Otoriter, ilgisiz babalar yazarın diğer öykülerinin de odağındadır. "Ecel Beşiği" adlı öyküde adı verilmeyen ve küçük yaşta evlendirilen kadın, geçmişinde baba ocağında her türlü ilgiden yoksun büyümüştür. Babasının evinde görmediği sıcaklığı kocasının evinde de bulamayacaktır. Röportaj şeklinde kurgulanmış bir öykü olan "Namevcut"ta ise annesini hiç tanımayan kadının hikâyesi anlatılır. Babası Almanya'da çalıştığı için öyküde onun yerini canları sıkıldıkça kız kardeşlerini döven ağabeyleri almıştır. İsmi verilmeyen genç kadın, tarladaki işi, "evdeki kocayı" beğenmeyeceği gerekçesiyle okula gönderilmez ve çocuk denecek yaşta, on beşinde evlendirilir; "gelinlik diye kefen giydirildiğini" (2019a: 76) çok geçmeden anlar. Babanın varlığının otorite ve ihmalkârlıkla görünür kılındığı, yokluğunun ise türlü yoksunluklarla sonuçlandığı ve her iki durumda da kız çocuklarının ve kadınların çaresizlikle sınandıkları öykülerden biri de "Fit"tir. Beş kadının kesişen hayatlarının anlatıldığı öyküde tek derdi okumak olan, okula gidememekle ölümü eş değer gören Nurgül, babasının ilgisinden mahrumdur. Onun merhamete gelmesini umar. Babası ise artık aileye masraflı olmaya başladığını düşündüğü kızını sofradan bir "boğaz" eksileceği için evlendirmek ister: "Zaten düşük olan omuzları, bu tatsız düşüncelerin ağırlığıyla iyice düşüyor." (2019a: 38). Büyük bir ezilmişlik duygusu içerisinde kendini küçük gören Nurgül, içine düştüğü çaresizlikten çıkamayacağını düşünürken, öyküde gözler bir başka kadın karaktere çevrilir. Bir kafeteryada garsonluk yapan Aynur da vaktiyle babasının şiddeti altında bir çocukluk geçirmiştir. Aynur, şiddeti dolaylı yoldan içselleştirmiştir. Zira onun yaşadığı evde şiddet ve baskı daha çok annesi üzerinden verilir. Hayatı boyunca hiçbir şeye itiraz etmeyen annesi, insanlara ve dünyaya kapalı bir hayatı yaşar. Kocası tarafından evden dışarı çıkması, pencereleri açması, perdeleri yerinden oynatması, komşuya gitmesi yasaklanan kadın tüm sosyal bağları koparılmıştır. Bakıldığında Aynur'un annesi de kendi babası tarafından kaderine terk edilmiştir, onun babası da ihmalkâr ve ilgisiz bir babadır. On altı yaşında kızını evlendirmiş, bir daha da arayıp sormamıştır. Aynur'un annesi öğrenilmiş çaresizliği derinlerde yaşamaktadır. Zira devamlı ve sistematik olarak şiddete maruz kalmaktadır. Onun için şiddetten kaçmak mümkün değildir ve kimsenin kendisine yardım edemeyeceğini düşünür. Bu nedenle şiddetle mücadele etmez, yardım istemez, çıkış yolu aramaz. Eşinden aldığı öldüresiye darbeler sonucunda güçsüz ve çaresiz bir durumda kendine olan güvenini ve yaşam isteğini kaybetmiş olan anne intihar eder. Yapılan araştırmalar çocukların evdeki şiddete doğrudan kendileri maruz kalmasalar da şahit oldukları şiddetten etkilendikleri, bu şiddetin onları içten yaraladığı yönündedir (Vahip 2002'den akt. Özgentürk vd., 2012: 61). Aynur'un baba evinde şahit olduğu her türlü tutum ve davranış, onun, çaresizliği kabullenmesini kolaylaştırmış ve annesinin intiharından kendisini sorumlu tutmasıyla sonuçlanmıştır.

Babaların kızlarına ve eşlerine olan tutumlarında kalıp yargıların ve önemli bir kişilik özelliği olan cinsiyet belirlemelerinin mühim bir yeri vardır. Bahsi geçen öykülerde de görüldüğü üzere yazarın öykülerinde öğrenilmiş çaresizliğin oluşmasında belirleyici bir faktör de

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

cinsiyettir.[2] Kadınların gerek biyolojik açıdan cinsiyetleri, gerekse cinsiyet rolleri önemli bir etken olmakla birlikte özellikle cinsiyetlerinin sosyal ifadesi olan cinsiyet rol ve kimliklerinin öğrenilmiş çaresizliğin ilerlemesi ve pekişmesinde daha belirleyici olduğu sonucuna varılmıştır (Kümbül, 2002: 135). İncelediğimiz öykülerin birçoğunda yer yer kız çocuklarının ve kadınların "cılız" oluşları üzerinden bir aktarım yapılsa da asıl vurgu toplumsal cinsiyet temelli kabuller üzerinedir. "İki Kişinin Bildiği" adlı öyküde sevdiği ve sevildiğini düşündüğü erkek arkadaşı ile yaşadığı birliktelik sonucunda başta kendi babası olmak üzere toplum tarafından da damgalanan Melike, herkesin kendisi adına konuştuğu, kendisini kınadığı, tüm mahallelinin, ailesinin bu rezilliğin üstüne nasıl olup da mahalleyi terk etmediklerine şaştıkları bir sırada düşünmenin bile çaresizlik olduğunu hisseder. Tüm bu baskı, utancından sokağa çıkamadığını söyleyen Melike'nin babasının kızını tuzağa düşüren adamla evlenmesine ikna olması ile sonuçlanır: "Kızımın, kendisini tuzağa düşüren T.Ö. ile evlenmesini ve namusumuzun temizlenmesini istiyorum." (2019a: 29). "Kurt Gözler" adlı öyküde yine "cılız" bir kız çocuğu, babası tarafından telle boğulmaya çalışılır. Zira Döne artık çocukluktan çıkmış, genç bir kadın olmuştur. Bu nedenle "oğlanlarla oynamak, dışarı çıkmak" (2019a: 54) suçtur. Onun cezasını kesen ise babasıyla birlikte ağabeyi, amcaları, enişteleridir. Öyküde bir şekilde kurtulduğunu anladığımız Döne, artık "kendine ve dünyaya güvensiz adımlarla" (2019a: 53) hayatta yol alır. "Allah Affetmez" adlı öyküde de benzer bir kurgu söz konusudur, ancak amcasının oğlu tarafından iftiraya uğrayan Cemile, Döne kadar şanslı değildir. Babası kızına kıyamasa da leke hepsinindir ve "lekeyi çıkarmak adamlığın şanındandır" (2019a: 97) gerekçesiyle Cemile amcasının oğlu tarafından sırtından vurulur. "Belleğin Rüyası"nda ismi belirtilmeyen kadın, "gurbette tek başına kız başına hırsızı var uğursuzu var neden inat eder insan bu kadar derdi okumak değil de ondan ar damarı çatlamış" (2019a: 61) şeklindeki düşünceler, hayatına uzanan eller yüzünden geçmişin yükü altında ezilir. "Şeytan Geçti"de ise çevrenin Elif'e bakışı, yengesinin ve ağabeyinin bakışından farksızdır. Elif gibilerini insan yerine koymayan müşteriye göre Elif gibi genç kadınlar üç kuruşa çalışan, gösterişe meraklı, hadsiz kimselerdir: "Nesin sen? Manikürcü. Bu dükkândan mezun olup fabrikaya müdür, memlekete bakan olacak halin yok ya. Milletin kılıyla tüyüyle uğraşıp gideceksin. Benim çocuğum ekmeğini böyle kazansaydı, valla çıkamazdım insan içine, bakamazdım kimsenin yüzüne. Aman, düşman başına." (2019a: 18). Kendinden, yaptığı işten utanç duymasına, benliğinin zedelenmesine neden olan bu sözler yengesinin, ağabeyinin düşünceleriyle de paralellik gösterir. Yengesine göre de Elif "enayi"dir, zira onun gibiler "çalışamayacak kadar iyi olan insanlarla başkalarının işini görmeye mahkumlar"dır. (2019a: 17). Elif ve onun gibilerin hapsedildiği bu mahkûmiyet, bir anlamda öğrenilmiş çaresizlikle kendi hayatlarının kontrolünün kendilerinde olmadığını, ne yaparlarsa yapsınlar, var olan bu kalıp yargıları aşamayacaklarını, kaderlerine boyun eğmeleri gerektiğini onlara öğretmektedir. Benzer bir algının farklı şekilde tezahür ettiği öykülerden biri de *Abis*'te yer alan "Yemezler" adlı öyküdür. Öyküde ismi belirtilmeyen ve evliliğinde yaşadığı sıkıntıları, gördüğü şiddeti özellikle de babasına anlatamayan kadın, kocası tarafından sürekli aşağılanan, hakarete maruz kalan, akla gelmeyecek bahaneler gerekçe gösterilerek dövülen, topluluk içinde küçük düşürülen, annesine küfür edilen, her işi başarısızlıkla sonuçlandırdığına inandırılan bir kimsedir. Kocasının eril

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

söyleminin altında ise eril tahakküm vardır. Kadının yaşadıklarını babasına anlatamamasının temelinde kalıp yargılar bulunmaktadır. Öyküde, toplumsal baskı, her olumsuz olayın ardından tekerleme hâlini alan "sağlık olsun" (2019b: 27) sözü üzerinden toplumdaki kalıp yargıların ve çeşitli davranış kalıplarının bir sonucu olarak verilir.

Yazarın hemen bütün öykülerinde öğrenilmiş çaresizlik çoğunlukla kadınlara toplumsallaşma süreciyle birlikte "çocukluk çağından itibaren yaşamın getirdiği her türlü güçlüğe ve soruna karşı koymaksızın, boyun eğmesi gerektiğini öğretmekte" (Mavili, 2014: 41; Gökkaya, 2015: 63), "neleri yapması neleri yapmaması gerektiğini güçlü bir şekilde" vermektedir. Toplumsal yaşam alanında o kalıp yargı ve kuralların dışına çıkamayıp, yeni/farklı bir eylemde/denemede bulunmayı aklından bile geçirmeyen kadın, bir anlamda kaybetmeyi öğrenir (Gökkaya, 2015: 53). Birçok öyküde kaybetmeyi öğrenen kadınlar "Neden başıma bunlar geldi?" (Kümbül, 2002: 74) sorusundan hareketle yaşadıkları olayların sebep ve sonuçlarını araştırırlar. Öğrenilmiş çaresizlik modelinde bu sorunun cevabını öğrenilmiş çaresizlik kuramına önemli katkılar getiren "yükleme teorisi"ne göre açıklamak mümkündür. Zira öykü karakterlerinin çoğunun başarısızlıklarına, olaylar üzerindeki kontrolsüzlüklerine, davranışlarının sonuçlarına getirdikleri nedensel açıklama çaresizlik yaşantısında ön plana çıkar. Öykü karakterlerinin yaşadıkları olay ve durumların neden ve sonuçlarına yönelik yaptıkları çıkarsamalarda baba ve baba evi ile ilgili yaptıkları olumsuz yüklemelerin dikkat çekici boyutta olduğu görülür. Bu yüklemeler bireysel ya da çevresel olabileceği gibi genel/özel; sabit/değişken de olabilmektedir. İncelediğimiz öykülerin bir kaçı hariç pek çoğunda kadın karakterlerin içinde bulundukları öğrenilmiş çaresizliğe dair yaptıkları yüklemeler dışsal-sabit-genel boyuttaki yüklemelerdir. İçsel-dışsal boyutunda birey, başarı veya başarısızlığın kendi kişisel özelliklerinden ya da çevresel etkenlerden kaynaklanıp kaynaklanmadığını araştırır. Sabit-değişken boyutu üzerinde başarı ya da başarısızlığa yol açan nedenin zaman içinde değişim gösterip göstermediğine, genel-özel boyutunda ise, bu nedenin belirli bir ortam ya da tüm benzer ortamlar için geçerli olup olmayacağına karar verir (Ural, 2009: 115).

"Ecel Beşiği"nde adı verilmeyen kadın, eşinden ve eşinin ailesinden fiziksel ve psikolojik şiddet görmektedir. Evde yaşanan her aksilik dolayısıyla suçlanır, ötelenir, kimseden destek göremez: "Kabası kaynanasının sözüyle acıyor, sol koluyla omzu görümcesinin demesiyle. Sol yanağı sofranın gecikmesinden, sağ memesi döl tutmadığından." (2019a: 31). Kocasına adıyla seslenmesi, kocasının işçi olması dolayısıyla duyduğu eziklik onun şiddet görmesi için yeterlidir. Evin perdelerini açması yasaktır. Pencereler dışarıyı göstermeyecek şekilde kapatılmıştır. Yaşadığı ev onun için artık "çıkmaz sokak" (2019a: 33) görünümünü almıştır. İçinde bulunduğu bu durumun nedenini sorguladığında bireysel olmaktan ziyade dışsal bir faktör olarak ailesini anımsar. Burada ise baba figürü belirginleşir. Zira baba evinde sevgiden, ilgiden mahrum büyümüştür. Sofradan bir tabak eksilsin diye evlendirilmiştir, evlenince de unutulmuştur. Hâlihazırda gördüğü eziyet karşısında ise dönecek bir evi bulunmamaktadır. Babasının evinde görmediği ilgiyi, evlenince de bulamaz. Kaderinin değişmezliğini anlar. Öyküde kadın karakterin yaşadığı olayların kendi davranışına bağlı olarak gelişmediğini gösteren temel kavram "kader"dir ve kader, kontrol edilemeyen alana dâhil olan dışsal bir unsurdur. Yaşadığı umutsuzluk ve çaresizlik ise kalıcıdır. Zira hayattaki başarısızlıklarının

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

nedeni zaman içinde değişmeyecektir, değiştirmenin tek yolu ise ölümdür: "Çıkacak bu çıkmaz sokaktan, gerekirse cesedi çıkacak ama çıkacak." (2019a: 33). Nitekim ölümün "kurtuluş" ümidine dönüştüğü öyküde, kadın karakter gün yüzüne muhtaç kaldığı pencereden atlar, ancak ölmez. Yaşadığı çaresizliğe dair yaptığı nedensel yükleme bir ortamla (özel) sınırlı kalmış gibi görünse de sonraki yaşamının diğer alanlarını da etkileyeceği ortadadır.

"Fit" adlı öyküde Aynur'un yıllarca annesinin intiharından kendisini sorumlu tutması bireysel bir yüklemedir. Ancak bir zaman sonra asıl katilin babası olduğunu fark ederek dışsal bir yükleme yapar. Çocukluğunda yaşadığı travmatik hadiseleri değiştirmeye çaba harcasa da yine dışsal bir faktör olan "kader"den kaçamaz. Zira geçmişi değiştiremeyeceği gibi hâlihazırda yaşadıklarının geçmişe dönük nedenlerini de değiştiremeyecektir. O da yazarın diğer kadın karakterleri gibi tüm olanları hayatının belirli bir alanı ile sınırlı sanmaktadır. Aynur'un annesi de derin bir öğrenilmiş çaresizlik içerisinde tüm yaşadıklarını kabullenmiştir. Onun çaresizliğinde de kendi babasının rolü büyüktür. Onu böyle yaşamaya önce babası sonra eşi mahkûm etmiştir. Yaşadıkları sabittir ve hayatının geri kalanını da etkilemiştir. Zira onun için de kurtuluş ölümle mümkün olmuştur.

"Kurt Gözler" adlı öyküde ise cami avlusunda annesinin tabutunun başında bekleyen Fatma'nın haykırışları duyulur. Fatma'nın babası başkasına gönlünü kaptırınca eşinden boşanır. Ancak "Boşansa ne olur! Fatmalar'ın oralarda kadın bir kere giydi mi gelinliği, onunla kefenlenir" (2019a: 57) zihniyeti Fatma'nın annesinin de sonu olur. "Namevcut" adlı öyküde ise ilgisiz babadan, kendisini döven ağabeylerinden sonra Hollanda'ya gelin giden öykü karakteri, eşinden şiddet görmeye başlar. Kocası eve erzak getirmez. Kapı üzerine kilitlenir, iki yıl dışarıya çıkamaz. Açlıktan ölmemek için evde bulduğu tahta parçalarını, duvar kâğıdını yer, giysilerini kesip, kaynatıp suyunu içer, hastanelik olur. Dönmek zorunda kaldığı evde şiddet devam eder. Sırtına ütü basılır, takıları alınır. Tüm bu süreçte babası arayıp sormaz. O da sofradan bir tabak eksilsin diye evlendirilenlerdendir. İki çocuğu olan ve aklını yitirme aşamasına gelen kadın için "zindan" olarak nitelediği bu evden kurtuluş yoktur. Kanser olduğu anlaşıldıktan sonra hastane evraklarına attığını sandığı imzalar dolayısıyla kocasından boşandırılır, ancak bu kez de çocuklarının velayeti elinden alınır. Talibi çıkmasına karşın artık insanlara güveni kalmamıştır ve o da hayatının geri kalanını dışsal nedenlere bağladığı, genellediği ve değişmeyeceğine inandığı öğrenilmiş çaresizlik durumunu yaşayarak geçirecektir:

> "Zaten talibim çıktığında kapıya dayandı benimki, yüz verirsen yüzünü oyarım kabak gibi dedi:
>
> Yetkililere gitmedin mi?
>
> Gittim. Bizim buranın camisi var ya, Delf'teki. Oranın imamına gittim. Anlattım işte her şeyi, söz verdi konuşacağım kocanla diye. Ama cinlerimden duydum ben, konuşmamış. Allah'a havale ikisi de." (2019a: 83)

Kadın karakterlerin yaşadıklarına dair yaptıkları nedensel yorumlar ve yüklemeler onların değişmeyecek olan geçmiş ve geleceklerinin birer numunesidir. Onlar için sabit hükmünü alan bu durum, yaşamlarındaki diğer tüm ortamlar için de geçerli olabilecek genelliktedir. Baba evinde şiddete, aşağılanmaya, horlanmaya, gıdadan, eğitimden mahrum bırakılmaya dair ne

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

yaşadılarsa tüm bunlar sonraki hayatlarında da fazlasıyla karşılaştıkları durumlar olmuştur. Elbette bunda öğrenilmiş çaresizliği pekiştiren genellenmiş yüklemelerin tesiri büyüktür. Zira kadın karakterlerin baba evinden getirdikleri genel kabuller, hayatlarındaki olumsuz etkileri daha da büyütmüş ve yaşamlarının her alanına yaymıştır. Dolayısıyla bu değişmez, genellenmiş eksiklikler onların öğrenilmiş çaresizliği daha derin ve kalıcı bir şekilde yaşamalarına sebebiyet vermiştir. Yaşadıkları olumsuz olayların altında yatan asıl nedenleri bulmak, yaşamlarındaki kötü gidişatın sorumlusunu belirlemek isterlerken yaptıkları bu tür nedensel yüklemeler kimi durumda benlik saygılarına zarar vermiş, içlerindeki iyimserliği olumsuz yönde etkilemiştir, çoğunlukla da suçluluk ve utanç duymalarına neden olmuştur.

Aslı Tohumcu'nun öykülerinde kız çocuklarının ve kadınların öğrenilmiş çaresizlik durumunu yaşamalarında aile içinde babalarından gördükleri davranış kalıplarının büyük rolünün olduğu anlaşılmaktadır. Honey, sevgisini göstermeyen ve itici davranan ebeveynlerce yetiştirilen çocukların güvensizlik ve yalnızlık duygusuna eğilimli olduklarını, daha sonraki yaşamlarında da eleştiri ve reddedilmelere karşı daha kolay çaresizlik duygusuna kapılıp depresyona girebileceklerini ortaya koymuştur (Yemez ve Alptekin 1998'den akt. Ural, 2009: 93). Buna bir de "kişiyi çaresizliğe iten, yeteneklerini kullanmasını engelleyen, değiştirebileceği durumlar karşısında eylemsizlik göstermesine neden olan" (Tutar, 2007: 150) toplumsal cinsiyet temelli öğretiler ve kız çocuklarını okutmamak, küçük yaşta evlilik ve hamileliklere maruz bırakmak, daha az beslemek gibi hak ihlalleri eklendiğinde öykülerdeki kız çocuklarının, kadınların nasıl daha büyük bir çaresizliğe sevk edildikleri çarpıcı bir şekilde görülmektedir. Bu nedenle ne yaparlarsa yapsınlar bu durumu değiştiremeyeceklerine inanmışlar ve yaşadıkları ile ilgili dışsal, kalıcı ve genel olmak üzere bazı nedensel yüklemeler yapmışlardır. Bu yüklemelerin kalıcı olması ve tüm hayatlarını içerecek boyutta genellenmesi ise yaşadıkları çaresizliğin hayatlarındaki tüm aşamaları içine alacak şekilde süreğenleşmesine, bir nevi "kader" hükmünü almasına neden olmuştur.

1.3. Baba-kız ilişkisinin öğrenilmiş çaresizlikten "öğrenilmiş kader"e geçişteki rolü

Başarısızlıkla neticelenen yaşam deneyimlerinde, bireylerin öğrenilmiş çaresizlik durumu ile karşı karşıya gelme olasılığının daha yüksek olduğu ifade edilir. Bu anlamda bireyler çeşitli şekillerde kaçınma eğilimi gösterseler de çaresizlik çoğunlukla kader hükmünü almaktadır (Kapıcı, 2010: 5). Yazarın öykülerinin çoğunda öğrenilmiş çaresizlikten, çaresizliğin bir bakıma süreğenleşmesi anlamına da gelen "öğrenilmiş kader"e geçiş söz konusudur. Sürekli kontrol edemedikleri yaşam olayları ile karşılaşan öykü karakterlerinde çaresizlik duygularının eşlik ettiği bir bunalım gelişmiştir. Ne yaparlarsa yapsınlar boşuna olacağını ve hiçbir şeyi kontrol edemediklerini öğrenmişlerdir. Davranışçı kurama göre ise; öğrenilmiş çaresizlik, erken yaşam dönemindeki deneyimlerle kişilerin çeşitli davranış biçimlerini öğrenmeleri ve kendi yaşamlarında uygulamaları şeklinde tanımlanmıştır. Bu yaklaşıma göre depresyon da bir öğrenilmiş çaresizlik durumu şeklinde ifade edilmiştir (Ural, 2009: 91-92). Bu bakımdan hastalık hükmündeki öğrenilmiş çaresizlik, incelediğimiz bütün öykülerde öykü karakterlerinin değişmez kaderi olarak ifade edilir. Zira onlar kendilerini kuşatan bu durumu bir hastalık zaviyesinden değil, kadercilik anlayışı çerçevesinden görüp algılamaktadırlar. Elbette onları eylemsizliğe, ümitsizliğe sevk

e-ISSN 2791

eden bu anlayış, onların gelecek beklentilerinde de kendisini gösterir. Yaşamlarındaki çaresizlik belirtilerinin uzun süre devam etmesi, yaşadıkları çaresizliğin değişmez olduğunu göstermiştir. Öykülerdeki hemen her kadın kaderinin, "hayatının her alanında kendisini kuşattığını" (Kara, 2009: 72) düşünmektedir. Öğrenilmiş çaresizlik, değiştirilemeyeceği vurgulanan "kader" inancı ile beraber düşünüldüğünde bu durumun pek çok öyküde baba - kız ilişkisindeki nedensel yüklemelere dair yapılan açıklamalarla da örtüştüğü görülmektedir. Nitekim geçmişte olduğu gibi gelecekte de kaderleri değişmeyecektir, bu hüküm tüm hayatlarını içine alacak şekilde genellenmektedir ve "kader" kavramı kontrolleri dışındaki olay ve durumları kapsadığı için dışsaldır.

Aslı Tohumcu'nun öykülerinde çaresizlik kız çocukları ve kadınlar için kronik hâle gelmiştir. "İki Kişinin Bildiği" adlı öyküde çıldırmayı kurtuluş olarak gören ve babası tarafından kendisini tuzağa düşüren kişiyle evlendirilerek kaderine teslim edilen Melike, "ölene kadar kurtulamayacağı bir tiksintiyle ağlamaya başlar" (2019a: 29) ve çaresizliği kadere dönüşür. "Ecel Beşiği"nde adı belirtilmeyen ve baba ocağında bir gün bile sevgi görmeyen kadın, kaderinin değişmezliğini anlamıştır. Bu nedenle çok fazla düşünmeden "bir hayvan gibi ama uysal ve kaçmaya hazır yaşamayı" (2019a: 31) öğrenmiştir. "Fit"te Aynur'un annesinin çaresizliği yıllarca devam etmiştir. Bu nedenle onun yaşadığı kronik çaresizlik belirtileri "uzun süreli" ve "tekrarlayıcı" (Anur, 2014: 21) boyuttadır. İçinde bulunduğu bunalım onu da ölüme götürür. Keza Aynur kaderinin annesine benzememesini istemekle birlikte babasının katil olduğunu fark ettiği bir anda korku içinde geçmişinden "bir öcüden kaçar gibi uzaklaşırken" (2010: 45) hayata gözlerini yumar. Aynı öyküde Zehra istemediği, sevmediği biriyle evlendirilerek kaderi babası tarafından tayin edilen ve çaresizliği süreğenleşen bir başka kadındır. "Kurt Gözler"de babası tarafından telle boğulmaya çalışılan Döne'nin kaderi de muhtemelen cami avlusunda cenazesini izlediği başka bir kadına benzeyecektir: "... eli boynuna gitti kızın. Eliyle yokladığı alametiydi onu bekleyen kıyametin, şimdilik ertelenmiş." (2019a: 53). "Namevcut"ta adı belirtilmeyen, yaşadığı "zindan"dan kurtulmaya çalışan kadını aklını yitirmiş olması dahi kurtaramaz, çaresizlik onun için de baba evinden itibaren kader hükmünü almıştır. "Adaletin bu mu dünya?"da babası ve annesi tarafından küçük yaşta terk edilen ve onların ilgisinden mahrum büyüyen Hasibe aynı kaderi kendi çocuğuna yaşatır.

Yazarın öykülerinde öğrenilmiş çaresizlik kadın karakterlerin geçmiş yaşantıları ile ilişkili görünmektedir. Henüz birer kız çocuğu iken içinde bulundukları aile ortamı, aile ortamında özellikle babalarının kendilerine ve annelerine olan tutumu yaşantılarının bir sonucu olarak ortaya çıkan öğrenilmiş çaresizliği etkilemekle kalmamış, hayatlarının geri kalanında da çaresizliğin kader hükmünü almasında önemli bir değişken olmuştur. Çocukken, yetişkin birer genç kadın iken "hangi davranışın yanlış ya da doğru olduğunu, neyi yapmaması gerektiğini, yaşamda nelerin anlamlı, nelerin anlamsız olduğunu" (Anur, 2014: 27) otorite figür baba ya da onun yerine geçen erkek figürlerden öğrenmişlerdir. Bunların dışına çıkanlar suçlanmış, cezalandırılmıştır. Bu anlamsızlık içinde hayatının kontrolünün başkasının ellerinde olduğunu anlayan ve "kontrol inancı kaybolan kadın, kadercilik anlayışını geliştirmektedir" (Gökkaya, 2015: 64). Çevresindeki şartları kontrol edemeyeceğini görür, kendini bırakır, böylece "şartların, onu daha kolay kontrol edebileceği bir hâle gelir".

