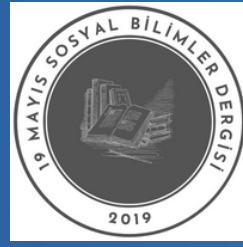


ISBN: 978-625-6585-27-0



GÜNCEL SOSYAL BİLİMLER ARAŞTIRMALARI

Editör

Doç. Dr. Mücahit YILDIRIM



**GÜNCEL
SOSYAL BİLİMLER
ARAŞTIRMALARI**

Editör

Doç. Dr. Mücahit YILDIRIM



Güncel Sosyal Bilimler Araştırmaları
Editör: Doç. Dr. Mücahit YILDIRIM

Genel Yayın Yönetmeni: Berkan Balpetek
Kapak ve Sayfa Tasarımı: Duvar Design
Baskı: Ekim 2023
Yayıncı Sertifika No: 49837
ISBN: 978-625-6585-27-0

© Duvar Yayınları
853 Sokak No:13 P.10 Kemeraltı-Konak/İzmir
Tel: 0 232 484 88 68

www.duvar yayinlari.com
duvarkitabevi@gmail.com



“Bu kitap 19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi Editörlüğünde Hazırlanmıştır”

ÖNSÖZ

Sosyal bilimlerin öneminin giderek arttığı günümüzde, farklı toplumsal konu ve sorunlara farklı disiplinler tarafından yapılan çalışmaların artış gösterdiği görülmektedir. Coğrafya, kültür, edebiyat, sosyoloji, felsefe gibi alanlarda yapılan çalışmaların içerisinde yer aldığı **“Güncel Sosyal Bilimler Araştırmaları”** kitabımızda da farklı alanlara yönelik olarak kendi yöntem ve tekniklerinin kullanılarak yapıldığı önemli çalışmalar yer almaktadır.

“Bir Oğuz Boyu Olan Kargınların Kültür Coğrafyası Açısından İncelenmesi: Kargın Köyü Örneği (Sivas/Yıldızeli)” başlıklı Karkın Köyünde yaşatılmaya devam edilen kültürel özelliklerin ortaya çıkarılması ve kayıt altına alınması hedeflenmiştir.

“Toplumsal Değişme, Gelişme Bağlamında Batı Akdeniz Bölgesi Yörüklerinde Göç ve Yayla Kültürü” başlıklı çalışmada, toplumun değişim ve gelişim süreci içerisinde Batı Akdeniz’de yaşayan Yörüklerin göçleri ve yayla kültürleri hakkındaki görünümleri incelenmiş ve ortaya çıkarılmıştır.

“Cumhuriyetle Birlikte Anadolu Mutfak Kültüründe Yaşanan Değişim ve Gelişimin Değerlendirilmesi” başlıklı çalışmada, Anadolu mutfağının Cumhuriyet dönemindeki yeniliklerle başlayan ve sonrasında süregelen değişim ve gelişimini ele alarak, Cumhuriyet’in Türk toplumunun yaşam tarzına ve kültürel dokusuna olan etkisini anlama amaçlanmaktadır.

“Türk ve Arap Romanları Arasındaki Gotik Tezahürler” başlıklı çalışmada, Arap ve Türk romanları arasındaki gotik tezahürleri analiz edilmekte, gotik unsurların Arap ve Türk romanlarında bulunuş şekilleri üzerinde durulmakta ve benzerliklerinin ve farklılıklarının gösterilmesi amaçlanmaktadır.

“Dilbilimsel Çok Seslilik Kuramı Çerçevesinde Olumsuzlama Türleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme” başlıklı çalışmada, dilbilimsel çok seslilikte olumsuzlamanın yeri ve önemi açıklanmış ve Ducrot ve Nölke gibi kuramcıların yaklaşımlarından yola çıkarak serbest seçim yöntemiyle roman türündeki edebi kaynaklardan alınan olumsuz sözce örnekleri aracılığıyla olumsuzlama türleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

“Yaşlılıkla İlgili Kuramlar (Din Sosyolojisi Açısından Değerlendirme)” başlıklı çalışmada, yaşlılar ile ilgili sosyal kuramlar sadece sosyoloji alanında değil din sosyolojisi alanında ele alınmış ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmada vasıflama, karşılaştırma, açıklama, anlama ve yorumlama yöntemleri kullanılmıştır. Ayrıca doküman incelemesinin yapıldığı çalışmada elde edilen veriler karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

“Adorno: Özgürlüğün Diyalektik Anlamı” başlıklı çalışmada, 1903-1969 yılları arasında yaşayan Alman felsefeci ve toplumbilimci Theodor W.

Adorno'nun özgürlüğün diyalektik anlamı aranmakta ve eserlerinden yola çıkarak ifade edilmektedir.

“Karşılaştırmalı Film Çözümlemesi: Göstergibilimsel Bir Yaklaşım” başlıklı çalışmada, Derviş Zaim'in yönetmenliğinde 2000 yılında çekilen ve renk sembolizminin geniş yer tuttuğu Filler ve Çimen, Nicolas Roeg'in 1973 yılında gösterime giren, renk ve müziğin etkisinin önemli ölçüde hissedilebildiği Don't Look Now, 1996 yılında Peter Greenaway tarafından çekilen ve farklı sevgililer değiştirerek yeni kültürel deneyim arayışında olan bir Japon bir mankeni konu alan The Pillow Book, Krzysztof Kieślowski'nin 1993 ve 1994 yıllarında beyaz perdeye aktardığı ve Fransız bayrağının renklerini özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramlarıyla örtüştürdüğü Üç Renk: Mavi, Beyaz, Kırmızı ve 2004 yılında Tobi Baumann tarafından çekilen Der Wixxer isimli filmlerde kullanılan renkleri göstergibilimsel açıdan karşılaştırmalı olarak incelemektir.

“Dezavantajlı Olan Çocuklar mı Yoksa Koşullar mı?” başlıklı çalışmada ise, Türkiye'deki Suriyeli çocukların maruz kaldığı olumsuz koşullar hakkında genel bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır.

“Güncel Sosyal Bilimler Araştırmaları” kitabının ortaya çıkarılmasında emeği geçen tüm hocalarımıza katkılarından dolayı teşekkürlerimizi sunar, kitabın sosyal bilimler alanına katkı sağlamasını ve okurunun bol olmasını dileriz.

Doç. Dr. Mücahit Yıldırım
Samsun Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....3

1. Bölüm

**Bir Oğuz Boyu Olan Kargınların Kültür Coğrafyası Açısından
İncelenmesi: Kargın Köyü Örneği (Sivas/Yıldızeli)7**
Mücahit YILDIRIM, Merve TOSUN

2. Bölüm

**Toplumsal Değişme, Gelişme Bağlamında Batı Akdeniz Bölgesi
Yörüklerinde Göç ve Yayla Kültürü41**
Adem ÖTER

3. Bölüm

**Cumhuriyetle Birlikte Anadolu Mutfak Kültüründe
Yaşanan Değişim ve Gelişimin Değerlendirilmesi63**
Kenan PALA

4. Bölüm

Türk Ve Arap Romanları Arasındaki Gotik Tezahürler 75
İbrahim ALŞİBLİ

5. Bölüm

**Dilbilimsel Çok Seslilik Kuramı Çerçevesinde Olumsuzlama Türleri
Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme89**
Nurten SARICA, Gülden PAMUKCU

6. Bölüm

**Yaşlılıkla İlgili Kuramlar
(Din Sosyolojisi Açısından Değerlendirme)105**
Mine KILIÇ

7. Bölüm

Adorno: Özgürlüğün Diyalektik Anlamı134
Nilüfer URLU ÜNALDI

8. Bölüm

Karşılaştırmalı Film Çözümlemesi:

Göstergebilimsel Bir Yaklaşım 156

Berrin DEMİR

9. Bölüm

Dezavantajlı Olan Çocuklar Mı Yoksa Koşullar Mı? 169

İlke KOÇAK, Suzan CEYLAN BATUR

1. Bölüm

Bir Oğuz Boyu Olan Kargınların Kültür Coğrafyası Açısından İncelenmesi: Kargın Köyü Örneği (Sivas/Yıldızeli)

Mücahit YILDIRIM¹
Merve TOSUN²

GİRİŞ

Kültür, insanlık tarihinin en temel ve karmaşık olgularından biridir. Çeşitli disiplinlerde incelenen kültür, sosyoloji, antropoloji, psikoloji, tarih, halk bilimi, coğrafya ve iletişim gibi alanlarda büyük bir öneme sahiptir. Kültür, toplumların kimliklerini ve değerlerini belirleyen bir dizi inanç, değer, norm ve gelenekler bütünüdür (Smith, 2010). Bu kavramsal çerçeve, kültürün tanımı, bileşenleri, işlevleri, değişimi ve araştırılması üzerine araştırmacılara bir rehber sunmaktadır.

Kültür, farklı disiplinlerde farklı şekillerde tanımlanan bir kavramdır. Antropologlar kültürü, çocukların öğrendiği ve kuşaktan kuşağa aktardığı semboller, değerler ve davranışları bütünü olarak görürler (Geertz, 1973). Sosyologlar, kültürü bir toplumun normları, kuralları ve sosyal yapısı olarak açıklamaktadırlar (Durkheim, 1893). Psikologlar ise kültürü bireylerin düşünceleri, duyguları ve davranışları üzerindeki etkileri ile ilgilenmektedirler (Bruner, 1990). Tarihçiler de kültürü, dedelerinden kendilerine miras kalan ve bilgi, sanat, ahlâk, örf ve âdetler ile içinde yaşanılan toplumdaki kazanılan bütün kabiliyet ve alışkanlıkları kapsayan maddi-manevi değerler bütünüdür (Kafesoğlu, 1992: 15) olarak tanımlamaktadır. Coğrafyacılar açısından kültür ise insanın mekân ile ilişkisi ve etkileşimi çerçevesinde ele alınmaktadır. Fiziki ve beşeri coğrafya şartlarının kültürün oluşmasındaki etki ve kültürel farklılıklar üzerinde coğrafyanın etkisi, coğrafi bir bakış açısı ile yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Buna göre kültürün ortaya çıkış yerindeki coğrafi şartlar ve kültür, neden sonuç ilişkisi içerisinde dağılım prensibi çerçevesinde kültür coğrafyacıları tarafından ele alınmakta ve kültürel coğrafi görünüm ortaya çıkarılmaktadır.

Kültür çalışmaları kapsamında önemli bir kavram da “kültürel miras” kavramıdır. Coğrafya bilimi ile de yakından ilişkili olan kültürel miras, doğal ve kültürel miras olarak şekillenmektedir. Doğal ve kültürel miras, tarih öncesi ve tarihi devirlere ait bilim, kültür, din ve güzel sanatlarla ilgili bulunan yerüstü, yeraltı veya su altındaki tüm taşınır taşınmaz varlıklar olarak tanımlanmaktadır

¹ Doç. Dr., Samsun Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi Coğrafya Bölümü, mucahit.yildirim@samsun.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-5781-449X.

² Lisans Öğrencisi, Samsun Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi Coğrafya Bölümü, mervetosun672@gmail.com, ORCID ID: 0009-0004-3330-3523

(Doğaner, 2001, s. 135). Günümüzde maddi ve manevi (somut ve somut olmayan) değerlerden oluşan kültürel miras üzerindeki çalışmalar ve koruma yönündeki antlaşmalar-sözleşmeler oldukça önem kazanmaktadır. Kültür ve tabiat varlıklarından, arkeolojik, tarihi, kentsel ve doğal siteler, ren yeri, anıt, tmls, hyk, cami, külliye, kilise gibi maddesel kültür kalıntıları, kültürel mirası oluşturan unsurlardır ve bu unsurlar yasalara göre korunması gereken yerler olarak belirtilmektedir. Ayrıca, somut olmayan ya da manevi kültür değerleri olarak ele alınan folklorik değerler, dini inanış ve ibadetler, gelenek-görenekler, müzik, dans, yeme-içme alışkanlıkları da kültürü oluşturan diğer öğeler arasında bulunmakta ve kültür turizmine potansiyel oluşturan unsurlar olarak ilgi çekmektedir (Emekli 2006, s. 56). Nitekim kültürün temel bileşenleri, dil, sanat, gelenekler, inançlar ve değerler gibi unsurlardır. Dil, kültürün iletişim aracı olarak önemli bir rol oynar ve insanların düşüncelerini ifade etmelerine olanak tanır (Sapir, 1921). Sanat, kültürel ifade biçimlerini içerir ve müzik, resim, dans, edebiyat gibi farklı sanat dallarını kapsar (Bourdieu, 1993). Gelenekler, kültürel mirasın aktarılmasında ve toplumun ortak değerlerinin sürdürülmesinde önemli bir işleve sahiptir (Hobsbawm & Ranger, 1983). İnançlar ve değerler, insanların dünyaya ve kendilerine ilişkin inanç ve tutumlarını belirlemede ve kültürel kimliklerini şekillendirmektedir (Schwartz, 1992). Çalışmada ele alınan konu da, Oğuzların Kargın Boyu'na yönelik somut ve somut olmayan kültürel mirasın ortaya çıkarılması ve kayıt altına alınması kültürün temel bileşenlerinin ortaya çıkarılması açısından dikkati çekmektedir.

Orta Asya'da Türk halklarının kökenini oluşturan büyük bir etnik ve dil ailesi olan Oğuzlar, Türk tarihinde önemli bir Türk boyu grubunu ifade eder. Oğuzlar, tarih boyunca farklı dönemlerde çeşitli Türk devletlerine öncülük etmişler, Türkiye Selçuklu Devleti'nin kurulmasında önemli rol oynamışlardır ve Osmanlı Devleti'nin de temellerini oluşturmuşlardır (İnan, 1931). Nitekim elik (2018), "ikili teşkilat" olarak tanımlanan Oğuz teşkilatlanması ile ilgili yaptığı çalışmasında elde ettiği bilgiler doğrultusunda; Oğuz Boylarının, Türkiye Selçuklu Devleti'nde hem devlet teşkilatında hem de ordu teşkilatında etkinliklerini devam ettirdiklerini ve bu devlet yıkıldıktan sonra bile Osmanlı Devleti zamanında da varlıklarını sürdürdüklerini ifade etmektedir. Ayrıca "Eski Anadolu Türkçesi" olarak adlandırılan yazı dili, Oğuzcanın ilkyazı dilidir. 11. yüzyıldan itibaren Orta Asya'daki Oğuz ve Kıpçak/Karluk lehçelerinin ses ve yapı unsurlarından beslenerek oluşan Eski Anadolu Türkçesi, bu lehçelerin ses ve yapı özelliklerini neredeyse bin yüzyıl boyunca kesintisiz olarak günümüze kadar devam ettirmiştir (Akar, 2018: 17). Bu bakımdan Oğuz kültürü, Anadolu kültürel coğrafi görünümünde oldukça etkili bir konumda yer almaktadır.

Oğuz Destanı'na göre, Türklerin ilk cihan hâkimiyeti Oğuz Kağan tarafından kurulmuştur. Türk milletinin Oğuz Han'ın oğullarından türeyen Oğuz boyları ile Oğuz Han'ın kumandanlarının (Karluk, Kıpçak, Kanglı, Kalaç ve Uygur) nesli olarak bölümlere ayrılmasından bahsedilmektedir. Oğuz Han, dünya hkimiyetini kurduktan sonra ihtiyarlaması ile birlikte devleti altı oğlu arasında taksim etmiştir. Oğuz Han'ın her oğlundan dünyaya gelen dörder torunu ile çoğalan yirmi dört boy Oğuz milletini teşkil etmektedir (Turan, 1997: 77). Oğuz

Han, teşkilatlanmasını Boz-ok (Günhan-Ayhan-Yıldızhan) ve Üç-ok (Gökhan-Dağhan-Denizhan) şeklinde planlamış ve devleti oğulları arasında taksim etmiştir. Bu taksimde sağ kolu oluşturan Boz-ok kolu, soldaki Üç-ok koluna üstün kılınmıştır. Oğuz Han'ın bu altı oğlundan dörder torunu olmuş ve bu torunları da Türk milletinin nesli olarak değerlendirilmiştir (Tablo 1). Kolları meydana getiren boylar hakkında Kaşgarlı Mahmut'un kaleme aldığı Divan-ı Lügat-it Türk'e göre 22 boy, Reşid üd-din'in kaleme aldığı Cami'üt-Tevarih'e göre boy listelenmektedir (Kafesoğlu, 1997: 154). Divan-ı Lügat-it Türk'te olmayıp da Cami'üt-Tevarih'te olan boyların birisinin Bozok kolundan Ayhan'ın oğullarından Yaparlı, diğerinin ise yine Boz-ok kolundan Yıldızhan'ın oğullarından Kızık ve Kargın boyu olabileceği tahmin edilmektedir. Reşid üd-din'in kaleme aldığı Cami'üt-Tevarih adlı eser, Oğuz boylarının ilk kez tam bir listesini vermiştir (Sümer, 1999: 223).

Tablo 1. Oğuz Boyları

OĞUZLAR					
Bozoklar			Üçoklar		
Günhan	Ayhan	Yıldızhan	Gökhan	Dağhan	Denizhan
Kayı	Yazır	Afşar	Bayındır	Salur	İğdir
Bayat	Döğer	Kızık (DLT'de yok)	Peçenek	Eymür	Bügdüz
Alkaevli	Dodurga	Beğdili	Çavuldur	Alayuntlu	Yıva (Iva)
Karaevli	Yaparlı (DLT'de yok)	Karkın	Çepni	Yüreğir	Kınık (DLT'de yok, yerine Çaruklu)

Oğuz (Türkmen) Boyları, Moğol istilasından kaçarak büyük kitleler halinde Anadolu'ya gelmişler ve Anadolu'nun uç bölgelerine, Batı Anadolu'ya ve Anadolu'nun dağlık ve ormanlık alanlarına yerleşmişlerdir. Daha önce Anadolu'ya gelen diğer Türk boyları ile karışarak büyük nüfus yoğunluğu oluşturmuşlar ve Anadolu'nun Türkleştirilmesine katkıda bulunmuşlardır (Bal, 2005: 70). Tarihteki diğer kavimlerin yaptığı gibi, Oğuzlar da bölgeye gelir gelmez, bölgedeki isimleri kendi kültür ve dilleri doğrultusunda değiştirmişler, yerleştikleri yerlere özellikle kendi boy, oymak ve aile isimlerini vererek, buraları yurt edinmişlerdir (Kaplan, 2016: 315). Oğuz Boyları ile birlikte hareket ederek Anadolu'ya gelen ve farklı coğrafyalarına yerleşerek kendi kültür ve yaşayışlarını o yöreye kabul ettiren boylardan biri de Oğuzların Bozok kolundan olan Yıldızhan'ın oğlu Kargın (Karkın)lardır. Nitekim Anadolu'nun farklı yörelerinde yerleşip oraya kendi adlarını vermişler ve bugün birçok şehirde köy ve mahalle ismi olarak dikkati çekmektedirler. Karkın (Afyon, Ankara, Antalya,

Balikesir, Çorum, Isparta Kastamonu, Niğde, Sivas) ve Kargın (Çorum, Eskişehir, Konya, Manisa, Niğde,) adlı köyler, Anadolu’da bu boyun kültürel özelliklerinin hala muhafaza edildiğinin bir göstergesidir. Ayrıca Korkun, Korgun, Korgan adını taşıyan köy ve belde adlarının da Kargın adından türetilerek konulan yer adlarına da rastlanmaktadır (Yalçın ve Yılmaz, 2002: 21). Bunun yanı sıra Kargın ismine ek yapılarak adlandırılmış yerleşim yerlerine (Kargınkızı, Kargınközü, Kargınmeşe, Kargınselimağa, Kargınyenice gibi) rastlamak da mümkündür (Türkan, 2020: 70). Halaçoğlu (2003: 111) da, Anadolu’da 62 yerde Karkın isminin yerleşim yeri adı olarak kullanıldığını söylemektedir.

Karkın (Kargın), Oğuzların Bozok kolunu oluşturan Oğuz Han’ın oğlu Yıldızhan’ın oğludur. Türk Dil Kurumu’na göre Kargın kelimesi 4 farklı anlamda ifade edilmektedir. Birinci anlamında Oğuz Türklerinin yirmi dört boyundan biri olarak kullanılmıştır. İkinci anlamı olarak, marangozlukta kullanılan bir tür büyük rende; üçüncü anlamı olarak eriyen karların oluşturduğu akarsu ve dördüncü anlamı olarak da karla karışık yağın yağmur olarak ifade edilmektedir (TDK, 1998). Reşideddin’de “aş çok ve halkı doyurucu” olarak ifade edilen Karkın, Yazıcıoğlu’nda ise “ulu aş ve doyurucu”, Ebulgazi’de “aşlı” olarak ifade edilmiştir. Etimolojik olarak incelendiğinde de “katan, çoğaltan, sürekli karıştıran” anlamlarına gelmektedir (Ercilasun, 2008: 18).

Karkın Boyunun, diğer Oğuz Boyları ile birlikte yaşayarak hem kültürel hem de fiili bağlılık içerisinde olmuş olduğu görülmektedir. Karkın Boyunun özellikle Anadolu’nun doğu ve güney bölgelerinde yaşayan Türkmen beyliklerinin ortaya çıkmasında etkili olduğu ifade edilmektedir. Nitekim Halep Türkmenleri, Dulkadiroğulları, Ramazanoğulları ve Bozulus Türkmenler (Akkoyunlulardan kalma Türkmenler)’nin teşekkülünde etkili olmuşlardır. Halep Türkmenlerinde üç oymağa ayrılmış ve toplam yaklaşık 300 hane olarak kayıtlarda yer aldığı görülmektedir. Dulkadiroğullarında en büyüğü 27 hane olan altı oymağa ayrıldıkları, Bozulus Türkmenlerinde ise üç oymağa ayrıldıkları görülmektedir. Ramazanoğullarında da yaklaşık 25 haneli bir oymağa sahip olan Karkınlar, genellikle Osmanlı döneminde toplu halde değil, parçalanmış bir şekilde dağılıp göstermişlerdir (Demirtaş, 1949: 364-365). 16. Yüzyılda Anadolu’da 23 Oğuz Boyuna ait toplam 1428 köy, mezraa, çiftlik ve kasaba bulunmaktadır. Bu yerleşim birimlerinde en yaygın olan boy Eymur (141 yerleşme yeri adı) olurken, ikinci en yaygın boy 129 yerleşme merkezi ile Karkın olmuştur (Şahbaz, 2017: 55).

Bu yerleşme merkezlerinden biri de Sivas Sancağına bağlı Karkın köyüdür. Günümüzde Sivas ili, Yıldızeli ilçesine bağlı olan Karkın Köyü’nde boy mensupları kendi kültür ve yaşantılarını sürdürmeye devam etmektedir. Çalışmada Karkın Köyünde yaşatılmaya devam edilen kültürel özelliklerin ortaya çıkarılması ve kayıt altına alınması hedeflenmiştir.

1. Malzeme ve Yöntem

Öncelikle bu çalışma, TÜBİTAK 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programı tarafından 2021/2 projesi çağrı döneminde

desteklenmeye değer bulunmuş ve yapılan çalışma neticesinde akademik çıktı olarak sonuçlandırılmıştır. Bir alan çalışması olan araştırmada, Oğuzların Bozok kolundan Kargın Boyunun Anadolu'daki yerleşim bölgelerinden biri olan Sivas ili Yıldızeli ilçesi Karkın Köyünde yaşayan halkın kültürel özelliklerinin ortaya çıkarılması ve kayıt altına alınması amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda çalışma nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması desenine uygun olarak yürütülmüştür. Durum çalışmaları, bir varlığın veya olgunun zamana ve mekâna göre tanımlanarak özelleştirildiği araştırmalardır. İnceleme bir mekânda olabileceği gibi birden fazla mekânda da olabilir. Aynı şekilde mekân içinde yapılan çalışmalar da bir veya birden fazla olabilir. Yani durum çalışmaları, örnek olay çalışmaları olarak da tanımlanmaktadır (Büyüköztürk vd., 2012: 249). Araştırmaya başlamadan önce gerçekleştirilecek görüşmeler ile ilgili olarak Samsun Üniversitesi Etik Kurulu'ndan onay belgesi alınmıştır.

Araştırma kapsamında Sivas ili Yıldızeli ilçesi Karkın Mahallesinde yaşayan 7 köy sakini ile görüşme gerçekleştirilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme formu ile gerçekleştirilen görüşmelerde köy sakinlerinin yaşamlarına dair kültürel görünüşleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formları, standart olmalarının yanı sıra sahip oldukları esneklik nedeniyle test ve anketlerdeki kısıtlılığı ortadan kaldırmakta ve belirli bir konuda derinlemesine bilgi edinmeye yardımcı olmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 123).

Tablo 2. Katılımcıların Demografik Bilgileri

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş
Katılımcı 1	K	84
Katılımcı 2	E	70
Katılımcı 3	K	75
Katılımcı 4	K	76
Katılımcı 5	E	73
Katılımcı 6	K	65
Katılımcı 7	K	43

Görüşmeler gönüllülük esasına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda görüşme formu yönergesinde kişisel verilerin gizleneceği ve katılımın gönüllülük esasına göre olduğu belirtilmiştir.

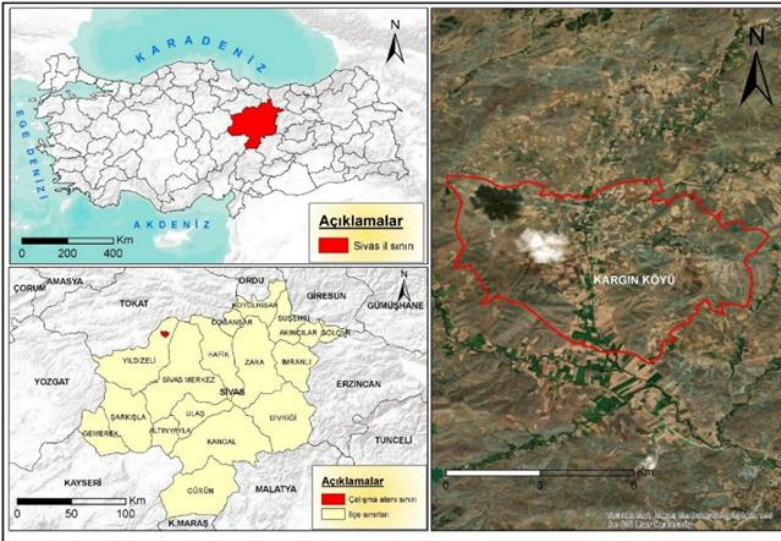
Görüşmeler neticesinde elde edilen bilgilere ilişkin betimsel analizler gerçekleştirilmiştir. Betimleme yöntemi, mevcut olan durumun olduğu gibi betimlenmesi ve ortaya çıkarılmasıdır (Karasar, 2012: 79). Bu doğrultuda elde edilen veriler sistematik ve açık bir şekilde düzenlenmiş, ana başlıklara ayrılarak sınıflandırılmıştır. Elde edilen bulgular ışığında neden sonuç ilişkileri tespit

edilerek coğrafya ile halk kültürü ilişkisi bağdaştırılarak fiziki ve beşerî çevrenin insan yaşamı üzerindeki etkileri ilişkilendirilmeye çalışılmıştır.

Diğer taraftan çalışma, Karkın mahallesindeki mekânların ve kültürel unsurların yerinde incelenmesi ve araştırmalarına yönelik olarak saha çalışması şeklinde gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda çalışmada coğrafya çalışmalarının da en önemli yöntemlerinden biri olan gezi gözlem yöntemi kullanılmıştır. Nitekim kültür çalışmaları, coğrafyanın kültür coğrafyası alt dalı içerisindeki ana çalışma konusunu oluşturmaktadır. Gezi-gözlem yöntemi, olayların meydana gelmiş olduğu ve devam ettiği sahalara giderek gözlem yapmak, yerinde değerlendirmelerde bulunarak, olaylar arası ilişkileri saptamaktır (Garipağaoğlu, 200: 14). Bir konu hakkında bilgiyi ilk kaynaktan elde etmek, anlamlı ve bağlantılı öğrenmelerin gerçekleşmesini sağlamak ve konu ile ilgili bilinç ve farkındalık kazanmak için gezi-gözlem yönteminin kullanılması son derece önemlidir (Demirel, 2009: 125).

2. Çalışmanın Yeri ve Sınırları

Çalışma sahası, araştırmanın konusunu teşkil eden Oğuz Boylarından Karginların günümüzde yaşama alanlarından biri olan Sivas ilinin Yıldızeli ilçesine bağlı Karkın Köyü olarak belirlenmiştir. Karkın Köyü, Yıldızeli ilçesinin Güneykaya Beldesine bağlı olup Sivas il merkezine 80 km. ve Yıldızeli ilçe merkezine 42 km. uzaklıkta olan bir dağ eteği ova yerleşmesidir. 2013 Yılına kadar köy statüsünde olan Karkın, bu yıldan itibaren Güneykaya Beldesi'ne bağlanmış ve mahalle statüsüne geçmiştir. Çalışma sahasının fiziki sınırlılığını Karkın Köyü oluştururken, araştırmanın kapsamı ise Karkın Köyü sakinlerinin yaşamaya ve yaşatmaya devam ettirdikleri kültürel özellikleri ile coğrafi görünümü olarak belirlenmiştir.



Şekil 1. Araştırma Sahasının Yeri

3. Bulgular

3.1. Karkın Köyü'nün Tarihi

Araştırma sahasında yapılan görüşmeler neticesinde, köyün kuruluşu ve tarihi konusunda edinilen bilgiler ışığında köyün şu anki yerleşim yerine ilk olarak 12 hanenin yerleştiği anlaşılmaktadır. Katılımcı 1'in verdiği bilgilere göre köyün ilk yerleşimcileri Orta Asya'dan göçle gelmiş ve Kuzuören Köyü'nün karşısına ilk olarak yerleşmişlerdir. Burası "Eski Kargın" olarak bilinmektedir. 12 hane şu an ki yerleşim yerine gelmişlerdir. Köyün adının Kargın Baba (Dede) adlı tekkeden geldiği söylenmektedir. Bu Kargın Dedenin 7 tane kardeşi olduğu söylenmektedir ve bu kardeşlerin çevreye dağıldıkları ve yerleştikleri söylenmektedir. Şu an ki yerleşim yerinin Rum yatağı olduğu da ifade edilmektedir. Buraya yakın Altınoluk köyünde de Rumlara ait kilisenin olduğu da belirtilmektedir (Katılımcı 2). Daha sonra köy göç olarak nüfusunu artırmaya başlamıştır. Diğer katılımcılar da benzer bilgiler vermiştir. Bu 12 hanenin köye gelmeden önceki konakladıkları yer, Kuzuören köyü karşısındaki o zamanlarda "Söngütlük" denilen ve günümüzde "Eski Kargın" olarak bilinen alandır. Aile olarak ilk yerleşenler Hocagiller ve Cenikgiller lakaplı aileler olduğu bilinmektedir. Şu an ki yerleşim yerinde bu ailelerden önce kimse yaşamamaktadır. Fakat köyün yakınlarında Rumların yaşadığı söylenmektedir. Karkın Köyü'nün yaklaşık 5 km. güneyinde yer alan Altınoluk Köyü'nün Rumların yaşadığı bir yerleşim yeri olduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Ancak burada yaşayan Rumlar, Karkın Köyüne yerleşenlerin baskısıyla burayı terk etmek zorunda kalmışlar ve kıyafetleri, yemek yapmak için kullandıkları sac ocakları, tavukları ve diğer hayvanlarını da geride bırakmışlardır. Çok zor şartlarda olan Karkınlılar da Rumların bıraktıkları eşyaları alarak köye getirmişlerdir. Aynı şekilde büyük bir yokluk içerisinde olan Kargınlılar, Rumlardan altınlarını, beşliklerini, ikiliklerini ve paralarını da almışlardır. Ayrıca yerlerini terk etmeyen Badey ve Hodiney adlı iki Rum kadını da köye getirilmiştir. Hasta olan ve yakın zamanda hayatlarını kaybeden bu iki Rum kadını, "Enseler" adı verilen bölgeye defnetmişlerdir. Tarihi kaynaklarda da bölgeye 1045 ve 1064 yıllarında Vaspuragan Ermenilerinin ve Kars Emeni Krallığı tebaasının yerleştirildiği belirtilmektedir (Urfalı Mateos, 2000: 12; Tezcan, 2006: 130). Yapılan görüşmelerde eskiden yaşamın çok zor olduğu ve yemek için ekmeğin dahi bulunmadığı zamanların yaşandığı bilgileri edinilmiştir. Yiyecek olarak kullanılan arpanın kırılarak un haline getirildiği, daha sonra köyde seneden seneye kendi yetişen "sirken" adı verilen ot ile unun yoğurularak ekmeğin yapıldığı ve sacda kızartılarak yiyecek olarak bu tüketildiği belirtilmektedir. Bu dönemde köylülerin Sivas ile pek gidiş gelişinin olmadığı, köye daha yakın olan Tokat ili ile etkileşimin yaşandığı da belirtilmektedir.

Toprakta kendi gelen olarak adlandırdıkları buğdayın gelmesiyle kıtlığın bittiği belirtilmektedir. Buğdayın köylüler tarafından işlenerek doğal tohum yapıldığı ve çoğaltıldığı ifade edilmektedir. Toprağın geleneksel tarım yöntemleri kullanılarak işlenmiş ve ikiye bölünerek bir sene bir kısmı sonraki sene diğer kısmının kullanılmıştır. Tüm köy halkı bu şekilde tarım faaliyetlerini sürdürmüştür. Buğday ekmeği yapılmıştır bu ekmeğin yapımı ile birlikte kıtlığın sona erdiği belirtilmiştir (Katılımcı 1).

3.2. Araştırma Sahasının Coğrafi Özellikleri

Yıldızeli ilçesi, genel olarak yüksek dağlık ve tepelik alanlara sahip bir görünüm sergilemektedir. Yıldız Dağı (2557 m.), sahanın en yüksek ünitesidir ve aynı zamanda Yıldızeli İlçesi ile Merkez İlçe sınırını oluşturmaktadır. Kuzey ve kuzeydoğuda yer alan yüksek dağlık ve tepelik alanlar ile güneydeki çanağın orta kısmını oluşturan Yıldızeli havzası, yükselti farkının fazla olmasından dolayı akarsular tarafından derin şekilde yarılmıştır. Ayrıca araştırma sahasında akarsuların taşımış olduğu alüvyonların birikmesi sonucunda oluşmuş geniş ve eski vadi taban ovaları yer almaktadır. Sahadaki önemli ovalardan biri de Kargın Ovasıdır. İlçenin kuzeydoğusunda yer alan ova, ekonomik faaliyetlerin sürdürebilmesi açısından oldukça önemlidir. Kargın Ovası, Yusufoglan, Kemerkaya ve Porsukardı derelerinin araziye geniş bir şekilde parçalaması sonucunda taşımış olduğu malzemenin birikmesi ile oluşmuş, etrafı tepelik alan ve sırtlarla çevrili çanak görünümündedir. Kargın Ovası batıda Ada Tepe, Gökçebel Tepe ve Sukesen Tepe ile doğuda ise Beşikkaya Tepe, Porsuküstü Tepe ve Oylupınar Tepe ile sınırlandırıldığından Kuzeydoğu-Güneybatı yönünde uzanış göstermektedir. Yaklaşık olarak 28 km² alan kaplayan ve ilçenin tarımsal ürün yetiştirilen önemli alanlarından birisini oluşturan Kargın ovası, 1400-1450 metre yükseltiler arasında yer almaktadır (Camcı, 2022: 35). Kurulduğu yere göre ova köyü olup dokusuna göre de toplu bir yerleşme örneği sergilemektedir.

Yıldızeli İlçesinin iklim özelliklerinin incelenmesi sonucunda, De Martonne ve Erinç formüllerine göre yarı nemli bir iklim tipi görülmektedir. Bu doğrultuda araştırma sahasında tarımsal faaliyetlerin yoğun olarak yapıldığı haziran-ekim arasındaki dönemde zaman zaman da olsa kuraklık sorunu görülmekte, suyun bulunduğu alanlarda sulu tarım diğer kesimlerde ise kuru tarım yapılmaktadır. Erinç formülüne göre, sahanın doğal bitki örtüsünün park görünümlü kuru orman olması gerekirken, yaz kuraklığı ve beşerî etkilerden dolayı antropojen step görülmektedir (Camcı, 2022: 65).

Araştırma sahasının ortaya koymuş olduğu iklim şartları ve topografik özellikler ile geniş ve düz araziye sahip olması tarım yapma imkânını artırmaktadır. Buğday, arpa ve yulaf üretimi köyün önemli tarım ürünleri olsa da son yıllarda önemli miktarda şeker pancarı ekimi yapılmaya başlanmıştır. Köyde nüfusun azalmasına rağmen tarım alanlarının hemen hemen tamamı aktif olarak kullanılmaktadır. Köyde ikamet eden yerleşimciler tarım faaliyetlerine devam ederken, köyden ayrılanların arazileri de yine köyde kalanlar tarafından kiralanarak ekilmekte ve boş tarım arazisi bırakılmamaktadır.

Araştırma sahasının nüfus özellikleri incelendiğinde son 10 yıl boyunca nüfusunun diğer kırsal bölgelerdeki görülen nüfus kaybı gibi sürekli azaldığı görülmektedir (Tablo 2). 2013 Yılında 981 olan köy nüfusu 2022 yılına gelindiğinde 721 kişiye kadar düşmüştür. Yani son 10 yılda köy nüfusunun yaklaşık % 26.5 oranında azalma gösterdiği görülmektedir. 2018 Yılında diğer yıllara göre bir artış görülürken, bu artışın Türkiye’de yapılan 2019 yerel seçimleri öncesi ilçe dışında yaşayan yöre halkının ikametgâhların ilçeye almalarının etkisi ile geçici olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim aynı yıllarda sadece

Karkın Köyü'nde değil, Yıldızeli ilçesinde de nüfusun artış gösterdiği görülmektedir.

Tablo 3. Karkın Köyü'nün Yıllara Göre Nüfusu (TÜİK Verileri)

Yıl	Nüfus	Yıl	Nüfus
2013	981	2018	985
2014	932	2019	863
2015	871	2020	811
2016	857	2021	785
2017	813	2022	721

Araştırma sahasının en önemli ekonomik faaliyeti tarım ve hayvancılıktır. Tarımsal ürünleri arasında buğday, arpa, fiğ, yulaf mercimek ve baklagiller bulunmaktadır. Son yıllarda sulama imkânına bağlı olarak ayçiçeği, mısır ve pancar yetiştiriciliği de yapılmaktadır. Hayvancılık ise daha çok büyükbaş hayvancılık şeklinde yapılmaktadır. Koşum amaçlı olarak öküz ve manda kullanıldığı da görülmektedir (Özbölük, 2011: 54).

Başta dağ ve kayak turizmi olmak üzere doğal çekicilikleri ile tarihi ve kültürel anlamda sahip oldukları açısından büyük bir turizm potansiyeline sahip olan araştırma sahası, özellikle gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen kültürel çalışmalar ile de kültür turizmi açısından önemli bir potansiyel içermektedir. Bu çalışmanın özelinde etnik bir grubun kültürel mirasının ortaya çıkarılması ve envantere alınması, turistik çekiciliklerine yenilerini ekleme açısından önemli görülmektedir.

3.3. Karkın Köyü'nün Kültürel Coğrafi Görünümü

Belli bir gelenek içinde oluşmuş yaratma sayesinde birbirine bağlanan, bir geleneksel ürünü kendisine ait kabul eden bireylerden oluşan topluluk (Dundes, 2003: 2) olarak tanımlanan halk, kültür çalışmalarının elbette bir numaralı muhatabıdır. Halk kavramı, en baştan itibaren oluşturulan ve sürekli yenilenip geliştirilen, gelenek, görenek, inanç ve anlayışını devam ettiren veya devam ettirmeye çalışan tüm grupları içine almaktadır. Halkın yüzyıllar boyunca ortaya koymuş olduğu yaşam biçimi, bu yaşam biçiminin ortaya çıkışına dair sebep ve sonuçlar, benzerlikler ve farklılıklar, etkileşimler ile coğrafi dağılımları ise kültür çalışmalarında coğrafi görünümün izlerini ortaya koymaktadır. Kültürel coğrafi görünüm olarak adlandırılan bu özellikler, bir topluluğun insan ve mekân ilişkisini ortaya çıkaran, insanın doğayla etkileşimiyle şekillenen yaşam biçimini gözler önüne seren bir yansıma olarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda araştırma sahası olan Karkın Köyü sakinlerinin geçmişten günümüze kadar beşerî ve doğal çevre ile etkileşimi sonucu oluşan mimari, giyim kuşam, düğün, cenaze

ve yeme içme kültürüne yönelik kültürel coğrafi görünümü aşağıdaki şekilde ortaya çıkarılmıştır.

Mimari

Yukarı Mahalle, Orta Mahalle ve Aşağı Mahalle olarak üç bölümden oluşan Karkın Köyü ortak kullanım alanlarına sahip olmasının yanı sıra sivil mimari açısından da yörenin doğal çevre özelliklerine uygun örnekler barındırmaktadır. Ortak kullanım alanları arasında üç adet fırın, beş adet çeşme, okul, Kur'an kursu ve muhtarlık yer almaktadır. Yukarı fırın, orta fırın ve aşağı fırın olarak adlandırılan fırınlar, nüfus yoğunluğu ve kullanım kurallarına göre mahallelere dağıtılmıştır. Çeşmeler ise; Kadılı çeşmesi (odalı- Yukarı Mahalle), Ağa çeşmesi (odalı- Orta Mahalle), Kara Hacı çeşmesi, Cabbar Ağa çeşmesi ve köy camisinin içerisinde yer alan cami çeşmesidir. Su altyapısının son döneme kadar (2000'li yıllara kadar) olmamasından dolayı su ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla köyün farklı yerlerine yapılan çeşmeler, aynı zamanda oda şeklinde inşa edilerek çamaşırhane ve hamam olarak da kullanılmıştır (Kadılı ve Ağa çeşmesi). 2001 Yılında Kavak Deresi'nden temin edilerek köyün içme suyu altyapısı yapıldıktan sonra her eve su bağlantısının yapılması ile birlikte çeşmelerin oda kısımları yıkılmış ve çeşmeler normal köy içi çeşmesi olarak kullanılmaya devam etmiştir. Günümüzde restore edilerek kullanımına devam edilen bu çeşmelerin en az 150 yıllık bir tarihi olduğu görüşmeciler tarafından beyan edilmektedir.



Şekil 2. Kadılı Çeşmesi ve Ağa Çeşmesi

Köydeki eski caminin yapım hikâyesi ilgi çekicidir. Köyün eski camisi, köyde bir gelinin çeyizini satarak ve kendi imkânlarıyla kerpiçten tek odalı bir ibadethane yapılarak ortaya çıkarılmıştır. Caminin içindeki halı ve kilimler köylüler tarafından el dokuması olarak yapılmıştır. İlk yapıldığı yıllarda sadece cuma namazları kılınan bu eski caminin cuma namazlarının dışında hocalar tarafından dini derslerin verildiği bir nevi medrese gibi kullanıldığı söylenmektedir. Öyle ki, bu eğitimleri almak için civar yerleşmelerden ve Tokat'tan dahi gelenlerin olduğu, hatta evlenip burada kaldıkları da söylenmektedir. BU caminin hangi yıllarda yapıldığı bilinmemektedir. Köye ilk

yerleştiklerinde bu caminin var olduğu, zaten bu caminin varlığından dolayı buranın yerleşim yeri olarak seşildiği ifade edilmektedir (Katılımcı 1). Kargın halkı, buraya yerleştikten sonra bu tek odalı camiye ek olarak iki oda daha yapmışlardır. Minaresi olmayan bu camiye halk arasında minaresiz cami de denmektedir (Katılımcı 3).



Şekil 3. Eski ve Yeni Camii

Şekil 4’te eski tek odalı caminin bina üst sınırları görülmektedir. Bu tek odalı caminin kapı ve pencerelerinin ahşap malzemedен yapılmış olması ve yapılma zamanının diğerlerinden daha erken döneme işaret ettiği gözlenmektedir. Daha sonra yanına 2 odalı bir yapı daha inşa edilmiş ve cami büyütülmüştür. Bu caminin de pencerelerinin nispeten daha yeni bir dönemi işaret eden ahşap malzemesi dikkati çekmektedir. Ayrıca son olarak ilk yapılan tek odalı caminin üzerine bir kat çıkılmış ve bu kat imam lojmanı olarak bir müddet kullanılmıştır. Günümüzde kullanılmayan imam lojmanının pencerelerinin de PVC kaplama olması, tüm yapıların yapılma dönemlerinin analizi açısından dikkati çekmektedir. Günümüzde hem imam lojmanı olarak yapılan ikinci kat hem de ilk yapılan tek odalı camii yapı kullanılmamaktadır ve kilitli bir şekilde durmaktadır. İçerisinde köylüler tarafından yapılan kilim ve halılar da yine himaye edilmektedir.



Şekil 4. İlk yapılan tek katlı caminin üzerine daha sonra çıkılan imam lojmanı ve yanına eklenti şeklinde yapılarak Kuran kursu olarak kullanılan ilave odalar

Sivil mimaride yörenin iklimi ve toprak yapısının önemli etken olduğu görülmektedir. Genellikle evler kerpiçten ve çatısız olarak yapılmıştır. Sert geçen kış koşullarına karşı ilk yapılan evlerin ahır ile birlikte kullanıldıkları ve hayvanların sıcaklığından faydalandığı görülmektedir. Bir bakıma ahırın ikiye bölündüğü ve bir kısmının insanlar diğer kısmının da hayvanlar tarafından kullanıldığı söylenebilir. Yapılan görüşmelerde bu durumun açıkça ifade edildiği de görülmektedir (Katılımcı 1). Ailelerin evin içerisinde “seki” adı verilen yükseklik oluşturdukları ve yataklarını buraya koydukları görüşülen bireyler tarafından ifade edilmektedir. Doğanın bir parçası olan insanın doğa olayları ile ilgili edindikleri tecrübelerini evlerine yansıtırları dikkati çekmektedir. Nitekim coğrafi bir kavram olan seki, bir akarsuyun yatağını de4rine doğru aşındırması sonucu eski yatağın bir basamak şeklinde yüksekte ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla kavramın ev içindeki yüksekte kalan kısım olarak kullanılması bir tesadüf değildir. Ayrıca hayvan sıcaklığından yararlanmak amacıyla kendi yaşam alanlarını daha yükseğe yapmış olmaları, ısınan havanın yükselmesi tecrübesine bağlı olarak ortaya çıkan bir uygulamadır. Burada da yine coğrafi kural ve şartların yerel halk tarafından bilinçli bir şekilde hayata geçirildiği görülmektedir. Köyün nüfusunun artması ve ısınma olanaklarına (soba gibi) sahip olunması ile yeni inşa edilen evlerin iki katlı olarak inşa edildiği görülmektedir. Ancak yine kış şartları ile mücadele edebilme adına evlerin alt katlarının ahır olarak kullanılması amaçlanmıştır. Bu yeni evlerin yapımında taş ve kerpiç malzemelerin birlikte kullanıldığı gözlenmektedir. Bu yeni evlerde kalabalık aileler için her bir çekirdek aileye bir oda düşecek şekilde oda planlaması yapılmıştır. Ortak kullanım alanı olarak da yine “selamlık” bölümü gibi

nitelendirilebilecek şekilde Türk kültürüne uygun inşa edilmiş geleneksel ev tasarımları görülmektedir.



Şekil 5. Tek katlı ve iki katlı olarak inşa edilen kerpiç evler



Şekil 6. İki katlı olarak inşa edilen kerpiç bir ev

Giyim-Kuşam

Giyim-kuşam ve süslenme, bir giysinin hammaddesinden üretim süreç ve yöntemlerine, üzerindeki motiflerinden bunların kültürel açıdan sembolik anlamlarına, kullanılma şekline kadar çok geniş bir yelpazeyi ve karşılıklı ilişkilerin birlikte düşünülmesi gereken bir kavramdır. Nitekim giyim kuşam, insanın üretim ve tüketim faaliyetlerinden ortaya çıkmasından ötürü toplumun ve kültürün aynasıdır. (Keskin, 2019: 316) .

Araştırma sahasında, Sivas'ın Adıs (Gümüşdere) köyünden Mahus kadının Karkın köyüne gelin gelmesi ile orada giyilen kıyafetlerin gelin sayesinde burada yapılmaya başlamasıyla köy geneline kıyafet yapımı yayılmaya başladığı ifade edilmektedir. Daha öncesinde üç entari dikip giyen köylüler bundan sonra Adıs köyünün geleneksel kıyafetini yapmaya ve kullanmaya başlamışlardır. Şu anki yöresel kıyafetler de o zamanki kıyafetlerle aynı özelliكتedir (Katılımcı 1). Bu kıyafetlerin süslemesi tamamen el işçiliği ile köy halkı tarafından yapılmaktadır (Katılımcı 3).

Şalvar (Tuman): İç giyim olarak kullanılmaktadır. Tamamen el yapımıdır. Herhangi bir kumaştan farklı bir desenle yapılabilir. Köyün geleneksel kıyafetlerinden biridir. Aynı zamanda eski zamanlarda normal kıyafet olarak da kullanılmıştır. Geleneksel kıyafette alt olarak kullanılmaktadır. Kırmalı eteğin altına giyilerek kullanılır. İş şalvarından farklı olarak tuman ağı bulunmaktadır. Ağ şalvarın iki bacak arasında bulunan kısımdır. Eski kıyafet giyimlerinde onun altlık olduğunu belirtmek için bu ağ yapılmaktadır.



Şekil 7. Şalvar

Kırmalı etek: Eskiden günlük hayatta kullanılırken günümüzde sadece düğünlerde kullanılmaktadır. Bel ipinden ve astardan oluşmaktadır. Bel kısmında

iğneyle birden fazla kırma oluşturulmuştur. 3 metre iç kumaş, 3 metre de dış kumaştan oluşmaktadır. Geleneksel kıyafet olarak kullanılmaktadır. Elde yapılmaktadır.



Şekil 8. Kırma etek

Önlük: Etamin üzerine işlenerek yapılmaktadır. Birbirinden farklı iplerin püskül yapılmasıyla süslenmektedir. Üzerindeki boncuklar özel olarak İstanbul'dan getirilmektedir. Aynı şekilde püskülden yapıma bağıyla beraber yapılır. Kırma etek üzerine bağlanır. Bu işlemlerin tamamı el işlemesi ile yapılmaktadır.



Şekil 9. Önlük

Şal: Tamamı el dokumasıdır. Eskiden köy halkı tarafından dokunan şallar günümüze kadar ulaşmıştır ve halen kullanılmaktadır. Günümüzde köyde dokuması yapılmamaktadır. Fakat çevre köylerde de bulunduğu için günümüzde buralardan tedarik edilmektedir. Kullanılan ipleri koyun kırkılarak eğrilen kıl ipinden temin edilmektedir. Bağlama bağı ve püskülden oluşan süslemeli arka kısmı bulunmaktadır. Bu kısmı da tamamen elde yapılmaktadır. Giyerken uç kısımları kırmalı eteğin içine sokulur ve üst kısmı da saltanın üstünden bağlanır. Kırmalı etekle salta arasında görünmektedir. Geleneksel kıyafetin bir parçasıdır.



Şekil 10. Şal

Salta: İki kumaştan oluşmaktadır. Yöresel kıyafette üst kısma giydirilir. Kalın bir yapısı vardır. Boğaz kısmı oval bir yapıya sahiptir. Kullanımı eski tarihlere kadar dayanmaktadır. Önceleri işleme ile yapılırken günümüzde satın alınmaktadır.



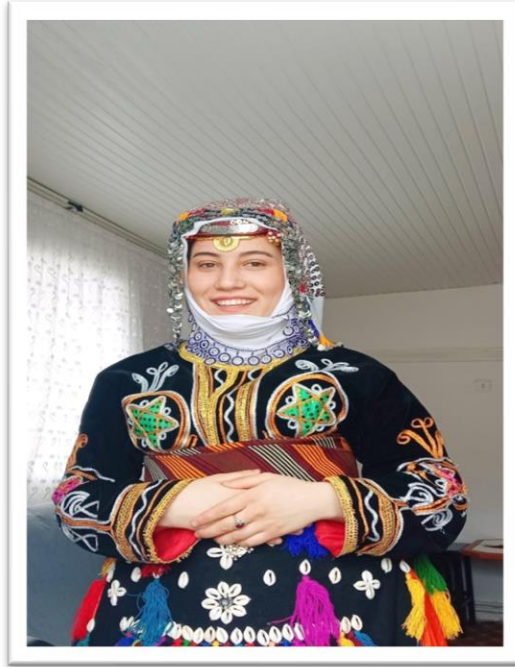
Şekil 11. Salta

Çit (Yazma): Farklı renkte ve şekilde boncuklar işleyerek sadece beyaz yazma üzerine yapılmaktadır. Birden fazla çeşit yöresel kıyafetin üzerine giyilebilir. İşlemenin tamamı ile el yapılmaktadır. Kafaya takılır.



Şekil 12. Çit (Yazma)

Fes ve pullu: yöresel kıyafetin bir parçasıdır yazmanın altına fes yazmanın üstüne pullu takılmaktadır. Genç kızların kullanmadığı sadece evli olanların kullandığı parçalardır. İşlemesi yapımı tamamen elde yapmadır.



Şekil 13. Fes ve Pullu



Şekil 14. Evli ve bekâr kız kıyafetleri. Evli ve bekâr arasındaki fark evlide fes ve pullunun olmasıdır.

El işçiliği hem kıyafetlerin dikiminde hem de halı tezgâhlarıyla dokunan kilimlerin yapımında görülmektedir. Koyun yününden eğrilen iplerin boyanıp tezgâhta yerini almasıyla birbirinden farklı motif desenleri ve ince işçiliği ile köyde ön plana çıkmaktadır. Farklı ihtiyaçlar için de kullanılan kilimler bazen evde döşeme için kullanılırken bazen de tohum saklamada çuval olarak kullanılmaktadır. Köy halkının eski zamanlarda halı ve kilim dokumasında farklı desenler yapmadığını; ancak köye Sivas'ın Elbeyli köyünden gelen bir kadın ile halı desenlerinin daha da çeşitlendiği görüşmeci tarafından ifade edilmektedir (Katılımcı 3).



Şekil 15. El işleme kilim desenleri

Dokunan halılarda desenlerin günlük hayattan benzetmelerden yapıldığı görülmektedir. Örneğin desende girintili ve çıkıntılı yerler hızar dişine

benzetilmekte ve hızar da ormancılık ve ağaç işleri gibi faaliyetlerde önem taşımaktadır. Üst ve altın üçgen birleşimi göz şeklini oluşturmaktadır. Tırtıklı olarak yapılan iki üçgeninin başlarının bir araya gelip birleşimi de ince bel motifini ortaya çıkarmaktadır. Ara ara desenlerde de koçboynuzu bulunmakta, genelde deseni kenar kısımlarda yer almaktadır. Kelebek ve çiçek desenleri gibi doğadan esinlenerek işlenen motifler de halılarda bir sıra halinde kullanılmıştır.



Şekil 16. El işlemesi halı ve kilimler

Günümüzde halı tezgâhları kullanılmamakta ve el dokuma halılar fabrikasyon üretim halılara yenik düşmüştür.

Düğünler

Karkın Köyü sakinleri, geçmişten günümüze kadar tüm geleneklerini, örf ve adetlerini en belirgin olarak evliliklerde, kendine has nişan törenlerinde ve dualarında gerçekleştirmiştir. Düğünlere ait geçmişteki tüm geleneklerinin günümüzde de hala devam ettirildiği görülmektedir. İnanca bağlı olarak gelişen düğün gelenekleri, doğal ve beşerî çevrenin sunmuş olduğu imkânlarla, konumu itibarıyla de çevresindeki köylerden edinmiş olduğu gelenekleriyle ön plana çıkmaktadır. Şehir merkezlerinde yaşanan düğün kültüründen tamamı ile farklı olmasa da kendine has gelenekleriyle özgünlüğünü korumaktadır ve oldukça ilgi çekmektedir. Bu zamana kadar geleneksel kültürün devam etmiş olması, köyün şehir merkezine olan uzaklığının yanı sıra sakinlerinin özellikle inançlarına bağlılıklarının sonucu olduğu görülmektedir. Nitekim bu sayede popüler kültüre karşı direnmesi, binlerce yıllık kültürün hala izlerinin devam etmesinde etkili olmuştur.

Öncelikle dile getirilmesi gereken düğün geleneğindeki birlik ve beraberliktir. Düğün geleneğinin devam ettirilmesi sürecinde köy sakinlerinin tamamının sürecin içinde yer alması dikkat çekici bir görüntü vermektedir. Bu etkinlik birlikteliği hem halk arasında yardımlaşmayı hem de birlik ve beraberliği göstermektedir. Bu sayede düğün yapan ailenin maddi ve manevi yönden yalnız olmadığı gösterilmeye çalışılmaktadır.

Kız Bakma: Evliliğe ilk adım kız bakmadır. Kız bakma olayı görücü usulü için geçerlidir. Genelde aileler ön plandadır fakat bu olay gerçekleştirilirken özellikle herhangi bir mekâna özel olarak çağırılıp bakma gibi bir durum konusu değildir. Bu rasgele bir durumdur. Köyde herhangi bir yerde olabilir. Genelde çeşme başları, yün yıkama alanları, köy düğünleri gibi genç kızların daha çok toplandığı alanlarda kız bakma durumu kendini göstermektedir. Ailenin beğendiği kızlar evde konuşulup kız tarafından bir aile büyüğüne söylenir. Aile büyüğünün yönlendirmesine göre; eğer durum kızın annesine söylenirse cevap kızın babası bilir şeklinde bir ifadeyle geri gönderilir. Daha sonra durum babaya bildirilir. Cevap olarak baba eğer bir şey söylemezse, bu gelebilirsiniz anlamı taşır. Eğer “kız bilir yaşı daha küçük” denirse bu işiniz zor olur anlamı taşımaktadır. Aslında bu durum aileye göre de değişmektedir. Bazen naza çekme olayı olarak da görülebilir. İsteyen taraf biraz üstelemeye devam eder ve araya kız babasıyla yakın olan biri dâhil edilmeye çalışılır. Eğer ara bulunursa isteme olayı gerçekleşir, ara bulunmazsa isteme olayı olmaz. Bu olaya köy ağzında “Dünür olma/gelme (görücü gelme)” denir. Günümüzde okuryazarlığın artması ve insanların bilinçlenmesiyle bu durumun etkisinin giderek azalmaya başladığı görülmektedir.

Nikâh Kıyma (Şerbet İçme): Şerbet içme, aslında resmi olarak isteme olayının gerçekleşmesidir. Bu aşama bir öncesinden daha ileri bir seviyedir. Tüm köy halkının haberdar olduğu ve artık evlilik için ilk resmi adımın atıldığı aşamadır. Usulünce aile büyükleriyle kız isteme olayı gerçekleşir. Kız ve erkek görüştürülür. Aileden biri yanlarına giderek onların da rızası olup olmadıklarını sorar. Olumlu ise bildirilir ve şerbet içme günü kararlaştırılır. Bu arada başlık parası miktarı ve takı alımları da karara bağlanır. Bazı aileler tarafından uygulanmasa da başlık parası uygulaması halen devam etmektedir. Şerbet İçme genelde hemen ertesi gün olur ve hazırlıklara başlanır. Tüm köy şerbet içmeye davet edilir. İkinci namazı civarı toplanmaya başlanılır ve akşam namazına doğru da erkek tarafının misafirleri ile birlikte alınan lokumlar, şerbetler, tatlılar kız evine götürülür. Lokumlar yenir, şerbetler içilir. Akşam namazından sonra imam nikâhı kıyılır. Düğün geleneğinin dikkat çekici adetlerinden biri de budur. Yani kız istemeden hemen sonra imam nikâhı kıyılır. Burada inanç faktörünün etkili olduğu söylenebilir. Kız ve erkeğin inanca uygun bir şekilde görüşebilmesi amaçlanmıştır. Nikâhtan sonra dualar edilir ve yeme içme faslından sonra herkes evine gider. Ertesi gün olduğunda hemen köy halkı tarafından hem kız tarafına hem de erkek tarafına hayırlı olsun tebrikleri için gidilir. Yine şerbet günü alınan tatlılar ve lokumlar ikram edilir. Gelen misafir düğün evinden ayrılırken evine

götürmesi için mutlaka ikramlıklar verilir. Bu da bir gelenektir ve hem gelemeyenlere gönderilir hem de birlik ve beraberliğin pekişmesi için önemsenir. Ayrıca gönderilen evde bekâr varsa kısa zamanda onun da evlenmesi için bir temenni anlamını taşımaktadır. Şerbet içme geleneğinden sonra düğüne kadar herhangi bir gelenek yoktur. Genel anlamda düğüne kadar eğer bir bayram olursa el öpme geleneği bulunur. Ancak el öpme geleneğinde bir düzen bulunmaktadır. Genelde bayramlarda kız ailesinden biri ile erkek tarafına el öpmeye gider. Ancak bu el öpme sözlendikten hemen sonraki bayramda olmaz. İlk bayram erkek tarafı, kız tarafına elinin öptürmek için gider. Bu esnada gelin kıza yöresel kıyafetler giydirilir. Dilerse gelinin ailesinden de kadınlar yöresel kıyafetler giyebilirler. El öpmenin haricinde erkek tarafı ve erkek tarafının yakın akrabaları ev temizlediği zaman gelinlik kızın erkek tarafına ev temizlemeye gitmesi de âdettendir. Bu gelenekler sadece kız tarafının yapması gereken adetlerdir. Buna karşın erkek tarafının da görevleri vardır. Kız tarafından yakın birinin düğünü olursa köyün geleneksel kıyafetini kıza erkek tarafı giydirir, düğüne kadar yapılan özel harcamalar da damadın ailesi tarafından karşılanır. Genelde geleneksel kıyafet yapımını ve çeyizin çoğunluğunu da yine aynı şekilde erkek tarafı yapmaktadır. Damadın kaç kardeşi varsa hepsine birer tane gelin bohçası düşer yani onlar da çeyize birçok şey yaparlar.