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Çaresizliğin kronikleşmesi durumunda bütün başına gelenlerin "kader"i olduğunu düşünmeye başlayan kadın, kontrol edemediği durumlar için yaptığı nedensel yüklemelere de "kader" ölçeğinde açıklama getirir. Bu nedenle başına gelenlerin nedenini sorgulayan bazı kadınlar "dışsal" nedenin odağını değiştirir. "Ecel Beşiği" adlı öykü bu durumun en güzel örneklerindendir. Kadın karakteri intihara kadar götüren çaresizlik durumunun temelinde ailesi, babası, eşi, eşinin ailesi varken bir anda odak değişir: "değil mi ki Allah attıydı beni bu Allahsızların arasına, kalmadı bende de Allah kor... tövbe tövbe..." (2019a: 33). Bu nedenle tesbihe sarılır, yarasını dualarla kapatır. Zira o "koca dayağından, kaynana zulmünden, görümce şerrinden çok Allah'tan korkar" (2019a: 33) olmuştur. Bu durum aynı zamanda nedensel bir sapmadır. Derin çaresizliğin yarattığı motivasyonel, duygusal ve bilişsel bozulmaların bir sonucudur. Kendini iradesiz, güçsüz, yetersiz hisseden kadının, onu intihara kadar götürecek olan depresif hâli ancak geçmişteki ve hâlihazırdaki yaşantıları ile açıklanabilmektedir. Gelecekteki beklentilerini de etkileyeceği kuvvetle muhtemel olan bu durumun sadece "kader" anlayışı içinde açıklanması, bir bakıma karakterin yaşadığı olayların değişmeyeceği gibi yaşayacaklarının da değişmeyeceğini vurgulamaktadır.

1.4. Öğrenilmiş çaresizliğin sonuçları

Bireylerin davranışları ile çevreyi kontrol edemediğini öğrenmesi ve gelecekte de bunun bu şekilde devam edeceği beklentisi içine girmesi ile oluşan çaresizlik durumunun son aşamasında (Seligman, 1975: 44) çaresizlik belirtileri motivasyon düşüklüğü, bilişsel bozukluk ve duygusal bozukluk olmak üzere üç farklı boyutta gözlemlenmektedir. Motivasyon düşüklüğünde kontrol edilemeyen olaylar, bireyin kontrolü ile sonuçlanabilecek diğer davranışları başlatmasındaki motivasyonunu düşürür. Birey, kontrol edebileceği durumda bile davranış sergileyemez. Bilişsel bozukluk ise daha önceki olayların kontrol edilemez olmasına bağlı olarak bireyin, davranışının diğer olaylar üzerinde etkili olabileceğini öğrenmesinde güçlük çekmesidir. Bu durum, bireyin kontrol algısını zayıflatmakta, davranışların, olayları kontrol edemeyeceği algısını geliştirmektedir. Duygusal bozuklukta ise kontrol edilemeyen olaylara sürekli maruz kalma durumu bireyde çöküntü ve engellenmişlik duygusunu geliştirmekte ve depresyona neden olabilmektedir (Seligman, 1975: 49-50; Pervin, 1993: 35; Kümbül, 2002: 37-39).

Aslı Tohumcu'nun öykülerinde öğrenilmiş çaresizliğe maruz kalan kadın karakterlerde bahsi geçen belirtilerin pek çoğuna rastlamak mümkündür. Davranışlarında gerektiği kadar aktif değildirler, zira sonucu davranışlarıyla kontrol edemeyeceklerini anlamışlardır. Bu noktada birçok kadın karakter henüz "cılız" birer kız çocuğu iken babaları tarafından maruz bırakıldıkları şiddet eylemlerine karşı koyamamışlardır. Bu süreçte dışarıdan gelen şiddet eylemlerini kontrol edemeyeceklerini öğrenmiş, sonraki hayatlarında da devam eden benzer davranışlar karşısında "kontrol edememe" beklentisi geliştirmişlerdir. Zayıflayan kontrol algısı ise olumsuz beklenti, güvensizlik, başarısızlık, yetersizlik, çaresizlik, ümitsizlik, korku, şüphe gibi duyguları içeren kimi depresyon belirtileri ile sonuçlanmıştır. Depresyonun vardığı son aşamada aklını yitirenler olduğu gibi çıldırmayı umanlar da bulunmaktadır.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Hasibe, babası tarafından küçük yaşta terk edilir ve güvensizlik duygusunu daha çocuk yaşta tadar. Evlendikten sonra eşi tarafından sürekli aşağılanması, yaptığı her işte başarısız bulunması hem kendine hem başkalarına olan güvensizlik duygusunu perçinler. Sadece iki kez harekete geçer. İlkinde kız kardeşinin düğünü için Konya'dan İstanbul'a gelir, ancak daha halk otobüsünde "üzerine çöken güvensizlik" (2019b: 108) nedeniyle düğün yerine varmadan ağlayarak geri döner. İkincisinde ise hayatının kontrolünün elinde olmadığını çok iyi anlayan, güvensizlik duygusunu derinlerde yaşayan, hiçbir çıkış yolu göremeyen Hasibe, Fırat'ın manzarası karşısında aldığı hazla kendisini Hasankeyf'in soğuk sularına bırakır. Elif, babası konumundaki ağabeyi, yengesi ve toplum tarafından baskılanmakta, erkeklerin hakkı olarak görülen birçok şeyden mahrum kalmaktadır. İçinde bulunduğu çaresizlik durumunda olayları kontrol edemediğini anlar. Meydan okuma karşısında teslim olur. Kendisi adına karar veren aile bireyleri, toplum fertleri ile tartışmaya girmez, konuşmaz, onlara karşı koymaz, itiraz etmez, onlar gibi düşünmediğini açıkça söylemez. Normal şartlarda belli bir sorunu çözebilecek bilişsel kapasiteye sahipken öğrenilmiş çaresizlik yaşantısı ile birlikte bu bilişsel kapasitesini kullanmakta zorlanır. Tehditleri yönetemez, durumu değiştirmek için uygun tepkiyi veremez. Daha önce öğrendiği bir davranışı pekiştirir, müşterisinin tırnağına törpüyü batırır. Aynur kısmen başarılı olmuştur. Annesine benzememek, babasının açtığı yaraları kapatmak adına üniversite okur, çalışır, kendi parasını kazanır. Ancak hayatını düzene koyabilmek, geçmişten sıyrılabilmek adına gerekli yeterliliği kendisinde görmez, yetersiz olduğunu hisseder. Bu da olumsuz yargılara ve düşük motivasyona sebep olmaktadır. Aynur'un annesi, çıldırmayı kurtuluş olarak gören Melike, adı verilmeyen diğer kadınlar ("Ecel Beşiği", "Namevcut") ise tam bir çaresizlik, ümitsizlik içindedirler. Bazıları yıllarca dehşeti yaşamıştır, hemen hepsi korku, kaygı içinde yaşamaya alışmışlardır. Bunalımın, depresyonun eşiğinde ya da ortasındadırlar. İradeleri ve sorun çözme kabiliyetleri azalmıştır. Öğrenilmiş çaresizlik hemen hepsi için yıkım hükmündedir.

Öykülerde içinde bulundukları bunalım bazı karakterleri intihara sevk eder. Şiddetten, baskıdan, çaresizlikten kurtuluş ümitlerinin kalmadığı bir anda ölüm tek kurtuluşları olur. Bu bakımdan çocukluk çağından itibaren öğrendikleri şiddet açığa çıkar. En büyük şiddeti de kendi bedenleri üzerinde sergilerler. Bir bakıma şiddet, şiddetle, üstelik öğrenilen çaresizlikle kanıksanan şiddetle ve en çetiniyle ötelenmeye çalışılır. "Adaletin bu mu dünya" adlı öyküde kendisi için hayatta bir şeyin kalmadığını düşünen ve içinde bulunduğu çaresizlikten kurtulmak için kendisini Hasankeyf'in sularına bırakan Hasibe vardır. "Fit"te Aynur'un annesi, "Ecel Beşiği" adlı öyküde adı belirtilmeyen kadın intihara meylederler. "Namevcut"ta ölüme terkedilen kadın içinde bulunduğu çaresizlik sonucunda aklını yitirir. "Kurt Gözler"de telle boğulmaya çalışılan Döne; "İki Kişinin Bildiği"nde hayatını karartan kimse ile evlenmeye mecbur bırakılan Melike ise onları gelecekte bekleyen çaresizlik durumunun son aşamasındaki sonuçlara sevk edilirler.

Kadınların intihar ederek kendi bedenlerinden intikam alma arzuları, içinde bulundukları çaresizlik sonucunda gelişen depresif durumun neticesidir. Ancak bireylerin bu tür eylemlerini kontrolü ele geçirmeye yönelik bir tepkime olarak değerlendirenler de bulunmaktadır. Bu konuda Brehm'in görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Brehm'e göre olayların ilerleyişinin kontrolünü kaybetme durumunda bireyin verdiği karşılık bir "çaresizlik" değil, bir "tepki"dir ve tepki veren bireyler de var olan durumu kabullenmektense kontrolü tekrar ele geçirmek için çabalarını artırmaya çalışmaktadırlar

(Kümbül, 2006'dan akt. Ural, 2009: 83). Bu açıdan bakıldığında maruz kaldığı çaresizlik içinde intihara meyleden kişilerin bu tavırlarını bir tepkime olarak algılamak da mümkündür. Zira birçok öyküde intihar, kontrol edilemez olaylar ve durumlar içerisinde olayları değiştirmek için yapılabilecek tek şey gibi algılanabilir. Ancak bu eylem en nihayetinde kendi bedenlerinden alınan bir intikama dönüşür. Nedenleri dışsal olsa da yaşam haklarını ihlal eden kendileri olurlar. Hayatları üzerinde kontrolü kaybeden kadınlar tek kontrolün kendi bedenleri üzerinde olduğunu düşünürler. Bu da ancak birkaç denemeden sonra bazıları için başarıya ulaşır ya da ulaşmaz. Ancak nereden bakılırsa bakılsın başarı hiçbir zaman gerçekleşmez. Zira hayattan koparılmışlardır. Var olan durumu belki kabullenemezler, ancak kontrolü ele geçirme noktasında da varlık alanı gösteremezler. Öykülerde intihar, olayları bir bakıma değiştiriyor gibi görünse de ölmekten başka bir kurtuluşun olmadığı vurgusu çok daha derin ve büyük bir çaresizliğin sonucudur ve çevreye de sirayet etmektedir. Nitekim bir umutsuzluk durumu olarak tanımlanan öğrenilmiş çaresizlik, kişilerin kendisi ile sınırlı kalmamakta, bulunduğu çevreye de bulaşıp insanların içlerindeki yaşama denemelerini ellerinden almaktadır (Duman 2004'ten akt. Ural, 2009: 82). "Adaletin bu mu dünya?", "Fit", "Ecel Beşiği" adlı öykülerde bu durumun örneklerine rastlamak mümkündür. Bu nedenle intihar eylemlerini bir tepkime olarak değil, çaresizlik döngüsünde değerlendirmek yerinde olacaktır. Zira sonunda intihar bile olsa hiçbir öyküde durum kadınlar için iyiye gitmemekte, toplumda bir farkındalık gelişmemektedir.

Sonuç

Kişinin benlik tutumu, kimlik algısı ile doğrudan ilişkili olan öğrenilmiş çaresizlik, edebiyat dünyasında kadın sorunlarını gerek ferdî gerek toplumsal düzlemde ele alan birçok metinde karşımıza çıkan bir olgudur. "Kontrol edememe" hastalığı olarak da tanımlanan öğrenilmiş çaresizlik durumu, Aslı Tohumcu'nun birçok öyküsünde nedenleri ve sonuçlarıyla beraber kendisine geniş bir yer bulmuştur. Yazarın öykülerinde baba-kız ilişkisi açısından ele aldığımız bu durum, öykülerde kız çocuklarının hayatlarını doğrudan etkileyen bir tutum olmakla birlikte baba-kız ilişkisinin bir sonucu olarak da dikkat çekmektedir.

Aslı Tohumcu'nun öykülerinde kadın karakterlerin derin ve değişmez bir çaresizlik içinde oldukları görülür. Bu ise çoğunlukla aile ortamında elde edilen olumsuz kazanımların bir sonucu olarak dikkat çeker. Birçok öyküde kadınların, öğrenilmiş çaresizliği yaşadıklarına dair en önemli etkilerden biri aile içinde uğramış oldukları/maruz kaldıkları şiddettir. Öykülerdeki kız çocuklarının çoğu şiddeti duyma, şiddete şahit olma ya da bizzat şiddeti tecrübe etme yoluyla şiddetle erken yaşlarda tanışmıştır, içlerinden bazıları sorunları çözmede şiddetin etkili bir yol olduğunu öğrenmiştir. Çocukluklarında kendilerini koruyamamışlardır, davranışları ile yaşadıkları olayları değiştirememiş, sonraki dönemlerinde de şiddetten uzaklaşamama, şiddete dur diyememe, şiddet karşısında sessiz kalma şeklindeki tutumlarını devam ettirmişlerdir. Zira çoğu kendi kimliğini bulamadan evlendirilmiştir, eşleri ise otoriter, ihmalkâr, şiddet eğilimli bir baba uzantısı olarak hayatlarındaki yerlerini almışlardır. Onlar ise hiç büyüyemeden, ne anne ne olgun birer kadın olduklarını anlayamadan eşlerinin elinde birer kız çocuğu olarak hırpalanmaya devam etmişlerdir. Böylece hayatlarında şiddet içeren

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

her türlü tutum ve davranış tekrar edilmek suretiyle süreklilik kazanmıştır. Mekân ve kişiler değişmiş, ancak onların maruz kaldıkları tutum ve davranışlar değişmemiştir. Bir bakıma "bireysel çaresizlik"ten "çevresel çaresizlik"e geçişle ilişkilendirebileceğimiz bu aşamada karşılarına daima baba ve baba gibi olan diğerleri çıkmıştır. Bu nedenle çocukluk çağından itibaren olaylarla baş etme noktasında geliştirdikleri tutum ve davranışlarını evlilikleri ve iş ortamları başta olmak üzere sonraki hayatlarında da sergilemişlerdir. Artık hayat tarzı hâlini almış, kanıksanmış bu durum ise çaresizlik belirtileri ile sonuçlanmıştır.

Yazarın öykülerinde hayat yolunda sürekli olarak başarısızlığa uğrayan ve hayatlarını kontrol edemediklerini düşünen kadınlar, kendi davranışlarının nedenlerini araştırdıklarında temelde aile ortamında babalarının tavır ve davranışlarını anımsamaktadırlar. Onlar, babaları ya da baba figürünün yerini alan diğer otorite figürler tarafından tüm "iyimserlik"leri ellerinden alınmış ve kötümserliğe mahkûm edilmiş kimselerdir. Haklarında belirleme yapan herkesin onlarla ilgili değerlendirmeleri daima olumsuzluk içermektedir: Suçludurlar, enayidirler, lekelidirler, kusurludurlar. Tüm bu olumsuz kodlamalar genç kadınlık ve sonraki evrelerinde kendilerine dönük olumsuz yüklemeler yapmalarına, kendilerini suçlu, utangaç, karamsar hissetmelerine neden olmuştur.

Aile içinde maruz kaldıkları şiddet eğilimleri, her türlü aşağılanma, toplumsal cinsiyet odaklı baskı sonraki süreçte çaresizlik durumu olarak ortaya çıkmıştır. Çaresizliğin olumsuz tezahürü ise baskıdan kaçmanın mümkün olduğu yahut olabildiği sonraki koşullarda öğrenmenin engellenmesi veya gecikmesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle hayatlarının kontrolünü ellerine almaları noktasında olayların gidişatını kendi fikir, konuşma ve hareketleriyle engelleyemeyeceklerine olan inançları bulunmaktadır. Dayanıklı değildirler, olayları kontrol edemezler, çünkü çaresizliği öğrenmişlerdir. İçinde bulundukları durumla ilgili geçmişe, ailelerine, babalarına yönelik nedensel yüklemeler yaparlar. Meydan okuma cesaretleri bulunmayan kadınların, eylemsizliklerine, çaresizliklerine yönelik dışsal, kalıcı ve genel nitelikte birtakım nedensel açıklamaları vardır. Çaresizliklerinin nedenleri dış etkenlere bağlıdır, geçici değildir ve belli bir alana özgü olmaktan çok onların tüm hayatlarını etkileyecek boyutta ve genişliktedir. Davranışlarına yönelik yaptıkları nedensel açıklamalar dolayısıyla ileride hiçbir davranışın, sonucu kontrol edemeyeceğine dair bir beklenti geliştirmişlerdir. Geçmişi değiştiremeyecekleri gibi onları bekleyen geleceği de değiştiremeyeceklerini düşünürler, bu durum onları ne yaparlarsa yapsınlar hiçbir şeyi değiştiremeyecekleri yargısına sevk eder. Başarıya ulaşamayacakları inancıyla cesaretleri kırılan ve kendilerini öğrenilmiş, kabullenilmiş bir çaresizliğin içerisinde bulan kadınlar için bir zaman sonra bu durum kader hükmünü alır. Bu noktada hayata karşı kayıtsızdırlar, gelecekle ilgili beklentileri olumsuzdur, bazıları en iyi ihtimalle "ölüm"ü kurtuluş olarak görür.

Öykülerde, şiddet, aşağılanma, dışlanma, damgalanma, suçlanma, yasaklanma gibi kimi çevresel/ailesel kimi toplumsal olmak üzere neredeyse tamamen dışsal faktörlere bağlı olarak hayatlarında engelleyemedikleri itici olaylara maruz kalan kız çocuklarının, kadınların yaptıkları nedensel çıkarımlar onların sonraki davranışlarını da etkilemiştir. Bu noktada birçok öyküde dışsal (aile) odak yerini bir başka dışsal odak olan "kader"e bırakarak ailenin de bir anlamda kader olduğunun altı çizilir. Nitekim bu kader anlayışında tayin edici rol babalardır. Zira birçok öyküde kızlarının kaderini babalarının tayin ettiği, böylece onların kaderlerinin de

e-ISSN 2791

annelerine benzeyeceği vurgusu yapılır. Bu genelleme de çaresizliği kolaylaştırmaktadır. Hırpalayıcı birçok olayla karşı karşıya kalan kadınlar karar verme sürecinde kadercilik anlayışı içerisindedirler. Bu anlayış ise daha sonra yerini çöküntü duygusuna bırakmıştır.

Aslı Tohumcu'nun öykülerinde öğrenilmiş çaresizliğin öykü karakterleri üzerindeki sonuçları ise hayli yıpratıcıdır. Bu durum, eylemsizlikten, olumsuz beklentilerden, umutsuzluktan, depresyona, intihara kadar giden bilişsel, güdüsel ve duygusal pek çok olumsuz süreçle sonuçlanmıştır. Öykülerde öğrenilmiş çaresizlik nedeniyle kadınlar şiddetten, baskıdan, tehlikeden kaçış yollarını görememiş, doğru tepkiyi geliştirememişlerdir. Bu anlamda edilgendirler, pasiftirler, vazgeçmişlerdir, problem çözme becerileri azalmıştır ya da kalmamıştır. Yaşamı deneyimlemeye yönelik cesaretleri yoktur. Kendilerini kötü, kızgın, endişeli ve kaygılı hissederler. Kadınlar kendileri için bir şey yapamaz, eylemde bulunmazlar. Kendi yetkinliklerine olan inançları zayıflayan kadınlar tek yetkinliği "intihar" eyleminde görürler. İçinde bulunduğu mevcut durumdan kendi imkânlarıyla kurtulamayacağını anlayan ve duygusal anlamda da kontrol kaybı yaşayan kadınlarda iç kontrol kaybı derinleşmiş, güven yitimi, stres, umutsuzluk, depresyon gibi belirtiler ortaya çıkmıştır. Çaresizlik bazı öykü örnekleri özelinde ise bireyin kendisi ile sınırlı kalmamış çevresine de sirayet etmiştir.

Yazarın öykülerinde kadınların hikâyelerini çocukluk, gençlik, olgunluk dönemlerinde yaşadıkları ve yaşayacakları olay ve durumlar açısından bir bütün olarak okumak mümkündür. Bu durumda kurgusal olarak öykülerdeki tüm kadınların kaderlerinin de birbirlerine bağlandığı görülmektedir. Öykülere münferit olarak baktığımızda dikkat çeken "bireysel çaresizlik", bu anlamda bütün kadınları içerecek boyutta bir genelleme üzerinden "evrensel çaresizlik" olarak görünür kılınmıştır. Yazarın niyeti bu durumu eserleri vasıtasıyla dile getirmektir. Bu bakımdan *Abis*'te âdeta bir kâbusu, sayıklamayı, halisülasyonu andıran ve dağınık bir şekilde kurgulanan farklı türlerdeki öykülerde çoğunlukla son çare olarak şiddete meyleden kadınların bu eğilimlerinin nedenleri, *Şeytan Geçti*'deki öykülerde çocukluklarının geçtiği aile ortamında irdelenir. Kurgu ve olay örgüsü açısından daha derli toplu öyküleri barındıran *Şeytan Geçti*'de öğrenilmiş çaresizliğin nedenlerinin temelinde babaların kız çocuklarına, kadınlara olan tutumlarının yattığı görülür. 2017'de yayımlanan *Sevil de Sevme* ise bir teklif sunar. Kadın merkezinde hegemonik söylemi ihtiva eden bir distopya örneklemi olan eserde, yazarın niyetinin çözümü kadın hegemonyasında aramak olmadığı anlaşılır. Zira kadınların hüküm sürdüğü, otorite merkezinin erillikten dişilliğe kaydığı, erkeklerin nesneleştiği, sevmenin yasaklandığı bir dünyada, "kız kardeşliğin yasaları" da mutluluk ve huzur getirmemiştir. Bu noktada öykü kitaplarının yayım yılları da dikkate alındığında bir alternatif arayışında olduğu anlaşılan ve bunu kadın sorunları, toplumsal cinsiyet, kadınlık durumları, öğrenilmiş çaresizlik gibi temel meseleler etrafında irdeleyen yazarın, dikkatimizi öğrenilmiş çaresizliğin karşısına öğrenilmiş güçlülüğü koymak, dayanışmak, sosyalleşmek, yoksunluklarımızı gidermek gibi başka alternatifler düşünmeye yönlendirdiğini söylemek mümkündür. Sevgisiz bir dünya istemediği gibi öykülerindeki birçok kadının teşebbüs ettiği gibi ölerek direnmeyi tavsiye etmediği de aşikârdır. Bu bakımdan "evrensel çaresizlik"ten tüm kadınları kurtarmak adına, tutunabilmeyi bütün kadınlar için mümkün kılmak adına sevdiğimiz, sevildiğimizi hissettiğimiz, beraber yaşayabilmenin yollarını arayıp bulduğumuz ve tüm bunların temellerinin ise daha çocuklukta atıldığı bir dünya arzusunu öykü metinlerine taşımıştır.

Notlar

1 İngilizcesi "learned helplessness" olarak bilinen kavram Türkçe psikoloji literatüründe "Öğrenilmiş Çaresizlik" olarak bilinmektedir (Ayvaışık vd., 2000: 98). Bununla birlikte "Öğrenilmiş Çaresizlik" kavramı ile karşılanan "Learned Helplessness" yerine kimi araştırmacılar tarafından "öğrenilmiş acizlik" terimi de tercih edilmektedir. Bk. Cüceloğlu, 1991: 317.

2 Öğrenilmiş çaresizlikte cinsiyet farklarına değinen Kanten, kadınların erkeklere oranla daha fazla öğrenilmiş çaresizlikle karşı karşıya kaldıklarını, bundaki temel etkenin ise toplumsal cinsiyet rolleri olduğunu dile getirir. Buna göre kadınların hayatlarındaki roller çoğu kez çatışmakta, bu da onları çaresizliğe sevk etmektedir. Ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Kanten, 2017: 153.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar %100

Contribution Rates of Authors to the Article: First Author %100

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

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

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

Kaynakça

Aktan, C. C. & Yay, S. (2016). Öğrenilmiş çaresizlik ve değişime karşı pasif direnç. *Sosyal ve Beşeri Bilimleri Dergisi*, *8* (2), 58-71.

Anur, H. (2014). *Anne-babaların yaşam tutumu ile çocukların öğrenilmiş çaresizlik düzeyi arasındaki ilişkinin incelemesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Mersin Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Ayvaışık, H.B. vd. (2000). *Psikoloji terimleri sözlüğü: İngilizce-Türkçe*. Türk Psikologlar Derneği, 22.

Bilican Gökkaya, V. (2015). Çaresizliği öğrenen kadın: Öğrenilmiş çaresizlik. *Turkish Studies*, *10* (14), 53-70.

Cüceloğlu, D. (1991). İnsan ve davranışı. Remzi.

Deniz, K. & Çömlekçi, Y. (2020). Kamu kurumlarında çalışan kadınlarda öğrenilmiş çaresizliğe yol açan faktörler üzerine nitel bir çalışma. *Management and Political Science Review*, *2* (1), 51-88.

Erdoğdu, M.Y. (2006). Ana-baba tutumları ile öğretmen davranışlarının çocuklarda öğrenilmiş çaresizlik düzeyi ile ilişkisi. Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi, *13* (3), 98-105.

Kanten, P. (2017). Öğrenilmiş çaresizlik (B. Akdemir, Ed.) İnsan kaynakları yönetiminde güncel yaklaşımlar içinde (129-165) Beta.

Kapıcı, L. (2010). *Olumsuz otomatik düşünceler ve yaratıcılık ile öğrenilmiş çaresizlik arasındaki ilişkiler* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Kara Harp Okulu Savunma Bilimleri Enstitüsü.

Kara, E. (2009). *Öğrenilmiş çaresizlik davranışının genelleme derecesi ile kader inancı arasındaki ilişkinin incelenmesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kutlu, M., Balcı, S. & Yılmaz, M. (2007). İletişim becerileri eğitiminin öğrencilerin kendini ayarlama ve iyimserlik düzeylerine etkisi. *Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 27, 139-149.

Kümbül, B. (2002). *Çalışma hayatında öğrenilmiş çaresizlik olgusu* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Mavili, A. (2014). *Aile içi şiddet kadının ve çocuğun korunması*. Elma.

Özgentürk, İ., Kargın, V. & Baltacı, H. (2012). Aile içi şiddet ve şiddetin nesilden nesile iletilmesi. *Polis Bilimleri Dergisi*, *14* (4), 55-77.

Pervin, L.A. (1993). *Personality: Theory and research*. *John Wiley and Sons*, Inc.

Savaşır, I. (1987). *Depresif kişilerin kendilerine ve önem verdikleri bir kişiye ilişkin yüklemeleri* [Yayımlanmamış bilim uzmanlığı tezi]. Hacettepe Üniversitesi.

Seligman, M.E.P. (1975). *Helplessness: On epression, development and death*. WH: Freeman.

Tayfur, Ö. (2011). *Çalışma hayatında öğrenilmiş çaresizlik ve tükenmişliğin nedenleri ve sonuçları üzerine bir çalışma* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tohumcu, A. (2017). *Sevil de sevme* (1. bs.) İletişim.

Tohumcu, A. (2019a). Şeytan geçti (1. bs.) İletişim.

Tohumcu, A. (2019b). *Abis* (1. bs.) İletişim.

Tutar, H. (2007). Örgütsel eylemsizliği açıklama aracı olarak öğrenilmiş çaresizlik 'iş, güç'. *Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, *9* (4), 142-161.

Ural, C.P. (2009). *Psikoşiddete maruz kalmış öğretmenlerin öğrenilmiş çaresizlik düzeylerinin incelenmesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Elektronik kaynaklar

Abramson, L.Y., Seligman, M.E.P. & Teasdale, J.D. (1978). Learned helplessness in humans: Critique and reformulation. *Journal of Abnormal Psychology*, *87*(1), 49-74. https://ppc.sas.upenn.edu/sites/default/files/lhreformulation.pdf (Erişim tarihi: 27.02.2022)

Hovardaoğlu, S. (1986). Öğrenilmiş çaresizlik modeli. *Psikoloji Dergisi*, *5*(20), 3-8. https://www.psikolog.org.tr/tr/yayinlar/dergiler/1031828/tpd1300443319860000m000414.pdf (Erişim tarihi: 15.01.2022)

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

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer
DOI: 10.22559/folklor.2022

Derleme makalesi/ Compilation article

Horasan Türklerinde Eski Türk İnançlarının İzleri ve Günümüzdeki Görünümleri

Traces of Old Turkish Beliefs in Khorasan Turks and Their Current Manifestations

Musa Rahimi*

Öz

Türkler, tarih boyunca yaşadıkları coğrafyalarda karşılaştıkları din ve kültürleri etkiledikleri gibi onlardan da etkilenmişlerdir. Bu doğrultuda geleneksel Türk inanışlarının kimi etki ve izleri bazı Türk guruplarının kültüründe yaşamaya devam etmiştir. Sözkonusu inanış ve ritüeller bazen benimsenen dinin herhangi bir uygulaması ile birleşmiş, kimi zaman da kendine özgü biçimiyle yeni dini ve kültürel ortamda varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Horasan bölgelerinde yaptığımız alan araştırmasında bu yöre insanlarında yaşaya gelen inanış ve uygulamaların diğer Türk coğrafyalarındakinden bir farkının olmadığı tespit edilmiştir.

Şu çalışmada, İslamî din anlayışını benimseyen İran Türklerinde geleneksel Türk inanışlarının Horasan Türkleri üzerine devam eden etki ve izleri üzerinde durul-

Geliş tarihi (Received): 9-11-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 7-06-2022

* Dr., Tahran Allameh Tabataba'i Üniversitesi Fars Edebiyatı ve Yabancı diller Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Faculty of Persian Literature and Foreign Languages Department of Turkish Language and Literature University of Tehran Allameh Tabataba'i. Iran. rahimi.musa@gmail.com, musarahimi@atu.ac.ir. ORCID 0000-0003-3807-1747

muştur. Ayrıca, konuyla ilgili kitap ve makaleler yanında Kuzey Horasan Eyaletinin Bocnurd ilinde günümüze kadar süregelen Türk inanış ve ritüeller bir araya getirilmeye gayret edilmiştir. Bu bağlamda insanın doğuşundan ölümüne kadar olan inanış ve ritüeller ele alınmıştır; dolayısıyla genelde Türklerde özelde Horasan'da yaşayan Türklerin doğum esnası ve doğum sonrası, evlilik ve ölümle ilgili inanış ve uygulamalar ile birlikte doğa ile ilgili inanışlar kısmında gök ve yer-su kültü; yer-su kültü kısmında ise dağ, su, ağaç, ateş ve ocak kültü anlatılmaya çalışılmış; en sonda ise yeni yıl (Nevruz) ve bazı dini kutlamalara işaret edilmiştir.

Anahtar sözcükler: *İran-Horasan Türkleri, geleneksel Türk inanışları, inanışların günümüzdeki görünümleri*

Abstract

Turks have been influenced by the religions and cultures they have encountered in the geographies they have lived in throughout history. In this way, some effects and traces of traditional Turkish beliefs have continued to live in the culture of some Turkish groups. In the field research we conducted in the Khorasan regions, we came to this understanding that the beliefs and practices of the people of this region are not different from those in other Turkish geographies.

In this study, the continuing effects and traces of traditional Turkish beliefs on Iranian Turks in Khorasan who have adopted the understanding of Islamic religion are emphasized. Furthermore, besides books and articles on the subject, the Turkish beliefs and rituals in the province of Bojnourd, a city in Northern Province of Khorasan in İran, have been examined. In this context, beliefs and rituals from birth to death are discussed, along with the beliefs and practices of the Turks living in Khorasan in general, during and after birth, marriage and death. Also, the beliefs and practices related to nature are explained: for example, the earth-water cult, the cult of mountain, water, tree, fire and hearth. At the end, the New Year (Nowruz) and some religious celebrations are pointed out.

Keywords: *Turks, Iranian Khorasan Turks, traditional Turkish beliefs, folk beliefs and their current manifestations*

Extended summary

Turks, who chose the nomadic lifestyle and were constantly on the move, preserved their own customs and traditions, and after adopting the religion of Islam, which had been influential in the religious life of the Turks, they matched their own beliefs and customs with the new adopted belief system. In this way, some effects and traces of traditional Turkish beliefs have continued to live in the culture of some Turkish groups.

The present research attempts to show that these beliefs, often combined with the practice of the adopted religion, have continued their existence in their original form in the new religious and cultural environment. The Turks living in Khorasan, similar to the Turks living in other provinces of Iran, have preserved many of their old beliefs and practices in Iran, where they have been dominant for more than a thousand years, and sometimes they

have kept their own beliefs together with the new Islamic beliefs they have acquired. The Turkish cultural and anthropological elements, which have been developed and transferred from generation to generation since the first date of its emergence, have also been transferred to the Khorasan Turks until today. The general folk beliefs and practices of the Khorasan Turks can be described as the harbinger of a very deep cultural accumulation. It can be said that there is a superficial understanding of religion in the rural areas of Khorasan, as in other regions of Iran, and the old beliefs, traditions and practices, mostly derived from Turkishness, continue in all areas of life. One of the most striking elements among Turkish communities is that these folk beliefs and rituals are almost the same. In the field research we conducted in the Khorasan regions, the beliefs and practices of the people of this region are not different from those in other Turkish geographies.

In addition to the books and articles on the subject, the Turkish beliefs and costumes in the province of Bojnourd, a city in Northern Province of Khorasan in İran, have been examined in this study. And in addition to the beliefs we have identified in some Turkish provinces of Iran, other Turkish tribes were historically compared and mentioned. Accordingly, beliefs and practices regarding the transition period are discussed; that is, the beliefs and practices of Turks living in Khorasan in general. In this context, beliefs and rituals from birth to death are explained, along with the beliefs and practices of the Turks living in Khorasan in general, during and after birth, marriage and death. Also, the beliefs and practices related to nature are explored: for example, the earth-water cult, the cult of mountain, water, tree, fire and hearth. At the end, the New Year (Nowruz) and some religious celebrations are pointed out.

Turkish culture and anthropological elements, which have been developed and transferred from generation to generation since the first date of its emergence, have survived to the present day in Khorasan Turks. The general folk beliefs and practices of the Khorasan Turks can be described as the harbinger of a very deep cultural accumulation. It can be said that there is a superficial understanding of religion in the rural areas of Khorasan, as in other regions of Iran, and the old beliefs, traditions and practices, mostly derived from Turkishness, continue in all areas of life. One of the most striking elements among Turkish communities is that these folk beliefs and rituals are almost the same.

This research comes to the following conclusion. Iran, which is a Turkish homeland where many Turkish tribes live today, will not only keep a wide range of Turkish cultural and civilizational elements alive, but will also teach Turkishness enough to shed light on general Turkology and Turkish folklore research in the future, especially Iranian Turcology and Iranian Turkish folklore studies, will be able to present a great deal of material and data in each area of interest.

Giriş

Dinler tarihine bakıldığında bireysel dinsiz/inaçsız isnanlara rastlansa da toplum olarak dinsiz bir camia görülmemiştir. İlk topluluklardan günümüze kadar hemen hemen her toplumun kültürü, yaşayış biçimi ve dünya görüşü bir inanç çerçevesinde şekillenmiş, bütün uygarlıkların oluşum noktasında inanışlar ve bunlara bağlı uygulama ve ritüeller etkili olmuştur. Bu bağlamda din/inanç, kültürü ve insanın epistemolojisini etkileyen en önemli unsurlar ve etkenler arasında yer ala gelmiştir.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Ortak dil, bir milletin birlik ve beraberliğine nasıl katkıda bulunuyorsa kültürün önemli temellerinden biri olan din/inanışlar da o milletin kimliğini şekillendirmede, yaşatmada, korumada ve birleştirici etkide bulunmada oldukça önemli güce sahiptir. Bu din/inanç evrensel dinlerden biri olabileceği gibi, öteden beri nesilden nesile aktarılarak taşınan geleneksel ya da halk inanışları da olabilir.

Türklerin temelli bir şekilde İran coğrafyasına yerleşimi İslâm dinini kabullerinden sonra, 8. yüzyıldan itibaren başlamış ve sonuçta 11. yüzyılın başlarında Anadolu'dan önce Selçuklular eliyle bu coğrafya tam bir Türk yurdu hâline gelmiştir (Kafkasyalı, 2010: 50). Günümüzde de pek çok Türk boylarının yaşadığı bir Türk boylarının yaşadığı bir yurt olan İran, geniş Türk kültür ve medeniyet unsurlarını yaşatmasının yanı sıra genel olarak Türkoloji ve Türk halk bilimi özelde de İran Türkoloji ve İran Türk halk bilimi araştırmalarına ışık tutabilecek kadar Türklük bilimini ilgilendiren her bir alanda fazlaca malzeme ve veri sunabilecektir.

Horasan, tarih boyunca İran ve arkasından Anadolu vb. ülkelerin fethinin kilit noktası olmuştur; örneğin Gazneliler, Samanoğulları'nı yenip İran'ı fethetmek için ilk önce Horasan'ı ele geçirdiler. Selçuklular da Gazneliler'den ilk önce Horasan'ı alıp daha sonra diğer bölgeleri fethettiler; dolayısıyla Horasan'ı bir *hinterland* nokta/bölge olarak görmek yerinde olacaktır. Köymen'in de dediği gibi ''Selçuklu Devleti'nin kuruluşu tarihi Selçukluların Horasan'a girişiyle başlar'' (Köymen, 2000: 162).

Horasan'da yaşayan Türkler de İran'ın diğer eyaletlerinde yaşayan Türkler gibi bin yıldan fazla egemen oldukları İran'da, eskiden süregelen pek çok inanç ve uygulamalarını koruyup muhafaza etmişlerdir kimi zaman da edindikleri yeni İslam inançlarıyla kendi inançlarını bir arada yaşata gelmişlerdir.

Genelde bütün Türklerde özelde İran ve Horasan Türklerinde yaygın olan geleneksel halk inanışlarını konu edineceğimiz bu çalışmanın hazırlanmasında, konuyla ilgili kitap ve makaleler yanında Horasan (Kuzey Horasan) Eyaletinin Becnurd, Cüveyn, Dergez, Raz ve Cergelan vb. illerinde günümüze kadar süre gelen Türk inanış ve uygulamaları gözlemlenerek tespit edilmeye çalışılmıştır. Tespit edilen veriler gerektiğinde başka ülke, eyalet ve illerde yaşayan Türklerin gelenk ve görenekleriyle birlikte kimi zaman karşılaştırmalı bir biçimde verilmeye gayret edilmiştir. Çalışmayı hazırlarken tarihsel ve karşılaştırmalı yöntem izlenmiş; yeri geldiğinde İran'da yaşayan diğer Türklerle beraber Türkiye, Azerbaycan Cumhuriyeti, Özbekistan, Kırgızistan ve diğer Türk coğrafyalarındaki inanış ve uygulamalarla karşılaştırmalara yer verilmiştir.

1. Geçiş dönemleriyle ilgili inanış ve uygulamalar

1.1. Doğum esnası ve doğum sonrası ile ilgili inanış ve ritüeller

Pek çok kültürde olduğu gibi Türk kültüründe de doğumla ilgili inanış ve ritüeller bebeğin dünyaya gelmesinden de önce başlar ve çoğu uygulamalar kırkıncı gününe kadar devam eder.

Horasan Türkleri de diğer Azerbaycan, Türkiye, Kırgızistan vb. Türkler gibi, çocuk sahibi olmak için benzer uygulamalara başvurdukları tespit edilmektedirler. Kuzey Horasan eyaletinin Bocnurd, Cüveyn, Gulâmân, Esferayen, Nişabur, Raz ve Cergelan vb. illerinde halk arasında çocuk sahibi olmak için İmam Rıza'nın mezarı gibi kutlu ziyaret yerlerine

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

gidip Tanrıya dilekte bulunmak, Muharrem, kurban veya diğer özel günlerde kurban sunmak gibi uygulamalar yaptıkları gözlemlenmiştir. Ayrıca Bocnurd'un turistik yerlerinden olan Gerivan köyünde yerel Türk halkı ardıç (Horasan deyişiyle Arça) ağaçlarının bol olduğu ve *Serçeşme* (Çeşmebaşı) adını taşıdığı büyük (kata) bir pınarın yanında gidip dilekle birlikte bu ardıç ağaçlarının birine çaput bağlayarak çeşitli uygulamalara başvurdukları tespit edilmiştir. Bununla birlikte bütün İran Türklerinde olduğu gibi Horasan Türklerinde de neredeyse pek çok şehir, kasaba ve köyde bulunan büyük insanların mezarlarına ve kutsal kabul edilen kimi ocaklara çocuk sahibi olmak için adaklar adandığı tespit edilmiştir.

Cüveyn ve Bocnurd ilinde yerel ebe doğum zamanı yüklü hanımın yanına gelince cinler ve al kötülüklerinden korunmak için bir ağaç veya bir cımbız ile evin çevresine çizgi çizerler. Türk mitolojisinde yer alan al karısı gerek adlandırması gerek işlevleri bakımından Sümer, Asur, ve Babil uygarlıklarının mitolojileriyle ilişkilendirilir. Bu medeniyetlerde "al" sözcüğü ortak olup bu adla bilinen varlığın kadınlara ve yeni doğan bebeklere zarar veren bir ruh olarak betimlenmiştir. Dolayısıyla Türk sözlü kültüründe yer alan al karısı anlatmalarının söz konusu uygarlıklarla artzamanlı bir bağlantı içerisinde olabileceği Karini tarafından tespit edilmiştir (Karini, 2013: 71). Bütün Türklerde olduğu gibi Horasan Türklerinde de "al" adı verilen kötü bir ruhun loğusa kadınlara musallat olduğuna inanılır. Bebek dünyaya geldikten on gün sonra yüklünün yakınları yemek pişirip dağıtırlar ve bu on gün boyunca yüklünün anne veya kızkardeşi yanında bulunup ona yardım ederler ve ve onuncu gününde bebeği yıkarlar. Bu süre boyunca yüklünün yakınları al çocuğu çalmasın veya bebeğin ciğerini çıkarmasın diye yüklü kadını yalnız bırakmazlar. Anne ve bebeği al ve diğer şeytanlardan korumak için yüklünün yastığının altına bıçak, şiş vb. metal eşya koyarlar; aynı uygulama, anneyi diğer insanların *çille*sinden[1] korumak için de yapılır. Horasan'ın Gulâmân bölgesinde İran'ın diğer bölgelerinde yaşayan Türkler ve dünya Türklerinin hemen hepsinde rastlanan diğer bir inanış ve uygulama ise, kırkını tamamlamayan bebeğin yanına yakın akrabaları dışında kimse sokulmaz. Çocuğun ziyaretine yeni gelenler odanın önünde bekletilir. Önce çocuk odadan çıkarılır, daha sonra ziyarete gelen kimsenin odaya girmesine izin verilir. Sonra çocuk da odaya alınır. Bu uygulama çocuğun kırkına kadar bazı bölgelerde onuna kadar devam eder (Bkz. Rahimi, 2019: 150).

Eski zamanlarda doğum yapıldığı sırada köyün okul çocuklar hocanın izniyle dama çıkıp ezan okurlarmış ve bu vakitsiz ezan köyde yeni bir bebeğin dünyaya geldiğinin işareti idi. Daha sonra hocanın izniyle yüklü olanın evinin önüne gidip selamullah okurlarmış:

selamullâh ber ruy-ı hemçu mâhet (Tanrı'ın selamı ay gibi yüzüne olsun)
Emire'l-Müminin poşt u penâhet (Müminlerin emiri senin sığınağın olsun)
Bi hakk-ı sure-i yâs-ı tebârek (mübarek Yas suresinin hakkına)
İlâhi oğloys olsun mobârek (ilahi oğlunuz mübarek olsun)

Bebek doğduktan sonra ebe (*mama*, Horasan Türkmenlerince *göbek ene*, Dergez ilinde ise *elqarrısı*) bebeğin göbeğini kesince orada bulunan herkes mali durumuna göre **"gindi pulu/göbek pulu"** olarak ona hediye verirler. Yaptığımız derlemelerden hareketle Horasan Türklerinin hemen hepsinde diğer Türkler'de olduğu gibi adın oldukça önemli ve kişinin gelecekteki hayatıyla ilgisinin olduğuna inanılmaktadır. Bu yüzden ad vermede ve verilen

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

adlarda inanışlar etkili olmaktadır. Dindar aileler genellikle din (İslâm) büyüklerinin ve İmamların adlarını kendi çocuklarına seçmenin yanı sıra Türk şahsiyetlerinin ve büyüklerinin adlarını ve başka Türkçe adlar seçmeye gayret etmektedirler.

Horasan Türklerinde ad verme gelenekleri diğer Türk topluluklarındakilerle benzerlik gösterir. Cüveyn ilinin kırsal kesimlerinde bebeğin anne ve babası çocuğa ad vermekte bazen çok rolleri olmazlar ve dedeler veya nineler tarafından vefat etmiş hala, teyze, amca, dayı veya kız kardeş ve erkek kardeşin adını bebeğe verirler. Hoca veya dede ve nine kulağına ezan okuduktan sonra bebeğin adını da kulağına söyler. Dergez bölgesinde bu uygulamayı kadınlardan "**elqarrısı**" yapar ve çocuğu üç kere yukarı aşağı götürdükten sonra **"Allah belalardan inden cinden qorısın sene"** diye dua eder. Yine Cüveyn ilinde bebeği ilk gören kimse bebeğe göz değmesin diye **"vay, ne pisdi(r)"** söylemesi lazım. Horasan'ın diğer iller, şehir, kasaba ve köylerinde bebeğin yedisinde **"yeddi gece ve ad qoymaq"** töreni düzenlenir. Bu törende bebeğe ad verme geleneği, davet edilen konuklarla birlikte yemek yenildikten sonra bebeğe beyaz giysi giydirilir ve sırayla en yaşlıdan başlayarak bebeği iki elinin üzerine alıp ilk sağ kulağına ezan okur ve daha sonra bebeğe koyulacak adı anne ve bebeğine sorarak aynı kulağına okur. Sağ kulağına ezan okuduktan sonra sol kulağına üç kere kamet okuyup adını da söyler. Şu uygulama bittikten sonra adını veren kişinin sağ tarafında oturan şahıs bebeği alıp yüzünü öptükten sonra **"mübarek olsun inşalllah"** diyerek çocuğu yanındaki adama verip **"al çağanı (bebek) güle benzer"** diye devam eder. Bebeği alan şahıs da **"inşallah boyu uca (yüce) olub dünya gezer"** diyerek devam eder ve törende bulunanlar **"Allah onu varsun (varlı/zengin kılsın)"**, **"beyg ve serdarsun (bey ve büyük kılsın)"** gibi tümcelerle bebek doğuran aileyi tebrik ederler. Ailenin ilk bebeği olursa törende *eldefe* (daire) çalarak *yerleme* (şarkı) söyleyerek oynarlar ve töreni şöyle güzel ve neşeli bir ortamda geçirip sonlandırırlar.

Çocuk ilk dişini çıkardığında **"Diş denisi/dişlik,** Cüevyn'de **Denig Aşı,** Gulâmân'da ise **Diş deni, Dergez'de ise dişli"** adlı bir yemek yapılır, gelen misafirlere ikram edilir. Yemek servis yapılırken davetliler hediye olarak bebeğe elbise ve para verirler, toplanan bu paraların bir kısmı bebeğin dişi daha rahat çıksın diye yoksullara ve ihtiyaç sahiplerine sadaka verilir.

Çocuğun ilk doğum günü töreni yapılmaya ve tanıdık herkesin çağrılmasına özen gösterilir. Bugünde müzikler çalınır, oyun havaları ile oynanır ve tatlı yenilir, pasta kesilir davietlilere dağıtılır. Doğum günlerinde okunan doğum günü şarkılarından örnekler aşağıda verilmiştir (Salariyan, 2019: 20):

ezizim bugünde (bugin) ğonçeler açar
Ürekden sevinip hamı şad olar
Dostların bugünde sennen bir olar
Göyde quşlar sene neğmeler qoşar
Balam senin doğum günün mubarek
Gülüm senin doğum günün mubarek
elele biz vuraq şadlıq eyliyek
hamımız bir yerde mubarek diyek
o gün olsun diyek toyun mubarek
oğlunıŋ qızıŋ da toyun görek

1.2. Evlilikle ilgili inanışlar

Türklerde evlilikle ve yuva/ocak sahibi olmakle ilgili kimi inanış ve uygulamalar eskiden günümüze kadar koruna gelmiştir. Türkler'de çok eski zamanlardan beri "gelin alma" törenlerinin en dikkat çeken uygulamalarından biri **"saçı"** ve **"kurban"** uygulaması olmuştur.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

(Günay-Güngör 1997: 69). Geleneksel Türk inanışlarında dikkat çeken bu saçı uygulaması bütün Anadolu, İran, Horasan, Azerbaycan, Türkmenistan, Tataristan, Kırgızistan vb. Türklerinde olduğu gibi Horasan Türklerinde de yapılan alan araştırmamızda tespit edilmiştir.

Horasan Türklerinde evlilikle ilgili uygulamalar diğer Türk bölgeleri ve topluluğundan farklı değildir. Horasan bölgesinde Azerbaycan bölgesinde olduğu gibi kız istemeye *elçilik* derler, kız ve erkek birbirini beğendikten sonra erkek ailesinden birkaç kişi kız evine gelip görüşmelere başlarlar. Bu görüşmede *başlık* ve *çeyiz* gibi meseleler konuşulup evlilik durumu belli olunca damat ailesi pirinç, yağ, tatlı ve iki adet silindir biçiminde kesme şeker götürülür böylece "qend sındırmaq" merasimi başlar ve kız-erkek nişanlı/adaxlı olurlar ve ailelerin durumuna göre genelde bir yıl sonra evlilik hazırlıklarına başlanır. Kesme şeker kırıldıktan sonra *qardaşlıq* iki parçasını alıp damat ve geline vererek, damattan *sevenci* adında müjdelik alır. Kesme şekeri kıran aksakal Türkçe söyle der: "Allahutaala buyurduğu hezret-i peygemberin şerieti esasında bu cemiyetin şehadetinen filan kesin qızını filan kesin oğluna verdik". Daha sonra kutlamalar yapılır ve "şirni yemek (tatlı yemek)" uygulaması yapılır. Toya (düğün) başlamadan önce kız damat ve damadın kız kardeşi ile birlikte, pazara alış verişe götürülür. Bu sırada gelinin ve damadın akrablarından bir kaç kişi onlara eşlik eder. İran'ın diğer Türklerinde olduğu gibi Horasan Türklerinde de toyun en önemli günlerini **"hına gecesi"** ve **"gelin getirme/gitme günü/gecesi"** oluşturur. Horasan Türklerinde toydan önce damadın ve gelinin güvendiği ve sevdiği birer kişi belirlenir ve bütün işler ve toyu yönetmek onlara devredilir; damadın seçtiği kişiye *Qardaşlıq,* gelinin seçtiği kişiye *bacılıq* derler. Dergez bölgesinde hına gecesinde damat yakın akrabaları ve *qardaşlıq* ile birlikte gelinin babaevine hediyeler götürürler Bir odada gelin kırmızı duvakla damadı gelip hediye ile duvağı açmasını bekler. Daha sonra hına hazırlanır ve gelinin eline koyulur: Gelin, elini omuzuna doğru tutar ve ilk çocuğun erkek olması temennisiyle bir erkek çocuğun üç kere kınayı götürmesi istenir. Bu uygulamadan sonra damat ve gelinin eline hına yakılır. Damadın eline hınayı *qardaşlıq*, gelinin eline hınayı *bacılıq* yakar. Bu aşamada bir kadın eskiden ağızdan ağıza süregelen türküyü elinde eldefe (daire) çalarak söyler ve orada bulunan herkes kadına eşlik eder. Gulâmân bölgesinden derlediğimiz Türkü şöyledir:

geline baḫ gline	ay geder batan yere
ḫına yaḫar eline	melekler yatan yere
Şirin şirin danışar	emi qızı qurban olsun
Qurban olay diline"	emi oğla yatan yere"
"su geler lüle lüle	"ay geder batan yere
Yâr geler güle güle	melekler yatan yere
Elinde ipi destmal	emi oğlan qurban olsun
Oḫşadım qızıl güle	emi qızı yatan yere

Gelin ve damadın eline hına yakıldıktan sonra hına kâsesi elden ele gezdirilir ve herkes kınadan biraz alıp hediye olarak gelinin annesine bir meblağ verir.