Nişan Yapma (Çeyiz Bırakma): Yine tüm köy halkının davet edildiği nişan merasiminde erkek tarafından tepsi tepsi yöreye has “kargın böreği” hazırlanır. Ancak börek kızartılmaz. Herkes toplandığında erkek tarafının hazırladığı çeyizin kız tarafına götürülmesine başlanır. Köy halkı da ayrıca gelirken kızın çeyizine konulması için çeyizlik eşya getirir. Kız evine tüm eşyalar birleştirilerek gidilir. Börekler kız tarafında kızartılmaya başlanır. Diğer yandan da tüm çeyiz ortaya açılır ve kim ne kadar eşya getirirse bağırarak söylenir. Aynı zamanda çeyize katkı sağlayamayanlar para katkısında bulunurlar. Toplanan bu para gelinin annesine verilmektedir. Geline kıyafet giydirilir ve kayınvalidesinin ve içeride bulunan herkesin elini öpmesi söylenir. Sofralar kurulur yemekler yenir ve nişan âdeti tamamlanmış olur.



Şekil 17. Nişan gününe ait sofrası ve kız tarafına götürülen şerbetli tatlı

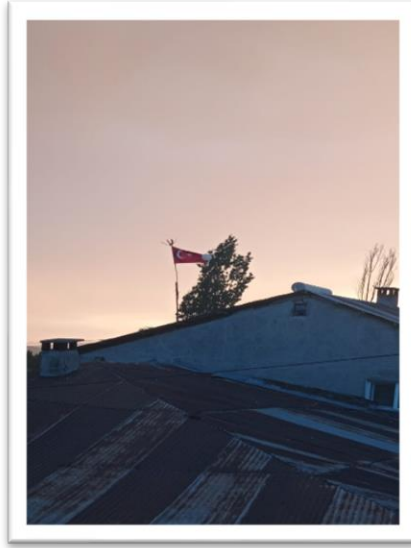


Şekil 18. El yapımı çeyiz

Kız Yatırma: Evlenecek kızın düğünü olmadan yakın akrabaları davet edilir ve kızla beraber hem ailesi hem de köydeki tanıdık genç kızlar çağırılır. O gece çağırılan ailenin evinde kalınır ve bir eğlence ortamı oluşturulur. Bu gelenek gelinin yakın akrabaları tarafından gerçekleştirilir. Düğün başlayana kadar yapılabilmektedir.

Düğün: Düğünden bir hafta önce yeni çiftin evi için gerekli eşyalar alınır. Gelinin özel eşyaları ile akrabalara verilecek töre eşyaları alınır bu harcamalara “kalın harcama” adı verilir. Bu hazırlıklardan sonra ilk davulun vurulmaya başlamasıyla düğün resmen başlamış olur. Düğünün ilk gününde erkekler yemeklerin pişirilmesi için odun keserler. Ardından düğün olan evin bacasına damadın arkadaşları tarafından Türk Bayrağı asılır ve düğün evi böylece

işaretlenmiş olur (Şekil 19). Düğün başlamadan bir gün önce damat tarafı tarafından köy halkına kahve içirilir. Bu uygulama, düğünün başlayacağını haber vermektedir. Aynı günün ortasında da leblebi dağıtılarak yine köy halkının düğüne davet edilmesine devam edilir. İkinci vakti geldiğinde erkek tarafı tarafından kız tarafına sicim (ip) götürür. Sicim, gelinin çeyizinin asılması için kullanılır. Çünkü akşam olduğunda tüm köy halkı gelinin çeyizine bakmaya gelmektedir.



Şekil 19. Erkek tarafına asılan bayrak (düğün hangi evde olduğunu göstermektedir)



Şekil 20. Düğünün ilk günü erkek tarafında halay çeken kadınlar ve erkekler

Akşam olduğunda düğün evine gelen misafirler ile birlikte eğlence faslına geçilir ve halaylar çekilmeye başlanır. Buna ağız halayı da dâhildir. Ağız halayı, çalgı olmadan kadınların kendi aralarında söyleyip oynadıkları halaydır. Bu eğlenceler esnasında erkekler ve kadınların eğlence mekânları ayrıdır. Erkeklerin buldukları yer genelde açık hava olurken, kadınların buldukları yer etrafi çadırla çevrili bir şekilde mekândır. Yani dışarıdan hiçbir şey görünmez ve bu sayede mahremiyete oldukça fazla önem verildiği görülmektedir.

Gece saat 12'den sonra düğün yemekleri pişirilmeye başlanır. Geleneksel olarak üzümlü aş, yahni, pilav ve helva yapılır. Yokluğun olduğu ve çok fazla çeşidin olmadığı dönemlerde bu yemeklerin yapıldığı ve günümüzde de bir kültür olarak bunlara devam edildiği katılımcılar tarafından belirtilmektedir.

Ertesi gün sabah saat 08.00 olduğunda davullar yeniden çalmaya başlar. Erkek tarafı kız tarafına yiğit başı ile birlikte yine çeyiz asmaya gider. Yiğit başı ile birlikte gelinin yengesi ya da kardeşi damada elbise getirir. Damat elbisesini giyer. Bu esnada kıyafet getirenlere bahşiş vermeyi de ihmal etmez. Damat giyindikten sonra köyün dışına traktör yarışına gider. Traktör yarışı için köprübaşına gidilir ve davulla beraber halay çekilir. Damat yarıştan döndüğünde düğün yemeği başlar. Yemeğini yiyen davetliler damadın takısını takar. Tekrar yiğit başı önderliğinde erkek evinden kız evine gelinin saçının örülmesi için gidilir ve giderken de yemekler götürülür. Kızın sağdıcına bahşiş verilir. Günümüzde şehir merkezlerinde yapılan düğün merasimlerindeki kuaföre gitme durumu, burada gelin saç yapma geleneği olan Rak karşımıza çıkmaktadır. Yiğit başının karısı tarafından gelinin saçını taranır ve başında def çalınır. Saçı tarandıktan ve gelin başı yapıldıktan sonra erkek tarafı ağız halayı çeker ve ardından yiğit başı ile beraber tekrar damadın evine dönlür.

Kız tarafında da çeyize bakmak için gelen davetliler tabak, bahşiş, takı gibi hediyeler getirirler. Çeyize bakanlara yemek ikram edilir. Çadıra giden davetliler ikindi vaktine kadar halay çekerler. İkinci vakti tekrar erkek tarafı yiğit başı ile birlikte çeyiz toplamaya gider ve tüm çeyiz ayrılarak sayılır, bir liste ile yazılarak toplanır. Gelin olan kız annesine babasına yengesine birinci derece yakınlarına töre verir yani hediyeler getirir. Genelde bu hediyeler lif patik ve yazma olur. Çeyiz toplanırken de damat ve arkadaşları kız evine davulla beraber gidip halay çekerler. Tekrar erkek tarafına dönlüğünde vakit kaybedilmeden akşam için kız evine kına parası gönderilir. Akşam olduğunda tekrar köy halkı düğüne gelirler ve eğlence devam eder.

Gece saat 22.00 olduğunda erkek tarafı kız tarafına kına yakmaya gider. Kız tarafında kapı kilitlenir ve kapının açılması için damattan para talep edilir. İçeriye girildiğinde bu sefer de gelinin arkadaşları gelini kaçırlırlar yine para talep edilir. Kına yakma zamanı geldiğinde yiğit başının karısı tarafından gelinin eline kına yakılır. Ancak bu esnada da gelin elini açmaz ve damadın annesi tarafından gelinin avucuna tam altın konur ve böylece kına yakılır. Geline kına yakıldığı esnada gelini ağlatmak içinde köyün ağız türkülerinden söylenir. Gelin ayağa kaldırılır ve karşılıklı olarak gelin övme âdeti gerçekleştirilir. Bu gelenek kız ve damat taraflarının karşılıklı gelmesiyle manilerin söylenmesiyle gerçekleştirilir.

Erkek tarafı manileri

Sıra sıra karpuzlar
Hapı yuttu gart kızlar
Beş yüz elliye çıktı
Leylek bacaklı kızlar

Kız tarafı manileri

Bacadan durma yiğit
Bıyığı burma yiğit
Beni sana vermezler
Sararıp solma yiğit

Sandık üstü sırmalı
Yarsız nasıl durmalı
Yarsız duran kızları
Beşliğin vurmali

Kapımızda yemişler
Üzengisi cığışlar
Öp babamın elini
Beni sana bağışlar

Kına yakıldıktan sonra erkek tarafı yiğit baş ile birlikte damadın evine dönerler. Yine hem kız tarafında hem de erkek tarafında eğlenceler devam eder. Gece yarısı olduğunda damada da kına yakılır.

Ertesi gün olduğunda artık gelin alma merasimi başlar. Köyün büyükleri toplanır ve davul zurna ile beraber gelin almaya gidilir. Gelinin duvağı giydirilir, gelin hazırlanır ve abisi gelir kuşağını bağlar. Gelin annesi babasıyla vedalaşır. Gelin ata biner ve eşyalarıyla birlikte arkalı önlü konvoy şeklinde erkek tarafına gidilir. Gelin erkek evinin önüne getirildiğinde gelin attan inmek istemez ve inmesi karşılığında tarla ister. İstedğini aldığı anda attan iner. Damat bacaya çıkar ve gelinin başına para atar, gelin merdiveni çıkarken tuğla kırar. Tuğla atma işi gelin habersizken yapılır. Tuğla kırılmasının amacı, gelinin evden bir yere gitmemesi için korkutmaktır. Tuğla yokken ise testi kırıldığı belirtilmektedir. Gelin eve girer girmez gelinin yeni aile fertleri ona bal yedirirler. Tatlı dilli olması ve birbirlerine kırıcı konuşmaması amacıyla herkes bir kaşık bal yedirir. Aksama kadar gelin odasında kalır. Seccade içerisinde oklava verilir ve geline serdirilip toplatılır. Bunun da amacı gelinin maharetli olması ve ibadetlerini yapmasıdır. İkinci namazında damada “Gıyoğ yemeği” (Güvey yani damat yemeği) yedirilir. Bu sırada düğünün 2. günü köyün delikanlıları tarafından at yarışları düzenlenir (Şekil 22). Önceki dönemlerde at yarışlarıyla birlikte güreşlerin de tertiplendiği söylenirken günümüzde sadece at yarışlarının devam ettirildiği, güreşlerin artık devam etmediği görülmektedir.



Şekil 21. At yarışları

Cenazeler

Anadolu'nun farklı yörelerinde farklı kültürler, yas uygulamalarıyla dikkati çekmektedir. Zaman zaman o yörenin doğal çevre özellikleri ile ilişkilendirilen cenaze ritüelleri, geçmişten günümüze kadar uğradığı değişimlere rağmen halen varlığını devam ettirmektedir. Değişen teknik şartlara ve imkânlarla rağmen bu ritüeller varlıklarını sürdürmekte ve o yörenin hem doğal hem de beşerî özelliklerini yansıtmaktadır. Yapılan görüşmelerde cenaze uygulamaları ile ilgili elde edilen bilgiler köydeki cenaze ritüelini şu şekilde ortaya çıkarmaktadır.

Geçmişten bu yana köyde insanlar hem mutluluğu hem de hüznü paylaşarak hep birlik ve beraberlik içinde olmuşlardır. Vefat eden insanların yıkanması ve defin işleri ile ilgili her şey köy halkı tarafından yapılmaktadır. Vefat eden biri çok bekletilmeden hemen defnedilmektedir. Sıcak iklim yörelerinde genellikle cenazenin zarar görmemesi için erken defin işlemi gerçekleştirilir. Ayrıca İslam inancına ölülerin fazla zaman kaybedilmeden defnedilmesini içeren öğütler de cenazenin erken defnedilmesinde etkilidir. Yıkama işlemi köyde cenaze yıkamayla bilen bir büyük tarafından ya da ailesinden yıkama işlemini bilen varsa onlar tarafından yapılır. Cenaze olan evde yemek pişirilmez. Yaklaşık bir hafta boyunca köy halkı tarafından cenaze evine yemek götürülür. Herkes cenaze yakınlarıyla acısını paylaşır. Ağıtlar yakılarak acı ve hüznü dile getirilir. Cenaze defnedildikten sonra kim mezar açmaya gittiyse cenaze yakını tarafından ona mezar açma parası verilir. Hemen ertesi gün ölen kişi adına tüm köy halkının davet edildiği can yemeği verilir. Cenaze yası tutulur. Yas hangi bayrama denk geliyorsa o bayram “yas bayramı” olarak nitelendirilir. Cenazenin defnedilişinden 52 gün sonra yakın akrabalarla birlikte hocaya okutulan su, ilk olarak mezarlığa dökülür. Bundan önce daha hiç su verilmez ilk dökülen su budur. Yas bayramına kadar başsağlığı dilemek için köy halkı cenaze evine giderler. Bayramdan sonra ya da bir zaman geçtikten sonra da artık gidilmez (Katılımcı 5).

Yemekler

Kargın Böreği: Kargın deyince ilk akla gelen Şey kargın b6reğidir. Geçmişten bu yana yapılan en 6nemli 6zel g6n b6reğidir. K6yde bir6ok 6zel g6nde yapılmaktadır. 6evre k6ylerde de methedilmiŐtir. Adını bu k6ye 6zel olduğundan almıştır. En 6nemli malzemesi, yine bu k6yde yapılan taş fırın ekmeğinin ufalanıp yağlanarak b6reğin arasına konulmasıdır.



Şekil 22. Kargın B6reği

Tutma6 AŞı: 6ankırı ve Tokat y6relerine ait olan Tutma6 6orbası, Sivas ilinde kesme 6orba olarak bilinmektedir. Kargın k6y6nde ise tutma6 aşı olarak adlandırılmaktadır. K6yde yapılan tutma6 aŐının 6zelliği diğer illerden farklı olarak i6erisine nohut konulmamasıdır. Hamur olarak da kesme hamur k666k k666k (tombul hamur) yapılarak 6orbaya katılır. Sadece mercimek, tombul hamur ve ayran ile yapılmaktadır.



Şekil 23. Tutma6 aşı

Kaypak: Amasya yöresinde de yapılan Kaypak, hamur hazırlama ve yapılma aşamasında içi dolu şekilde yapılmaktadır. Hayvansal ürün olarak da katık kullanılmaktadır. Sonraki aşamalarda ise hemen haşlama şeklinde sunulmaktadır.

Kargın köyünde ise hamur yapımı hayvansal gıdanın ağırlıklı olduğu malzemelerden yapılır. Ağız/avuz (ilk anne sütü) ile yoğurulmaktadır. İç harç olarak hiçbir malzeme kullanılmamaktadır. Görünümü üçgen içi boş şekilde görünmektedir. Daha sonra kurutma aşaması vardır. Tamamı kesildikten sonra kurutulup haşlama işlemi yapılmaktadır. Genelde köyde mevsimlik olarak kesilip tüketilmektedir.



Şekil 24. Kaypak

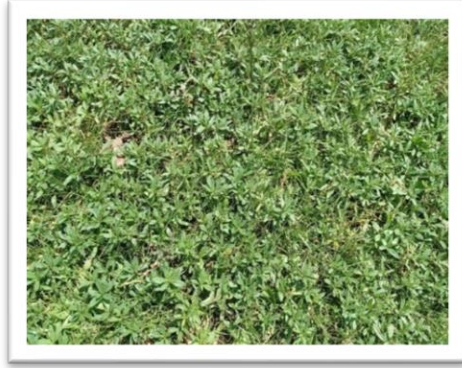
Kül Kömbesi: Köyde yapılan kül kömbesi Tokat ilinde yapılan kül kömbesi ile hamur hazırlanışı bakımından aynıdır. Fakat yapım aşamasında farklılık göstermektedir. Tokat da yapılan kül kömbesi tepsi içine dizilir fakat köyde yapılan kül kömbesi açılarak hayvansal gıda olan çiğ ile yağlanarak kapatılıp taş fırın içine koyulur ve üzerine de kül direkt olarak kapatılır. Herhangi bir tepside yapılmaz. İç harç olarak yine peynir, çökelek gibi hayvansal gıdalardan koyulur. En önemli özelliği ise kül tadının olmasıdır (Katılımcı 3).

Bulgur: Köyde bulgur yapımı köylüler tarafından yapılmaktadır. En önemli tarımsal gıdalardandır. Pilav ve çorba yapımlarında bulgur kullanımını oldukça yaygındır.



Şekil 25. Bulgur kaynatan köy kadınları

Madımak: Yörenin en ünlü yemeklerinden biridir. Madımak otundan yapılmaktadır. Halk ağzında pancar yemeği de denmektedir. Mayıs-Haziran ayında yetişmektedir. Satırla inceltilir haşlanarak dolapta muhafaza edilebilir. Yani yaz kış tüketimi olmaktadır.



Şekil 26. Madımak

Taş Fırın Ekmeği: Köyün en çok tükettiği ekmeğidir. Hatta her gün köy fırını kullanılmaktadır. Haftalık veya aylık olarak yapılabilir. Yaklaşık elde 40 dakika yoğurulmakta, daha sonra ise yastılama (fırına girmeden önce elde açma işlemi) ile pişirilmektedir. Fazla yapıp dolapta muhafaza edilebilir.



Şekil 27. Taş fırın ve ekmeği

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Yerel araştırmaların yerel kültürü ortaya çıkarmaya yönelik amaçları doğrultusunda yapılan bu çalışmada, Sivas ilinin Yıldızeli ilçesinde Karkın mahallesinde yaşamlarını sürdüren Oğuzların Bozok kolunun Yıldızhan oğullarında Kargın/Karkınlar'ın kültürel özellikleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Hem somut hem de somut olmayan kültürel miras unsurlarının birlikte ele alındığı araştırmada yöre halkına ait birçok kültürel özellik tespit edilmiş ve kayıt altına alınmıştır. Sonuçta yörenin mimari görünümü, düğün ve cenaze ritüelleri, yöresel kıyafetleri ve gastronomi kültürü hakkında tespit edilen kültürel özellikleri yapılan saha çalışmaları ve görüşmeler neticesinde ortaya çıkarılmış ve kayıt altına alınmıştır.

Mimari yapısının doğal ve beşerî çevre özelliklerine uyum sağladığı görülmektedir. Özellikle bölgenin zorlu kış şartlarına karşı dirençli sivil mimarisinin ön plana çıktığı ve hayvancılık faaliyetlerinin de yapılmasıyla birlikte alt katı ahır, üst katı ev şeklinde planlanmış 2 katlı yapıların tercih edildiği görülmektedir. Ayrıca kerpiçten yapılmış evlerin de varlığı, tipik Anadolu'nun iç bölgelerinde görülen yapı malzeme tercihi ve çatısız ev yapım tekniklerinin kullanılması da sahada gözlenmektedir. Elbette imkânların iyileşmesi ve inşaat tekniklerinin gelişmesi ile birlikte bu mimarinin yerini yeni mimari şekillerin aldığı da tespit edilmiştir. Nitekim bu iyileşmeler sonucunda artık ahır ve evlerin ayrıldıkları gözlenmektedir. Ayrıca ortak kullanım alanlarından olan tarihi çeşmelerin, ilk yapıldığı fonksiyonlardan bazılarını (çamaşır yıkama odası) kaybetmiş olsa da köyde halen aktif olarak kullanıldıkları da görülmektedir.

Yörede kültürel yaşamın en belirgin örneklerinin görüldüğü alanlardan biri düğünler olarak görülmektedir. Anadolu düğün ritüelinde görülen uygulamaların yanı sıra köy sakinlerine has birtakım uygulamaların da hala devam ettirildiği görülmüştür. Üç gün süren düğün merasimlerinde kültürel ve sportif etkinliklerin yapılması ve özellikle tüm köy halkının katılımının sağlandığı bir düğün

ritüelinin gerçekleştiği dikkati çekmektedir. Ayrıca düğün içerisinde gerçekleştirilen kına gecesi, gelin ve damat uygulamaları, giyim kuşam ayrıntıları ve farklı yemek yeme çeşitleri gibi birtakım ritüellerin de hala devam ettirilmesi dikkati çekmektedir. Örneğin bekâr ve evli kadınların giyim kuşamlarındaki incelik ve ayrıntılar, Anadolu gelenek ve göreneğinin önemli bir parçası olan mahremiyet ve sözsüz iletişime örnek teşkil etmesi gözden kaçmamaktadır. Giysiler ile karşılık mesaj vererek iletişim kurulması, sorunsuz etkileşime örnek teşkil etmektedir. Düğün geleneğinde at yarışlarının olması, Orta Asya kültürünün halen yaşatılmaya çalışıldığını da göstermektedir. Yine en dikkat çekici uygulamalardan biri de düğünün her anında tüm köy halkının aktif olarak yer almasıdır. Köyün birlik ve beraberliğinin devam ettirilmesinin amaçlandığı bu birliktelik, Türk kültürünün Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan en önemli göstergelerinden biri olarak görülmektedir.

Cenaze ritüeli, genel olarak farklı bölgelerle örtüşse de farklı yanları da vardır. Cenaze evinde yemek yapılmaması ve bir hafta boyunca köy halkı tarafından cenaze evine yemek taşınması, yine birlik ve beraberliğe verilen ehemmiyetin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Cenazenin defnedilmesinin ardından 52 gün boyunca mezarlığa su dökülmemesi ve 52. Gününde okunan suyun mezar suyu olarak kullanılması dikkati çekmektedir. Ayrıca cenazeden sonra gelen ilk bayramın “yas bayramı” olarak nitelendirilmesi de dikkat çekici uygulamalara bir örnek olarak görülmektedir.

Gastronomi açısından incelendiğinde ise yine yöre halkına has yemek çeşitlerinin varlığından söz etmek mümkündür. Özellikle Kargın Böreği, Kaypak, Tutmaç Aşı ve Kül Kömbesi yöreye has olması bakımından dikkat çeken yöresel lezzetlerindedir.

Yapılan saha çalışması ve görüşmeler neticesinde elde edilen bulgular, özellikle Türk kültür ve Anadolu kültürünün harmanlandığı bir kültürel görünümü ortaya çıkarmaktadır. Yerel araştırmaların ortaya çıkarmış olduğu özellikle kültür ve kültürel mirasa yönelik unsurların tespit edilerek kayıt altına alınması, kültürel mirasın korunmasında önemli katkı sağlamaktadır. Ayrıca kültürel mirasa ait unsurların üretime dönüştürülmesi ile turizm ekonomisine yönelik ürünlerin ortaya çıkarılması ve üretim sahası oluşturulması, yöre ve şehir için yeni bir iş sahası açılmasına olanak sağlaması açısından da önemli olacaktır. Örneğin geleneksel kıyafetlerle giydirilip süslenmiş bir bebek üretimi, yöreye ait ekonomik bir değer ortaya çıkarılmasına imkân sağlayacak ve ekonomik bir değer ortaya çıkaracaktır. Bu doğrultuda çalışma sürecinde köyün yerel kıyafetlerine göre bezenmiş bir Kargın evli kadını temsil eden oyuncak bebek imal edilmiştir (Şekil 28).



Şekil 28: Kargın giyim kültürüyle bezenmiş evli bir Kargın kadını oyuncak bebeği

Bu çalışmanın da elde ettiği bulgular ve kayda alınması neticesinde Türk kültürünün Anadolu’da yaşatılmaya devam ettirilmesine güzel bir örnek teşkil ettiği düşünülmektedir. Bu tür çalışmaların artırılması, saklı kalan kültürel mirasın yok olmadan kayıt altına ve korumaya alınması çerçevesinde farklı disiplinler tarafından farklı coğrafyalarda çalışılması önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Akar, A. (2018). *Oğuzların Dili Eski Anadolu Türkçesine Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bal, M. S. (2005). Moğol İstilâsından Sonra Türkiye Selçuklu Devleti İçinde Çıkan Türkmen (Oğuz) İsyanları (1243-1262). *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2), 70-80.
- Bourdieu, P. (1993). *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Columbia University Press.
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Harvard University Press.
- Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., Ve Demirel, F. (2012), *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- Çelik, R. İ. (2018). *Oğuznamelerde Oğuz Teşkilatlanması ile İlgili Bilgiler*. XVIII. Türk Tarih Kongresi (1-5 Ekim 2018), Ankara.
- Demirel, Ö. (2009). *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*. (15. Baskı). Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Demirtaş, F. (1949). *Osmanlı Devrinde Anadolu'da Oğuz Boyları*. *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 6, 321-365.
- Doğaner, S. (2001). *Türkiye Turizm Coğrafyası*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Dundes, A. (2003). *Halk Kimdir? (Çev. Metin Ekici)*. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Ankara: Milli Folklor Yayınları, 1-25.
- Durkheim, E. (1893). *The Division of Labor in Society*. The Free Press.
- Emekli, G. (2006). *Coğrafya, kültür ve turizm: kültürel turizm*. *Ege Coğrafya Dergisi*, 15, 51-59.
- Ercilasun, A. B. (2008). *Oğuz Boy Adlarının Etimolojisi*. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 3, 9-25.
- Garipağaoğlu, N. (2001). *Gezi-gözlem metodunun coğrafya eğitimi ve öğretimindeki yeri*. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 3(2), 13-30.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Halaçoğlu, Y. (2003). *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hobsbawm, E. J., & Ranger, T. (Eds.). (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- İnan, A. (1931). *Orun ve Ülüş Meselesi*. *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, 1, 121-128.
- Kafesoğlu, İ. (1992). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Karasar, N. (2012), *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Kaplan, A. (2016). *Çukurova'ya Yerleşen Oğuz Boyları ve Obaları'nın Kullandıkları Yayla Yolları Üzerindeki Antik Yerleşimler*. *The Journal of Academic Social Science* 34, 311-321.
- Keskin, A. (2019). *Halk Bilgisinin Giyim-Kuşam ve Süslenmeye Dönük Temsilleri*. *Halk Bilimi El Kitabı*, (Ed. Mustafa Aça), Ankara: Nobel Yayınları, 315-343.
- Özbölük, R. (2011) *19. Yüzyılda Yıldızeli Kazası (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Sapir, E. (1921). *Language: An Introduction to The Study of Speech*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. *Advances in Experimental Social Psychology*, 25, 1-65.
- Smith, A. (2010). *The wealth of nations*. Bantam Classics.
- Sümer, F. (1999). *Oğuzlar*. İstanbul: T.D.A.V. Yayınları.
- Şahbaz, M. (2017). XVI. Yüzyıl Anadolu'sunda Oğuz Boylarının Yerleştikleri Yerlerin Sancaklara Dağılımı. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26 (3) 45-59.
- Tezcan, Mehmet. (2006). "XI. YY. Başlarında Ermenilerin Doğu Roma Tarafından Bölgeye Göçürülmesi ve Selçuklu Fethi Döneminde Sivas"[Bildiri]. İbrahim Yasak (Ed.). *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyum Bildirileri*, 29 Eylül-1 Ekim 2005, (ss. 121-140), Sivas: Sivas İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Sivas 1000 Temel Eser No: 1.
- Turan, O. (1997). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. Boğaziçi Yayınları.
- Tümertekin, E. ve Özgüç, N. (2015). *Beşeri Coğrafya İnsan Kültür Mekân*, İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Türkan, O. (2020). Kırşehir İlinde Köy Adlarının Coğrafi Açıdan Değerlendirilmesi. *Coğrafya Dergisi*, 41, 61-75.
- Türkçe Sözlük, (1998). *Türk Dil Kurumu Yayınları*. Ankara.
- Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162). (Çev. Hrant Andreasyan). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Yalçın, A. ve Yılmaz, H. (2002). Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 21, 13-87.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayınları.

2. Bölüm

Toplumsal Değişme, Gelişme Bağlamında Batı Akdeniz Bölgesi Yörüklerinde Göç ve Yayla Kültürü

Adem ÖTER¹

1. Toplumsal Değişme-Gelişme

Toplum, belirli yapı ve işleve sahip bir insan hayatından daha fazla ömre sahip en büyük toplumsal gruptur (Akkayan, 1979: 9). Zimmerman'a göre toplumsal yapının sürekli bir şeyler yapabilme potansiyeli vardır. Sosyal değişme ise devamlı olarak bu potansiyel gücün düşünceden eyleme dönüşmesiyle kendini gösterir (Kurtkan Bilgiseven, 1994: 8).

Her toplumun kendisine özgü norm ve değerleri vardır. Bu norm ve değerlerin o topluma olan etkisini ise sosyolojik teoriler farklı bakış açılarıyla ele alır. Çatışma kuramları toplumsal norm ve değerlere pozitif bakmazlar. Uzlaşmacı yaklaşımlar ise toplumsal yapı içinde paylaşılan normları ve değerleri toplumun temeli olarak görürler. Uzlaşmacı yaklaşımın temsilcileri, gizil anlaşmalara dayanan toplumsal düzen üzerinde odaklanarak toplumsal değişimin yavaş ve düzenli bir tarzda meydana geldiği görüşünü benimserler (Ritzer & Stepnisky, 2014: 238).

Rus asıllı Amerikalı sosyolog Pitirim Alexandrovich Sorokin, tarihsel örneklerle desteklenen bir yaklaşımı kullanarak, maddenin ve mananın dengeli bir şekilde bir arada olduğu ideal kültürel bir çizgiden sapmış toplumların, aşırı değişikliklere maruz kalarak tarih sahnesinden çekildiğini belirtmektedir. İbn Haldun ise sosyal değişimdeki nedenselliği hem maddi hem de manevi etkenlere dayalı bir determinizm olarak açıklamaktadır (Kurtkan Bilgiseven, 1994: 10, 58).

Diğer bir ifadeyle toplumsal değişme tek bir faktör sonucunda ortaya çıkmaz. 20. yüzyıl sonrası değişme başta küreselleşmenin taşıyıcısı olan iletişim ve ulaşım aygıtları olmak üzere birden fazla faktörün etkisiyle ortaya çıkan ve tüm toplumu az çok etkileyen bir süreçtir.

Bir toplumda kültür ve sosyal kurumlarda meydana gelen değişmeler çok hızlı ortaya çıktığı zaman, o toplumun şehirli insanları arasında değişme sürecinde çok fazla intibak sorunu olmazken, köy hayatında köylü ve köyün sosyal kurumları

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi Güvenlik Bilimleri Fakültesi, Güvenlik Bilimleri Bölüm Başkanlığı, Ankara. ademoter@yahoo.com , 0000-0001-5882-4828

arasında bu değişim sürecine intibakta uyumsuzluklar görülmesi olgusal bir gerçekliktir. Toplumsal değişmede meydana gelen bu değişmeye toplumun tamamının uyumlu adaptasyonu pek mümkün değildir. Ortaya çıkan bu sosyokültürel ahenksizlik durumu toplumsal kurum ve sosyokültürel değerlerdeki yeniden ahenk durumu sağlanıncaya kadar devam eder (Kurtkan Bilgiseven, 1988: 213).

Sosyal değişmelerde görülen intizam, devir ve tekrarın tamamı belirli bir istikamette bir hedefe yönelik olabileceği gibi hedefsiz de olabilir. Sonrasında ise belirli bir zamanda düzenli aralıklılara tekrar edebileceği gibi etmeye de bilir (Turhan, 2002: 28).

Ekonomik ve toplumsal değişme genellikle tarım sektörü dışından kaynaklanmaktadır. 17. ve 18. yüzyıllarda yaşanan merkantilizm, 19. yüzyıl kapitalizmi ve son olarak 20. yüzyıl sosyalizmi ve komünizmi gibi iktisadi doktrinler, toplumsal değişimin çoğunlukla şehir merkezlerinde ortaya çıktığını göstermektedir. Bununla birlikte, hangi toplumsal çevrede olursa olsun, bu değişikliklerin kırsal alanlardaki etkilerini göz ardı etmemek gerekir. Yani, ekonomik ve toplumsal değişimlerin büyük ölçüde şehirlerde başladığı bir gerçektir. Ancak şehir merkezli olarak yaşanan bu toplumsal değişmelerin, kırsal bölgeleri de ister istemez etkilememesi kaçınılmaz bir sosyal gerçekliktir. Bu bağlamda kırsal bölgelerde yaşayan insanlar, şehir merkezlerinde meydana gelen değişimlerin etkilerini ister istemez hissederekler. Bu nedenle, değişimin kaynağı neresi olursa olsun, kırsal bölgelerdeki etkilerini göz önünde bulundurmaya gerekir (Kurtkan Bilgiseven, 1988: 215).

Bilimsel gelişmelere bağlı olarak teknoloji de meydana gelen gelişmeler toplumsal değişme ve gelişmeyi oldukça etkiler. Fakat bazen teknolojik gelişmelerin toplumun kültüründe değişmeye neden olmadığı durumlarda söz konusudur. Örneğin: Amerika'nın güneybatısında yaşayan Papago Kızılderili kabilesinin demir baltadan çok daha karmaşık bir teknoloji olan tekerlekli arabayı kabul etmesi, iş bölümünde değişikliklere yol açmasına rağmen, kültürel değişime neden olmamıştır. Aksine, genel toplumsal gelişme yolunda önemli bir gelişmeye katkıda bulunduğu görülmüştür (Turhan, 1958: 2).

Sosyal gelişme kavramı, ekonomik büyüme kavramından daha geniştir. Ekonomik büyümeyi, toplumun teknolojik, ekonomik ve demografik özelliklerindeki sürekli ve belirli bir hızda artış olarak tanımlayan Richard Easterlin, sosyal gelişme kavramının ekonomik büyümeye göre daha yeni bir kavram olduğuna dikkat çekmektedir. Sosyal değişim hızı, belirli koşulların etkili olduğu bir noktadan itibaren mevcut sosyal güçlerin belirli bir yönde etkisini gösterdiği bir değişimi ifade eder (Kurtkan Bilgiseven, 1995: 274, 276)

Bireyler, toplumlar ve devletler zaman içinde sosyal değişmeye tabi olurlar. Ancak toplumsal yapıyı oluşturan ekonomik temeller genellikle sabit kalır. Bedevi (göçebe) ve şehirli toplulukların ekonomik faaliyetleri değişmeyebilir. Şehirlerin veya bölgelerin kültürel ve ekonomik aktiviteleri, şehir ve toprakla ilgilidir. Bununla birlikte, toprak mülkiyeti ve devlet yapısı gibi unsurların gelişmesi veya gerilemesi, temelde toplumsal bağlılık düzeyine, bu bağlılık da ekonomik ve maddi koşullara bağlıdır (İbn Haldun, 2009: 697).

Hiçbir toplum, hareketsiz veya statik değildir. Her topluluk sürekli bir dinamizm ve değişim içinde yaşamını devam ettirir. Değişimin derecesi zaman ve toplumdan topluma farklılık gösterse de özellikle 20. yüzyılda yaşanmaya başlanan küreselleşmenin taşıyıcısı ulaşım ve iletişim araçlarındaki hızlı gelişmeye istinaden tamamen durağan bir topluma rastlamak günümüzde neredeyse imkansızdır (Kurtkan Bilgiseven, 1995: 265).

David Riesman'a göre toplumsal gelişme ile bireysel karakterler arasında bir paralellik kurar. "Geleneklere tabi olan" birey tipi, geleneksel toplumların kişisel karakteridir. Bu tip, kendisini toplumun bir üyesi olarak görür, yaşam tarzı geleneklere bağlıdır ve toplumsal yeniliklerin kaynağı olmaz. "İçsel olarak yönetilen" kişi ise endüstrileşme yolunda ilerleyen toplumların tipik bir örneğidir. Davranışlarının düzenlenmesinde geleneklerin yerine, benimsediği değerler ve otorite daha fazla önem kazanır. Artık birey, toplumdan ayrı bir birey olarak farkına varır. Kendine güveni vardır, ancak sert ve hoşgörüsüzdür (Kongar, 2013: 212).

Toplumsal gelişme, bilimsel gelişmelerde yaşanan ilerlemenin teknolojiye uyarlanması sonrası yaşanan insan yaşamındaki pozitif gelişmeler ile insanlar arası etkileşim yoğunluğudur (Sayın, 1994: 143-144, aktaran Çapçoğlu & Beşirli, 2013: 280). Gelişme/ büyüme ise, sosyolojiden çok iktisat tarafından kullanılan kavramlardır. İktisat, bir "İktisadî gelişme"yi konu ederken, sosyoloji için "İçtimaî (sosyal) gelişme" den (*social development*) bahsedilir (Eröz, 2014: 141)

İktisadi ve sosyal gelişmeyi inceleyen birçok teori, göçebe yaşam tarzını ekonomik gelişmenin alt basamaklarında kabul eder. Aslında, farklı toplumlar arasında farklı göçebe yaşam biçimleri bulunmaktadır. İbn Haldun (1332-1406), muhtemelen tarihte ilk kez göçebelik derecelerini ele almıştır. Büyük bir tarihçi olarak, göçebelerin ahlaki ve karakteristik özelliklerini açıklarken aynı zamanda şehirler hakkında da bilgiler sunmuştur. İbn Haldun şöyle der: Şehirlerde, paralar ihtiyaçlarından fazla arttığı için bolluk ve farklı ürün çeşitliliği artar, bu da çeşitli endüstrilerin gelişmesine ve ilerlemesine yol açar. Kültür ve medeniyet, bu çeşitlilikten türetilir. Göçebeler, maddi zenginlik açısından şehir sakinlerine göre daha az olabilirler, ancak manevi özellikleri bakımından daha yüksek kabul

edilirler. Türk tarihini sadece göçebe yaşam ve göçebelerle sınırlayan Barthold, Radloff ve benzeri tarihçilere karşı, Zeki Velidi Togan farklı bir perspektif sunar. Değerli tarihçi, Türk göçebelerinin büyük bir kısmının aslında yerleşik yaşam tarzına sahip olduğunu savunur. Hatta tam anlamıyla göçebe olan toplulukların bile belirli yaylak ve kışlak bölgelerinin bulunduğunu ifade eder. Ayrıca, Türklerin büyük bir bölümünün köyler ve şehirler kurduğunu ve tarım, zanaat, ticaret gibi yerleşik hayata geçtiklerini belirtir. Türkistan bölgesinde çok eski tarihlerden beri bilinen büyük şehirlerin varlığına işaret eder. Bu şekilde, Türk tarihini sadece göçebelikle sınırlamak yerine hem göçebe hem de yerleşik yaşamın karmaşıklığını ve zenginliğini vurgular (Eröz, 2014: 328-329).

2. Yörükler

Tarihsel anlamda Türkmenler ya da El-Etrak olarak da bilinen Yörükler, 1020 yılından sonra Küçük Asya'yı fetheden Oğuz Boyu'nun bir koludur. Selçuklu Merkezi Yönetimi, bu grupları Doğu Roma sınır bölgesinde ikamet ettiriyordu. Türkmenler, hayvan yetiştiriciliği ve mevsimlik göçebe yaşam tarzıyla öne çıkıyorlardı, bu da Selçuklu ve Osmanlı gibi merkezi güçlerle zaman zaman gerilimlere neden oluyordu. Doğu Roma İmparatorluğu'na karşı gerçekleştirdikleri faaliyetler sonucunda Batı Anadolu'da da yoğun bir Türkmen nüfusu oluştu. Batı Anadolu eyaletlerindeki kırsal göçebeler, 1520-1530 yılları arasındaki nüfus sayımına göre 77.368 kişiydi. Bu nüfusun 52.148'i askeri hizmette yer alıyordu. Türkmen nüfusu yoğun olarak, yaylaklarla dağlık bölgeleri ve yazlık otlakları içine alan bölgelerde yaşıyordu. Bu bölgeler, Toros Dağları zinciri boyunca Batı Anadolu'dan Akdeniz kıyılarına doğru uzanan bir şeridi ve Isparta-Eğirdir Gölü'ne doğru uzanan alanı içeriyordu. Türkmenler dini inanç olarak, İslam'ın Şii mezhebinin heterodoks doktrinini uygulayan topluluklarıdır. Bu nedenle de sık sık merkezi hükümetle karşı karşıya gelmişlerdir. *Yörük* veya *Yürük* terimi, resmi mahkeme tarafından kabul edilen bir tanımlama olarak kabul edilmiştir. Merkezi hükümet, Yörükleri askeri hizmetlerde kullanmaktaydı ve onların Osmanlı Devleti'ne ekonomik olarak katkısı, ulaşım açısından büyük öneme sahipti. Demiryolu sistemlerinin henüz olmadığı dönemlerde bölgeler arasındaki ulaşım büyük ölçüde Yörüklerin deve kervanları aracılığıyla sağlanıyordu. Türkmenlerin temel ticaret ürünleri halı ve kilimlerdi. Bazı ince işçilik gerektiren dokumalar ise; örtüler, seccadeler ve benzeri ürünlerden oluşmaktadır. Her Yörük aşiretinin kendisine özgü tasarımları olduğu gibi kullanılan bazı ortak tasarımlarda söz konusudur (İnalçık, 2014: 467).

XVI. yüzyıl Osmanlı imparatorluğu dönemine gelindiğinde de önceki yüzyıllarda olduğu gibi, "Yörük" terimi, genellikle göçebe yaşam tarzını ifade etmek için kullanılıyordu ve bu terim, örneğin Haleb Türkmenleri gibi gruplara

da uygulanıyordu. Ancak daha sonraları "Yörük" kelimesi, gerçek anlamını yitirerek Batı Anadolu ve Güney Batı Anadolu'da çoğunlukla küçükbaş hayvancılık ekonomisine dayalı konargöçer yaşam süren Türklerin genel adı haline gelmiştir. Başka bir deyişle, Yörük terimi, XVII. yüzyıldan önce bu bölgelerde yaşayan göçebe ve yarı göçebe kabileleri ifade etmek üzere kullanıldı ve bu anlamı günümüze kadar sürdürdü. Bu nedenle, "Yörük" teriminin etnik bir anlamı olmayıp; sosyokültürel yaşama tarzı farklılığını ifade eder. Yörükler de Oğuz boylarından gelmektedir (Sümer, 1972: 174).

Yörükler, başta Ege ve Akdeniz kıyıları olmak üzere tüm Türkiye'de yaygın olarak bulunan bir etnik-aşiret grubudur. Yörükler, aralarında yaşadıkları kırsal nüfusun çoğundan dilsel olarak farklı değildir. Anadolu'nun Batı Türk lehçesini konuşurlar. Belki de seksen sekiz kadar aşireti kapsayan bir etnik tanımlama olan "Yörük" kavramına ilk olarak on ikinci yüzyıla ait Osmanlı kayıtlarında rastlanır ve genellikle "yürümek" anlamına gelen yürümek fiilinden türetildiği düşünülür. Bazı Türk tarihçiler tarafından tartışılan bu etimolojinin esası ne olursa olsun, koyun ve keçi sürüleriyle mevsimsel olarak hareket eden göçebe bir halk için uygundur. Bazı kullanımlarda "Yörük" kelimesinin "göçebe" ile eş anlamlı olduğu ve dolayısıyla başta Yörüklerin kendilerini her zaman farklı gördükleri Anadolu'daki Tahtacılar ve Türkmen aşiretleri olmak üzere bir dizi etnik grubu kapsadığı unutulmamalıdır (Bates, 2016)

Yörükler, yaz aylarında yaylalarda, sonbahar ve kış aylarında ise güzle ve kışla yerleşimlerinde hayvancılıkla uğraşan, konargöçer yaşam tarzını benimseyen Türk topluluklarıdır. Bu konargöçer grupların büyüklükleri değişebilir. Bazıları yirmi veya otuz haneli olurken, bazıları ise yüzlerce hanelik büyük topluluklar halinde yaşayabilirler. 1950 öncesi her bir grubun başında bir bey veya lider bulunurdu. 1990 sonrası Yörüklerin tamamına yakını yerleşik hayata geçmiştir. Ancak 19. yüzyılın başlarına kadar, Osmanlı İmparatorluğu egemenliği altındaki Balkanlar, Batı Anadolu, Güney Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde binlerce Yörük yaşamıştır. Örneğin, XVI. yüzyılın başlarında sadece Batı Anadolu'da 388.397 yerleşik hanenin olduğu kaydedilmişken, 72.268 Yörük hanesi bulunmaktadır. Ayrıca, XIII. yüzyılın ortalarında Denizli-İzmir arasında iki yüz bin, Kastamonu bölgesinde yüz bin, Kütahya-Afyon arasında ise otuz bin çadır halkı, yani aile veya hane, göçebe Yörük olarak yaşamıştır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde olduğu gibi Türkiye Cumhuriyeti kurulduğu yıllarda da devlet Yörükleri sistematik bir iskân sürecine tabi tutmuştur. Zengin bir kültüre sahip olan Yörükler, at sürme yetenekleriyle bilinen yiğit savaşçılardır. Bu nedenle Osmanlılar, sınırlarını korumak amacıyla Yörükleri sık sık uç bölgelere yerleştirmişlerdir. Ancak Yörükler, iskâna karşı direnmiş, sık sık tepki göstermiş, hatta iskâna karşı savaşlar çıkmış ve bu dönemlerde

türküler söylenip ağıtlar yakılmıştır. Türkiye’de genel olarak Akdeniz ve Ege yöresinde yaşayan Yörüklerin çoğunluğu 1980 sonrasında otlak alanlarının giderek daralması nedeniyle, yerleşik hayata geçmek zorunda kalmışlardır (Seyirci, 2000: 3).

1933 yılında Antalya Valiliği tarafından yapılan resmi nüfus araştırmasına göre, Antalya merkez ilçesi dahil olmak üzere, Serik'te 15, Manavgat'ta 15, Korkuteli'nde 1, Elmalı'da 3, Finike'de 4, Alanya'da 1 ve Yörük oymağına ait olmak üzere vilayet sınırları içinde toplam 2668 çadır halkı tespit edilmiştir. Batı Akdeniz Bölgesi (Teke) Yörükleri, kışın genellikle Antalya'nın merkezi ve Serik, Manavgat sahil bölgelerinde bulunan kışlaklara yerleşmekteydi. Yazın ise göç ettikleri bölgeler arasında Akseki, Elmalı, Eğridir (Anamas yaylası), Bozkır, Yalvaç (Sultan dağları) yaylaları bulunmaktaydı. Batı Akdeniz Bölgesi Yörükleri, 1930 sonrası yerleşik hayata geçiş yapmaya başlamış; tarım, bahçecilik, bağcılık gibi faaliyetlerde bulunarak arazi sahibi olmuşlardır. Bu nedenle, bu toplulukların yüzde 50'si 1940'larda arazi sahibi olmuştur. Ancak, Akdeniz'in yaz aylarındaki sıcaklığı nedeniyle, halkın büyük bir kısmı yazın köylerine yakın yaylalara göç etmeyi sürdürmüşlerdir. Yörüklerin göç süreleri Nisan ayından Ekim ayna kadar yaklaşık 6-7 ay sürmekteydi (Kum Atabeyli, 1940: 214, 215).

Geleneksel yaşam tarzı, genellikle küçük ölçekte ve yerel topluluklar tarafından kuşaklar boyunca deneyimlerle geliştirilip yeni nesillere aktarılan kültürel uygulamalara dayanır. Türkler tarafından oluşturulan konargöçer kültürün yaşadığı alan, özellikle Akdeniz ve Ege kıyılarındaki yaylaklar ve kışlaklardır. Bu bölgelerde yaşayan göçebe ve yarı göçebe Türkmenlerin yarattığı bu kültüre "Yörük kültürü" adı verilir.

3. Geçmişten günümüze yörüklerin iktisadi faaliyetleri

Yörüklerin iktisadi üretim tarzları geleneksel olarak küçükbaş hayvancılık ekonomisi üzerine inşa edilmiştir. Başlıca iktisadi faaliyetleri ise aşağıda sıralanmıştır:

Hayvancılık: Yörükler, koyun, keçi, sığır ve at gibi hayvanları yetiştirirler. Bu hayvanların sütünden, etinden, yün ve derisinden istifade edilir. Sürüler, yaz aylarında yaylaklarda otlatılırken, havaların soğumasına istinaden önce güzleye indirilir. Ardından yaklaşık 15-20 günlük bir yolculuk sonrası ise kışı ılıman iklimde bol otlu yerlerde geçirmeleri için kışlada beslenir. Arıcılıkta ortalama her ailede birkaç kovanda olsa hanenin bal ihtiyacını karşılamak için yapılan bir uğraşı mahiyetindedir.

Tarım: Tarımsal üretim geçmişte Yörükler arasında çok yaygın değildir. Tarımla uğraşma sınırlı da olsa yayla da ya da kışlada ihtiyacı karşılamak için yapılan bir etkinliktir. Yörüklerde tarımsal üretim faaliyetlerine katılanların sayısı 1950 sonrasında hızla artmıştır. Günümüzde ise Yörükler arasında tarımla

uğraşmayanların sayısı çok azdır. Yarı-konargöçer yörükler arasında özellikle yayla ve kışlak bölgelerinde kendi ihtiyaçlarını gidermek için tahıl, sebze ve meyve yetiştirenler mevcuttur.

Dokuma: Yörükler geleneksel olarak halı, kilim, seccade ve çanta gibi dokuma ürünleri üretirler. Bu ürünleri önceleri daha çok kendi kullanımları ve değer verdikleri insanlara hediye etmek için yaparlarken günümüzde hayatlarını idame amacıyla pazara yönelik üretim yapmaktadırlar.

Avcılık ve balıkçılık: Bazı Yörük grupları coğrafyanın elverdiği imkân ölçüsünde avcılık ve balıkçılıkla da uğraşır. Bu, et ve diğer yiyecek kaynaklarını artırmak amacıyla yapılır.

El Sanatları: Yörükler geleneksel el sanatlarına ilgi gösterirler ve özellikle örgü, ahşap oymacılığı, seramik ve maden işçiliği gibi el sanatlarını icra ederler.

Turizm ve Hediyelik Eşyalar: Günümüzde turizm güzergahında yer alan bazı Yörük toplulukları turizmle ilgilenir ve el yapımı hediyelik eşyalar üreterek turistlere satarlar. Bu, onlar için ek gelir sağlamaya yönelik bir faaliyettir.

Yörüklerin iktisadi üretim tarzları, coğrafi bölgelerine, yaşadıkları iklim koşullarına ve yerleşim yerlerine bağlı olarak değişebilir. Ancak geleneksel olarak özellikle küçükbaş hayvancılık (keçi, koyun), Yörük kültürünün merkezinde yer alır. Yörükler için yayla-kışla arasındaki döngüsel göç küçükbaş hayvancılığın olmazsa olmazıdır.

4. Göç kültürü

10. yüzyıldan itibaren Orta Asya'dan gelen Türklerin Anadolu'ya göç etmesiyle, bazı Oğuz boyları göçebe yaşam tarzını sürdürmeye çalışmış ve bu çaba Yörük kelimesinin doğmasına yol açmıştır. Bu toplulukların hayvan sürülerini mevsimlere göre otlatma ihtiyacı ve yerleşik yaşamın zorlukları nedeniyle Yörükler kalıcı yerleşimlere geçmeye direnç göstermişlerdir. Yörükler havaların ısınmaya başlamasıyla birlikte yaz aylarını daha verimli, serin ve yeşil otlaklara göç ederek yaşamışlar yaşamaya da devam etmektedirler. Ancak Selçuklu ve Osmanlı İmparatorlukları da çeşitli dönemlerde Yörükleri belirli bölgelerde yerleşmeye zorlamış ve göçebe yaşamı kısıtlama yoluna giderek devlet erkini konargöçer bu topluluklar üzerinde hissettirmeye çalışmıştır. Özellikle 18. yüzyılda Osmanlı Devleti, büyük Yörük obalarını bölmüş ve bir arada yaşayan topluluğu Anadolu'nun dört bir yanına dağıtmıştır. Bu, Yörüklerden vergi almanın önünü açmış ve aynı zamanda olası bir otoriteye karşı isyan etmelerini engellemiştir. Bu zorlayıcı uygulamalara karşı koymak ise Yörükler için mümkün olmamıştır. Sonuç olarak, Yörükler tarih boyunca göçebe yaşam tarzını sürdürme çabası göstermişler, ancak gerek Osmanlı İmparatorluğu döneminde gerekse Cumhuriyet Türkiye'si döneminde uygulanan zorunlu iskân politikaları nedeniyle yerleşik hayata geçmek zorunda

kalmışlardır. Bu geçiş, onların kültürel ve ekonomik yaşamını derinden etkilemiştir (Aktan, 1996: 1).

Batı Akdeniz Bölgesinin en büyük konargöçer Yörük aşiretlerinden olan Karakoyunlular arasında bile 1990'lara gelindiğinde aile üyeleri arasında iktisadi ve sosyal bakımdan yerleşik-göçer yaşam tarzının yaygınlaşmaya başladığı görülmüştür. Bu durumu Oğuz Aktan şu şekilde anlatmaktadır:

Antalya çevresinin bir diğer dayanıklı göçeri Karakoyunlulardan kimilerininin 1994'de gözlemlediğimiz durumları şöyleydi: Muhtarla kirada anlaşarak 20 yıldır aynı yerde, çadırda kışlamaktadırlar. Aksu-Tahtabelen Köyünde ise rastladığımız bir Karakoyunlunun arazisi ve traktörü vardı. Babasını ve kendisini davarcı kardeşini ise seracı olarak görüyordu. Aslında yayla ya da kışlağa ağırlık vermek, dönem ve yöre koşullarına göre değişebilmektedir. Bunun dışında, belirli bir göçer topluluğun yaşamında ya da geleceğe ilişkin planlarında yayla faaliyeti ve hayvancılığın mı, yoksa rençberliğin mi daha çok yer tuttuğuyla ilgili bir tercih problemi var gibi görünmektedir. Ve bu kararın verilmesi bir bakıma bugünün göçerinin kendisini köylü mü, yoksa hâlâ göçer olarak mı gördüğünün bir göstergesi ve bir dönüm noktası gibi görünmektedir (Aktan, 1996: 17).

Konargöçerliğin esası göç ve göç kültürüdür. Göç başlamadan önce hayvanlar cinslerine göre hazır edilirdi. Küçükbaş, büyükbaş ve binek hayvanların hepsi ayrı bir yerde tutulurdu. Göç başı ise en güzel kıyafetlerini giyen genç kız ya da yeni gelinlerden oluşmaktaydı. Yüzyıllardır süregelen göç kültürünün oluşturduğu doğal yollar ve göç müddetince dinlenme noktaları mevcuttur. Aşiret-obanın bazı erkekleri önden giderek insan ve hayvanların dinlenmesi için ilk dinlenme yerini hazır ederlerdi (Eren, Ekim 1979: 8802).

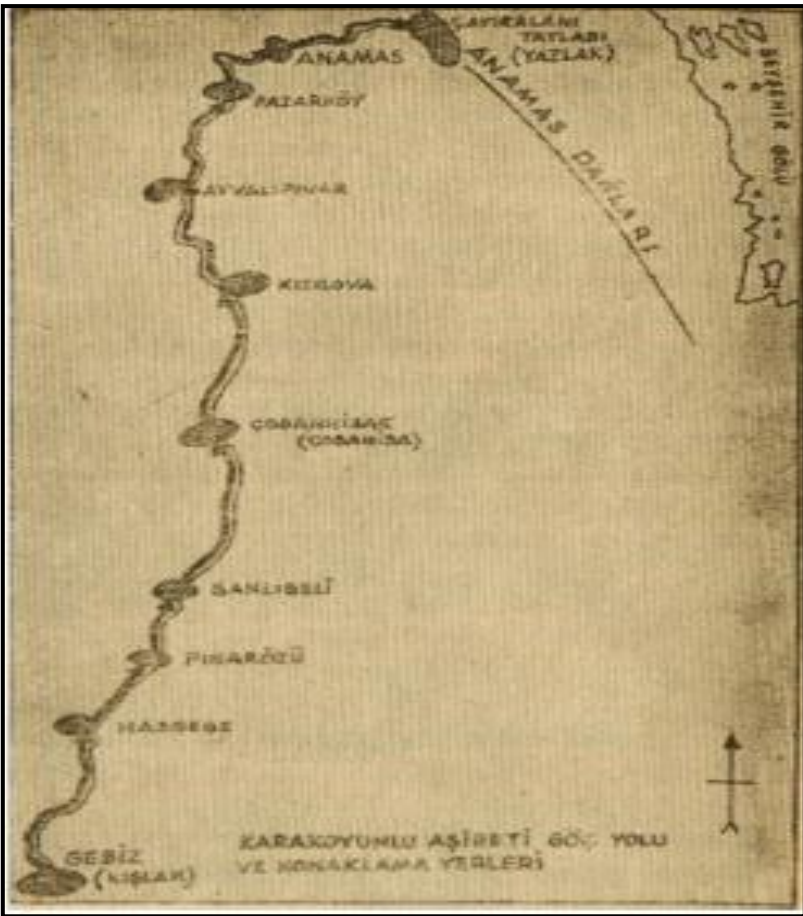


Fotoğraf 1: Karakoyunlu aşiretinden bir grubun kışladan yaylaya geleneksel yük ve binek hayvanlarıyla göçü, 1961.²

² Hürriyet Gazetesi, 16 Haziran 1961.

Batı Akdeniz Bölgesinde yaşayan konargöçer her aşiretin atadan öteye kullandığı göç yolu üzerinde belirlenen yerlerde konaklama yerleri vardı. Bu dinlenme yerlerine ise Yörükler konalga derlerdi. Özellikle develer yıllarca aynı yol güzergahından gidip geldikleri için adeta bir iz sürücü gibi davranarak konaklama mekanlarını kesin olarak bilirlerdi. Göç eşyası taşıyan develer göç başladıktan sonra sırasıyla konalgalara gelince kendiliğinden çökerlerdi. Konalga da yeterince dinlendirilmeyen hiçbir deveye konaklama yerinden bir adım dahi attırmak neredeyse imkânsızdır (Eren, Nisan 1979: 8623).

Karakoyunlu aşireti mensuplarından Antalya Gebiz'de kışlayanların göç yolu Anamas Çayır Yaylasına kadar 7 konalgadan oluşmaktaydı (Bkz. Harita 1).



Harita 1: Karakoyunlu Göç Yolu³

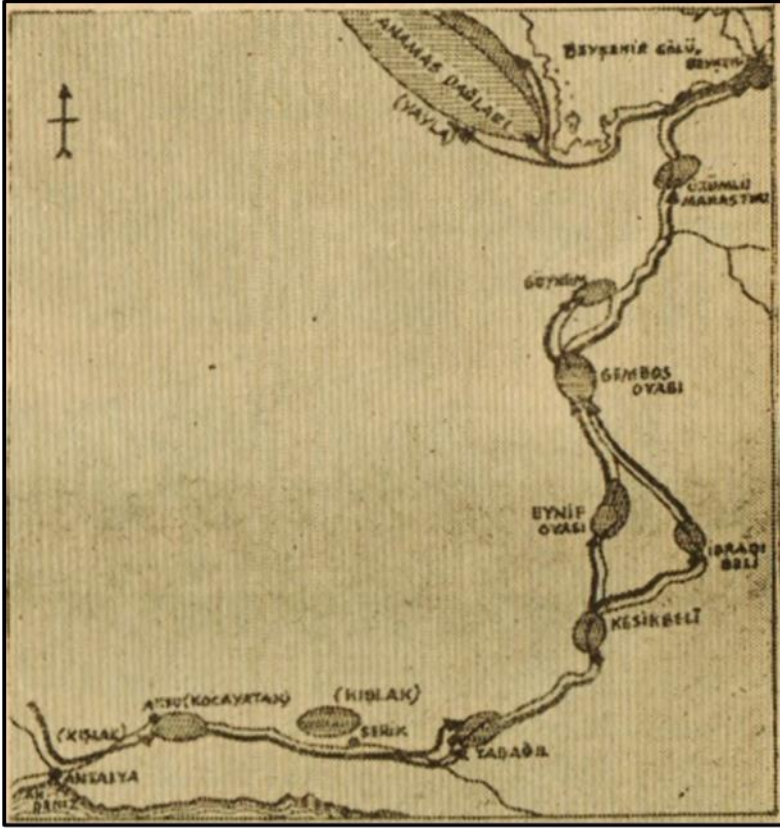
³ Eren, Ekim 1979, s. 8801.

Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Antalya'ya yapmış olduğu ziyarette Aspendos'ta kışlayan Karakoyunlu Aşiretinden Ali Zeybek'in Çadırına 09.03.1930 tarihinde konuk olmuştur (Bkz. Fotoğraf: 2).



Fotoğraf 2: Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Yörük çadırında, Aspendos, 1930.

Antalya Aksu-Serik civarında kışlayan Karakoyunlu ve Honamlı Yörüklerinin ise göç güzergahlarında hareket noktaları farklı olmakla birlikte yayla olarak yine Anamas Dağına 9 farklı konalga üzerinde yer alan Kesikbeli-Eynif ve Genbos ovaları üzerinden ulaşırlardı (Bkz. Harita 2).



Harita 2: Honamlı ve Karakoyunlu göç yolu ve konalgaları⁴

Antalya ovasında önemli nüfusa ve hayvana sahip olan Sarıkeçili aşiretinin göç yolu ise Büyükşehir Yasası sonrası döşeme altına bağlanan Bademağacı Mahallesinden başlar Burdur üzerinden Afyonkarahisar'ın Dinar ilçesine ait Kenan Ovasına kadar uzanırdı (Bkz. Harita 3). Günümüzde bu göç yolu üzerinde birçok Yörük köyü kurulmuştur. Özellikle Çay ilçesine bağlı Bulanık ve Devederesi köyleri Sarıkeçili aşiretinin son konargöçerlerindedir. Burdur'un Aziziye ve Kapaklı köyleri ile bu köyler arasında akrabalık bağı mevcuttur.

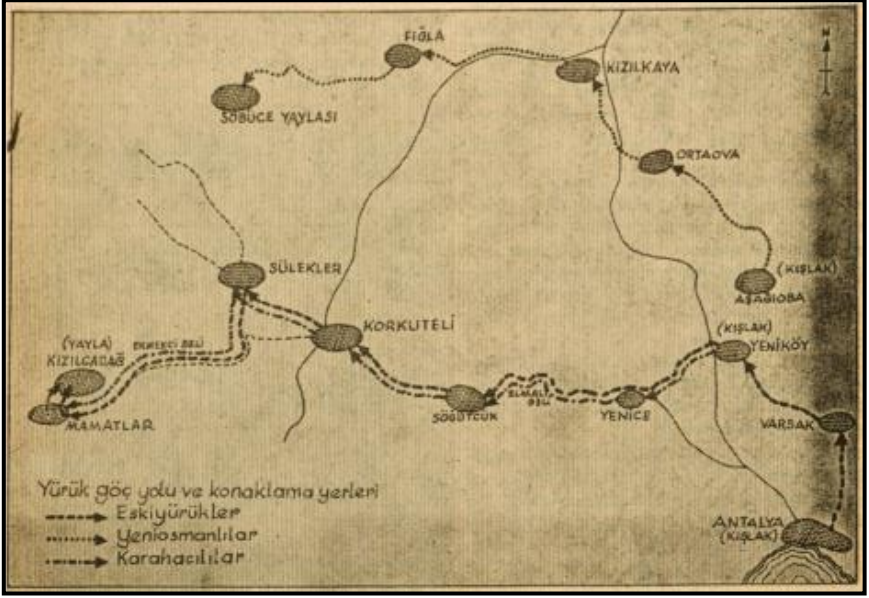
⁴ Eren, Ekim 1979, s. 8801.