Hına gecesinin ertesi akşamı **"gelin getirme"** günüdür. Gelin getirilirken damadın bekar kardeşi veya yakını olan *qardaşlıq* geline kırmızı kemer (kuşak) bağlar. Bel bağlamak merasiminde destmalın içine biraz ekmek ve tuz koyup gelinin beline bağlarlar. Gelin evden çıkarken gelinin babası veya herhangi bir büyüğü geline **"hayır dua"** eder. Bu dua edilmeden gelin

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

evden çıkarılmamasına dikkat edilir. Yukarıda söz edildiği gibi gelin yeni evine geldiğinde damadın annesi saçı uygulaması yapar ve şenlik geç saatlere kadar sürer. Gulâmân bölgesinde damat evine gelince, gelin bakırdan bir leğen üzerinde üç kere geçmek zorunda bazı bölgelerde ise gelinin ayağı altına kırması için kırılacak kap veya yumurta koyarlar böylece gelin bunları kırarak eve giriş yapar. Gelin eve getirildikten sonra **"nar ve alma atma"** uygulamasına geçilir. Şöyle ki gelin damat evine gelince damat *qardaşlıq* ile birlikte evin damına veya bir tepenin üzerine çıkıp toya gelen gençlere doğru bereket, verimlilik, üretkenlik, soyu sürdürme, sadakat, vefa anlamlarına gelen *elma/nar atma töreni*ni gerçekleştirirler. Bu meyveleri tutan kişinin yakında evleneceğine inanılır (Anadoludaki karşılığı için bkz. Üstünova, 2011: 146-155).

Gelin getirmenin ertesi gününde Cüveyn şehrinde kadınlara özgü olan "görmiş" töreni uygulanır. Bu törende gelinin kadın akrabaları yeni elbiselerle gelini görmeye giderler ve geline hediyeler sunarlar.

Dergez ilinde ise son zamanlara kadar gelin getirmenin ertesi gününde yoncalıklarda toplanıp güreş yarışması yapılırmış bu güreşe belmebel veya dizbediz derlermiş. Kimi zaman *kürteki* adında serbest güreş yaparlarmış. Güreşi kazananlara toy sahibi tarafından seçilen ödülleri verilirmiş. Gürş yapılırken kasaba/köyün yaşlı kadınları *yuxa çörek* adında bir ekmek yapıp içine pirinç ve et koyduktan sonra çocuklara dağıtırlarmış (Kaynak kişi, Abdullah Kaybî).

1.3. Ölümle ilgili inanış

Göktürkler'de, hakan veya kahramanların, ünlü kişilerin mezarları üzerine "öldürdükleri düşmanları" temsil eden heykel veya taşları diktikleri, eğer taş bulamazlarsa ağaçtan yapılmış heykel veya kazıkları bu amaçla kullandıkları ve bu biçimde dikilen taşlara Balbal denildiği bilinmektedir (Tanyu 1968: 88).

Geleneksel Türk inanışlarında ölümle ilgili çok sayıda tarihsel materyal bulunmanın yanı sıra bu inanış ve uygulamalarının günümüze kadar da devam ettiğini kanıtlayan bilimsel araştırmalar yapılmıştır. İskitlerde ölü gömme töreni yılın belli zamanlarında yapılırdı. Ölüler ya yazın başında ya da son baharda gömülürdü. Hatta M.S. 6. ve 7. yüzyıllarda yaşayan Türkler arasında ilkbahar veya sonbaharda ölü gömme geleneği varlığını sürdürüyordu (Durmuş 2004: 23). Türklerde ölü için yapılan büyük törenlere "yog" denir. Kaşgarlı Mahmut yoğ: "matem, yas, ölü gömüldükten sonra üç veya yedi güne kadar verilen yemek" (DLT 1941: 143); yogla-: "ölü için yemek vermek" (DLT 1941: 309) anlamlarına geldiğini kaydeder ve "Türklerin geleneği böyledir" (DLT 1941: 309) der. Eskiden Türklerde ölümler çok acı ve üzüntüyle karşılanmış, ölüm karşısında duyulan üzüntü saçlar kesilerek, yüzler yaralanarak, çığlıklarla ağlanarak yapıldığı gibi bu gelenek hâlâ İran'ın Meşgin Şehir ilinde (Rahimi, 2019: 152) ve Horasan'ın Cüveyn, Dergez ve Bocnurd illerinde yaptığımız alan araştırmasıyla tespit edilmiştir. Örneğin Cüveyn ilinde ölünün birinci dereceden yakınları yakalarını ve yüzlerini yırtarak, çığlıklar atarak üzüntülerini gösterirler. Gulâmân ilinde ise ölünün defninden sonra yakınları **yığı oḫumaq** ile üzüntülerini dile getirirler. Cüveyn ilinde ölü vefat edince bilir ve deneyimli olan kişi ölünün çenesini ve gözlerini bir destmalla bağlar ve baş parmaklarını da aynı şekilde birbiri üzerine getirilerek bağlar ve kıbleye doğru yatırır. Cenazeye daha çok erkekler katılır. Ölünün yakın-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

ları tabutu tutmaz ve Cenaze namazından sonra tabut cenazeye katılan halk tarafından mezara kadar götürülür. Ölü kadın olursa mahrem birisi onu mezara koyması gerekir; koca kendi karısının ölü yüzünü görmeye hakkı yoktur (Kaynak kişi, Ali Ekber Melaycerdî).

Genellikle Kırgız, Kazak, Türkmen, Tatar, Çuvaş, Anadolu, İran ve Azerbaycan Türklerinde yapıldığı gibi Horasan Türkleri'nde de ölünün **üçü**, **yedisi, kırkı** ve **yılı** biçiminde gerçekleşen anma törenlerine rastlanır. Cüveyn ilinde günümüzde yakın akrabalar kırkına kadar her perşembe bir araya gelerek ölüyü yâd ederler fakat tanıdık tanımadık herkes ölünün üçüne kadar törene katılıp fatiha okuyarak ölünün yakınlarına başsağlığı dilerler. Törenin üçüncü günü bitince Molla veya aksakal ölünün yakınlarından izin alarak herkesi kara giysisini çıkarıp, tıraş olmalarını, şayet düğünleri varsa yapmalarını söyler. Öğle ve akşam yemeği olarak ***aşu*** adında bir yemek verilir ve katılanlardan helallik istenir (Kaynak kişi, Ali Ekber Melaycerdî).

Horasan'ın Gulâmân ilinde yatalak olan ve ölmesi olası görülen yaşlı kadın veya erkeğin eline (bazen de ayaklarına) kına yakılır; yaşlı kadınların saçlarının uzun olması elzemdir çünkü vefat ettikten sonra Hazret-i Zehra'nın onların ziyaretine geleceklerine ve onlar bu uzun saçlarıyla ***yaşmaq bağlamaq*** ile ona saygı ve hörmet göstereceklerine inanırlar (Nasır Ruhânî).

Bocnurd'un Gerivan ilçesinde yas sahibinden biraz kesme şeker alıp mezarı kazanlara verilir. Ölünün kırkına kadar ölünün yakınları **ağzı qanlı** oldukları için ağır bir iş yapmayıp komuşları onların yerine yaparlar. Erkekler kırkına kadar tıraş olmazlar. Gerivan'da **yığa oḫumaq**'a **bete bece** derler. Gerivan bölgesinden derlediğim **yığalar/bete beceler**'den birkaçı aşağıda verilmiştir:

qardaş geliye seferden
ḫuday saḫla meni ḫeterden
adı çıḫdı defterden"
"bülbülki bir quşdı
Oḫıya ve diye men geddim
Baḫdım Cevad'ın yeri boşdı
gel gedey dağ başına"
gece gindiz qeçerey (bağırmak)
Memmed gel Memmed gel"
"qaşı qara gez (göz) oğıl
derdi derman olmayan oğıl
muradına yetişmiyen oğıl
Derdi zar oğıl (Kaynak kişi, Firengis Gerivanî)

Eski dönemlerden beri Türklerde ölüler için yapılan balballar ve kurganlar günümüz İran Türklerinde de yaygın olarak bulunmaktadır. İran Azerbaycanı'nın Tebriz ve Meşgin Şehir illerinde görülen balballar ve Kurganlar (Rahimi, 2019: 152) gibi Horasan'ın Bocnurd ilinde görülen ve Türkmenlere ait olduğu düşünülen bu ağaçtan balballar Türk kültürü ile ilişkili olabileceği gibi Türklerin Horasan'daki yerleşim tarihini de belirleme nokta-i nazarından da kimi ip uçları verebileceği kanısındayız.

2. Doğayla ilgili inanışları

Geçmişte konargöçer olarak yaşamlarını sürdüren Türkler doğayla iç içe yaşamış ve doğayı Tanrı'nın kendilerine verdiği en büyük nimet olarak bilmişlerdir. Bu yüzden onlar arasında doğadaki çeşitli unsurlarla ilgili inanışlar ortaya çıkmıştır. Türklerin doğayla ilgili halk inanışları daha çok insan açısından hayati önem arz eden unsurlar üzerinde yoğunlaşmıştır (Arık 2005: 115).

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Diğer Dünya Türklerinde olduğu gibi Horasan Türklerinin de günümüze kadar nesilden nesile yaşata getirdikleri doğa ile ilgili halk inanış ve uygulamaları genel olarak diğer Türk halkları özel olarak de diğer İran Türkleri ile karşılaştırmalı olarak verilmiş, kimi antropolojik ve kültürel veriler gelecek Türkoloji çalışmaları için de ufuk açıcı olabileceği düşünülmektedir. Horasan Türklerinde alan araştırmasından elde edilen doğayla ilgili kimi inanış ve ritüeller şöyledir:

2.1. Gökle ilgili inanışlar

Altay ve Kırgız destanlarında rastlandığı gibi İran, Azerbaycan ve Horasan bölgesinde yaşayan Türklerin inanışına göre de Tanrı ilk önce göğü, sonra da yeri yaratmıştır. Şaman törenlerinde, Ulu Tanrı'nın bulunduğu göğün katları, beşinci kattan sonra başlar. Bazen dokuzuncu katın yani göğün en yüksek katının üzerinde, Tanrı'ya ulaşılırdı (Ögel 2006: 145-146). Benzer rivayetler İran ve Horasan Türkleri'nde de görülür ve Tanrı-Gök ikilisi ve sürekli birbiriyle ilgilendirilmesi Horasan Türklerinin hepsinde görülür ve halk inancına göre gök yedi kattan oluşmakta; birinci katı topraktır, diğer katlarda ise mevkilerine göre melekler yaşar. Kimileri ikinci, kimileri daha yüksek katlardadır. Yedinci katta ise Tanrı, kendi tahtının üzerinde oturup evreni idare edmektedir. Bazı inanışlarda ise Tanrı dokuzuncu katta tahtının üzerinde oturur. Geleneksel Türk halk inanışlarında, Tanrı'nın gökle ilgilendirilmesi bugün de halk arasında **"yeri göyü yaradan bir Allah'a and olsun"**, **"Allah hakkı"** gibi yemin ve ant ifade eden deyimlerde izlerine rastlanır. Göğe atfedilen bu kutsallık Tanrı'nın gökte olduğuna inanılmasından kaynaklanır. Göğün çadırı altında yer aldığına inanılan yıldızlar da Türkler tarafından kutsal kabul edilmiştir. Bocnurd'un Gerivan ilçesinde kuyruklu yıldız gördüklerinde birisinin öldüğü ve yıldızının söndüğü anlamına gelir. Halk inanışına göre herkesin gökte bir yıldızı var ölünce yıldızı da ölür. Şu inanış şöyle ifade edilir: **"göyde herenin bir ulduzu var, adam ölende göydeki ulduzu da aḫır"**. Güney Sibirya'da Zühre yıldızı (Çolpan) at sürülerinin koruyucusu olarak kabul edilir (Ögel, 2006: 214). Türklerde, Yıldızlar, günün bittiği zaman Tanrı'nın insanoğlu için bir koruyucu ve yönlendirici iye olarak yarattığına inanılır. Bocnurd'un Gerivan ilçesinde Sabah yıldızına (Çolpan) **Işıqlı Ulduz** denilmesinin sebebi de bu inanış ile ilgili olduğu düşünülebilir. Ay tutulduğu zaman Horasan Türklerinde tespit ettiğimiz inanç ve uygulamalardan birkaçı şöyledir: "**ay tutulanda boylu (yüklü) ḫatın aya baḫsa, çağası (çocuk) ay ḫallı (çil, benek) olar**", "**ay tutulanda mis qab (bakırdan kap) çalmaq, tüfeng atmaq ḫeyirli olur**" (Kaynak kişi, Ali Afşarniya).

2.2. Yer-Su ile ilgili inanışlar (Iduk Yer-Sub)

Orhun yazıtlarında geçen "Iduk Yer-Sub" ifadesi Türklerde kimi yer ve suların kutsal olduğu ve Tanrı'nın insanoğluna gönderdiği ve yarattığı birer iye olarak görülürler. Yer-Su kültünün en önemli temsilcileri arasında dağ, taş, çeşitli sular, ağaç gibi unusurlar gelir. Çalışmamızın bu kısmında bu kültlerle ilgili inanışlar ve uygulamalar tespit edilip kimi zaman yapılan ritüellerin ne anlama geldiğini saptamaktır:

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

2.2.1. Dağla ilgili inanışlar

Türklerde yer-su kültünün en önemli temsilcisi olarak dağ kabul edilir. Orta Asya'da her boyun kendine ait kutsal bir dağının olması, bugünkü Altaylı Şamanist boyların da her birinin özel mukaddes dağlarının bulunması (Roux 1994: 124-128; İnan 1995: 48-51), Çin'in ortalarında, Kansu'da yaşayan Budist Sarı Uygurların, Anadolu ve İran Türklerinin de kutlu birer dağının olması Türk dünyasının en önemli ortak simge ve inanışlarından birini oluşturmaktadır. Dünya Türklerinde olduğu gibi İran'ın Azerbaycan, Türkmen, Kaşkay, Halaç ve Horasan Türklerinde de en az birer kutsal dağ/tepe olduğu bilinmektedir.

Türkler nazarında dağlar, Tanrı'ya yakın birer mekan olarak kabul edildiğinden kimi zaman kurbanların sunumu da buralarda gerçekleşmiştir. Bu bağlamda yaşlıların anlattığına göre Horasan Türkleri *Aladağ* sıradağlarına gidip kurbanlarını burada Tanrı'ya sunuyorlarmış. Bununla birlikte Horasan'da kutsal sayılabilecek dağlardan *Köppedağ*, Mane ve Semelqan ilindeki *Qorqud/Qorḫud* dağı, Esferayen ilinin Bam u Safiabad ilçesinde bir dağ yamacında bulunan *Baba Qodret* adındaki yatır ve mağara, *Se'li* (Saluq) dağı, Bocnurd etrafındaki *Yamandağı,* Geraylı tepesinin arkasında *Ḫâce Qanber* ve *Danyal Peygamber* gibi yerler vardır. Eskiden günümüze kadar süregelen dağların koruyuculuğuna olan inanış nedeniyle Türkler ölülerini yükseklikllere gömmüşler, böylece dağlar/tepeler hem ölü ruhlarını korumuş hem de ölülerin ruhları dağlardan çabuk bir şekilde Tanrı'ya doğru gidermiş. Bu gelenek, bütün İran ve Horasan Türklerinde tespit edilmiştir ve neredeyse bütün kasaba ve köylerde ölüler yüksek yerlere ve tepelere gömülmeye özen gösterilmektedir (Kaynak kişi, Ali Afşarniya).

2.2.2. Suyla ilgili inanışlar

Iduk yer-sub kültünün bir tezahürü olan su ile ilgili inanışlar ve ritüeller bütün dünya Türklerinde önemli bir yer tutmaktadır. Horasan Türkleri arasında sularla ilgili çeşitli uygulamalar ve ritüeller bulunmaktadır: Horasan'ın Gulâmân ilçesinde kamerî ayın ilk gününde ayın görüldüğü sırada bir kâseye biraz su koyup daha sonra içine küpe, yüzük vb. gibi bir altın parçası atarlar ve aya ve ağaçlara bakarak Tanrı'dan isteklerini diledikten sonra elleriyle suyu göğe doğru serperler. Yine aynı bölgede şiddetli yağmur yağdığı zaman sel korkusundan sobaya balçık sürerler, böylece selin gelmesine engel olacacaklarına inanırlar. Yine şiddetli yağmur yağdığnıda seli engellemek için yere bıçak saplayarak yağışın dinmesine inanırlar. Dergez, Bocnurd vb. Horasan il ve ilçelerinde az yağışın olduğu zamanlarda kumaş ve ağaçtan bir korkuluk -Dergez'de buna **Köse Gelin**, Bocnurd'da ise **Çöm Çuma Gelin** kim köylerde ise **Köse Unim** veya **Qerri Yeŋi** derler- yaparak grup hâlinde evlerin kapısına giderler ve şu şiiri okurlar:

köse gelin, ne ister, Tanrı'dan yağış ister
Köse işi qessabdı, qar da yağsa hesabdı
Köse yazıq kasıbdı, çoḫ qerz onı basıbdı
Allah Allah yağış verginen, nezrim (adak) qebul edginen
Yağ yağışım seylgine, yağ yetimin bellegine
Yağ sağırın (yetim) bağçasına, yağ qocanın deymesine (Kaynak kişi, Abdullah Kaybî)

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Sözü geçen bu grup her evin önünde dururlar, evin bir bireyi çıkıp su ile dolu kabı **Çöm Çuma Gelin**'in/**Köse Gelin**'in üzerine döker ve Tanrı'dan yağmur talebinde bulunur. Dergez'in bazı bölgelerinde ise yağmur yağsın diye **yağış töreni** adına bir çorba pişirip yoksullar arasında dağıtırlar (Salariyan, 2019: 134-135). **Yağış Töreni** çorbası yaparken okunan Türkü şöyledir:

Çömçe ẖatın ne ister? şırhaşır yağış ister
Eli qolı ẖemirde, birce qaşuk su ister
Çaẖ daşı, çaẖmaq daşı, yandı üregimbaşı
Allah bir yağış gönder, göyertsin dağı daşı
Aladağın buludu, yetimlerin umudu
Allah bir yağış gönder, arpa buğda qurudu (Kaynak kişi, Abdullah Kaybî)

Horasanın'ın bazı bölgelerinde ise yağmur namazı kılınıp koyun kesilerek o günün öğle yemeğini onun eti ile yaparlar ve şu şiiri söylerler:

çöm çume gelin ne istiŋ, Allah'dan yağış istim

Elim ẖemirde qalıb, bir qaşuq su istim (Kaynak kişi, Meryem Gerivanî)

Bocnurd'un Gerivan ilçesinde gece vakti yere sıcak su dökülürse cinlerin incinmesine neden olacağı için hoş karşılanmaz böyle yapıldığı takdirde cin bunu telafi ederek adam cin çarpmış olacak; bu uygulama kadınlar için daha geçerli çünkü onları doğuramaz yapacağına ve yüklü olduğu takdirde bebeğinin ölümüne neden olacağına inanılmaktadır (Kaynak kişi, Meryem Gerivanî).

Yaptığımız alan araştırmasında, Dergez ilinde Ab Eyub, Qedemgah Eli, Çeşme Eli (Eli-bulağ) adında pınarların olduğu ve yerel halk tarafından saygı görüldüğü ve kutsal sayıldığı tespit edilmiştir.

2.2.3.Ağaçla ilgili inanışlar

Horasan Türklerinin halk inanışları ve ritüellerine konu olan unsurlardan birisi de bütün Türklerde görülen "ağaç kültü"dür. Din tarihinde tam bir ağaç tapımından söz edilemeyeceği gibi, ağaçla ilgili tapınmaların aslında ağaç için olmayıp, onun anlamlandırdığı ve simgelediği nesne adına ortaya çıktığını belirtir (Eliade, 2003: 269-270).

Horasan'ın Cüveyn ilinde **yolgun/tağ** adında bir ağaçlarının olduğu ve dalına bağlanan bir çaput onların dileklerini yerine getirdiklerine inanırlar. Bu inanış hemen hemen bütün Horasan il ve ilçelerinde tespit edilmiştir. Başka örnekler ise, Bocnrud'un Şah Ocağı köyünde kutsal bir ağacın olduğu ve dallarından ip ve kumaş bağlayarak dilekte bulunmaları, Dergez'de Çınar ağacının kutsal olduğuna ve hastayı sağaltmak için dalına bez kumaş bağlayarak dua etme uygulaması tespit edilmiştir. Yine Dergez ilinde **Şefa Çınarı** adında bir ağacın yanı sıra *Aselme* dağında **Ovliya Arça** (Evliya Ardıç) adında bir ağacın olduğuna ve gerektiği zaman bu ağacı ziyaret etmek için kilometrelerce yol katedildiği kayıt altına alınmıştır. Horasan'ın pek çok bölgesinde olduğu gibi Bocnurd'un Gerivan ilçesinde de **Arça** (Ardıç) ağaçlarının kutsal olduklarına özellikle büyük pınar ayağında olan **Arça**ların yerel halk tarafından adak yeri olarak bilinerek çocuk doğurmayan kadınların buralara gidip ip veya kumaş bağlayarak çocuk doğurabileceklerine inanırlar (Kaynak kişi, Ali Ekber Melaycerdî).

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Cüveyn'de ürün vermeyen ağacın, sahibi tarafından testere ile saldırılıp kesilmesi ile korkutulan ve haberdar olan çevredekiler tarafından kesilmesinin engellenmesi, böylece aynı yıl sözü geçen ağacın meyve vermesine veya az yağışlı yıllarda zire gibi ürünün yanına gidip yüksek sesle yakın bir zamanda sulanması haberini verince, mahsulün çiftçinin sözünü eşittiğine ve yeşerdiğine inanılır (Kaynak kişi, Ali Ekber Melaycerdî).

Horasan Türkleri'nin yaşadığı hemen hemen her bölgesinde kutsal ağaçların bulunduğu Salariyan Tarafından tespit edilmiştir: Bocnurd ilinin Qaraḫan Bendi köyünde bulunan **Teppe-i Gül İmam**'da olan çalılar, Bocnurd'un güneyindeki Kale-i Eziz'in merkezinde bulunan **Çınar Qele-i Eziz**, Bocnurd ilinin Abdül Abad köyünde olan **Direḫt-i İz**, Bocnurd'un batı tarafında bulunan Aḫırdağ yükseklikliklerinde bulunan çeşmenin güney tarafında olan **Dara Pertedi**, Bocnurd'un Esfidan ilçesinin **Direḫt-i Ağası Beyg**, Serçeşme-i Gerivan'da bulunan çok yaşlı ve iri **Arça** ağaçları vb. (daha fazla bilgi için bkz. Salariyan, 2019: 276-279). Evlenmeyen kızlar Gerivan'da Serçeşme-i Gerivan'da pınarın etrafında bulunan **Arça** ağaçlarına, Şirvan bölgesinde ise **Üç Qardaş Qara Qapan** ve **Ağızı Qapaqlı** dağlarına gidip orada bulunan kutsal ağaçlara çaput bağlayarak bahtlarının açılmasına inanırlar (Salariyan, 2019: 280).

Son zamanlara kadar Göktürklerde, Uygurlarda, Hazarlar ve onların torunu sayılan Karaylarda (Arık 2007: 43-44) var olan "meşe kültü" yaptığımız derlemede Horasan'in birçok il, ilçe ve köylerinde hâlâ yaşandığı ve Tanrı'dan bir şey istenildiğinde meşeliklere gidip dualar edildiği uygulamalarına rastlanılmıştır.

2.2.4. Ateş ve ocak kültü

Geleneksel Türk halk inanışlarında kutsal sayılan nesnelerden biri de ateştir. İnanışa göre ateş her şeyi temizler, kötü ruhları kovar ve aydınlık (mutluluk) getirir. Altaylılar ve Yakutlar ateşte bulunan arındırıcı güce veya ruha **"ot izi"** (ateş sahibi) derler ve çakmak taşı ile elde edilen ateşi kutsal sayarlar (Seyidov, 1983: 155). Ateşe saygı duyma bütün Türklerde olduğu gibi Horasan Türklerinde de günümüze kadar devam edegelmiştir. "**od astında/altında bela qalmaz**", "**oddan kül, külden od 'emele gelir**" gibi atasözleri Horasan Türklerinde bu saygının bir göstergesidir. Horasan'da yılın son çarşambasına **qara çerşenbe** derler, bunun nedeni bugünde ölülerin mezarına gitmeleridir. Bunun dışında Horasan Türklerinde ateşe saygı duymayı gösteren en önemli uygulamalardan biri yılın son çarşambasında ateş yakıp üzerinden atlamak ve atlarken de dilekte bulunmaktır (ölüsü olan aile o sene bu uygulamayı yapmamaya özen gösterir). Bu gelenek bütün İran Türklerinde ortak bir ritüel olup ot iyesi ile ilişkilendirilir. Çarşamba akşamı gün batar batmaz ateş yakma uygulaması başlar ve üzerinden atlanırken aşağıdaki şiirler söylenir:

Atıl batıl çerşenbe,
Beḫtim açıl çerşenbe,
Ağırlığım yoğurlığım burda qal,
Diş ağrım, baş ağrım burda qal"
"Atıl batıl çerşenbe,
Beḫtim açıl çerşenbe,
gelecek şirin olsun, qara günler qurtulsun"
qırmızlığın bizimki, sarılığımız senin olsun"
"ğem geder şadlıq geler, muhnet geder rûzî geler
sarılığım seninki, qırmızlığın menimki
(Kaynak kişi, Ali Afşarniya)

e-ISSN 2791

Atılım düşüm çerşenbe, yemişe qatım çerşenbe
Ağırlığım baş ağrım, diş ağrım tökül burda qal"
"her il seni yandıraq, dövre-dövrene yığılaq
Dene dene atılaq, qend, şekere qatılaq

Yukarıdaki şiirlerden de anlaşılacağı üzere ateşin hem evlenmemiş kızların bahtının açılacağına ve mutluluk getireceğine hem de her türlü dert ve belayı götüreceğine inanıldığı söylenebilir.

Ateş ve ocakla ilgili bazı inanış ve uygulamalar iç içe girmiştir. İran Azerbaycanı'nın Meşgin Şehir ilinde olduğu gibi (Rahimi, 2019: 155) Horasan'ın da bazı kasaba ve köylerinde gelin baba evinden çıkarılırken başı üzerinde tuz dolaştırılıp ocağa atılır. Büyük şehirlerde ise gelin çıkarken Kur'an, çiçek, ayna vb. eşyalarla süslenmiş sofra etrafında dolaştırılır. Halk inanışlarına göre ocaklara özel saygı atfedilmekte hatta onlara tükürmek, su ile söndürmek iyi karşılanmaz. Bunlarla birlikte Horasan'ın hemen hemen bütün ilçe ve köylerinde kutsal ocak bulunmakta ve bu ocakların sahiplerine adaklar adanıp her yıl çok sayıda hediyeler götürülmesi tespit edilmektedir. Örneğin Bocnurd'un Gerivan bölgesinde çırak, ateş, ocak ve tandıra ant içmektedirler: "**bu çırağa and olsun**", "**şu tendire and olsun**", "**ocağıŋ kor olsun**", "**oda işiyenin gözi kor olar**", **"od ocağa and olsun"** (Kaynak kişi, Firengis Gerivanî).