Harita 3: Sarıkçılı aşireti göç yolu ve konakları⁵

Antalya Ovasının batısında yaşayan Yörük aşiretlerinden Eskiçörük, Yeniosmanlı ve Karahacılı aşiretlerinin göç yollarında ise kısmi kesişmeler vardı. Kışladan yaylaya göçte Yolları kesişen Yörükler duruma göre yolda yardımlaşarlardı. Yaylaya vardıklarında ise her aşiret yaylada kendi yurduna konardı (Bkz. Harita 4).

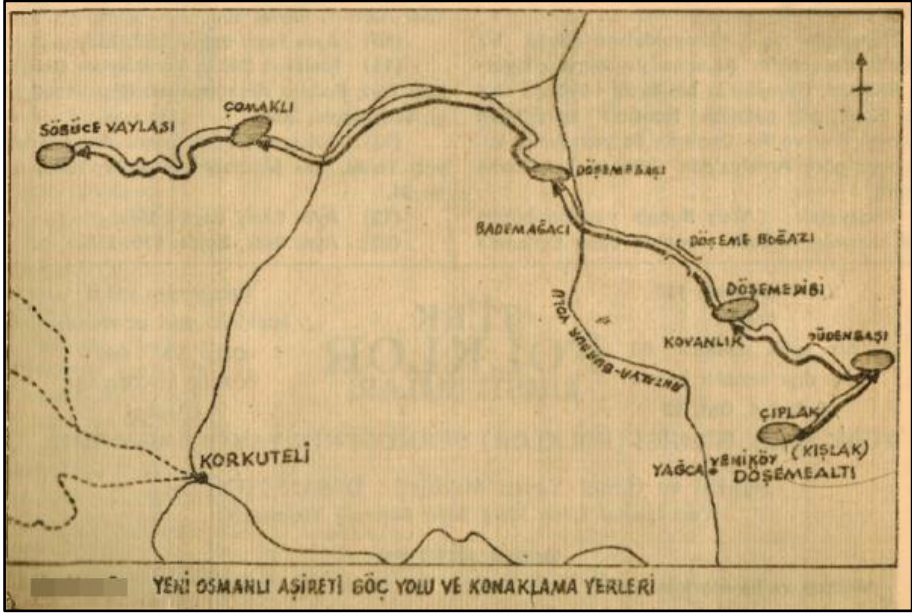
⁵ Eren, Eylül, 1979, s. 8772.



Harita 4: Eskiörük, Yeniosmanlı ve Karahacılı Aşiretlerinin göç yolları ve konalgaları.⁶

Antalya Döşemealtı'nda kışlayan Yeniosmanlı Aşireti ise Çıplak'tan kalkan göç kafilesi dört konalgada dinlendikten sonra Korkuteli'nin üzerinde yer alan Çomaklı Yaylasına ulaşır (Bkz. Harita 5).

⁶ Eren, Ekim, 1979, s. 8800.



Harita 5: Yeniosmanlı Aşireti göç yolları ve konakları.⁷

Akdeniz Bölgesini detaylı bir şekilde tetkik eden Hüseyin Saraçoğlu'na göre Antalya Ovası sahip olduğu iklim ve tabiat özellikleri açısından Yörük aşiret ve obalarının yaşadığı geniş bir alanı kapsamaktadır (Saraçoğlu, 1968: 513,514).

Toplumsal yapı analizi yapılırken, toplumun içinde bulunduğu fiziksel coğrafi ve iklimsel koşulların yanı sıra grup içi ve gruplar arası ilişkiler de dikkate alınmalıdır. Sosyal yapı, toplumun genel karakteristik özelliklerini, farklı grupların birbirleriyle ilişkilerini, bireylerin grup içinde ve gruplar arasındaki ilişkilerini, bu ilişkileri düzenleyen organizasyon tiplerini ve bu süreçlerin fiziksel çevre koşullarıyla karşılıklı etkileşimini ifade eder (Kurtkan Bilgiseven, 1995: 99).

Toplumsal yapı, fiziksel ve kültürel çevre ile bunlar arasındaki ilişkiden kaynaklanan sosyal statü, roller ve örgütlenme tarzıyla birlikte analiz edilmelidir. Sosyolojik olarak bir toplumun yaşadığı çevreyi üç ana kategoriye ayırabiliriz:

- Fiziksel ve Coğrafi Çevre (Dış Çevre): Toplumun yaşadığı fiziksel mekânı ifade eder.
- Teknolojiye Bağlı Olarak Değişen Çevre: Teknolojik gelişmelere bağlı olarak üretim şekilleri, yerleşim biçimleri ve benzeri alanlarda meydana gelen değişiklikleri içerir.

⁷ Eren, Eylül 1979, s. 8773.

c) Kültürel Çevre: Toplumun gelenekleri, adetleri, görenekleri ve toplumsal kurumlarını kapsayan kültürel faktörleri ifade eder (Kurtkan Bilgiseven, 1995: 100).

Göçebelik yapılış ve yaşanış biçimine göre özünde tam göçebelik ve yarı-göçebelik olarak iki şekilde ele alınabilir. Konargöçerlik, yayla ve kışlak mevsimlik yerleşimler arasında sürdürülen bir yaşam tarzıdır. Bu yaşam tarzı sadece coğrafi şartlara dayalı primitif bir ekonomik üretim biçimi değildir, aynı zamanda bir dünya görüşünü, insan ilişkilerini ve gelenekleri içeren bir yaşam biçimidir (Eröz, 1991: 78).

Konargöçer yaşam tarzı, her yıl aynı Yörük gruplarının genellikle ortalama en az 20 yıldan fazla süredir aynı bölgeleri seçerek "yayla" ve "kışla" bölgeleri arasında mevsime bağlı göç yapmasını içeren bir yaşam biçimidir. İbrahim Kafesoğlu'na göre, bu yaşam tarzı, Türkler'e özgü "Bozkır Kültürü"nü bir ürünüdür (Kafesoğlu, 2005: 214).

Konargöçer yaşamın en belirgin iki sosyal ve mekânsal özelliği, yaylak ve kışlak yaşantısıdır. Bu iki yaşam alanının özellikleri, eski Türklerden Osmanlı İmparatorluğu'na kadar geçen süreçte sıkı kurallar ve geleneklerle düzenlenmiştir. Yayla-kışla'nın hukuksal boyutu Osmanlı döneminde de tıpkı tapulu diğer araziler gibidir. Bu bağlamda devlet konargöçerlerin sosyo-mekanlarını da yasal çerçeve içine alarak kendi aralarında çatışma ve kaos çıkmasının da önüne geçmiştir (Ögel, 1978: 1-3).

Türk konargöçerliği, yüz yıllar içinde oluşan örf, adet ve geleneklere dayalı olarak yaylak ve kışlak bölgelerinde kültürel bir miras olarak yaşanır ve yaşatılırdı. Her konargöçer aşiret veya obanın belirli yaylak ve kışlak bölgeleri vardı ve bu bölgelerin kendi göç rotaları ve yerleşimleri vardı. Kışlak bölgelerinde genellikle tarım faaliyetleri yürütülürken, yayla da daha çok hayvancılık ekonomisine dayalı ürünlerin üretimiyle iktisadi faaliyetler yürütülürdü

Yaylalar, genellikle aşiret/obanın ortak kullanımına açıkken, kışlak bölgelerinde özel mülkiyet 1950 sonrası hızla yaygınlaşmıştır (Erkal, 2000: 351). Konargöçer Yörüklerin yaşam tarzında hayvancılığın, daha sonra ise tarıma dayalı bir sosyo-ekonomik yaşamın öncelikli bir rol oynadığı gözlemlenir.

1970 sonrası Yörükler arasında göç taşımacılığında motorlu taşıtlar (kamyon, traktör, tren) kullanılması yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Göç yolu uzundur, göç güzergahında ise her geçen gün yerleşim yerleri çoğalmış buna bağlı olarak ekili dikili yerlerin sayısı artmıştır. Bu tür güzergahlarda göç motorlu taşıtlarla taşınmaya başlanmıştır. Günümüz de Batı Akdeniz Bölgesi Yörüklerinin tamamına yakını göçü motorlu taşıtlarla taşımaktadır. Eskiden develere sarılan yük günümüzde arazili taşıtlara sarılmaya başlanmıştır (Bkz. Fotoğraf 3).



Fotoğraf 3: Modern ulaşım araçlarıyla g, ayır Yaylası, Aksu.

5. Yayla kültürü

Yörükler mobil bir yaşam sürdükleri için evleri de yükleri de onların en az zahmetle taşıyabilecekleri şekildedir. Bu bağlamda tercihlerini çoğunlukla 3 direkli kıl çadırdan yana kullanmışlardır. Kıl adır hem sağlam, dayanıklı, kurulumu kolay değişen iklim koşullarında içinde yaşayanları ise rahat ettiren modüler yapılarıdır (Bkz. Fotoğraf 4). Günümüzde karaadır kullanan sayısı azalmış, karaadır dokuyan ve yapan sayısı ise yok denecek kadar azdır.



Fotoğraf 4: Karaadır, ayır Yaylası, Aksu.

Karakoyunlu'lar tapulu yaylalarına 1980 sonrası taş duvardan iki odalı üstü çinko çatılı çadıra göre oldukça sağlam ve konforlu kalıcı konutlar yapmaya başlamışlardır (Bkz. Fotoğraf: 5).



Fotoğraf 5: Taş duvarlı kulübe ve yıkık bir ağıl, Çayır Yaylası, Aksu.

Batı Akdeniz Bölgesinde hayvancılıkla uğraşan Yörüklerden bazıları bu tip kulübelerde, bazıları ise karavan türevi taşınabilir araçlar içinde yaylada konaklamaktadır (Bkz. Fotoğraf: 6).



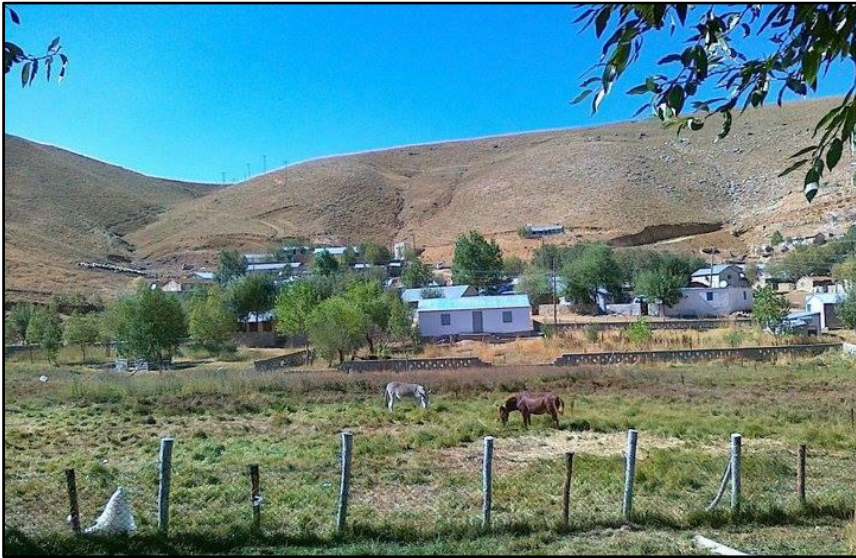
Fotoğraf 6: Saçtan yapım taşınabilir karavan, Küre Mevkii Gedikli Köyü.

Günümüzde sağlık, yaşlılık, çocukların bu işi yapmak istememesi gibi nedenlerle yerleşik hayata geçerek konargöçer yörükçülük yaşamını terk eden Yörükler yaz aylarında Antalya ovasının sıcağından adeta kaçarak, çam ve sedir

ağaçlarının altına, ata yurtları olan serin yaylara yazlamak için göç etmektedirler. Buralarda konaklama şekilleri ise kalacakları süre ve sahip oldukları ekonomik koşullara göre değişmektedir. Sosyo ekonomik durumu iyi olanlar Çayır ve Alanya Avsallar yaylalarındaki gibi tapulu arazilerine yapmış oldukları lüks kalıcı konutlarda yazlarlar (Bkz. Fotoğraf: 7, 8)



Fotoğraf 7: Modern kalıcı konutlar, Çayır Yaylası, Aksu.



Fotoğraf 8: Avsallar Yaylası, Alanya.⁸

⁸ Fotoğraf: S. U. 2014.

Gelir seviyesi düşük olanlar ise geçici çadırlarda ya da kasalı araçların üzerini kapatarak oralarda konaklarlar. Yaylalama kültürü, yaşlı, orta yaşlı Yörükler arasında yaygınlaşan bir kültürdür. Yaylaya hasret Yörükler; yaşlanıp hasta olsalar bile çocukları sayesinde Antalya'nın yaz sıcağından uzaklaşarak mazideki günlerini yad ettikleri yaylalarına gelmektedirler (Bkz. Fotoğraf: 9).



Fotoğraf 9: Yaylalama kültürü, Başpınar Yaylası, Aksu.

6. Sonuç ve Değerlendirme

Honamlı Aşiretinin Ötğünlü Obasından Ecir Osman (Öter) 1936 yılında Manavgat Ötğünlü'de doğmuştur. 1956 yılında Şarkikaraağaç Gedikli Köyünde yarı-konargöçer koyunculığa başlamıştır. Yaş ilerleyince takat yetmemeye başlamıştır. Dokuz çocuk sahibi olmasına rağmen çocuklarından baba mesleğini sürdüren olmamıştır. Ecir Osman mecburen 1998 yılında köydeki son koyun sürüsünü satmak zorunda kalmıştır. O, konargöçer yörükçülüğü bıraksa bile gönlü yörükçülüğü yani hayvancılığı, göçü ve yayla kültürünü bırakmamıştır. Yazmış olduğu iki şiirde de ömrünü adeta vakfettiği bu Yörük yaşama tarzını dile getirmiştir:

Çok dolandım o koca Çışanın ardından,
Aman Allah'im koyun gelir kuzu gelmez anasının ardından,
Çıkamaz oldum, mahrum kaldım o yaylalarda yurdundan,

Korkmayın insanın doğrusundan merdinden,
Çok çalıştım, yoruldum bu dünyanın işinden gücünden; çeşit çeşit derdinden,
Bir gün olur göçer giderim bu dünyada yurdumdan,
Çok dolandım Anamasın dağın taşını,
Çok ağlıyorum ama silmiyorlar gözümün yaşını
Süre süre seksen yediye getirdim yaşımı,
Hayal midir? Düş müdür? Bilemedim bu dünyanın işini.
Saman tınazı gibi yığın yığın oldu bu dağların karları buzları
Çok gezdim o yaylada bayırları düzleri
Nere gitti o kara çadırın gelinleri kızları
Yollarda kaldı koyunların izleri
Acaba unuttu mu dersin o yaylalar bizleri
Sürü sürü koyun idi o yaylaların yüzleri
Peynir kırında geçirdi Ecir Osman güzleri
Koyuna ekedim taşlara böyle tuzları
Koyunculuk yapacak kalmadı takâtı, dizleri.

Batı Akdeniz bölgesinde yaşayan Yörükler toplumsal değişme ve gelişme bağlamında özellikle 1950 sonrası konargöçer yaşamı terk ederek yarı-konargöçer yaşama geçmişlerdir. Yerleşik yaşama geçenler ata meslekleri olan küçükbaş hayvancılığı terk etmemişler, yarı-konargöçer olarak yörükçülüğü devam ettirmişlerdir. Özellikle konargöçer ve yarı-konargöçer olarak yaşayan Yörük bireyler hayvancılığı terk etmek durumunda kalsalar bile gönüllerinde göç ve yayla kültürüne karşı hep bir özlem vardır.

Kaynakça:

- Akkayan, T. (1979). *Göç ve Değişme*. İstanbul. İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları
- Aktan, O. (1996). Antalya Çevresinde ve Güney Anadolu'da Depreşen ve Dinen Konar-Göçer Asabiyeti. *1. Akdeniz Yöresi Türk Topulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Yörükler) Sempozyumu (25-26 Nisan 1994) Bildiriler Kitabı*, ss. 1-24. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Bates, D. G. (1996). Yörük. <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/yoruk> (15.08.2023).
- Behpur, A. (1961, Haziran 16) *Hürriyet Gazetesi*.
- Çapçioğlu, İ. & Beşirli, H. (2013). *Sosyolojiye Giriş*, Ankara. Grafiker Yayınları.
- Eren, N. (1979, Ekim). Yörük Göçü-2. *Türk Folklor Araştırmaları*. 363, 8799-8802.
- Eren, N. (1979, Eylül). Yörük Göçü-1. *Türk Folklor Araştırmaları*. 362, 8771-8774.
- Eren, N. (1979, Nisan). Deve Donanımı ve Deve İle İlgili Bilgiler-2 *Türk Folklor Araştırmaları*. 357, 8623-8625.
- Erkal, M. (2000). *Sosyoloji*. İstanbul: Der Yayınları.
- Eröz, M. (2014). *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*. İstanbul. Ötüken Neşriyat, 4. Basım.
- Eröz, M., (1991), *Yörükler*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- İbn Haldun (2009). Mukaddime, Cilt 2. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul. Dergâh Yayınları, 6. Baskı.
- İnalcık, H. (2014). The Yoruks Their Origins Expansion and Economic Role. *Cedrus II.*, 467-495.
- Kongar, E. (2013). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul. Remzi Kitabevi, 17. Basım
- Kum Atabeyli, N. (1940). Teke (Antalya) Yörükleri Hakkında Notlar. *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*. 4, 213-224.
- Kurtkan Bilgiseven, A. (1988). *Köy Sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2. Baskı.
- Kurtkan Bilgiseven, A. (1994). Sosyal İlimler Metodolojisi. İstanbul. Filiz Kitabevi, 4. Basım.
- Kurtkan Bilgiseven, A. (1995). *Genel Sosyoloji*. İstanbul. Filiz Kitabevi, 5. Basım.
- Ögel, B., (1978), *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C.1, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Ritzer, G. & Stepnisky, J. (2014). *Sosyoloji Kuramları*. Çev. Himmet Hültür. Ankara: De Ki, 9. Basım.
- Saraçoğlu, H. (1968). *Akdeniz Bölgesi*, Cilt 1. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- Seyirci, M. (2000). *Batı Akdeniz Bölgesi Yörükleri*. İstanbul. Der Yayınları.
- Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri – Boy Teşkilatı- Destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Yayınları, No: 170, 2. Basım.
- Turhan, M. (1958, Ocak). Teknik Değişmelerin Sosyal Tesirleri, *İstanbul Üniversitesi Psikoloji Çalışmaları Dergisi*. 2, 1-10.
- Turhan, M. (2002). *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 4. Baskı.

3.Bölüm

Cumhuriyetle Birlikte Anadolu Mutfak Kültüründe Yaşanan Değişim ve Gelişimin Değerlendirilmesi

Evaluation of the Change and Development in Anatolian Culinary Culture with the Republic

Kenan PALA¹

1. Giriş

Anadolu mutfağı, Türkiye'nin coğrafi ve kültürel çeşitliliğini yansıtan zengin ve renkli bir mutfaktır. Yüzyıllar boyunca farklı medeniyetlerin etkisi altında gelişmiş, yöresel tatların ve geleneklerin bir mozaigi olarak varlığını sürdürmüştür. Anadolu mutfağının tarih içindeki evrimi incelendiğinde, bu zengin mirasın sadece tarihi değil, aynı zamanda döneminin toplumsal ve kültürel dinamiklerini de yansıttığı görülmektedir.

Bu makale, Anadolu mutfağının Cumhuriyet dönemindeki yeniliklerle başlayan ve sonrasında süregelen değişim ve gelişimini ele alarak, Cumhuriyet'in Türk toplumunun yaşam tarzına ve kültürel dokusuna olan etkisini anlamayı amaçlamaktadır. Cumhuriyetin 1923 yılında ilan edilmesiyle birlikte Türkiye, hızlı ve köklü bir dönüşüm sürecine girmiştir. Bu süreç, sadece siyasi ve toplumsal alanlarda değil, aynı zamanda günlük yaşamın bir parçası olan mutfak kültüründe de derin etkiler bırakmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla başlatılan modernleşme hareketleri, Türk toplumunun yaşam tarzında köklü değişikliklere vesile olmuştur. Bu dönemdeki ekonomik, sosyal ve kültürel politikalar, Anadolu mutfağının bileşenlerini ve yemek hazırlama tekniklerini etkilemiş, dolayısıyla mutfak kültüründe dönüşüme neden olmuştur.

Anadolu mutfağının bu evrimsel süreçlerinin incelenmesi, sadece tarihsel bir bakış açısı sunmakla kalmaz, aynı zamanda Türk toplumunun kimliğinin ve kültürel zenginliğinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bu makale, Anadolu mutfağındaki geleneksel ve modern öğelerin etkileşimini ve

¹ Öğr. Gör. Dr. Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu, Aşçılık Programı, Amasya-Türkiye
kenan.pala@amasya.edu.tr , ORCID: 0000-0003-4903-1433

Cumhuriyet döneminin yemek kültüründeki izlerinin takip edilmesini sağlayan bir araştırma niteliğindedir.

2. Anadolu Mutfak Kültürünün Tarihsel Gelişimi

Anadolu, binlerce yıl boyunca farklı medeniyetlerin izlerini taşıyan zengin bir mutfak kültürüne sahiptir. Anadolu mutfağı, tarihsel gelişimi boyunca birçok farklı medeniyetin etkisi altında şekillenmiş ve bugünkü zenginliğine ulaşmıştır. Anadolu mutfağının tarihsel gelişimini anlamak, aynı zamanda bu bölgenin tarihsel evrimini anlamak anlamına gelmektedir. Bu gelişim, sadece yemeklerin hazırlanma tarzları ve malzemeleri ile sınırlı olmayıp tarih boyunca yaşanan toplumsal, ekonomik, siyasi ve kültürel değişikliklerin de bir yansımasıdır.

Her toplumun sosyokültürel durumu, tarihsel geçmişi, tarihi kimliği, yeme içme alışkanlıkları, damak tadı, coğrafi şartları ve tarım ürünleriyle şekillenen kendine has bir mutfak kültürü oluşturmuştur. Orta Asya ile Anadolu coğrafyasının Türk topluluklarına sunmuş olduğu çeşitlilik, farklı medeniyetlerle etkileşim, saraylarda oluşturulan yeni tatlar Anadolu mutfak kültürü özelliklerinin oluşmasını sağlamıştır.

Kültür, genel olarak bir halkın veya topluluğun ürettiği maddi ve manevi değerlerin tümü olarak tanımlanabilir. Kültür, yiyecek, giyim, barınma gibi temel ihtiyaçların elde edilmesinde kullanılan tüm araç ve gereçleri kapsamakla birlikte fikir, beceri, inanç, gelenek görenek, dini inanış, sosyal ve politik düzen, toplumsal kanı, düşünce, duygu, tutum, davranış ve yaşam biçimleri gibi değerler de kültür kapsamında değerlendirilmektedir. Bu açıdan bakıldığında yemek pişirme araçları, yemeğin pişirilme ve sunulma şekli, beslenme alışkanlıkları vb. yemekle ilgili olan tüm yöntem, teknik, gelenek, tutum ve davranışların bir medeniyetin mutfak kültürünün en belirgin göstergeleri olduğu söylenebilir (Uhri, 2003).

2.1. Türkler Yerleşmeden Önceki Dönemler

Anadolu mutfak kültürü, çok çeşitli yerel ve göçmen kültürlerin etkileşimi sonucu zaman içinde değişmeye ve gelişmeye devam etmiştir (Arıhan, 2012). Anadolu bu dönemde irili ufaklı, çeşitli topluluklara ev sahipliği yapmaktaydı. Bu dönem için Anadolu mutfak kültürü hakkında detaylı bilgi edinmenin zor olduğu gözükmektedir. Ancak yine de dönem dönem kısaca bilgi vermek gerekirse: Paleolitik Dönem; ilk insanların Anadolu'da yaşadığı dönemdir. Bu dönemde insanlar avcı-toplayıcıydı ve beslenmeleri avcılık, balıkçılık ve yabani bitkilerin toplanmasıyla sağlanmaktaydı. Neolitik Dönem; tarımın başladığı dönemdir. Bu dönemde buğday, arpa, nohut ve mercimek gibi temel bitkiler yetiştirilmeye başlanmış ve hayvancılık gelişmiştir. Hititler dönemi; M.Ö. 1600-

1178 yılları arasında Anadolu'da hüküm süren Hitit İmparatorluğunun, tahıl ürünleri, meyve, sebze ve sığır eti gibi temel besin kaynaklarına dayalı bir mutfığa sahip olduğu söylenebilir. Lidyalılar; M.Ö. 7. yüzyılda altın sikke üretiminde ün kazanmış ve zengin bir mutfığa sahip olduğu bilinmektedir. Yunanlar ve Romalılar; Antik Yunan ve Roma döneminde, Anadolu mutfığına zeytinyağı, balık ve deniz ürünleri gibi öğeler eklenmiştir. Bizans döneminde; Anadolu mutfığı, zeytinyağı, balık, tahıl ürünleri ve peynir gibi temel öğelerle zenginleşmiştir.

2.2. Türklerin Anadolu'ya İlk Yerleştiği Dönemler

Türklerin Batı'ya yönelmeleri ve İslam'ı benimsemeleri derin siyasi ve toplumsal değişimlere yol açmıştır. Siyasi ve toplumsal hareketlilik, mutfak kültüründe de önemli değişikliklere yol açmıştır. Anadolu, ovaları, tarıma uygun sulak arazileri ve hayvancılığa elverişli meraları ile coğrafi olarak Orta Asya'dan farklılaşmaktadır. Orta Asya coğrafyasında daha önce görmemiş ve duymamış oldukları yiyeceklerle tanışan Türkler, bölgede var olan halklarla etkileşimler sonucunda bu farklı tatlardan bazılarını benimsemişlerdir (Anadolu Üniversitesi, 2018, s. 9).

Türkler, Orta Asya coğrafyasından Anadolu'ya göç ederken, geçtikleri coğrafyalardaki milletlerin mutfak kültürlerinden de etkilenerek mutfaklarını zenginleştirmişlerdir. Yerleşik hayat geçişle birlikte Anadolu'yu kendine yurt edinen Selçuklular, düzenli bir yemek pişirme sistemine kavuşmuş; Anadolu'nun zengin topraklarının ve yerleşik medeniyetlerin ürünleriyle de mutfaklarını geliştirmişlerdir.

2.3. Anadolu Selçuklu Dönemi

Anadolu Selçuklu dönemi, Anadolu'nun Türkler tarafından fethedilmeye başlandığı ve Türk kültürünün Anadolu'ya yerleşmeye başladığı bir dönemi işaret etmektedir. Bu dönemlerde, Anadolu mutfığı Türklerin gelişle önemli değişikliklere uğramış ve yerel lezzetlerle Orta Asya'dan gelen lezzetler kaynaşmaya başlamıştır.

Verimli toprak yapısından dolayı Selçuklular Anadolu'ya geldiklerinde tarımla ilgilenmişlerdir. Türk mutfak kültürü, insanların yerleşik hayata geçmesiyle daha da gelişmiştir. Özellikle göçebe yaşamla karşılaştırıldığında, yerleşik hayata geçmenin bir sonucu olarak tarımsal ürünler daha düzenli üretilip tüketilmekteydi. Selçuklular evlerinde şimdiki gibi yemeklerin pişirildiği bir bölüm inşa etmişler ve oraya aşlık adını vermişlerdir (Demirgöl, 2018, s. 111).

Türklerin Orta Asya'da başlayan et yeme alışkanlığı Selçuklular döneminde devam ettirilse de at etinin yerini koyun ve keçi eti almıştır. Av eti, özellikle de

kuş eti sıklıkla tüketilmekteydi. Tereyağı, sadeyağ, kuyruk yağı gibi hayvansal yağlar kullanılmaktaydı. Tandır ekmeği, Orta Asya mutfak kültüründen gelen yufka ekmeğine ilaveten ekme olarak Selçuklu mutfağında yerini almıştır.

Süt, Orta Asya'da olduğu gibi Selçuklular döneminde de sade olarak içilirken, yoğurt, kaymak ve peynir gibi yemekler de beslenmede önemli bir yere sahipti ve bol miktarda tüketilmekteydi. Pek çok rivayete göre Türkler arasında popüler olan kırmızı, Osmanlı döneminde yerini şerbetlere bırakıncaya kadar Selçuklular 'da oldukça popülerdi (Kasar, 2021, s. 352).

Selçukluların Anadolu'yu fethinden sonra Türkler, uzun süre kullandıkları tarım aletlerini yanlarında getirerek Anadolu coğrafyasında var olan tarım yöntemlerini daha çok geliştirmiş ve bu bölgede yetişen tarım ürünlerini çeşitlendirmişlerdir. Yetiştirilen tarım ürünleri arasında kabak, sarımsak ve soğan gibi sebzeler yemeklerde sıklıkla kullanılmaktaydı (Solmaz ve Dülger Altın, 2018, s. 112).

Şeker kamışının Anadolu'nun güney bölgelerinde yaygınlaşması, Arap dünyasında şekerin sık tüketilmesi, tatlı lezzetlerin Selçuklu toplumuna girmesini sağlamıştır. O dönemde Anadolu'ya şeker, şeker kamışı şeklinde değil, kaynatılarak, eritilerek, rafine edilerek ve kurutularak, genellikle Mısır'dan, ara sıra da Şam ve Irak'tan sağlanmaktaydı. İthal şeker pahalı olduğundan büyük oranda saray çevresinde tüketilmekteydi. Halk ise şeker ihtiyacını genellikle pekmez, bal ve meyvelerden karşılamaktaydı.

Bu dönemden günümüze gelen sofraya görgü kuralları da vardır. Günümüzde olduğu gibi sofraya büyüklerden önce oturmamak, büyüklerden önce yemeğe başlamamak gibi kurallar bu dönemin mutfak kültürünün ritüelleriydi (Kızıldemir vd., 2014, s. 197).

2.4. Osmanlı Dönemi

Osmanlı İmparatorluğu'nun tarih boyunca üç kıtaya hükmetmiş olması, birçok milletin mutfak geleneklerini hem etkilemesini hem de bu milletlerin mutfak geleneklerinden etkilenmesini sağlamıştır. Bu kadar geniş bir alana hükmetmek, diğer mutfaklara rekabet üstünlüğü kuracak çok çeşitli bir mutfak kültürünün ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Osmanlı klasik dönemi yemekleri, kompozisyon ve lezzet bakımından günümüzün ve hatta 19. yüzyılın yemeklerinden çok farklıydı. Yemeklerde zeytinyağı ya da diğer bitkisel yağlar tercih edilmemekteydi; onun yerine sade tereyağı kullanılmaktaydı. Yemekleri tatlandırmak için baharatlı soslar kullanılırdı. Sulu et yemeklerinde bol miktarda taze ve kuru meyve kullanılırdı. Tariflerin birçoğunda et olmasına rağmen azımsanmayacak kadar sebze tüketimi

de yaygındı. Çorba ve pilav da o dönem en çok tüketilen yemek türlerindendi (Anadolu Üniversitesi, 2018, s. 13).

Türk mutfağı, Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş bir coğrafyaya yayılması ve ilerlemesiyle birlikte istikrarlı bir şekilde gelişmiştir. Osmanlı saray hayatında mutfak son derece önemliydi. Padişah ve ileri gelenlerin sofrası etrafında sosyalleşmesi saray mutfağını sürekli yeniliğe açık zengin yemeklerin hazırlandığı bir mekân haline getirmiştir (Güler, 2010, s. 25). Saray görevlilerinin sofrası ve yemek adabı, sarayı ziyaret eden yabancı ziyaretçilere ve diplomatlara ziyafet yemeklerinin verilmesi, saray mutfağındaki aşçıların tüm hünerlerini sergiledikleri gösterişli ve leziz yemeklerin hazırlanmasına olanak sağlamaktaydı.

Türk yemekleri Osmanlı dönemi boyunca iki türe ayrılmıştı: saray mutfağı ve halk mutfağı. Saray mutfağı mutfak kültürünün zirvesi olarak kabul edilmiştir. Saray yemekleri öncelikle padişah, maiyeti ve saraya gelen ziyaretçiler için hazırlanırdı. Yemekler “Matbah-Amire” adı verilen mutfakta hazırlanmaktaydı. Saray mutfağı bir takım kural ve prosedürlere göre düzenlenmiştir. Saray yemekleri Has Mutfağı, Divan Mutfağı, tatlı ve helvanın hazırlandığı Helvahane gibi bölümlere ayrılmıştır. Ayrıca Kuşhane sadece padişah yemeklerinin pişirildiği alandır. Bu süre zarfında saray mutfağındaki aşçılar acemi oğlanlar arasından seçilerek çeşitli aşamalardan geçerek ilerlemekteydi (Haydaroğlu, 2003, s. 4).

Halk Mutfağı, Osmanlı saray mutfağı kadar dikkat çekici olmasa da çeşitlilik ve lezzet açısından zengin bir mutfak geleneğine sahiptir. Osmanlı halkı, dost canlısı bir topluluk olduğu için misafirlerine en lezzetli yemekleri ikram etme gayreti içerisindeydiler. Halk sofralarında çatallar nadiren kullanılırken kaşıklar oldukça yaygındır. Elle yemek popüler olduğundan, oturanların ellerini yıkayabilmeleri için yemekten önce masaya leğen ve ibrik getirilirdi (Önçel, 2015, s. 36).

Tanzimat dönemiyle birlikte ortaya çıkan batılılaşma süreci özellikle Fransız yemeklerinin Osmanlı mutfağında yaygınlaşmasına yol açmıştır. Saray çevresindekiler, ayrıcalığın ve statünün simgesi olduğu düşüncesiyle halk mutfağında yer alan geleneksel yemekleri çeşitli şekillerde yorumlayarak tüketmişlerdir. On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı saray mutfağı, kendi sınırlarının ötesinde farklı toplumların mutfak kültürüne ait yemekleri de bünyesinde barındırmaktaydı. Amerikan menşeli patates, domates, yeşil fasulye ve biber gibi ürünler on dokuzuncu yüzyıla kadar yemek pişirmede yaygın olarak kullanılmamaktaydı. Bu yıllarda yemeklerin porselen tabaklarda çatal ve bıçaklarla yenmesi sofrası düzeni ve alışkanlıklarında da batılılaşmanın etkisini göstermektedir.

3. Cumhuriyet Dönemi Anadolu Mutfak Kültürüne Genel Bakış

Anadolu mutfağı, Cumhuriyet döneminde önceki dönem mutfak kültür birikimini devam ettirmekle birlikte Avrupa'nın yirminci yüzyıldaki etkisiyle geleneksel (alaturka) ve çağdaş (alafranga) yemek anlayışı, saray ve halk yemeklerinin yerini almıştır. Cumhuriyet dönemi Türk mutfağı İstanbul mutfağı ve Anadolu mutfağı şeklinde iki boyutta incelenmektedir. İstanbul'un tarihsel çeşitliliği ve zenginliği mutfak kültürüne de yansımıştır. Osmanlı geçmişinin izlerini taşıyan İstanbul mutfağı günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Anadolu mutfak kültürü ise kendine özgü pişirme teknikleri, sofraya düzenleri ve kış hazırlığı kapsamında yapılan turşu, salça, konserve vb. ürünlerle ön plana çıkmaktadır (Solmaz ve Dülger Altın, 2018, s. 117).

Dünya genelinde yaşam koşullarındaki hızlı değişim, bu dönemde açıkça yiyeceklere de yansımıştır. Bu dönemde betonarme yapılara geçişle birlikte evlerin mutfakları küçülmüş ve piyasadan alınan hazır ürün miktarı artmıştır. Yemek pişirmek için harcanan zamanın azalmasıyla birlikte lokantalarda yemek tüketimi giderek daha yaygın hale gelmiştir. Cumhuriyet dönemine gelinceye kadar genelde günde iki öğün yemek yenirken, bu dönemde varlığını daha da hissettiren modernleşme süreci ve yoğun iş temposuyla sabah evden erken çıkılıp geç dönülmesi; kahvaltı, öğle yemeği ve akşam yemeği olmak üzere üç öğün yeme düzenini oluşturmuştur. Devam eden modernleşme sürecinde mutfağa önemli etkisi olan bir diğer olgu da kadınların işgücüne ve sanayiye katılımının artmasıdır. Günlük yaşamda mutfakta geçirilen süre artık boşa geçirilen bir zaman olarak görülmeye başlanmıştır (Samancı, 2008, s. 207). Geleneksel yemekleri ve sofraya alışkanlıklarını etkileyen diğer unsurlar arasında politik, ekonomik, sosyal, teknolojik ve eğitimsel gelişmeler yer almaktadır. Anadolu mutfak kültürünün gelişmesine ve değişmesine etki eden bu etmenler çalışmanın bulgular kısmında detaylı bir şekilde değerlendirilmiştir.

4. Yöntem

Bu çalışmada, kavramsal bir çerçeve içerisinde cumhuriyet dönemi Anadolu mutfak kültüründeki değişim ve gelişimi incelemek amacıyla nitel araştırma yöntemlerinden belgesel tarama tekniği kullanılmıştır. Belgesel tarama tekniği, yazılı, görsel ve işitsel belgelere dayalıdır (Gürbüz ve Şahin, 2018, s. 107). Araştırmada veriler iki tür kaynaktan elde edilmiştir: Belgesel kaynaklar; çalışmanın temel veri kaynağı olarak çeşitli belgesel materyaller kullanılmıştır. Bu belgeler arasında kitaplar, makaleler, dergiler, tezler, ansiklopediler, gazeteler, tarihî belgeler, yemek tarifleri ve diğer yazılı kaynaklar yer almaktadır. Dijital kaynaklar; internet, bu çalışmanın veri toplama sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Dijital platformlardaki yemek blogları, web siteleri, çevrimiçi

kütüphaneler ve diğer elektronik kaynaklar aracılığıyla Anadolu mutfak kültürü ve Cumhuriyet dönemi etkisi hakkında güncel bilgilere erişim sağlanmıştır.

Veri toplama aşamasında, ilgili belgelerin ve kaynakların tarihsel bağlamı, içerikleri ve temel kavramları incelenmiştir. Bu inceleme, Anadolu mutfağındaki değişim ve gelişimi anlamak için gerekli kavramsal çerçeveyi oluşturmak amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Toplanan veriler, içerik analizi yöntemi kullanılarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme süreci, belgelerin içeriğindeki önemli kavramları ve ilişkileri tanımlamayı amaçlamıştır. Anadolu mutfağındaki değişim ve Cumhuriyet döneminin etkisi hakkında önemli bilgileri çıkarmak için veriler kavramsal çerçeve içinde sınıflandırılmıştır.

5. Bulgular

Belgesel tarama tekniği ile yapılan araştırmalar neticesinde ortaya çıkan bulgular; yemek çeşitlerindeki gelişim, temel gıda maddelerindeki değişim, yemek pişirme tekniklerindeki dönüşüm, beslenme alışkanlıklarının değişimi, sofrada düzenindeki değişim, yiyecek içecek işletmelerinin gelişimi ve gıda endüstrisinin gelişimi başlıkları altında sunulmuştur.

5.1. Yemek Çeşitlerindeki Gelişim

Cumhuriyet döneminde on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Türk mutfağında yaygınlaşan alafranga yemeklerin sofralarda yer alması hız kazanmıştır. Osmanlı'nın son dönemlerinde saray, konak ve lokanta aşçıların Fransız mutfağına ait yemekleri öğrenmiş olmaları ilerleyen süreçte Cumhuriyet dönemi ile birlikte sentez yemek çeşitlerini ortaya çıkarmıştır. Bu sentez yemekleri alaturka ile alafranga yemek unsurlarının birlikte kullanılmış olduğu yeni yemeklerdir. Balık suyu, et suyu gibi konsome çeşitleri; rosto, kremalı köfte, biftek, piliç sote gibi et yemekleri; beşamel sos ve tartar sos gibi sos çeşitleri; patates püresi ve mantar garnitürü gibi garnitür çeşitleri; kek, ekler, mereng, kruvasan ve tart gibi tatlı çeşitleri Cumhuriyet dönemi alafranga yemek örneklerinden bazılarıdır (Samancı, 2020, s. 206).

5.2. Temel Gıda Maddelerindeki Değişim

Cumhuriyet dönemi itibarıyla Anadolu mutfak kültüründe gıda maddelerindeki en belirgin değişiklik rafinasyon tekniklerinin kullanılmasıyla beraber ayçiçek yağı, margarin gibi bitkisel yağların tüketilmesidir. Bu dönemde tereyağı, iç yağı gibi hayvansal yağlar yerini büyük oranda ayçiçek yağı ve margarin gibi bitkisel yağlara bırakmıştır. Bunun yanında konserve, tüketime hazır gıdalar, endüstriyel olarak üretilen salça, sos, ketçap, tatlandırıcılar ve gıda katkı maddeleri gibi ürünler de bu dönemde ortaya çıkmıştır (Kasar, 2021, s. 354).

5.3. Yemek Pişirme Tekniklerindeki Dönüşüm

Cumhuriyet dönemi ile birlikte Anadolu mutfak kültüründe kavurma, ızgara, kebab, tava ve haşlama gibi geleneksel pişirme tekniklerinin kullanılması devam ederken bu yöntemlerin yanında breze, graten ve roti gibi yeni pişirme teknikleri de kullanılmaya başlanmıştır. Sanayi endüstrisinde yaşanan gelişmelere paralel olarak tüp gaz, doğalgaz ve elektrikli fırın gibi pişirme araç ve ekipmanlarının mutfaklarda kullanılmaya başlanması geleneksel Anadolu mutfak kültürünün dönüşümüne katkıda bulunmuştur. Endüstriyel olarak üretilen mutfak araç gereçleri de bu gelişim ve dönüşüme katkı sağlamıştır (Akın vd., 2015, s. 45).

5.4. Beslenme Alışkanlıklarının Değişimi

Amerika Kıtası'nın keşfedilmesiyle dünya mutfaklarında yerini alan mısır, fasulye, domates, patates, hindi, kakao vb. gıdalar Cumhuriyet dönemi Anadolu mutfağında daha fazla tüketilmeye başlanmıştır. Hayvansal yağlarının sağlık endişesi ile kullanımı azalmış, bu dönemde sanayideki gelişmelerle de birlikte yemeklerde daha çok ayçiçek yağı, zeytinyağı ve margarin kullanımı artmıştır. Cumhuriyet dönemi ile çalışma saatlerindeki değişiklik günlük öğün sayılarını ve yemek saatlerini de etkilemiştir. Daha önceki dönemlerde kuşluk ve akşam olmak üzere iki öğün yemek yenilirken bu dönemde kahvaltı, öğle ve akşam olmak üzere günde üç öğün yemek yenilmeye başlanmıştır (Kızıldemir vd., 2014, s. 202).

5.5. Sofra Düzenindeki Değişim

Yeni sofraya düzeni ve görgü kurallarının ana hatlarını çizen yayımlar Cumhuriyet döneminde Avrupalı yemek adabı, ziyafet ve aile sofralarının toplumda yerleşmesinde etkili olmuştur. Cumhuriyet döneminde siyasi elitler çağdaş görgü kurallarını, sofraya adabını ve onun bir parçası olan yeni sofraya düzenini yeniden tanımlayıp uygulamışlardır. Bu dönemde yeni sofraya düzeni Cumhuriyet yeniliğinin bir parçası olarak eğitim kurumları, asker ve bürokratlar aracılığı ile topluma yayılmaya çalışılmıştır. Oteller, lokantalar ve balolar yeni sofraya adabı ve düzeninin öğrenildiği ortamlar haline gelmiştir. Ayrıca geleneksel Türk mutfak kültüründe aile bireylerinin aynı kaptay yemek yeme düzeni yerini bireysel kaplarda yemek yemeye bırakmıştır (Solmaz ve Altın, 2018, s. 117).

5.6. Yiyecek İçecek İşletmelerinin Gelişimi

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte çağdaş restoran kültürü İstanbul'a yayılmakla kalmamış başta başkent Ankara olmak üzere diğer Anadolu şehirlerine de yayılmıştır. Ankara'nın ilk modern restoranını bir Rus göçmen "Şölen" adıyla açmıştır. Daha sonra adı "Şehir Lokantası" olarak değiştirilen işletme, başkent bürokratlarına, yöneticilerine ve önemli şahsiyetlerine gerçek bir Batı tarzı yemek kültürü sunmuştur. Cumhuriyet döneminde Ankara ve İstanbul dışında Anadolu'nun

diğer şehirlerinde de lokantalar ortaya çıkmıştır. Örneğin Afyon'un meşhur "İkbal Lokantası", geleneksel Türk yemekleri sunan bir Cumhuriyet restoranıdır. Ayrıca "Hilton", "Park Hotel", "Divan Oteli" gibi Türk yemekleri sunan oteller ve "Büyük Kulüp" gibi Türk mutfağı sunan kulüp restoranları da o dönemlerde oldukça popülerdi. Cumhuriyet döneminde Anadolu'da pastane işletmeleri çok enteresan bir yolla yayılmıştır. Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında iş bulmak için Rusya ve Polonya'ya giden Doğu Karadeniz göçmenleri, burada edindikleri pastacılık alanındaki mesleki bilgilerini açtıkları pastanelerle İstanbul, Ankara, İzmir ve diğer illere yaymışlar. Zaman içinde yabancı mutfaklardaki tekniklerle hazırlanan tuzlu ve tatlı kuru pastalar, yaş pastalar, kekler ve bisküvi çeşitleri Cumhuriyet döneminde açılan pastanelerde kendine yer bulmuştur (Anadolu Üniversitesi, 2018, s. 98).

5.7. Gıda Endüstrisinin Gelişimi

Cumhuriyet döneminde başlayan Türk gıda sektörünün genişlemesi hem kentsel hem de kırsal nüfusun tüketim alışkanlıklarının değişmesinde önemli rol oynamıştır. 1923 yılında Cumhuriyetin kurulmasının ardından Türkiye sanayileşme yolculuğuna gıda endüstrisi ile başlamıştır. Bu yıllarda şeker ve un üreten ilk modern tesisler inşa edilmiştir. Bir zamanlar pahalı bir ürün olan ve sadece ithal edilebilen şekerin yerli üretimi, şeker fiyatlarının düşmesine ve şekerli ürünler imalatının çeşitlenmesine neden olmuştur. Konserve gıda sektörünün ortaya çıkışı, Türkiye'deki tüketim alışkanlıklarının uzun vadeli değişiminde önemli bir etki yapmıştır. Genel olarak beslenme alışkanlıklarındaki değişiklikler, Türkiye'nin dışa açıldığı ve sanayinin önemli ölçüde geliştiği 1980 sonrası döneme denk gelmektedir. İhracata dayalı sanayileşme politikasıyla birlikte 1980'li yıllarda özel sektör yatırımları artmıştır. 1980'den sonra ileri teknoloji uygulanmaya başlanmış ve hazır gıda, dondurulmuş yemekler ve diyet ürünleri gibi gıda üretim tesisleri yaygınlaşmıştır. 1980'li yıllardan günümüze gıda sektörü, teknolojideki gelişmeler ve müşteri beğenileriyle birlikte büyümüş hem yerel hem de ulusal düzeyde rekabetçi bir endüstri haline gelmiştir (Susmuş ve Özkan, 2011, s. 9).

6. Sonuç

Cumhuriyet döneminde Anadolu yemekleri, önceki yüzyılların birikiminden etkilenen Osmanlı mutfak geleneğini sürdürmekle birlikte önemli değişikliklere de uğramıştır. Cumhuriyet döneminde, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ortaya çıkan alafranga mutfak tarzı, Anadolu mutfak kültüründe daha görünür hale gelmiştir. Cumhuriyet döneminde geleneksel Anadolu yemekleri ile alafranga yemek unsurlarının birleştiği yeni yemek türlerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu dönemde alaturka ve alafranga mutfakların senteziyle özgün yemekler geliştirilmiştir. Kosome, kremalı köfte, biftek, kek, ekler vb. yeni yemek çeşitleri

yaygınlaşmıştır. Cumhuriyet dönemi, Anadolu mutfağının pişirme tekniklerinde de dönüşüme neden olmuştur. Geleneksel pişirme yöntemleri (kavurma, ızgara, kebab) hala kullanılmaktadır, ancak yeni pişirme teknikleri (breze, graten, roti) de yaygınlaşmıştır. Ayrıca, mutfaklarda tüp gaz, doğalgaz ve elektrikli fırın gibi modern pişirme araçları kullanılmaya başlanmıştır.

Şehir merkezli Türk mutfak kültüründe modern sofrada, görgü kuralları ve alışkanlıklar hâkimken, merkezden uzak kırsal kesimlerde geleneksel mutfak gelenekleri çoğunlukla sürdürülmüştür. Bu dönemde yeni sofrada düzeni Cumhuriyet yeniliğinin bir parçası olarak kamu kurumları sayesinde toplum genelinde yaygınlaşmıştır. Ayrıca, aile bireylerinin aynı kaptaki yemek yeme geleneği yerini bireysel kaplarda yemek yeme uygulamasına bırakmıştır.

Şehirlerde Cumhuriyet dönemi boyunca dışarıda yemek yeme kültürü gelişmiştir. Avrupa tarzı restoranlar İstanbul'da ilk kez bu dönemde ortaya çıkmış ve Cumhuriyet dönemi boyunca popülerliğini sürdürmüştür. Bu sayede aşevleri, esnaf lokantaları ve seyyar yemek satıcılarının dışında batı tarzı lokanta kültürü de toplum tarafından tanınmaya başlamıştır. Bu lokantalar yiyecek içecek sektörünü hem yerel hem de ulusal düzeyde rekabetçi bir sektör haline getirmiştir. Ayrıca, pastane işletmeleri de bu dönemde hızla yayılmıştır.

Cumhuriyet döneminde Türk gıda sektörü büyümüş ve gelişmiştir. Şeker ve un üreten modern tesislerin inşası, yerel ürünlerin çeşitlenmesine ve gıda endüstrisinin büyümesine katkı sağlamıştır. İleri teknoloji uygulamalarıyla hazır gıda ürünlerinin üretimi artmıştır. Cumhuriyet dönemi boyunca gıda sektörünün gelişmesi Türk insanının beslenme biçimini de etkilemiştir. Konserve, yağ ve içecek sektörünün genişlemesiyle birlikte salça, margarin, gazlı ve gazsız içecekler gibi yeni tüketim maddeleri toplumun gündelik yaşantısına girmiştir. Daha önceki dönemlerde sınırlı olan öğün sayıları günde üçe çıkmıştır. Amerika kıtasından tanıtılan yeni gıdaların (mısır, fasulye, domates, patates) tüketimi artmıştır. Sağlık endişeleri nedeniyle hayvansal yağların kullanımı azalmış ve bitkisel yağlar tercih edilmeye başlanmıştır.

Günümüzde geleneksel yemeklerde biber, salça, ayçiçek yağı ve margarin gibi çağdaş malzemeler iyice yer etmiştir. Spagetti, biftek, sos çeşitleri, profiterol, yağ pasta gibi batı kökenli tatlar Anadolu mutfağında oldukça yaygınlaşmıştır. Pizza, hamburger ve sosisli sandviç gibi yabancı fastfood yemekleri de günümüzde sıklıkla tüketilmektedir. Bununla birlikte köfte ekmeği, balık ekmeği, lahmacun, çiğ köfte, kokoreç gibi sokak lezzetleri fastfood kültürüne uyarlanmış geleneksel Anadolu mutfak kültürüne ait ürünlerdir.

Sonuç olarak; Cumhuriyet dönemi Anadolu mutfağı hem geçmişin mirasını sürdürmüş hem de yeni tatlar, malzemeler ve pişirme teknikleriyle zenginleşmiştir. Geleneksel ve modern öğelerin bir araya geldiği bu dönem, Anadolu mutfağının nasıl bir değişim evresinden geçtiğini yansıtmaktadır. Bu değişimler hem kentlerde hem

de kırsal bölgelerde yeme-içme kültürünün çeşitlenmesine ve gelişmesine katkıda bulunmuştur. Gelecekte bu konuda yapılacak araştırmalar, bu evrimsel süreçleri daha ayrıntılı bir şekilde ele alıp Anadolu mutfağındaki değişimin daha fazla boyutunu ortaya çıkarabilir.

Kaynakça

- Akın, G., Özkoçak, V. ve Gültekin, T. (2015). Geçmişten Günümüze Geleneksel Anadolu Mutfak Kültürünün Gelişimi. *Antropoloji*, 30, 33-52.
- Anadolu Üniversitesi (2018). *Türk Mutfak Kültürü*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Arıhan, S. (2012). *Antik Çağda Beslenme*. Ankara: Hatiboğlu Yayınları.
- Demirgöl, F. (2018). Çadırdan Saraya Türk Mutfağı. *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 105-125.
- Güler, S. (2010). Türk Mutfak Kültürü ve Yeme İçme Alışkanlıkları. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26, 24-30.
- Gürbüz, S. ve Şahin, F. (2018). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Haydaroğlu, İ. (2003). Osmanlı Saray Mutfağından Notlar. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 1-10.
- Kasar, H. (2021). Türk mutfak kültürü evreleri ve mutfak sentezinin incelenmesi. *Journal of Humanities and Tourism Research*, 11(2), 347-358.
- Kızıldemir, Ö., Öztürk, E. ve Sarıışık, M. (2014). Türk Mutfak Kültürünün Tarihsel Gelişiminde Yaşanan Değişimler. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(3), 191-210.
- Önçel, S. (2015). Türk Mutfağı ve Geleceğine İlişkin Değerlendirmeler. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 3(4), 33-44.
- Solmaz, Y. ve Altınar, D. D. (2018). Türk Mutfak Kültürü Ve Beslenme Alışkanlıkları. *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi*, 1(3), 108-124.
- Samancı, Ö. (2008). *İmparatorluğun Son Döneminde İstanbul ve Osmanlı Saray Mutfak Kültürü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Samancı, Ö. (2020). Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Yemek Kitapları. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 31(2), 205 – 210.
- Susmuş, T. ve Özcan, M. H. (2011). Türk Gıda Sektörü Verilerinin Değerlendirilmesi, Başabaş Noktası ve Faaliyet Kaldıraç Analizi. *Dayanışma*, 8-22.
- Uhri, A. (2003). *Ateşin Kültür Tarihi*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

4. Bölüm

Türk ve Arap Romanları Arasındaki Gotik Tezahürler

İbrahim ALSİBLİ¹

Giriş

Karşılaştırmalı edebiyat, çoğu insanların dikkatlerini çekmek, farklı millet ve halklar arasındaki iletişim bağlarını güçlendirmek açısından büyük önem arz etmektedir. Karşılaştırma, kişinin kendisini keşfetmesi için başkası ile yüzlemesi, bu sayede kişinin başkasını tanımaya çalışırken kendisini keşfetmesi ve bu süreçte önce kendisiyle, sonra başkasıyla iletişim kurması anlamına gelir. Türk ve Arap edebiyatları arasında coğrafi sınırlar ve ortak tarihin yanı sıra iki millet arasındaki dinî ve kültürel faktör nedeniyle de benzerlikler bulunmaktadır. Bu nallatılanlardan hareketle makale, fikir, anlatı vizyonu ve gotik kurgunun oluşturulmasında yer alan mekan, karakterler ve zaman gibi unsurlar açısından aralarındaki benzerlik ve farklılıkları göstermek için çeşitli roman modelleri üzerinde durarak Türk ve Arap romanlarının gotik tezahürlerini karşılaştırmayı amaçlamaktadır. Makale, Amerikan karşılaştırmalı edebiyat ekolünün ilkelerine dayanan karşılaştırmalı bir yöntemi izledi. Çalışmada ulaşılan en önemli sonuçlardan biri, benzer tarihsel ve politik koşullar nedeniyle Türk ve Arap romancıların gotik unsurları kullanma güdülerinin benzer olduğudur

Korku, gerçek bir tehlikenin ya da tehlike hissi ya da düşüncesinin neden olduğu kaygı olarak tanımlanmaktadır. (Larousse, 1986: 495) Diğer bir anlatımla hissedilen bir tehlike ve tehdit anında hissedilen hoş olmayan bir gerilimdir, bu da güçlü bir kaçma ya da savaşıma isteği yaratır ve hızlı kalp atışına, kas gerginliğine vb. yol açar (Budak, 1999: 465). Korkunun sabit bir kavramını tanımlamak mümkün değildir. Korku, psikolojik faktörlerin ya da sosyal korkuların etkisi altında ortaya çıkar.

Gotik edebiyat, adını İskandinav ve Doğu Avrupa kökenli, beşinci yüzyılda Avrupa'yı istila eden ve Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasında büyük rol oynayan Gotik kabilelerden almıştır. Yağma tutkuları nedeniyle Gotlar, savaşla ilişkilendirilen barbarlıkla eş anlamlı hale geldiler ve kendilerine işgalci ve yıkıcılar olarak işaret edilmiştir. Ayrıca arkalarında hiçbir sanatsal veya edebi eser bırakmamaları da etkileyiciydi (Robin, 2000: 16). Zamanla gotik kelimesi

¹ Dr. Öğr Üyesi Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim Tercümanlık ABD, Gaziantep, Türkiye, ibrahim.alsibli@gibtu.edu.tr ORCID ID 0000-0002-3869-5122.

Roma İmparatorluğu'nun yıkıldığı dönemi ifade etmeye başlandı (Özkaracalar, 2005: 8). Gotik; mimari, resim, heykel, sinema, şiir, roman, halk masalları ve daha fazlası gibi çeşitli sanatlarda bulunmaktadır.

1. Gotik Edebiyat

Antik düzyazı ve romantik şiirlerden Shakespeare trajedisi ve komedisine kadar eski edebi formların ortaya çıkmış olmasına rağmen, kendisine gotik hikâye adını veren ilk yayınlanmış eser, orta çağdan çok sonra yayınlanan orta çağa ait sahte bir hikâye idi. *Otranto Şatosu*, Horace Walpole tarafından 1764'te İngiltere'de takma adla basılan ve 1765'te açıkça romantizm, antik ve modern karışımını çağrıştıran yeni bir girişle ikinci baskıda yeniden basılan hikâyedir. 19. yüzyılla birlikte İngiltere'nin tarım toplumundan endüstriyel, kapitalist bir topluma dönüşmesi, özellikle burjuvazilerin üretim araçlarını kontrol etme isteğinin artmasıyla birlikte insanların doğaya ve toplumdan yabancılaşmasına yol açmış, bu da toplumda sınıf çatışmasına neden olmuştur. Walpole'un romanı sonraki birkaç on yılda hem düzyazı kurguda hem de tiyatro dramasında aralıklı olarak taklit edilmiştir. Ancak 1790'larda Britanya'da, Avrupa'da ve kısa süreliğine de yeni Amerika Birleşik Devletleri'nde yayılmıştır. 18. yüzyılın en önemli gotik hikâyelerinden biri Matthew Gregory Lewis'in *The Anaconda*'sıdır. Bu, Doğu Hint Adaları'ndan saymadığı ya da saymak istemediği bir servetle dönen Everard Brooke'un hikâyesini anlatan dört ciltten oluşan uzun hikâyelerdir. Hikâyede, palmiye ağaçlarının arasında haftalarca avını bekleyen dev bir yılanın gotik özellikleri vardır. Yılanın kafası hızlı bir şekilde vurduğu ve vücudunun kurşunlara karşı dayanıklı olması nedeniyle yaratık, ada sakinleri için korkutucu bir kovalayana dönüşür. Lewis, pul desenini sarı ve yeşil renkte tasvir ederek korkuyu artırır ve yaklaşan ölümün bir uyarısı olarak, bir köpeğin bir yılan tarafından ezilmesini, kemiklerinin parçalanmasını anlatır. Lewis daha sonra yılanın boğayı yakalayışını anlatarak korkunun büyüklüğünü artırır. Lewis, emperyalizmin konularını korkunç ayrıntılarla uyarlayan ilk gotiklerden biriydi. Hikâye, İngiliz yönetimi altındaki üçüncü dünya ülkelerinin uğradığı zulme işaret eder. Lewis, 1815 ile 1817 yılları arasında Karayipler'e yaptığı seyahatler sırasında kendi gözlemlerini anlattığı *Journal of a West India Proprietor* 1834 adlı eserinde sömürgeci sömürü konusuna geri döndü. Yazar adada hastalığa yenik düştü, sarıhummadan öldü ve cesedi denize atıldı. Yolcu arkadaşlarını ürküten şey, vücudunun sarıldığı çuvalın rüzgarla kabarması ve Lewis'in kalıntılarını bir hayalet gemisi gibi güverteye doğru itmesidir (Snodgrass , 2005: 9).

Gotik romanlar popüler bir edebiyat kaynağı olmaya devam etmiştir. Korku edebiyatının en ünlü karakterlerini (Frankenstein) yaratan Mary Shelley'a ait

Frankenstein (1818) romanının dönemi olarak bilinen bu dönem, Avrupa edebiyatında romantik dönem olarak adlandırılmıştır. Adı geçen karakter, yaratıcılıkla ve farklı insanlara ait vücut parçalarını toplayarak kendisine korkunç ve korkutucu bir yaratığın ortaya çıkmasına neden olan hayat verme girişimiyle öne çıkmıştır (Jerrold, 2002, s. 6).

Gotik edebiyat, Viktorya dönemi romanı gibi çeşitli edebi eser tarzlarında yayıldı ve yayılımı 19. yüzyılda gösterişli oyunlar, farklı operalar, dergiler ile gazeteler için kısa öyküler veya hikâyeler, romanlar ve şiirler ya da resimlerle genişledi. Gotik edebiyatın daha az yaygın olduğu dönemlerin bulunmasına rağmen, 18. ve 19. yüzyıllar, Oscar Wilde'nin *Dorian Gray'in portresi* romanı (1890-1891), Charlotte Perkins Gilman'ın "*Sarı duvar kağıdı*" romanı (1892), Bram Stoker'ın orijinal *Drakula* romanı (1897) (Oscar, 2005: 27-32) ve Henry James'in "*Yürek burgusu*" adlı romanı gibi gotik romana yoğun bir geri dönüşe tanık oldu. Gotik edebiyat eserleri, hayata ve insan doğasına dair akılcı fikirlerin yayılması sırasında sosyal ve kültürel değişimlerin beraberinde oldu, aynı zamanda hurafelerin ve korkutucu hikâyelerin okuyucuya haz duygusu verebileceği fikirleri de yayılmıştır. Ayrıca ilk Gotik romanlar, aklın açıklayamayacağı fikirlerin var olduğunu söyleyen bazı şair ve yazarların eserlerinin ortaya çıkmasının beraberinde de oldu. Bu yüzdendir ki William Blake, Samuel Taylor, Percy Shelley, John Keats ve diğerlerinin şiirleri gibi hurafeli ve doğüstü hikâyeleri yeniden ürettiler (Maggie, 2021).

20. yüzyılda gotik sanatın önemli ölçüde genişlediği görülmüştür. Öyle ki gotik özellikler filmlerde, sayısız hayalet hikâyelerinde, çok çeşitli romanlarda, televizyon programlarında, komik romantik oyunlarında, bilgisayar oyunlarında ve daha fazlasında bulunmuştur. Bir romanı gotik roman olarak tanımlamak için aşağıdakileri içeren genel kriterler belirlenebilir:

Yer: Gotik romanın olayları genellikle bir kale, bir saray, bir hapishane, bir yeraltı bodrum, mezarlık, ıssız bir ada, terk edilmiş bir ev veya harap bir depo olsun, eski bir yerde gerçekleşir. Veya el yazmalarının bulunduğu bir kütüphane veya geçmişin sırlarının saklandığı bir bilgisayar gibi bir yer, karakterlerin psikolojik veya fiziksel olarak kovalanacağı şekilde yeniden şekillendirilebilir.

Olaylar: Olaylar pek çok biçimde olabilir, ancak genellikle dünyayı istila eden uzaylılar veya diğer dünyalardan gelen tuhaf yaratıklar gibi garip veya uzak dünyalardan ortaya çıkan hayaletlerin veya canavarların özellikleriyle ortaya çıkarlar. Bu romandaki karakterlerin yaşadığı tehlikenin ve dehşetin boyutunu gösterir. Bu da özellikle de karakter sayısı arttıkça roman daha da korkutucu hale geldiğinden okuyucuyu cezbeden ve karakterlerin kaderini öğrenmek için okumaya devam etme konusunda onu heyecanlandıran bir şeydir.

Zamansal örtüşme: Olayların iki dönem arasındaki zamansal geçiş dönemlerinde yaşanması gibi, çok eski olanla birlikte çok modern olanı bulabiliyoruz. Böyle olunca karakterler, bir zamandan diğerine intikal ederek engellerle, tehlikelerle ve korkunç dehşetlerle yüzleşirler. Belki de geçmişten bazı şeyler okuyucunun sonsuza dek bittiğini zannetmesinin ardından geri gelecektir. Bu, Sigmund Freud'un ifade ettiği tekinsizlik kavramına işaret eder. Bu da romanda *Drakula* korku ve yıkım saçan vampirlere eşlik eden teknolojik aletlerin varlığını açıklamaktadır.

2. Türk ve Arap Romanları Arasındaki Gotik Unsurlar

Hilmi Ziya Ülken, Fransa ve Almanya'da olduğu gibi Türkiye'de de bir aydınlanma çağından bahsetmenin zor olduğunu ileri sürer. Çünkü aydınlanma çağı, Türkiye'nin Avrupa'ya entelektüel temas olmadan kapandığı bir dönemde, Avrupa'da 16. ve 18. yüzyıllarda aydınlanmaya yol açan deneycilik ve rasyonalizm devirlerine muhtaçtır. Dolayısıyla Türkiye'de yaşanan aydınlanma, Türk kültürünün doğal bir gelişmesinin sonucu değil, 19. yüzyılın ortalarında Avrupalı modernizm fikirlerin yayılmasının bir sonucuydu (Ülken, 2001: 64). Bu durum, Avrupa aydınlanma fikirlerinden etkilenen modern Arap kültürü için de geçerlidir. Böylece Muhammed Abduh, Cemaleddin el-Afgânî ve diğerlerinde gördüğümüz gibi aydınlanma ve Arap rönesansı çağrıları ortaya çıkmıştır. Aydınlanma meselesi ve Avrupalı modernizm fikirlerin etkisi bir yana, Türk ve Arap kültürlerinin özellikle Osmanlı devleti döneminde ortak bir tarihi vardır. Ayrıca cinler, gulyabani, yedi başlı ejderha ve tek dudaklı dev gibi ve Bin bir gece masallarındaki mitolojik yaratıklar örneğinde de olduğu gibi iki kültürdeki halk masallarında ortak anlatı temaları ve ortak mitolojik ya da korkutucu yaratıkların varlığıdır. Gotik içerikli ilk Türk romanlarından biri Ali Aziz Efendi'nin 1796-1797 yıllarında yazdığı (*Muhayyelât*) adlı romanıdır. Ahmet Midhat, Şemseddin Sâmî, Mizancı Murad, Nabizade Nazım gibi bazı Türk romancılar, gotik unsurlar veya doğaüstü mitolojik varlıklar içeren romanların, rasyonel mantıktan, modernlik ve gelişme bağlamından bir kopuşu temsil ettiğini görmüştür.

Buna rağmen gotik edebiyata ait olabilecek roman eserler de vardı ve Hüseyin Rahmi Gürpınar, Ali Rıza Seyfi ve Kerime Nadir'in eserleri gibi bunların yayımı arttı. Ardından Ahmet Hamdi Tanpınar, Peyami Sefa, Erhan Bener ve Oğuz Atay'ın eserleri ve diğer eserler de gelir.

Türkiye'de gotik eserlerin popüleritesi, en önemli etkeni ideolojik kutuplaşma ve siyasi rekabetin yaşandığı 1960-1980 durgunluk döneminden sonra artarken doksanlı yıllar, özellikle cinlerin, perilerin ve korkunç yaratıkların dünyasını anlatan fantastik romanların yayılması ve okunması açısından Türk roman

tarihinde önemli bir dönüm noktasını temsil etti. Bu, Türk romancının batı romanından etkilenen yaratıcı roman türleri yazma isteği üzerine fantastik ya da gotik romanların artmasına katkıda bulundu. Arap ve Türk romanlarında korkunun tezahürleri, korkutucu yerler, korkutucu karakterler ve dehşet verici konular da dahil olmak üzere çeşitlilik göstermektedir.

2.1. Yer

Gulyabani romanı, yaşlı bir kadının romancıya gönderdiği, ondan kendisine şeytanlar, periler ve cinlerle ilgili hikâyelerle dolu inanılmaz maceraları anlatmasını istediği bir mektupla başlar. Yazar ne dev, ne gulyabani, ne de cin gördüğünü, batıl inançlardan uzaklaşıp akla daha çok önem vermemiz, masallara inanmamamız gerektiğini söyler. Bununla birlikte bilim adamlarından veya teknisyenlerden herhangi bir azar almamak için ruhani dünyanın sırlarını kendi yöntemiyle sunma yeteneğini vurgular.

Roman, olayları birinci şahıs ağzından anlatan ve günümüz ile geçmiş arasında gidip gelen (Muhsine Hanım) adlı yaşlı bir kadının bakış açısından anlatılır. Bu roman okuyucuyu korkudan titretmek için yazılmıştır. Öyle ki Muhsine Hanım'ın korkularını birinci şahıs ağzından anlatması, okuyucuyu olayların yaratılmasına ortak eder ve roman baş kahramanının neler hissettiğini hissettirir.

Yazışmaların ardından erken dul kalan Muhsine Hanım, ıssız ve korkutucu bir yerde inşa edilmiş bir köşk olan Yedi Çobanlar Çiftliği köşkünde hizmetçi olarak çalışmaya başlar. Köşk çalışanlarından biri, kendisine köşk sahibinin, köşte bulunan cinler ve şeytanlar yüzünden delirdiğini söyler. Çeşmifelek Kalfa ve Ruşen'in konuşması nedeniyle korkusu artan Muhsine Hanım'ın köşkün içinin ve dışının tasvir edilmesi korku duygusunun beslenmesine katkı sağlar. Adı geçen çalışanlar, Muhsine Hanım'ın özellikle köşte yaşayan kadın hakkında hiçbir şey sormamasını tavsiye ederler. Onların konuşmaları sürekli olarak cinler ve şeytanlar hakkında olup korkularını gidermek için batıl tedavi yöntemleri icat ederlerdi. Bununla birlikte insanların genellikle bir gulyabani ya da cin varlığını hissettiklerinde yaptıkları, kulak memesini tutmak, parmaklarını ovuşturmak gibi popüler, kalıtsal davranışlardan bazılarını yaparlardı. Ayrıca Muhsine Hanım hissettiklerini şu şekilde anlatır:

“Nasıl oturdularım Allah bili. Oturup da rahat mı ediyorlar? Çiftlik sahibi hanımefendi perilere karıştı. Çıldırdı. İç bahçedeki havuzu kenarında her akşam cinler meclis kurular imiş. Hanımefendi gidip onlarla oturur, konuşur imiş. Hanımdan başka gece bahçeye çıkanlar periler boğarlar imiş. Oraya giden erkek, kadın hizmetçilerden hiçbir sağ dönmez. Sular karadıktan sonra

o civarda kimse dolaşamaz. Kurtları kuşları bile çarparlar. Artık uydur uydur söyle bakalım, Allah kimseyi sizin dilinize düşürmesin. Siz arabacılar, köylüler, bir yalana bin mübalağa katarsınız. Hanımefendi orada mı çıldırdı? O, İstanbul'daki kanyağında aklım bozdu. Zengin kadın tumarhaneye koymadılar. Tebdilihava etsin diye buraya çiftliğine getirip kapadılar. Korkudan yüreğim hop hop atmağa başladı. Ayşe Hanım'dan sordum: Ay beni hizmetçiliğine götürdüğün hanımefendi deli mi?

İnallah ma'as-sabirin. Öyle ona buna saldıran azgın deli değil. Biraz meraklı, sersemce bir kadın, işte bu” (Gürpınar, 2005: 53).

Korkunç yerin özellikleri, sıkıca kapatılmış yerden ortaya çıkar, bu yüzden içindeki çalışanların söylediği gibi, şeytanlar ve hayaletlerin musallat olduğu bu korkutucu köşkten kaçmanın bir yolu yoktur. Muhsine, korkunç köşkü şöyle anlatır:

“Aman yarabbi dağ başında, hemen kırk odalıya benzeyen bu koca köşkün içinde, yapayalnız bu iki kadın nasıl oturuyorlardı?Evin hanımefendisinin deli olduğunu işittim. O biçare kadın bu koca binanın acaba hangi odasında kapalı idi? Hanımefendiye dair sual cevabın memnu olduğunu anladım. Arabacının söylediği lakırdıların doğru olup olmadığını sorup anlamak merakıyla çıldırıyordum. Bu koca bir hanenin içinde hangi hizmete tayin olunacağımı anlamadan orada kalmak hiç işime gelmiyordu. Bir başıma tiril tiril kalakaldım. Şimdi ne yapacaktım? İlk tedbir olarak hemen koştum. Oda kapısını sürmeledim. Üzüntüden, korkudan, yorgunluktan bitap düşmüştüm. Her tarafım kesiliyordu. Yükü açıp döşeği yapmak istiyor fakat içinden acaba ne çıkacak havfiyla açmaya korkuyordum. İkinci tedbirim de perdeleri indirmek oldu. Odanın bir köşesine büzüldüm bekliyor, nereden, ne çı- kacak diye gözlerimi her tarafa dolaştırıyor idim. Bu gece bir taraf- tan hiçbir peri zuhur etmese bile ev içinde bulunduğum şedit kor- ku beni öldürmek için kâfi idi. Eşyadan duvarlara, yerlere akseden gölgeler bana hep hayâlât-ı mahûfe gibi alelacayip görünüyordu. Bir pıtırıtı olunca kalbime kuvvet vermesi için elimle nüshaya sarılıyor, el-cinnü'l-ecin levhasının sıyaneti maneviyesin altına iltica ediyordum” (Gürpınar, 2005: 42-43).

Kederli ve korkutucu bir hapisaneyeye dönüşen köşkteki manzaralar veya yerler anlatılarak romanda korku sahneleri tekrarlanmıştır. Ancak anlatı paradoksu, perilerin ve cinlerin varlığına inanmayan (Hasan)'ın köşkte ortaya çıkmasıyla başlar ve köşkte meydana gelen gizemli olayların kaynağını arar. Yaşanan tüm korkunç olayların, köşk sahibinin yeğenleri tarafından, onun bunadığını kanıtlayıp tüm mal varlığına el koyabilmeleri için önceden hazırlandığı sonucuna varır. Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın romanlarında (Mezarından kalkan şehit 1995) ve (Cadı 1981) romanında olduğu gibi bilim ve hurafe arasındaki çelişki teması pek çok romanda vardır. Rahmi'nin tasvir ettiği

gotik atmosfer, batı romanının atmosferine benziyordu. Nitekim roman alanını (cinli bir köşk, korkutucu sesler, terk edilmiş yerler, zifiri karanlık, korkunç karakterler...vb.) bileşenler üzerinden inşa ediyordu. Olayları mezarlık ya da (şeytanların bulunduğu ev) denilen terk edilmiş köşk gibi korkunç yerlerde geçen *Mezarından kalkan şehit* romanında da gördüğümüz gibi Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın romanlarında korkunç yerler tekrarlanmıştır.

Pek çok Arap korku romanında korkunç yerler mevcuttur. Zira yer, roman dünyasının inşasına büyük katkı sağlamaktadır. Çünkü o, olayları kucaklayan, karakterleri içeren ve dönüşümlerin gidişatını etkileyen şeydir. Korkunç yerin doğası, yazarın fikir ile romandaki anlatı unsurları arasındaki bütünleşmeyi sağlama vizyonuyla uyumlu olur. Arap dünyasındaki gotik romanların en önemli yazarlarından biri olan Mısırlı yazar Ahmed Halid Tevîk'in romanında (207 numaralı oda) gördüğümüz gibi, korkunç yerler anlatısal bir vizyon oluşturmanın en önemli araçlarından biriydi. Yerin kapalı yapısı, olayların otel odalarından biri olan 207 numaralı odada gizemli ve korkutucu bir sır etrafında döndüğü romanın başlığından da anlaşılmaktadır. Uzun yıllardır otelde çalışan romanın baş kahramanı Cemal Sevvâf, o oda hakkında çok şeyler duyar. Otel müdürü ve çalışanlarının kendisini o odaya girmemesi konusunda uyarmalarına rağmen bir kadın konuğu oraya götürürken bir kez içeri girer, derken rengi atmış olarak ve ayakları yerde tutmaya çalışırken titreyerek işyerine dönene kadar büyük bir korku hissederek. 1961 yılında yaşlı bir kadının gizemli koşullar altında ölmesi gibi, içinde meydana gelen gizemli olaylar nedeniyle o odada korkunç hikâyeler yayılır. Otelin muhasebecisi (Mina amca), bu odanın cehennem kapılarında biri ve cinlerin ve şeytanların mesken yeri olduğunu düşünür. Otel müdürü, bu konudan bahsettiği nedeniyle otelin müşteriler arasındaki itibarını zedeleyeceği için onu azarlar. 207 numaralı odadan servis talebinde bulunan birinin aradığı servis çalışanı (Ali) ile yaşanan son hikâyeye kadar korkunç olaylar devam eder. Onu merdivenden çıkarken gören son kişi otel çalışanı (Zeynî) idi. İki saat sonra Zeynî konuk kayıt defterini kontrol eder ve 207 numaralı odada bir konuk oturmadığını görünce şaşkına döner. Koşarak gidip odanın kapısını açınca, oda kapkaranlıktı ve kimseyi bulamaz. Yerdeki kan damlaları dikkatini çeker ve o sırada dehşete kapılır. Gözlerini kaldırdığında Ali'nin tavanda asılı olup öldüğünü ve karnının bağırsakları bulunmaksızın içi boş olduğunu görür (Tevîk, 2008: 145-146). Her iki romanda da yer önemli bir unsurdur. *Gulyabani* romanında köşk olaylara sahne olup dehşet kaynağı olurken, *207 numaralı oda* da büyük ölçüde korkutucu ve korkunçtu. Dolayısıyla yer, olayların ve karakterlerin anlaşılmasına katkı sağladığı gibi korkunç anların somutlaştırılmasına katkıda bulunur. İki roman arasındaki farkın özelliklerinden biri de *Gulyabani* romanında yaşanan korkunç olayların gerçekleşmesinin

ardındaki itici neden düzenbazlık ve açgözlülük iken, 207 numaralı oda'daki itici neden ise takıntı ve kuruntulardır (Tevik, 2008: 23-35).

2.2. Karakter

(Vampir) fikri farklı kültürlerde en yaygın fikirlerden biridir ve insanın kendisi kadar eskidir. Zira onun korku duygusu, insanlara zarar vermeye çalışan korkunç yaratıklar hakkındaki düşüncelerinden doğmuştur. Kökeni 11. yüzyıla kadar uzanan vampir düşüncesine vampirizm adı verilmiştir. O dönemde Avrupa folklorunda bazı ölümlerin hayata dönebilip yaşayanların kanını emdikleri ve yaşayanların kanını emdikleri sürece yaşamaya devam edebileceklerine dair efsaneler dolaşıyordu. Popüler kültürde vampirlerin zamana ve mekâna nüfuz etmelerine yardımcı olan doğüstü yetenekleri sayesinde ölümden dönebileceklerine dair artan bir inanç oluşur.

Filex Oinas, vampiri yaşayan bir ceset veya mezarından çıkıp yaşayanların kanını içen ruhsuz bir beden olarak tanımlar. Antik ve modern insanın hayal gücündeki vampirler çeşitlidir ve tek bir türle sınırlandırılması zordur. Öyle ki folklordeki imajları nereids, morae, cadılar, kurt adam ve hayaletler gibi doğüstü varlıklarla karıştırılmıştır.

Vampirler şekil ve işlev açısından bir kültürden diğerine ve bir sanattan diğerine farklılık gösterebildiği gibi edebi veya felsefi yorumların uyulan psikolojik, Marksist, sosyolojik, feminizm, gotik veya tarihsel teoriye göre farklılık gösterir. Örneğin sosyolojik teori, Drakula'da onun sosyal olarak dışlanmış olduğu halde acımasız kapitalizmi, yozlaşmış burjuvaziyi veya ataerkil sistemi temsil ettiğini görür (Mary, 2009: 2).

Drakula karakteri film, animasyon, çizgi roman, televizyon programları, sinema vb. çeşitli sanat dallarında kullanılmıştır. Drakula karakteri, vampir edebiyatının gelişimini büyük ölçüde etkileyen ilham verici ve kendine özgü roman eserler aracılığıyla edebiyatla ilişkilendirilmiştir. Söz konusu romanlar arasında; John Polidori'nin 1918 *The Vampyre* adlı eseri, James Malcolm Rymer'in 1845 *Varney the Vampyre* adlı romanı ve Sheridan Le Fanu'nun 1872 *Carmilla* adlı romanıdır. En ünlü vampir romanlarından biri İrlandalı Bram Stoker'ın 1897 yılında yazdığı *Dracula* adlı romandır. Söz konusu roman, kötülüğün ne kadar güçlü ve tehlikesi ne kadar büyük olursa olsun, solup çürüyeceği ve sonunda iyiliğin galip geleceği düşüncesi etrafında dönmektedir (Beresford, 2008: 115).

Drakula, Transilvanya'yı yok ettikten sonra şehir sakinleri için gerçek bir tehdit oluşturan ve şeytani projesini genişletmek isteyen doğüstü bir varlıktır. Ancak onun sonu bilgi ve bilgeliğe sahip basit bir adamın (Van Helsing) eliyleydi. Van Helsing zayıf ve güçsüzdü ama sevgi Drakula'yı yenmiştir.

Drakula'nın birtakım savunmasız insanlara karşı yaptığı kanlı eylemler onun ölümsüzlüğünü kaybetmesine neden olur, dolayısıyla kalesi gibi o da ortadan kaybolur (Stoker, 1897: 121-134).

Türk romanı Stoker'ın romanından etkilenmiştir. Ali Rıza Seyfi, 1930'da yayımladığı (*Kazıklı Voyvoda*) adlı romanı, 1997 yılında yeniden basıldığında adı (Drakula İstanbul'da) olmuştur. Yeni ad Seyfi'nin Stoker'ın *Dracula* romanından etkilendiğini vurgular. Ancak Seyfi olayları Transilvanya'dan İstanbul'a aktarmış, karakterleri ve olayları Türk kültürüne uygun olarak yeniden kurgulamıştır. Örneğin, (haç, İncil) kavramlarını Kur'an-ı Kerim ile değiştirmiş, iman ile küfür, bilim ile hurafe arasındaki çatışmaya işaret etmiştir. Romanının başarısının sebeplerinden biri de yazarın Türk ortamına yarattığı uyarlamadır. Sadece Drakula değil, romanın bazı karakterleri de uyarlandı. Eserdeki tüm karakterlerin isimleri Türkçe isimlerle değiştirilmiştir. Seyfi'nin eserlerindeki olayların İstanbul'da geçmesi böyle bir kültürel değişimi zorunlu kılmıştır. Seyfi'nin romanında Azmi Bey, Güzin, Rıfat Bey, Şadan, Turan, Özdemir Oğuz, Dr. Afif Bey ve Dr. Resuhi Bey olarak değiştirildiği anlaşılmaktadır. Eserde karakterler bir yana diğer kültürel unsurlarda da değişiklikler görülür. Özellikle dinî unsurlar ve referanslar birbirinden oldukça farklıdır. Zira din ve kültür birbiriyle bağlantılı olgulardır ve din ile kültürün birbirini etkileyen iki unsur olduğu söylenebilir. Çünkü din, doğduğu kültürün temel unsurlarından etkilendiği gibi inanç, ibadet ve ahlak ilkeleriyle de doğduğu kültürü etkilemektedir. Aynı zamanda bu ilkelere dayalı olarak ortaya çıkan yaşam tarzını da zenginleştirir ve değiştirir (Kılıç, 2015: 14). Buna göre Seyfi'nin romanında dinî ve kültürel semboller şu şekilde değiştirilir:

“Kont Drakula'ya İstanbul'da aldığımız konak kendisi tarafından belirtilen özelliklere uygun bir semtte, yine onun istediği tarzda bir konaktı. Kont Drakula gerçekten Türklük kokan bir semtte, etrafı sakin, büyük bahçeli bir bina istemiş, paradan hiç çekinilmemesini yazmıştı. O galiba, meşhur Fransız yazarı ve eski İstanbul hayranı Piyer Loti gibi şehrimizin eski yaşantı ve şiir ile dolu, tarihi olaylarla bilinen bir yerinde oturmak istiyordu. Aldığımız konak Eyüp semtinin dış bölgesinde eski bir subaydan kalmış bina, halkın deyimiyle neredeyse yıkılmak üzereydi. Büyük bahçesinin uzak köşesinde ahır, selamlık gibi birtakım binalar, bir de üstü ve etrafı kapalı bir aile mezarlığı vardı” (Seyfi, 1997: 46)

Ali Rıza Seyfi, Stoker'ın *Drakula* adlı romanından etkilenmişse, Arap romanı da Mary Shelley'nin Cenevre'de yaşayan genç bilim adamı bir doktorun hikâyesini, çeşitli cesetlerden kemik ve organ toplayarak yapay bir insan yaratma girişimini ve bu başarılı girişimin sonucunda yaşanan korkunç olayları anlatan (*Frankenstein*) romanından etkilenmiştir. *Frankenstein* romanında korku, Drakula'dan farklı olarak bilime dayanılarak uyandırılır. Dr. Frankenstein'in

siyasi korkuları, burjuva toplumunun yeni doğan işçi sınıfına karşı bir güç olarak ortaya çıkıp devrime neden olma olasılığını öne çıkarır. Bu, Frankenstein'in canavarının özellikleriyle ortaya çıkar. Genç bilim adamı, yeni bir yaratık yaratmak için birleştireceği cesetlerden ve mezbahalardan vücut parçaları toplar. Ceset olarak kullanılan cesetler, feodal ilişkilerin bozulması nedeniyle suçta, fakirliğe ve ölüme sürüklenenlerin yani fakirlerin parçalarıdır (Franco, 2004: 108). Canavar, otoritenin kendi kaderi üzerindeki kontrolünden kurtulmaya çalışan proletaryayı temsil ediyor gibi görünürken; Frankenstein'i vücut parçalarından toplayan doktor ise, çıkarlarına ulaşmaya devam etmesini sağlamak için sosyal ve politik yaşam tarzını sürdürmek isteyen burjuva sınıfını temsil ediyor gibi görünür. Mary Shelley'nin romanındaki sembolizm, feodalizmden endüstriyel tarza doğru dönüşmeye başlayan ve toplum yapısında büyük değişiklikler dayatan toplumdaki sınıf mücadelesi üzerinden ortaya çıkar. Frankenstein karakteri çeşitli sanat dallarında en ünlü karakterlerden biri haline geldi ve birçok kurgu eserinde yeniden kullanıldı. Ahmed es-Sadûn'un romanı (*Frankenstein Bağdat'ta*) 2013, seyyar bir hurdacı ve eski şeyler ve aletler toplayıcı olan romanın baş kahramanı (Hâdî el-Attâk), 2005 yılında Irak'ı vuran teröristlerin düzenledikleri bomba saldırılarının kurbanlarının kalıntılarını toplar ve bunları toplayarak Attâk'ın (Şissme) adını verdiği yeni yaratığın vücudunu oluşturan vücut parçalarının sahiplerini öldüren insanlardan intikam almaya başlayan korkunç bir yaratık yaratır. Bu yaratık Bağdat'ın her yerine korku saçar ve Attâk ve onun oğlu Daniel olduğunu sanan yaşlı kadın Elişuva dışında kimsenin onu görmemesine rağmen onun ve korkunç görünümü hakkında pek çok dedikodu dolaşır. Korku, ülkeyi bölüştüren savaşan milisler arasında da yayılır. Pek çok kişi bu korkunç canavarın siviller arasında bomba patlatanlardan bir ilahi intikam olduğunu düşünür. Attâk'ın, canavarın kurbanların kalıntılarından nasıl yaratıldığını anlatmasına rağmen kahve müdavimleri onunla alay ederek onu yalanlar. Bu sırada Tuğgeneral Surûr, (Şissme)'nin izini gizlice sürer ve hikâyesinin doğruluk payı olduğunu görür. Canavarın korkunç imajı, aldığı her intikam eyleminden sonra daha da artar. Öyle ki suçluları arkasında hiçbir iz bırakmadan öldürür ve yok eder. Attâk karakteri toplumun alt sınıfını, Mahmud Sevâdî orta sınıfı, yönetim ve milis liderleri ise üçüncü sınıfı temsil eder. Attâk, suçlulardan intikam alması nedeniyle (Şissme)'nin misyonunun büyük bir görev olduğunu ve güvenliği sağlamaya önem vermeyen yönetimin suçluların ve teröristlerin suç ortağı olduğunu düşünür. Çünkü yönetim, durumun olduğu gibi devam etmesinden yararlanır. Eylemlerine ilişkin haberlerin yayılması nedeniyle şehir sakinlerinin bilincinde büyüyen korkunç yaratığın imgesiyle gotik unsurlar ortaya çıkar. Korku da bütün şehre yayılır. Romanda, 2003 yılındaki Amerikan işgali sonrası Irak'ın durumuna ve burada toplum

üzerinde yıkıcı etkilerine neden olan kanlı mezhep çatışmalarının yayılmasına işaret edilmektedir. Roman, vahşi yaratık ile ülkede yayılan yolsuzluk ve adaletsizlikten insanları uzaklaştırmak isteyen yönetici sınıf arasındaki karşılıklı ilgiyi ortaya çıkarır.

İki romanı karşılaştırdığımızda aralarında fikir ve kullanım açısından benzerlik olduğunu görüyoruz. (*Drakula İstanbul'da*) romanı, Drakula karakterini yeniden üretmiş, ancak yazar Türk kültürünün kendine özgü özelliklerini dikkate almış ve bunu gerçekleştirmek için karakterlerin adları, yerleri ve kültürel çağrışımlar gibi gerekli olan şeyleri değiştirmiştir. Bu, yazar Ahmed es-Sadûn da halk arasında korku salarak Frankenstein'i Bağdat'a geri getirdiğinde aynısını yapmış ve ilginç yaratığa (Şissime) adını vererek olayları ve karakterleri Irak kültürüne uyacak şekilde değiştirmiştir (*Frankenstein Bağdat'ta*, 32-39). İki roman arasındaki farkın tezahürlerinden biri de Seyfi'nin romanının amacının romanın kahramanlarının Drakula'nın Türk kanı içmesini engellemelerini sağlaması -çünkü o, vahşi olup Türklerin kanına doyamaz ve sömürge ordularının yapamadığını yapmıştır, bu da halkın Drakula'ya karşı öfkesini ateşlemiştir- ve Azmi Bey'i, Türk ordusundan bir asker olmadığı güne lanet ettirmesidir. Turan Bey, Drakula'nın sarayına gidip onu kalbinden bıçakladığında Türk milletinin intikamını aldığını hissetti. Zira Drakula, İstanbul'un en önemli yerlerini kontrol altına almanın peşindeydi ve bu, sömürgeci güçlerin sembolik bir özelliğidir. Drakula'nın İstanbul'da daha fazla gayrimenkul ele geçirme arzusu şu şekilde gösterilmektedir:

"Kont bu açıklamadan çok memnun olmuştu. Kont Drakula bir ara bir iş bahanesiyle kütüphaneden çıktı, ben önümdeki büyük İstanbul haritasına bakarken bunun üzerinde bazı semtlere konulmuş daire şeklinde işaretler gördüm; kurşun kalem ile çizilmiş olan bu dairelerden biri tam Eyüp'ün üzerinde, bizim aldığımız konağın bölgesini işaret eder bir yerde idi. Bundan başka Bakırköy, Sarıyer, Şişli üzerinde de böyle başka daire biçimindeki işaretler vardı. Acaba bu adam oralarda da mı yer almak istemiş yahut almıştı?" (Seyfi, 1997: 70).

2.3. Zaman

Zaman, korkunç bir gotik fantezi dünyasının inşasında önemli bir rol oynar, çünkü olayların yazarların izlediği silme, özetleme, ileri atlama, geriye doğru getirme vb. çeşitli tekniklere göre düzenlenmesiyle elde edilen unsurdur. Zamanın etkisi, Kerime Nadir'in *Dehşet gecesi* adlı romanının adından da açıkça anlaşılmaktadır. Zira gotik edebiyatta gece ve karanlık korku atmosferiyle ilişkilendirilir. Bazı kötü karakterler de yalnızca karanlık yerlerde yaşayabilir. Roman, gazeteci Mümtaz Evren'in, Irak'ın ünlü petrol kralı El-Hüdaî'nin Cilo Dağı'nda yaptırdığı turistik otelin açılış törenine katılmak üzere trenle Hakkari'ye gideceğini açıklamasıyla başlar. Gece fırtınalı idi, hava kötü olduğunda ise yaşanacak korkunç olayların habercisidir.

Dehşet gecesi, Mümtaz'ın okumaya başladığı *Kızıl Puhu* romanıyla ilerler. Roman, Cengiz adlı meçhul yazarı tarafından Mümtaz'ın çalıştığı gazeteye gönderilmiştir. *Kızıl Puhu* romanı, akşam karanlığında başlayan şiddetli kar fırtınası sırasında tek başına yürüyerek haydutlar hanına gitmeye çalışan bir gencin hikâyesini anlatır. Zamanın resmi şu şekilde gösterilir:

“O sırada küçük masa üzerinde duran kitaplarımdan biri yere düşmüştü. Eğilip aldım. Bu, henüz sayfalarını açmamış olduğum Kızıl Puhu adındaki eserdi. Kapağında, kanlı hatlarla çizilmiş bir baykuş resmi vardı. Fakat bu baykuş son derece sanatkârane bir şekilde, güzel bir genç kadının portresiyle kaynaştırılmıştı. Kadının eşsiz bir çekiciliği olan iri siyah gözleri, insanın ruhunu uğursuz bir güçle büyüliyordu. Birden küçük dilimi yutmama ramak kaldı. Çünkü bu resimle, az önce kompartımandan çıkan kadın arasındaki benzerlik, iki su damlasından farksızdı. Altüst bir hâlde olduğum yerde kaldım. Kendimi toparlayıncaya kadar da, tren duraklamış olduğu Misis İstasyonu'ndan kalkmıştı. Kitap elimde, kanepeye çöktüm. Artık ne borayı ne de şimşekleri görüyordum. Bütün o afet, kafamı saran bindir sual yıldırımını yanında sönük kalmıştı. Şahane güzelliğiyle beni bir anda cin gibi çarpmış olan o esrarengiz kadın ile elimdeki şu kitap arasında ne gibi bir ilişki vardı?” (Nadir, 1984: 69-70)

Sarayda gizemli ve dehşet dolu günler geçiren ve korkudan uyuyamayan Cengiz, sarayda bir gece başına gelen bir olayı anlatır. Bu olay ona prensesin iki yüz yıldır insanların kanını emen bir hayalet olduğunu düşündürtür. Bundan kaçınmak için kendisini kan emen hayaletten kurtaracak bir muskayı taşıyordu. Romanda, Mümtaz'ın okuduğu Cengiz'in romanının geçtiği zaman ve Mümtaz'ın Irak'taki petrol şirketinin açılışına katılmak üzere trenle gittiği zaman olmak üzere iki zaman vardır. Ancak yoluna çıkan korkunç olaylar onu Cengiz'in romanında okuduklarına inandırır. Olayların yaşandığı zamanın korku, bilinmezlik, yalnızlık ve vahşetle ilişkilendirilen bir zaman dilimi olan gece olduğunu, bunun da romana heyecanlı, merak uyandırıcı bir boyut kazandırdığını görüyoruz.

Mısırlı yazar Ahmed Murad'ın romanı (*Mavi Fil*), Dr. Şerif'in karısını iğrenç bir şekilde öldürmesinin gerçek sebebini aramanın bir yolu olarak geçmişe dönüş yapar. Doktor Yahya, beş yıldır inzivaya çekildikten sonra Abbasiye'deki Nöroloji ve Akıl Hastanesi'ndeki görevine döndüğünde, hastane yönetimi tarafından Şerif'i karısını öldürmeye sevk eden sebebi öğrenmesiyle görevlendirildi. Olayları geçmişe giderek anlatan Şerif, arkadaşı Yahya'ya birçok enteresan şey ve olayı hatırlatır. Zaman, geriye gitme (cinayetın olayları), zaman sıçraması (cinayetın nedenini öğrenmeye çalışma), silme vb. gibi birtakım zamansal teknik aracılığıyla gerçeklerin açığa çıkmasına katkıda bulunmuştur. Yahya, sanık Şerif'in kişilik bozukluğu ve şizofreni hastası olduğu sonucuna vardı, ancak meselede şüpheli olan şey, Şerif'in vücudunda başına gelen her şeyle ilişkili ilginç ve belirsiz dövmeler ve sembollerin

bulunmasıydı. Bunun üzerine Yahya, (Mavi fil hapları) adı verilen hapların yarattığı hezeyanla içindekini korkusuzca ifade edebilmek için Şerif'e bu haplar verir. Sonunda Yahya, Şerif'in (Nail) adında bir cin tarafından musallat olduğunu anlar ve cin, Şerif'in diliyle pek çok çirkin söz söyler. Dr. Yahya, arkadaşının bu cinden kurtulmasına yardım etmek isteyince cin, Şerif'in kendi eliyle dilini keserek Dr. Yahya'nın trajik sonunu yazar (Murad, 2012: 320-328).

4. Sonuç

Türk romanı gotik konuları ve karakterleri ele alma açısından Arap romanından daha önceydi. Bu, romanın Arap dünyasında ortaya çıkmasından bir asırdan fazla bir süre önce Türkiye'de önce ortaya çıkmasıyla bağlantılıdır.

Gotik karakterler, Türk edebiyatında (*Drakula İstanbul'da*) romanı ve Irak'ta Ahmed es-Sadâvî'nin (*Frankenstein*) romanı aracılığıyla Arap ve Türk romanlarında kendini belli etmiştir. İki yazarın gotik karakterleri kullanma nedenleri benzerdi. Seyfi Drakula karakteriyle sömürgeci güçleri, Sadâvî ise Frankenstein karakteriyle 2003 yılında Amerika'nın Irak'ı işgalinin bıraktığı yıkımı ve tahribatı simgeliyordu.

Arap ve Türk romanlarındaki gotik yerler, *Gulyabani* romanındaki korkunç köşk ve 207 numaralı odanın yarattığı korkunç gizem gibi korkunç yerlerle ilişkilendirilmiştir. Her iki romanda da yerler, roman karakterlerinin bilinçlerindeki dehşet verici atmosferin yaratılmasına katkı sağlayacak şekilde tasvir edilmiştir. İki roman arasındaki farkın özelliklerinden biri de *Gulyabani* romanında yaşanan korkunç olayların gerçekleşmesinin ardındaki itici neden düzenbazlık ve açgözlülük iken, *207 numaralı oda*'daki itici neden ise takıntı ve kuruntulardır.

Zaman, gotik edebiyatın önemli ve etkili bir unsuruydu. Öyle ki geleceğe ya da geçmişe doğru zaman hareketleri olayların anlatı düğümüne doğru itilmesinde rol oynadı. *Dehşet Gecesi* romanında iki roman zamanı örtüşmektedir; Mümtaz'ın okuduğu *Kızıl Puhu* romanının zamanı ve Mümtaz'ın bizzat yaşadığı zaman ile zor ve korkutucu anlar. Ayrıca zaman, (*Mavi Fil*) romanında Şerif'in yapmış olduğu korkunç eylemler hakkındaki gerçeğin ortaya çıkmasına da katkıda bulundu. O zaman, cinin öldürme ve suç işleme arzusunu tatmin etmek için Şerif'in vücudunu kullanarak tüm korkunç eylemlerini gerçekleştirmedeki rolü aracılığıyla doğaüstü boyutlarla bağlantılıydı.

KAYNAKÇA

- Ali, G. (2004). Ötekinin Sunumunda Algılama Farklılıkları. S. Ulağlı (Dü), (s. 47-55). Muğla: Muğla Üniversitesi Basımevi.
- Beresford, M. (2008). *From Demons to Dracula The Creation of the Modern Vampire*. UK: Reaktion Books.
- Budak, S. (1999). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gürpınar, H Gulyabani, İstanbul: Özgür Yayınları, 2005
- Franco, M. (2004). *Mucizevi Göstergeler: Edebi Biçimlerin Sosyolojisi Üzerine*. (Z. Altok, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Jerrold , E. (2002). *The cambridge companion to gothic fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kerime , N. (1984). *Dehşet Gecesi*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri.
- Kılıç, R. (2015). *Din ve Kültür İlişkisi Üzerine*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Nadir, K. (1984) *Dehşet Gecesi* İstanbul: Macera peret kitapları.
- Maggie , K. (2021). *Rise Of Gothic Novel*. New York: Routledge.
- Mary, H. (2009). *Vampire God The Allure of the Undead in Western Culture*. New York: State University.
- Meydan Larousse* (Cilt VII). (1986). İstanbul: Meydan Yayınevi.
- Murad, Ahmed (2012) *el-Filü'l-ezrâk/ Mavi Fil*. Kahire: Dârü's-Şurük.
- Oscar , W. (2005). Lord Arthur Savile's Crime. V. Lee, O. Wilde, H. James, B. Kipling, A. Dolye, G. Allen, M. Vaila içinde, *Late VicTorian Gothic Tales* (s. 27-56). New York: Oxford University Press.
- Özkaracalar, K. (2005). *Gotik*. İstanbul: L&M Yayınları.
- Robin , S. (2000). The Goths in History and Pre-Gothic Gothic. D. Punter (Dü.) içinde, *A Companion To The Gothic*. Blackwell Publishers.
- Seyfi, A. (1997). *Drakula İstanbul'da*. İstanbul: Kamer Yayınları.
- Sadâvî, Ahmed (2013) *Frankenstein fi Bağdâd/ Frankenstein Bağdat'ta*. Beyrut: Menşûrât el-Cemel.
- Snodgrass , M. (2005). *Encyclopedia of Gothic Literature*. New York : Facts On File, Inc.
- Stoker, B. (1897). (1897) *Dracula*. MK Publications.
- Tevîk. Ahmed Halid (2008) *Sirü'l-gurfeti 207 Numaralı Odanın Sırrı*. Kuveyt: Menşûrât Dâymünd.
- Ülken, H. (2001). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.

5.Bölüm

Dilbilimsel Çok Seslilik Kuramı Çerçevesinde Olumsuzlama Türleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme¹

Nurten SARICA²
Gülden PAMUKCU³

GİRİŞ

Olumsuzluk pek çok bilimsel alanda kendini gösteren, pek çok açıdan değerlendirmeye açık, oldukça zengin bir kavramdır. Dilbilimsel çok seslilik kuramında İskandinav akımının önderi Henning Nølke (1993) bu konu hakkında çok aydınlatıcı bir özet sunmaktadır: Temelde olumsuzluk nedir? Nasıl tanımlanır? Her şey seçilen bakış açısına bağlıdır. Felsefeciler için var olmama, edimbilimciler için bir söz edimi (yadsıma), psikologlar için bir davranış (reddetme veya inkâr), mantıkçılar için doğruluk-koşullu bir işletmen, anlambilimciler için anlamsal bir özellik (anlambirim), sözdizimi uzmanları için bir sözcüksel kategori veya bir biçimbirim (s. 215).

Dil felsefecileri, olumsuz sözceler olumlu olanlardan farklı bir psikoloji içerdiklerini ileri sürmektedir. Bu düşünceye göre, “olumsuz bir sözceleme, aslında sıklıkla, önceki bir olumlu sözceye karşı çıkıyormuş gibi sunulur – ki bu, ya muhatap tarafından gerçekten söylenmiş, ya ona atfedilmiş ya da kendisinin bu iddiaya katıldığından şüphelenilen bir iddiadır” (Ducrot ve Barbault, 1973, s. 100). Bir örnek vermek gerekirse, “Ali, Leyla'nın kocası değildir” sözcesinde aksini söyleyen biri olmadığı sürece herhangi birinin Ali'nin Leyla'nın kocası olmadığını söylemesi pek olası görünmemektedir. Klima (1964) ve Jackendoff (1969) gibi dilbilimciler ise iki tür olumsuzlamadan bahsederler; tümce olumsuzlaması (la négation de phrase) ve ögesel olumsuzlama (la négation de constituant). Klima sözdizimsel bir yaklaşım sergilerken, Jakendoff bunların ayrımı için tamamen anlamsal bir bakış açısı benimser. İlk önce anlamsal yaklaşımı ele alalım: “A, x olumsuzluk ifadesini içeren bir sözce olsun. A'dan x çıkarılarak elde edilen sözceye A'

¹ Bu çalışma Prof. Dr. Nurten Sarıca danışmanlığında 13.05.2022 tarihinde savunulan “Modiano'nun *Bir Gençlik, Babam ve Ben* ve *Yıkıntı Çiçekleri* eserlerindeki dilbilimsel çokseslilikte olumsuzluk üzerine bir inceleme” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

² Profesör Doktor, Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, nsarica@pau.edu.tr, ORCID No: 0000-0003-4043-827X

³ Araştırma Görevlisi Doktor, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Burdur, Türkiye, gpamukcu@mehmetakif.edu.tr, ORCID No: 0000-0002-1627-8889

diyelim. Eğer A, A' sözcüsünün yanlış olduğu anlamına geliyorsa x'in bir tümce olumsuzlaması olduğu söylenir» (Ducrot ve Barbault, 1973, s. 101). Bu ifadeyi örnekleyelim:

A tümcesi → John okula gitmedi. Bu sözcüde olumsuz ifade olan x “-me” olumsuzluk ekidir. Dolayısıyla x = -me olumsuzluk ekidir. X'i A'dan çıkarırsak tümce şu şekilde olacaktır = John okula gitti. Bu durumda A' = John okula gitti.

Eğer A, (John okula gitmedi), A' sözcüsünün (John okula gitti) yanlış olduğu anlamına geliyorsa, bu bir tümce olumsuzlamasıdır.

A → John okula gitmedi.

X → - me olumsuzluk eki

A'dan x'i çıkarırız, A' sözcüsünü elde ederiz;

A' → Jean okula gitti.

Eğer A → A' sözcüsünün yanlış olduğunu bildiriyorsa, bu bir tümce olumsuzlamasıdır.

Tümce olumsuzlaması = A → (A' yanlıştır)

Ögesel olumsuzlamaya örnek verelim:

Bazı öğrenciler derse gelmedi.

Bu sözcüde bazı öğrencilerin derse geldiğini reddeden bir belirti bulunmamaktadır. Bu sözce temelde bazı öğrencilerin derse gelmediğini belirtirken bazı öğrencilerin de derse geldiğini ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında bazı öğrencilerin derse gelmesiyle bazılarının gelmemesi aynı anlama gelmektedir. Bu örnekte dikkat çeken şey şu şekilde açıklanmaktadır: Olumsuzluk tümcenin tamamını etkilemez, yalnızca ilgili olduğu ögeyi etkiler. Başka bir deyişle “bazı öğrenciler derse gelmedi” sözcüsünde olumsuzluk içeren yüklem bazı öğrencileri etkiler. Buna ögesel olumsuzlama denmektedir.

Olumsuz ifadelerle ilişkin tüm bu sınıflandırmalar, çok sesli olumsuzlamanın karşıtsal ve betimsel olmak üzere iki ana başlık altında sınıflandırılmasının kökenini oluşturmaktadır. Çokseslilik alanında olumsuzlamanın önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Ducrot (1984) olumsuzlamayı çok önemli birçok seslilik işareti olarak görmüş ve olumsuz sözcükleri betimsel, karşıtsal ve üstdilsel olmak üzere üçe ayırmıştır (s. 217). Bu çalışmada dilbilimsel çok seslilikte olumsuzlamanın yeri ve önemi açıklanacak ve Ducrot ve Nölke gibi kuramcıların yaklaşımlarından yola çıkarak serbest seçim yöntemiyle roman türündeki edebi kaynaklardan alınan olumsuz sözce örnekleri aracılığıyla olumsuzlama türleri karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

1. DİLBİLİMSEL ÇOK SESLİLİKTE OLUMSUZLAMANIN ÖNEMİ

Olumsuzluk edatları çok seslilik alanında önemli bir yere sahiptir. Olumsuzlama dilbilimsel çok seslilik kuramının merkezinde yer alır. Ducrot (1984) olumsuzlamayı önemli birçok seslilik göstergesi olarak görmüştür (s. 217). *Les Mots de Discours* adlı kitabında çok seslilikteki olumsuzlamayı anlatmak için konuşmacı ve bildiren kavramları arasındaki farkı kullanır:

Les mots du discours'da iki farklı edimsöz eylemini göstermek için olumsuz tanımlayıcı bir sözceyi, örneğin 'Pierre iyi biri değildir' sözcesini öne sürdüm. Biri, E₁, Pierre'in iyiliğiyle ilgili olumlu bir iddiadır, diğeri, E₂, E₁'in reddidir. Ancak E₁ ve E₂'nin aynı yazara atfedilemeyeceği açıktır. Genel olarak, E₂'nin bildireni konuşmacıya, E₁'inki ise konuşmacıdan farklı birine, karşı muhatap veya üçüncü bir kişi olabilecek bir karaktere dönüşür. 'Pierre iyi biri değildir' sözcesinin sorumluluğunu üstlenen konuşmacı K böylece, Pierre'in iyi biri olduğunu savunan bir bildiren B₁'i ve çoğunlukla K'nin dönüştüğü, B₁'e karşı çıkan başka bir B₂'yi sahneye koyar. (1984, s. 215).

Ducrot'un burada göstermek istediği şey, olumsuz bir sözcede iki farklı bakış açısını yansıtan birden fazla ses olduğudur. Biri Pierre'nin iyi biri olmadığını söyleyen konuşmacının sesi, diğeri ise bunun aksini iddia eden bir dinleyici ya da üçüncü bir kişinin sesidir. Burada iki bildiren söz konusudur. Bunlardan biri sözcelemenin sorumluluğunu alan konuşmacı olurken, diğeri karşıt bir bakış açısı olarak kalır. Aşağıdaki gibi formüle edilebilir:

Sözce → Pierre iyi biri değildir.

BA₁⁴ → E₁⁵ (veya B₁⁶) → Pierre iyi biridir. (Pierre'in iyiliği hakkında olumlu bir bakış açısı)

BA₂ → E₂ (veya B₂) → Pierre iyi biri değildir. (E₁ veya B₁'in reddi)

K⁷ → "Pierre iyi biri değildir" ifadesinden sorumludur (B₁'e karşı çıkan E₂ veya B₂ bildireni konuşmacıya dönüşür).

Bu örnekleri ve açıklamaları inceleyerek, çok seslilikte olumsuzlamanın nasıl işlediğini görmekteyiz. Dolayısıyla çok seslilikte olumsuzlamanın, karşıt bakış açılarının varlığına dayandığını söyleyebiliriz. Bunlardan biri, sözü söyleyen konuşmacıya (K), diğeri ise ona karşı çıkan bir bakış açısı olan bildirene (B₁) aittir.

⁴ Bakış açısı

⁵ Eylem

⁶ Bildiren

⁷ Konuşmacı

Çok seslilik kuramının merkezinde, kendinden önce söylenen olumu bir bakış açısına karşı çıkma fikri bulunmaktadır. Bu durum şüphesiz olumlu tümceler için de geçerli olabilir: örneğin, “Ayşe zekidir” dendiğinde, bu Ayşe’nin zeki olmadığını söyleyen birine karşı çıkmak için söylenmiş bir sözce olabilir. Ancak olumsuz tümce, tersi söylendiğinde tümcenin anlamı aksi yönde değişir. Yani olumsuz bir tümcenin tersini söylediğimizde anlam tersine çevrilir. Olumlu tümceler için aynı şeyi söylemek pek mümkün olmayabilir. Bu iddiayı kanıtlamak için Ducrot (1984), olumlu ve olumsuz ifadeler arasında bir asimetri olduğundan bahseder. Buna göre olumsuz sözcelerde olumlu sözceler bulunurken, olumlu olanlarda olumsuz sözcelerin olmadığını savunur: ‘Pierre iyi biri değildir’ olumsuz sözcesinden sonra ‘Aksine kötü biridir’ sözcesini bağlayabiliriz. Peki ikinci sözce neye karşıdır? Tamamen ilk sözceye değil, bence aynı anda hem reddettiği hem de aktardığı olumlu bakış açısına karşıdır. Oysa, eğer ilk sözce olumlu olursa, bu bağ olasılığı ortadan kalkar. ‘Pierre iyi biridir aksine çok iyi biridir’ sözcesine asla ulaşılamaz. Kuşkusuz, “Pierre iyi biridir” derken, genellikle birisinin onun öyle olmadığına inandığını veya bunu beyan ettiğini ima ederim, ancak bu soyut bildirenin ona ‘aksine’ yoluyla karşı çıkma tepkisini ima edemem. Bundan, böyle bir bildirenin olumlu sözcede ve olumsuz sözcede farklı bir varlığa ve statüye sahip olduğu sonucuna varabiliriz (s. 216).

Bu bilgiler ışığında Ducrot’un tezini doğrulamak için “Ayşe zekidir” sözcesini ele alalım. Bu olumlu sözceye “aksine” ifadesini ekleyelim: “Ayşe zekidir, aksine o bir dâhidir”. Bunu olumlu bir sözce içinde kullanmak uygun görünmemektedir. Sözceyi olumsuz yapalım ve “Ayşe zeki değildir” sözcesini deneyelim: “Ayşe zeki değildir, aksine o bir aptaldır”. Görüldüğü üzere, olumsuzluğun çok sesliliğe olumlu sözcelerden daha yatkın olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

2. OLUMSUZLAMA TÜRLERİ

Ducrot (1984) üç tür olumsuzlamadan bahseder: karşıtsal, betimsel ve üstdilsel. Ona göre son ikisi birincinin alt bölümleridir. Üstdilsel olumsuzlama, “karşı çıktığı somut bir sözün kendi terimleriyle çelişen bir olumsuzlamadır” (Ducrot, 1984, s. 217). Betimsel olumsuzlama “yazarının sözlerini aksi bir söyleme karşıt olarak sunmaksızın bir durumu betimlemeye hizmet eder” (a.g.e., s. 216-217). Karşıtsal olumsuzlama, kendinden önce söylenen soyut ya da somut olumlu bakış açısına karşı çıkar.

Ducrot gibi Nölke de olumsuz sözceleri üçe ayırır. Çok sesli analizin temeline karşıtsal olumsuzlama türünü koymaktadır. Ona göre betimsel ve üstdilsel olumsuzlamalar başlıca tür olan karşıtsal olumsuzlamadan

türemişlerdir. Nölke (1993), “Oswald Ducrot (1984, s.217) gibi ben de olumsuzlamanın üç kullanımını ayırt edeceğim ve olumsuzlama edatlarının temel kullanımının karşıtsal amaçlı olduğunu öne süren çok sesli bir analiz önereceğim. Üstdilsel ve betimsel olumsuzlamalar bu birincil değerden türetilmiştir” der (1993, s. 215). Nölke (a.g.e., s. 216) üç tür olumsuzlamayı açıklamak için Ducrot'un çalışmalarından aşağıdaki örnekleri kullanır:

(1) “Gökyüzünde tek bulut yok” (Ducrot, 1972, s. 38).

(2) “Bu duvar beyaz değil” (a.g.e., s. 38).

(3) “Pierre sigarayı bırakmadı, aslında o hiç sigara içmedi” (a.g.e., s. 217).

(1) numaralı sözcede konuşmacı yalnızca bir doğa durumunu betimlerken, (2) numaralı sözcede duvarın beyaz olduğunu iddia eden kendinden önceki olumlu bir bakış açısına karşı çıkma eğilimindedir. Son olarak (3) numaralı sözce, yalnızca bir konuşmacının Pierre'in sigarayı bıraktığını söylemesi durumunda kullanılabilir bir sözcedir (Nölke, 1993, s. 216).

Olumsuzlama türleri arasındaki fark her zaman çok net değildir. Betimsel olduğunu varsaydığımız bir sözcenin belirli koşullar altında karşıtsal olabileceğini söyleyebiliriz. Eğer bir sözce, konuşmacının aksini söyleyen bir muhatabın varlığına işaret ediyorsa karşıtsaldır. Ama eğer sadece bir durumu betimliyor ve karşıt bir görüş içermiyorsa o zaman betimseldir. Aşağıdaki sözce üzerinden örneklendirelim:

(4) “Kolay değil” (Şafak, 2021, s. 168).

Yukarıdaki sözce betimsel mi yoksa karşıtsal mıdır? Konuşmacının bu sözceyi üretmekteki amacı yalnızca bir zorluğu tanımlamaksa bu sözce betimseldir. Ancak konuşmacının kolay olmadığını iddia ettiği şey muhtemel bir başka bakış açısı tarafından kolay bulunmuşsa o zaman (4) karşıtsaldır. Bu ayrımı yapmamızı sağlayacak olan aracı bağlamdır. Bu durumda olumsuz sözcelerin sınıflandırılmasında bağlamın önemi ortaya çıkmaktadır.

2.1 BETİMSSEL OLUMSUZLAMA

Betimsel olumsuzlama, adından da anlaşılacağı gibi, bir bireyi veya bir durumu tanımlamak için kullanılır. Bu tür olumsuzlamada örtülü ya da açık bir konuşmacıya ya da bir bakış açısına karşı çıkma söz konusu değildir. “Betimleyici olumsuzlama, oldukça basit bir şekilde dünyevi bir durumu tanımlamaya hizmet eder. Aksi bir iddianın varlığına dair herhangi bir fikir ima etmez” (Nölke, 1992, s. 49). Bu tür olumsuzlamada amaç sadece betimlemektir. Tıpkı karşıtsal olumsuzlamanın bir karşı çıkma durumu içermesi gibi, betimsel olumsuzlama da bir iddia içerir. “Karşıtsal olumsuzlama (açık veya örtülü bir sözcenin) bir reddetme eylemini gerçekleştiriyorsa, betimsel olumsuzlama (resmi olarak olumsuz içerikli) bir iddiayı gerçekleştirir” (Nölke, 1993, s. 218).

Bu nedenle betimsel olumsuzlama, bir şeyi veya bir kişiyi tanımlamak için olumsuzlamanın şu veya bu nedenle daha uygun olduğu durumlarda kullanılır. “Dolayısıyla, 'Hava nasıl?' gibi bir soruya yanıt olarak: 'Gökyüzünde tek bulut yok' demek, gökyüzünün masmavi olduğunu söylemenin başka -belki de daha yaygın- bir yoludur” (a.g.e., 218). Söylenmek isteneni ifade edecek daha yeterli veya daha güçlü bir olumlu tanıma sahip olunmadığında, betimsel olumsuzlamaya başvurulabilmektedir. Bazı durumlarda olumsuzlamaya başvurmak, bir sözcenin daha vurgulu ya da muhatabında uyandırdığı etki bakımından daha güçlü olmasını sağlayabilir. “Gökyüzünde tek bulut yok” diyen konuşmacı, muhtemelen gökyüzünün masmavi olduğunu vurgulamak istemektedir.

Betimsel olumsuzlamanın yalnızca olumsuz bir iddiayı temsil etmesi ve başka bir konuşmacıya veya bakış açısına örtülü veya açık bir şekilde karşı çıkmaması, onun çok sesli olmadığı göstergesidir. Ducrot (1984), betimsel olumsuzlamanın karşıtsal olumsuzlamadan türediğini söyler. Ona göre olumsuzlamanın ilk görevi karşı çıkmaktır. Betimleme ikinci sırada gelmektedir. Ducrot'ya benzer şekilde Nölke, betimsel olumsuzlamanın karşıtsal olumsuzlamadan türetildiğini savunmaktadır. Bu türetmenin içeriğinde çok sesli analizde bulunan BA₁'e herhangi bir karşı çıkma bulunmamaktadır. Tam tersine BA₁'e sahip olan bildirenin (B₁) iptali söz konusudur. Bu durumda geriye yalnızca konuşmacıya dönüşen bildiren₂ (B₂) kalır. Bu da basit bir iddiadan başka bir şey değildir.

Betimsel okumayı, betimsel bir türetmenin sonucu olarak ele almayı önermekteyim. Bu, yorumlama anında gerçekleşen ve BA₁ bakış açısının bir nevi silinmesinden kaynaklanan bir türetmedir. Bu nedenle geriye yalnızca, bu şekilde basit bir doğrulamaya sahip olacağımız olumsuz içerikle doğrudan bağlı olan BA₂ (varsayılan olarak konuşmacıyla ilişkilendirilir) bakış açısı kalacaktır (Nölke, 1992, s. 54).

Karşıtsal olumsuzlamanın anahtar sözcüğü “karşıtlık” iken, betimsel olumsuzlamanın anahtar sözcüğü “iddia”dır. Betimsel olumsuzlama sahip olduğu içeriği başka yeni içeriklere dönüştürerek değiştirir. Bu, betimsel olarak sınıflandırılan olumsuz bir sözcenin aynı anlama sahip olumlu bir sözceyle tamamlandığı anlamına gelmektedir. İkincisi birincinin tamamlayıcısıdır. Olumsuz sözcenin aktardığı bilgi, onu tamamlayan olumlu bir tümcede bulunur. “Betimsel olumsuzlamanın aktardığı bilgi, (olumlu) yüklem tamamlayıcı içeriğinde aranmalıdır” (Nölke, 1993, s. 228). Buradan hareketle, betimsel olumsuzlamada, olumsuz sözcenin sağladığı bilginin olumlu bir tamamlayıcı tümceyle desteklenmesi gerekir. Örneğin, “gökyüzünde tek bulut

yok” ifadesinde aktarılan bilgileri göz önünde bulundurarak bunu destekleyecek olumlu içerikleri inceleyelim:

Sözce → Gökyüzünde tek bulut yok.

Aktarılan bilgi = Gökyüzü masmavi.

Gökyüzünde tek bulut yok; masmavi.

Bu iki bilgi aynı anlama gelmekle beraber biri olumlu, diğeri olumsuz formdadır. Yani betimsel olumsuzlama karşıtlık içermez, amacı yalnızca betimlemektir. Attal (1979, s. 153), olumsuz bir tümcenin betimsel olarak sınıflandırılabilmesi için ona karşılık gelen olumlu bir ifadeyi içermesi gerektiğini belirtmektedir. Ama Ducrot’un “Bu duvar beyaz değil” karşıtsal olumsuzlama örneğine baktığımızda aynı gerekliliğin olmadığını görmekteyiz. Bu duvarın beyaz olmadığını söylemek, bu duvarın rengi hakkında hiçbir bilgi vermez. Dolayısıyla bu tümcede aktarılan bilgiler belirsizdir. Duvarın rengini bilmediğimiz için bu olumsuz önermeye karşılık gelen olumlu bir sözceyi formüle etmemiz mümkün değildir. Bu bilgilere dayanarak aşağıdaki örnekleri inceleyelim:

- (5) “Yüzüne bakıyorum, yine yaprak kıvıldamıyor yüzünde, durgun” (Budayıcıoğlu, 2022, s. 466)
- (6) “Kız, yüzünde hep o taş kesilmiş ifade ile olduğu gibi anasının kucağına kapandı. Hiç kıvıldamıyordu” (Ali, 2019a, s. 86).
- (7) “Gözlerini belli olmayan bir noktaya dikmiş, bakıyordu. Hiç kıvıldamamış, yüzüne dökülen saçlarını bile çekmemişti” (Ali, 2019b, s. 142).
- (8) “Öyle ki bir an öldüklerinden şüphe etti. Kıpırdamıyor, konuşmuyorlardı ama belki de aklının hayalinin almadığı varlıklara dönüşmüşlerdi” (Şafak, 2021, s. 20).
- (9) “Sultan Süleyman yerinden kıvıldamamıştı. Dimdik duruyordu; yüzünde anlaşılmaz bir ifadeyle” (a.g.e., s.147).
- (10) “Dizlerinin bağı çözülmüş halde öylece kalakaldı. Hareket edemedi bir müddet” (a.g.e., s. 20).