Ayrıca, Horasan'ın Gulâmân bölgesinde *Kor Mansur* adında bir Seyid'in olduğuna ve onun ocağına ant içtikleri tespit edilmiştir. **"Kor Mansur'un ocağına and olsun"** tarzında inanış da ocak kültü ile ilgili olduğu açıktır.

3. Yeni yıl / Bahar bayramı (Nevruz)

Nevruz geleneği Türkistan Türk topluluklarında çok eskilere kadar götürülebilir. Çin kaynaklarında Hunların, milattan yüzlerce yıl öncesi, 21 Mart tarihinde hazır yemeklerle kıra çıktıklarını, bahar şenlikleri yaptıklarını, bu bahar şenliklerinin o günden bugüne değişmeden gelen âdet ve gelenekler olduğu öğrenilmektedir (Çay, 1999: 89-vd.).

Türklerde varoluş ve yeniden dirilişi simgeleyen Nevruz, eskiden günümüze kadar bütün Türk topluluklarında -Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan, Tataristan, Doğu Türkistan, Anadolu, İran, Balkanlar, Irak, Suriye vb.- kutlana gelmiştir (Rahimi, 2019: 157).

Horasan'ın bütün il ve ilçelerinde bayrama bir süre kala hazırlıklar başlar, evin her yanı temizlenir, fiziksel ve ruhsal olarak herkes yeni yıla başlar. Cüveyn ilinde en önemli Nevruz ritüeli "**ẖan tutmaq**"dır. Yıl bayramının (Nevruz) ilk gününde herkes bayram yerinde ('eydgâh) hazır bulunur. Kızlar oynar, erkekler güreşirler ve **aşuq** atarlar ve yerel oyunlar oynarlar. En önemli oyunlardan biri olan **ẖan tutmaq** oyununda gençler kendi aralarında birini Nevruz günlerinin hanı olarak seçerler ve bu günler hanın verdiği herhangi bir buyruk yerine getirilir. Örneğin köyden geçen yabancı birini şaka olarak tutup dövmelerini emreder ve gençler para alana kadar o genci döverler. Horasan'ın diğer bölgesi olan Gulâmân ilçesinde yıl bayramına 15 gün kala yeşillik olarak bir tabakta buğdaydan sebze, evi derin temizleme, evi yıkama ve boyama gibi işler yapılmaya başlar ve yılın dönmesi esnasında evin erkek çocuğu, erkek çocuk yoksa evin babası kızyla birlikte büyük bir leğende Kur'an, su, tatlı ve sebze

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

koyup diğer odaları ve bahçeyi bir dolanıp baba ve annenin bulunduğu odaya girip onların bayramını kutlarlar. Bunun nedeni evlerine giren ilk kimsenin kendi çocuklarından olduğu böylece ayaklarının uğur, hayır ve iyilikler getireceğine inanılır. Yine aynı bölgede su ve altına bakmak diğer Nevruz inanışlarından biridir. Yıl dönmeden aile bireyleri iyi bir yıl geçireceklerine inandıkları için annenin kâseye döktüğü suya bakarlar (Kaynak kişi, Nasır Ruhânî).

Yukarıda söz edilen halk inanışları dışında Horasan Türklerince kutlanan ve uygulanan diğer ritüellerden **Çille Gecesi**, **Ağac Oyunu**, **Alagöz Oyunu**, **Enareki Oyunu**, **Ayaq Oyunu**, **Döner Döner Oyunu**, **Qaldı Qaldı Oyunu**, **At Ağacı Oyunu**, **Gelin Atlandı Oyunu**, **Qılınc Oyunu**, **Halay Oyunu** vb. gibi **Sünneti Oyunlar (Dansları)** ile birlikte, çoğunlukla genç kuşağın boş vakitlerinde oynadığı mahalli oyunlardan bazıları şunlardır: **EL-Ele Düyme Gele Oyunu**, **Atdı Tutdu Oyunu**, **Atlanma Oyunu**, **Arada Vurdu Oyunu**, **Aslan ve Ceyran Oyunu**, **Aşıq Oyunu**, **Ağac Atma Oyunu**, **Otur Üç Düz Oyunu**, **On İki Düz Oyunu**, **Uçdum Qondum Oyunu**, **Uçdu Uçdu Oyunu**, **İp Atdı Keçdi Oyunu**, **İp Çekdi Oyunu**, **Bizden Size Kim Düşe Oyunu**, **Beş Daş Oyunu**, **Pul Çönderme Oyunu**, **Pişik Qaçdı Oyunu**, **Pişik Keçdi Oyunu**, **Top Tutdu Oyunu**, **Tuşla Oyunu**, **Çekişmek Oyunu**, **Çiling ve Ağac Oyunu**, **Dala Mindi Oyunu**, **Qurdum Quzu Aparram Oyunu**, **Göyde Ne Var Oyunu** vb.

Horasan Türkleri'nde bu inanışları ve uygulamaları yanı sıra çeşitli dinî inanış ve kutlamalar da gerçekleştirilir. Bu doğrultuda en önemli dinî kutlamalar arasında **Urucluq Bayramı**, **Qurban bayramı**, **Qedir Bayramı**, **Meb'es**, **Şe'bâniye bayramı**, **Peygamber Miladı**, **Hz. Ali Miladı** vb. bayramlar diğer İran Türklerinde olduğu gibi Horasan Türklerinde de şenliklerle kutlanır.

Sonuç

Horasan Türklüğünde genel Türk kültürünün özellikleri bazen yerel unsurlarla karışarak eskiden günümüze kadar yaşayagelmiştir. Horasan bölgesi Türklerin İran ve Anadolu'ya girmesi için bir hinterland görevi üstlenmiştir. Türk boy ve lehçelerinin her biri nasıl genel Türk değerler dizgesi ve kültürünü algılamak için önemliyse Horasan'da yaşayan Türk kültürü, inanış ve uygulamalarını ortaya koymak bu bütünü kavramak ve idrak etmek için yardımcı olacaktır.

Ortaya çıktığı ilk tarihten itibaren kuşaktan kuşağa gelişip aktarılan Türk kültür ve antropolojik unsurlar, Horasan Türklerinde de günümüze kadar gelmiştir. Horasan Türklerinde yapıla gelen genel halk inanış ve uygulamaları çok derin bir kültür birikimin habercisi olarak nitelenebilir. İran'ın diğer bölgelerinde olduğu gibi Horasan'ın da kırsal bölgelerinde sathi bir din anlayışının var olduğu ve yaşamın bütün alanlarında daha çok Türklükten gelen eski inanış, gelenek ve uygulamaların sürdüğü söylenebilir. Türk toplulukları arasında en önemli dikkat çeken unsurlardan biri bu halk inanış ve ritüellerinin hemen hemen aynı olmasıdır. Horasan bölgelerinde yaptığımız alan araştırmasında bu yöre insanlarında yaşaya gelen inanış ve uygulamaların diğer Türk coğrafyalarındakinden bir farkının olmamasıdır.

Horasan Türklerinden derlediğimiz Türk sözlü külütüründe yaşamakta olan inanç ve uygulamalar, çok eski tarihlere kadar uzanan inanç görünümleri olarak değerlendirilebilmenin yanı sıra, Genelde dünya Türklüğü özelde ise İran Türklüğü için sözlü kültür ürünlerinin bir

bütünce hâlinde bir araya gelmesi ve bunların bütün yönleriyle incelenmesi ve gelecek antropolojik, kültür ve halk edebiyatı araştırmaları için katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Ayrıca, ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalan Horasan Türkçesiyle ilgili malzemeler bir an önce derlenip kayıt altına alınması elzemdir.

Notlar

1 Çille: insanın kemale ermesini ve büyümesini engelleyen bir tür uğursuzluk ve ağırlık, bu uğursuzluk hamileye zarar verir ve bebek için hasta olmasına, büyümeme, kem gözlük ve kimi zaman da onun ölümüne yol açabilir. Ayrı. Bkz. Salariyan, 2019: 16.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci Yazar %100

Contribution Rates of Authors to the Article: First Author %100

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

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

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

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

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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

Kaynakça

Arık, D. (2005). *Azerbaycan Türklerinin dini tarihi ve halk inanışları*. Öztepe.

Atsız Gökdağ, B. - T. Doğan. (2016). *İran'da Türkler ve Türkçe*. Akçağ.

Azizî, F. (2010). *Ferheng-i lüğāt-ı Turkî: Turkîniy Ferheng lüġeti* (Türkçenin sözlüğü) (Horasan diyalekti) İşrak.

Çay, A. (1999). *Nevruz Türk Ergenekon bayramı* (8. Baskı) İleri.

Durmuş, İ. (2004). İskitler'de ölü gömme geleneği. *Milli Folklor,* 61, 21-29.

Eliade, M. (2003). *Dinler tarihine giriş* (L. Arslan. Çev.) Kabalcı.

Günay, Ü. – H. Güngör. (1997). *Başlangıçtan günümüze Türklerin dini tarihi*. Ocak.

Güngör, Harun. (1998). *Türk bodun bilimi araştırmaları*. Kıvlcım.

İnan, A. (1994.). *Tarihte ve bugün Şamanizm*. TTK.

Kafkasyalı, A. (2010). *İran Türkleri*. Bilgeoğuz.

Karini, Gülcan. (2013). Halhal (İran) efsanelerinde eş zamanlı ve art zamanlı yaklaşımlar: Al karısının kolyesi ve Sümerler. *TDİD*, XIII/2, 67-76.

Kaşgarlı, Mahmut. *Divan-ı Lügati't-Türk* (B. Atalay. Çev.) *III*, TDK.

Köymen, M. A. (2000). *Büyük Selçuklu imparatorluğu tarihi*.(3.Baskı) *1*, TTK.

Kulîzâde Mezerci Celal ve Meryem, N. G. (2011). *Ferheng-i lüġāt-ı Zebān-ı Torki-ye Ḫorāsānį be Fāarsį: (Horasan Türkçesi Farsça* Sözlük). Meşhed.

Ögel, Bahaeddin. (2006). *Türk mitolojisi*. (3.Baskı) *II*, TTK.

Rahimi, M. (2013). Dil hayâtiyeti bağlamında Horasan Türklerinin bugünkü durumu. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XIII/2, 131-142.

Rahimi. M. (2019). İran Türklüğünde geleneksel Türk inançlarının etki ve izleri. *Milli Folklor*, 124, 147-159.

Rahimi, M. (2020). Dil canlılığı bağlamında Halaç Türklerinin durumu. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, *17*, (2), 131-145.

Roux, Jean-Poul. (1994). *Türklerin ve Moğolların eski dini* (A. Kazancıgil. Çev.) (2. Baskı) İşaret.

Salariyan, İ. (2019). *Horasan Türklerinin kültürüne bir bakış: Horasan Türklerinin folkloru* (Negâhi be Ferheng-i Torkan-i Ḫorasan: Folklor-i Torkan-i Ḫorasan). Dorj-e Suhen.

Seyidov, Mireli. (1983). *Azerbaycan mitik tefekkürünün kaynakları*. Gençlik.

Tanyu, Hikmet. (1968). *Türklerde taşla ilgili inançlar*. Anakara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

Tulu, Sultan. (2000). *Horasan Türklerinde masallar ve halk hikâyeleri*. Kömen.

Üstünova, K. (2011). Erzurum düğünlerinde 'elma atma' geleneği. *Milli Folklor,* 90, 146-155.

Kaynak kişiler

Cüveyn ili, Ali Ekber Melaycerdi, 55 yaşında.

Gulâmân ili, Nasır Ruhanî, 34 yaşında.

Dergez İli, Abdullah Kaybî, 50 yaşında.

Gerivan-Bocnurd ili, Firengis Gerivanî, 56 yaşında; Ali Afşarniya, 56 yaşında; Meryem Gerivanî, 28 yaşında.

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

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer
DOI: 10.22559/folklor

Çeviri - Translation

Anlatının Yapısal Analizi*

Structural Analysis of Narrative

Tzvetan Todorov, Arnold Weinstein
Çeviren: Aydın Güler**

Ele almayı önerdiğim konu o kadar geniş ki, aşağıdaki birkaç sayfa kaçınılmaz olarak özet şeklini alacak. Üstelik başlığım, bugün aydınlatıcı olmaktan çok yanıltıcı bir kelime olan "yapısal" kelimesini içeriyor. Yanlış anlamaları mümkün olduğunca önlemek için aşağıdaki şekilde ilerleyeceğim. İlk olarak, edebiyata yapısal yaklaşım olarak düşündüğüm şeyin soyut bir tanımını vereceğim. Bu yaklaşım daha sonra somut bir problem, anlatı ve daha özel olarak olay örgüsü problemi ile gösterilecektir. Örnekler Boccacio'nun *Decameron*'undan alınmış olacaktır. Son olarak, anlatının doğası ve analizinin ilkeleri hakkında birkaç genel sonuç çıkarmaya çalışacağım.

Her şeyden önce, edebiyata karşı olası iki tutumu karşılaştırabiliriz: teorik tutum ve betimleyici tutum. Yapısal analizin doğası, esasen teorik olacak ve betimleyici olmayacaktır; başka bir deyişle, böyle bir çalışmanın amacı hiçbir zaman somut bir çalışmanın tasviri ol-

Geliş tarihi (Received): 22-02-2022– Kabul tarihi (Accepted): 8-07-2022

* "Structural Analysis of Narrative" başlıklı makalenin İngilizceden Türkçeye çevirisidir. Özgün yayına erişim için bkz / It is the translation of the article titled "Structural Analysis of Narrative" from English to Turkish. For access to the original publication: Todorov, T. , Weinstein , A., (1969). Structural Analysis of Narrative. Novel. (3) 1, 70-76. URL: https://www.jstor.org/stable/1345003

** Arş. Gör. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/ Research Assistant, Balıkesir University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Turkish Language and Literature. aydinguler@balikesir.edu.tr. ORCİD 0000-0002-2530-8170

mayacaktır. Eser, soyut bir yapının görünüşe gelmesi, olası gerçekleşmelerinden sadece biri olarak değerlendirilecektir; bu yapının anlaşılması, yapısal analizin gerçek amacı olacaktır. Bu nedenle, "yapı" terimi, bu durumda, uzamsaldan ziyade mantıksal bir öneme sahiptir.

Başka bir karşıtlık, bizi ilgilendiren kritik pozisyona daha keskin bir şekilde odaklanmamızı sağlayacaktır. Bir edebi esere içsel yaklaşımı dışsal olanla karşılaştırırsak, yapısal analiz içsel bir yaklaşımı temsil eder. Bu karşıtlık edebiyat eleştirmenleri tarafından iyi bilinir ve Wellek ile Warren bunu kendi eserleri olan *Edebiyat Teorileri*'nin temeli olarak kullanmışlardır. Bununla birlikte, bunu burada anmak gerekiyor, çünkü tüm yapısal analizleri "teorik" olarak adlandırırken, genel olarak "dışsal" bir yaklaşım olarak adlandırılan şeye açıkça yaklaşıyorum (Belirsiz kullanımda, bir yanda "teorik" ve "dışsal", diğer yanda "betimleyici" ve "içsel" eşanlamlıdır). Örneğin, Marksistler veya psikanalistler bir edebi eserle ilgilenirken, eserin kendisine ilişkin bir bilgiyle değil, o eser aracılığıyla kendini gösteren sosyal veya psişik soyut bir yapının anlaşılmasıyla ilgilenirler. Dolayısıyla bu tutum hem teorik hem de dışsaldır. Öte yandan, yaklaşımı açıkça içsel olan bir Yeni Eleştiri eleştirmeni (hayali), yapıtın kendisini anlamaktan başka bir amacı olmayacaktır; çabalarının sonucu, anlamı eserin kendisinden daha iyi ortaya çıkarması beklenen eserin bir yorumu olacaktır.

Yapısal analiz bu tutumların her ikisinden de farklıdır. Burada ne yapıtın salt bir betimlemesiyle ne de onun psikolojik, sosyolojik ya da aslında felsefi terimlerle yorumlanmasıyla tatmin olabiliriz. Bir diğer deyişle, yapısal analiz (temel ilkelerinde) teoriyle, edebiyatın şiir sanatıyla örtüşür. Nesnesi, gerçek olmaktan çok sanal olan edebiyat eserlerinden ziyade edebi söylemdir. Bu tür bir analiz artık somut eserin bir açıklamasını, rasyonel bir özetini eklemlemeye değil, edebi söylemin yapısı ve işleyişine dair bir teori önermeye, edebi olasılıkların bir yelpazesini sunmaya çalışır, bu durumda edebi eserler, var olan belli örnekler olarak görünür.

Hemen eklenmelidir ki, pratikte yapısal analiz aynı zamanda gerçek eserlere de atıfta bulunacaktır: teoriye giden en iyi adım, kesin, ampirik (deneysel) bilgidir. Ancak bu tür bir analiz her eserde başkalarıyla (örneğin türlerin, dönemlerin incelenmesi) ve hatta tüm diğer eserlerle (edebiyat teorisi) ortak yanlarını keşfedecektir; her çalışmanın bireysel özgünlüğünü ifade edemezdi. Pratikte, her zaman soyut edebi özelliklerden bireysel eserlere ve bunun tersi de sürekli olarak ileri geri gitme meselesidir. Şiir sanatı ve betimleme aslında birbirini tamamlayan iki etkinliktir.

Öte yandan, bu yaklaşımın içsel doğasını onaylamak, edebiyat ile felsefe ya da sosyal yaşam gibi diğer homojen diziler arasındaki ilişkinin inkârı anlamına gelmez. Bu daha çok bir hiyerarşi kurma sorunudur: Edebiyatın, başka herhangi bir şeyle ilişkisini belirlemeye çalışmadan önce, edebiyat olarak özgünlüğü içinde anlaşılmalıdır.

Böyle bir edebi analiz anlayışının modern bilim kavramına çok şey borçlu olduğu kolayca görülür. Edebiyatın yapısal analizinin gelecekteki bir edebiyat bilimi için bir tür giriş dersi olduğu söylenebilir. Edebiyatla ilgili olarak kullanılan bu "bilim" terimi, genellikle çok sayıda protestoya yol açar. Bu nedenle, belki de bu protestolardan bazılarına hemen şimdi cevap vermeye çalışmak uygun olacaktır.

Öncelikle Henry James"in "The Art of Fiction" (Kurmaca Sanatı) üzerine yazdığı ve halihazırda birçok eleştiriyi içeren ünlü makalesinin o sayfasını yeniden okuyalım: "Örneğin, hiçbir şey, [roman yazarının] bu tuhaf, harfi harfine betimleme ve diyalog, olay ve betimleme karşıtlığının pek bir anlam ve ışık taşımadığı bir ruh haline sahip olmasından daha olası değildir. İnsanlar sık sık bu şeylerden, her nefeste birbirine karışmak ve genel bir ifade çabasının yakından ilişkili parçaları olmak yerine, sanki bir tür öldürücü farklılığa sahipmiş gibi konuşurlar. Bahsetmeye değer hiçbir romanın, blok dizilerinden oluşan bir kompozisyonun, anlatıda rolü olmayan bir betimleme veya diyalog, olayın doğasına uymayan herhangi bir gerçek dokunuşu ya da bir sanat eserinin başarısının hem genel, hem de tek kaynağından, yani betimlemeden başka herhangi bir kaynaktan faydalanan bir olay içerebileceğini ne hayal edebiliyor ne de düşünebiliyorum. Bir roman, diğer herhangi bir organizma gibi, hepsi yekpare ve sürekli olan canlı bir şeydir ve yaşadığı oranda, her bir parçada diğer parçaların her birinden bir şeyler olduğu bulunacaktır. Bitmiş bir çalışmanın yakın dokusu üzerinde, nesnelerin bir coğrafyasının izini sürüyormuş gibi yapan eleştirmen, korkarım bazı sınırları tarihin bildiği gibi yapay olarak işaretleyecektir."

Bu alıntıda, "açıklama", "anlatı", "diyalog" gibi terimleri kullanan eleştirmen, Henry James tarafından iki günah işlemekle suçlanıyor. Birincisi, gerçek bir metinde asla saf bir diyalog, saf bir tasvir vb. bulunmayacaktır. İkinci olarak, roman "bir canlı, yekpare ve sürekli" olduğundan, bu terimlerin kullanılması gereksiz, hatta zararlıdır.

İlk itiraz, kendimizi yapısal analiz perspektifine koyar koymaz tüm ağırlığını kaybeder; "Tanım" veya "eylem" gibi kavramları anlamayı amaçlasa da, onları saf halde bulmaya gerek yoktur. Soyut kavramların doğrudan ampirik gerçeklik düzeyinde analiz edilememesi oldukça doğal görünmektedir. Örneğin fizikte, sıcaklık gibi bir özellikten, kendi başına izole edemediğimiz ve direnç ve hacim gibi birçok başka niteliğe de sahip olan cisimlerde gözlemlemek zorunda kaldığımız halde söz ederiz. Sıcaklık teorik bir kavramdır ve saf halde var olması gerekmez; bu durum betimleme için de geçerlidir.

İkinci itiraz ise daha da ilginç. Bir eser ile bir canlı arasındaki zaten şüpheli olan karşılaştırmayı ele alalım. Hepimiz biliyoruz ki vücudumuzun herhangi bir yerinde aynı anda kan, sinirler, kaslar bulunur; yine de biyoloğun kan, sinirler, kaslar gibi kelimelerle gösterilen bu yanıltıcı soyutlamaları terk etmesini istemiyoruz. Onları bir arada bulmamız onları ayırt etmemize engel değil. James'in ilk argümanının olumlu bir yönü varsa (amacımızın somut eserlerden değil soyut kategorilerden oluşması gerektiğini belirtti), ikincisi, görünür olmayan her şeyin soyut kategorilerinin varlığını tanımanın mutlak bir reddini temsil eder.

Bilimsel ilkelerin edebi analize dahil edilmesine karşı çok popüler bir başka argüman daha var. Bu örnekte bize bilimin nesnel olması gerektiği söylendi, oysa edebiyatın yorumlanması her zaman özneldir. Bana göre bu kaba itiraz savunulamaz. Eleştirmenin eseri değişen derecelerde öznelliğe sahip olabilir; her şey onun seçtiği bakış açısına bağlıdır. Belirli bir dönem veya ortam için önemini araştırmak yerine eserin özelliklerini tespit etmeye çalışırsa,

bu derece çok daha düşük olacaktır. Ayrıca, aynı eserin farklı katmanlarını incelerken öznelliğin derecesi de değişecektir. Bir şiirin ölçü ya da fonetik düzeni hakkında çok az tartışma olacaktır; imajlarının doğasıyla ilgili biraz daha fazla; karmaşık anlamsal kalıplarla ilgili olarak daha fazla tartışma görülecektir.

Öte yandan, öznellikten tamamen arınmış hiçbir sosyal bilim (ya da herhangi bir bilim) yoktur. Bir diğerinin yerine bir grup teorik kavramın seçimi, öznel bir kararı varsayar; ama bu seçimi yapmazsak hiçbir şey elde edemeyiz. Ekonomist, antropolog ve dilbilimci de öznel olmalıdır; tek fark, bunun farkında olmaları ve bu öznelliği sınırlamaya, teori içinde söz konusu öznelliğe izin vermeye çalışmalarıdır. Doğa bilimlerinin bile bundan etkilendiği bir zamanda, sosyal bilimlerin öznelliğini reddetmeye çalışmak pek mümkün değildir.

Artık bu teorik spekülasyonlara bir son vermenin ve edebiyata yapısal yaklaşımın bir örneğini vermenin zamanı geldi. Bu örnek, kanıttan ziyade örnekleme işlevi görecektir: Biraz önce ortaya koyduğum kuramlara, onlara dayalı somut analizde bazı kusurlar varsa, onlara da mutlaka itiraz edilmeyecektir.

Tartışmak istediğim soyut edebi kavram olay örgüsü kavramıdır. Elbette bu benim için edebiyatın tek başına olay örgüsüne indirgendiği anlamına gelmiyor. Ancak olay örgüsünün eleştirmenlerin küçümsediği ve dolayısıyla çoğu zaman göz ardı ettiği bir kavram olduğunu düşünüyorum. Sıradan okur ise kitabı her şeyden önce bir olay örgüsünün anlatısı olarak okur; ama bu saf okur teorik problemlerle ilgilenmiyor. Amacım olay örgülerini incelemek ve açıklamak için belirli sayıda yararlı kategori önermek. Böylece bu kategoriler, anlatının analizine ilişkin olarak elimizdeki yetersiz kelime dağarcığını uygulayabilir ki, söz konusu kategoriler eylem, karakter, tanıtma gibi terimlerden oluşur.

Kullanacağım edebi örnekler Boccaccio'nun Decameron'undan alınmıştır. Bununla birlikte, Decameron'un bir analizini vermek niyetinde değilim: bu hikayeler sadece soyut bir edebi yapıyı, yani olay örgüsünü göstermek için kullanılacaktır. Öykülerden birkaçının olay örgüsünü belirterek başlayacağım.

Bir keşiş, genç bir kızı hücresine sokar ve onunla sevişir. Başrahip bu yanlış davranışı tespit eder ve onu ağır bir şekilde cezalandırmayı planlar. Ancak keşiş, başrahibin keşfini öğrenir ve hücresini terk ederek ona bir tuzak kurar. Başrahip içeri girer ve kızın cazibesine yenik düşer, bu sırada izleme sırası da keşişe gelir. Sonunda başrahip onu cezalandırmak istediğinde, keşiş onun da aynı günahı işlediğine dikkat çeker. Sonuç: keşiş cezalandırılmaz (I,4).

Genç bir rahibe olan Isabetta, sevgilisiyle birlikte hücresindedir. Bunu fark eden diğer rahibeler kıskanır ve başrahibeyi uyandırmaya giderler ve Isabetta'yı cezalandırırlar. Ama başrahibe bir başrahiple yataktaydı; çabuk dışarı çıkması gerektiğinden, başlığı yerine başrahibin şortunu giyer. Isabetta kiliseye götürülür; başrahibe ona ders vermeye başlarken, Isabetta başrahibenin başındaki giysiyi fark eder. Bu kanıtı herkesin dikkatine sunar ve böylece cezadan kurtulur (IX,2).

Fakir bir duvar işçisi olan kocası yokken Peronnella sevgilisini eve kabul eder. Ama bir

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

gün koca eve erken gelir. Peronnella, kocası içeri girdiğinde, sevgilisini bir fıçıya saklar birisinin fıçıyı satın almak istediğini ve bu kişinin şu anda fıçıyı incelemekte olduğunu söyler. Kocası ona inanır ve satıştan memnun kalır. Âşık parayı öder ve fıçıyla gider (VII,2).

Evli bir kadın, sevgilisiyle her gece, genellikle yalnız olduğu ailenin kır evinde buluşur. Ancak bir gece kocası kasabadan döner; sevgili henüz gelmemiştir; biraz sonra gelir ve kapıyı çalar. Karısı, bunun her gece onu rahatsız etmeye gelen ve kovulması gereken bir hayalet olduğunu iddia eder. Koca, karısının doğaçlama uydurduğu sözleri söyler; âşık durumu anlayarak metresinin yaratıcılığından memnun biçimde ayrılır (VII,1).