Yukarıdaki örneklere baktığımızda aynı anlama gelen fiillerin yüklem olarak kullanıldığını görüyoruz: kıvıldamak, kıpırdamak, hareket etmek. Bu eylemlerin hepsi olumsuzlama ile birleşerek sözce içinde öznenin hareketsizliğine vurgu yapan betimsel olumsuzlama örnekleri sunmaktadır. Herhangi bir sözceye karşı çıkmak için değil yalnızca içinde bulunulan durumu betimlemek amacıyla olumsuzlamaya başvurulmuş ve sözcelerin çoğunda Attal ve Nölke’nin de belirttiği gibi sözce olumlu tamamlayıcısıyla birlikte verilmiştir. (5) numaralı sözcede “Yüzüne bakıyorum, yine yaprak kıvıldamıyor yüzünde, durgun” derken konuşmacı betimlediği kişinin

yüzündeki durgunluğu vurgulamak istemektedir. Yine (9) numaralı “Sultan Süleyman yerinden kıınıldamamıştı. Dimdik duruyordu (...)” sözcesinde dimdik duruyordu ifadesi olumsuz sözcenin tamamlayıcı tümcesi olarak karşımıza çıkar. Örnek (10)’da “Dizlerinin bağı çözülmüş halde öylece kalakaldı”, (8)’de “Öyle ki bir an öldüklerinden şüphe etti”, (7)’de “Hiç kıınıldamamış, yüzüne dökülen saçlarını bile çekmemişti”, (6)’da Kız, yüzünde hep o taş kesilmiş ifade ile (...)” sözceleri yukarıdaki örneklerde hareketsiz, kıpırtısız, kıınıldamadan kalmak durumlarına vurgu yaparak bağı oldukları olumsuz sözcüyü desteklemekte ve betimsel olumsuzlama örnekleri teşkil etmektedir.

2.2 KARŞITSAL OLUMSUZLAMA

Karşıtsal olumsuzlama, dilbilimsel çok seslilik kuramının merkezinde yer almaktadır. Kuramın çıkış noktasını ve ilk temsilini oluşturmaktadır. Çok seslilik kuramını açıklamak için Ducrot tarafından ortaya atılan ve sıklıkla kullanılan aşağıdaki sözcü, karşıtsal olumsuzlamanın ilk ve en iyi bilinen örneğidir:

Sözcü → “Bu duvar beyaz değildir” (Ducrot, 1972, s. 38).

BA₁⁸: Bu duvar beyazdır.

BA₂: BA₁ yanlış. Bu duvar beyaz değildir.

Ducrot’ya (1984) göre üstdilsel ve betimsel olumsuzlamalar karşıtsal olumsuzlamadan türemiştir. Benzer şekilde Nölke (1993, s. 215) de karşıtsal olumsuzlamanın birincil bir değere sahip olduğunu ve diğeri iki tür olumsuzlamanın bundan türediğini belirtir. Savundukları bu düşünceye göre, her türlü olumsuzlamanın önce karşıtsal olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onlara göre olumsuzlamanın özü karşı çıkmaktır. Aslında, bir sözcü en makul yorum olarak betimsel bir yorumlamayı (varsayılan okuma) desteklese bile karşıtsal bir okumayı asla tamamen dışlayamaz (Nölke, 1994b, s. 248). Bu tür olumsuzlamanın temelinde her zaman karşı çıkmaya bulunmaktadır. Olumsuz sözcenin konuşmacısı her zaman, başka bir konuşmacı tarafından örtülü veya açık olarak savunulması muhtemel önceki bir olumlu bakış açısına karşı çıkar. Olumsuzlama türlerini açıklarken Nölke (1994b) bu türden şöyle bahseder: “karşıtsal olumsuzlama, söylemsel bir varlık tarafından desteklenmesi muhtemel bir düşünceye karşı çıkmaya hizmet eder “(s. 225). Aşağıdaki örnekleri inceleyelim:

(11) “O benim babamın değil, teyzemin oğlu bir kere. Ben ona güvenirim” (Budayıcıoğlu, 2022, s. 257).

⁸ Bakış açısı

Yukarıdaki örnekte olumsuzluk “değil” olumsuzlama edatı aracılığıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu olumsuz sözcüğü çok sesli olarak şöyle analiz edebiliriz:

BA₁ → O senin babanın oğlu.

BA₂ → BA₁ yanlış. O benim babamın değil teyzemin oğlu bir kere.

Bu sözcenin karşıtsal olması için kendisinden önceki olumlu bir bakış açısına karşı çıkıyor olması gerekmektedir. Bu olumlu bakış açısı bu sözcük için “babamın oğlu” vurgusu olmalıdır çünkü olumsuz sözcükte karşı çıkılan unsur onun kendisinin babasının oğlu olduğudur. Üstelik bu sözcükte o benim babamın oğlu değil dedikten sonra bir düzeltme geldiğini görmekteyiz: “o benim babamın değil teyzemin oğlu bir kere”. Bu düzeltme bize başka bir konuşmacının var olduğunu ve olumsuz sözcükteki bakış açısının tersini savunduğunu göstermektedir. Metinsel bağlam incelendiğinde aşağıdaki sonuçlara varılmaktadır:

“Erkek milleti kızım, babamın oğluna bile güvenmeyeceksin” (Budayıcıoğlu, 2022, s. 257).

“O benim babamın değil, teyzemin oğlu bir kere. Ben ona güvenirim” (a.g.e., s. 257).

Babamın oğluna bile güvenmeyeceksin sözcesindeki “babamın oğlu” vurgusu BA₂’deki konuşmacının “o benim babamın oğlu değil...” diyerek karşı çıkışının kaynağını oluşturmaktadır. BA₂’nin konuşmacısı BA₁’deki konuşmacıya karşı çıkar. BA₁’in konuşmacısının sesi BA₂’de duyulmaktadır başka bir deyişle bu olumsuz sözcükte karşı çıkılan olumlu bakış açısının varlığını görmekteyiz. Bu da karşıtsal olumsuz sözcükleri çok sesli yapmaktadır. Başka bir örnek:

(12) “Kardeş filan değilsiniz. (a.g.e., s. 257)

BA₁ → Biz kardeşiz.

BA₂ → BA₁ yanlış. Kardeş filan değilsiniz.

Yukarıda çok sesli analizini gördüğümüz (15) numaralı örnekte konuşmacının “siz” olarak sözünü ettiği kişilerin kardeş oldukları bakış açısına net bir şekilde karşı çıktığı görülmektedir. Metinsel bağlamı inceleyelim:

“Neden öyle bi şey yapısın ki? Biz kardeşiz onunla” (a.g.e., s. 257).

“Kardeş filan değilsiniz” (a.g.e., s. 257).

Metinsel bağlamda “biz kardeşiz onunla” sözcesi BA₂’de karşı çıkıldığı sezdirilen “biz kardeşiz” olumlu bakış açısının varlığını doğrulamaktadır. Bu sözcükte biri olumlu biri olumsuz olmak üzere iki karşıt bakış açısının kesiştiğini görmekteyiz ki bu da çok sesliliğin temelini oluşturmaktadır.

Karşıtsal olumsuzlamanın bir başka özelliği de *düşüş etkisidir* (l’effet d’abaissement) (Ducrot, 1984, s. 217). Olumsuz bir sözcenin vermek istediği mesaj genellikle olumsuzdur. Örneğin “Ayşe zeki değil” tümcesinden Ayşe’nin

aptal olduğu sonucunu çıkarırız. “Ali zengin değil” dediğimizde genellikle Ali’nin parasının olmadığı ya da fakir olduğu fikrine varırız. Buna dűşűş etkisi denir. Bu özellik yalnızca karűıtsal olumsuzlamada mevcuttur. Bir ۆrnekle açıklayalım:

(13) “Anne baba olmak kolay deđil, bűyűk sorumluluklar ve fedakűrluklar gerektiriyor ancak Őunu hiç unutmayalım; dűnyaya getirdiđiniz bu çocuđun kaderi, gelecekte mutlu ya da mutsuz, baűarılı ya da baűarısız, doyumlu ya da doyumsuz bir hayat sűrecek olması bűyűk oranda sizin ona ne kadar deđer verdiđinize, sahip ıktıđınıza bađlıdır” (Budayıcıođlu, 2022, s. 12).

Yukarıdaki sۆzce çok sesli olarak aűađıdaki gibi analiz edilir:

BA₁ → Anne baba olmak kolay (...)

BA₂ → BA₁ yanlıű. Anne baba olmak kolay deđil, (...)

Sۆzce (13)'de konuűmacı anne baba olmanın kolay olmadığını sۆylemektedir. Burada konuűmacı, bunun kolay olduđunu iddia eden potansiyel bir bakıű açısına karűı çıkmaktadır. Bu nedenle bu sۆzce karűıtsaldır. Olumsuz tűmceden sonra tűmcenin anlamında beklendiđi gibi bir dűşűş gۆzlemlenir. Baűka bir deyiűle “anne baba olmanın kolay olmadıđı” sۆzcesinden çıkardıđımız sonuç bunun zor olduđudur. Buna dűşűş etkisi denir.

2.3 ŐSTDİLSEL OLUMSUZLAMA

Őstdilsel olumsuzlama terimi ilk olarak Ducrot tarafından (1972) kullanılmıűtır. Geniű bir kullanım alanına ve farklı iűlevlere sahip olması nedeniyle ۆzel bir deđere sahiptir. Temelinde karűı çıkma bulunduđu için karűıtsal olumsuzlamanın bir alt tűrű olarak gۆrűlműűtűr. Nۆlke ۆstdilsel olumsuzlamanın -her ne kadar iűlevi açısından oldukça ۆzel olsa da- temelde karűıtsal olumsuzlamanın bir eűidi olduđunu sۆyler (1994a, s. 224). Őstdilsel olumsuzlama temel olarak karűı çıktıđı sۆzceyi onaylar. Ducrot (1984) Őunu belirtmektedir: “Ben, karűı çıktıđı somut bir sۆzűn kendi terimleriyle eliűen bu olumsuzlamayı 'űstdilsel' olarak adlandırıyorum. Olumsuz sۆzcenin, olumlu karűılıđını belirten konuűmacıya karűı çıktıđını sۆyleyebilirim.” (s. 217). Őstdilsel olumsuzlamanın amacı, “olumsuz sۆzcenin reddettiđi veya karűı çıktıđı bir sۆzceyi yankılamaktır” (Larrivée ve Perrin, 2010, s. 179). Aűađıdaki ۆrneklere bakalım:

(14) “Pierre zeki deđil, dűhidir” (Ducrot, 1984, s. 217).

Karűıtsal olumsuzlamanın alt tűrű olan ۆstdilsel olumsuzlama da karűı çıkma eylemi içermekle beraber karűıtsal olumsuzlamadan farklı olarak sۆzcenin anlamını bir ۆst seviyeye taűmaktadır; buna *bűyűtme etkisi* (l’effet majorant) denir. Sۆzce (14)'te, ۆstdilsel olumsuzlamanın karűıtsal olumsuzlamanın bir eűidi olduđunu gۆsteren bir karűı çıkma hűlű mevcut

olmakla beraber sözcenin anlamsal yolculuğu farklıdır. Burada “Pierre zeki değil” diyerek karşıtsal olumsuzlamada olduğu gibi Pierre'nin akılsız olduğu kastedilmemektedir. Tam tersine onun daha da zeki olduğu yani bir dahi olduğu söylenmek istenir. Görüldüğü gibi sözcenin anlamında büyütücü bir etki elde edilmektedir.

Üstdilsel olumsuzlamanın bir diğer özelliği her zaman karşıt bir konuşmacının somut varlığını gerektirmesidir. “Şimdi üstdilsel olumsuzlamayı, BA₁'den sorumlu tutulan söylemsel varlığın yani bir sözcelemenin sorumluluğunu üstlenebilme özelliğine sahip bir (başka) söylemsel varlığın her zaman bir başka konuşmacı olması halinde olumsuzlamanın belirgin bir çeşidi olarak kavrayabiliriz” (Nölke, 1994b, s. 241). Bu da üstdilsel olumsuzlamada olumsuz sözcenin (BA₂) konuşmacısından farklı olarak BA₁'i temsil eden olumlu sözcenin konuşmacısının somut varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu örnekte: “Pierre zeki değil, dâhidir” diyebiliriz, ancak bunu yalnızca Pierre'i gerçekten zeki olarak tanımlayan bir konuşmacıya yanıt olarak söyleyebiliriz” (1984, s. 217).

Sözce (14) birbirini takip eden iki tümceden oluşmaktadır. Birincisi Pierre'in zeki olmaması, ikincisi ise Pierre'nin dahi olmasıdır. Bu anlamda ikinci tümce -o dâhidir-, olumsuz sözceyi düzeltici niteliktedir. Üstdilsel olumsuzlama “düzeltici bir tümce” gerektirir (Moeschler, 2013, s. 164). Fakat karşıtsal olumsuzlamadan farklı olarak düzeltici tümce ilk tümcede verilmek istenen mesajın içeriğini değiştirmez. İlk sözcemiz olan “Pierre zeki değil” Pierre'in zekasıyla ilgili bir mesaj verir. Pierre'in dahi olduğunu söyleyen düzeltici sözcede içerik hala onun zekasıyla ilgilidir ve büyütücü bir etkiye sahiptir. Başka bir örnek:

(15) “Paul uzun boylu değil: dev gibi” (Nölke, 1994a, s. 224).

Genel olarak olumsuz bir sözcede anlam düşüş göstermektedir. “Paul uzun boylu değil” derken, Paul'un kısa olduğu kastedilirken bu özellik, Nölke'nin ifade ettiği gibi üstdilsel olumsuzlamada bulunmaz (Nölke, 1994a, s. 224).

Düşüş etkisi → Paul uzun boylu değil: kısadır.

Büyütme etkisi → Paul uzun boylu değil: dev gibi.

Üstdilsel olumsuzlamanın bir diğer özelliği de bu tür olumsuzlamada hiçbir varsayımın bulunmamasıdır. Ducrot bunu şöyle açıklamaktadır:

Üstdilsel olumsuzlama “Pierre sigarayı bırakmadı; aslında hayatında hiç sigara içmedi” örneğinde olduğu gibi altta yatan olumlu varsayımın iptal olmasını sağlar. “Daha önce sigara içiyordu” varsayımını içermeyen bu “sigarayı bırakmadı” tümcesi, yalnızca Pierre'in sigarayı bıraktığını söyleyen bir konuşmacıya yanıt olarak mümkündür (ve diğer yandan,

örneğin “hayatında hiç sigara içmemiştir” şeklinde bir ön varsayımla iptal edilen varsayımın açıklanmasını gerektirir) (a.g.e., s. 217).

Sözce (3) “Paul sigarayı bırakmadı, aslında o hiç sigara içmedi” (a.g.e., s. 217) üzerinden çıkarılabilecek olası varsayımlar aşağıdaki gibidir:

BA₁: A. Pierre sigarayı bıraktı.

BA₂: B. Pierre sigarayı bırakmadı; aslında hayatında hiç sigara içmemiştir.

A. Pierre sigarayı bıraktı → Olası varsayım → Pierre önceden sigara içiyordu.

B. Pierre sigarayı bırakmadı → Olası varsayım → Pierre hala sigara içiyor.

Açıklayıcı tümce → aslında o hiç sigara içmedi.

Sözce (3)’te, Pierre’nin hayatı boyunca hiç sigara içmediğini ifade eden açıklayıcı tümcenin gelmesiyle Pierre’nin daha önce sigara içtiğine ya da şu anda sigara içiyor olduğuna dair varsayımlar silinmiştir.

Nölke (1994a) üstdilsel olumsuzlamanın “varsayımlarla, kelimedden daha küçük biçim birimleriyle, sözcük birimlerinin seçimiyle ve telaffuzla ilgili olabileceğini” belirtmektedir (s. 232). Burada kastedilen yazım ya da telaffuz yanlışlarından kaynaklanan olumsuzlamaların üstdilsel olarak sınıflandırılmasıdır. Aşağıdaki sözceler ses bilimsel ve biçim-sözdizimsel açıdan doğru değildir. Burada, “alıntı yapılan sözcelemenin geçersiz kılınması, resmi bir düzeltmeye neden olması, reddedilen sözcelemenin uygunsuz şekli yerine somut sözcelemedeki doğru şeklin kullanılması” söz konusudur (Larrivé ve Perrin, 2010, s. 179). Aşağıdaki örneği inceleyelim:

(16) “Adım Ayşe değil, Ayşa” (Budayıcıoğlu, 2022, s. 39).

BA₁: A. Adımız Ayşe.

BA₂: B. Adım Ayşe değil, Ayşa.

Görüldüğü gibi B kişisi A kişinin telaffuz ve yazım yanlışını düzeltmektedir. Bunu yaparken alıntı yaptığı tümcenin biçimi kaçınılmaz olarak ses bilimsel ve biçim-sözdizimsel anlamda değişir. Üstdilsel olumsuzlama sadece “bir tümceyi değil, bir dizi sesi de reddetme ihtimaline sahiptir” (Forest, 1992, s. 43).

(17) “O kuçu kuçu değil, bir köpek” (Larrivé ve Perrin, 2010, s. 180).

Burada bir yan anlam ilişkisi söz konusudur. Çocuk dilinde ve yetişkin dilinde aynı anlama gelen iki kelimenin kullanımından kaynaklanan fark, üstdilsel olumsuzlamanın bir örneğidir.

(18) “Chomsky’nin birkaç kitabını okumadı, hepsini okudu” (Carston, 1998, s. 316).

Yukarıdaki sözcede Chomsky’nin birkaç kitabını okumadığını söylediğinde vurgulanmak istenen konuşmacının Chomsky’nin kitaplarını okumaması ya da birkaç kitabı dışında tüm kitaplarını okuması değildir. Konuşmacının kastettiği

Chomsky'nin sadece birkaç kitabını okumadığıdır. “Hepsini okudu” açıklayıcı tümcesi, konuşmacının ima ettiği şeyin Chomsky'nin kitaplarının hepsini okumuş olduğunu göstermektedir.

Görüldüğü üzere, üstdilsel olumsuzlamanın birçok kullanımı ve işlevi vardır. “Ancak tüm bu kullanımların, üstdilsel olumsuzlamayı tespit etmeyi oldukça kolaylaştıran ortak bir özelliği var gibi görünüyor: sözceye başka bir konuşmacı dahil olmakta, bu da 'yankı' etkisine neden olmaktadır” (Nölke, 1994a, s. 232).

Sonuç olarak üstdilsel olumsuzlamanın özelliklerini şu şekilde özetleyebiliriz;

1. Nölke ve Ducrot tarafından karşıtsal olumsuzlamanın bir alt türü olarak görülmüştür çünkü esas olarak “karşı çakma” içermektedir.

2. Konuşan özne dışında bir konuşmacının somut varlığını gerektirir. “Karşı çıktığı bakış açısı (sözce aracılığıyla) gerçek bir konuşmacı tarafından desteklenmiş olarak sunulur” (Nölke, 1994a, s. 233). Karşı çıkılan bakış açısı konuşmacının ifade ettiği BA₂'de desteklenmektedir. Örnek olarak:

(19) “Bir değil, iki köpeği var, nasıl da tatlılar” (Budayıcıoğlu, 2022, s. 45).

BA₁ → Bir köpeği var.

BA₂ → Bir değil, iki köpeği var.

Bir değil iki köpeği olduğunu söylediğimizde kastedilen söz konusu kişinin hiç köpeğe sahip olmaması değil birden fazla köpeğe sahip olmasıdır. Bu durumda “iki köpeği var” ifadesi aslında bir köpeği olduğunu desteklemektedir. Başka bir deyişle karşı çıkılan olumlu bakış açısı karşı çıkan olumsuz bakış açısının içinde yer almaktadır.

3. Üstdilsel olumsuzlamada alıntılama söz konusudur. Martin'e (1988) göre “Pierre sigarayı bırakmadı, aslında o hiç sigara içmedi” sözcesinde “Sigarayı bıraktı' ancak bir alıntı olabilir” (s. 9). Çünkü üstdilsel olumsuzlama, karşı çıktığı bakış açısını onaylayan bir yapıya sahiptir. Bu onayı vermek için konuşmacı karşı çıktığı bakış açısını aktarır.

4. Her zaman olumsuz sözceyi düzelten açıklayıcı bir tümce bulunur.

5. Olumsuz sözcelerde tümcenin anlamında düşüş etkisi olurken üstdilsel olumsuzlamada büyütücü etki gözlemlenmektedir. Örnek:

(20) “Değil on yıllara, yüzyıllara meydan okuyordu” (Kulin, 2005, s. 76).

6. Varsayımları ortadan kaldırır.

7. Sesbilimsel ve biçim-sözdizimsel çerçevede düzeltmeler yapar.

Gördüğümüz gibi, üstdilsel olumsuzlamanın çok çeşitli işlevleri ve kullanımları vardır. “Ancak, tüm bu kullanımların, üstdilsel olumsuzlamanın tespit edilmesini oldukça kolaylaştıran ortak bir özelliği var gibi görünmektedir:

sözceye başka bir konuşmacıyı dahil ederek 'yankı' etkisi yaratırlar” (Nölke, 1994a, s. 232).

SONUÇ

Olumsuzlamanın çok seslilik alanında önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Dilbilimsel çok seslilik kuramının odak noktası olan olumsuzlama, kuramın dilbilime kazandırılmasında öncülük eden Fransız dilbilimci Oswald Ducrot tarafından çok önemli bir çok seslilik unsuru olarak görülmüştür. Çalışmamızda Oswald Ducrot ve çok seslilikte İskandinav akımının kurucusu olan Henning Nölke'nin çok seslilik anlayışlarını Klima ve Jackendoff gibi olumsuzlama alanında önde gelen dilbilimcilerin yaklaşımlarıyla birleştirerek çok seslilikte olumsuzlamanın önemini ve kullanımını göstermeye çalıştık. Çalışmamız boyunca çok seslilikte olumsuzlamanın karşıt bakış açılarının varlığına dayandığı sonucuna vardık. Bu bakış açılarından biri sözcelemeyi gerçekleştiren K (konuşmacı), diğeri ise karşıt bir bakış açısı olan B₁'e (bildiren) aittir.

Ducrot (1984) ve Nölke (1993) üç tür olumsuzlama tanımlar ve bunları betimsel, karşıtsal ve üstdilsel olarak sınıflandırır. Eğer olumsuz bir sözce, konuşmacının bakış açısına karşıt bir bakış açısı içeriyorsa o zaman karşıtsaldır. Ancak yalnızca bir durumu betimliyor ve karşıt bir görüş içermiyorsa, o zaman betimsel olduğunu söyleyebiliriz. Üstdilsel olumsuzlama, temelde karşı çıkmaya dayandığı için karşıtsal olumsuzlamanın bir alt bölümü olarak kabul edilir ve zengin kullanım alanı sayesinde tüm olumsuzlama türleri arasında ayırt edilmesi en kolay olanıdır. Bununla birlikte, betimsel ve karşıtsal olumsuzlama arasındaki fark anlamsal olarak açık görünse de bağlam olmadan hangisinin karşıtsal veya betimsel olduğunu belirlemek çoğu zaman mümkün değildir. Ducrot'nun ünlü betimsel örneği “gökyüzünde tek bir bulut yok”, herhangi bir olumlu bakış açısına veya konuşmacıya karşı çıkmıyor ve yalnızca hava durumunu betimliyor gibi görünse de karşıt bir görüşün olduğu bir bağlamda karşıtsal olarak nitelendirilebilir. Bu noktada çok sesli sözcelemin değerlendirilmesinde bağlamın önemi ön plana çıkmaktadır.

Dilbilimsel çok seslilik üzerindeki etkilerini ölçmek amacıyla olumsuzlama türlerini incelediğimiz bu çalışmada Ducrot ve Nölke'nin yanı sıra Klima, Jackendoff, Moeschler, Perrin, Forest ve Martin gibi dilbilimcilerin yaklaşımlarından da yararlanarak olumsuz sözcelemin olumlu olanlardan farklı bir psikolojiyi içerdiği, olumsuz sözcelemlerde olumlama bulunabilirken olumlu sözcelemlerde olumsuzlama bulunmadığı sonucuna vardık. Bu da olumsuzlamanın çok seslilikteki yerini ve önemini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Ali, S. (2019a). *Kuyucaklı Yusuf*, Populus yayınları.
- Ali, S. (2019b). *Kürk Mantolu Madonna*, Populus yayınları.
- Attal, P. (1971). « Négation de phrase et négation de constituant ». *Langue Française*, (12), 98-111.
- Attal, P. (1979). « Négation et quantificateurs », Thèse de doctorat d'État (non publiée) Paris VIII.
- Budayıcıoğlu, G. (2022). *Kırmızı Pelerin*, İstanbul, Doğan yayınları.
- Carel, M., & Ducrot, O. (2009). « Mise au point sur la polyphonie », *Langue française*, (4), 33-43.
- Carston, R. (1998). « Negation, Presupposition, and the Semantics / Pragmatics distinction », *Journal of Linguistics* 34, 2, p. 309-350.
- Ducrot, O. & Barbault, M. C. (1973). « Analyses de langue : ou, la notion de cause, le rôle de la négation dans le langage ordinaire », *Enseignement du français et enseignement des mathématiques. Recherches pédagogiques*, n°56, I.N.R.D.P., p. 86-106
- Ducrot, O. (1972). *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann.
- Ducrot, O. (1984). *Le dire et le dit*, Paris, Minuit.
- Ducrot, O. et al. (1980a.) *Les mots du discours*. Paris : Minuit.
- Forest, R. (1992). « L'interprétation des énoncés négatifs », *Langue française* 94, p. 35-47.
- Jackendoff, R. (1969). « An Interpretive Theory of Negation ». *Foundations of Language*, 5(2), 218-241.
- Klima, E. S. (1964). « Negation in English », *The Structure of Language*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 246-323.
- Kulin, A. (2005). *İçimde kızıl bir gül gibi*, İstanbul, Everest Yayınları.
- Martin, R. (1988). « La négation dans un modèle sémantique multivalué », *Travaux du centre de recherches sémiologiques : La négation*. Université de Neuchâtel. (1-15).
- Moeschler, J. (2013). « Négation, portée et distinction négation descriptive/métalinguistique », *La linguistique de la contradiction*, 163-179.
- Muller, C. (1991). *La négation en français : syntaxe, sémantique et éléments de comparaison avec les autres langues romanes*, Genève : Droz.
- Nølke, H. (1992). « Ne... pas : négation descriptive ou polémique ? Contraintes formelles sur son interprétation. » *Langue française*, (94), 48-67.
- Nølke, H. (1993). *Le regard du locuteur. Pour une linguistique des traces énonciatives*, Paris, Kimé.

- Nølke, H. (1994a). « Les lectures de ne... pas : éléments d'une explication modulaire », *Linx. Revue des linguistes de l'université Paris X Nanterre*, (5), 223-234.
- Nølke, H. (1994b). *Linguistique modulaire : de la forme au sens* (Vol. 28). Peeters Publishers.
- Şafak, E. (2021). *Ustam ve ben*, İstanbul, Doğan Egmont yayıncılık.

6. Bölüm

Yaşlılıkla İlgili Kuramlar (Din Sosyolojisi Açısından Değerlendirme)¹

Mine KILIÇ

ÖZET

Yaşlılık, insanın doğumuyla başlayan ve yaşam serüveninin son aşamasını oluşturan bir dönemdir. Son dönemlerde teknolojiye ve tıp biliminde meydana gelen gelişmelerin etkisiyle uzayan yaşam süresi, yaşlılık döneminin de uzamasına yol açmıştır. Yaşlılık dönemi, fiziksel ve zihinsel değişimleri ifade etmekle beraber toplumsal olarak da önemli boyutlara sahip bir olgudur. Yaşam süresinin uzaması yaşlı nüfusun da artmasına neden olmuştur. Günümüzde Türkiye gibi genç nüfusa sahip ülkelerin dahi ileride artan yaşlı nüfusu ile karşı karşıya kalması kaçınılmazdır. Yaşlı nüfusunda meydana gelen artış sadece sayısal bir veri olmakla kalmamakta bu artış beraberinde bir dizi sorunu da gündeme getirmektedir. Yaşlı nüfusun artması ileride özellikle sosyal açıdan birçok sorunun gündeme gelmesi anlamına gelmektedir. Bu durum yaşlılık ile ilgili yapılacak olan çalışmaların da artmasına yol açmıştır. Bunlardan hareketle yaşlılar ile ilgili çalışmalar son dönemlerde hız kazanmış ve araştırmacıların ilgi odağı haline gelmiştir denilebilir. Yaşlılar ve yaşlılık konuları sosyoloji alanında son dönemlerde incelenen konular olmakla birlikte bu konunun din sosyolojisi çerçevesinde ele alınmasıyla ilgili çalışmaların istenilen düzeyde olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla bu çalışmada da yaşlılar ile ilgili sosyal kuramlar sadece sosyoloji alanında değil din sosyolojisi alanında ele alınmış ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmada vasıflama, karşılaştırma, açıklama, anlama ve yorumlama yöntemleri kullanılmıştır. Ayrıca doküman incelemesinin yapıldığı çalışmada elde edilen veriler karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yaşlılık, Sosyal Kuramlar, Din, Din Sosyolojisi.

¹ Bu çalışma Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi alanında 2023 yılında yapılan 'Yaşlılıkta Dini ve Sosyal Hayat: Sincan Örneği' başlıklı doktora tezinin 'Kavramsal ve Teorik Çerçeve' başlıklı 1. Bölümünden üretilmiştir.

Theories About Old Aging (Evaluation In Terms Of Sociology Of Religion)

ABSTRACT

Aging is a lifespan that is last period of human life that begins with birth. At the last times, with the development of technology and since the extended human lifespan has led to an increase the number of older people. The aging proces which means fisicial and mental developments have also social important dimensions. Because the extended human lifespan is longer than before, the number of older individuals increased in the world. Today, countries which have young people like Turkey, may have to face elderly people's increase. This increase not only about numerical increase but also many problems that has brought with it. The increase of population of elderly people means that in the future there will be a lot of problems of aging especially about social life. This stuation caused that increase the reseaches about aging lifespan. Because of all this causes we can say that the reseaches which about old people had increased at the last times and had been important. At the last times, the elderly people and aging subjects had been in the sociological researches but they could not have been in the religious sociology reseaches. So in this reseach, social theories of elderly people had been researched not only about socilogy but also about religious sociology . This reseach had used some methods which are qualivication, comparison, explanation, comprehension and exposition. At the same time datas had been founded in the research whit document review reseached with comparative each other.

Key Words: Aging, Social Theories, Religion, Religion of Sociology.

1. GİRİŞ

Yaşlanma ve yaşlılık kavramları sosyoloji alanında yeni çalışılan konulardandır. Yaşlılık sosyolojisi alanında ilk çalışmalar 1940’larda başlamış yaşlılık ile ilgili sosyal kuramlardan ilki olan aktivite kuramının etkisi ise ancak 1950-1690 yılları arasında çalışmalara yansımıştır (Kurtkapan, 2018: 250). Bilimsel anlamda yeni çalışılan konulardan olan yaşlılık sosyolojisi kavram ve kuram açısından din sosyolojisi alanında neredeyse değinilmemiş konular arasında yer almaktadır. Hayatın her alanında ve insan yaşamının her döneminde etkisi ve önemi hissedilen dinin yaşlılık ile ilgili çalışmalarda göz önünde bulundurulması ve çalışmalara konu edinilmesi son derece önem taşımaktadır. Bu çalışma da yaşlanma ve yaşlılık konuları hem kavram hem de kuram açısından din çerçevesinde değerlendirilerek bu anlamda var olan eksikliğin bir nebze de olsa giderilmeye çalışılması amaçlanmıştır.

Din, insan yaşamının her döneminde etkisi hissedilen bir fenomendir. Özellikle yaşlılık döneminin incelenmesinde ölüme yakın olduğunun bilincinde olan kişi yaşlılık dönemini dini pratiklerle geçirmeyi tercih edebilmektedir. Bu nedenle yaşlılık konusunda yapılan çalışmaların yaşlıların dini pratiklerle olan ilgisinin araştırmasıyla birlikte kavram ve kuramlar açısından da yaşlılık konusunun din çerçevesinde ele alınması önem taşımaktadır. Yaşlılık biyolojik, psikolojik ve sosyolojik boyutları olan çok boyutlu bir olgudur. Uzayan yaşam süresi sonucunda artacak olan yaşlı nüfusu göz önünde bulundurulduğunda yaşlılığın sosyal boyutu daha fazla önem kazanacak gibi görünmektedir. İnsan yaşamının her alanına etki eden din de bu anlamda önem taşıyan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla yaşlılık ile ilgili çalışmaların din eksenli ele alınması da önemini koruyan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. YAŞLANMA VE YAŞLILIK

İnsan yaşamının son dönemi olarak da kabul edilen yaşlılık dönemi, ölümden önceki son aşama olarak da ifade edilebilir (Özbolet, 2016: 54). Yaşlılık aslında ölüme yaklaşıldığının kesin olarak bilindiği bir süreç olarak da tanımlanabilmekte ve hissedilebilmektedir. Ancak buna rağmen yaşlılığın başlangıcı için belirlenen yaş sınırı kültüre, cinsiyete, eğitim durumuna kısacası topluma ve kültüre göre farklılık göstermektedir (Zastrow ve Ashman, 2013: 596-597). Tüm bunlarla birlikte üzerinde anlaşılan tanım ve yaşlılığın sınırı DSÖ’nün tanımı ve belirlediği yaş sınırıdır. 1970’li yıllarda yaşlılığın kabul edildiği yaş sınırı 60 iken özellikle sanayileşmiş ülkelerde 65 yaş hem emeklilik yaşı hem de yaşlılığın sınırı olarak kabul edilmiştir. Yaşlılığın sınırı olarak 60 yaşını esas alan bir diğer kuruluş olan BM’e rağmen birçok gelişmiş ülke 65 yaş sosyal güvenlik sisteminden yararlanmak için yaşlılığın başlangıcı olarak kabul etmiştir. Aynı

zamanda DSÖ, 1963 yılında kronolojik açıdan yaşlıları 45-59 yaş aralığında olanları orta yaşlı, 60-74 yaş aralığında olanları yaşlı, 75 yaş ve üzeri yaşta olanları ise ileri yaşlı olarak gruplandırmıştır (Şentürk, 2020: 15).

Teknolojik gelişmeler ve ilerleyen tıp bilimi sayesinde insan ömrü uzamış bu da yaşlıların dünya genelinde nüfuslarının artmasına yol açmıştır. 19. yy.'a kadar salgın hastalıklar, savaşlar gibi olumsuz yaşam koşulları nedeniyle yaşam süresi ortalama 22 yıl iken 19.yy ve sonrasında bu ortalama 41'e yükselmiş ve artarak devam etmiştir. Günümüzde genel olarak dünyaya bakıldığında yaşlı nüfus artışının en fazla 80 yaş ve üzerinde olduğu görülmektedir ve tahminler 2015 yılında 125 milyon olan 80 yaş üzeri nüfusun 2050 yılında 434 milyona ulaşacağı yönündedir (Sütlü, 2020:36-41). Aynı zamanda Batı ülkelerinde düşen doğum oranları, yaşlı nüfusunun artmasına yol açmıştır. Örneğin, İsviçre'de 1950'den 2000'e kadar olan yıllar arasında 85 yaşın üzerindeki kişilerin sayısı %450 artarken toplam nüfus sadece %53 oranında artış göstermiştir. Bu da ortalama yaşam süresiyle yaşam koşulları arasındaki ilişkiyi görmek açısından önemlidir (Staehelein, 2005:165). Yaşlı nüfus oranı, Türkiye açısından bakıldığında gelişmiş ülkelerdeki kadar büyük bir sorun olmasa da artan yaşam süresi ve azalan doğurganlık oranı nedeniyle yaşlı nüfus oranı gittikçe artan bir ülke olma özelliğine sahiptir (Kurtkapan, 2019:29-34). TÜİK verilerine göre 2025 yılında Türkiye'de yaşlı nüfus oranının %11'e yükseleceği ve Türkiye'nin de "çok yaşlı" nüfuslu ülkeler arasında olacağı öngörülmektedir. Aynı zamanda 2021 yılında %9,7 olan nüfusun 2025 yılında %11, 2040 yılında %16,3, 2080 yılında ise %25,6'ya yükseleceği yönündedir (TÜİK,2022). TÜİK verilerine göre 2017 yılında yaşlı nüfusun %61,6'sı 65-74, %29,7'si 75-84, %8,6'sının ise 85 yaş ve daha yukarı yaş grubunda olduğu görülürken, bu oranın 2022 yılında %64,6%'inin 65-74 aralığında, %27,7'sinin 75-84 yaş aralığında, %7,9'unun ise 85 ve yukarı yaş grubunda yer aldığı görülmektedir (TÜİK,2022).

Tüm bu veriler göz önünde bulundurulduğunda biyolojik, psikolojik ve sosyolojik boyutları olan yaşlılık konusunun tüm bu boyutlarıyla ele alınıp incelenmesi zorunu bir hale gelmiştir. Bu nedenle yaşlılığın biyolojik, psikolojik, sosyolojik boyutları üzerinde durmak önem taşımaktadır.

2.1. Biyolojik

Biyolojik yaş, kronolojik yaştan farklı olarak kişinin yaşadığı zaman aralığından ziyade yaşa bağlı olarak kişinin bedeninde meydana gelen fiziki değişimleri esas alır (Başbüyük ve Başbüyük, 2019:160). Biyolojik yaşlanma kişinin fizyolojik yapısındaki değişimlerin sonucunda meydana gelen yaşlanma olarak da tanımlanabilir (Koroğlu ve Koroğlu, 2015:814). Zamanla kişinin vücudu yaşlanmakta ve yaşa bağlı olarak organlarında bazı hasarlar meydana

gelebilmektedir. Yaşa bağılı olarak tansiyon, kalp yetmezliği, diyabet gibi bazı sağlık sorunları meydana gelebilmekte (Şentürk, 2020:22-23) ve kemik yapısı yaşa bağılı olarak hassaslaşabilmekte, kırılma riski artmakta ve yaralar daha geç iyileşebilmekte, kişinin sindirim sistemi ve dolaşım sistemi zayıflamakta, unutkanlık baş göstermekte ve bazı zihinsel gerilemeler de ortaya çıkabilmektedir (Şentürk, 2020:88). Esasında yaşlanma doğumla birlikte başlayan bir süreç olarak da değerlendirilebilir. Yaşlanmayla birlikte kişilerin fiziksel olarak güçsüz bir döneme girebildikleri sadece bilimsel çalışmalarda dile getirilmemekte bu durum kutsal kitaplarda da yerini bulmaktadır. Örneğin, Kur'an'ı Kerim'de Meryem sûresinde “*Rabbim! Benim kemiklerim zayıfladı, saçlarım ağardı. Rabbim! Ben sana ettiğim dualarda hiç eli boş dönmedim.*” (Meryem 19/4) Diye Hz. Zekeriyâ'nın duası Kur'an'da yaşlılığın fiziksel anlamda bir zayıflık olarak tanımlandığının göstergesidir. Yine Rûm sûresinde “*Sizi güçsüz bir halde yaratan, güçsüzlükten sonra size kuvvet veren, kuvvetli döneminizden sonra sizi tekrar güçsüz ve saçlı başı ağarmış ihtiyar hâline getiren Allah'tır. O, dilediğini yaratır. Çünkü O, her şeyi hakkıyla bilen ve her şeye gücü yetendir.*” (Rûm 30/54) Ayetiyle aslında yaşlanmayla birlikte fiziksel anlamda insanların doğdukları anda bakıma muhtaç, güçsüz ve zayıf bir halde oldukları insanların zamanla güçlendiği ancak yine zamanla yaşlanmayla birlikte güçsüz bir döneme girdiklerinden söz edilmiştir. Yaşlanma sadece fiziksel anlamda kişide değişikliklerin olmadığı aynı zamanda kişinin psikolojik anlamda da bazı değişimlerle karşı karşıya kaldığı bir dönemdir.

2.2. Psikolojik

Psikolojik yaşlanma, yaşlılığı algısal ve zihinsel açıdan ele alarak yaşlılığı aynı zamanda problem çözme ve öğrenme gibi zihinsel aktivite gerektiren konular bakımından inceler. Yaşlılık, biyolojik ve fiziksel olarak bireyde bazı farklılıkların meydana gelmesine yol açar. Kişi bu değişimlerle veya olumsuzluklarla baş etme noktasında bazı sorunlar yaşayabilmekte ve bu değişimlere alışma veya bu farklılıkları kabul edememe gibi sebeplerden ötürü sosyal yaşamdan uzaklaşabilmektedir. Yaşlılık dönemi veya yaşlanmayla birlikte meydana gelen değişimler iyi yönetilmediği takdirde kişi yaşamdan zevk alamamakta, çevresine karşı ilgisiz kalmakta ve mutsuz olabilmektedir (Şentürk, 2020:24). Yaşlanmanın psikolojik boyutuna ilk vurgu yapan kişi olarak bilinen Stanley Hall'e göre yaşlılığın kendine has psikolojik boyutları bulunmaktadır. Yaşlılık döneminde hissedilen duygular ağırlıklı olarak çaresizlik ve ölüm korkusudur. Kişi ölümden önceki son aşamada olduğunun bilincindedir ve yaşlanmayla birlikte kişinin ruh dünyasında bazı hassasiyetler ve huy değişiklikleri meydana gelmektedir. Yaşa bağılı olarak kişide yalnızlık duygusu,

uyku sorunları, ölüm korkusu, maddiyata düşkünlük, cimrilik gibi değişiklikler ortaya çıkabilmektedir (Hall, 2006:1160-1162). Öleceğinin bilinciyle huzursuzluk yaşayan insan, dünyaya daha fazla bağlanabilmekte ve bunu da davranışlarına yansıtılabilmektedir (Dağcı, 2020:82). Kişi yaşadığı bu değişimlere bağlı olarak çevresine uyum sağlamada zorluklar yaşayabilmekte ve bu da onu doğal olarak huzursuz edebilmektedir (Ferah, 2021:400).

Yaşlanmanın bireyi psikolojik olarak etkilediği bir diğer konu da kişinin emekli olmasıdır. Emekli olmayla birlikte mesleki rollerini kaybeden kişi sosyal olarak sahip olduğu ilişkilerinde de azalan bir yoğunlukla karşı karşıya kalmaktadır. Gerek emekli olmayla gerekse de yaşlanmayla birlikte yakınlarının kaybıyla da azalan sosyal çevresine yeni arkadaşlıklar dahil etmek yaşlı bireyler için kolay bir durum değildir. Yaşın ilerlemesiyle birlikte yeni arkadaş edinmekte zorlanan yaşlı kişiler sosyal çevrelerinde oluşan kayıpların yerine başkalarını koyamadıkları için kendilerini yalnız hissedebilmekte ve azalan sosyal çevrelerinden dolayı bir değersizlik hissine kapılabilmekte ve bu duygularla baş edemezse yalnızlık, izolasyon ve depresyon gibi olumsuz durumlarla karşı karşıya kalabilmektedir (Findlay ve McLaughling, 2004:127). Pinquart ve Sorensen yaptıkları bir araştırmada 65 yaşın üzerindeki insanların %5 ile %15'inin 80 yaşın üzerindeki yaşlıların ise %50'sinin sıklıkla kendilerini yalnız hissettiklerini tespit etmişlerdir (Pinquart, Sorensen, 2001:265-266). Bu yalnızlık hissini nedeni kişinin, yaşlanmanın bir sonucu olarak, emekli olması ve yakınlarının da ölümü gibi sebeplerle sosyal çevresinin daralmasıdır. Kişi bunun yerini doldurmadığı sürece derin bir yalnızlık hissi yaşamaktadır. Yaşlanmayla birlikte kişi yeni arkadaşlıklar kurma noktasında da zorlanmakta ve bu nedenle çok fazla zamanı kalmadığının bilincinde olan yaşlı birey için sosyal çevresindeki kişi sayısından çok etrafındaki azalmış sosyal çevreyle kaliteli zaman geçirmek önem kazanmaktadır. Bu nedenle yaşlı bireyler sosyal ilişkilerini sürdürmek için kendilerini iyi hissettiren ve özgüvenlerini güçlendiren insanlar seçmektedir (Findlay ve McLaughling, 2004:127).

Yaşlılığın psikolojik boyutuna vurgu yapılırken söz edilmesi gereken en önemli konulardan biri de ölüm korkusudur. Ölüm korkusu sadece yaşlı bireylerin değil esasında tüm insanların zaman zaman düşündükleri ve korktukları bir olgu olmakla birlikte yaşlı bireylerde bu korkunun yoğun olarak hissedilmesinin nedeni olarak ölüme yakın olmasının bilincinde olmaları gösterilebilir. Yaşlı bireylerin bu korkuyla baş etmesinde dinin önemli bir rol oynadığından söz etmek mümkündür. Emeklilik, sosyal çevrenin daralması ve yaşlılık döneminde bazı yakınların kaybıyla baş etmede din, önemli bir destek unsuru olarak kendini kabul ettirmektedir. Yaşlılık döneminde görülen bu olumsuzluklarla baş etmede din önemli bir rol oynamaktadır. Bazı araştırmalar,

yaşlıların Yaraticısıyla bağ kurmasını ve hayatta anlam bulmasını sağlayan dinin, yaşlılığın getirdiği olumsuzluklarla baş etmede önemli katkı sağladığını göstermektedir. Bunlardan biri Gürsu ve Ay'ın Antalya'nın üç merkez ilçesinde 100 yaşlıyla yaptığı çalışmadır. Yaşlıların manevi iyi oluşları üzerine yapılan bu araştırma sonucunda manevi iyi oluş ile dindarlık arasında pozitif bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır (Gürsu ve Ay, 2018:1180-1181). Başka bir çalışma da Hill ve arkadaşlarının 2006 yılında 3050 Amerikalı yaşlı üzerinde gerçekleştirdiği çalışmadır. Bu araştırma birçok yaşlı yetişkin için önemli olan dini sosyal katılımın, yaşlı Meksikalı Amerikalılarda bilişsel gerileme ile ilişkili olup olmadığını test etmek amacıyla yapılmıştır. Araştırma sonucunda ulaşılan sonuç, dini katılım oranı yüksek olan yani günlük, haftalık, aylık olarak kiliseye giden yaşlıların gitmeyenlere göre daha yavaş bilişsel gerileme gösterdiği (Hill, Burdette, Angel, Angel, 2006:3-9). Dinin, her yaşta zorluklarla baş etmede psikolojik ve sosyal destek sağladığından hareketle bunun yaşlılıkta da önemli bir etken olduğunu söylemek mümkündür. Yaşlandıkça ölümün eşliğinde olduğunun farkına varan bireyin dine yönelme ve dini uygulamalara odaklanma eğiliminde olduğu durumların olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu yönelim yaşlıların psikolojik iyi olma hallerine katkı sağladığı ölçüde önem taşımaktadır.

Yaşlılığın kendine has zorlukları ve yaşlıların yaşa bağlı olarak sadece fiziksel değil bazen de zihinsel olarak karşılaştıkları sorunlar Kur'an'da da dile getirilmektedir. Hac sûresinde *“Biz dilediğimizin rahimlerde bir vakte kadar kalmasını sağlarız, sonra sizi bebek olarak çıkarırız ki daha sonra yetişkinlik çağına erişesiniz. İcinizden kimi erken vefat ettirilirken kimi de önceden bildiklerini bilmez hale gelinceye kadar ömrün en düşkün çağına eriştirilir.”* (Hac 22/5) İfadesinden kişinin daha önce bildiklerini bilmeyecek bir hale gelebileceğinden, unutkan olabileceğinden ve zihinsel anlamda bir geriye dönüş sürecine girebileceklerinden söz edilmiştir. *“Daha önce bildiklerini bilmeyecek hale gelme”* ifadesi yaşlıların yaşları nedeniyle karşılaşılabilecekleri sorunları ifade etmekte, bu da Kur'an'ın yaşlılığı *“hayatın en bunalımlı çağı”* olarak tanımladığını göstermektedir. Yaşlıların hem fiziksel hem de bazen bilişsel olarak yaşadığı zorluklar bireysel sorunlar olarak değerlendirilse de aslında bu zorluklar yaşlı bireyin ailesi de dahil olmak üzere toplumun tamamını etkileyen ve ilgilendiren bir durum olarak değerlendirilebilir. Çünkü yaşlanma ve yaşlılık her ne kadar birey üzerinden tanımlansa da özünde toplumsal boyutları olan bir olgudur. Yaşamının her aşamasını doğduğu toplumda geçiren insan, yaşlanma dönemini de doğal olarak yaşadığı toplumda geçirmektedir. Dolayısıyla bundan hareketle yaşlılığın sosyal bir olgu olduğu söylenebilir.

2.3. Sosyolojik

Yaşlılık toplumu çeşitli yönlerden etkileyen ve toplumdan da etkilenen bir olgudur. Sosyal bir varlık olan insan, yaşamının her aşamasında içine doğduğu toplumla birlikte yaşar. Kişinin yaşlılık dönemini de toplum içinde geçirdiğinden hareketle toplumun yaşlılara bakışı ve onlara yüklediği rol yaşlılık ile ilgili değerler, yaşlılara karşı tutum ve davranışlar yaşlılığın sosyal yönünü ifade etmektedir denilebilir. Yaşlanma algısı ve yaşlılara yönelik tutum bu nedenle toplumsal olarak inşa edilmiş bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumların kendine has özellikleri olduğu göz önüne alındığında yaşlılığın nasıl algılandığının yanı sıra yaşlılara yönelik tutum ve davranışların da kültürel olduğu söylenebilir. İnsanlar sadece yaşlılara nasıl davranmaları gerektiğini değil yaşlılık döneminde nasıl davranmaları gerektiğini de yaşadıkları toplumdan öğrenir (Şentürk, 2020:25). Nitekim yaşlılara yüklenen sosyal rol ve yaşlılara yönelik tutum ve davranışlar toplum tarafından öğrenilmekte ve öğretilmektedir. Hem yaşlı insanların davranışları hem de yaşlı olmayan insanların yaşlılara nasıl davrandığı konusunda kültürel farklılıklar vardır. Örneğin daha geleneksel toplumlarda veya kırsal kesimde yaşayan ailelerde yaşlılar, kültür aktarımında önemli rolleri olan, görüşleri dikkate alınan ve kendisine danışılan, bilgi ve deneyimli bireyler olarak görülürken, kent kültürünü taşıyan toplumlarda yaşlı bireyler “ununu elemiş, eleğini asmış” kişiler olarak aileye yük olarak algılanabilmektedir (Kalınkara, 2012:4). Yaşlıların sosyal ilişkilerinin yaşlılıkta nasıl sürdürüleceği noktasında toplum, kültür ve hatta yaşanılan yerin etkili olduğu kadar toplum ve kültürün de yaşlı kişinin konumlandırılması üzerinde etkileri olduğundan söz edilebilir. Örneğin kırsal kesimde yaşayan bir yaşlı ile metropolde apartman dairesinde yaşayan bir kişinin yaşlılığı sosyal olarak farklılık göstermektedir. Kırsal bölgelerde yaşayan yaşlıların sosyal ilişkileri daha güçlüdür. Yakın ilişki içinde olduğu kişilerin sayısı daha çok olmaktadır bu da yaşlı bireylerin daha az yalnızlık hissi yaşamalarına katkıda bulunmaktadır. Metropolün karmaşık ve zorlu yaşamında yaşlılar daha az sosyal etkileşim ortamına sahiptir (Şentürk, 2020:36). Bu da yaşlıların kendilerini daha yalnız hissetmelerini sağlamaktadır. Ancak yaşlılara yönelimi ve yaşlıların sosyal olarak nasıl konumlandıklarını kırsal kesim veya büyükşehir diye net bir sınır çizgisiyle ayırmak doğru değildir. Metropol bölgelerde yaşayan ve geleneksel aile yapısını muhafaza edebilen kesimlerde yaşlılar, sosyal olarak önemli bir konumda olabilmektedir. Bu da yaşlılara yönelik yaklaşımın kültürel olduğunun göstergelerinden biri olarak sayılabilir.

Yaşlılara nasıl davranıldığı değil yaşlılığa yüklenen anlamın da çağlar boyunca değiştiği söylenebilir. Tarih boyunca insanlar toplumsal bir yapı olan yaşlılığa olumlu veya olumsuz birçok anlam yüklemişlerdir. Yaşlanmaya ilişkin

bu tutum ve davranışlar genellikle yaşlanmanın süreçleri, sorunları, zorlukları ve fırsatlarıyla ilişkilidir. Yaşlılığa ilişkin görüşler genel olmaktan çok toplumun siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve demografik özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Tarih boyunca hem yaşa hem de kültür yapısına göre yaşlanmaya ilişkin bazı tartışmaların ortaya çıktığı söylenebilir. Yaşlılarla ilgili en önemli tartışmalardan biri “yaşlıların topluma hiçbir katkısının olmadığı ve topluma ekonomik olarak bir yük olarak görüldüğü” dür. Ancak yaşlı insanlar aslında ailelerine ve toplumlarına pek çok fayda sağlamaktadır. Bunlardan biri kayıt dışı sektördeki işgücüne gönüllü ya da ücretli olarak katkıda bulunmalarıdır. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri’nde 65 yaş ve üzeri 3 milyondan fazla insan sağlık ve siyasi kuruluşlarda, okullarda ve dini kuruluşlarda gönüllü faaliyetlere aktif olarak katılmaktadır. Yaşlılar ayrıca eşlerine, torunlarına ve genel olarak hasta akrabalarına bakım veren kişiler olarak üstlendikleri önemli rolden dolayı en büyük katkıyı sağlayanlar yaşlı kadınlardır. (Kalacha, Barreto, Keller, 2005:38-39) Ülkemizde de yaşlı erkekler emeklilik sonrasında da kayıt dışı çalışmaya devam edebilmektedir. Yaşlı erkekler esnaf olmayı tercih edebilmekte veya emeklilikten önce yaptıkları mesleği yapmaya devam edebilmektedir. Örneğin öğretmen olan kişiler emekli olduktan sonra özel ders vermeye devam edebilmektedir. Yaşlı kadınlar ise torunlarının bakımında aile içinde kurtarıcı rolünü üstlenirken, çocuklarının bakımı söz konusu olduğunda ise ihtiyaç duyulan kişiler olarak görülebilmektedir.

Kişinin yaşlanmaya bağlı olarak sosyal anlamda statü kaybı yaşadığı doğru olsa da kısmen geleneksel toplum yapısını muhafaza eden toplumumuzda yaşlı bireylerin saygıyı hak eden bireyler olarak görüldükleri ifade edilebilir. İslam dininin ve Türk kültürünün etkisiyle yaşlılar ailede önemsenen, değer verilen ve koruyup kollanan bireyler olarak yaşamlarını devam ettirmektedirler. Yaşlı anne babaya *öf* (İsra 17/23) bile denmemesinin emredilmesi yaşlılara saygının kaynağı olarak gösterilebilir. Dolayısıyla yaşlı bireyler genel olarak saygıya değer bireyler olarak ailede önemsenmekte, ihtiyaçları karşılanmakta, kendilerine hassas davranılmaktadır denilebilir.

3. YAŞLILIK İLE İLGİLİ SOSYAL KURAMLAR

Yaşlanma ve yaşlılık biyolojik, psikolojik ve sosyolojik teorilerin konusu olan çok boyutlu bir olgudur. Ancak çalışmamız sosyoloji alanına girdiğinden sadece sosyal teorilere yer verilmiştir. Sosyolojik kuramlar büyük, orta ve küçük kuramların yanı sıra yapısal, işlevsel, çatışmacı ve yorumlayıcı kuramlar olarak da kategorize edilebilir. Bu kuramlar yaşlılık ile ilgili sosyal kuramlar için de geçerlidir. Yaşlılık ile ilgili yapısal fonksiyonel kuramlar; aktivite, süreklilik, geri çekilme, rol kaybetme ve modernleşme kuramlarıdır. Çatışmacı kuramlar; politik

ekonomi ve rol kaybetme kuramları, yorumsamacı kuramlar ise alışveriş, yaşam boyu gelişim, feminist ve alt kültür kuramlarıdır. Şentürk'ün de ifade ettiği gibi yaşlanma ve yaşlanma süreci çok eski çağlardan beri üzerinde durulan bir konu olmasına rağmen son yüzyıla kadar bu konuda yeterli akademik çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle konuyla ilgili sistematik, bütüncül ve tatmin edici teorik yaklaşımlar mevcut değildir. Günümüzde yaşlanma sosyolojisinde öne çıkarılan birçok kuram olmasına rağmen bunların her biri veya tamamı yaşlılığı tam olarak açıklamaya yetmemektedir. Yaşlılığın dinamik bir olgu olması ve toplumdan topluma, kültürden kültüre, bireyden bireye, dönemden döneme değişmesinin bu anlamda büyük etkisi vardır (Şentürk, 2020:95).

3.1. Yapısal Fonksiyonel (İşlevselci) Kuramlar

Fonksiyonel kuramlar Comte, Spencer ve Durkheim'e dayandırılmaktadır. Bu kuram, toplumların yapıları ve kurumlarıyla ilgilenmektedir. İşlevselci bakış açısına göre toplum, hayatta kalabilmek için işleyişi sürekli değişen çevreye uyum sağlamaya çalışan bir organizma gibidir. Yapısal fonksiyonel kuram, yaşlanma sürecinde yaşlı bireylerin sosyal rollerinde meydana gelen değişikliklere ve yaşlıların bu değişikliklere nasıl uyum sağladığına odaklanmaktadır (Til, 2020:16-17). Yapısal fonksiyonel kuram toplumun işleyişini bir organizma olan insan vücudunun işleyişine benzetir ve tüm sosyal kurumların birbiriyle ilişkili olduğunu vurgular (Şentürk, 2020:98). Yaşlılığı işlevsel açıdan ele alan kuram, bireyin yaşlanmasının toplumun işleyişine katkı sağladığını ileri sürer. Yapısal fonksiyonel/işlevselci kuramlar geri çekilme, aktivite, süreklilik, rol kaybetme ve modernleşme teorileri olarak sayılabilir.

3.1.1. Geri çekilme

Bireylerin yaşlandıkça toplumdaki rollerinden uzaklaşmalarını anlatan ve yaşamdan kopma kuramı olarak da ifade edilen geri çekilme kuramının yaşlılık ile ilgili geliştirilen ilk kuram olduğu söylenebilir. Bu kuramın yapısal fonksiyonel kurama dayandırılmasının sebebi toplumdan çekilmenin hem birey hem de toplum için faydalı olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Yaşlanmayla birlikte özellikle emekli olunmasıyla birlikte oluşan boşluk başkaları tarafından doldurulacağından bu, toplum için de faydalı bir durumdur. Ayrıca yaşlı birey için de yaşlanmayla birlikte toplumsal rollerinden geri çekilmesi kişinin ömrünün son aşamalarını dilediği gibi yaşaması için kendisine fırsat sunması anlamına gelmektedir. Bu durum toplumun mevcut yapısının aksamadan sürmesi için önemlidir (ASPB, 2011:10). 1962 yılında William E. Henry ve Elaine Cumming tarafından öne sürülen ve ayrılma kuramı olarak da bilinen geri çekilme kuramı, kişinin yaşlandıkça sosyal rollerinden çekilmesini,

görev ve sorumluluklarını bir kenara bırakmasını ifade etmektedir. Kuram yaşlıların yaşlanma sürecinin bir gerekliliği olarak toplumdan çekildiğini ve toplumun onlara bağımlı olmaktan çıktığını varsayar. Kurama göre birey ile toplumun karşılıklı olarak birbirinden ayrılması hem birey hem de toplum için faydalı ve gereklidir. Yaşlı bireyin toplumsal ve mesleki rollerden çekilmesiyle kendilerinin boşalttığı pozisyonlara gençlerin getirilmesi toplumun işleyişinin aksamadan devam etmesi için gereklidir (Tekin, 2020:17). Bu, toplumların yaşam akışlarının devam etmesi için önemlidir ve toplumların işleyişinin sorunsuz bir şekilde devam etmesi anlamına gelmektedir.

“Rolsüz rol” olarak da tanımlanan yaşlanma, tatminsizlik duygularının ve moral düşüklüğünün hâkim olduğu bir yaşam dönemi olarak görülür. Bazıları yaşlı insanların işten ve sosyal ilişkilerden kademeli olarak çekilmesinin hem kaçınılmaz hem de doğal bir süreç olduğunu savunmaktadır. Emeklilik, yaşlıların bir meslekteki rollerini bırakıp gelir getirmeyecek olan başka roller üstlenmelerine olanak tanıyan geri çekilme sürecine bir örnek olarak gösterilebilir (Powell, 2013:5-6). Emekli olmayla birlikte kişi mevcut mesleki rollerinden çekilir. Geri çekilme teorisi kişinin sadece önceki rollerinden çekilmesi anlamına gelmemekte aynı zamanda azaltmış olduğu sosyal rollerin yerini yeni rollerin almasını, böylece kişinin kendine dönmesini ve kendine zaman ayırmasını da ifade etmektedir (Özgür, 2021:22). İnsanın yapmak isteyip de yapamadığı şeylere zaman ayırabileceğini belirten kuram yaşamdan geri çekilmenin yalnızca olumsuz yönlerinin olmadığına dikkat çekmesi açısından önemlidir. Bu kuram kişinin bütün rollerinden sıyrılıp münzevi bir yaşam sürmesi anlamına gelmemektedir. Bu anlamda emeklilikle birlikte mesleki rollerini kaybeden bireyin bu rollerin yerine başka roller koyması önem taşımaktadır.

Geri çekilme kuramına göre özellikle emekli olduktan sonra çalışma hayatına aktif olarak katılamamak kişide bazı psikolojik ve sosyal sorunlara yol açabilmektedir. Başarılı yaşlanma için kişinin iş hayatının yoğunluğu nedeniyle fırsat bulamadığı faaliyetlere yaşlılık döneminde yer vermesi başarılı bir yaşlanma dönemi için önem taşımaktadır. Özellikle ölüme yakın bir dönem olan yaşlılık döneminde kişi bu bireysel ve sosyal faaliyetleri din merkezli yaşamayı tercih edebilmektedir. Gençlik yıllarında ihmal ettiği veya fırsat bulamadığı için din eğitimi alamayan veya ibadetlerine devam edemeyen bireyler yaşlılık döneminde bu boşlukları doldurmaya çalışabilmekte ve dini sosyal aktivitelere yönelmeyi tercih edebilmektedir. Geri çekilme kuramında yaşlının kendisini iyi hissetmesi, iş ve sosyal hayatından kısmen geri çekilmesi ve hayatındaki boşluğu dini sosyal aktivitelerle doldurması işlevsel olabilir. Özellikle çocukluk ve gençlik döneminde din ile kısmen veya tamamen iç içe olan insanlar yaşlandıklarında dini faaliyetlere daha yoğun bir şekilde katılma eğiliminde

olabilmekte ve bu da onların yaşlılıklarını daha verimli geçirmelerine yardımcı olabilmektedir. Din, bireylere psikolojik ve sosyal destek sağlayan önemli bir kurumdur. Dini sosyal faaliyetlere vakit ayıran yaşlıların bu faaliyetler sayesinde hayattan kopmadıkları ve hayattan keyif aldıkları söylenebilir.

3.1.2. Aktivite

Bir diğer işlevselci kuram ise etkinlik kuramı olarak da bilinen aktivite kuramıdır. Bu kuram, başarılı yaşlanma için kişinin mevcut rollerini ve ilişkilerini sürdürmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu kuram her ne kadar geri çekilme kuramına karşıt bir kuram gibi görünse de aktivite kuramı aslında geri çekilme kuramından önce gelmektedir. 1950'lerde Havighurst ve Albrecht yaşlanmanın dinamik ve yaratıcı bir deneyim olabileceğinden söz etmektedir. Aktivite teorisyenlerine göre ayrılma kuramı, doğası gereği yaşa dayalıdır ve hiçbir şekilde pozitif yaşlanmayı desteklemez. Aktivite kuramı, modern toplumda yaşlı insanlara karşı farklı bir yaklaşım geliştirmiştir. Powell bu kuramın yaşlanma karşıtı bir bakış açısı olarak kabul edildiğini ve yaşlanmayla ilgili roller ve aktiviteler ortadan kalktığında bunların yerine geçecek yeni bir dizi rol ve aktivite geliştirmenin önemli olduğunu savunmaktadır. Böylece yaşlıların yaşam doyumunu artıracığından rol ve etkinliklerin değiştirilmesi zorunlu hale gelmektedir. Aslında aktivite kuramı en iyi şekilde özgürleşme sürecine atfedilebilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta yaşlanmanın sorunlu ve bunaltıcı bir dönem olarak görülmesidir. Yaşlıların tek umudu sosyal aktivite olanaklarının artmasıdır. Ancak aktivite kuramı; güç, eşitsizlik ve yaş grupları arasındaki çatışma konularını ihmal etmektedir. İşlevsel teoriler yaşlanmaya nedensellik dayatarak kişinin yaşlılıkta ya devre dışı kalacağını ya da aktif olmasını ima eder. Bu yaşlanma teorileri oldukça makro odaklıdır ve ırk, sınıf ve cinsiyetin yaşla birbirine bağlılığını etkileyen yaş grubu ilişkilerindeki gerilimleri çözmede başarısız olmaktadır (Powell, 2013:6-7). Bu kuram, geri çekilme kuramında iddia edilen yaşlanmayla birlikte kişinin toplumdan veya sosyal yaşamlarından çekilme iddiasını reddetmektedir. Kuram, insanların yaşam aktivitelerindeki azalmayı yaşlanmaya değil fiziksel hastalıklara bağlamaktadır (Korkmaz, 2014:24-25). Nitekim kişi yaşlandıkça sağlığının elverdiği ölçüde yaşamını sürdürmekte, çeşitli bireysel ve sosyal etkinliklere katılabilmektedir.

Aktivite kuramı ayrıca dört temel kavram üzerinde şekillenmektedir. Bunlar; etkinlik, denge, rol kaybı ve yaşam doyumudur. Yetişkinlik döneminden yaşlılığa kadar yapılacak olan tüm faaliyetler yaşlı kişinin tatmin edilmesiyle açıklanabilir. Denge kavramında yaşlı insanların ihtiyaçlarının orta yaşlı insanlardan farklı olmadığı ve bireylerin yetişkinlik döneminde de ulaştıkları dengeyi sürdürmeleri gerektiği söylenmektedir. Her ne kadar bazı yetişkin rolleri yaşla birlikte

kaybolursa da yerine yenilerinin getirilmesi gerekmektedir. Bu dengeyi sağlamak kişinin kendisini mutsuz hissetmemesi açısından önemlidir. İnsanlar yaşlandıkça bazı rollerini kaybetmekle birlikte toplumun kendilerinden uzaklaştığını düşünürler. Rollerin kaybedilmesine karşı yapılacak en sağlıklı şey, kaybedilen rolün yerine yeni ve benzer bir rolün getirilmesidir. Bunun bir örneği olarak kişinin emekli olması ve yeni bir işe başlaması olarak gösterilebilir. Yaşam tatmininde kişinin psikolojisi ile sosyal yaşamı arasındaki uyum önemlidir. Başarılı olmak ve yapılan işten keyif almak kişinin yaşam doyumunu artırmaktadır. Yaşlılık döneminde formel ve informal faaliyetler kişinin mutluluk düzeyiyle doğru orantılıdır. Formel faaliyetler kişinin örgüt, sivil toplum kuruluşu gibi kurumlarla olan ilişkilerini ifade ederken informal faaliyetler kişinin informal ilişkilerini yani ailesi, arkadaşları ve sosyal çevresi ile olan ilişkilerini ifade etmektedir (Özgür, 2021:20).

Yaşlanan kişi yaşamının geri kalanını daha tatmin edici bir şekilde yaşamalıdır. Belirli derneklere üye olmak, herhangi bir sanatsal etkinliğe katılmak, hatta yaşlı kadınların torunlarına bakması etkinlik türlerine örnek olarak gösterilebilir. Çünkü insan fiziksel ve zihinsel olarak ne kadar aktif olursa yaşlılık dönemini verimli geçirme noktasında da başarılı olacaktır (Zastrow ve Ashman, 2013:633). Özellikle emeklilikte yaşlanma nedeniyle insanların hayattan değil işten çekilmesi ve işten ayrılmanın yarattığı boşluğun yaşlıların yaşam doyumunu sağlamaya yönelik başka faaliyetlerle doldurması önemlidir. İnsanların yaşlandıkça kaybettikleri rollerden bazıalarını başkalarıyla değiştirmek, onların sosyal ve psikolojik anlamda rahat hissetmelerine katkıda bulunur. Yaşlılıkta ölümün yaklaştığının bilincinde olarak kişinin sağlıklı yaşlanması için hem bireysel hem de toplumsal dini faaliyetlere zaman ayırması önemli olabilir. Bu anlamda kişi camilerde vakit geçirebilir, dini mekanları ziyaret edebilir ve Hac ve Umre ibadetlerini yerine getirebilir. Ayrıca dini eğitim veren kurumlara yönelmek kişilerin kendilerini daha iyi hissetmelerine yardımcı olabilir. Müslümanların çoğunlukta olduğu toplumumuzda bireylerin yaşlandıkça dini faaliyetlere yöneldiğini gözlemek mümkündür. Bireyler bu aktivitelere yönelerek sosyalleşmekte, yeni arkadaşlar edinmekte veya mevcut arkadaşlarıyla ilişkilerini sürdürmek için ortak mekanlar seçebilmektedir. Aktivite teorisinin bir örneği, yaşlı insanların ülkemizdeki dini kurumlara olan ilgisidir. Katılımcılarına dini eğitim veren ve aynı zamanda sosyalleşme olanağı da sağlayan cami, Kur'an kursları gibi kurumlar yaşlılar için son derece önemli kurumlardır. Yaşlılar bu mekanlarda yeni arkadaşlar edinmekte ve edindikleri yeni arkadaşlarla farklı ortamlarda bir araya gelerek farklı aktivitelere katılabilmektedir. Yaşlıların zamanlarını verimli geçirmeleri için bu dini sosyal aktiviteler oldukça önemlidir.

3.1.3. Süreklilik

Robert C. Atchley'in 1989 yılında ortaya attığı süreklilik kuramına göre kişi, sahip olduğu ve alışık olduğu yaşam tarzını hayatı boyunca sürdürür (Şentürk, 2020:110). Aktivite kuramının daha gelişmiş bir şekli olan süreklilik kuramı, kişinin toplumdaki işlevinin önemini kaybetmesi nedeniyle değil, kendi kontrolü dışındaki sağlık sorunları nedeniyle hayattan çekildiğini öne sürmektedir. Kuram, iç ve dış dinamiklerin korunmasına ve sürdürülmesine vurgu yapar. İçsel bir psikolojik durum olarak tanımlanan iç dinamikler, sabır, duygu, beceri ve eğilim gibi duyguları, dışsal yapılar ise kişinin yaşamı boyunca edindiği beceri ve etkinlikleri ifade etmektedir. Atchley'e göre insan zamanla dış yapısının devamlılığını kaybettiğinde iç yaşama yönelerek ve iç yapısının fonksiyonlarını arttırarak kaybettiklerini telafi edebileceğini ifade eder. Örneğin bir öğretim görevlisi emekli olduktan sonra çalışmalarına devam edebilir (ASPB, 2011:11). Bir öğretmen de özel ders vermeye devam edebilir ve bir doktor da mesleğini özel bir klinikte sürdürmeye devam edebilir.

Bu kurama göre kişi, kişilik özelliklerini, alışkanlıklarını, tutum ve davranışlarını eskisi gibi sürdürme eğilimindedir. İnsanlar alıştıkları yaşam tarzını sürdürdüklerinde daha mutlu bir yaşlanma süreci yaşar. Normalde çok durağan bir hayat süren kişinin emeklilikten sonra aktif ve hareketli bir hayat sürmesi mümkün değildir. Aynı şekilde yaşlanmadan önce aktif bir hayat süren kişi yaşlanma döneminde de aktif olarak yaşamaya sağlığı elverdiği ölçüde devam edebilmektedir (Tekin, 2020:19). Süreklilik kuramı, belirtildiği gibi aynı zamanda hedef belirleme ve uyum sağlama kapasitesinin sürdürülmesinin yanı sıra iç yapı ve dış yapı unsurlarını da içerir. Kişinin bilişsel yetenekleri, dünya görüşü, bireysel hedefleri, duyguları ve düşünceleri iç yapı unsurlarını oluştururken kişinin sosyal çevresi, yaşadığı bölge, sahip olduğu sosyal rolleri ve statüsü gibi konularını ifade eder (Özgür, 2021:26-27). Ayrıca kuram, sosyal aktivitelere katılım sıklığı ile yaşlıların mutluluğu arasında doğrudan bir ilişki olduğunu öne sürmektedir. Bu kuram, değişen sosyal rollerine ve sosyal yaşamlarına uyum sağlamalarında iç ve dış yapılarını dikkate alması, bireyin yaşlanmadan önceki kişisel özelliklerine öncelik vermesi ve sosyal faktörleri göz ardı etmesi nedeniyle eleştirilmiştir (Tekin, 2020:19).

İnsanların yaşamları boyunca sergiledikleri davranışların ileri yaşlara kadar da devam edebildiğinden hareketle din sosyolojisi çerçevesinde değerlendirildiğinde şu ifadeler kullanılabilir. Örneğin, insanın yaşlılık çağına gelmeden önce çocukluğunda ve gençliğinde ailesinden, çevresinden ya da gittiği eğitim kurumundan aldığı din eğitimiyle hayatını dini bir çerçevede şekillendirebilir. Yaşlılıkta kişi, eğer sağlığı elveriyorsa ve yeterli zamanı varsa, dini faaliyetlere daha fazla katılabilir ve zamanını neredeyse tamamını bu

bağlamda geçirmeyi tercih edebilir. İç ve dış dinamikleri içeren süreklilik teorisi, yaşlı yetişkinler ve din bağlamında değerlendirildiğinde, kişinin zihninde ve bilincinde var olan dini duyguları içeren iç dinamiklerin, kişinin dini sosyal aktivitelerle yaşadığı toplumun sosyal çevresi tarafından şekillenen toplumsal rol ve statülere uygun davranış sergilemesini yani dini çerçevede bir hayat sürmesini sağlamaktadır denilebilir. Dini hassasiyetlerin önemsendiği bir aile ortamında yetiştirilen çocuk ilerleyen yaşlarda süreklilik teorisinin diğer unsurları olan hedef belirleme ve uyum sağlamayı içeren dini faaliyetlere yönelme eğilimi gösterebilmektedir. Yaşlı yetişkinler yaşamları boyunca sürdürdükleri alışkanlık ve uygulamaları geliştirmeye devam edebilir. Bu anlamda süreklilik kuramı, yaşlıların faaliyetlerini sosyal alanda da devam ettiğini ortaya koymasından önemlidir. Daha geniş bir ifadeyle, zihninin bir yerlerinde (iç dinamikler) dine bağlanan birey hem ailesinden hem de çocukluğunda gittiği eğitim kurumundan aldığı din eğitimi ve manevi değerleri almakta ancak gençliğinde ve yetişkinliğinde dini ibadetlerini yerine getirmeye fırsat bulamaması veya farklı meşguliyetler içinde olması sebebiyle ibadetlerini ihmal edebilmektedir. Ancak süreklilik teorisine göre çocukluk döneminde dine ve dini ibadetlere yönelen birey, yaşlılık döneminde bu iç ve dış dinamiklerin (hem emeklilik nedeniyle boş zamanın artmasıyla, hem de ölüme yaklaşmış olmanın telaşıyla) harekete geçmesiyle dini faaliyetlere yönelmektedir. Toplumdan öğrendiği bu iç dinamikleri dışsal olarak davranışlarına yansıtılabilmektedir.

3.1.4. Rol Kaybetme

Sosyal bir varlık olan insan, ait olduğu toplumun değerleri, kültürü, gelenekleri ve yaşam biçimiyle büyür. Yaşadığı toplum tarafından sosyalleşen birey, bu sosyalleşmeyi aynı kültürün parçası olan ailesi aracılığıyla öğrenir. İnsan, yaşadığı toplumun oğul, baba, anne, dede, büyükanne rollerinin yanı sıra edindiği tüm rolleri de öğrenir. Bu rollerin benimsenmesinde ve gerçekleştirilmesinde toplumun belirleyici ve etkili bir rolü vardır (Okumuş, 2018:251-257). İnsanlar yaşlandıkça yaşlılıktan önce üstlendikleri rolleri kaybetme riskiyle karşı karşıya kalırlar. Örneğin emekli olma veya eşlerin birinden ölümü rol kaybına girer (Öz, 2002:18). Kişinin yaşadığı rol kaybı hem bireyin toplumdan uzaklaşmasına hem de toplumun bireyden uzaklaşmasına neden olur. Kişinin kaybettiği rollerin yerine yenilerini koyamaması kendisi üzerinde olumsuz etkiler yaratabilir (Yılmaz, 2021:243). Yaşlanmaya bağlı olarak hem mesleki hem de sosyal rollerini kaybeden kişi, emekli olduğunda kendini boşlukta hisseder ve yeni hayatına uyum sağlamakta zorlanabilir. Yaşlanmaya bağlı olarak yakınlarını kaybeden yaşlı birey aynı zamanda sosyal rollerini de kaybeder bu da kişinin sosyal çevresi ile ilgili sorunlar yaşamasına neden olabilir.

Yaşlılarda rol kaybının sadece mesleki rol kaybı veya sevdiklerini kaybetmeyle meydana gelen sosyal rol kaybıyla sınırlı olmayacak kadar geniş olduğunu söylemek mümkündür. Modernleşme ile değişen toplum yapısından en fazla etkilenen kurumun aile olmasından hareketle yaşlı bireylerin de zaman içerisinde rol kaybı yaşadıklarından söz edilebilir. Değişen aile yapısı içerisinde bir nevi rol ve statü kaybı yaşayan yaşlı birey bu değişime uyum sağlama noktasında bazı sorunlar yaşayabilmektedir.

3.1.5. Modernleşme

Yaşlılık ile ilgili sosyal kuramlar değerlendirildiğinde ele alınması gereken en önemli kuramın modernleşme kuramı olduğu söylenebilir. Özellikle sanayi devrimiyle birlikte her anlamda meydana gelen değişimler toplumları ve dolayısıyla toplumların temel yapısı olarak kabul edilen aile yapılarını da etkilemiştir. Bu değişim ailenin en değerli varlığı olan yaşlı bireyleri de etkilemiş ve sahip oldukları statüde kayıplar yaşamalarına yol açmıştır. Kuram, modernleşmeden önce hem bilgi ve tecrübenin kaynağı olarak görülen hem de toprak sahibi olmaları sebebiyle ailede son sözü söyleyen yaşlıların modernleşmeyle birlikte statü kaybı yaşadığını ve kendilerine bir an önce ölmesi gereken birer yük olarak bakıldığını ifade etmektedir. Bu kuramın eleştirilme sebebi kuramın yaşlıları tüm toplumlarda saygıdeğer bireyler olarak göstermesidir. Yaşlı bireylerin geçmişte her toplumda değerli olmadıkları ve sanayi öncesi toplumlarda da yaşlıların yük olarak görüldüğü toplumların olunduğu bilinmektedir (Tekin, 2020:19). Sanayi öncesi toplumlarda ortalama yaşam süresinin kısa olması kişilerin yaşlılık dönemini nadiren tecrübe ettiğini göstermektedir. Sanayi öncesi toplumlarda da yaşlıların kimi zaman bilgeli temsil ettiği ancak kimi zaman da yaşlı bireylerin ölüme terk edildiğinden söz eden kaynaklar mevcuttur (Özkul ve Kalaycı, 2020:129). Bu durum yaşlılara ve yaşlılığa bakışın hem toplumun sahip olduğu kültürel değerler hem de çağlara göre değiştiği gerçeğini gözler önüne sermektedir.

Modernleşmeyle birlikte yaşlıların bir yük olarak algılanmasının en önemli nedenlerinden biri olarak ekonomik nedenler gösterilebilir. Yaşlıların nüfuslarının artması yaşlıların toplum tarafından yük olarak algılandığı gerçeğini gözler önüne sermektedir. Yaşlılar gelişen teknolojiyle birlikte yeni açılan iş olanaklarına uyum sağlayamamakta, emekli olmalarıyla birlikte gelirlerinde azalma olmakta toplumlar çocukların yetiştirilmesi ve onların eğitimiyle ilgilenirken yaşlı bireyleri ihmal etmektedir (Aka, 2022:116). Yaşlıların statüsünü etkileyen en önemli sebebin ise sanayileşmeyle birlikte değişen aile yapısı olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle kadınların çalışma hayatında aktif olarak yer almaları ve ailelerin çekirdek aile modeline geçmesi yaşlıların ailede

kendilerine yer bulmayı zorlaştırmış ve yaşlı bireyler yalnız yaşamayı tercih etmek durumunda kalmıştır.

Modernleşmeyle birlikte yaşlıların yük olarak algılanması düşünülmele birlikte çoğunluğu Müslümanlardan oluşan toplumumuzda İslam dininin etkilerinin pratik hayatta ağırlıklı olarak hissedilmesinden hareketle yaşlıların saygınlıklarını büyük ölçüde koruduklarını söylemek yerinde olacaktır. Yaşlı bireyler, toplumumuzda özellikle ailede kendilerine saygıda kusur edilmeyen ve imkanlar dahilinde bakımlarının aile bireylerinin üstlendiği kişilerdir. Yaşlı bireyler kendi evlerinde yalnız yaşamayı tercih etseler de ihtiyaçları çocukları tarafından karşılanmakta ve karşılaşılan her olumsuz durumda korunup kollanmaktadır. Bu statünün korunmasında İslam dininin anne baba özelinde aile büyüklerine saygıyı emretmesinin önemi büyüktür. Yine de genel olarak yaşlıların modernleşmeyle birlikte mevcut statülerinde bir zedelenme olduğundan söz etmek mümkündür. Kur'an ayetlerinin birçoğunda bu konuyla ilgili emir ve tavsiyelere rastlamak mümkündür. Örneğin Nisa sûresinde "Allah'a kulluk edin. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın ve uzak komşuya, yakın arkadaşa, yolcuya ve elinizin altında bulunanlara iyi davranın." (Nisa 4/36) denilmiş ve yine En'am sûresinde Allah'a hiçbir şeyin ortak koşulmaması emredilmesinin hemen ardından anne babaya iyilik edilmesi de emredilmiştir (En'am 6/151). Konuyla ilgili en can alıcı ayetler olarak İsrâ sûresinin 23 ve 24. Ayetleri gösterilebilir. Sadece Allah'a kulluk edilmesi gerektiğinin ardından yaşlı anne babaya iyi davranılması kendilerine gönül alıcı sözler söylenmesi gerektiği ve onlara merhametle yaklaşılması gerektiği emredilmiştir (İsrâ 17-23-24). Anne babanın kişiye Allah'tan başkasına itaat etmesini dayatmaları dışında itaati emreden Allah bu durumda dahi anne babaya karşı evlatlık görevlerinin sürdürülmesi gerektiğini emretmiştir (Lokman 31/14-15). İslam dininin emirleri doğrultusunda da yaşlı bireylerin modernleşmeyle birlikte statülerinde zedelenme olsa da Türk toplumunda değerlerini korumaya devam etmişlerdir denilebilir.

Rol kaybetme teorisini din sosyolojisi açısından ele aldığımızda geri çekilme, aktivite ve süreklilik kuramlarında da ele alındığı gibi kişinin yaşa bağlı olarak kaybetmiş olduğu rollerin yerine yenilerini koyduğunu söyleyebiliriz. Süreklilik teorisiyle kişi halihazırda gerçekleştirmiş olduğu veya gerçekleştirme potansiyelinin kendisinde olduğu dini faaliyetlerinin yoğunluğunu arttırarak yapmaya devam eder. Çocukluğunda ailesinden veya gittiği herhangi bir eğitim kurumundan aldığı dini eğitimi yaşamı boyunca da içine girdiği faaliyetlerle gerçekleştiren kişi iş hayatının yoğunluğu nedeniyle bu faaliyetleri pratiğe çok fazla yansıtmayabilmektedir. (Süreklilik) Ancak emekli olmasıyla birlikte (geri çekilme) ve azalan sosyal çevresiyle (rol kaybetme) aslında içten içe sahip olduğu

(süreklilik) dini duyguları pratiğe daha fazla yansıtmakta (aktivite) ve dini sosyal eylemleri ağırlıklı olarak yaşadığı bir döneme girebilmektedir. Yaşlı bireyler emekli olmayla veya eşlerini kaybetmeyle birlikte psikolojik ve sosyal açıdan toplumdan uzaklaşmaya başlamakta ve kaybettiği rollerin yerine dini hassasiyeti varsa dini sosyal faaliyetlere yönelmekte dini hassasiyetleri yoksa farklı faaliyetlere yönelebilmektedir. Kur'an kurslarında veya camilerde vakit geçiren yaşlı bireyler buna örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca ibadet amacıyla yapılan kutsal mekanları ziyaretler (Hac ve Umre), evlerde düzenlenen Kur'an okuma programları, okunulan mevlitler de bu kapsamda değerlendirilebilecek faaliyetlerdendir.

3.2. Çatışmacı Kuramlar

Kökeni Hegel, Marx ve Gramsci'ye dayanan çatışmacı kuramlar toplumun bir çatışma alanı olduğundan hareketle bu ortamda bağımlılık, baskı ve eşitsizliğin hüküm sürdüğünden söz ederler. Kuram, çatışmanın olumsuz bir durum yaratmayacağı görüşünden hareketle yapısal fonksiyonel kuramın aksine toplumlar için çatışmanın gerekli olduğunu düşünmektedir. Kuram çatışmanın toplum için gerekli ve kaçınılmaz olduğunu savunur (Şentürk, 2020:116). Çatışmacı kuramın yaşlılık ile ilgili yaklaşımları politik ekonomi ve yaş tabakalaşması kuramlarıdır.

3.2.1. Politik Ekonomik

1980'li yıllara doğru ortaya çıkan ve Estes, Guillenerd, Philipson ve Walker tarafından geliştirilen kurama göre yaşlılar kapitalizm tarafından marjinalize edilmiş bir gruptur. Kurama göre yaşlanma ve yaşlılık toplumdan bağımsız olmayıp yaşlıların mevcut ilişkileri de toplumsal yapılara göre şekillenmektedir. Politik ekonomik kuram, yaşlanmanın politik, sosyal, ekonomik unsurlar tarafından üretildiğini savunur (Kurtkapan, 2018:266). Kuram, yaşlılığın toplumsal olarak yapılanmasında ekonomik ve ulusal unsurların etkili olduğunu savunur. Kişi, içinde yaşadığı toplumun politik ekonomik koşullarına göre bir yaşlılık yaşar. Bu, toplumda yaşayan her bireyin bu imkanlardan eşit ölçüde yararlandığı anlamına gelmemektedir. Her yaşlının aynı imkanlardan eşit ölçüde yararlanamaması bazı eşitsizliklerin yaşanmasına neden olmaktadır. Bu eşitsizlik bazı yaşlılarda güç ve refah anlamına gelirken bazıları için de bağımlılık ve güçsüzlükle eşdeğerdir. Kişinin yaşlılık döneminden önce sahip olduğu ekonomik kaynaklar da bu durumda etkili olabilmektedir (Şentürk, 2020:117-118).

Kurama göre yaşlılar toplumdan dışlanan bir grup olmaları ve toplum tarafından ötekileştirilmelerinden dolayı siyasi anlamda da güçsüz bir konumda

olma özelliğine sahiptir. Ancak yaşlı bireylerin sayılarındaki artış onların siyasi anlamda “gri güç” oluşturmaları anlamına da gelmektedir. Bu da siyasi partilerin sayısal çoğunluğa sahip olan yaşlı bireylerin oylarını almak için mücadele içerisine girmelerine zemin hazırlamaktadır. Yaşlı bireylerin seçmen olarak sayılarındaki artış ve siyasi partilerin onların oylarını almak için girdikleri mücadele beraberinde bazı sorunların da gelmesine neden olmaktadır. Bu sorunlardan biri olarak yaşa bağlı olarak yaşlı bireylerle genç bireylerin birbirlerinden farklı olan isteklerinin onları karşı karşıya getirebileceği öngörüsüdür (Tekin, 2020:24).

Politik ekonomik kuram toplumda mevcut olan baskın grupların çıkarlarını korumak amacıyla sınıfsal eşitsizlikleri devam ettirdiği ve yaşlıları ötekileştirdiği için aktivite ve geri çekilme kuramlarını eleştirmektedir. Kuram sosyal eşitsizliklerin yaşlıların önündeki en büyük engellerden olduğunu savunur ve yaşlıların kendilerine ayrılan sınırlı sayıda kaynağı bölüşmek durumunda olduğunu belirtir. Kuram, yaşlıların ekonomik olarak toplumu olumsuz etkilemesinden ziyade yaşlıların yaşlanma sürecine nasıl uyum sağlayacakları konusunun daha önemli olduğunu savunur (Özgür, 2021:35-36). Uzayan yaşam süresi sonucunda yaşlı nüfusun artışının toplumlar için sosyal ve ekonomik problemlerin ortaya çıkmasına neden olduğuna karşı çıkan kuramı eleştirenler yaşlıların emekli olmasıyla gelirlerinin devlet tarafından karşılanmasının yaşlıların bağımlı olmasıyla açıklamaktadır (Tekin, 2020:22). Kişilerin yaşlanmaya bağlı olarak emekli olmasıyla birlikte gelir kaybına uğradıkları doğru olsa da aslında kişilerin emekli olma dönemine kadar ekonomik anlamda bir istikrar sağladıklarını söylemek mümkündür. Gençlik ve yetişkinlik döneminde belli bir yaşam standardını yakalayan birey, emeklilik dönemini daha rahat geçirebilmektedir. Ayrıca İslam dininin bu anlamdaki emir ve tavsiyeleri de kişilerin yaşlılık dönemini ekonomik anlamda zorlanmadan geçirmeleri noktasına katkı sağlamaktadır. Özellikle anne babaya *öf* (İsra 17/23) bile denmesini yaşlılara eziyet olmasından ötürü yasaklayan bir dinin yaşlı anne babanın çalıştırılmasına rıza göstermeyeceği apaçık ortadadır. İslam dini, çalışabilecek durumda olan yaşlı anne babanın dahi nafakasının çocukları tarafından karşılanmasını emretmektedir (Algan, 2022:290). Fitre, zekât gibi ekonomik olarak toplumu ayakta tutan uygulamalarda yaşlılara öncelik verilmesi de yaşlıların ekonomik olarak gözetildiğini görmek açısından önemlidir.

3.2.2. Yaş Tabakalaşması

Yaşlılığın rol dağılımında öne çıkan unsur kronolojik yaştır. Yaş tabakalaşması kuramında baskın olan konu yaşlı bireylerin belirli bir sosyal grup içindeki konumu, kişinin yaşam döngüsü boyunca yaşadığı geçişler ve son olarak bireyler

arasında paylaşılan rollerdir. Sosyal statünün belirlenmesinde kronolojik yaş önemli olsa da kültürden kültüre, toplumdaki topluma değişen uygulamalar bulunmaktadır. Kronolojik yaş sınırının belirlenmesi gibi sorular, yalnızca toplumdaki topluma değil aynı toplumun farklı sınıflarında bile farklı yaşanabilmektedir. Örneğin, işçi sınıfından birinin evlenme yaşı eğitilmiş bir kişiye göre daha erken olabilir (Şentürk, 2020:123) veya kırsal kesimde evlilik büyük şehirlere göre daha erken olabilir.

Ayrıca, yaş tabakalaşması kuramının dört temel unsuru vardır. Bunlar; toplumdaki yaş grupları, yaşa bağlı davranışlar, yaşa bağlı roller ve yaşa bağlı beklentiler ve yaptırımlardır. Toplum, aynı yaşta insanların oluşturduğu gruplardan meydana gelir. Sayı ve yapı bakımından farklılık gösteren bu gruplara yaş tabakaları denir. Toplumu oluşturan gruplar yalnızca sayı ve yapı bakımından değil aynı zamanda toplumun faaliyet ve süreçlerine katkıları bakımından da farklılık göstermektedir. Yaşa ilişkin rollerle kastedilen yaşlıların yaşları nedeniyle toplumda hak ettikleri veya kaybettikleri statüdür. Örneğin emeklilik yaşına ulaşmak ya da işe alımlarda kişinin yaşı nedeniyle tercih edilmemesi buna örnek olarak gösterilebilir. Beklentiler ve yaptırımlar da yaşa göre farklılık gösterebilmektedir. Yaşlı bireylerden veya genç bireylerden beklenen roller aynı değildir. Kişinin sergilemesi gereken davranışlar yaşa bağlı olarak farklılık gösterebilir. Dolayısıyla yaş tabakalaşması kuramı toplumu yaş gruplarına göre kategorize eder. Bu kategoriler belirli rollere sahiptir. Aynı yaş grubunda olan insanlar benzer geçmişe, alışkanlıklara, dünya görüşüne ve benzer amaçlara sahiptir (Özgür, 2021:29-30). Dolayısıyla aynı yaş grubundaki kişiler tüm bu ortak paydadaki dolaylı arkadaşlık ilişkilerini de bunu gözetenek oluşturur. Aynı yaş grubundaki bireylerin birbirleriyle daha iyi iletişim kurmasının sebebi olarak bu gösterilebilir.

Toplum yaşa ilişkin rollerin belirlenmesinde önemli bir role sahiptir. Dolayısıyla kısmen geleneksel bir özelliğe sahip olan toplumumuzda yaşlı bireylerden beklenen rolün de dini pratiklerin ağırlıkta olduğu bir rol olduğu söylenebilir. Gerek dini gerekse de eski Türk metinlerinde yaşlıların bilge rolünü üstlenen gençlere ve topluma rol gösteren bir rol sergiledikleri (Savaş, 2023:938) göz önünde bulundurulduğunda yaşlılara bakış açısının da bu doğrultuda şekillendiği söylenebilir. Yaşlı bireylerden sergilenmesi beklenen roller topluma ve toplumun inancına göre şekillenebilmektedir. Çoğunluğu Müslüman olan toplumumuzda “yaşlı” denince “eli tespihli, sürekli dua eden, kadınların da beyaz örtülü” olduğu bir şekilde tasvir edilmesi de bu doğrultuda gösterilebilir. Yaşlı, Türk toplumunda “dini ibadetlerle meşgul olan” bireydir ve bu doğrultuda bir rol sergilemesi beklenmektedir.

Özetle, çatışmacı kuramlar din sosyolojisi çerçevesinde değerlendirildiğinde politik ekonomi kuramında yaşlıların emekli olmalarıyla birlikte topluma yük oldukları görüşünün aksine yaşlı bireylerin Hac, umre ve kutsal mekanlara ibadet ve gezi amacıyla yaptıkları seyahatler onların aslında yük oldukları gerçeğinden farklı olarak tüketici olarak toplumda önemli bir rol oynadıklarını göstermektedir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2013 yılında yaptığı "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması" adlı çalışmada da Türkiye'de hacca gidenlerin oranının %6,6 olduğu, bu oranın 65 yaş üstü grupta %26,6 olduğu ortaya konmuştur (DİB, 2014:31). Çatışmacı kuramların diğer bir alt kuramı olan yaş tabakalaşması kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde ise aynı yaşta bireylerin benzer amaçlarla bir araya gelmeleri örnek olarak gösterilebilir. Örneğin, yaşlı erkeklerin camilerde vakit namazları için bir araya gelmeleri ve bir sonraki vakit namazına kadar caminin avlusunda sohbet edip birlikte zaman geçirmeleri buna örnek olarak gösterilebilir. Yaşlı kadınlar ise Kur'an kurslarına giderek kendileriyle aynı yaş grubundaki kadınlarla bir araya gelerek hem Kur'an'ı Kerim ve dini bilgiler öğrenmekte hem de sosyalleşme imkânı bulabilmektedir.

3.3. Yorumsamacı Etkileşimci Kuram

G. Herbert Mead'e göre sosyal roller kişinin yaşadığı toplum tarafından öğrenilir ve sosyal çevresiyle etkileşim halinde olan insan toplumda öğrendiği sosyal rolleri benimseyerek uygular. Kişi, yaşadığı toplumla olan etkileşimi sonucunda erkek, kadın, evli, bekar, çocuk, genç, yaşlı biri olarak edindiği rolleri benimser ve yaşar. Kişi sosyal bir varlıktır ve sosyalleşmeyi toplumun diğer üyeleriyle kurduğu etkileşim yoluyla öğrenir. Zaman içerisinde bu rolleri öğrenen insan bunları benimsemekle kalmaz aynı zamanda uygular (Şentürk, 2020:123). Sembolik etkileşimci kuram olarak adlandırılan bu kurama göre kişiyi diğer canlılardan ayıran şeyler davranışların bilinçli bir şekilde planlanması ve başta dil olmak üzere farklı sembollerle başkalarıyla iletişim kurmak ve hem kendisinin hem de başkalarının duygu ve düşüncelerinin farkında olmak ve bu farkındalık sonucu iletişim kurmaktır (Slattery, 2011:333-334). Sembolik/ yorumsamacı etkileşimin yaşlılık ile ilgili olan kuramları etiketleme, alışveriş, yaşam boyu gelişim, feminist ve alt kültür kuramlarıdır.

3.3.1. Etiketleme

Kuram, toplum içinde edindiği etiketin kişinin yaşamında önemli olduğunu öne sürer. Kişinin edindiği genç, aptal, becerikli, çalışkan gibi etiketler onu yaşamı boyunca etkiler ve insanlar sahip oldukları bu etiketlere bağlı olarak yaşamlarını idame ettirir. Yaşlı kavramı da toplumda yaşı ilerlemiş kişiler için kullanılan bir terimdir ve yaşlılık da bu etiketlenme çeşitlerindedir. Yaşlı,

kendinden önce oluşturulan algıdan hareketle bir yaşlıdan beklenen şekilde davranır. “Yaşlı” etiketi toplumda olumsuz olarak algılanan bir etiketlenmedir. Yaşlanan ve emekli olan kişi toplumdan soyutlanmakta ve “diğer” kategorisinde değerlendirilen kişiler olmaktadır. İşe yaramayan ve “diğer” kategorisinde görülen yaşlılar da bu etiketlenmeden kaçınmak için gençlerin giyim tarzını uygulamakta böylelikle bu olumsuz duyguların da önüne geçmek istemektedir (Şentürk, 2020:126-130). Yaşlanmaya direnç gösteren yaşlı birey gençlerin giyim tarzını taklit etmekte, yaşlanma karşıtı ürünler kullanmakta ve yaşlanmaya karşı bir savunma geliştirmektedir.

Yaşlılara yüklenen toplumsal roller yaşlıların öğrenilen bir “yaşlı” rolü sergilemesine neden olmaktadır. Türk İslam geleneğine sahip toplumumuzda yaşlı bireyler zamanlarını çoğunlukla ibadetle geçiren bireyler olarak görülmektedir. Yaşlılar ile ilgili algı onların genel olarak ölüme yaklaşmakta olan bu nedenle de bir köşede oturup ibadetleriyle meşgul olan kişiler olmaları gerektiği şeklindedir. Yaşlı bireylere yüklenen toplumsal roller yaşlıların kendilerine yüklenen rolden bağımsız hareket etmelerine engel olmaktadır. Örneğin genç birinin namaz kılmaması çok fazla yadırganmazken yaşlı birinin namaz kılmaması hoş karşılanmayabilmektedir. Bu profil alışlagelen yaşlı profiline aykırıdır. Dini açıdan ele alındığında özellikle muhafazakâr çevreler açısından değerlendirildiğinde yaşlılardan beklenen yoğun bir şekilde dini roller sergilemesidir denilebilir. Kişilerin yaşlandıkça dine yönelmeleri psikolojik olarak ölüme yaklaşmaları gerçeğiyle ilişkili olsa da sosyal olarak toplumun onlara biçtiği rolle de ilişkilidir denilebilir.

3.3.2. Alışveriş

Alışveriş, karşılıklı ilişkiler üzerine kuruludur. Alışveriş kuramı da kişiler arasındaki pozisyonları ele alır. Toplumun bir arada olmasına katkıda bulunan alışveriş kuramına göre kişinin sahip olduğu olanaklar toplumun sahip olduğu olanaklarla orantılıdır. Yaşlının toplumda üretici olmaktan ziyade tüketici olduğunu savunan kuram (Akkaş, 2020:65) kişilerin sosyal ilişkilerinde yaptıkları yatırımların geri dönüşünü görmek istediklerini belirtir. Bu, kuramın ilk hipotezidir ve kurama göre bir yetişkin çocuğuna yatırım yaparken, çocuğunun da yaşlandığında kendi bakımını üstlenmesini ve ihtiyaçlarını karşılamasını arzular. Kuramın ikinci hipotezi ise etkileşimin karşılıklı olduğudur. İyiliğe karşı iyilik yapılması gerektiği toplum tarafından öğütlenir ve toplum bu doğrultuda bir yaşam sürer (Özgür, 2021:33).

Çocukları doğduğu andan itibaren onlarla ilgilenen ve her ihtiyaçlarında yanlarında olan anne babalar yaşlandıkları zaman da çocuklarından aynı yaklaşımı beklemektedir. Kişinin sahip olduğu roller aileden ve toplumdan

öğrenilir. Dolayısıyla anne babalık da öğrenilen bu rollerdendir. Aynı şekilde çocuklar da ileride üstlenecekleri anne baba rolünü aileden ve toplumdan öğrenir ve anne babaları yaşlanınca da onlara kol kanat gerer. Aslında bu işlevsellik kuramının bir nevi karşılıklı beklentiler şeklinde yansımasıdır denilebilir. Anne baba, Allah'ın merhametinin bir yansıması olarak muhtaç durumda olan çocuklarına şefkatle yaklaşmakta fiziksel, psikolojik ve sosyal olarak tüm ihtiyaçlarını karşılamakta, bakımını üstlenmekte ve onu sürekli koruyup gözetmektedir. Çocuklar büyüyüp anne babaları yaşlanınca da durum tersine dönmekte ve kimi zaman bakıma muhtaç hale gelen ebeveynlerin bakımıyla çocukları ilgilenmektedir. Bu durum nesiller arasında dile gelmeyen gizli bir alışveriş olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca bu durum Kur'an'da da dile gelmektedir. Örneğin Ahkâf sûresinde *“İnsana anne ve babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi onu zahmete katlanarak taşıdı ve zorluk çekerek doğurdu.”* (Ahkaf 46/15) denilerek anne babanın bebekken çocuğuna gösterdiği şefkatin büyüyünce çocukların kendilerine göstermesi gerektiği hatırlatılmıştır. Lokman sûresinde de *“Biz insana anne babasıyla ilgili öğütler verdik. Annesi güçten kuvvetten düşerek onu karnında taşımıştır. Çocuğun süttten kesilmesi iki yıl içinde olur. Bunun için (ey insan) hem bana hem anne babana minnet duymalısın; sonunda dönüş yalnız banadır.”* (Lokman 31/14) denilerek annenin hamilelik döneminde yaşadığı zorluklardan söz edilmiş ve minnet duygusu ön plana çıkarılmıştır. Bu ayette bir alışveriş durumu olduğundan söz etmek mümkündür. İslam dinine göre çocukken anne babasının şefkatiyle büyüyen çocuk büyüdüğünde anne babasına hoşgörülle yaklaşmalı, onlara “öf” bile dememeli ve her ihtiyaçlarını karşılamalıdır. Çünkü anne babası da çocuğuna doğduğu andan itibaren aynı şefkatle yaklaşmış ve çocuğunun yaşamının her döneminde gerek fiziksel gerekse de psikolojik ve sosyal tüm ihtiyaçlarında yanında olmuş dolayısıyla da anne babası yaşlanınca da çocukları aynı şefkat ve ilgiyle ebeveynlerine yaklaşmalı ve onları incitecek her türlü söz ve davranıştan kaçınmalıdır. Bu kuram esasında yaşlı bireyle çocukları arasındaki bir rol değişimi olarak da değerlendirilebilir. Çocuklarını büyüten ve onları yetiştiren kişi yaşlanmaya bağlı olarak yaşadığı zorluklarda çocuklarından destek almakta ve onların ilgi ve yardımına ihtiyaç duyabilmektedir.

3.3.3. Yaşam Boyu Gelişim

Yaş, sadece kişinin kronolojik olarak ne kadar yaşadığını belirlemekle kalmamakta aynı zamanda sosyal rolleri belirlemek için de önemli bir etken olmaktadır. Yaş, kişinin belli haklara erişebilmesi için önemlidir. Okula başlama yaşı, emekli olma yaşı gibi. Bu sınırlandırmalar toplumdan topluma değişmekle birlikte kişinin toplumdaki görev ve sorumlulukları yaşa bağlı olarak

değişebilmektedir (Şentürk, 2020:132-133). Yaşam boyu gelişim kuramı, kişinin yaşına uygun olarak toplumun kendisinden beklediği davranışları sergilemek durumunda kaldığını savunmaktadır denilebilir. Yaşlılık, kişinin yaşadıklarını gözden geçirdiği gerek yaptıklarından gerekse de yapmadıklarından pişmanlık duyduğu kısacası yaşamlarının muhasebesini yaptıkları bir dönem olarak ifade edilebilir (Findlay ve McLaughling, 2004:121). Yaşa bağlı olarak kişi kendini geliştirme noktasında bazı aktivitelere dahil olabilmektedir. Bu aktivitelerin bir nevi toplumun beklediği aktiviteler olduğu söylenebilir. Örneğin, 70 yaşında yaşlı bir bireyin Kur'an kursuna veya camiye gitmesi normal karşılanırken aynı yaşta bireyin bir eğlence mekânında geç vakitlere kadar zaman geçirmesi özellikle muhafazakâr toplumlarda hoş karşılanmayabilmektedir. Kişi, yaşı ilerlese dahi özellikle Kur'an kurslarına veya camilere giderek yeni bilgiler öğrenme noktasında kendisini geliştirebilmektedir. Bu nedenle yaşlı bireyler özellikle dini aktivitelerin içerisinde yer almayı tercih edebilmekte bunun sayesinde hem ölüme yaklaşmış olmanın bilinciyle ahiret yurduna hazırlık yapmanın rahatlığını yaşamakta hem de boş zamanlarının bol olması sebebiyle kendini geliştirme noktasında dini aktiviteleri tercih ederek aynı zamanda dini anlamda sosyalleşme imkânı bulabilmektedir.

3.3.4. Feminist

Feminist kuram yaşlılık olgusunu cinsiyet bağlamında ele alıp değerlendirmektedir. Kadının her dönemde erkeğe bağımlı bir yaşam sürdürdüğünden söz eden kuram, kadının tarihin neredeyse her döneminde erkeğin egemenliğine bağlı bir yaşam sürdürdüğünü ifade etmektedir. Kuram, ataerkilliğin doğal bir durum olmayıp erkek ürünü olduğunu iddia etmektedir (Slattery, 2008:137-152). Ayrıca kuram, kadınların yaşadıkları sorunların yaşlılık döneminde daha fazla belirginleştiğini öne sürer. Günümüzde yaşlı olan kadınların gençlik ve yetişkinlik dönemlerinde eğitim ve iş olanaklarının günümüzdeki kadar olmadığı göz önünde bulundurulduğunda bugün 65 yaş ve üstü olan kadınların yaşadıkları sorunlar daha iyi anlaşılacaktır. Bu durum da yaşlı kadınların sosyal ve ekonomik sorunlar yaşamalarına neden olmaktadır (Artan ve Irmak, 2018:238). Yaşlı kadınların maruz kaldıkları bir diğer konu genç görünüm üzerinden kendilerine uygulanan baskıdır. Kadınlar kozmetik piyasası tarafından kendilerine dayatılan "güzelleştirme" baskılarına karşı savunmasız kalmaktadır. Güzellik endüstrisi yaşlanma önleyici kremleri ve diğer ürünleri piyasaya sürerek büyük kârlar elde etmektedir. Örneğin L'Oréal'in yaşlanma karşıtı ürünlerinde yıllık 9,4 milyar dolarlık cirosu olduğu bilinmektedir. Tüm bunlar kadınların yaşlanmaya bağlı olarak yaşadıkları sorunların gündem dışı kalmasına ve yaşlılığın istenmeyen bir durum olduğu vurgulanarak yaşlılık

önleyici ürünler üzerinden kadınların değersizleştirilmesi sağlanmaktadır (Powell, 2013:12-13).

Ülkemizde de genç kalma üzerinden özellikle kadınlara yönelik bir baskının olduğundan söz etmek mümkündür. Ancak geleneksel yapıyı muhafaza eden bölgelerde bu etkinin daha az hissedildiğini gözlemlemek mümkündür. Özellikle kırsal bölgelerde yaşlılık genç kalma olgusundan ziyade dinle bütünleşmiş bir şekilde inşa edilen bir olgu olduğu söylenebilir. Yaşlılar için genç kalmaktan ziyade ibadetlerini yerine getirmek, camilere veya dini eğitim veren kurumlara gitmek veya dini aktivitelere katılmak daha büyük önem taşımaktadır.

3.3.5. Alt Kültür

Yaşlılar arasında gerek biyolojik özelliklerden gerekse de aynı yaş döneminde olmaktan ve ortak ilgi alanlarından dolayı bir alt kültür grubu oluşmaktadır (Korkmaz ve Yazıcı, 2014:25). Rose tarafından öne sürülen kurama göre yaşın ilerlemesi ile kişiler kendi yaş gruplarına yakın kişilerle arkadaşlık ilişkilerini ilerleterek diğer yaş gruplarıyla aralarına mesafe koymakta ve kendi yaş grubundaki kişilerle farklı bir ortam oluşturmaktadır. Kuram, aynı yaş grubundaki kişilerin birbirleriyle sıkça bir araya gelmelerini ve birlikte zaman geçirerek farklı bir kültür oluşturmalarını ifade etmektedir. Alt kültürün oluşmasında iki dinamikten söz etmek mümkündür. Bunlardan biri toplum üyelerinin benzer duygu ve düşünceleri paylaşmaları diğeri ise kendi aralarında grup oluşturmalarından dolayı toplumun diğer kesimi tarafından dışlanmalarıdır (Şentürk, 2020:137-138). Toplumun kendilerine karşı olumsuz bakış açısı ve tutum aynı yaş grubundaki kişilerin bir araya gelip aslında bir savunma mekanizması oluşturmalarına neden olmaktadır (Özgür, 2021:22-24). Geri çekilme kuramının aksine alt kültür kuramında yaşlı bireyler toplumdan tamamen geri çekilmemekte kendileriyle aynı yaş grubunda olan kişilerle bir araya gelerek zaman geçirmeyi tercih etmektedir. Aynı yaş grubundaki yaşlı erkeklerin camide vakit geçirmeleri ve yine yaşlı kadınların Kur'an kurslarına giderek akranlarıyla bir araya gelip dini eğitim almaları ve aynı zamanda sohbet edip sosyalleşmeleri buna örnek olarak gösterilebilir. "Yaş ortaklığı" arkadaşlık ilişkilerinde önemli bir konudur. Aynı yaş grubundaki insanlar ortak geçmişe, benzer deneyimlere ve dünya görüşüne sahip oldukları için birbirleriyle daha iyi iletişim kurmakta ve birlikte zaman geçirmekten hoşlanmaktadır.

SONUÇ

Çok boyutlu bir yapıya sahip olan yaşlılık fiziksel, biyolojik ve sosyal değişimlerin yaşandığı bir dönemdir. Bu durum sadece bilimsel anlamda değil, dini metinlerde de ifade edilen bir durumdur. Fiziksel olarak bazı güçsüzlüklerle

ve sağlık sorunlarıyla karşılaşan birey bu durumdan psikolojik olarak etkilenmekte ve bu durum sosyal çevresiyle sorunlar yaşamasına da neden olabilmektedir. Ancak bu durumda dinin yaşlı bireyle toplum arasında dengeleyici bir unsur olarak işlevsel olduğu sđylenebilir. Din yaşlı bireyin ۆlۆme yakın olduğu bu dۆneminde kendisine i huzuru sağlamasında yardımcı olurken yakınlarına da yine dinin emirleri doğrultusunda sabırlı ve merhametli davranmasını ۆđۆtlemektedir.

Dinin işlevsel etkilerinden hareketle yaşlı bireylerin yapısal işlevselci kuramlarda ifade edildiği gibi emeklilik veya yakınların kaybıyla birlikte yaşamdan kopsalar da aslında aktivite kuramında olduğu gibi kaybettikleri rollerin yerine dini sosyal etkinlikleri koyarak aktif olarak hayata devam ettikleri gۆrۆlebilmektedir. Birey yaşlılık dۆneminin getirdiği olumsuzluklarla baş etme noktasında dini bir sığınma aracı olarak gۆrmekte bu da yaşlılık dۆneminin tatmin edici bir şekilde yaşamasına olanak sağlamaktadır. Çatışmacı kuramlardan olan politik ekonomi kuramında ise yaşlıların ekonomik anlamda yۆk olarak g�rۆldüklerine karşın yaşlı bireylerin dini sosyal etkinliklere ve gezilere katılarak tۆketicisi olarak topluma katkı sağladıkları dahi sđylenebilir. ۆzellikle Hac ve umre gibi kutsal mekanları ziyaret eden yaşlı bireyler ekonomiye katkı bulunmaktadır. Ayrıca yaşlı bireyler kendi yaş gruplarında olan insanlarla bir araya gelip programlar yaparak da hem sosyal yaşamda aktif olarak yer almakta hem de istedikleri aktiviteleri gerçekleştirerek zamanlarını verimli geçirmektir. Yorumsamacı etkileşim kuramında ise alişveriş kuramı çerçevesinde bakıldığında İşlam dininin de yaşlıların bakımını çocukların yapmasını tavsiye etmesinden hareketle çocuklar ve ebeveynler arasında bir alişveriş ilişkisinden sۆz ettiği ve bu kurama ۆrnek teşkil edecek ayetlerin olduğunu görmek mۆmkündür. Ayrıca yaşlı bireyler yaşam boyu ۆđrenme kuramında da ifade edildiği gibi camilere veya Kur'an kurslarına giderek ilerleyen yaşlarında dahi yeni bilgiler ۆđrenebilmekte ve dini sosyal aktivitelere katılabilmektedir.

Sonuç olarak; artan yaşlı nۆfusunun istek ve ihtiyaçlarını anlamak ve bu konuda yapılacak olan çalışmalara destek olmak amacıyla yaşlılık ile ilgili kavram ve kuramların din sosyolojisi çerçevesinde ele alınması ۆnem taşımaktadır.

Kaynakça

- Aka, M. (2022). Yaşlılıkta Manevi Bakım ve Danışmanlık. (Ed. Semih Sütçü), *Güncel Tartışmalarla Yaşlılık* (111-137. ss), Efe Akademi Yayınları: İstanbul.
- Akkaş, İ. (2020) Sosyolojik Bağlamda Yaşlılık ve Sosyal Dışlanma. Tuğrul Gökmen Şahin. (Ed. Tuğrul Gökmen Şahin), *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu* (56-68. ss). Asos Yayınevi: Elazığ.
- Algan, N. A. (Nisan 2022). “İslam Hukukunda Yaşlı İhmal ve İstismarını Önleyici Prensipler ve Alınacak Tedbirler”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, 5(9), 126-149.
- Artan, T., Irmak, H. S. “Feminist Gerontoloji Bağlamında Yaşlılığın Kadınsallaşması”, *Sağlık Bilimleri ve Meslekleri Dergisi* 5(2), 236-243.
- ASPB (2011). T.C Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Türkiye’de Yaşlılık Dönemine İlişkin Beklentiler*. Ankara.
- Başıbüyük, G. Ö., Başıbüyük, H. H. (2019). "Yaşlı, Yaşlanma ve Antropoloji". (Ed. Velittin Kalıncara), *Yaşlılık, Yeni Yüzyılın Gerçeği*, (157-186. ss). Nobel Yayınları: Ankara.
- Dağcı, A. (Haziran 2020). “Hz. Muhammed’in Yaşlılara ve Yaşlılığa Yaklaşımı Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme”. *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 1, 75-94.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. (2014). *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ferah, N. (Haziran 2021). “Müslüman Yaşlılarda Pandemi Sürecine İlişkin Ruhsal Etkilenimler ve Dini Düşünceler”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1(55), 397-420.
- Findlay, R., Mcloughing, D. (2004). Environment and Psychological. (Ed. Andrew, Canin S- Phillips, David R.), *Ageing and Place* (118-132.ss). Tylor Franch Group: England.
- Gürsu, O. ve Ay, Y. (2018). Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(61), 1176-1190.
- Hall, G. S. (2016). The Last Half of Life. *American Journal of Public Health* 96(7), 1160-1162.
- Hill, T. D., Burdette, A. M., Angel, J. L., Angel, R. J. (2006) Religious Attendance and Cognitive Functioning Among Older Mexican American, *Journal of Gerontology: Psychological Sciences*, 61B(1), 3-9.
- Kalacha, A., Barreto, S. M.,- Keller, I. (2005). Global Ageing: The Demographic Revolution in All Cultures and Societies. (Ed. Malcolm L. Johnson), *The*

Cambridge Handbook of Age and Ageing (30-46. ss). Cambridge University Press: England.

- Kalınkara, V. (03-07 June 2012). Geleneksel Toplumdan Modern Topluma. *International Symposium on Relations of Turkey Belgium and co-Exhibition of Turkish Arts*, 1-9.
- Korkmaz , N., Yazıcı, S. (2014). *Küreselleşme ve Yaşlılık*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Köroğlu, C. Z., Köroğlu, M. A. (Aralık 2015). Mekanın Dönüşümü ve Yaşlılık Üzerine: Kentleşme ve Yaşlılık Olgusu. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8(41), 161-188.
- Kur'an Yolu Meâli. (2020). (Haz. Hayrettin Karaman vd). İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kurtkapan, H. (2018). Yaşlılık Sosyolojisi Kuramları İçin Bir Çerçeve Denemesi. (Ed. Faruk Yamaner, Ender Eyupoğlu), *İnsan, Toplum ve Spor Bilimleri Araştırma Örnekleri*, Ankara: Nobel Yayınları, 249-270.
- Kurtkapan, H. (2019). Türkiye'de Demografik Dönüşümün Sosyal Yansımaları ve Yaşlılık. *Sosyal Güvence Dergisi*, 7(15), 27-46.
- Okumuş, Ejder. (2018). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018.
- Öz, F. (2002). Yaşamın Son Evresi: Yaşlılık Psikososyal Açıdan Gözden Geçirme. *Kriz Dergisi* 10 (2), 17-28.
- Özbolet, A. (2016). Beşikten Mezara: Yaşlılığın Sosyolojisi ve Din-Adana Örneği-. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16(2), 53-76.
- Özgür, A. Ö. (2021). *Yaşlı İstihdamının Sosyo-Psikolojik Analizi*. Ankara: Büyük Anadolu Medya Grup.
- Özkul, M., Kalaycı, I. (2020). Saygınlıktan Günün Ötelenmişliğine Yaşlılık Statüsü ve İlgili Aktör Rollerinde Değişimler. (Ed. Deniz Say Şahin). *Yaşlılık Sosyolojisi* (125-156 ss). Ekin Basım Yayın Dağıtım: Bursa.
- Pinquart M., Sorensen S. (2011). Influences on Loneliness in Older Adults: A Meta Analysis. *Basic and Applied Social Psychology*, 23(4),265-266, DOI: [10.1207/S15324834BASP2304_2](https://doi.org/10.1207/S15324834BASP2304_2)
- Powell, J. L. (2013). *Aging, Culture and Society: A Sociological Approach*. New York: Nova Publishers, 2013.
- Savaş, H. (2023). Türklerde Gerontokratik Yapı ve Bu Yapının Oğuz Kağan Destanında Görünümü. *Folklor/ Edebiyat Dergisi* 29(115), 933-944.
- Slattery, M. (2008). Ataerkillik Feminizm. (Çev. Ümit Tatlıcan, Gülhan Demiriz). *Sosyolojide Temel Fikirler*. (Ed. Martin Slattery). 137-152. İstanbul: Sentez Yayınları.

- Staehelein, H. B. (2005). Promoting Health and Wellbeing in Laterlife. (Ed. Malcolm L. Johnson). *The Cambridge Handbook of Age and Ageing*. (165-177.ss). England: Cambridge University Press.
- Sütlü, S. P. (2020). Demografik Açıdan Yaşlanan Dünya. (Ed. Deniz Say Şahin). *Yaşlılık Sosyolojisi* (35-54.ss). Ekin Basım Yayın Dağıtım: Bursa.
- Şentürk, Ü. (2020). *Yaşlılık Sosyolojisi*.(2. Bsk). Bursa: Dora Yayınları.
- Tekin, A. (2020). Yaşlılığa İlişkin Sosyolojik Yaklaşımlar. (Ed. Deniz Say Şahin). *Yaşlılık Sosyolojisi*. (15-34.ss). Ekin Basım Yayın Dağıtım: Bursa.
- Til, A. (2020). Nüfusun Yaşlanması ve Toplumsal Boyutları. (Ed. Deniz Say Şahin). *Yaşlılık Sosyolojisi*. (55-73.ss). Ekin Basım Yayın Dağıtım: Bursa.
- Türkiye İstatistik Kurumu. *Haber Bülteni*. (2022). Yayımlı Tarihi: 18.03.2022. Sayı: 45636. Erişim Tarihi: 27.03.2022. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Yaslılar-2021-45636>
- Yılmaz, M. (2021). Gündelik Hayat: Sosyo- Kültürel Bir Yaklaşım. *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 6(1), 143-162.
- Zastrow, C. H., Ashman, K. K. (2013). *Understanding Human Behaviour and The Social Environment*. Brooks, Cole.