Bu dört olay örgüsünün (ve Decameron'da bunlar gibi daha birçokları vardır) ortak bir yanı olduğunu anlamak kolaydır. Bunu ifade etmek için, sadece bu olay örgülerinin ortak unsurlarını gösteren şematik bir formülasyon kullanacağım. -> işareti, iki eylem arasındaki gereklilik ilişkisini gösterecektir.

X bir yasayı ihlal eder -> Y X'i cezalandırmalı -> X cezalandırılmaktan kaçınmaya çalışıyor ->

X bir yasayı ihlal eder -> Y X'i cezalandırmalı -> X cezalandırılmaktan kaçınmaya çalışıyor ->

→ { Y yasayı ihlal eder → Y X'i cezalandırmaz.
Y X'in yasayı çiğnemediğine inanır.

Bu şematik gösterim birkaç açıklama gerektiriyor.

1. İlk olarak, olay örgüsünün minimal şemasının bir cümle ile doğal olarak gösterilebileceğini fark ediyoruz. Dilin kategorileri ile anlatının kategorileri arasında araştırılması gereken derin bir benzeşme vardır.

2. Bu anlatı cümlesinin analizi, bizi "konuşmanın bölümlerine" karşılık gelen iki varlığın olduğunu keşfetmeye götürür. a) Burada X ve Y ile gösterilen temsilciler özel isimlere karşılık gelir. Cümlenin öznesi veya nesnesi olarak hizmet ederler; dahası, ifşa olmadan tanınmalarına izin verirler. b) Burada her zaman fiil olan yüklem: ihlal et, cezalandır, kaçın. b) Burada her zaman yüklem olan fiiller: ihlal etmek, cezalandırmak, kaçınmak. Fiillerin ortak bir semantik özelliği vardır: önceki durumu değiştiren bir eylemi ifade ederler. c) Diğer öykülerin bir analizi bize anlatısal konuşmanın niteliğe karşılık gelen ve göründüğü durumu değiştirmeyen sıfatları olan üçüncü bir bölümü gösterebilirdi. Böylece I,8'de: eylemin başında Ermino cimridir, oysa Guillaume cömerttir. Guillaume, Ermino'nun cimriliğiyle alay etmenin bir yolunu bulur ve o zamandan beri Ermino, "beylerin en cömert ve hoş olanı"dır. İki karakterin nitelikleri sıfatlara örnektir.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

3. Eylemler (ihlal etme, cezalandırma) olumlu veya olumsuz bir biçimde olabilir; bu nedenle, inkâr olası bir durum olmak üzere, durum kategorisine de ihtiyacımız olacaktır.

4. Yöntem kategorisi burada da önemlidir. "X, Y'yi cezalandırmalı" dediğimizde, henüz (hikâyenin hayali evreninde) gerçekleşmemiş, ancak yine de sanal bir durumda mevcut olan bir eylemi ifade etmiş oluyoruz. Andre Jolles, tüm türlerin kiplerle karakterize edilebileceğini öne sürdü; efsaneler, bize izlenecek bir örnek sundukları ölçüde emir kipi olacaktır; peri masalı, sık sık söylendiği gibi, yerine getirilmiş arzunun türü olan dilek kipidir.

5. "Y, X'in yasayı ihlal etmediğine inanıyor" yazdığımızda, diğerlerinden farklı olan bir fiil ("inanmak") örneğine sahibiz. Burada mesele farklı bir eylem değil, aynı eylemin farklı algılanmasıdır. Bu nedenle, yalnızca okuyucu ile anlatıcı arasındaki ilişkiye değil, aynı zamanda karakterlere de gönderme yapan bir tür "bakış açısı"ndan söz edebiliriz.

6. Cümleler arasında da ilişkiler vardır; örneğimizde bu her zaman nedensel bir ilişkidir; ancak daha kapsamlı bir çalışma, en azından gereklilik ve varsayım arasında bir ayrım yapacaktır (örneğin, ceza yöntemini tanıtan bir ilişki). Diğer hikayelerin analizi, aynı zamanda tamamen zamansal ilişkilerin (ardıl) ve tamamen mekansal ilişkilerin (paralellik) olduğunu göstermektedir.

7. Cümlelerin düzenli bir ardışıklığı, yeni bir dizimsel model, seri oluşturur. Seri, okur tarafından bitmiş bir hikâye olarak algılanır ve bu seri okur için tamamlanmış bir biçimdeki minimal anlatıdır. Bu tamamlama izlenimi, ilk fıkranın değiştirilmiş bir tekrarından kaynaklanır; ilk ve son fıkra aynı olacak, ancak örneğin ya farklı bir ruh hâline veya statüye sahip olacaklar ya da farklı bakış açılarından görülecekler. Örneğimizde tekrarlanan şey cezadır: önce yöntemde değişiklik yapıldı, sonra reddedildi. Bir zamansal ilişkiler dizisinde, tekrar, toplam olabilir.

8. Şunu da sorabiliriz: Geri dönüş var mı? Soyut, şematik temsilden bireysel hikâyeye nasıl gidilir? Burada üç cevap var:

a) Aynı tür organizasyon daha somut bir düzeyde incelenebilir: Serimizin her bir cümlesi, serinin tamamı olarak yeniden yazılabilir. Böylece analizin doğasını değil, genellik düzeyini değiştirmiş oluruz.

b) Soyut kalıbımızı içeren somut eylemleri incelemek de mümkündür. Örneğin, Decameron'un hikayelerinde ihlal edilen farklı yasalara veya verilen farklı cezalara işaret edebiliriz. Bu tematik bir çalışma olurdu.

c) Son olarak soyut kalıplarımızı oluşturan sözel ortamı inceleyebiliriz. Aynı eylem diyalog veya betimleme, mecazi veya abartısız söylem yoluyla da ifade edilebilir; dahası, her eylem farklı bir bakış açısıyla görülebilir. Burada retorik bir çalışma ile uğraşıyoruz.

Bu üç yön, anlatı analizinin üç ana kategorisine karşılık gelir: anlatı sözdizimi çalışması, tema çalışması, retorik çalışması.

Bu noktada şunu sorabiliriz: Bütün bunların amacı nedir? Bu analiz, söz konusu hikâyeler hakkında bize bir şey öğretti mi? Ama bu kötü bir soru olurdu. Amacımız (bu tür bir analiz aynı zamanda bu amaca hizmet edecek olsa da) Decameron hakkında bir bilgi vermek değil,

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

daha çok edebiyatı veya bu özel durumda olay örgüsünü anlamaktır. Burada bahsedilen olay örgüsü kategorileri, diğer olay örgülerinin daha kapsamlı ve kesin bir tanımına izin verecektir. Çalışmamızın amacı, kendi başına şu ya da bu hikâye değil, anlatı kipi, bakış açısı ya da dizi olmalıdır.

Bu tür kategorilerden ileriye gidebilir ve bir olay örgüsü tipolojisinin olasılığını sorgulayabiliriz. Şu an için geçerli bir hipotez sunmak zor; bu nedenle Decameron hakkındaki araştırmamın sonuçlarını özetlemekle yetinmeliyim.

Minimal tam olay örgüsü, bir dengeden diğerine geçiş olarak görülebilir. Genetik psikolojiden ödünç aldığım bu "denge" terimi, bir toplumun üyeleri arasında istikrarlı fakat statik olmayan bir ilişkinin varlığı anlamına gelir; bu bir sosyal yasadır, oyunun bir kuralıdır, belirli bir değişim sistemidir. Benzer ve farklı iki denge momenti, bir yozlaşma sürecinden ve bir iyileşme sürecinden oluşan bir dengesizlik dönemiyle ayrılır.

Decameron'un tüm hikayeleri bu çok geniş şemaya dahil edilebilir. Ancak bu noktadan sonra iki tür hikâye arasında bir ayrım yapabiliriz. İlki «cezadan kaçınma» olarak adlandırılabilir; başta bahsettiğim dört hikâye bunun örnekleridir. Burada tam bir döngü izliyoruz: Yasanın ihlaliyle bozulan bir denge durumuyla başlıyoruz. Ceza, başlangıçtaki dengeyi düzeltecekti; ancak cezadan kaçınılması yeni bir denge kurmaktadır.

Diğer hikâye türü ise «dönüştürme» olarak adlandırabileceğimiz Ermino (I,8) hakkındaki hikâyede gösterilmiştir. Bu hikâye, tam bir döngünün ortasında, karakterlerden birindeki bir kusurun yarattığı bir dengesizlik durumuyla başlar. Hikâye temelde kusur ortadan kalkana kadarki bir iyileştirme sürecinin açıklamasıdır.

Bu türleri tanımlamamıza yardımcı olan kategoriler bize bir kitabın evreni hakkında çok şey anlatır. Boccaccio ile, iki denge (çoğunlukla) kültür ve doğayı, sosyal ve bireysel olanı sembolize eder; hikaye genellikle ikinci terimin birinci terime göre üstünlüğünü göstermekten ibarettir.

Ayrıca daha büyük genellemeler de arayabiliriz. Belirli bir olay örgüsü tipolojisini bir oyun tipolojisiyle karşılaştırmak ve bunları ortak bir yapının iki çeşidi olarak görmek mümkündür. Bu yönde o kadar az şey yapıldı ki ne tür sorular soracağımızı bile bilmiyoruz.

Şimdi başlangıç argümanına dönmek ve baştaki soruya tekrar bakmak istiyorum: Edebiyatın (ya da isterseniz şiir sanatının) yapısal analizinin amacı nedir? İlk bakışta edebiyattır ya da Jakobson'un söyleyeceği gibi edebiliktir. Ama daha yakından bakalım. Edebi fenomenleri tartışırken, belirli sayıda kavram ortaya koymak ve bir edebiyat imajı yaratmak zorunda kaldık; bu imge, şiir sanatı üzerine yapılan tüm araştırmaların sürekli meşguliyetini oluşturur. Ortega y Gasset, "Bilim şeylerle değil, şeylerin yerine geçebileceği işaretler sistemiyle ilgilenir" diye yazmıştı. Şiir sanatının nesnesini oluşturan sanallıklar (diğer tüm bilimlerde olduğu gibi), edebiyatın bu soyut nitelikleri yalnızca şiir sanatının söyleminde var olur. Bu perspektiften edebiyat, şiir sanatının kendi kendisiyle baş etmek için kullandığı bir dil, bir aracıdan başka bir şey değildir.

Bununla birlikte, edebiyatın şiir sanatı için ikincil olduğu veya belirli bir anlamda şiir sanatının konusu olmadığı sonucuna varmamalıyız. Bilim, tam olarak nesnesiyle ilgili bu belirsizlikle karakterize edilir, çözülmesi gerekmeyen, daha çok analiz için temel olarak kullanılan bir belirsizlik. Şiir sanatı, edebiyat gibi, iki kutup arasında kesintisiz bir ileri geri hareketten oluşur: ilki, kendi kendine gönderme, kendi kendisiyle meşguliyettir; ikincisi, genellikle nesnesi dediğimiz şeydir.

Bu spekülasyonlardan çıkarılacak pratik bir sonuç var. Başka yerlerde olduğu gibi şiir sanatında da metodoloji tartışmaları daha geniş alanın önemsiz bir alanı, bir tür tesadüfi yan ürün değildir: onlar daha çok onun tam merkezi, başlıca hedefidir. Freud'un dediği gibi, "Bilimsel bir çalışmada önemli olan, ilgili olduğu olguların doğası değil, bu olguların oluşturulmasından önceki yöntemin titizliği, doğruluğu ve olabildiğince büyük bir sentezin araştırılmasıdır."

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

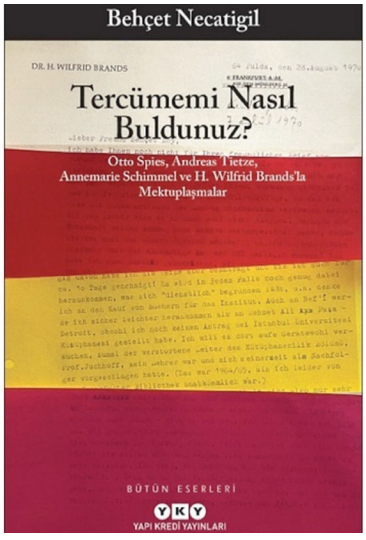
folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer

Kitap Tanıtımı / Book Rewiev

Tercümemi Nasıl Buldunuz? Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel ve H. Wilfrid Brands'la Mektuplaşmalar, Hazırlayan: Senad Demirhan, Behçet Necatigil (2022). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ISBN 978-975-08-5184-1, 321 sayfa.

Mehmet Aydın*



Prof. Dr. Mehmet Aydın. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi. mehmeta@omu.edu.tr. ORCID 0000-0001-2345-6789

Behçet Necatigil'in *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü* adlı birçok baskısı yapılan eserinde kendi biyografisi şöyle başlar: *"Günümüz şairlerinden, doğ. 1916 İstanbul. İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu'nu bitirdi (1940), Kars Lisesi'nde başladığı edebiyat öğretmenliğini İstanbul Eğitim Enstitüsü'nde (1960 ekim 1970) sona erdirdi."* Ancak Necatigil yalnızca şair değildir. Necatigil aynı zamanda önemli bir çevirmen, sözlükçü, radyo oyunları yazarı ve bir düzyazı ustasıdır. 1979 yılı 13 Aralıkta aramızda ayrılmış olmasına rağmen bir şiirinde söylediği gibi parantez onun için kapanmamıştır. Ölümünden bugüne yazdıkları yayımlanmaya devam etttiği gibi Necatigil'den arta kalan ve yayımlanamayan başka kitapların da olduğunu mektuplardan takip etmek mümkün.

Tercümemi Nasıl Buldunuz? Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel ve H. Wilfrid Brands'la Mektuplaşmalar Behçet Necatigil arşivinin değerlendirilmesinin sonucu olarak görülebilir. Bu kitapta şairin hikâyeci kızı Ayşe Sarısayın'ın ifadesine göre Behçet Necatigil'in Alman akademisyenler Otto Spies, Annemarie Schimmel, Horst Wilfrid Brands ve Avusturyalı Türkolog Andreas Tietze'yle 1940'lı yıllardan başlayarak 1970'lerin ortasına dek devam eden mektuplaşmaları bir araya getirilmiştir. Mektupların sırası Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel, Horst Wilfrid Brands şeklindedir ve bu isimlerle mektuplaşmalar kitabının adı konan dört bölümünü oluşturmaktadır.

Behçet Necatigil'in Otto Spies ile gayet mesafeli bir ilişkisi olduğu mektuplaşmalara da yansımıştır. Otto Spies ile Necatigil'in yazışmaları 1941 yılında başlamış ve Otto Spies'in 1941 yılında yazdığı iki, 1942'de yazdığı iki ve 1943'de yazdığı ikişer mektubun ardından 1947 yılına kadar meşum savaş yüzünden yazışmalar kesintiye uğramıştır. Otto Spies'in Necatigil'e yazdığı mektupların sayısı 17, Necatigil'in Spies'e yazdığı kitapta yer alan mektuplarının sayısı ise sadece beştir. Bu konuda görünüş olarak bir mütekabiliyet yoktur; belki Necatigil de Otto Spies kadar mektup yazmıştır. Bununla ilgili göndermeleri Spies'in mektuplarında bulmak mümkündür. Spies'in 3.10 941 tarihli Breslau'dan yazdığı mektupta *"Sayın Bay Behçet, 18 Eylül tarihli mektubunuza çok sevindim. Genç Neslin En Güzel Hikâyeleri ile Sait Faik'in Şahmerdan kitapları da geldi."* (s. 16). Necatigil'in 18 Eylül 1942'de yazdığı mektup şairin yazdığı diğer bazı mektuplar gibi *Tercümemi Nasıl Buldunuz?* adlı kitapta arşivde bulunmadığı için yer almamıştır. Necatigil'in eserine önsöz yazan Ayşe Sarısayın bunu şöyle açıklamıştır: *"Schimmel ve Brands'la olan yazışmalar arşivde eksiksiz bulunurken, Spies ve Tietze mektuplaşmalarında özellikle ilk yıllarda Necatigil'in bazı mektuplarına ulaşılamaması, daktiloda yazdığı her metnin bir kopyasını saklayan şairin, bu mektupları henüz daktilosunun olmadığı yıllarda el yazısıyla yazdığını düşündürüyor."* (s. 7). Bu açıklama kandırıcı. Belki Necatigil'in mektuplarındaki eksiklik Spies ve Tietze'nin arşivinde şairin yazdığı mektuplar saklanmışsa, zor da olsa ulaşılıp giderilebilirdi. Eseri hazırlayanların da benim düşünebildiğim çözümü düşünmemiş olabilecekleri söylenemez.

Başka yazışmalarda da böyle sorunlardan söz edilebilir. *Sir Gerard Clauson'un Mektupları / The Correspondence of Sir Gerard Clauson* adıyla Ali Suat Ürgüplü tarafından 2016 yılında yayına hazırlanan eserde Rus Türkolog Leonid Potapov'la İngiliz diplomat ve Türkolog Sir Gerard Clauson Türklük bilimin temel meseleleriyle ve etimoloji sorunları ile ilgili olarak yazışmaktadır. Sir Gerard Clauson'un mektuplarının tamamına bunları Leonid

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Potapov arşivlediği için ulaşılabilmiş, Leonid Potapov'un mektuplarının ancak bir kısmına ulaşılabilmiştir. Eksiklere rağmen bu mektupların yayınlanmış olması Türklük araştırmalarına anlamlı bir katkı olarak görülmelidir.

Otto Spies ile Behçet Necatigil'in yazışmalarının odağında Almanya'da ve Türkiye'de çıkan yeni kitaplar, dergiler ve tercüme sorunlarıyla iki dil ve kültür arasındaki ilişkiler var. Bir yandan da Otto Spies bazen Türk yazarları ile ilgili kısa değerlendirmeler de yapıyor: "*Son zamanlarda modern Türk edebiyatıyla ilgili epey kitap okudum. Fakat Sait Faik'i çok iyi bulmuyorum, Sabahattin Ali'yi daha çok beğeniyorum"* (s. 17).

Türkolog Otto Spies Almanya'da çıkan ulaşabildiği ve şairin ilgisini çeken veya doğrudan doğruya talep ettiği kitapları Necatigil'e yollarken Necatigil de ona Türkiye'de yeni çıkan kitapları gönderir. Bunların bir kısmı Otto Spies'in çalıştığı alana uygun olarak Necatigil'den talep ettiği kitaplardır. Necatigil'in Spies'e gönderdiği bazı kitaplar şunlardır: *Genç Neslin En Güzel Hikâyeleri*, Sait Faik'in *Şahmerdan'ı* (1941), *Halk Kitapları,* Bekir Sıtkı *Herkes Kendi Hayatını Yaşar*, *Sinekli Bakkal* ve Halide Edip biyografisi, *Telli Kavak* yazarının iki kitabı (1942). Necatigil, Spies'e en çok kitabı 19.3.951 tarihli mektubunu yazdığı tarihte gönderdiğini belirtmiştir: 1. Sait Faik: *Lüzumsuz Adam*, 2. S. Faik*: Mahalle Kahvesi*, 3. S. Faik: *Sarnıç,* 4. S. Faik: *Havada Bulut,* 5. Orhan Kemal: *Ekmek Kavgası,* 6. Bekir Sıtkı: *Yataklı Vagon Yolcusu*, 7. Umran Nazif: *Yaşamak İçin,* 8. Samet Ağaoğlu, *Zürriyet,* 9. İlhan Tarus: *Apartman*, 10. Oktay Akbal: *Aşksız İnsanlar*, 11. Tarık Buğra: *Oğlumuz*. Yine Necatigil 1951'de iki kitap daha gönderdiğini Spies'e iletmiştir: 1. M. Makal, *Bizim Köy*, 2. S. Kocagöz, *Sığınak*.

18.11.1963'te yazdığı mektupta Spies, Necatigil'in yolladığı kitaplar için teşekkür etmiştir: "*Sayın Bay Necatigil! Gönderdiğiniz kitaplar için pek çok teşekkür ederim. Uzun bir süre önce Borchert'ten Fener, Gece ve Yıldızlar tercümenizi yollamıştınız. Kitapta bir tarafta metinlerin aslı, diğer tarafta da tercümeleri bulunduğu için tercümeyle aslını karşılaştırmak mümkün oluyor. Tercümeleriniz gerçekten başarılı. Birkaç hafta önce Yaz Dönemi adlı kitabınızı da aldım. Şiirlerinizi hafta sonunda büyük bir ilgi ve zevkle okudum. Tekrar çok teşekkür ederim*" (s. 28).

Necatigil'in, Spies'e *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü* ile *Eski Toprak*'ı gönderdiği Spies'in 4. 4. 1966 tarihli mektubundan anlaşılıyor (s. 29). Elbette Spies de Necatigil'e şairin ilgisine uygun olarak birçok kitap göndermiştir. Mektupları okuyanlar bunları görebilir. Eserin sonunda eser ve yazar adları dizini olsaydı hızlıca göz gezdirmek isteyenler okurlar için çok yararlı olabilirdi.

Otto Spies Bonn'dan yazdığı 11.8.1975 tarihli mektubunda Sultan Yıldırım Bayezid döneminde yaşayan İshak İbn Murad'ın *Edviye-i Müfrede* isimli kitabının yayımlanması ve tercümesi işiyle uğraşacağını yazmıştır (s. 35). Spies, 12.1.976'da Necatigil'e son bir mektup daha yazmıştır.

Şairin yazıştığı ikinci kişi Andreas Tietze'dir. Kitapta Andreas Tietze'nin 28, Behçet Necatigil'in ise yalnızca dört mektubu yer alıyor. Andreas Tietze, İtalya'da doktora yaptıktan sonra 1937'de İstanbul'a yerleşmiş, 1958 yılına kadar İstanbul Üniversitesi'nde dersler ver-

miştir (s. 38). Andreas Tietze *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati* projesine başlayıp bu projeyi tamamlayamadan 22.12. 2009 tarihinde aramızdan ayrılan Avusturyalı Türkologdur. (Eserde kendisiyle ile ilgili kısa biyografide Tietze'nin ölüm tarihi 2003 olarak kaydedilmiştir, bu bilginin yeni baskılarda düzeltilmesi uygun olur). Onun başladığı *köken bilgisi sözlüğü projesi* Semih Tezcan (öl. 14 Eylül 2017), Emine Yılmaz ve Nurettin Demir'in çabalarıyla tamamlanmış ve Türkiye Bilimler Akademisi tarafından 10 cilt olarak yayımlanmıştır. Sözlüğün Emine Yılmaz ve Nurettin Demir'in editörlüğünde gözden geçirilmiş, genişletilmiş ikinci baskısı 8 cilt olarak 2021 yılında yine TÜBA tarafından yapılmıştır.

Andreas Tietze, Necatigil'e İstanbul'dan (Kumkapı), Wien'den (Viyana), Zürih'ten, Paris'ten, Londra'dan, New York City'den Chicago'dan, Urbana'dan ve Los Angeles'tan mektuplar yazmıştır. Behçet Necatigil ile Andreas Tietze iki dost olarak yazışmışlar ve birbirlerine *"Azizim, Behçetçiğim, azizim, Behçetçiğim kardeşim, Sevgili Behçet, Behçetçiğim, Aziz dostum, Kardeşim, Aziz dostum Andreas, Aziz dostum Behçet vb."* hitap etmişlerdir. Andreas Tietze ile Behçet Necatigil'in yazışmalarından onların ailece de tanıştıklarını ve birbirlerine gidip geldiklerini, bazı metinlerin çevirisi üzerine birlikte çalıştıklarını öğreniyoruz. Necatigil, Tietze İstanbul'dan ayrıldıktan sonra onun İstanbul'daki başka birtakım işleri yanında evinin kiralarını yatırma işini üstlenmiştir.

Ayrıca Rilke'nin *Malte Laurids Brigge'nin Notları* (İstanbul 1948: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları) Andreas Tietze ile Behçet Necatigil'in ortak çevirisi olarak yayımlanmıştır (s. 40). 2006'dan sonra eserin Can Yayınlarından çıkan baskılarından Andreas Tietze'nin adı çıkarılmıştır. Bunun sebebini yanılmıyorsam, Samsun'a gelişlerinin birinde Necatigil'in öğrencisi şair Hilmi Yavuz'a sormuştum. O da eserin çevirisinin tamamıyla Necatigil'e ait olduğunu, Tietze'nin katkısının çok az olduğunu, dolayısıyla eserden Tietze'nin adının çıkarılmasının olağan karşılanması gerektiğini söylemişti.

Mahmut Makal'ın *Bizim Köy* romanını okuyan Tietze, Necatigil'den bu romandan 3 tane daha istemektedir: *"Tercüme için kitap isteyen arkadaşlara Almanya'ya, Amerika'ya ve Hollanda'ya birer tane yollayayım."* (s. 47). Çevrildiyse, *Bizim Köy* Türkiye'yi Almanya'da, Amerika'da ve Hollanda'da nasıl temsil etmiştir?

Tietze 21.7.1948 tarihli mektubu Paris'ten yazmış ve oradaki kendisi gibi *Müsteşrikler Kongresi* ile kongreye katılmak üzere Paris'e giden Necatigil'in İstanbul Üniversitesi'nden sınıf arkadaşı Ahmet Ateş'ten söz etmiştir (43). Mektuplarından Ahmet Ateş gibi edebiyat tarihçisi Fahir İz'in de Necatigil'in sınıf arkadaşı olduğunu öğreniyoruz (s. 45).

Necatigil, Tietze dolayısıyla *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'ne yönelmiştir. Behçet Necatigi'in *Evliya Çelebi* adlı radyo oyununa sunuş yazan Semih Tezcan, şairin oyununun *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* ile ilişkisini ele almış, Necatigil'in eserinin Seyahatnâme'nin özünü yansıttığını belirtmiştir. (bk. Behçet Necatigil, *Evliya Çelebi*, Semih Tezcan'ın sunuşuyla, İstanbul 2015: Everest Yayınları).

Annemarie Schimmel ile Behçet Necatigil 1951 yılında yazışmaya başlıyorlar ve 1964'te ikili arasındaki mektuplaşmalar sona eriyor. Kitapta Schimmel'in 26 mektubuna, Necatigil 19 mektupla karşılık veriyor.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Annemarie Schimmel 1952 yılında ilk kez İstanbul'a gelebilme şansı bulduğunda kendisini karşılayanlar arasında Behçet Necatigil de var. Necatigil, ailesinin Schimmel'i ağırladığını Horst Wilfrid Brands'ın 3 Haziran 1952 tarihli mektubundan öğreniyoruz: *"Frl. Schimmel bir süre önce Türkiye'den döndü, güzel ülkenize yaptığı seyahati, siz ve eşiniz tarafından samimiyetle ağırlanmasını uzun uzun anlattı. Benim de günün birinde aynı seyahati yapma, belki meslekî bir vesileyle oraya gelme umudum var."* (s. 184).