7. Bölüm

Adorno: Özgürlüğün Diyalektik Anlamı

Nilüfer URLU ÜNALDI¹

Giriş

“Geleneksel felsefe” der Adorno, “benzer olmayanı kendisiyle benzer hale getirerek kavrayabileceğini vehmeder ama aslında kavradığı şey kendisidir. Geleneksel felsefeden farklı bir felsefenin esas fikri, benzer olanın farkına, onu kendine benzemeyen olarak belirlemek suretiyle varmadır.” (Adorno 2009, s.144) Adorno özdeşleştirici ve bütünselleştirici düşünceye karşı çıkar çünkü o, 1930’larda sürgüne giden ve modernizmin kurumlarının insanı kurtaramayacağına çünkü zaten bu sorunların kaynağının bir parçası olduğuna inanan Hegelci bir Marksisttir. (Freyenhagen, 2013, s. 1) Bu dünya temelde kötüdür ve insan potansiyelinin ve iyinin ne olduğunu bilemeyiz, zira bu dünya kötüyü fark eder ve insanın potansiyelini bastırır. Bu iddia bu dünyanın ahlaki doğası hakkında oldukça somut ve negatif bir iddiadır. (Freyenhagen, 2013, s. 4-5)

Diğer yandan Adorno Marksist düşünme geleneği üzere bir düşünür olarak nesneye/maddeye öncelik veren düşüncelere de “göz kırpar görünse” de nihai olarak düşünceden farklı olan duyusal şeylerin kaçınılmaz biçimde onun kavramı tarafından dolayımlandırılmış kabul eder. Dolayısıyla o idealizmden kaçınmak için öznenin pasifize edilmesi gerektiğini düşünmez, yapılması gereken özneyi etkisizleştirmek değil öznenin kendi tarihsel ve duyusal olarak dolayımlanmış yapısına ilişkin daha derin bir sorgulamaya girişmektir. Adorno’ya göre kavramsal anlam, dışımızda deneyimlediğimiz dünyayla özdeş olmayan bir ilişki yoluyla daha uygun biçimde aktarılabilir. Felsefe, zorunlu olarak kavramın önceliğini vurgulasa da bu, kavramsal ilişkiler içinde “iş başında” olan deneyimsel bir gerçekliğin özdeş-olmayışlığını azaltmaz. (Harfield, 2004, s.149-150)

Bu iki unsur yani dünyanın nihai anlamda kötü olduğuna ilişkin görüşü ile özdeş-olmayışlık düşüncesi Adorno’nun özgürlük ve irade konusundaki düşüncelerini incelerken aklımızda tutmamız gereken iki başat unsurdur. Özdeşlik düşüncesine karşıt olarak Adorno, kavramların ancak kullanıldıkları “takımıyıldızı” içinde ve ona göre değer ve anlam kazandıklarını iddia eder. Buna

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Felsefe ve Din bilimleri ABD, niluferurluunaldi@gmail.com, 0 533 281 58 44, ORCID: 0000-0002-8123-6706

göre bu “takımyıldızı” bireysel fenomenlerden oluşsa da bireysel fenomenlerde ancak bu takımyıldızından ışık düşebilir. (Adorno, 2006, s.185) Bunun anlamı özgürlüğün “soyut-öznel” bir kavram olarak tasarlanamayacağıdır. Özgürlüğün bu minvalde yalnızca zihinsel bir şey olarak tasarlanmış olması onu zamanın dışında ve mevcut ampirik koşulların ötesinde bir şey olarak boş ve biçimsel bir kavram haline dönüştürür. Böylece özgürlük pratik anlamından yoksun kalır ve modern devletlerin sunduğu özgürlük anlayışının meşrulaştırılması işlevini görür. Sonuç olarak Adorno özgürlüğün kavranabilir alanda yani düşüncede var olduğu tezini de, zihnimizdeki özgürlük düşüncesinin gerçek yaşamla örtüştüğünü de, hepimizin özgür olduğumuz fikrini de kabul etmez. (Adorno, 2009, s.196)

İradenin özgür olup olmadığı meselesi son derece önemli bir meseledir zira hukuk ve ceza mekanizması ve nihayetinde felsefi geleneğin bütününde ahlak ya da etik’in imkânı tamamen bu soruya verilecek cevapla ilgilidir. Adorno bu soruyu sözde-problem olarak gören ve bir nevi geçiştiren cevapları yadsır, çünkü, ona göre nominalist düşüncenin mantıksal düşünme biçimi söz konusu nesnel çatışkılar sözde problemler olarak tanımlamak suretiyle çelişkilerin üzerini örter. Bu ideolojik bir tavidir ve bu ideolojiye göre sadece insanların farklı durumlarındaki ilişki biçimleri tanımlanır ve sınıflandırılır. Burada artık iradeden ya da özgürlükten söz edilmez. Bunlar kavram fetişizmi olarak lanetlenir. Ben’in bütün belirlenimleri tıpkı davranışçılığın tasarısında olduğu gibi, tepki biçimlerine ve tikel tepkilere irca edilir. Böylece bu tepkiler “katılışır.” (Adorno, 2009, s.199) Amacı gereği salt betimleyici olan pozitivist “teпки” kavramı, mevcut duruma edilgen bir biçimde tabi olmayı işaret eder. Bu durumda özne-nesne etkileşimi ortadan kalkar ve özne “alımlamadan” ileriye gidemez. O zaman düşünme de olmaz. Halbuki “İrade nasıl ancak bilinç aracılığıyla mümkün oluyorsa, bununla bağlantılı olarak bilinç de sadece iradenin olduğu yerde olabilir.” (Adorno, 2009, s.200) Dolayısıyla bu tür sorunlarda düşüncenin tavrı “(...) var olup olmadıklarına hükmederek değil, hem onları bir noktaya mihlamanın imkansızlığını hem de onları düşünme yükümlülüğünü tanımlarına dahil ederek düşünmek” olmalıdır. (Adorno, 2009, s.196)

Aslında Adorno Kant’ın hem *Saf Aklın Eleştirisi*’nin çatışkılar üzerine bölümünde hem de *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin büyük bölümünde bunu yapmaya çalıştığını söyler. Kant bu problemin çözümünde gerçekten varolan unsurlarla (doğa) düşünce açısından zorunlu unsurlar yani kavranabilir dünya arasındaki ihtilafı, bunları keskin bir biçimde birbirinden ayırarak çözer. Bu modele göre irade, doğal nedensellikten farklı olarak hem kendiliğinden olan hem de akıl tarafından belirlenmiş itkilerin yasaya uygun biçimde oluşturulmuş birliğidir; nedensellik dizisinin dışında bir irade edimleri dizisi yoktur. Özgürlük, bu itkilerin mümkün oluşu için kullanılan sözcüktür. (Adorno, 2009, s.196)

Özgürlüğe ilişkin tüm düşüncüler, insanın tarihi boyunca, doğaya ve diğer tüm insanlara hükmetme biçimlerine eşlik eden “özdeşlik” düşüncesi ile bağlantılıdır. Özdeşlik düşüncesi nesnelere belirli niteliklerini bir kavram altında toplar, böylelikle her şeyi birbirini ikame edebilirmiş gibi görmemizi sağlar. Adorno, modern tarihin dehşet verici olaylarının bir sapma olmadığını bu düşünme biçiminin nihai sonucu olduğunu iddia eder. Metalaştırma ve kapitalist mübadele sistemi gibi süreçler de özdeş-olmayanın özdeş kabul edildiği ve bireylerin birbirinin yerini ikame eden soyut varlıklar olarak belirlendiği bir modeli işaret eder. Böylece birey, hayatın dokunulmamış hiçbir alanının kalmadığı bütünleştirici bir sistem altında kuşatılır ve yalnızca ekonominin bir işlevi haline gelir. Bu sistemde metalar/mallar da üretim değerlerinden bağımsız olarak, mübadele değerleri üzerinden anlam kazanır ve üretilir. (Feely, 2014, s.5-6)

Bütün bunlar ışığında Adorno’ya göre özgürlük ciddi bir diyalektik analize tabi tutulmalıdır. (Adorno, 2006, s.198) Adorno bunu Kant’ın özgürlük konusundaki düşüncelerine yönelik eleştirileri üzerinden yapar. Bu nedenle ilk bölümde Adorno’nun Kant’ın Üçüncü Çatışmaya yönelik eleştirilerine kulak vereceğiz. Böylece Adorno’nun kendi özgürlük düşüncesine doğru giden süreci takip etmek mümkün olabilir. İlk bölümün alt başlıklarında Adorno’nun özgürlük tanımının ayrılmaz nitelikleri olan toplumsallığını ve tarihselliğini anlatmaya gayret ettik. İkinci bölümde “özgür irade” meselesine odaklandık. Üçüncü ve dördüncü bölümler Adorno’nun özgürlük düşüncesine katkısına işaret eder, zira geleneksel felsefi düşünce itkileri/güdüleri özgürlüğün bir parçası olarak değil kontrol edilmesi gerekli bir alan olarak görür ve bunları aşağı bir seviyeye irca eder. Adorno tam tersini söyler: özgürlük itkiler olmadan mümkün değildir.

Konu ile ilgili Türkçe’de çok fazla çalışma bulunmamakla birlikte İngilizce ve Almanca birçok çalışma yapılmış görünmektedir. Bunlar özellikle ahlak ve etik konusundaki çalışmalar ekseninde yer almaktadır. Ayrıca Adorno’nun eserlerinin birçoğunun Türkçeye çevrilmiş olması da son derece olumlu bir gelişmedir. Ama yine de onun son derece etkileyici ancak zor üslubu ve fragmanlarla yazma tekniği düşüncelerinin bir fotoğrafını ortaya koymayı zorlaştırmaktadır.

1. Adorno’nun Kant’ın Üçüncü Çatışmasına Yönelik Eleştirisi

Adorno’nun Kant’ın özgürlük ve özerklik konusundaki iddialarına yönelik eleştirileri özgürlük, irade, determinizm gibi konuları işlediği tüm yapıtlarında - *Negatif Diyalektik, History and Freedom, Ahlak Felsefesinin Sorunları*- başat rol oynar. Bu biraz diyalektik yöntem gereği yapılırdır. Daha çok da “ahlak kavramının ‘öncelikle ve en yüksek kesinlikle Kantçı felsefede geliştirilmiş’” olduğu düşüncesinden kaynaklanır. Böylece ahlak ile modernite arasındaki belirleyici

ilişkiyi görmek mümkün olabilir. (O'connor, 2019, s.170) Adorno'nun Kant'ın özgürlük teorisine yönelik eleştirilerinin özellikle iki yönü onun kendi özgürlük düşüncesini kurmasında önemlidir. Bunlardan ilki Adorno'nun hem özgürlük fikrinin hem de şeylerin kendilerinin tarihsel olduğu düşüncesidir. Adorno bunu yaparken Kant'ın Üçüncü Çatışmasının bir “sosyo-tarihsel yapışökümünü” (Feely, 2014, s.13) yapar. İkinci odaklanacağımız nokta Kant'ın özgürlüğün bireyselliğine yönelik güçlü vurgusuna karşılık Adorno'nun özgürlüğün toplumsal boyutunu öne çıkaran yaklaşımıdır.

Üçüncü çatışkıda Kant şöyle söyler:

“Doğanın yasalarına uygun nedensellik dünyadaki görünüşlerin hepsinin türetilebileceği tek nedensellik değildir. Bu görünüşleri açıklamak için, bir başka nedensellik, özgürlüğün nedenselliği olduğunu varsaymak zorunludur.” (Kant, 2017, s.302)

“O zaman öyle bir nedensellik varsaymalıyız ki, onun yoluyla bir şey olmakta, ama nedeni önceki bir başka neden yoluyla zorunlu yasalara göre daha öte belirlenmiş olmaksızın olmaktadır; başka bir deyişle, nedenlerin saltık bir kendiliğindenliği varsayılmalıdır, öyle ki buna göre doğa yasalarıyla uyum içinde ilerleyen bir görüngüler dizisi kendiliğinden başlar; öyleyse bir aşkınsal özgürlük varsayılmalıdır...” (Kant, 2017, s.303)

Kant söz konusu kendiliğindenliği aşkınsal özgürlük olarak tarif eder. Kant bu çatışkıda, yukarıdaki paragraftan da anlaşıldığı üzere doğadaki nedenselliğin tek nedensellik olamayacağını, doğadaki fenomenleri açıklamak için başka bir nedenselliği, özgürlüğün de nedenselliği olduğunu varsaymak zorunda olduğumuzu söyler. Kant, “(...) bir ardışık şeyler ya da durumlar dizisini kendiliğinden başlatma yetisin”nden (Kant, 2017, s.304) söz eder. Mesela “(...) bütünüyle özgür olarak ve doğal nedenlerin zorunlu olarak belirleyen etkileri olmaksızın sandalyemden kalkacak olursam” böylece sonsuza kadar sürecek yeni bir dizi başlatmış olurum. (Kant, 2017, s.305) Burada Kant, “nedeni önceki bir başka neden tarafından belirlenmeden” meydana gelen, apriori olarak belirlenmiş yeterli bir nedenin olması gerektiğini savunur. Yine de doğa yasaları bir başlangıcın olmasını gerektirir, bu nedenle daha sonra doğa yasalarına göre devam eden fenomenler dizisini başlatan “sebebin mutlak bir kendiliğindenliğinin” varsaymak zorunda olduğumuzu söyler. Bu kendiliğindenlik “aşkınsal özgürlük”tür. Kant bir adım daha atar ve tamamen özgür biçimde sandalyemden kalkmak suretiyle kişinin kendisinin de sonrasında

doğa yasalarına göre ilerleyecek bir dizi fenomeni başlatma yetisine dikkat çeker. Bu özgür bir eylemdir. Kant'ın çatışkılar öğretisinde bahsettiği nedensellik, görüldüğü üzere, öncelikle doğa bilimlerinde geçerli olan nedenselliğe göndermede bulunur. Adorno Kant'ın özgürlük anlayışının başlangıçta negatif olduğunu ve bu haliyle neden-sonuç dizgesi içerisinde işleyen doğa yasalarından bağımsız olarak, dahası bu dizgeyi değiştirebilen, ona “hükmeden” bir bağımsızlık olarak tanımlandığından söz eder. Ancak Kant buradan “kendiliğindenlik” kavramına sızır Adorno'ya göre, burada artık özgürlük “mutlak bir yaratma gücüne” dönüşür. Böylece fenomenler alanında geçerli olan doğal nedensellikten ayrı bir nedensellik olarak tanımladığı alana özgürlük yoluyla nedenselliğe geçilir. İşte burada yasallık ve özgürlük iç içe geçer. (Adorno, 2015, ss.41-42)

Şimdi Adorno bu son derece formel özgürlük fikrini anlamının yolunun onu yalnızca mantıksal dizge içine oturtmakla mümkün olamayacağını gerçek durumları da hayal etmemiz gerektiğini söyler. Burada gerçek durum hepimizin deneyimidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kant nihai anlamda özgürlüğü doğanın nedenselliği üzerinden kuruyor olsa da “bir bağımsızlık unsuruna sahip olan bir eylem yoluyla nedensel olarak birbirine bağlı bir dizi olayı başlatma yeteneğim olduğunu” deneyimlemek suretiyle kendi özgürlüğümüzün farkına vardığımızı söyler. Adorno bir kitap örneği verir, mesele şudur: elimdeki kitabı yere bırakırsam düşmesi kaçınılmazdır ve doğanın nedenselliği içinde gerçekleşir. Fakat bu bilinçli bir biçimde kitabı yere atmaya karar verişim için içine doğal nedenselliğin dışında bir faktör daha katar: bir başlangıç eylemi. Böylece yeni bir neden-sonuç zincirini başlatabilirim. (Adorno, 2015, ss. 45-46)

“(…) kendi deneyimimizin dolaysız konumu, neden-sonuç zincirinin karşı kutbunda duran etken bir başlangıç eylemidir; kendi deneyimimiz açısından aynı şekilde yine ampirik olarak evrensel neden-sonuç zinciriyle özdeşliği veya bu zincire bağımlılığı tarafından bütünüyle belirlenmeyen ikinci bir belirleyiciler dizisinin başlatılmasıdır.” (Adorno, 2015, s. 46)

Kant'ın bu çatışkıdaki çözümü “aşkınsal idealizme” dayanır: “Eğer görüngüler kendilerinde şeyler iseler özgürlük kurtarılamaz.” (Kant, 2017, s.344) Şimdi, şayet bilgimizin kaynağı olan şeyler kendinde şeyler ise ve deneyimlediğimiz nesnelere zihnimizden bağımsız olarak var ise o zaman “özgürlüğü kurtarmak” mümkün olmaz, çünkü her şey mutlak bir belirlenmişlikle ilerler. Kant'a göre özgürlükten söz etmenin tem mümkün yolu numen-fenomen ayrımıdır. Böylece doğadaki nedenselliğe karşın numenal düzlemde bir özgürlükten söz etmenin imkânından söz edebiliriz. Numenal alanda özgürlük “doğal etkenlerden ve koşullardan bağımsız olmak manasında tümüyle negatiftir.” (Duman, 2021, s.189-190)

Adorno'nun Kant'ın yukarıdaki özgürlük tanımlamalarına ilişkin iki temel itirazı vardır. O, bir yandan Kant'ın özgürlüğün “varolması gerektiğine” ilişkin savını eleştirir, zira böyle bir iddiada insanın özgürlüğünün içeriği, zorunlulukla, yasayla ve mutlak tahakkümle bir tutulmaktadır. Kant, özgürlüğü bile nedenselliğin özel bir durumu olarak kurgular ve evrensel bir yasa olarak tasarlar. Halbuki Adorno ne evrensel, tümel bir özgürlük anlayışını kabul eder ne de yalnızca düşüncede/bireysel bir çabada içerilmiş özgürlüğü. Üstelik Kant'ın bu mülhazaları bir yandan tikel olanı yani bireyi halihazırda varolan durumun kısıtlayıcı belirlenimlerinden özgürleştirirken diğer yandan varolan duruma karşı hiçbir itirazı olmayan, saf ilke düzeyine yüceltilmiş ve tahakkümden başka bir şeye hizmet etmeyen bir biçimselliği işaret eder ki Adorno bunu bir “burjuva” özelliği olarak yadsır. Ona göre Kant, özgürlüğü “alelacele” ve özensiz bir biçimde yasa olarak tanımlamıştır. (Adorno, 2009, s.228-229)

1.1. Özgürlük Düşüncesi Tarihseldir

Adorno özgürlüğün Kant'ın iddia ettiği gibi “ebedi bir idea” olmadığını aksine tarihsel olduğunu iddia eder. Tarihin değişen olaylarını özgürlük kavramıyla karşılayamayız, söz konusu kavramı “formüleştirep tanımlayamayız.” Özgürlük kavramı tarihin bir ürünüdür ve tarihsel süreç içinde değişmiştir. Adorno özgürlüğün belirli koşullar altında belli bir azınlık grupta ortaya çıkmasına karşılık onun herkes tarafından kabul edilmesini, içsel ve dışsal zorlamalardan özgürleşmenin büyük gücüne bağlar. (Adorno, 2006, s.180-181) Aslında Kant bunun farkındadır, çünkü Üçüncü Çatışmada ifade edilen çelişki, yalnızca tarihin belirli bir noktasında, erken modern dönemdeki sosyo-ekonomik gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Adorno Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* yapısından şu pasajı aktarır: “Yasaya uymanın insanın esas ödevi olduğu düşünülmüş ama insanın tabii olduğu tek yasanın, aynı zamanda evrensel olan kendi yasası olduğu ve sadece, kendinin olan ama doğa ereği dolayısıyla genel yasa da koyan iradesine göre eylemde bulunmakla yükümlü olduğu görülmemiştir.” (Akt. Adorno, 2009, s.201) Burada Kant, açıkça, özgürlüğün tarihsel olduğunu kendisi de söylemektedir ve buna rağmen insanların “hayallerinde bile göremedikleri” özgürlüğü nesnel bir “kendiliğindelik” olarak kabul etmiş, bütün çağlara ve toplumlara teşmil etmiştir. (Adorno, 2009, s.201) Halbuki bizatihi kendiliğindenlik kavramı çelişmezlik mantığına uymaz, aksine o birbiriyle çelişen unsurların birliğidir. (Adorno, 2006, s.216) Sonuç olarak Adorno'ya göre hem özgürlük kavramı hem de “şeyin kendisi” tarihseldir ve “Nice çağlar, nice toplumlar ne bir özgürlük kavramına sahip olmuştur ne de özgürlüğün kendisine.” (Adorno, 2009, s.201) Bu nedenle özgürlük fikri gibi özgürlüğün kendisi de kayıtlıdır.

Diğer taraftan örgütlü toplumun teorik kuruluşunun koşulu özgürlüktür, ancak örgütlü toplumda nihai anlamda özgürlüğü kısıtlayıcı bir işlev görür. Dolayısıyla bir yandan birlikte yaşamak için özgürlüğün gerekliliği ve bunu talep etmek diğer yandan toplumdaki insanların güvenliklerini ve özgürlüklerini sekteye uğratabilecek bir özgürlük korkusu daima birlikte yürür. Bu çelişik bir durumdur, ama böyledir. (Adorno, 2009, ss.200-2001) Toplum bireyleri belirlediği gibi, Adorno'ya göre, üstelik ego (yani karakter) bu belirlemenin ilk planda farkında bile olmaz. Dahası toplumsal belirlenimleri kendine mal ederek bunu içselleştirir. Bireyler kendilerini kuşatan toplumsal bağlamdan yalıtılır, halbuki “özgürlük yalıtılamaz, aksine iç bağlantıları vardır.” (Adorno, 2009, 202)

Birey elbette zaman zaman kendi bireysel ilgilerinin peşine düşmüş ve tikel bağımsız bir varlık olarak topluma direnmiştir, ama yine toplumsal bağlamdan kendini geçici olarak kurtaran birey, nihayetinde döner ve o toplumsal bağlamın yeniden üretilmesine katkıda bulunur. Aslında özgür-olmayış kavramı da insanın içsel olanla (yani düşüncenin) dışsal olanın (yani verili koşulların/dünyanın) tarihsel olarak deneyimlenmiş uzlaşmazlığının ilanıdır: insanlar kendilerine dışsal olana itaat ettiklerinde özgür değildirler, ancak kendilerine dışsal olan da yine kendileridir. “Özne özgürlük ve özgürlüksüzlük kavramlarını ancak kendinden ayrılmış ve zorunlu olarak kendiyi karşıtlık içinde olan şeyler aracılığı ile elde eder.” (Adorno, 2009, 202) Nihayetinde, Adorno'ya göre doğayı tahakküm altına alan öznenin bu egemenliği ve bu egemenliğin toplumsal biçimi olan insanlar üzerinde kurulan tahakküm, kendinin tam zıddı olan özgürlük fikrini doğurur. Öznel özgürlüklerinin farkına doğa karşısındaki acizlikleri yanında toplum karşısındaki çaresizlikleri sayesinde varırlar. Biz doğaya da diğer insanlara da şiddet ve tahakküm uyguluyoruz ve bunun farkına varmak özgürlüğün doğduğu alan olarak tebarüz eder. Hiyerarşinin en üstünde olan insan, görünürde bağımlı değildir ama egemenliğin tarihsel “arketipidir.” Geleneksel felsefenin – Adorno'nun deyimiyle burjuva felsefesinin- soyut bir genel kavram olarak belirlediği özgürlük doğanın ötesinde olma durumudur ve nedensellik aleminden devşirilerek özgürlüğe dönüştürülür ve “tinselleştirilir.” Bu narsist öznenin kendini kandırmasından başka bir şey değildir Adorno'ya göre ve tüm narsistik şeyler gibi ölçüsüzdür. Özgürlüğe dair dolaysız ve apaçık bir özgürlük bilinci olmadığı gibi özgür-olmayışlığın bilinci de yoktur. Özgürlükle ilgili her şey toplumsal olandan ve doğayla ilişkimizden dolayımlandır. (Adorno, 2009, ss.203-204)

1.2. Özgürlük “Monadolojik” Değildir

Adorno geleneksel felsefenin ve pek tabii Kant'ın iradenin ve özgürlüğün bireysel yani “monadolojik” bir yapıda olduğunu varsayan düşüncesine de

şiddetle itiraz eder, çünkü bu yapı şu basit gerçeği iskarlar daha doğrusu onunla çelişki içindedir: iradi olarak ve özgürlük içinde içsel olarak verilmiş tüm kararlarımıza aslında dışsal ve çoğunlukla toplumsal gerçekliğin sayısız unsuru da “dolayım lanarak” dahil olur ve şayet iradenin akla uygunluğu kavramının bir karşılığı olacaksa tüm bu unsurların da hesaba katılması gerekir. Nihayetinde bu tür kavramları verecek olan “ampirik özne” bizatihi uzam-zamansal dış dünyanın bir unsurudur ve onun karşısında ontolojik bir önceliği yoktur. Bu nedenle de bu özne de özgür irade meselesini ampirik öznede saptama girişimi başarısızlığa uğrar. “Ampirik özne” der Adorno, “kavranabilir olanla ampirik olan arasındaki hattı ampirik gerçekliğin tam ortasında çizer.” (Adorno, 2009, s.197)

Özgürlük meselesini yalnızca bireysel bir tutum alışa indirgemek, Adorno’nun deyiş ile meseleyi “ufaltmak”tır, çünkü böyle bir yaklaşım ile hem birey ve kararları ait olduğu bağlamdan kopartılır hem de birey toplumdaki kopartılır; insanın sınırlı öznel deneyimleri mutlak kesinliğe sahip bir şey gibi düşünülür. Halbuki “kendinde varlık” olarak tasarlanan özne bütün öznelere kapsayan bağlam aracılığıyla dolayım lanmıştır: “Özne, yalıtılmış bir kendilik değildir.” (Adorno, 2009, s.197) Adorno’ya göre “iç” ve “dış” kavramları diyalektik kategorilerdir ve bu haliyle insan tarafından dolayım lanarak dış dünyanın kendi içindeki varoluşu kesinlikle bilinemez. (Adorno, 2006, s.187) O zaman burada iç içe geçmiş bir dizi çelişki durum vardır. Bir taraftan dış dünya -yani toplumsal gerçeklik- birey tarafından dolayım lanarak alınılanırken, diğer yandan toplumsal gerçeklik bireyin bağlamını oluşturur, kararlarını etkiler. Öte yandan insan türünün veya toplumun özgürlüğü de ancak toplumdaki bireylerin özgürlüğü ile olanaklıdır. (Adorno, 2006, s.179) İlaveten insan yani bu monadolojik olarak tasarlanan varlık, bir yandan dış dünyadan gelen deneyim alanıyla diğer yandan kendi içinde ortaya çıkan dürtülerle iç içe geçmiştir. (Adorno, 2006, s.191-192) Dolayısıyla toplumsal ve bireysel olan arasında, iç ve dış, tikel tümel arasında belirgin bir diyalektik ilişki mevcuttur ve Martin Jay’in belirttiği üzere Frankfurt Okulu’nun pozitif özgürlük anlayışı, derinlerde tikel’in yararı ile tümel’in yararını yeniden örtüştürmeye amaçlamaktadır. (Jay, 1989, s.398)

Geleneksel felsefenin iradenin varlığı yahut yokluğu konusundaki çözüm önerilerinin başarısızlığı, Adorno’ya göre felsefi düşüncüyü mantıkla eşitlemesinden kaynaklanır. Adorno burada Nietzsche’nin iddiasına katılır: “Gerçek olan hiçbir şey mantık yasalarına boyun eğmemiştir.” Bu yasalar doğaya hükmetme gereksinimindeki öznenin tasarladığı düşünce kalıplarıdır. Dolayısıyla bu konuda özlü yanıtlar vermeye çalışmaktan kaçınmak en iyisi olacaktır. (Adorno, 2006, s.190-191) Adorno’nun düşünsel çizgisi zaten insana ilişkin tüm belirlenimleri yadsır. İnsana ilişkin tüm gerçeklik de tıpkı özgürlük gibi tarihseldir ve zaman içinde değişir. Kant’ta özgürlük meselesinin bir antinomi

olarak tanımlanması, açık bir çözümün hiç de kolay bir biçimde varsayılamayacağı sonucuna ulaşması Kant'ın da nihai anlamda “çelişkili çözümlerin olasılığıyla karşı karşıya” olduğumuzu fark ettiğini gösterir. (Adorno, 2006, s.191)

Nihayetinde toplumsal gerçeklik irade ve özgürlük ile ilişkili kılınabilecek tüm kararlarımızı “istila eder”. İradedeki rasyonalite bunu görmezden gelemez. Bir bireyin herhangi bir kararında kullandığı tüm fikirler, yargılar, kavramlar ve görüşler ve onları değerlendirme yolları zaten toplumsal olarak oluşturulmuştur, bu nedenle akıl yürütme esnasında hiç de tarafsız değildirler. Dahası bütün bunlar bireyin iradesi dışında oluşturulur. Adorno'ya göre bu faktörler, özerk bir iradeyi, bir bireyin özgür iradesini düşünürken Kant'ın düşündüğünden çok daha zor meselelerdir. Bir eylemin ne anlama geldiği de bir bireyin hangi eylemi gerçekleştireceğini düşüneceği de nihai anlamda tamamen bireye ve onun “niyetine” bağlı değildir. İrademiz ile verdiğimiz inandığımız her kararımızı belirleyen toplumsal gerçekliği görmezden gelmek durumunun karmaşık yapısını açıklamayı engeller. (Bernstein, 2001, s.256)

2. Özgür İrade

“İrade” der Adorno “bilincin kendi efsunundan kurtulmak için muhtaç olduğu güçtür, bilinç böylece mevcut durumda değişikliğe yol açar; değişimi onu direnişe dönüştürür.” (Adorno, 2009, s.221) Aslında Kant'ın, ahlak yasasının felsefi bilinçten bağımsız bir biçimde verili olduğuna ilişkin tezi de bu duruma bir gönderme olarak okunur Adorno tarafından, çünkü bu sayede Kant'ın tezi katıksız rasyonel bir karakter almasını engeller. (Adorno, 2009, s.221)

Adorno özgürlüğün tarihsel olduğunu yani tarihin belli bir noktasında ortaya çıktığını ileri sürer ancak bu onun özgürlüğü artık geçerliliği olmayan veya hakkında somut hiçbir şey söylenemeyecek görelî bir kavram olarak düşündüğü anlamına gelmemelidir, zira ahlakın imkânı ve ceza hukukunun uygulanabilmesi ancak özgürlüğün varlığına bağlıdır, diğer yandan kavram hakkında hiçbir şey söylenemeyeceğini vazeden tarihselci akımlarda Adorno ile ilişkilendirilmemelidir. Adorno'ya göre mesele, “kavramın kendisini değişmez ve "evrensel"miş gibi ele almadan, özgürlüğün 'kalıcı bileşenine' aynı anda tutunmaktır.” (Adorno, 2006, s.10) Özgürlük kavramının kendisine özdeş ve değişmez bir özü olduğunu ve bu özdeş özün değişen anlamlar çeşitliliğinden çıkarılabileceğini düşünmek bir yanılgıdır. Ancak, Adorno, tarihselcilerin bu kavramı sonsuz değişime irca etmelerini de kabul etmez. Özgürlüğü de tıpkı benzer diğer kavramlar gibi yalnızca soyut bir fikir olarak düşünmemek gerekir. Özgürlük “insanoğlunun başının üzerinde asılı duran salt bir soyutlama” değildir. Bunun yerine özgürlükten somut özgürlük olanaklarından söz etmeliyiz, çünkü

özgürlük elde edilebilir bir şeydir. Adorno bunun her daim mümkün olduğunu söyler. (Adorno, 2006, s.180-181)

Adorno, Kant'ın düşüncelerinden oldukça uzak bir yere düşerek özgürlüğün bireysel bir şey olarak anlaşılmayacağını söyler söylemesine lakin özgürlüğün ve özgür olmayışın ancak bireysel deneyimimizde farkına vardığımız bir şey olduğunu da kabul eder. Fakat burada yine de deneyimden söz ettiğimizi göz ardı etmemeliyiz, dolayısıyla özgürlüğün ya da özgür-olmayışın bilinci yaşadığımız bireysel sosyal bağlamlardan bir soyutlamadır, bu bağlamların yokluğunda özgürlüğün de bir anlamı yoktur. Özgürlük ancak söz konusu bağlamlarda ve koşullarda onlara karşıt olarak, negatif olarak deneyimlenebilir ve tanımlanabilir. “İnsanlar” der Adorno, “(...) dış koşullardan büyük ölçüde bağımsız görünseler bile, aslında özgürlükleri hayal bile edilemeyecek ölçüde yalnızca kâğıt üzerinde mevcuttur.” (Adorno, 2006, s.178-179) Özgür olmayan bir toplumda en özgür insanın bile özgürlüğü üzerinde belirli kısıtlamalar vardır. Öte yandan, özgür olmayan bir toplumda, bireylerin istisnai özgürlüğü bile doğası gereği özünde özeldir. (Adorno, 2006, s.179)

Toplum bütün kararlarımıza aracılık eder. Bu kararlar, Kant'ın iddia ettiği gibi yalnızca kendi yasama gücümüzden kaynaklanmaz. Bu çıkarım, bir taraftan modernite de olduğu gibi toplumun bizi kendi çıkarlarımıza karşı biçimlendirdiği anlamına gelirken aynı zamanda kararlarımızın toplumsal bağlamından koparılamayacağına ilişkin bir iddiayı da taşır. Aynı zamanda Adorno, toplumsallık “antagonizmalarının” deneyiminin özgürlük kavramının oluşumu için gerekli olduğunu düşünür. Bu özgürlüğün yalnızca toplumsallıktan ve öznenin öteki ile karşılaşmasından kaynaklandığını söyleyen Hegelci düşüncedir; şöyle söyler Adorno: “Özne özgürlük ve özgürlüksüzlük kavramlarını yalnızca Ben'den ayrılmış olandan, zorunlu olarak ona karşı olandan edinir...daha sonra bunu kendi monadolojik yapısıyla ilişkilendirir.” (Adorno, 2009, s.202)

Kant'ta irade “(...) belirli bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendini eyleme belirleme yetisi” olarak tasavvur edilir ve “Böyle bir yetiye ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır.” (Kant, 2009, s.44) Adorno, Kant'ın özgürlüğü yasaya itaat olarak belirliyen bu iddiasına itiraz eder. Burada Adorno yine çelişik bir durumla karşı karşıya olduğumuzu işaret eder, özgürlük birliçli yasalılıktan başka bir şey değilse, açık ki bu bir “paradoks”tur. Burada özgürlüğün yasaya indirgenmek suretiyle sınırlandığını düşünür Adorno. (Adorno, 2006, s.247) Aslında onun buradaki eleştirisi özgürlük ile yasalılık arasındaki itaat ilişkisinden ziyade Kant'ın özgürlüğü yalnızca bilince indirgeyen tavrıdır. Nitekim *Negatif Diyalektik*'te Hobbes'un toplumsal sözleşme tasarısının hem birlikte yaşamayı mümkün kıldığını hem de özgürlüğü kısıtlamak zorunda kalan bir durumu haber verdiğini söyler. Hem herkesin önceden belirlendiği özgür-olmayış durumunda

hem de herkesin kör yaşadığı yani herhangi bir yasaya itaat etmediği durumda, bütün eylemler için bir ölçü olmayacaktır. O zaman Adorno'nun itirazı neyedir? Adorno özgürlüğün toplumsal boyutuna, Kant'ın iradeyi akılla eşitlemek suretiyle dış dünya ile ilişkili olduğunu görmezden geliyor oluşuna karşı çıkar. Böylece Kant felsefesinin ahlaki öznesi özerk bir ahlaki özne olur, “yaderk” kriterlerle yargılanmayan, kendi yasasını koyabilen ve bu sayede hiyerarşik toplumların keyfi ve zorlayıcı normlarından bir anlamda uzaklaştırılmış olan öznedir. Akla göre kendi kendine kanun koyucu olarak tasavvur edilen öznenin ahlakı “içinde ya da dışında kalan tikel, kendine yabancı bir unsura göre tartılmaz.” (Adorno, 2009, s.219) “İradenin şekleleştirilmesi sürecinde etkili olan yanlış bilince rağmen” der Adorno, “ahlakın aklın katıksız birliğine tahsis edilmesi Kant'ın burjuva “Yüce”sidir.” (Adorno, 2009, s.219) Bu nedenle Kant'ın özgürlük ve teorik bilinç denklemi hem baskıcı hem de ilericidir. Bir yandan özgürlük, yasalara uymakla eşdeğer görülürken diğer yandan öznenin kendi yasalılığını koyması anlamına gelir. Ancak ne kadar olumlu yorumlar yapıyor olsa da temelde Kant'ın iradeyi salt pratik akılla eşitleyerek her türlü dış belirlenimden bağımsız kılması Adorno'nun kesinlikle onaylamayacağı bir şeydir. (Feely, 2014, s.23)

Kant'ın dış belirleyicilerden bağımsız bir iradenin var olmasına ilişkin tezinin kapsamlı sonuçları vardır. “(...) kendi akli tarafından verilen saf pratik yasalara bağımlı olan bir varlığın bir imkânı olarak görülen, tüm doğa mekanizmasından bağımsızlıktan başka bir şey değildir.” (Adorno, 2009, s.265) Adorno Kant'ın bilincin birliğini her tür deneyimden bağımsız olarak ele alışını yadsır. Ona göre değişken tekil bilinç olguları karşısında bir dereceye kadar bağımsızlık söz konusu olsa da gerçek bilinç içeriklerinin mevcudiyetinden bağımsız olmak olanaklı değildir. Adorno daha da ileri gider ve Kant'ın bütünleştirme faaliyetinin nihai olarak biçimsel değil içeriksel olduğunu insanın kendi iç doğasının üzerindeki tahakkümünün tortulaşmış hali olduğunu söyler. (Adorno, 2009, s.265) Sonuç olarak Adorno iradenin karar verme sürecinde aklın rolünü ve önemini göz ardı etmez, ancak iradenin duysal, dışsal belirleyicilerinden de ayrı düşünülebileceğine karşı çıkar. Adorno'ya göre öznenin özgürlüğü aslında Kant'ın “yaderk” diyerek yadsıdığı ve özgürlüğün hilafına değerlendirdiği dışsal unsurları barındırmalıdır, çünkü nihayetinde bunlardan oluşmaktadır.

Adorno'nun özgürlüğe ilişkin söz konusu tezleri son derece radikal içerimlere sahiptir. Özgürlüğe ilişkin her düşünüm nihayetinde birey-toplum ilişkisini de göz önünde bulundurmalıdır ki zaten de düşünce tarihinde de böyle yapılmıştır. Ancak Adorno'nun toplumsal bağlamın belirleyiciliğini öne çıkaran yaklaşımı, bireysel özgürlük kavramının ancak toplumsal olanın soyutlanmasından ya da dolayımından başka bir şey olmadığını söylemek kanaatimizce aşırı bir

yaklaşımıdır ve özgürlüğün bireysel ve kendiliğimizle ilgili boyutunu ıskaladığı gibi özgürlüğün sadece bireysel tecrübemizde ortaya çıktığını gerçeğini de yeterince hesaba katmamaktadır.

3. İtkilerin Önceliği

Adorno, öncelikle bir eylemi başlatmanın (karar verme aşaması da dahildir buna) yapısal olarak rasyonel olmayan, somatik bir unsur (fiziksel bir dürtü) gerektirdiğini; ikinci olarak aşkın benliğin dürtülere sahip olmadığını ve bu nedenle de bir eylemi başlatma yeteneğine sahip olmadığını söyler. (Freyenhagen, 2013, s.255) O zaman iradeyi harekete geçirecek başka bir ek'e birilave unsura gerek vardır ki buna Adorno "eklentı" der. "Ağarmakta olan özgürlük bilinci katı bir egonun yönetiminde olmayan arkaik itkinin anısından beslenir." İtki, geleneksel felsefede doğal bir unsur olması hasebiyle ahlaktan tard edilir. Adorno, özgürlük fikrinin aslında ego-öncesi itkinin hatırlanması sayesinde oluştuğunu ve daha sonra da egoyu tahkim ettiğini iddia eder. Özgürlüğü yalnızca kavranılır dünyaya hasrederek tüm deneyimsel içeriklerinden uzak tutan kendiliğindenlik düşüncesinde itkilerin "sesi yankılanır". Nevrotik tecrübeler tam da bilince kendi özgür-olmayışını hatırlatır, böyledir çünkü nevrozlar, kişinin "kendi içinde özgür, dışarda özgürlüksüz" olduğu yalanının farkına varılmasını sağlar, zira nevrozda egonun içsel hakimiyetini kaybettiği bir nokta vardır ki egoya, ona yabancı olan şey aracılığıyla özgür olmadığını fark ettirir. (Adorno, 2009, s. 205)

İnsanın doğaya ve diğer insanlara uyguladığı tahakkümü içselleştiren ve özgürlük fikrini kendisine uygulanan tahakkümden türetmiş kendi içine çekilen ego kendini özgür zanneder Adorno'ya göre. Böylece ego, özbilincin birlikli yapısındaki her şeyi özgür zanneder; insanlara ve şeylere uygulanan tahakkümü içselleştirir ve somut içeriği de bu tahakküme tabi kılar. İnsanın kendine ilişkin deneyimi derinleştikçe, Adorno'ya göre, bir veri olarak özgürlük sorun yaratır ve özne ona yönelik ilgisi dolayısıyla da özgürlüğü bir ideaya yükseltir. Psikanalitik bastırma teorisine göre içebakışta ne özgürlüğü ne de özgür-olmayışı pozitif olarak keşfedebiliriz. Aslında ikisi de nihai anlamda dışsal ilişkiler kanalıyla yani deneyimle ortaya çıkarlar: özgürlük toplumsal baskıya maruz kalmanın zıddı iken özgür-olmayış da bu baskının tasviridir. Ben, Ben'in bağımsızlığı ya da özerkliği hakkında hüküm vermek için Ben-olmayanla ilişki kurmak zorundadır. Yani özerkliğin varlığı özneye özerklik tanıyan ya da ondan bunu esirgeyen nesneye - yani topluma- bağlıdır. (Adorno, 2009, s. 204-205) Adorno'ya göre bilinç kendi deneyimine başvurarak özgürlüğü keşfedemez. (Adorno, 2009, ss. 205-206)

İradenin irrasyonel unsuru, ahlaka dair her şeyi ilke düzeyinde yanılabilirliğe mahkûm eder. Ahlaki kesinlik iddiası Adorno'ya göre bizatihi kendisi ahlak

dışıdır ve ahlaki sorumluluğun yalnızca bireyin sırtına yüklenmesiyle sonuçlanır. Adorno, toplumsal etkiyi “bütünün kötülüğü” olarak tanımlar ki yalnızca ona bulaşanları değil masumları da etkiler. Ahlaklı olduğunu düşünen tekil özne düzenin kölesidir ve bu durumda ahlaki erdemler düzenin devamını sağlamaktan başka hiçbir işlevi olmadığı gibi öznenin de değiştirilmesi gereken koşullar üzerinde bir etkisi/yaptırımı yoktur “dolayısıyla ahlaklı değildir, düzenin suç ortağıdır.” (Adorno, 2009, 222)

3.1. Eklenti (das Hinzutretende)

“İnsan öznenin kararları” der Adorno, “neden-sonuç zincirinin yüzeyinde öylece süzülüp gitmez.” (Adorno, 2006, s.228) Bütün ahlaki deneyimlerimiz aslında müphem bir şekilde deneyimlendiği için Adorno’nun *Hinzutretende* dediği ve eklenti, ek, tamamlayıcı olarak çevrilen bir unsur içerirler. *Hinzutretende* kendiliğinden eylem itkisidir. (O’connor, 2022, s.155) Adorno öznenin kararlarının bir nedenler zincirine bağlı olmadığını, daima ani bir hamle, bir sıçrama içerdiğini iddia eder ve bunu öznenin kararlarının ek unsuru olarak tanımlar. Bu eklenti felsefi gelenekte salt bilince içre bir unsur olarak yorumlanır ve öznenin düşünümelliğinin doğal nedenselliği kıramasa bile en azından, araya başka saikler zinciri ekleyerek istikametini değiştirecek tek güç olduğu varsayılır.(Adorno, 2009, s.208-209) Böyle bir kopuş ve sarsıntı irade ile salt zihinsel düşünme süreci arasında bir açıklık olduğunu gösterir ki bu da iradenin bilinç tarafından belirlenemeyeceğini, tüketilemeyeceğini, dolayısıyla fiziksel itkilerin varlığının gerekliliğini gösterir. Tabii bu bilincin kararlarımız üzerinde hiç rol oynamadığı anlamına gelmez, nihayetinde bilinç olmaksızın kişinin kararlarında ve eylemlerinde kendiliğın özdeşliği mümkün olmazdı. Ama yine de karar verme edimi öz-bilincin varlığı ile “tüketilemez”. Her ne kadar bilinç özgürlük deneyiminin hatta bizatihi özgürlük için gerek şart olsa da irrasyonel bedensel dürtülerin varlığı görmezden gelinerek özgürlüğü açıklamak mümkün olmaz. Sonuç olarak özgürlük, rasyonel içgörüyeye ihtiyaç duyar ama aynı zamanda irrasyonel bir eklentiyi de gerektirir. Bu irrasyonelite fiziksel bir dürtü an’ı ile özdeşleştirilir ve tam da bu nedenle Adorno’da özgürlük somatik veya fiziksel bir unsur gerektirir. (Freyenhagen, 2013, s.256-258)

Eklenti bir itkidir ve zihin dışı ya da içi ayrımının henüz tam anlamıyla gerçekleşmediği bir aşamayı işaret eder. Ne ontolojik olarak nihai bir unsurdur ne de iradenin aşamayacağı bir şeydir. Hem zihinsel hem de somatiktir, kısmen ait olduğu bilinç alanının dışına taşar. Bu itkiyle birlikte özgürlük deneyim alanına uzanarak “kör doğanın” ya da bastırılmış doğanın dışına yerleşir ve canlanır. Eklenti, iradeye gerçeklikte yer açan unsurdur. (Adorno, 2009, s. 209) Adorno, bu itkinin saf bir deneyimine sahip olabileceğimizi söylemez ancak onu

kavramların aşığısında ve egonun öncesinde yatan anlamlı bir güdülenme olarak betimler. Bu bakımdan mantıksal düşünmeyi, akıl yürütmeyi ve gerekçelendirmeyi önceler. (O’connor, 2022, s. 154-155)

“Özgür itkiler ya da nedenler tarafından harekete geçirilmemiş kendiliğinden davranış biçimlerinin var olabilmesi için belirli bir arkaik unsura ihtiyaç vardır;” o, “akıl ile uyumlu davranış değildir.” (Adorno, 2006, s.213) bu radikal bir tezdır. Adorno nedensel olarak belirlenmemiş, zihinsel olmayan bir şeye istemsiz biçimde uyum sağlamayı içeren bu şeye “dürtü” adını verir. Tam da istemsiz olduğu için özgürlük tanımının bir parçası olan bu itki’de yukarıda da söylediğimiz gibi irrasyonel bir pay vardır. (Adorno, 2006, s. 214) Dolayısıyla özgürlük akılla özdeş değildir. Eklenti, aklın özgürlük haline gelebilmesi için gerekli olan faktördür. (Adorno, 2006, s.184)

Modern düşüncenin özgürlüğün itkisel boyutunu yadsıyan yaklaşımın en iyi örneği için yine Kant’a döner Adorno, çünkü Kant’ın özerklik kuramı “tüm itkileri rasyonel bir denetim altında tutan güçlü bir ego” (Adorno, 2009, s. 294) ortaya koyar ve itkileri fiilen aşağı bir seviyeye indirger. Özgürlük deneyimini, itkilerin kendisine tabi kılındığı, akıl üzerinde temellenmiş bir şey olarak kavrar. Bu modelde “itki” rasyonel ego ya da “ben”in bir özelliği olarak yorumlanır. Bu Adorno’ya göre “çarpıtıcı” bir özgürlük fikridir. Burada sadece özgürlük dar bir şekilde ego ile özdeşleştirilmemiş aynı zamanda itki fikrinin kendisi kötülenmiş ve marjinalize edilmiştir. Bu modelde itkilerden gelen eylemde bulunma motivasyonları salt önemsiz doğayla böylece de ironik bir şekilde özgür-olmayış ile ilişkilendirilmiştir. Kant’ın kuramında itkiler patolojiktir, rasyonel değil. İtkiler, bu şekilde salt bir doğa olarak yorumlandıklarında özgürlük yanlış bir biçimde (Adorno, 2009, s.222), itkinin değil, yasa koyucu bir rasyonalitenin gücü olarak belirlenir ve rasyonalist bir eylem ilkesi altında sınırlanır. (O’connor, 2022, s.155-156)

Buna karşı Adorno şöyle yazar:

“Egoyu önceleyen evcilleştirilmemiş itkinin -sonradan doğaya zorunlu bağımlılık alanına sürgün edilen- hatırası olmaksızın özgürlük düşüncesi türetmek imkânsız olurdu...” (Adorno, 2009, s.221-222)

Sonuç olarak Adorno, özgürlüğün akıldan türetilmeyeceğini söyleyen son derece iddialı bir teze sahiptir. Aynı zamanda o, “(...) rasyonel yaratıklar olarak sadece insanlar kendilerini bir nebze olsun doğanın üzerine çıkarabilirler” ve “(...) sadece insanlar özgürdür çünkü onlar düşünen varlıklardır” (Adorno, 2006, s.227) şeklindeki modern inancı da reddeder. Adorno, rasyonalist özgürlük kuramının insan güdülenimlerinin, bütünlüğünün anlamını kavramayı başaramadığını ileri sürer. Dürtülerimizin egodan önce geldiği ve bilincin otoritesine tabii oldukları şeklindeki rasyonalist tez yanılmaktadır. (Adorno,

2006, s.213) Bu dürtü hem zihinsel hem de somatiktir ya da doğrusu, bu iki veçhe bütünüyle birbirinden ayrıştırılmaz. Salt bilince indirgenen özgürlük anlayışı bir yanılısamadır, zira özneyi kendi içine hapseder. (Adorno, 2006, s.219)

Adorno'nun, O'connor'un belirttiği gibi en azından potansiyel olarak, rasyonalist olmayan, itkileri kapsayan bir özerklik fikrini temellendiren düşünce şudur: Aklın kendisi, geleneksel rasyonalist çizgiye karşıt olarak, itkilerle uyumlu bir şey olarak anlaşılabilir. Adorno, itkilerin akla karşıt olduğu fikrinin kökeninde, insana ilişkin modern dualist kavrayışın olduğunu savunur. Bu dualizm, bize düşünsel varlığımızın bir özelliği olarak özgürlüğü ya da tek alternatif olarak, bizi itkisel doğa ve patolojik belirlenimlere bağlayarak özgür-olmayış seçeneklerini sunar. Bu özgürlük fikri, benliği nedensellik alanının ötesine, dolayısıyla da bedensel varoluşun ya da beden dışına yükseltir. Bu özgürlük fikrini reddetmek aynı zamanda, bizim özgürlük açıklamamızın onun maddi konumunu da hesaba katması gerektiği anlamına gelir. Adorno aslında, itkilerin özgürlüğün bedensel konumu olduğunu iddia eder ve iradeyi beden içinde yeniden temellendirmeye çalışır: (O'connor, 2022, s.156)

“Bir istenç, fiziksel itkiler, imgelemden zayıflatılmış bir şekilde varlığını sürdüren itkiler olmaksızın bir istenç olmayacaktır. Aynı zamanda, buna rağmen istenç, itkileri bir araya getiren unsur olarak, onları evcilleştiren, onları potansiyel olarak olumsuzlayan otorite olarak yerleşir. Bu, istencin diyalektik bir tanımını gerektirir.” (Adorno, 2009, s.241)

Sonuç olarak eklenti bir dürtüdür. İçsel ve somatik olan dürtü ait olduğu bilinç alanının ötesine geçer ve özgürlüğün deneyim alanına uzanır; aslında bu da insan doğasının iradenin kullanımı ve özgürlüğün deneyimlenişi sırasında iş başında olduğunun göstergesidir. Bu zihin ve doğanın uzlaşmasıdır. Böylece somatik karakterde olan ile bilinç alanındaki keskin ayrım ortadan kaldırılır. Ancak bu teorik olarak doğrulanabilecek bir hipotez olarak sunulmaz Adorno tarafından. Bernstein'a göre daha ziyade bu açıklama, Kant'ın akli önceleyen ve itkileri yadsıyan görüşünü bir yumuşatma girişimi olarak düşünülebilir, zira biz deneyimde somatik olan ile rasyonel olanın birlikte hareket ettiğini zaten gözlemleriz. (Bernstein, 2001, ss.253-254) Adorno, eklentinin iradenin kurucu bir unsuru olduğunu iddia eder (Adorno, 2006, s.236) ve ahlaki bir davranışın gerçek fenomeninin dürtü ögesinin bir eylemi kendiliğinden ortaya çıkarmak için gücünü bilinç ögesiyle birleştirdiğinde ortaya çıktığı düşüncesindedir. (Adorno, 2006, s.240)

4. Özdeşlik ve Determinizm

Nedensellik, özgürlüğü düşündüğümüz her yerde karşımıza çıkar. Adorno bu konuyu incelerken mantığın çelişmezlik ilkesi çerçevesinde, eleştirel durduğu özdeşlik meselesi bağlamında ele alır. Doğaya tek bir yasa dayatmak doğayı aklın birliğine sokmak ve ona düzen vermektir ki bu açıkça bir tahakkümdür. Akıl, doğadaki birliği sağlayan kendindeki özdeşlik ilkesini maddeye aktarır sonra da bunu nesnelere özelliği olarak kabul eder. *Negatif Diyalektik*'te şöyle yazar Adorno:

“(...) özdeşlik şeyin başına gelenlerden sonra dönüştüğü şeyi onun kendiliğindenliği olarak sunmak zorundadır. İdeoloji, Aydınlanma karşısında sergilediği direnme gücünü özdeşleştirici düşünmeyle, yani aslında düşünmenin ta kendisiyle kurduğu suç ortaklığına borçludur. Ben olmayanın nihayetinde ben olduğu yolundaki iddiayı asla düzeltmeyişiyle ideolojik veçhesini açık etmiştir; Ben bunu kavradığı ölçüde, nesneye indirgenmiş olduğunu açıkça görür. Öznenin kılavuz bellemesi gereken nesnenin, öznenin kendisine kattıklarını ona geri verdiği intibak öğretisinin bir merciine dönüşür özdeşlik.” (Adorno, 2009, s.142)

Özdeşlik düşüncesi olmazsa, nihayetinde bu zorlamanın taklidi demek olan nedenselliğe de gerek olamayacaktır. (Adorno, 2009, s.214) Adorno'nun düşünsel seyrini dikkate aldığımızda bu düşünceleri şaşırtıcı değildir. Eleştirel teorinin doğa ve özdeşlik konusundaki yaklaşımı, en baştan itibaren, özdeş-olmamayı içermiş, öznenin nesneye ve nesnenin de özneye indirgenemeyeceğini ısrarla savunmuşlardır. Özne ile nesne yani insan ile doğa arasındaki ilişki ya da “uzlaşma” özne ile nesnenin birliği üzerinden gerçekleşmez, onun -ve Horkheimer'ın- iddiası, bunların “birbirinin yansımalarını içeren karşıtlık” sayesinde gerçekleşeceği yönündedir. (Jay, 1989, s.386)

Adorno özdeşleştirimin nihai anlamda tüm çelişkilerin üzerini örtmek gibi bir işlev gördüğünden söz eder ancak özdeşlik olmadan düşünülemediğini de kabul eder. Her belirlenim bir özdeşleştirmedir. Tabii başka türlü hiçbir nesneyi tanımlamak, belirlemek ve ona yönelmek, nihai anlamda nesnelere ilişki kurmak mümkün ol(a)mazdı. Şimdi, özdeşlik olmadan düşünce olmaz, bu doğru, sonuçta bir şeye elimizi uzatırken bile yani nesnelere en basit ilişkimizde onları tanımlarız, tanım bir sınırdır, bir yandan nesneyi belirler, ama aynı zamanda ne olmadığını da söyler, böylece onu diğerlerinden de ayır ederiz yani bir nesneyi belirlemek için aynı zamanda onun ayrımını göz önünde bulundurmamız zorundayız. Bu, nesnenin özdeş olmadığı alana yönelmek demektir. Adorno,

zihnin bu mantıksal işleyişinden kalkarak özdeşlik düşüncesinde içkin olduğunu iddia ettiği çelişkiyi görür:

“Her tanım, bu özdeşliksiz unsuru biçimlendirmeyi ve onun da kendisini biçimlendirmesini amaçlar. Özdeşliksizlik özdeşleştirmenin gizli telos’u, özdeşleştirmenin hala kurtarılabilecek olan unsurudur; geleneksel felsefenin hatası özdeşliği hedef bellemdir.” (Adorno, 2009, s.143)

Adorno geleneksel felsefenin takabüliyetçi hakikat anlayışının benzer olmayanı (düşünce/kavram ve gerçeklik/doğa), özdeşlik ilkesi ve birlik arzusuyla kendisine benzer hale getirerek kavrayabileceğini düşünmesinin bir “vehim” olduğunu söyler, çünkü buradaki çelişki sürer ve madde/nesne düşünceye indirgenemez, dolayısıyla nihai anlamda kavradığı şey kendisidir. O zaman “geleneksel felsefeden farklı bir felsefenin esas fikri, benzer olanın farkına, onu kendine benzemeyen olarak belirlemek suretiyle varmaktır.” Yukarıda da belirttik Adorno bir kategoriye dahil edilen her bir nesnenin o kategorinin tanımında içerilmeyen ayrımlarının, özdeşlik düşüncesinde içerilmiş olan özdeş olmayan unsurları ifşa ettiğini belirtir. (Adorno, 2009, s.144)

Genel bir kavram türetildiği tekil nesnelere nitelikler birliğinden fazlasıdır. Birisinin özgür bir insan olduğu yargısı, belirgin bir biçimde özgürlük kavramıyla ilişkilidir. Ama söz konusu kişi nasıl herkes gibi, başka belirlenimleri aracılığıyla sırf özgürlüğünün kavramından daha fazlasıysa, özgürlük kavramı da bu kişi için söz edilen özgürlükten daha fazlasıdır. Özgürlük kavramı, özgür insanlar olarak tanımlanan insanların tümüne uygulanabilir ve aynı zamanda bireylerin “şimdi ve burada” başka hiç kimseye isnat edilemeyecek niteliklere sahip olduğu bir durumu da ifşa eder. Özgürlük kavramını mantıksal düşünme alanından çıkarıp gerçeklikle ilişkisine baktığımızda gördüğümüz şey bir özgürlük ideası olmayacaktır, çünkü yalnızca mantıksal bir tanım aracılığı ile -özgürlüğün tanımı- kavramdan özgürlük ideasına varmak onu “keyfi biçimde daraltmıştır”. Birey, gerçeklikte genel kavramsal belirlenimlerden hem fazladır hem de daha azdır. (Adorno, 2009, s.144-145)

“Birini özgür biri olarak methetme ediminde, imkânsız bir şeyi, sırf onda tezahür ettiği için bir kişiye isnat etme şeklinde vuku bulan sezdirim kesin ve apaçıktır; aynı anda hem olumsal hem gizli olan bu sezdirim, dikkate almaya değer her özdeşleştirici yargının can damarıdır.” (Adorno, 2009, s.144)

Sonuç olarak Adorno nedenselliğin, öznel bir çıkarım olarak öne sürdüğü bütünleştirmenin ve birlik iddiasının “epistemolojik bir zorbalık” olduğunu

söyleyerek bunlardaki çelişkiyi görmeyi dener. Nedenselliği nesnelere bir özelliği olarak görme çabasında özgürlük fikri de tüm varolanları bir birlik düşüncesinde toplayan yaklaşımın karşıtı olarak ortaya çıkar. (Adorno, 2009, s.228) Adorno'nun görmeye çalıştığı mantıksal düşünce ile gerçeklik arasındaki farktır. Ancak Adorno'nun kavramla/mantıkla mücadelesi bizi daha geniş bir biliş duygusuna ve dolayısıyla akla doğru götürür. Onun projesinin benzersiz karakteri Bernstein'a göre "hiper-bilişsel" araçlarla romantik amaçların (etik anlamın yenilenmesi arayışı) peşine düşmektir. (Bernstein, 2001, s.3)

5. Özgürlüğün ve Özgür-Olmayışın Deneyimi

Adorno'nun temel tezi, baştan beri söylediğimiz gibi, özgürlüğün ontolojik bir şey olmadığı, tümel olarak ele alınamayacağı -tümel diye bir şeyin zaten olmadığı-, zamansal ve toplumsal olduğu şeklindedir. Hatta o kadar ki özgürlük ya da özgür-olmayış deneyiminin –ki burada geleneksel felsefenin özgürlüğün ancak deneyimde ortaya çıkan bir şey olduğunu söylediğini hatırlayalım- sadece "bütün"ün bireyler üzerinde uyguladığı tahakkümün biçimleri olduğunu söyler. Aslında ve nihayetinde özgürlük ya da özgür-olmayış durumları derinlerde ego'nun boyun eğdiği toplumsal baskının karşısında Benlik'in kendini konumlandırma durumlarıdır. Ego, bir kez toplumsal baskıya teslim olduktan sonra, öznenin kendini en azından içsel manada özgür olarak tasarlayabileceği bir zemin yaratılır. Bu, pek tabii bir yanılsamadır, üstelik ideolojik bir tavidir ve tüm ideolojilerin kökeninde yer alır. Böylece Adorno'nun kendi deyimiyle özne "bir iç krallık" inşa eder ve bu, "dış dünyayı belirleyen faktörlerden büyük ölçüde bağımsız, bir huzur ve sükûnet cenneti olması gereken bir içsel yaşam fikrinden oluşur". Ancak Adorno'ya göre gerçek şu ki bu iç krallık "dışsal yaşamın her türlü unsuruyla dolu bir tür çöp tenekesi"dir, gerçek dünyada gerçekleşmesi imkânsız "boş hayallerdir." Diğer yandan özgür-olmayışın da zihin dışı kökleri vardır. Doğanın zorunlulukları, sonra toplumsal koşulların dayatması, baskın gruplar. Tüm bu ampirik unsurlar insanın içselliği olarak görünürler. (Adorno, 2006, s.220-221)

Adorno'ya göre Kant'ın ahlak yasası "hem akıl dışı hem de makuldür" ve bu Kant'ın ahlak yasasının en şiddetli çatışmasıdır. Makuldür çünkü içeriksiz saf mantıksal akla indirgenmektedir, daha fazla çözümlenmeden verili olarak kabul edilmesi gerektiği için de akıl dışıdır. Aslında bu çelişki bilincin öznel deneyimiyle bilincin bütünle olan deneyimi arasındaki çelişkiyle ilişkilidir. Birey topluma karşı koyduğu ve eylemde bulanabildiğinde kendini özgür hisseder. Burada bireyin özgürlüğü toplumun bütünlüğünde soğurulmamış bireysel isteklerinin peşinden gitme özgürlüğüdür ve "bireyleşme ilkesiyle örtüşür. Bu toplumdan kopmuş bir özgürlüktür, ancak burjuva toplumunda bireysellik gibi bu

özgürlükte yalnızca bir yanılısamdır Adorno'ya göre, çünkü neyi değerli bulacağımız da bireyleri aşan toplum tarafından belirlenir. Mesela liberal toplumda büyük mücadelelerle elde edilerek korunduğu için bir anlamda kutsanan özgürlük son tahlilde, Adorno'ya göre, tekil bireyleri sağ kalabilmek için kabalığa ve sertliğe mecbur bırakan bütüncül toplumsal zorunluluğun “maskesi”dir. Bu da soyut kavramların tarihselliklerini gösterir. (Adorno, 2009, s.240) Dolayısıyla Adorno'ya göre üçüncü çatışkı da öznenin kendilerini aynı anda hem özgür hem de belirlenmiş olarak deneyimlemesiyle sonuçlanan, toplumda hüküm süren nesnel koşulların ifadesidir. (Adorno, 2009, s.238)

Kant'ın düşüncesi ve diğerleri bütünü/toplumun bireyler üzerindeki belirleyiciliğini görmeyi başaramamıştır ve böylece iradenin özgür olduğu tezini savunmuşlardır. Halbuki bu toplumsal adaletsizliğin tüm yükünü “ellerinden hiçbir şey gelmeyen” bireylere yüklemek demektir. Adorno bunun bireyleri “alçalttığını” söyler, zira bu onları taşıyamayacakları yükler altına sokmaktır. Özgür-olmayış da metafizik bir teze dönüştürülerek mevcut durumun onaylanması sağlanır. Böylece değişebilirlik düşüncesi düşünülmez hale gelir. Determinizm ise işgücünün metalaşarak bir bütüne dönüştürülerek imansızlaştırılmasının insanın kendi ontolojik yapısıyla ilişkili olduğunu söylemek suretiyle durumu meşrulaştırır, metalaşmanın da bir sınır olduğu, işgücünün yalnızca mübadele değeri anlamına gelmeyip daha ziyade kullanım değeri olması gerektiği ıskalanır. Tabii bütün bunlar Adorno'nun, irade özgürlüğünü yadsıdığı anlamına gelmez, çünkü bunu yadsımak mevcut düzenin olumlanması anlamına gelir. Buna karşılık a priori olarak irade özgürlüğünden söz eden determinizm de nihayetinde toplumdan soyutlanmıştır ve son derece çarpıktır. Birey bizatihi toplumun bir parçasıdır, ona atfedilen kendiliğindenlik toplumsal olarak dolayımlanmış, nihai anlamda elinden alınmıştır. Hem determinizm tezi hem de özgürlük tezi özdeşliğin ilanından başka bir şey değildir, çünkü “Salt kendiliğindenliğe indirgenen ampirik öznelerin tabi olacağı yasayla, determinizm tezinde bir nedensellik kategorisi olarak arzı endam eden yasa aynıdır.” (Adorno, 2009, s.240-241) Buna şunu da eklemeliyiz:

“Özgürlüğün tek modeli olabilir O da toplumun kapsayıcı yapısına ve bu yapı üzerinden birey denen karmaşık yapıya müdahale edecek bilinçtir. Bu tamamen masal değildir çünkü bilinç dallanıp budaklanmış dürtü enerjisinin bir kolu, bizatihi bir itkidir ve aynı zamanda müdahale ettiği şeyin bir uğrağıdır.” (Adorno, 2009, 242)

Bireylerin özgür olup olmadıklarına ilişkin Kantçı soru, bireyi sosyal ve ekonomik koşullarından soyutlayarak ele almak suretiyle esası ıskalar. Diğer yandan buna yanıt olabilecek karşı sav yani determinizm de hiçbir biçimde savunulamaz. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi bireyi “ekonomik sistemin bir işlevi” derecesine irca eder. Halbuki insanın doğası böyle bir mübadele unsuruna dönüştürülemez. İnsan doğasına ilişkin görüşlerini genişletmez Adorno, ancak determinizmle ilgili sorun, konuları yalnızca ekonomik sistemin bir bileşeni olarak görmesi ve bunu insan doğasının ontolojik yapısıyla ilişkilendirerek insanın kaderi olduğunu ilan etmesidir. Bundan sonra bireye düşen görev “sesini kısıp oturmak”tır, zaten bireyin elinden gelen başka bir şey yoktur. Halbuki bütün bunlar geç kapitalizm toplumunda ortaya çıkan durumlardır ve determinizm savunucularının iddia ettiği gibi zorunlu değildirler. Buna karşılık Adorno ne irade özgürlüğünü yadsır ne de insandan umut keser. “İstisnasız” der, “her insan henüz kendisi değildir.” (Adorno, 2009, s.252) Üstelik özgürlük “toplumsal baskının evrensel bir olgu olduğu bir çağda ezilmiş bireyin yüzünde” tezahür eder. Öyleyse bireysel özgürlüklerimizi mümkün kılacak özgür bir toplumun hayalini kurabiliriz. Böyle bir toplumda dış baskılar ortadan kalkacağı için içsel bastırma da ortadan kalkar ve yerini “her tekil bireyin korkusuz, aktif katılımı alır.” “Özgürlük, sürekli kılık değiştiren baskının tezahürlerinde somutlaşır: o da baskıya direnme şeklinde tezahür eder.” (Adorno, 2009, s.241-242) Ancak burada toplumdaki yalıtılmış bir bireyin direnişinden söz edilmediğine dikkat etmek gerekir çünkü Adorno’da toplum ile birey ilişkisi yani tümel ile tekil ilişkisi görüldüğünden daha karmaşıktır. Aslında birey ile toplum arasındaki uçurum bireyin özgürleşme unsuru olarak gerekli bir şeydir. Bu “yarık” olmadan özgürlükten söz etmek de olanaklı olmazdı. (Adorno, 2006, s.207)

Sonuç

“T.W. Adorno’nun yapıtlarını okuyan hiçbir kişi, cümle cümle, kelime kelime yazdığı yazının etik yoğunluğundan etkilenmeden edemez.” Bu sözler J. M. Bernstein’in *Adorno: Disenchantment and Ethics* adlı eserinin giriş cümlesi. Bernstein’in da belirttiği üzere Adorno epistemoloji, estetik, sosyal teori, edebiyat ve müzikle ilgili çok geniş bir yelpazede yazıyor. Ancak tüm bunların gerisinde, o kasvetli ve negatif tutumun ötesinde “etik bir vizyon” mevcut, üstelik yukarıda söz ettiğimiz tüm alanları etik vizyonun bir aracı olarak kullanıyor. (Bernstein, 2001, s.1) İyimser olmasa da umutsuz da değil.