Necatigil'e mektuplarının bir kısmında Schimmel Türkiye'deki dostlarının kendisine verdiği Cemile adını kullanıyor. Ayrıca yine mektuplardan Annemarie Schimmel'in Cemile Kıratlı imzasıyla Türkiye'deki bazı dergilerde birkaç yazısının yayımlanmış olduğunu da öğrenebiliyoruz**.**

Necatigil, İzzet Geyve adıyla *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi,"Lyrik Des Ostens Almanca bir doğu şiiri antolojisi*" (Kitaplar-Tenkit) Mart 1953, C. II, sayı:18, s. 388-390) başlıklı bir yazı yazıyor. Bu kitap Necatigil'in "Duman" ve Cahit Külebi'nin "Rüzgâr" şiiriyle temsil edildikleri bir antoloji. Bunun üzerine Schimmel Necatigil'in yazısına içerliyor: Marburg, 25.3.53

"Sevgili Behçet Bey,

Geçen yıl bugün İstanbul'daydım, siz beni sol elinizde kırmızı bir mendille karşılamıştınız, Huriye dışarıda bekliyordu ve ben çok heyecanlıydım. Orada geçirdiğim zaman ne kadar güzeldi ve bugün ne olursa olsun, iki ay boyunca benim için yaptıklarınızdan dolayı size ve Huriye'ye tekrar teşekkür etmek üzere bu satırları yazmak istedim…Mektubunuza da gerçekten sevindim, sanıyorum ki temelde aynı düşüncedeyiz- belki benim tepkim biraz fazlaydı, çünkü son haftalarda sağlığım iyi değildi; böyle durumda insan iki kat hassas oluyor. Ve siz çalışmalarıma yönelik her türlü eleştiriyi dört gözle bekleyen ve bunu nahoş biçimde kullanabilecek meslektaşlarım olduğunu bilmiyorsunuz (iyi ki bilmiyorsunuz!) –özellikle varlığından bile hoşlanmadıkları bir şiir konusunda. Ama emin olun ki, yeni baskısı yapıldığında (ki bu muhtemelen bir iki yıl içinde olacaktır) 19. yüzyıl daha güçlü temsil edilecek ve umalım ki, tüm dünyanın halk şiirlerini içeren bir antoloji yayınlansın." (s. 117).

Gerçekte Necatigil'in yazısında Schimmel'in içerlemesini gerektirecek çok az nokta var. Bu yazı bir yandan da tenkit yazısı. Şöyle başlıyor: *"Münih'de Carl Hanser kitabevi, 1952 sonlarında "Lyrik des Ostens" (Doğu Şiiri) adında orta boyda 612 sayfalık bir antoloji yayınladı. Eski Mısır'dan başlayıp geniş Hind ülkesini dolaşan; Çine, Japonyaya uzanan yakın Doğu milletlerini de içine alarak Arap, Fars, Türk şairlerinden örnekler veren bu kitap, Alman basınında bugüne kadar çıkmış doğu şiiri antolojilerinin en bol metinli en geniş ölçülü olanıdır."* (İzzet Geyve, "*Lyrik des Ostens* Almanca bir doğu şiiri antolojisi", *Türk Dili*, Mart 1953, C. II, sayı:18, s. 388). Aslında Necatigil'in yazısı yayın değerlendirme yazıları için bir örnek niteliği taşıyor. Necatigil yazısında antolojiye Schimmel'in katkısını vurguluyor: *"Fars şiiri peşi sıra Türk şiirine giriyoruz. Bizim şiirimizden alınan örneklerin tamamen Dr. Annemarie Schimmel tarafından tercüme edilmiş olması, kitabın bir özelliğini teşkil ediyor. Fars, Arap, Hind, İbrani bölümlerinde de tercümeleri görülen bayan Schimmel Türk şiiri bölümünü tek başına hazırlamakla isabetli bir* iş *yapmıştır, kanaatindeyiz"* (Geyve, *Lyrik des Ostens*, s. 389). İki noktada Necatigil'in itirazı var: *"Bize ayrılan 24 sayfalık dar bir hacim içinde bayan Schimmel'in serbest hareket edemediği görülüyor. Divan ve tasavvuf şiirine bağlı kalışı, onu 20. yüzyıl şiirimizden çok mahdut örnekler almaya mecbur etmiştir*" (Geyve, aynı yazı, s. 390).

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

Cumhuriyet dönemi Türk şiiriyle de ilgilendiği hâlde biliyoruz ki Schimmel İslam tasavvufu konusuna yoğunlaşmış ve bu alanda uzmanlaşmıştır. Geleneğe uzak olmayan bir modernist olan Necatigil'in, Schimmel'i doğru anlayamamış olması şöyle yorumlanabilir mi? Necatigil, yazısında *Türk Dili* dergisinin o yıllardaki geleneğe sırt çeviren yayın politikasını fazla hesaba katmış. Necatigil'in bir eleştirisi daha var: *"Divan şiirimizin kalburüstü olmıyan simalarından fedakârlık yaparak, arada boşluk bırakmaması gerekirdi: 19. yüzyıl yenilik şiirimizden hiçbir örnek verilmemiş olması bilhassa göze batıyor."* (Geyve, s. 390). Elbette yazanın ve yazısını yayımlayanın eleştiriye hedef olmayı da göze alması gerekir. Necatigil, Schimmel'in eseriyle ilgili yazısının bulunduğu *Türk Dili Dergisi*'nin o sayısını yazıştığı Horst Wilfrid Brands'a soruyor. Brands çok açık bir şekilde bu yazıda Schimmel'in kırılmasına sebep olacak bir yan olmadığını söylüyor: *"Frl. Schimmel'in eleştirinize bu kadar gücenmiş olmasına üzüldüm. Şurası bir gerçek ki; Filistin'den Japonya'ya uzanan 4 bin yıllık geçmişe sahip devasa Doğu şiirinin tek bir kitapta toplanması imkânsız. Ama bu eksiklik kitabın geneline ilişkin bir mesele, Frl. Schimmel'in bunu şahsen üstüne alınmasına gerek yoktu. Size duyduğu kızgınlığın çok ciddi olduğunu sanmıyorum, çünkü bir şey yayınladığımızda dostlarımızın eleştirilerini de kaldırabilmemiz gerekmez mi*" (s. 203-204).

Behçet Necatigil ile H. Wilfrid Brands'ın yazışmaları; kitapta yer alan üç Türkologla yazışmalarının toplamından daha fazladır. 321 sayfalık *Tercümemi Nasıl Buldunuz*?'un 138-321 sayfaları arası Behçet Necatigil ile Brands'ın yazışmalarından oluşmaktadır. Bu yazışmalarda Necatigil'in Brands'la ilişkisinin öbür Türkologlarla kıyaslandığında daha dostane ve deyim yerindeyse ölümüne dostluk olduğunu göstermektedir. Brands, 1950 yılında başlayan mektuplarına Necatigil'in ölümünün ardından şairin eşi Huriye Necatigil'e de yazarak bu dostluğu 1988 yılına kadar devam ettirmiştir.

Necatigil ile Brands'ın tanışıklıkları önce yazışarak başlamış ve ikili birçok konuda fikir alışverişi yapmışlardır. Brands; Necatigil'e Otto Spies'in çalışmalarından ve Türk edebiyatına bakışından Sabahattin Ali ile Sait Faik'e ilişkin değerlendirmelerinden söz ediyor: *"Spies'in Geisterhaus'unu biliyorum. Sizin de belirttiğiniz gibi Profesör ne yazık ki Türk hikâye sanatıyla fazla ilgilenmiyor. Günümüz yazarlarından yalnız Sabahattin Ali'yi kabul ediyor (Die türkische Prosaliteratur von Heute-1943/44 çalışmasında). Bu kitapta Sait Faik'ten çok az söz ediyor ve pek olumlu değil. Daha çok eski kuşakla, Falih Rıfkı Atay'a kadar olan yazarlarla ilgileniyor. Ancak aradan geçen 7 yıl içinde Prof. Spies'in bilmediği pek çok yeni isim ön plana çıktı, özellikle de Orhan Kemal, Oktay Akbal, Umran Nazif, Naim Tiralı ve yakınlarda romanını okuduğum Orhan Hançerlioğlu."* (s. 155).

Mirza Feth Ali üzerine doktora çalışması yapan Brands 2 Haziran 1951 tarihli mektubunda Necatigil'den Sabahattin Ali'nin ölümü meselesini soruyor: *"Bir sorum var size: Sabahattin Ali'nin 1949'da hapishanede öldüğünü duydum: Doğru mu acaba, biliyor musunuz? Prof. Spies'in bu konuda bilgisi yok."* (s. 159).

Necatigil 10 Haziran 1951 tarihli mektubunda Brands'ın sorusunu cevaplıyor: *"Sabahattin Ali bir yerden işittiğiniz hilafına 1949'da hapishanede ölmüş değil, gazetelerin uzun zaman yazdığına göre Bulgaristan'a kaçarken Ali Ertekin adında birisi tarafından hudutta öldürülmüştür. Muharrir son zamanlardaki neşriyatıyla solcu olarak tanınmış, çıkardığı bazı mizah gazetelerinde aşırı yazılarıyla kanunun takibatına uğramıştı."* (s. 162).

Brands Necatigil'e iki şair Dagmar Nick ve Günter Eich'ın kitaplarını gönderiyor ve Necatigil bu şairlerden Türkçeye şiirler çeviriyor ve bunlar *Varlık, Yeditepe* ve *Türk Dili* dergisinde yayımlanıyor. Brands'ın 1952 yılında Annemarie Schimmel'in desteğiyle tamamladığı doktora çalışması için Necatigil Türkiye'den kaynaklar gönderiyor. Bu yayınlardan biri *Azerbaycan Yurtbilgisi*. Necatigil dostuna bu yayınların Prof. Caferoğlu vasıtasıyla tedarik edilebileceğini yazıyor ve kendisindeki sayıları ödünç olarak yolluyor. Dostu Brands'ın doktorasını bitirdiğini Necatigil, Schimmel'in Marburg'dan yazdığı 9.8.52 tarihli mektuptan öğreniyor. *"Bay Brands doktorasını bitirdi, imtihanı çok iyi geçti. Ümit ederim ki o da yakında başka ülkelere gidebilir."* (s. 98).

Necatigil sürekli Almanya'ya gitmek, Yaşar Kemal'in *İnce Memed*'ini (*Memed mein Falk/ İnce Memed Anatolischer Reis/ Teneke*, Frankfurt 1961-62) Almancaya çeviren Brands Türkiye'ye gelmek istiyor. Milli Eğitim Bakanlığı Gönül soyadını 1955 yılında bırakan Behçet Necatigil'i 1960'ta ayda 385 mark civarında bir bursla bir seneliğine Almanya'ya göndermeye karar veriyor. Planlar yapan ve bunu dostuna yazan Necatigil 1960 yılında Almanya'ya gidemiyor. Necatigil DAAD bursiyeri olarak 1972 yılında Almanya'ya gidiyor ve orada 3 aylık programının çoğunu Pazarkayaların Stuttgarrt'taki çatı katında geçiriyor: Sonra Brands'ların Fulda'daki evine geçip Bonn-Köln-Düssedorf-Stuttgart arası geçen görüşmelerin ardından 23 Eylül'de İstanbul'a dönüyor (s. 299). Brands ise Türkiye'ye ancak 1973 yılında eşiyle birlikte gelip Necatigil ailesinin Kumburgaz'da konuğu oluyor: "Fulda 27 Eylül 1973. *Sevgili Necatigil ailesi, Olağanüstü misafirperverliğinize, Kumburgaz'daki yazlık evinizde geçirdiğimiz günlere teşekkür etmekte geciktim."* (s. 308). Şairin Almanya'da yazışarak bulduğu ruh ikizi Brands, ölümünün ardından Necatigil'in *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*'nün karısıyla birlikte Almancaya çevirisini üstleniyor (s. 316).

Sonuç olarak Behçet Necatigil Türk ve Alman edebiyatları arasındaki ilişkiler, çeviriler konusunda deyim yerindeyse bir kurum gibi çalışmış ve Almanlara Türk edebiyatını, Türklere Alman edebiyatının örneklerini tanıtmak için olağanüstü çaba göstermiştir. Necatigil Türk edebiyatının tanıtımı konusunda *Varlık, Yeditepe* ve *Türk Dili* dergilerine başvurmuş ve bu dergilerin yönetimleri şaire destek olmuştur. O hep "geniş zamanlar umduğu ama dar vakitler bulduğu" çevirilerinin, eleştirilerinin bir kısmını bu dergilerde yayımlama fırsatı bulmuştur.

Benim gibi sadık Necatigil okurlarının, karşılaştırmalı edebiyat çalışanların, Türk edebiyatı ile Alman edebiyatı arasındaki ilişkilerin nasıl geliştirildiğini öğrenmek isteyenlerin ve çevirmenlerin başvuracağı elbette benim yazımı aşan çok renkli bir kaynak *Tercümemi Nasıl Buldunuz?* Necatigil'in terekesine özenle sahip çıkarak bu yazışmaların yayımlanmasına vesile olanlara selam olsun.

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

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

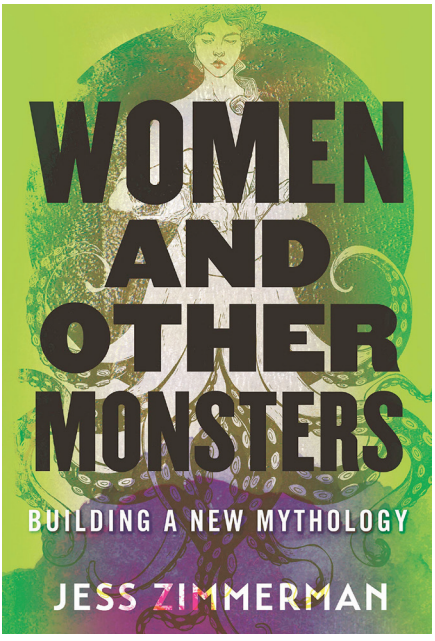
folk/ed. Derg, 2022; 28(3)-111. Sayı/Issue -Yaz /Summer

Kitap Tanıtımı / Book Rewiev

Zimmerman, J. (2021). *Women and Other Monsters: Building a New Mythology* (Birinci Baskı). Boston: Beacon Press

ISBN: 978-0807054932. 224 s.

Hüseyin Ekrem Ulus*



* Dr. Öğretim Görevlisi Hüseyin Ekrem Ulus. Ege Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu Yabancı Diller Bölümü. huseyin.ekrem.ulus@ege.edu.tr. ORCID 0000-0002-0310-6455

Batı kültürünü şekillendiren ve bu süreçte yüzyıllardır insanların düşünme ve yaşama tarzlarını yoğun olarak etkileyen mitolojik hikâyelerin erkek-egemen bir karaktere sahip olduğu, kadın düşmanı ve ırkçı özellikler barındırdığı ifade edilebilir mi? Eğer metinlerde işlenen böylesi bağnaz ve hoşgörüsüz bakış açıları antik mitlerde olduğu kadar günümüzde de mevcutsa, geçmişten modern hayatımıza sızan ve onu ele geçiren bu ayrımcı tavırlara karşı nasıl mücadele edebiliriz? Hem birer modern okuyucu, hem de dünya vatandaşları olarak, varolan problemli ve dışlayıcı mitolojiyi nasıl daha kapsayıcı ve çoğulcu hale getirebiliriz? Hatta mevcut ayrımcı mitolojiye alternatif yeni bir mitoloji inşa etmek mümkün müdür? 2021 yılında Amerikan yazar ve editör Jess Zimmerman tarafından yayınlanan *Women and Other Monsters: Building a New Mythology* (*Kadınlar ve Öteki Canavarlar: Yeni Bir Mitoloji İnşa Etmek*) kitabı tam da bu gibi soruları 21. yüzyıldan ve yazarın öznel deneyimlerinden hareketle cevaplandırmayı hedefliyor.

Eserin temel tezi, yaklaşık M.Ö. 6. yüzyıl ile M.S. 6. yüzyıl arasında kadını canavarlaştıran bir anlayışın Batı kültürünün içine işlemiş olması üzerine kuruludur. Bu misojinist (kadın düşmanı) ve ayrıca beyaz kadını daha makbul gören ırkçı ve erkek-egemen anlayış, kadını bireysel ve toplumsal olarak sınırlandıran ayrımcı bir düşünce sistemini güçlendirdi. Yukarıdaki sorulara yanıt ararken yazar Jess Zimmerman sıradışı bir anlatı tekniği kullanır. Oniki bölümden oluşan kitap her bölümde önce antik mitolojik hikâyelerden seçmeler anlatılır, daha sonra bu hikâyeleri beyaz genç bir Amerikalı kadın yazarın yani Zimmerman'ın kendi hayatından anı ve deneyimlerle iç içe geçirilerek, antik ve modern sorunlar mitler aracılığıyla okuyuculara aktarılır.

Eserde, Batı edebiyatında *memoir* (anı) türü olarak tanımlanabilecek anlatıyla mitolojik hikâyeleri iç içe aktarılır ve bu anlatı tarzı aynı zamanda kitabın politik görüşü ve iddiasıyla örtüşür. Zimmerman, modern hakim ideolojinin temelinde yatan erkek bakış açısının aslında bilginin kriterlerini kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirdiğini ve kendi çıkarlarına hizmet etmeyen görüşleri bilime aykırı (unscientific) ve büyüsel (occult) olarak tasnif ettiğini yazar (Bölüm 7). Nasıl kadınlar ilk çağda canavar ve ortaçağda cadı suçlamasıyla toplumsal alandan uzaklaştırılmışsa, modern epistemolojik bağlamda benzer şekilde kadının kendisini toplumsal alanda ifade etme fırsatlarını kısıtlamaktadır.

Bu sorunu ele alırken Zimmerman mitolojik hikâyelere eleştirel olarak yaklaşır; objektif ve/veya bilimsel bir anlatı tarzı kullanmak yerine, bireysel deneyimlerine dayanan bir anlatı tarzını benimser. Bu bağlamda yazar, kendi zamansallığının (21. yy.) ve de tikel ve ayrıcalıklı konumunun (yani *Amerika'nın zengin kuzeydoğu bölgesinde yaşayan beyaz ve eğitimli bir kadın* olmasının) bilinciyle yazdığını sık sık vurgular. Bu anlatı tarzı eserin hem formunu hem içeriğini belirler ve böylece güçlü bir mitoloji eleştirisi ortaya koymasını sağlar.

Kitabın bir başka önemli tezi de mitolojik hikayeleri zamansal olarak, farklı tarihsel ve kültürel koşullar altında farklı şekillerde okuduğumuz iddiasıdır. Daha somut olarak ifade etmek gerekirse, yazara göre Antik dönem ile Rönesans'ta mit yaratımı ve alımlanması nasıl farklıysa, 19. ve 21. yüzyıl için de aynı durum geçerlidir. Örneğin, Antikite'de mitik kadın karakterler sivri dişleri, yılansı dilleri ve pençeleriyle tam bir canavar olarak resmedilirken,

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

19. yüzyılda artık kadınsılığın ön plana çıktığı, cinsel çekiciliğin entrikacılıkla iç içe geçtiği bir kadın imgesi daha belirgin hale geldi. Başka bir deyişle, Antikiteden 19. yüzyıla uzanan süreçte canavarlar dişlerini, pençeleri, uzun dillerini görece kaybeder ve yerini kadın bedeninin cinsel cazibesine bırakır. Ama Zimmerman'ın dikkat çektiği gibi bu noktada erkek egemen zihniyetin kadına bakışında büyük bir değişiklik gerçekleşmez. Hatta eski zihniyetin çok daha güçlü şekilde ortaya çıktığı iddia edilebilir, zira çekici ve baştan çıkarıcı kadın bedeni, artık canavar özelliklerini gizlemekte ve böylece daha tehlikeli hale gelmektedir. Buradan hareketle Zimmerman modern mitolojide her kadının daha insani görünen cinsel çekicilik vasıtasıyla aslında halen bir canavar olarak tasvir edildiğini vurgular.

Zimmerman'ın mitlerin dönemsel olarak farklı okunduğu iddiası elbette haklı ve doğru bir okuma olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda eserin, mitik hikayelerin perspektiflerini değiştirerek toplumsal sorunlara eleştirel bir bakış açısı geliştiren ve 21. yüzyılda iyice güçlenen bir mitografi geleneğinin devamı olduğunu ifade edebiliriz. Zimmerman'ın da eserinde doğrudan atıfta bulunduğu Margaret Atwood ve Madeline Miller gibi yazarlar bu geleneğin temsilcileri olarak gösterilebilir. Zimmerman'ın eseri tıpkı Atwood ve Miller'ın eserleri gibi, modern kültürü Antik mitler üzerinden inceler ve perspektif değiştirme tekniğiyle mitik hikayelerin ideolojik maskesini düşürerek eleştirel bir tutum benimser.

Eserin birinci bölümü (*Sister Monsters*/Canavar Kızkardeşler), artık mitlerin ve bizim mitoloji okumalarımızın misojinist, patriyarkal, beyaz ve Batı-merkezli olmak zorunda olmadığını okuyucuya hatırlatır. Bu durum, Atwood ve Miller gibi yazarların sürdürmekte olduğu *yeni ve eleştirel mit yazımının* yani *mythmaking* geleneğinin gittikçe güçleneceğine de işaret eder. İkinci bölüm (*How to Turn a Man to Stone*/ Bir Erkeği Taşa Çevirmek) ise beyaz kadın imgesinin ırkçı boyutlarını tartışır. Üçüncü bölüm (*Voracious*/Obur) fiziksel zayıflık-şişmanlık anlatıları üzerinden kadının nasıl pasifleştirildiğini tartışır. Örneğin eser, Antik karakter obur Charybdis gibi kadın mitik canavarlara yüklenen yeme ve yok etme arzusu ile modern kadının aç kalarak zayıflama arzusunu yan yana getirir. Yazara göre zayıflık üzerinden tesis edilen modern dişil güzellik ideali ile oburluk üzerinden tesis edilen canavar kadın imgesi özünde kadını pasifleştirmek bakımından aynıdır. Başka deyişle, oburluk kadar zayıflık da aynı erkek egemen zihniyetin farklı yansımalarıdır.

Zimmerman dördüncü bölümde (*Dogs Below The Waist*/Belinin Alt Kısmı Köpeklerden Oluşan Kadın Canavar) ataerkil bakışın (male gaze) kadın bedenini nasıl bir *canavar* ya da *cinsel bir obje* olarak gördüğünü; erkeğin kadın bedenine karşı iştahla nefret arasında sıkışıp kaldığını örnekler üzerinden tartışır. Beşinci bölüm (*Singing for Bread*/Ekmek için Şarkı Söylemek) Ciguapa, Patasula veya Iara, Geyik Kadın, Succubus ve Sirenler gibi mitleri modern dönem rock müzik klipleriyle karşılaştırarak kadın bedeninin erkeğin fantazisinde halen baştan çıkarıcı bir nesne olarak nasıl tasavvur edildiğini gösterir. Zimmerman'a göre bu hikayelerin ortak bir özelliği vardır. O da erkeğin kadına aslında hiçbir zaman gerçekten bakmamış olmasıdır. Örneğin Sirenlerin hikayesinde erkeğin iki seçeneği vardır: ya Sirenleri dinlememek ya da onlara hiç bakmamak. Kadınlar bu hikayelerde her zaman baştan çıkarıcı ve yokedici canavarlar olarak tasvir edildikleri için, onların hikayeleri Zimmerman'a göre kadın bakış açısıyla yeniden yazılmayı beklemektedir.

Altıncı bölüm (*The Snatchers*/Kapkaççılar) *Harpy* adı verilen yarı kartal yarı kadın mitolojik karakterleri yine Antikite ve modern yaşamı karşılaştırarak inceler. Bu bölümün ana tezi özetle şudur: Virgil eserlerinde Harpy denilen kadın canavarları kadınsı yüzlere, yırtıcı pençelere ve saldırgan iştahlara sahip varlıklar olarak resmeder. Bu noktada Zimmerman söz konusu kadın canavarların dolayısıyla bütün kadınların güzel yüzlerine rağmen aslında birer canavar olarak resmedildiklerini düşünür. Ancak Zimmerman bu fikrini daha da derinleştirir. Yazara göre Harpy miti şunu gösterir: Erkeklerin toplumsal yaşamda yer edinme arzuları, hırs ve rekabet gibi olumlu kavramlarla açıklanırken, kadınların benzer talepleri onlara yüklenen canavar gibi olumsuz imgelerle değerlendirilir ve kadınlar bu yolla dışlanır. Bu bağlamda Zimmerman, ABD başkanlık seçimlerinde Donald Trump'ın rakibi Hillary Clinton'ın *Harpy* olarak adlandırılmasını veya edebiyat dünyasında neyin yayınlanıp neyin yayınlanmayacağına karar veren editörlerin ağırlıklı olarak hala erkek-egemen zihniyete sahip olmasını örnek olarak gösterir.

Kitabın belki de en başarılı kısmı olan yedinci bölüm (*That's What You Think*/Sen Öyle San) Amerikalı yazar Muriel Rukeyser'ın Oedipus mitini yeniden yazımını konu edinir. Burada bir dişi mitik-karakter olarak bilge Sfenks'in Oedipus mitinde aktarılandan daha fazlasını bildiği ve bu yüzden ironik şekilde Oedipus'un en baştan kaybetmeye mahkum olduğu anlatılır. Buna göre Sfenks hakikati Oedipus ve diğer erkeklerden saklar. Oedipus Sfenks'in bilmecesinin cevabını bulana kadar, ve hatta cevap verdikten sonra bile bu sır aslında tam olarak çözülemez. Zira bilindiği üzere Oedipus'un bilmeceye verdiği cevap "insan"dır (*man*). Rukeyser tam da bu cevaba odaklanır. Rukeyser'e göre Oedipus'un cevabı "*man*" kelimesiyle insana değil, aslında erkeğe işaret eder. Oedipus bu ifadeyle aslında tüm insanları kastettiğini söylediğinde, aldığı cevap şudur: "Sen öyle san". Her ne kadar bilmece cevaplandıktan sonra Sfenks bir dişi karakter olarak ortadan kalksa ve erkek karakter Oedipus kazanmış görünse de, "Sen öyle san" ifadesi, Oedipus'u trajik bir sonun beklediğini ifade eder. Böylece bu karşılaşmada kazanan Oedipus değil, bilge Sfenks'tir, yani erkek değil kadındır.

Benzer bir mitik yeniden okuma yöntemi kitabın sekizinci bölümünde de (*Social Justice Warriors*/Sosyal Adalet Savaşçıları) takip edilebilir. *Eumenides* tragedyasında Orestes'in aklanması ve gazap tanrıçalarının (Furies) etkisizleştirilmesi ile kadınların öfkesinin sistematik olarak bastırılması arasında ilişki kurulur. Dokuzuncu bölüm (*Deep Houses*/Derin Evler), Chimera mitindeki gibi (aslan başlı, keçi bedenli ve yılan kuyruklu dişi canavar) kadınların kabul edilemez olarak görülen özelliklerinin kesilip ortadan kaldırılmaya çalışıldığı durumlar anlatılır. Oysa Zimmerman'a göre kadınların erkek tarafından yok edilmeye çalışılan bu özellikleri korunmalıdır. Zira ancak bu yolla kadınlar toplumsal alanda daha etkin olarak yer edinme imkanına kavuşabilirler. Onuncu bölümde eser (*Shark, Snake, Swarm*/Köpekbalığı, Yılan, Arı Kümesi), modern dönemde kürtajı yasaklamayı hedefleyen *ProLife* siyasi hareketini kendi çocuklarını yiyen Lamia miti üzerinden inceler. Böylece yazar okuyucuya çocuklarını yiyen anne karakteriyle kadına kürtajı yasaklayan bir siyasi hareket arasındaki ilişkiyi gösterir.

Kitabın son bölümü (*Come Back Twice As Hard*/İki Kat Daha Güçlü Şekilde Dönmek) Hydra ve Herkül hikayesi aracılığıyla "intersectionality" (kadınların kadın olmalarının dışında sınıf ve ırk gibi unsurlar vasıtasıyla da baskı altına alınması) kavramı üzerinden, kadınların daha da derin ayrımcılıklara uğradığını öne sürer. Bu soruna çözüm olarak da kadınların tüm etnik, kültürel ve sosyal farklılıkların bilincinde olarak daha güçlü bir dayanışma ağı kurması ve adeta ve çok başlı Hydra gibi farklı düşünen ve hisseden ama aynı gövdeye sahip bir direniş noktası oluşturması gerektiğini düşünür.

Eserin epilog (sonsöz) kısmı, kitabın başlığında yöneltilen soruya bilinçli olarak kışkırtıcı bir cevap veriyor: Antik ve modern dönemin bütün mitik hikayelerinin tekrar tekrar yeniden yazılarak başka bakış açılarıyla üretilebileceğini ifade eden Zimmerman, bu yeniden yaratma sürecinin de en iyi şekilde canavarlar tarafından yapabileceğini iddia eder ("*nobody redacts like a monster*"). Buna göre, kadınların tarihsel olarak *canavarlık* olarak yaftalanan bütün özelliklerini kucaklaması gerektiği ısrarla vurgulanır ("*that each of us has the capacity to be not only a monster but a mother of monsters. We can birth from our own bodies every one of men's worst fears*.").

Bu tür iddialarıyla, her ne kadar erkeklik ve erkeklik halleri konusunda fazla genellemeci bir tavra sahip olsa da, eserin misojeni, erkek-egemen zihniyet ve ırkçılık konularında haklı ve önemli eleştiriler getirdiği açıktır. Zimmerman Antik ve modern dönemde misojeni problemini ele alırken canavar kadın-baskıcı erkek dikotomisine eleştirel yaklaşır; ne var ki modern dünyada kadının "canavarlık" özelliklerinin yüceltilmesi gerektiğini söylediğinde eleştirdiği dikotomik bakış açısını tersinden yeniden üretir.

Daha açıkça ifade etmek gerekirse, mitolojide kadın imgesinin yarattığı ayrımcılığı açığa çıkarmak konusunda yepyeni perspektifler sunmayı amaçlayan Zimmerman, bu amacıyla uyum içinde imgesel canavarlıkları yüceltmek yerine, daha çoğulcu ve her türlü dikotomik ilişkiye daha mesafeli, eleştirel bir yaklaşım geliştirebilirdi. Oysa Zimmerman dikotomik dili yeni bir mitoloji yaratabilmek için bir çıkış yolu olarak görmektedir. Ancak bu dikotomik dilin beraberinde getirebileceği sorunları sorgulama konusu yapmamaktadır.

Sonuç olarak, Zimmerman'ın önerdiği çözüm yolları tartışmalı olsa da, *Women and Other Monsters: Building a New Mythology* adlı eser, 21. yüzyılda güçlenen ve önümüzdeki yıllarda daha da güçlenmesi muhtemel görülen *mitolojik hikayeleri eleştirel olarak yeniden okuma geleneğinin* önemli bir örneğini oluşturur. Bu bakımdan Zimmerman'ın eseri mitoloji, folklor, kadınlık ve erkeklik meseleleri ve modernleşme süreçleriyle ilgilenen tüm okurların ilgisini çekecek yeni bir perspektif sunmaktadır.

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

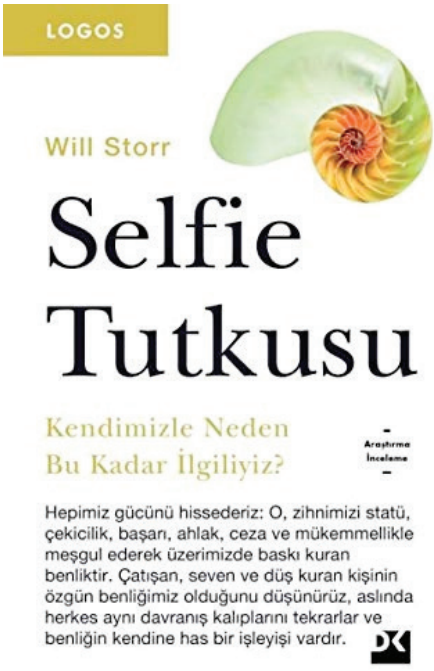
folk/ed. Derg, 2022; 29(2)-110. Sayı

Kitap Tanıtımı / Book Review

Storr, W. (2020 [2018]). *Selfie Tutkusu: Kendimizle Neden Bu Kadar İlgiliyiz?* (Çev. Ö. Onan) İstanbul, Türkiye: Doğan Kitap

ISBN: 978-605-09-7894-0, 373 sayfa

Erdem Akın*



* Erdem Akın Temel (Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Medya ve Görsel Çalışmalar yüksek lisans programı mezunu ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisi, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8309-3374, erdemakintemel@gmail.com).

Will Storr, kendisini, çalışmaları *The Guardian*, *The New Yorker* ve *The New York Times*'te yayımlanmış ödüllü bir gazeteci ve ödüllü bir yazar olarak tanımlamaktadır. Storr, sekiz kitap yazmış olsa da web sitesinde kariyerinin köşe taşları olarak kabul ettiği beşine yer vermektedir. Storr'un bu eğilimi, kendisinden "biri roman olmak üzere eleştirmenlerce beğenilen beş kitabın yazarı" olarak bahsetmesinden anlaşılmaktadır.

Bu beş kitaptan ilki olan *Will Storr vs. The Supernatural: One Man's Search For The Truth About Ghosts*'da (2007) metafizik dünyanın peşine düşen yazar, romanı *The Hunger and the Howling of Killian Lone*'de (2013) ataları da aşçı yetenekli bir aşçının, mutfakta kendini geliştirmek üzere çalışırken, atalarından birinin yiyenlerin akli dengelerini bozabilecek kadar lezzetli tariflerini ve yine bu atasının bu sebeple bir cadı avına kurban gittiğini fark etmesinin ardından yaşadıklarını anlatmaktadır. *The Heretics: Adventures with the Enemies of Science*'de (2014) ki bu kitap *The Unpersuadables* adıyla da yayımlanmıştır, bazı insanların neden bilime inanmadığını sorgularken; bu incelemenin konusu olan ve 2020 yılında *Selfie Tutkusu: Kendimizle Neden Bu Kadar İlgiliyiz?* adıyla Türkçeye çevrilen *Selfie: How the West Became Self-Obsessed and What It's Doing To Us*'ta (2018) benlik algısının Batı medeniyetindeki değişiminin izini sürmüş ve bunu kısmen de olsa selfie, yani özçekim fenomeni üzerinden açıklamıştır. Yazarın son kitabı, *Science of Storytelling*'de (2019) ise antik çağlardan bu yana anlatılagelen hikâyelerin neden başarılı oldukları ve başarılı hikâye anlatıcılarının anlatıları nasıl şekillendirdikleri üzerinde durulmuştur.

Selfie Tutkusu'nun orijinali 1843'ten beri faal olan İngiliz yayınevi Pan Macmillan'ın alt markası Picador etiketiyle çıkmış; Türkiye'deyse Doğan Kitap'ın popüler bilim konulu kitaplarını içeren LOGOS serisi içerisinde basılmış ve yayımlanmıştır. Pan Macmillan, web sitesinde Birleşik Krallık'ın en büyük genel yayınevlerinden biri olduğunu vurgulamaktadır. Doğan Kitap'ın her ne kadar 1990'lı yıllarda kurulmuş olsa da ülkenin en yaygın kitabevi ağlarından birine ve ülkenin en yüksek tirajlı gazetelerinden ve en yüksek reytingli televizyon kanallarından bazılarına sahip bir medya holdinginin bileşeni olarak Türkiye'de benzer bir konuma sahip olduğunun da altı çizilmelidir. Ayrıca, orijinali 416 sayfa olan kitabın Türkçe çevrisi 373 sayfa iken çeviri Doğan Kitap adına Özge Onan tarafından başarılı bir şekilde kotarılmıştır.

Kitabın orijinal isminde Batı medeniyetinde insanların benlik algılarının değişmesinin konu edildiği "Batı neden kendisine takıntılı hale geldi ve bunun bize etkileri neler" sorusu ile açıkça ortaya konulmaktayken, Türkçe çevirinin başlığında bu sorunun yerine "kendimizle neden bu kadar ilgiliyiz" sorusunun sorulması kitabın içeriğinin selfie, yani özçekim fenomeni ile ilgili olduğu algısına yol açabilmektedir. Oysa, içerik göz önünde bulundurulduğunda, kitabın selfie fenomenini merkeze almak gibi bir derdi olmadığı görülmekte, dolayısıyla bu kelimenin bir pazarlama stratejisine dayalı bir "buzzword" olarak kullanıldığı düşüncesini akıllara getirmektedir.

Storr, anlatısını sekiz parçaya bölmüştür. İlk bölümde, intihar olgusu üzerinden insanın mükemmellik algısı ve bu algının sosyal ortamlarda nasıl şekillendiğine değinmekte, başarısızlık hissi ve sosyal beklentileri karşılayamama durumunda benliğin yıkımının intihara gi-

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

den yolun taşlarını nasıl döşediğini özellikle bir intihar vakası üzerinden açıklayıp kendisinde de "sosyal mükemmeliyetçiliğin" varlığını sorgulamaktadır. Kitabın orijinalinde her bir bölüm *Book One, Two, Three* (Kitap Bir, İki, Üç) şeklinde isimlendirilirken, bu bölüme yazar *Book Zero*, yani "Kitap Sıfır" ismini vermeyi uygun bulmuş; fakat Türkçe çeviride böyle bir isimlendirmeye gidilmemiştir. Tüm bölümler bir sayı ile ifade edilirken Ölen Benlik (*the Dying Self*) adındaki bu bölüm numaralandırılmamıştır. Sıfır sayısının kullanılması yazarın amacının bu bölüm ile tüm kitabın temelini oluşturmak olduğunu düşündürse de şayet amaç bu ise pek de başarılı olduğu söylenemez. Fakat, bu bölüm, *Selfie Tutkusu*'nun Storr'un diğer kitapları ile ortak bir noktası olduğunu ortaya koymaktadır: Storr, kendisini çalışmalarının merkezine yerleştirmekten ve yolculuklarını aktarmaktan keyif almaktadır.

Bölüm içerisinde insanların olabildiğince başarılı olmaya çalışmalarına ve kendilerini hep daha yüksek mevkilere layık görmelerine rağmen ulaşamadıklarında yaşadıkları kırılganlığı "narsistik mükemmeliyetçilik" olarak tanımlayan Storr, kendisini de hiçbir şeye yetemeyeceğini düşünen insanların yaşadığı "nevrotik mükemmeliyetçilik" kategorisine dahil ediyor. Halbuki başarılı, göz önünde bulunmayı seven ve bunun için çaba harcayan bir yazar olarak ilk kategoriye daha yakın duruyor.

Aynı bölümde, insanın mükemmellik algısının iç ve dış etmenler kaynaklı olarak şekillendiğinden bahsederken, teknolojinin, özellikle de sosyal medya ve akıllı telefonların insan davranışı üzerindeki etkisine de değiniyor. "Bir mükemmeliyetçilik çağında yaşıyoruz ve bizi öldüren fikir, mükemmellik" (s.34) diyor Storr ve sosyal medyanın "mükemmeliyetçi sunum" olanağı sağlayarak, insanların hayatları ne kadar sallantıda olursa olsun bunu dışarı yansıtmadıklarına, mükemmellik parıltısını korumaya çalıştıklarına ve oluşan mükemmellik algılarından dolayı "kronik tatminsizliğin" pençesine düşebildiklerini aktarıyor.

Türkçe çevirinin ilk bölümünde, insanın hiyerarşik düzen ihtiyacına ve hatta bazılarının hiyerarşinin tepesine çıkma isteğine değiniliyor. Bu bölümde okuyucuya aktarılan en önemli kavram "kabilesel benlik"; zira Storr, insanın on binlerce yıllık evrimine rağmen kabilesel benliğinin kontrolü altında olduğu ve yüksek statüye gereksinim duyduğu iddiasıyla insanın gen dizilimi olarak en yakın olduğu hayvanlardan şempanzeler üzerinden anlatı kurmayı tercih ediyor. Şempanzelerin hiyerarşide önemli bir statü elde edebilmek için iş birliklerine girişmeleri, şöhretlerini korumaya çalışmaları, hangi şartlarda şiddete başvurdukları gibi konulara değinen Storr, John adlı bir bar fedaisinin şiddet yanlısı bir insandan itikadı yüksek birine dönüşmesi hikâyesinde benzer izleri arıyor. İki anlatıda da şöhretin statüye etkisine dair emareleri seriyor; bir de dedikodunun, kişinin kendisini yargılaması üzerinden benliğini şekillendirici etkisini ortaya çıkarıyor. Benliğin bir hikâye kurucusu ve anlatıcısı olmasını, benliğin geçmişteki ya da gelecekteki duygu, düşünce ve eylemleri meşrulaştırması üzerinden anlatan Storr, benliğin tek başına var olmak yerine kültürden olabildiğince etkilendiğine dair kanıtları da serpiştirdiği bu bölümle kitabın temelini, yani benliğin ve bugün insanların kendilerine dönen ilgilerinin benliğin kültürle olan ilişkisinden kaynaklandığı düşüncesini inşa ediyor.

Kitabın ilerleyen bölümlerinde özgün benliğin ve kişinin potansiyelinin açığa çıkarılmasına dair çalışmalara yer verilse de Storr böylece, henüz anlatısının başında düşüncelerinin özgün benliklerin varlığından bahsedilemeyeceği fikrine doğru meylettiğinin işaretlerini veriyor. Örneğin, gelişim psikoloğu Profesör Bruce Hood ile diyaloğunda Hood, benliğin, kişinin kendi beyni tarafından, kişisel hikâyenin anlamlandırılması ve toplumla gereken uyumun yakalanarak kişinin hiyerarşide yer alabilmesi için yaratılan bir kandırmaca olduğunu aktarıyor (s.145). Hood, bu bakış açısını Charles Horton Cooley'in "looking glass self" tanımından yola çıkarak kurarken (s.146; Hood, 2012, s.71), kitabında konuyla ilgili pek çok anekdota da yer veriyor. Örneğin, benliğin cinsiyet algısının tamamıyla kişinin etrafındaki insanların davranışına bağlı olduğunu ortaya koyuyor (Hood, 2012, s.96).

Storr, kitabın tüm bölümlerinde kendi benliği ile ilgili sorular sorarak, bu sorulara yanıtlar ararken; söz gelimi ilk bölümde kendi kişiliği üzerinden intihara meyyali olup olmadığını açıklarken ikinci bölümü kilo takıntısı ve ideal görüntü hakkında kişisel bir anekdotu ile açıyor.

Antik Yunan'da var olan görünüşü güzel olanın ahlakının da iyi olması düşüncesinin, Akdeniz üzerinden Yunan medeniyetinin taşınması ile temeli atılan Batı medeniyetine de yerleştiğini ve Aristoteles'in insanın gelişebilen "politik bir hayvan" olması fikrinin günümüz "mükemmeliyet çağının" çıkış noktası olduğunu belirten yazar, Doğu medeniyetinde benzer bir anlayışın olmadığı konusunda Konfüçyüs'ün üstün insanın rekabet yerine denge ve uyuma yönelen bir bilince sahip olduğuna dair düşüncelerini sıraladıktan ve bireycilikten ziyade kolektif eyleme verilen öneme vurgu yaptıktan sonra geçtiğimiz yüzyılda Batı dünyasında benlik algısının şekillenmesine dair olanları anlatmak üzere anlatısına devam ediyor.

Kitabın içerisine serpiştirilmiş olan hikâyeler ki bunların bir kısmı yazarın kendi sorgulamalarına ve deneyimlerine eğilmekte, zaman zaman okuyucuyu kitabın akışından koparmakta. Üçüncü bölümün başında sunulan, Storr'un bir manastırda geçirdiği günlerde kurduğu diyalogları ve sorgulamalarını aktaran hikâye bunlardan biri. Bu bölüm, dinde benliğin yeri ve şekillendirici etkileri ile kültürel öğrenmenin açıklanmasına ayrılmış. Hristiyanlığın insanın günahkâr bir doğaya sahip olduğu, Hz. İsa'nın insanların günahlarının bedelini ödemek üzere öldüğü düşüncesi ve özsaygının azaltılmaya çalışması bu bölüme damga vuran noktalar.

Storr, dördüncü bölümün hemen başında en tutarlı argümanını sunuyor: Endüstri Devrimi ile köylerden kentlere göçmeye başlayan insanlık, kimliklere bağlı gelecek tahayyüllerinden, geçmişin gelecek üzerindeki tahakkümünün büyük ölçüde kalkmasıyla kişisel gelişime dayalı ve hedef odaklı bir yaşam biçimini benimsedi. Kişisel gelişim fikrinin doğduğu bu dönem, Büyük Buhran ve İkinci Dünya Savaşı sonrası özellikle ABD ekonomisine yapılan müdahaleler sonucu Büyük Baskı Dönemi'nin doğurdu ve bu sonuç, Amerika'da benlik anlayışının ciddi bir dönüşüm geçirmesine yol açtı.

Storr, bu dönüşümü, kitabının 4, 5 ve 6. bölümlerinde kurduğu, süreklilik arz eden bir anlatı ile açıklıyor. Carl Rogers'ın, insanın hayvani özünün aslında iyi olduğu düşüncesiyle koşulsuz olumlu yaklaşımı önceleyen hümanistik felsefe akımını başlatması, sağlıklı insanların da özlerindeki potansiyele ulaşabilmeleri amacıyla psikolojik destek alabilecekleri fikrini

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

doğurmuş ve güçlendirmişti. Bu fikrin esas alındığı ve bir tür kamp olarak tanımlanabilecek Esalen Enstitüsü'nün kuruluşu, yazara göre Batı benliğindeki değişimin kapısını aralayan en önemli adımlardan biri.

Yazar, Esalen Enstitüsü'nün, kurucularından Michael Murphy'nin "bir bilinç devrimi" olarak nitelendirdiği topluma yayılan etkisinin anahtarı olarak Rogers dışında iki isme daha işaret ediyor: İnsanları kendileri ile yüzleşmeye zorlayan Fritz Perls ve Rogers'ın varisi olarak tanımlanan, toplumun insanın potansiyelini ve kendini gerçeklediğinde ulaştığı halet-i ruhiye olan 'neşeyi' baskıladığını iddia eden Will Schutz.

Will Storr, bu isimlerin yaklaşımlarından bahsedip sorgularken ve Esalen'de yaşadıklarına dair uzun açıklamalara girişiyor. Ardından, rekabet içerisinde olsalar da insanın potansiyelini ortaya çıkarmasını hedef alan bu psikolojik yaklaşımların tüm dünyada teknolojik gelişimin merkezi kabul edilen Silikon Vadisi'ne olan etkisini anlatmaya başlamak üzere, coğrafi yakınlığa da dikkat çekerek, San Francisco gözlemlerine doğru devam ediyor. Tabii bu akış içerisinde Esalen'den etkilenen insanlar olarak Guguk Kuşu'nun yazarı, Beat akımı sonrası bir edebiyat ikonu olan Ken Kesey'den, bir kült lideri ve seri katil olan Charles Manson'a kadar pek çok isme de değinmeden geçmiyor. Bu noktada, Esalen'in hâlâ pek çok Silikon Vadisi yöneticisinin uğrak yeri olduğunu atlamamak gerek (Marantz, 2019).

Anekdottan ileri gitmeyen ve anlatıya pek de katkısı olmayan birkaç isme değinilmesinin yanı sıra, Storr'un direkt etkilerinden bahsettiği ve kitabında geniş yer ayırdığı bazı isimler de ver: Örneğin, özellikle *Hayatın Kaynağı* ve *Atlas Silkindi* gibi adlı eserleriyle edebiyatta bireyciliğin en önemli temsilcisi olan Ayn Rand, bu dönüşümün önemli karakterlerinden biri.

Toplumun özsaygı kazanması için eyalet tarafından fonlanan bir proje oluşturan ve zamanla bu projesini yürürlüğe sokmayı başaran Eyalet Meclisi üyesi John Vasconcellos'un, özellikle de medya üzerinden toplumda yarattığı değişimi inceleyen araştırmacılardan biri olan Roy Baumeister, özsaygı akımı ile çalışmalara karşı çıkarken, tam aksi yönde sonuçlar ortaya koyuyor: Yüksek özsaygılı bireyler yetiştirmeye çalışan eğitim sisteminin, çocukları hayatın doğal bazı yönleri ile karşı karşıya kalmaktan alıkoyduğunu ve insanların sebepsiz yere özsaygılarının yükselmesinin Amerika'da bir narsisizm salgınına yol açtığını vurguluyordu. Storr, özsaygı ve narsisizmin arttığını geçen süre içerisinde yaşanan irili ufaklı pek çok olay üzerinden anlatmaya çalışırken, dijital dünyaya da adım adım yaklaşıyor.

Kitabın altıncı bölümü "Dijital Benlik" başlığını taşıyor ve neredeyse tamamen Silikon Vadisi ve dünyadaki teknolojik gelişmelere ayrılmış durumda. Doug Engelbart'ın kişisel bilgisayarı tanıtmasına dair bir anekdot ile başlayan bu bölüm, henüz başındayken Web 2.0'ın adlandırılmasında ve yayılmasında önemli katkıları olan Tim O'Reilly'nin, Web 2.0'ın aslında Esalen de konuşulanların bir yansıması olduğu söylemiyle zirveye çıkıyor. Storr, bu atıfla 90'lı ve 2000'li yıllarda yaşanan teknoloji devriminin kaynağı olarak 60'lı yılların bilinç devrimine işaret ediyor. Devamında, Steve Jobs, Peter Thiel, Elon Musk gibi bireycilik anlatısının zirve noktasındaki isimlere değinip Silikon Vadisi'ndeki çeşitli insanlarla "kurucu" mitini inceliyor ki bu mit sürekli kendini geliştirerek mesleğinin zirvesine çıkmayı hedefleyen insanları anlatmakta. Son olarak, CJ adlı, özçekim tutkunu bir genç kızın hikâyesini

e-ISSN 2791 https://www.folkloredebiyat.org

uzun uzadıya anlatan Storr, bu hikâyeden de yola çıkarak, neoliberal ekonominin rekabetçi ortamında daha kolay yol alabilmenin mükemmelleşmek ile olacağı anlayışının ve sosyal medyanın yarattığı yankı odalarının insanların benlik algılarını narsisizme yönelttiğini söylemekte.

Kitabın son bölümü ise "Mükemmeliyetçilik çağında nasıl hayatta kalabiliriz?" başlığını taşıyor. Bu bölümün girişinde uzun uzadıya anlatılan, DNA sentezleme temelli teknolojiler üreten Cambrian Genomics adlı şirketin kurucusu Austen Heinz'ın hikâyesi mükemmeliyetçilik, kurucu miti, benliğin oluşumu, dedikodunun ve hiyerarşisinin insan yaşantısına etkisi gibi kitabın tüm temalarını içinde bulunduran bir hikâye iken; Storr, son bölümde tüm bu sorgulamalardan elde ettiklerinin özetini okuyucuya sunduktan sonra başarının, bireyciliğin, kurucu mitinin günümüzdeki en önemli temsilcisi olan Elon Musk'ın, şirketi SpaceX ile bir NASA uydusunu yörüngeye yerleştirmek amacıyla yaptığı bir roket fırlatmayı izlemek ile ilgili bir anısını anlatarak, kitabına noktayı koyuyor.

Selfie Tutkusu'nun konuyla ilgili kişilere yeni kapılar açacağı aşikâr. Fakat, kitabın alana katkısını açıklamak için Storr'un da ironik bir önseme (*foreshadowing*) yaparcasına kullandığı bir Baumeister alıntısına bakılmalı. Baumeister, özsaygı konusunda çalışmaları ile adından söz ettiren, bir dönem Ayn Rand'la da çalışmış olan Nathaniel Brand'in bir kitabı ile ilgili şu sözleri kullanıyor: "Hayal kırıklığına uğradığımı hatırlıyorum. Bir sürü hikâye anlatıyordu, kitabı okumak eğlenceliydi ama ben bilimsel bir şeyler arıyordum" (s. 222). Neyse ki Storr, "Yöntem üzerine bir not" başlıklı açıklamasında bir gazeteci olarak bilgi alanının geniş, fakat bilgilerinin sığ olduğunu kabul edip genellikle ikincil kaynaklardan yararlandığını ve uzmanlardan olabildiğince destek almaya çalıştığını söylüyor.

Kaynaklar

Hood, B. (2012). *The Self Illusion: How the Social Brain Creates Identity*. New York, NY: Oxford University Press, Inc.

Marantz, A. (2019, August 19). Silicon Valley's Crisis of Conscience. *The New Yorker*. https://www.newyorker.com/magazine/2019/08/26/silicon-valleys-crisis-of-conscience adresinden erişilmiştir.

Storr, W. (2020). *Selfie Tutkusu: Kendimizle Neden Bu Kadar İlgiliyiz?*. (Çev. Ö. Onan) İstanbul, Türkiye: Doğan Kitap. (Orijinal yayın tarihi, 2018)

ULUSLARARASI
KIBRIS
ÜNİVERSİTESİ
CYPRUS
INTERNATIONAL
UNIVERSITY
LEFKOŞA/K.K.T.C 0392 671 11 11
www.ciu.edu.tr