Adorno’nun ahlakın olmazsa olmazı olan özgürlüğe ilişkin düşünceleri alışlagelmiş özgürlük anlayışlarına karşıt konumlanır. Özgürlüğün bireysel değil toplumsal bir şey olduğunu üstelik tarihsel olduğunu, zamanın belli bir noktasında ortaya çıktığını söyler. Dolayısıyla özgürlük ontolojik bir mesele

olarak ele alınmaz. Ne evrensel yasalardan söz eder Adorno ne de böyle bir şeyin varlığına inanır. İnsanın tümel-ontolojik bir yapısı olduğu iddiasını da yadsır. Tüm bunlar önemli iddialardır ve kanaatimizce ve eleştirdiği düşüncelerin - mesela Kant'ın- ikna ediciliğinden uzaktır. Evet toplum ve birey, düşünce ile gerçeklik, tarihsellik ile evrensel gerçeklik arasında bir açıklık olduğu doğrudur, ancak bunu görmezden gelmeden insanın koşullarını da ıskalamadan ontolojik yapısından söz etmenin imkân dahilinde olduğunu düşünebiliriz. İnsanı yalnızca tarihselle ve toplumsala kurban etmenin de yine Adorno'nun çokça söz ettiği ampirik gerçeklikle uyuştuğunu söylemek mümkün değildir. Bunun yerine Arendt gibi insanın “mucizevi başlangıç yapma” yetisinden, ya da Kant gibi “yeni bir davranış dizisini başlatma” gücünden söz edebiliriz.

Bu düşüncelerimize rağmen Adorno'nun düşüncelerine kulak kabartmadan geçmek, modern dünyanın ve kapitalizmin radikal bir okumasını yapmadan geçmek demektir ki bu önemli bir eksiklik olacaktır. “Özgürlüğü gerçeğe dönüştürmenin somut olanakları” der Adorno özgürlüğün yerini, yani üretici güçlerde tanımlama biçimimizde aranmalıdır. Buna göre özgürlüğün büyümesi yüzeysel kafaların önerdiği çözüm olan üretim ilişkilerinde aranması değildir. Dolayısıyla, özgürlüğün bugün, burada ve şimdi ya da yüz yıl sonra elde edilebileceğini söylemek herkesin daha iyi okullara gitmesi gerektiği ya da buzdolabı almak için yeterli paraya sahip olması gerektiği anlamına gelmez. “Özgürlük potansiyeli başka bir yerdedir; bugün üretici güçlerin durumunun ilke olarak dünyayı yokluktan kurtarmamıza izin vereceği gerçeğinden oluşur.” (Adorno, 2006, s. 183)

Adorno'nun yerleşik kanaatleri sarsan düşünceleri onun özgürlük, özgür irade ve pek tabii ahlakla ilgili karamsar, biraz karanlık düşüncelerinin umutsuzluk koktuğunu düşünebilirse de aslında yukarıda Bernstein'ın söylediği gibi hiç de öyle değildir. Adorno iyi bir dünyaya ilişkin umutlu değildir. Bugün iyilik olarak tanımlanan her şeyi olumsuzlar. Adorno'ya göre “İyilik, iyinin çarpıtılmasıdır.” ve bunu iki şekilde yapar. Öncelikle ahlakı toplumsaldan ayırarak bireysel bir şey olarak tasarlar. Böylece insanlara yakışır bir ahlaki düzen imkanını daha baştan ortadan kaldırır. İkinci olarak iyilik bir avunmayı ve kabullenışı işaret eder. Bu, hastalığın tedavisini değil hafifletilmesini hedefler, böylece tedavinin imkansızlığı kabullenilmiş olur. Aslında bütün bu yaklaşım insanlar arasında dolaysız ilişki kurulabileceği yanılığısından kaynaklanır. (Adorno, 2017, s.98) Adorno iyi bir dünya konusunda umutlu olmasa bile böyle bir dünyayı düşünmeyi deneyecektir. Her şeyin iyi'ye gideceği, modernizmin aşılacağı düşüncesini taşımaz, bunları boş hayaller olarak görür ama yine de ahlaktan ve özgürlükten söz etmeyi hiç bırakmaz.

Kaynakça

- Adorno, T. W. (2006). *History and Freedom*. (R. Livingstone, çev.) Cambridge: Polity Press.
- Adorno, T. W. (2009). *Negatif Diyalektik*. (Ş. Öztürk, çev.) İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal çalışmanın basım tarihi 1966).
- Adorno, T. W. (2015). *Ahlak Felsefesinin sorunları*, (T. Birkan, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2017). *Minima Moralia*. (O. Koçak, A. Doğukan, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Bernstein, J.M. (2001). *Disenchantment and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Duman, M. (2021). *Özgürlüğün Anlamı*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Feely, J.T. (2014). *Adorno and Freedom*. Mphil Stud. Philosophy.
- Freyenhagen, F. (2013). *Adorno's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harfield, C. (2004). *Adorno and the Modern Ethos of Freedom*. New York: Routledge.
- Jay, M. (1989). *Diyalektik imgelem*. (Ü. Oskay, çev.) İstanbul: Ara yayıncılık.
- Kant, I. (2009). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (I. Kaçuradi, çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. (İlk Basım 1982)
- Kant, I. (2017). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, çev.) İstanbul: İdea Yayınları. (Orijinal çalışmanın basım tarihi 1781)
- O'connor, B. (2022). *Adorno*. (S. Soysal, çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.

8. Bölüm

Karşılaştırmalı Film Çözümlemesi: Göstergebilimsel Bir Yaklaşım¹

*Berrin DEMİR*²

Renkler, kültürel bir bakış açısıyla insan algısını şekillendirerek sinema gibi görsel medya, bu renkleri hikâye anlatımının bir parçası olarak kullanarak izleyiciye derin ve etkileyici deneyimler sunabilmektedir. Renkler, insanların düşünce yapısı ve toplumsal uyumlarıyla birleşerek, günlük iletişimi ve etkileşimi etkileyen önemli bir rol oynamaktadır. Sinema, bu renklerin sembolizmini ve psikolojik etkisini kullanarak izleyiciyi daha etkileyici hikâyelere çekebilmektedir. Filmlerdeki renk paleti, karakterlerin duygusal durumlarını ve sahnelerin atmosferini iletmek için güçlü bir araçtır. Kırmızı tehlikeyi veya tutkuyu simgelerken, mavi huzuru veya melankoliyi ifade edebilir. Tarihsel ve kültürel bağlam, bir filmin renk kullanımını büyük ölçüde etkileyebilmektedir. Örneğin, dönem filmleri, o dönemin moda ve estetik anlayışına uygun renk paletini kullanabilirler. Renkler, sinema yapımcıları ve yönetmenler için güçlü bir araçtır ve izleyicilere daha derinlemesine ve anlamlı deneyimler sunmak için kullanılabilir. Bu, izleyiciye hikâyenin duygusal ve psikolojik boyutunu daha iyi anlama fırsatı sağlamaktadır.

Renkler, sinema dünyasında önemli bir rol oynamakla kalmaz, aynı zamanda izleyicinin algısını büyük ölçüde etkilemektedir. Her ne kadar renklerin algılanması kişisel deneyimler ve kültürel bağlama göre değişse de, sinema, renkleri kullanarak izleyicilerin hikâyelere daha derinlemesine bağlanmalarını ve duygusal bağ kurmalarını sağlamaktadır. Her insan, kendi benzersiz renk deneyimini kendi oluşturmaktadır. Bu, izleyicilerin aynı renkleri farklı şekillerde yorumlamasına ve bir filmi izlerken farklı anlamlar çıkarmasına neden olabilir. İzleyicinin filmin anlamını yorumlaması, kişinin sahip olduğu bilgi, kültürel bağlam, yaş ve diğer kişisel faktörlere bağlıdır. Bu, aynı filmi izleyen farklı izleyiciler arasında büyük anlam farklılıklarına yol açabilmektedir. Renkler, sinema yapımcıları için güçlü bir anlatım aracıdır ve izleyiciye film hikâyesini

¹ Bu çalışma, Dünya Dilleri ve Edebiyatları Araştırmaları Sempozyumu 2022’de sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

² Öğr. Gör. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Dış İlişkiler ve Uluslararası Öğrenci Koordinasyon Uygulama ve Araştırma Merkezi, Kütahya, Türkiye. ORCID: 0000-0002-4746-2785

daha etkili bir şekilde iletmek için kullanılmaktadır. Her renk, duygu, atmosfer ve tema ile ilişkilendirilebilmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Derviş Zaim'in yönetmenliğinde 2000 yılında çekilen ve renk sembolizminin geniş yer tuttuğu *Filler ve Çimen*, Nicolas Roeg'in 1973 yılında gösterime giren, renk ve müziğin etkisinin önemli ölçüde hissedilebildiği *Don't Look Now*, 1996 yılında Peter Greenaway tarafından çekilen ve farklı sevgililer değiştirerek yeni kültürel deneyim arayışında olan bir Japon bir mankeni konu alan *The Pillow Book*, Krzysztof Kiesłowski'nin 1993 ve 1994 yıllarında beyaz perdeye aktardığı ve Fransız bayrağının renklerini özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramlarıyla örtüştürdüğü *Üç Renk: Mavi, Beyaz, Kırmızı* ve 2004 yılında Tobi Baumann tarafından çekilen *Der Wixxer* isimli filmlerde kullanılan renkleri göstergebilimsel açıdan karşılaştırmalı olarak incelemektir.

Rengin farklı tarzlarda istenildiği gibi kullanılması, sinemanın kalıplaşmış anlatılara dayanan sınırlı bir disiplin olmasını engelleyerek daha da zenginleşmesini sağlamaktadır. Sinemadaki anlatım, gösteren ve gösterilen arasındaki bağıntıyı ortaya çıkarmaktadır. Bu iki kavram göstergebilimin içinde bulunmaktadır. Ulağlı, göstergebilimin kapsamını şöyle açıklamaktadır:

Gösterge (signe), gösteren (signifiant) ile gösterilen (signifie) arasındaki ilişkiyi inceleyen göstergebilim, her türlü göstergeyi inceleme alanına dahil eder. İletişimi sağlayan her türlü anlamsal sistem, göstergebilimin araştırma konusudur. Kullandığımız dillerden müziğe, trafik işaretlerinden sağır dilsiz alfabesine, reklam afişlerinden mimariye, her türlü anlamsal yapı göstergebilimin araştırma kapsamına girer (Ulağlı, 2006: 122).

Alıntıda bahsedildiği gibi, göstergebilim çok geniş bir araştırma alanına sahiptir ve iletişimin temel yönlerini anlamak için önemlidir. Bu disiplin, göstergelerin nasıl çalıştığını ve insanların anlam oluşturma süreçlerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Mehmet Rifat da *Göstergebilimin ABCsi* adlı kitabında yer alan “gösterge”, “gösteren” ve “gösterilen” kavramlarını açık bir ifadeyle dile getirilmektedir:

Gösterge, dil ile ilgili birimlerde, bir başka şeyin yerini tutabilecek nitelikte olduğundan kendi dışında bir şey gösteren, belirten (anlamı olan) her çeşit biçim, nesne, olgu vb. olarak tanımlanır. Söz gelimi, toplumsal bir dizge (sistem) olan ve temelde insanlar arasında bildirişimi sağlayan diller, gösterge diye adlandırılan birimlerin (örneğin sözcükler) kendi aralarında

kurdukları ilişkilerden oluşur. Dilsel göstergelerin temel özelliği ise birbirinden ayrılamayan iki düzlem içermeleridir: bir yanda ses ya da sesler bütünü vardır bir yanda da kavram. Dilbilimciler sesi ya da sesler bütünü gösteren, kavramı da gösterilen diye adlandırır (Rifat, 1992: 5-6).

Gösterge kavramı, dilin karmaşıklığını ve iletişim süreçlerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olan önemli bir teorik araçtır. Filmlerde göze çarpan semboller, belli bir sebebe dayandırılarak kullanılmaktadır. Yani, yönetmen bir sahnede siyah yerine beyaz kullanmışsa, bu tesadüfî bir durum değildir. Kullanılan simgenin mutlaka filmin geçtiği yöreye, kültüre ait bir fonksiyonu vardır. Bu durumu dilin yapısına ilişkin düşünceleriyle çağdaş dilbilimin özellikle de yapısalcı dilbilimin temellerini atan İsveçli dilbilimci Ferdinand de Saussure, etkili bir biçimde aktarmaktadır:

Sembol, hiçbir zaman keyfi ve nedensiz bir gösteren olmamıştır. Çünkü sembolün varlığı ancak ve ancak keyfi ve nedensiz olmayışı ile mümkün olabilir. Bu boşuna değildir, çünkü gösterenle gösterilen arasında doğal bir bağın bulunması neredeyse temel bir ilke gibidir. Sözgelimi, adaletin simgesi olan terazi yerine at arabası gibi tümüyle farklı bir simge konulması bir saçmalık olmaktan öteye gidemez (Sözen, 2003: 69-70).

Saussure'un dilbilimsel olarak sembollerin nasıl kullanılması gerektiğine dair açıklamalarıyla bağlantılı olarak ünlü yönetmen Eisenstein'in sanatçının rengi nasıl kullanması gerektiğini belirten cümleleri de aktarmak faydalı olacaktır:

O, sanatçının rengi dilediği gibi seçmesinden yana bir tavır alır. Ama hemen arkasından, rengin içerikten soyutlanmasına ve yalnız biçim için düzenlenmesine karşı olduğunu da söyler. Ona göre, bir yönetmen içerik ve konuyla ilişkisini kurduğu sürece dilediği rengi seçebilmekte özgürdür. Yani sanatçı nedensiz bir ilişkiyi nedeni bir ilişkiye dönüştürebilme özelliğine sahip olmalı ve bunu da belirli bir rengin öbür değerlerle ilişkisini kurarak gerçekleştirmelidir. Çünkü yönetmen renkle içerik arasında yeni bir ilişki kurduğu sürece, bu ilişki soyut olmaktan çıkar ve seçilen bu renk de artık sistemin bir parçası olarak yeni bir anlam yüklenir (a.g.e.: 107).

Renklerin filmin içeriği kadar kültür üzerinde etkisi olduğu için iki kat daha fazla fonksiyonu bulunmaktadır. Filmdeki renklere dikkat etmeden önce onların kültürel fonksiyonlarını da düşünmek gerekir. Renkler, iki tip ayrımı ortaya çıkarmaktadır: İlki açık anlam; yani gördüğümüz renk olarak kırmızı. İkincisi ise söylenmeyen anlamdır. Kendini özgürce ifade etme hakkın toplum tarafından elinden alınmış bir kadının, sayfalar dolusu kırmızı renkli kalemle aşkın sözünü etmeden ama derin anlamına inildiğinde bir aşk acısına ya da özlemine rastlanan şiirler yazması, bu duruma örnek olarak verilebilir. Bu bağlamda, renkler sadece görsel bir özellik olarak değil, aynı zamanda içeriği ve anlamı ifade etme aracı olarak görülmektedir. Yani, sanatçı renkleri içerikle ilişkilendirerek yeni anlamlar yükleyebilmektedir.

Çalışmada sembolizminin geniş yer tuttuğu bir film, Derviş Zaim'in yönetmenliğinde 2000 yılında çekilen *Filler ve Çimen*'dir. Mustafa Sözen'in filmle ilgili yorumuyla;

“Filler tepişir, çimenler ezilir” özdeyişi, filmin adının kaynağı gibidir. Havva, İstanbul'un Kadırga semtinde odaları yeşil boyalı, eski bir evde oturmakta ve sürekli olarak yeşil bir montla dolaşmaktadır. Bu anlatı açısından rasgele olmayan renk seçimidir. Çünkü filme de adını veren özdeyişten yola çıkıldığında Havva'nın çimen olduğu filmin ilk sahnelerinden kolayca çıkartılabilir [...] Renk sembolizminin bir başka kullanımı ise Sabit Üzücü'de görülebilir. Bu karakter filmin başından sonuna dek hep aynı kirli sarı renkteki giysisi ile gösterilmektedir. İhaneti, aldatmayı ve kirliliği sembolize eden bu renk, onun hem yaşam hem de ölüm şekliyle örtüşmektedir (a.g.e.169-170).

Renk sembolizmi, bir film veya metin içinde karakterlerin duygusal durumlarını, kişiliklerini veya temaları vurgulamak için güçlü bir araç olarak kullanılabilir. Renk sembolizmini destekleyen bir sanat dalı olan Ebru da, filmde görsel özellikleri ve teknikleri ile filmde önemli bir rol oynamaktadır ve bu sanatın biçimi ve içeriği, filmin anlamını zenginleştirmektedir. Bu sayede görsel bir sembolizmin kullanımıyla karakterlerin iç dünyaları ve hikayenin temasını daha derinlemesine ifade edilmesi sağlanmaktadır:

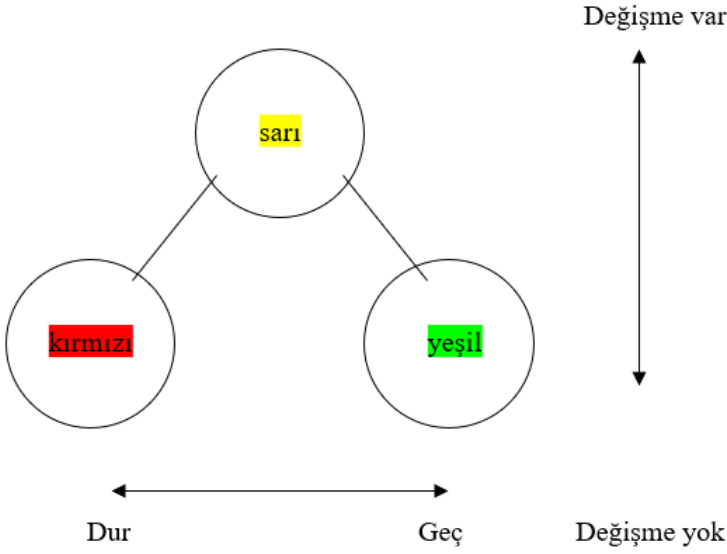
Filler ve Çimen'de Ebru sanatı ile geleneksel sanatlar belirgin bir biçimde Zaim Sinemasında boy göstermeye başlar. Ebru sanatının biçim ve içerik açısından işlenmesi metaforlarla örülül filme anlam derinliği kazandırmaktadır. Filmde bu sanat Havva'nın tesadüfler

sonucunda değişime uğrayan hayatının bir yansıması olarak görölmektedir. Filmin hikâyesinin farklı karakterlerle birleşimi ebru sanatının farklı renklerden bir bütün oluşturmasıyla ilişkilidir (Akçora ve Yılmaz, 2015: 133).

Renk kodları, kültürel ve tarihsel açıdan farklı algılanabilir. Renkler, yapısızdır; çünkü her dilde renklerin yansıması farklıdır, ancak ulusal dil ve kültür tanımında bilişsel olarak genel geçerlilik gerektirir. Kognitif dilbilimde ise, renkler milli kültür bağlamından bağımsızdır; yani kişi onu nasıl algılıyorsa beyinde ona göre kodlar. Burada kişinin toplumun geri kalanından farklı olarak edindiği deneyimler, göstergeleri farklı olarak alımlamasına sebep olabilir. Farklı kültürlerin renkleri farklı olarak algılamasını destekleyecek bir örnek vermek gerekirse; eski çağın ünlü devleti Babil’de devletin resmi fahişeleri beyaz giysi giyerlerdi, oysa bu renk günümüzde el değmemişliği, bakireliği simgelemektedir. Bu nedenle gelinliklerin beyaz renkli olması deyim yerindeyse bir kural haline gelmiştir (bkz. Sözen: 70-71).

Eski devirlerde Asya ve Mısır’ da kırmızı, kan ve suçun rengiydi. Müslümanlıkta hiddet anlamında gelirken, İran gibi Müslüman bit ülkede bu renk memnuniyet ve mesutluğun simgesiydi. Çin’ de, kibarlık ve asaletin yanı sıra, ateşi, bakırı, güneşi ve dış ülkeleri sembolize etmekteydi. Hindistan’ da ise namus ve gerçekliğin yerine kullanılırdı (bkz. a.g.e.: 76).

Farklı dillerde renklerin söyleniş ve kognitif olarak algılanışı farklıdır ve bu durum, büyük bir önem arz etmektedir. Görsel algılama ve tanıma, geleneksel olarak birbiriyle ilişki içindedir. Renklerin kültür tarihi açısından fonksiyonu, ayrımsal bir değer sağlamasıdır. Özellikle bayrak renklerinin, trafik lambalarının ve işaretlerinin, bu fonksiyonu açıklığa kavuşturmaktadır. Kırmızıyı sarıdan, sarıyı da yeşilden ayıran anlamsal değerler vardır ya da siyah, kırmızı ve sarı renkli bir bayrak görüldüğünde bunun bir Alman bayrağı olarak algılanması, onu diğer ülke bayraklarında ayırmakta ve onu sembolik bir hale getirmektedir.



Şekil 1. Trafik ışıkları

John Fiske' nin *İletişim Çalışmalarına Giriş* adlı kitabın da yer alan bu tablo, Edmund Leach' in trafik ışıklarının yapısal ilişkisini nasıl modellediğini göstermektedir. Kırmızı burada, “genelevi” ya da “kayıta olunduğunu” değil “dur” anlamına geldiğini belirtmektedir. Kırmızı ışık bir simgedir. Bu renk genel olarak tehlikeyi ya da krizi ifade etmektedir. Bunun nedeni, kanın kırmızı renk olması ya da aşırı öfke veya korku nöbetlerinde göz damarlarının büyüyerek gözün kırmızı rengi alması olabilir. Kırmızının “dur” anlamına gelmesinden dolayı onun tam karşısı “geç” de yeşil olacaktır, çünkü kırmızı ve yeşil, kontrast renklerdir. Üçüncü rengimiz ise sarı, renk tayfında kırmızı ile yeşilin arasında bulunan iki renkten birisidir. Diğer renk, yani mavi, acil servislerde kullanılmak için ayrıldığından dolayı, sarı tercih edilmiştir (bkz. Fiske, 2003: 85).

Renge anlamını veren ona belirli bir işlev yükleyen toplum, kültürel yapısının bünyesinde barındırdığı renge ait anlamlar ile sanatçıya ilham kaynağı olmaktadır. Sanatçının ortaya koyduğu eserde, günlük yaşamda ve kültürel hayatta rengin kullanım şekli, üzerinde durulması gereken bir konudur. Renklerin geleneksel olarak algılanışı ve sembolik değerleri, geniş yaşam alanlarının düzenleneceği ve yansıtılacağı kültürel alımlama süreci ile de ilgilidir. Orta Avrupa’da matem siyah aracılığıyla aktarılırken, Çin’de beyaz ile sunulmaktadır. Toplumlara göre renk kullanımının anlam değerine kendi tarihimizden örnek vermek gerekirse şu cümleler destekleyici olabilir:

Osmanlı tarihini incelediğimizde Lale Devri'nin rengi insanı rahatlatan, psikolojik huzura yaklaştıran yeşil ve mavinin tonlarında toplanır. Kanuni Sultan Süleyman devrinin renk uyumları incelendiğinde insanı harekete iten kırmızı gibi aktif renklerin hâkimiyeti görülür. Lale Devri ile Kanuni Sultan Süleyman devri karşılaştırıldığında, birincisinde sulh ve eğlence isteyen, ikincisinde ise fetihler yapma duygularına sahip insanların ruh hali bulunur (Yılmaz, 1991: 11).

İnsanlar, hayatta renklerin panoramik ilişkilerini belli bir düzene oturttukları için, yani kırmızıyı sıcak renkler, maviyi ise soğuk renkler kategorisinde düşündükleri için, renklerin insanlar üzerinde psikolojik etkisi bulunmaktadır. Karşılıklı etkileşimden kaynaklanan bu ilişki, öncelikle filmlerdeki gösterge sürecinde anlamlı hale gelmektedir. Bu, ya bilinen göstergesel bir kodlama olacaktır ya da doğrudan doğruya psikolojik bir anlama karşılık gelecektir. Renklerin simgesel değerlerine, insan psikolojisi üzerinde ne tür etkileri olduğunu ve hangi rengin insan üzerinde nasıl etki bıraktığını Dorthy Sun, açıklayıcı bir şekilde anlatmaktadır.

Renk güçtür. İnsanı canlandırır ya da sıkar veya sakinleştirir, ısıtır veya üşütür, neşe ve hüznü verir, içimizdeki ateşi köreltir veya bizleri mutlu kılar [...] Çevremizde bulunan renkler, verimliliğimizi ve üretkenliğimizi etkiler. Sağlığımız ve sosyal yaşantımız, etrafımızdaki renklerle şekillenir [...] Renklerin tedavi edici olması, yaydıkları tonun berraklığına ve pozitif oluşuna bağlıdır. Kahverengi, gri ve siyah gökkuşağındaki renklerde ve renk çarkında bulunmaz (bkz. Sun, 1994: 71-73).

Renkli filmlerde rengin işaret fonksiyonu, göstergebilimsel açıdan dikkat edilmesi gereken bir husustur. Anlatılmak istenen konu, bir şekil ya da renkle anlatıldığında daha somut ve kanıtlanabilir bir hal almaktadır. Filmde renklerin etkisi ve işlevi, film müziği ile benzerlik göstermekte ve izleyicinin psikolojisini benzer oranda etkilediği söylenebilmektedir. Her ikisi de gösterge sistemi olarak metne bağlıdır. *Don't Look Now* filminde Laura, kızını kocasının kucağında ölmüş bir halde gördüğü zaman attığı çığlık, hemen arkasından bir matkap sesiyle tamamlanmaktadır.

Film tarihi boyunca renkler, anlam üretmek için kullanılan resimsel kompozisyonun önemli bir ögesi olmuştur. İzleyenin algılamasına yardımcı olmasının dışında renkler karakter, zaman ve mekân arasında karşılıklı ilişkiler

kurabilir, duyguları ve içinde bulunulan atmosferi kodlayabilir. Bu durum Nicolos Roeg's'in filminde renklerin semiyotik ve semantik açıdan ele alınışı, kültürel bilgilerin temelini oluşturacak şekilde verilir. Görsel anlamın oluşumu, dile dökülmüş ifadelerle de desteklenir. Renkler, filmde açık bir şekilde ele alınmayan değerlerin görsel olarak algılanmasını sağlamaktadır, başka bir deyişle; bir filmin semantik açıdan derin yapısını gözler önüne sermek için kullanılmaktadır.

Don't Look Now filminin mekansal yapısı Venedik'e aittir. Olay örgüleri birbirini takip ederken, filmde Venedik' in panoramik görüntüleri yer almaktadır. Şehirde ulaşımın kayıklarla sağlandığını ve tarihi yapısını göstermek için karakterler sürekli bir yerden bir yere gitmektedir. Gösterilen sokaklar ve binalar, sokağın ya da binanın kendisini temsil etmekten ziyade, oraya ait kent yaşamını fiziksel olarak gerçekçi bir şekilde anlatmaya çalışmaktadır. Film boyunca "benzetme ilgisi bulunmaksızın, neden sonuç gibi türlü ilişkilerle bir sözcüğün başka bir sözcük yerinde kullanılması sanatı" (bkz. <https://sozluk.gov.tr/>) anlamına gelen ad aktarması kullanılmıştır. James Monaco' nun ad aktarmasının filmlerde nasıl kullanıldığına dair verdiği örnek, yukarıdaki açıklamayı destekler niteliktedir: Örneğin, bir yastık üzerindeki kâğıt para yığının yanında yatan gözü yaşlı bir kadını gösteren bir film karesi, fahişeliğin ad aktarmasıdır (bkz. Fiske, 2003: 128).

Nicolas Roeg's'in filminde renkler tamamen filmde çekilirse, filmin konusu, vermek istediği mesaj anlamsız bir hale gelir, çünkü renkler, tıpkı bir anlatıcı gibi, olayları, karakterlerin psikolojik durumlarını aktarma görevini üstlenmektedir. Filmin giriş kısmında Venedik'teki görüntülerin kırmızı ile birlikte verilmesi, izleyiciye gösterge aracılığıyla ipucu vermektedir. Anne ve baba, evlerinin oturma odasında çalışırken, aynı süre zarfında kırmızı mantolu küçük kızları Christine, küçük gölde boğulmaktadır.

Kızın babası John, bir fotoğrafa bakarken kilisede kırmızı mantosuyla oturan birini görür ve kan kırmızısı bir sıvının tüm fotoğrafı kapladığına şahit olur. Böylece filmin daha ilk sahnelerinde gerçek bir olayın, kızlarının boğulması, sunumunun kırmızı renkle verilmesi, sanat gerçekliği ile ilişkili olduğunu göstermektedir. Kilise, kan ve ölüm arasında tematik ve semantik bir ilişki söz konusudur. Filmin başındaki bu sahne, John'un da ileride kilisede öleceğinin sinyallerini vermektedir, çünkü kırmızı, burada geleneksel açıdan kan ve tehlike anlamına gelmektedir. Bu gösterge ilerleyen sahnelerde, John' un çantasındaki kurşun kalemde, lokantadaki garsonun dolma kaleminde, Laura'nın kırmızı çizmelerinde, John' un desenli atkısında ve kilisedeki ışıpta kendini gösterecektir. Filmde kırmızı, ölüm getiren bir sinyal olarak gösterilmektedir. Sadece gördüğü

şeye inandığını söyleyen John, etrafındaki pek çok göstergeyi görmekte ama tanıyamamakta, ne anlama geldiğini çözmemektedir.

Tehlike sadece kırmızı renk ile verilmemektedir. Duvardaki “Venice in Peril” (Venice in Gefahr) yazısı, John’ un kilisenin onarımı esnasında düşme tehlikesi atlatması, beyaz bir farenin çifti korkutması ve kadının şehri terk etme de isteği birer uyarı niteliğindedir. Filmde kırmızı ve mavi birbirine zıt renkleri oluşturmaktadır. Christine, kırmızı montu giyerken, bisiklet süren erkek kardeşinin, Jonny, mavi kıyafet giymesi ya da evin içinde John’ nun baktığı resimde kırmızı hâkimken, aynı ortamda bulunan eşi Laure’ nın mavi kıyafet giymesi, bu renk tezatlığına örnek teşkil etmektedir. Burada kırmızı ölümü simgelerken mavi ise yaşamı simgelemektedir. Laura ile Jonny’ nin tıpkı gökyüzü ve yeryüzü gibi birbirlerinin zıttı olduğu renkler arıcılığıyla gösterilmektedir. Kırmızı ve mavinin bu düalizm, filmdeki antagonizmi göstermektedir.

Don't Look Now filminde, renk kodlarının arasında paralellikler ve kontrastlıklar, karakterlere ve mekanlara eşit olarak dağıtılmıştır. Renklerin işlevselliği de içeriksel olarak renkleri anlamlandırmaktadır (kırmızının kanı simgelemesi gibi). Renk vurgusu, rengin etki alanına müdahale etmektedir (kırmızının ölümcül tehlike olarak alınması). Filmde pek çok işaret var, ama en çok etkileyici güce sahip olan renktir. Filmin sonu kırmızı renkle bittiği için, renk skalasında bir azalma görülmektedir. Filmde siyah rengin yoğun olarak kullanılması, hüznün rengi olan siyahın geleneksel ve konotatif anlamına dikkat çekmektedir. Değişik renklerin varlığı, farklılıklar içerisinde semantik benzerlikleri ortaya koymaktadır. Kırmızı ve mavinin tezatlığı ortadan kalkarak anlamsal bir ilişkiyi vurgulamaktadır. Filmde kırmızı renk hem ölümü hem yaşamı simgelediği için, tehlike sinyalinin kaybetmiştir. Kırmızı paltolu küçük kızın dereye düşüp boğulması ölümü, ama kırmızı çizmeli kadının filmin sonunda ölmemesi de yaşamı simgelemektedir. Yönetmen, ölümün ve yaşamın metafizik değerlerini eşitlemiş, onlara renk vererek somutlaştırmıştır. Renklerin birbirleri arasındaki ilişki; yer, zaman ve karakterler arasında da gözlemlenmektedir. John’ un hatıraları ile kızının kırmızı montu arasında paralellik vardır. Görünmeyen değerler, görünenler yardımıyla anlatılmaktadır.

Polonyalı yönetmen Krzysztof Kieslowski’ nin *Üç Renk: Mavi* (1993), *Üç Renk: Beyaz* (1994) ve *Üç Renk: Kırmızı* (1994) adlı filmlerinde renklerin nasıl farklı açıdan kullanıldığını görmek mümkündür. Fransız bayrağının renkleri olan mavi, beyaz ve kırmızı, sırasıyla özgürlük, eşitlik ve kardeşlik anlamlarıyla örtüşerek filmlerin anlamını bu kavramlara gönderme yapacak şekilde kurgulanmıştır. Üçlemesi genellikle Avrupa sinemasının bir başyapıtı ve dünya sinemasına önemli bir katkı olarak kabul edilmektedir. Her film, ilgili renk ve ona karşılık gelen Fransız ulusal sloganı ile ilişkili tematik kavramları

işlemektedir. Her filmin kendine özgü bir hikâyesi ve karakterleri mevcut ancak hepsi de evrensel temaları ele almaktadır.

Kieślowski, karakterlerin duygusal ve psikolojik durumlarını aktarmak için renk sembolizmi ve görsel motifler kullanarak her filmde farklı bir görsel stil kullanmaktadır. Her filmin hikâye anlatımında merkezi bir rol oynadığı için renk kullanımı özellikle dikkat çekicidir. Kieślowski'nin üçlemedeki karakterleri karmaşık ve çok boyutludur, duygusal yolculukları anlatıların merkezinde yer alır. Filmler, kahramanların içsel yaşamlarının derinliklerine inerek genellikle kayıp, kimlik ve kişisel dönüşüm temalarını irdelemektedir. “Filmler aynı zamanda müzik ile de bağlantılıdır. Her bir film müziği, her bir filmin temasına uygun tonu belirleyen baskın renk gibi film, izleyicinin söz konusu temaya ilişkin farkındalığını artırmaktadır” (bkz. Olivier, 2002: 16). Film müziği, bir film için büyük bir atmosfer ve duygusal derinlik sağlayabilir. İzleyiciyi hikayeye daha fazla dâhil edebilir ve filmdeki temaları vurgulayabilir. Ayrıca, film müziği izleyiciye filmle ilgili duygusal bir deneyim yaşatma yeteneğine sahiptir. Bu nedenle, film müziğinin, bir filmin etkileyciliği ve anlamı üzerinde büyük bir etkisi olduğu söylenebilmektedir. Mustafa Sözen'in bu üç filmle ilgili düşünceleri aşağıdaki gibidir:

Bu üçleme içinde Kieslowski'nin biçimsel olarak kendine özgü estetik bir dil anlayışının olduğu ve renkleri özellikle bilinen simgesel anlamları içinde ele almaktan kaçındığı görülür. Onun renkleri ele alış biçimi, biçimsel ve içerik boyutuyla çift anlam yaratmaya yöneliktir. Bunu yapmasındaki amaç ise, biçimsel açıdan renkleri ait olduğu isme dolayısıyla ait olduğu kavrama gönderme yapabilecek bir şekilde kullanmanın yollarını aramaktır. İçerik bağlamında ise, Kieslowski'nin renkleri daha çok ironi yaratmak için kullandığı görülür. Anlattığı öyküler, dile getirdiği kavramlar ile aykırı yönlerde gelişmekte ve bu diyalektik yapı nedeniyle de yaşananlar, yaşamak istenilen kavramlara ironik biçimde ters düşmektedir. Kieslowski, anlattığı kavramlara uygun bir ren estetiğini ve kontrast anlam yaratımını sürekli korurken, öykülerini farklı bir sonuca götürmeye çalışır. Böylece biçimsel ve içerik olarak karşıt anlam oluşumuyla filmlerini ikili bir yapı içerisinde sunar (Sözen, 2003: 163).

Kieslowski'nin renkleri simgesel anlamları içine almaktan kaçınarak ve onları hem biçimsel hem de içeriksel bir açıdan kullanarak çift anlam oluşturmaya çalıştığı fikri, onun sinematografik yaklaşımının önemli bir parçasını

yansıtmaktadır. Renklerin ait olduğu isme ve kavrama gönderme yapabilme amacı, Kieslowski'nin estetik anlayışının bir yönünü ortaya koymaktadır. Renkleri sadece görsel bir unsur olarak değil, aynı zamanda anlam yaratma aracı olarak kullanmak, onun filmlerini daha derin ve katmanlı hale getirmektedir. Kieslowski'nin öykülerinin ve kavramlarının, renklerle çelişen veya onlara karşı gelişen bir şekilde ilerlemesi izleyiciye düşündürücü bir deneyim sunarak filmlerini daha çarpıcı kılabilmiştir.

Çalışmada renklerin işlevsel olarak kullanıldığı bir diğer film de *The Pillow Book*'tur. 1996 yılında Peter Greenaway isimli bir İngiliz yönetmen tarafından çekilen *film*, farklı sevgililer değiştirerek yeni kültürel deneyim arayışında olan bir Japon bir mankeni konu almaktadır. Çin ve Japonya'ya kültürel temalar ve mekânlar ile artistik öğeler açısından zengin olan film, rengârenk boyalarla yapılmış vücut resimleri ile dikkat çekmektedir. Filmdeki siyah-beyaz resimler ölümü, renkli olanlar ise yaşamı simgelemektedir. Yaşam ve ölüm kavramları, renklerin aracılığıyla başarılı bir şekilde vermiştir. Rengin en çok olduğu yerlerde bir canlılık göze çarpmaktadır.

Genel olarak, "The Pillow Book"taki renkler ve görsel sembolizm, filmin arzu, kimlik ve sanatsal ifade temalarıyla iç içe geçmiştir. Anlatının bu karmaşık ve birbirine bağlı kavramların keşfini tamamlayan görsel açıdan zengin ve duygu yüklü bir sinema deneyimi yaratmaya hizmet etmektedir. Bu duruma örnek olarak Mustafa Sözen'in çalışmada sıkça referans gösterildiği eserinin bahsi geçebilir: *Afrika yerlileri bebeklerin renkten etkilendiklerine inanmaktadırlar. Bebeğinin beşiği üzerine türlü renkteki boncukları niçin astınız sorusuna Afrika yerlilerinden bir annenin yanıtı "Çocuğumu dünyanın ilk güzellikleri ile karşılaştırmak için" diye olmuştur (Sözen, 2003: 8)*. Farklı kültürler, bebeklerin dünya algısına ve gelişimine farklı yönlendirmelerde bulunmaktadır. Her kültür kendi değerlerini ve inançlarını yansıtmakta ve bu, bebeklerin büyüme süreçlerinde nasıl yönlendirildiklerini etkileyebilmektedir.

Siyah-beyazlık ile renk arasındaki değişim, mekânın da değiştiğini göstermektedir. 2004 yılında çekilen *Der Wixxer* isimli Alman filminde bulunan gizemli seri katil, yer altı dünyasını sarsmaktadır. Wixxer, kuru kafa maskesiyle, Londra'nın yer altı dünyasında kendine yeni bir isim aramaktadır. Londra' da genç bir kadının ortadan kaybolması üzerine polisin bulunduğu deliller, onları Earl of Cockwood'un sahibi olduğu "Siyah-beyaz Kale"ye götürür. "Siyah beyaz bir kale" ye giren kahramanlar, filmin içeriğinde değişen gerçeklikler ile renklerin dünyasıyla yeniden tanışırlar.

Sonuç olarak *Don't Look Now*, *Filler ve Çimen*, *Üç Renk: Mavi, Beyaz ve Kırmızı*, *The Pillow Book* filmlerinde görüldüğü gibi, anlam taşıyıcı bir öğe olan renk, sinemada önemli bir rol oynamaktadır. Yönetmen, renkleri filmin alt

yapısına uygun bir şekilde olmak koşuluyla istediği gibi kullanma özgürlüğüne sahip olduğu için filme yeni anlamlar katabilmektedir. Bu da rengin sadece estetik bir değeri olmadığını, aynı zamanda farklı anlamlar üretme fonksiyonunun olduğunu da göstermektedir. Renkler, kültürel bağlamda farklılık gösterebileceği için, herkes kendi birikimi, kültür düzeyi, yaşadığı toplumun ve dönemin kodları ile filmi algılamaktadır. Bu sebeple bir filmin taşıdığı anlam izlendiği yere, zamana ve kişiye göre farklılıklar gösterebilmektedir.

Filmde kullanılan göstergebilime ait müzik ve hareketin dışında belki de en önemli etki ve ileti gücüne sahip olan renkler, hiçbir zaman üstünlüğü seçilmemelidir, yönetmen en az bir ressam kadar titiz çalışmalıdır, her detayı düşünerek renkleri içerikle uyumlu bir şekilde kullanılmalıdır. Renkler, özellikle anlam yaratmada etkili bir elemandır. Belli bir sahnedeki duygunun göstergebilimsel açıdan yansıtılmasının tercih edilen bir unsurdur. Renklerin kullanımıyla hem film sıradanlıktan uzaklaşır hem de insanları düşünmeye sevk ederek olaylar ve karakterlerin hisleri arasında bağlantı kurmalarını sağlar.

Siyasi, sosyal ve kültürel yapıya ait kavramlar, renkler aracılığıyla karşı tarafa aktarılmaktadır. 1980'li yılları anlatan bir filmde uzun koyu yeşil palto giyen gençlerin sol görüşlü olduğu anlaşılabilir. Tüm İslam ülkelerinde yeşil renk kutsal sayılırken, Hristiyan dünyasında İsa'nı fedakârlığını yani insanlar için akıttığı kanı simgelediği için kırmızının manevi bir değeri vardır. Bu sayede kültürler, sinemadaki renkler aracılığıyla birbirleri hakkında bilgi sahibi olarak karşılaştırma imkânına kavuşurlar.

Renklerin insan sağlığı üzerindeki fiziksel ve psikolojik etkisi de yadsınamaz bir gerçeklik oluşturmaktadır. Bilimsel açıdan da kanıtlanan renklerin insan yaşamındaki etkisi, vücudumuzda pozitif ya da negatif enerji yaymaları ile ilgilidir. Kırmızı, turuncu ve sarının uyarıcı ve coşku verici özelliği varken, mavi ve morun sakinleştirici bir özelliği mevcuttur. Bu sebeple renklerin hangi anlamlara sahip olduğunun bilinmesi, kişinin sosyal yaşamında daha rahat hareket etmesi açısından yararlı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akçora, E. ve YILMAZ, M. (2015). “Ortak Üslup Öğeleri Ekseninde Derviş Zaim Filmlerinin Karşılaştırmalı Analizi”. Sosyal Bilimler Araştırmalar Dergisi. Kasım 2015, s. 122-136.
- Sözen, M. (2003). Sinemada Renk- Sembolik Anlamlar-. Detay Yayıncılık, Ankara.
- Fiske, J. (2003). İletişim Çalışmalarına Giriş (Çev. Süleyman İrvan). Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara
- Yılmaz, Ü. (1991). *Renk Psikolojisi*. Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir.
- Kieślowski, K. Three Colors Trilogy. Available at <https://www.imdb.com/list/ls501730499/>.
- Ulağlı, S. (2006). İmgebilim-“Öteki” nin Bilimine Giriş. Sinemis Yayınları, Ankara.
- Rifat, M. (1992.). Göstergebilimin ABCsi. Simavi Yayınları, İstanbul.
- SUN, H. S. (1994). *4 Renginizi Tanıyın*, Arıtan Yayınevi, Çev. Tuğrul ÖKTEN, İstanbul.
- Olivier, B. (2002). “Projections: Philosophical themes on film”. University of Port Elizabeth Publications. Second, enlarged edition, pp. 120-139.

9. Bölüm

Dezavantajlı Olan Çocuklar Mı Yoksa Koşullar Mı?¹

İlke KOÇAK²

Suzan CEYLAN BATUR³

Özet

Bu çalışma, Türkiye'deki Suriyeli çocukların maruz kaldığı olumsuz koşullar hakkında genel bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Alanyazındaki mevcut çalışmalar Suriye'deki ayırım gözetmeyen yaygın şiddet olayları nedeniyle Türkiye'de koruma arayan Suriyeli çocukların, sığınma ülkesinde de iç içe geçmiş çocuk hakları ihlallerine maruz kaldıklarını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Türkiye'de bulunan Suriyeli çocukların Türkiye'nin de taraf olduğu Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşme'de yer alan temel haklarına erişimi öncelikli bir konu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle bu çalışma, Türkiye'deki Suriyeli çocuk grubuna atfedilen dezavantajlı olma halini sorunsallaştırmaktadır. Bir başka deyişle bu çalışmada, dezavantajlı olma halini Suriyeli çocuklara içkin bir karakteristik özellik olarak kabul eden yaklaşımın aksine; dezavantajlı olma halinin Suriyeli çocukları çevreleyen olumsuz koşulların bir sonucu olduğu tartışılmaktadır. Bu bağlamda, bu çalışmada ilk olarak çalışmanın temel yaklaşımını yansıtan bir Suriyeli çocuk kavramsallaştırması yapılmaktadır. Ardından, Türkiye'deki Suriyeli çocukların kırılganlık düzeylerini derinleştiren iç içe geçmiş olumsuz koşullara yönelik genel bir çerçeve sunulmaktadır. Son olarak da Suriyeli çocukların mevcut kırılganlık düzeyini daha da derinleştiren olumsuz tutumlara spesifik olarak yer verilmektedir. Bunların ışığında, Türkiye'de bulunan yaklaşık 3.3 milyon Suriyelinin önemli bir bölümünü oluşturan çocuk nüfusun haklara ve hizmetlere erişimi önündeki en temel engelin yerel yetişkinlerin Suriyeli çocuklara yönelik önyargılı tutumları olduğu görülmektedir. Sonuç olarak, Suriyeli çocukların maruz kaldığı kırılganlık katmanlarının, çocuklara yönelik önyargının fark edilmesi ve bu farkındalığın toplumda yerleşmesine yönelik uygulamaların yaygınlaştırılması yoluyla ortadan kaldırılabileceği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Suriyeli çocuklar, çocuk kavramı, önyargı, çocuk düşmanlığı

¹ Bu çalışma, birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

² TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, E-mail: ilkekocak95@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6932-2022

³ TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, E-mail: scbatur@etu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6932-2022

Disadvantaged Children or Disadvantageous Conditions?

Abstract

This study aims to provide a general framework on the adverse conditions faced by Syrian children in Türkiye. Existing literature reveals that Syrian children seeking protection in Türkiye due to widespread indiscriminate violence in Syria are also subjected to intertwined violations of children's rights in the host country. In this context, access to the fundamental rights of Syrian children in Türkiye, as outlined in the United Nations Convention on the Rights of the Child, emerges as a priority. Building upon this point, this study problematizes the disadvantaged position attributed to the group of Syrian children in Türkiye. In other words, contrary to the approach that considers the disadvantaged position as an inherent characteristic of Syrian children, this study argues that the disadvantaged position is a result of the adverse conditions surrounding Syrian children. Accordingly, this study first provides a conceptualization of Syrian children that reflects the main approach of the study. Then, a general framework is presented regarding the intertwined adverse conditions that deepen the vulnerability levels of Syrian children in Türkiye. Finally, negative attitudes that further deepen the existing vulnerability levels of Syrian children are addressed specifically. In light of these, it is observed that the main obstacle to the access of the child population, which constitutes a significant portion of the approximately 3.3 million Syrians in Türkiye, to rights and services is the biased attitudes of local adults towards Syrian children. Consequently, it is suggested that the layers of vulnerability experienced by Syrian children can be eliminated through the recognition of prejudice towards Syrian children and the dissemination of practices that promote this awareness in society.

Keywords: Syrian children, conception of children, prejudice, childism

1. Giriş

Uluslararası insan hareketliliği, çok boyutlu ve çok bileşenli küresel bir olgudur (Sert, 2018). Özellikle kitlesel ölçekte gerçekleşen insan hareketlilikleri hem kaynak hem de hedef ülkeler açısından çok katmanlı toplumsal, ekonomik ve politik süreçler barındırmaktadır. Türkiye'nin buna ilişkin en güncel deneyimi ise 2011 yılından bu yana ayırım gözetmeyen yaygın şiddet olayları nedeniyle Suriye'den Türkiye'ye kitlesel olarak yönelen sığınma başvurularıdır. Güncel durumda, Göç İdaresi Başkanlığı'nın (GİB) resmi verilerine göre Türkiye'de geçici koruma statüsü altında yaklaşık 3.3 milyon Suriyeli birey bulunmaktadır (Göç İdaresi Başkanlığı, 2023). Geçici koruma statüsü altındaki bu nüfusun ise tamamına yakınının kentlerde Türk vatandaşları ile bir arada yaşadığı bilinmektedir (GİB, 2023). Bir başka deyişle Suriye kökenli ve Türk vatandaşı gruplar aynı kamusal alanlarda (mahalle, okul, hastane, park, toplu taşıma vb.) temas halindedir. Bu toplumsal gruplar arasındaki ilişki dinamiklerine bakıldığında ise Türk vatandaşlarının Suriyelileri bir tehdit unsuru ve yük olarak algılama eğiliminde oldukları görülmektedir (Erdoğan, 2022).

Peki söz konusu grup Suriyeli çocuklar olduğunda Türk vatandaşı yetişkinlerin Suriyeli çocuklara yönelik tutumları ne yöndedir? Mevcut alanyazında bu soruya çocuk hakları odaklı bir yaklaşımla cevap arayan çalışmalara olan ihtiyaç dikkat çekmektedir. Türkiye'nin de taraf olduğu Çocuk Haklarına Dair Sözleşme (ÇHDS), çocukların ayrımcılığa maruz bırakılmadan yaşama, gelişme ve katılım gibi en temel haklarına erişimini açık bir şekilde güvence altına almaktadır. Ayrıca ÇHDS, çocuğun yüksek yararının her koşulda sağlanması konusunda yetişkinlere sorumluluk yüklemektedir. Bu bağlamda, bu çalışmada Türkiye'deki Suriyeli çocuklar toplumun hak sahibi etken özneleri olarak ele alınmaktadır.

Türkiye'deki Suriyelilerin gönüllü geri dönüşü gündemde olsa da, Suriyeli çocukların önemli bir bölümünün Türkiye'de doğduğu, sosyalizasyon süreçlerinden geçtiği ve bir sosyal ilişki ağı geliştirdiği yadsınamaz bir sosyolojik gerçekliktir. Dolayısıyla Türkiye'de yaşayan Suriyeli çocukların önemli bir bölümünün Türkiye toplumunun kalıcı üyeleri olma ihtimali göz ardı edilmemelidir. Bu doğrultuda, Suriyeli çocukların Türkiye'deki mevcut koşullarını kapsamlı bir şekilde ele almak yalnızca Suriyeli çocukların ÇHDS'de tanımlanan en temel haklarına ne ölçüde eriştiklerini tespit etmek açısından önemli değildir. Bu konu aynı zamanda Suriyeli çocukların sosyal uyum süreçlerinde yaşanan zorlukların orta ve uzun vadedeki yansımalarını öngörebilmek açısından da son derece önemlidir. Buradan hareketle Suriyeli çocuklara yönelik toplumdaki mevcut önyargı, çocukları çevreleyen koşullar ile birlikte ele alınmaktadır. Bunun için ilk olarak, yetişkinler tarafından kurgulanan

bir toplumsal gerçeklikteki genelgeçer Suriyeli çocuk kavramı üzerine yeniden düşünülmektedir. Suriyeli çocuk kavramını, Suriyeli çocuklara yerel yetişkinler tarafından atfedilen niteliklerden arındırmayı amaçlayan bu bölüm çalışmanın temel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Buna göre, Suriyeli çocukların yüksek yararının her koşulda sağlanabilmesinin en temel ve çoğunlukla göz ardı edilen koşulu, çocuklara yönelik mevcut bakış açısının yeniden gözden geçirilmesidir. Ardından çalışmanın ikinci bölümünde Türkiye'deki Suriyeli çocukları çevreleyen iç içe geçmiş kırılma katmanları hakkında genel bir çerçeve çizilmektedir. Bu yolla Suriyeli çocuklara atfedilen dezavantajlı olma halinin Suriyeli çocuklara içkin bir özellik olmadığı vurgulanmaktadır. Aksine, Suriyeli çocukların dezavantajlı olma halinin bu çocukları çevreleyen koşullardan kaynaklandığı ilgili alanyazında yer alan araştırmalar aracılığıyla ortaya koyulmaktadır. Ayrıca, Türk vatandaşı yetişkinlerin Suriyeli çocuklara yönelik olumsuz tutumlarına çalışmanın devamında spesifik olarak yer verilmektedir. Bu sayede çocukların mevcut dezavantajlı olma halinin dinamik bir yapıda olduğunun gösterilmesi amaçlanmaktadır. Özetle, yetişkinlerin çocuklara yönelik önyargılı tutumlarının fark edilmesi ve çocuk hakları odaklı bir yaklaşımla yer değiştirmesi yoluyla çocukların maruz kaldığı kırılma katmanlarının ortadan kaldırılabileceği öne sürülmektedir.

2. Suriyeli Çocuk Algısı

Yetişkinler tarafından kurgulanan bir toplumsal gerçeklikte çocuklara yine yetişkinler tarafından atfedilen her türlü nitelik, çocukları toplumun edilgen özneleri konumuna itmektedir. Böyle bir eşitsizlik düzleminde, çocukların yaşam deneyimleri egemenlik ilişkileri ve denetim mekanizmaları tarafından belirlenmektedir. Yetişkinlerin çocuklar üzerinde kurduğu eşitsiz güç ilişkileri aile, din, ideoloji, okul ve normlar gibi majör yapı aygıtları aracılığıyla sistematik bir biçimde yeniden üretilmektedir (Kara, 2019, s.30-34). Dolayısıyla çocukların en temel haklarına erişebilmesi ancak majör yapı unsurları tarafından inşa edilen yerleşik çocuk kavramı üzerine yeniden düşünmekle mümkündür.

Modern anlamda çocuk kavramı, çocukların İkinci Dünya Savaşı sırasında maruz kaldıkları ciddi hak ihlalleri sonucunda ortaya çıkmıştır (Sağlam ve Aral, 2016). Tarih öncesi dönemden modern çağa kadar çocuklar yetişkinler tarafından zayıf, minyatür yetişkin, ucuz iş gücü kaynağı, savunmasız ve hegemonik erkeklik tarafından pasifize edilen küçükler olarak algılanmıştır (Erkut, Balcı ve Yıldız, 2017). Yirminci yüzyılda çocuk haklarının kurumsallaşması yolunda atılan önemli adımlarla birlikte, çocukluk yetişkinlikten ayrı bir kategori olarak ele alınmaya başlamıştır (Dirican, 2018). Bu bağlamda, Çocuk Hakları Bildirgesi'nin yayınlanması, Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu'nun

(UNICEF) kurulması, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin kabul edilmesi ve Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşme'nin (ÇHDS) yürürlüğe girmesi gibi gelişmelerle birlikte, çocukları toplumun hak sahibi etken özneleri olarak ele alan bakış açısı yerleşmiştir (Dirican, 2018; Erkut, Balcı ve Yıldız, 2017). Ancak, çocuk haklarının görünürlüğüne yönelik bütün bu gelişmelere rağmen çocuklar pratikte halen ciddi düzeyde çocuk hakları ihlallerine uğramaktadır. Bunun en belirgin örneği, yetişkinlerin denetimindeki okulların ve yetimhanelerin hala çocuk haklarının en çok ihlal edildiği yerler arasında olmasıdır (Güçlü, 2016).

Young-Bruehl (2021), çocuk haklarına yönelik düzenlemeler ile pratik yaşamda çocukların maruz kaldığı çeşitli hak ihlalleri arasındaki çelişkiyi *çocuk ayrımcılığı* (insanların çocukları ciddiye almama, onların düşünce ve duygularını görmezden gelme, ihtiyaçlarını önemsememe veya onlara eşit haklar tanımama eğilimleri; *childism*) kavramı üzerinden açıklamaktadır. Çocuk ayrımcılığı kavramı, çocukların uğradığı hak ihlallerini yetişkinlerin çocuklara yönelik önyargısının bir sonucu olarak ele almaktadır. Aynı homofobi, cinsiyetçilik ve ırkçılık gibi, çocuk ayrımcılığı da dış grup olarak konumlandırılan bir toplumsal grubun gündelik yaşam deneyimlerini önyargı yoluyla kontrol etmektedir. Bu çerçevede, Suriyeli çocukların yetişkinlerin önyargılı tutumları nedeniyle iç içe geçmiş durumdaki olumsuz koşullara devam eden bir biçimde maruz kaldığını söylemek mümkündür.

Çocukların dezavantajlı olma hali göç arka planı, engellilik, ciddi zihinsel ve fiziksel sağlık sorunları gibi bireysel faktörlerden kaynaklanabileceği gibi, kaynaklara ve refaha erişim sorunları gibi çevresel faktörlerden de etkilenmektedir (OECD, 2019). Ayrıca çocuğun bakım verenlerinin çocuğa sağladığı ortamın, okulun ve mahallenin, çocuğun gelişimine elverişli olmadığı hallerde, çocuğun mevcut kırılganlık düzeyi daha da derinleşmektedir. Ancak çocukları çevreleyen olumsuz koşullar uygun yaklaşım ve uygulamalarla zaman içinde ortadan kaldırılabilir. Örneğin, çocuk yoksulluğuna maruz kalan bir çocuğun kritik sağlık sorunlarına daha açık hale gelmesi beklenmektedir. Ancak, gıda yardımı ve düzenli sağlık kontrollerinin sağlanması yoluyla bu kırılganlık katmanı belirli bir düzeyde engellenebilir. Benzer şekilde, bakım verenleri tarafından ihmal edildiği ev ortamında yaşayan bir çocuk, doğru kurumsal müdahaleler ile koruma altına alınabilir. Ancak bu noktada, çocukları olumsuz yönde etkileyen faktörlerin genellikle iç içe geçmiş bir yapıda olduğu göz ardı edilmemelidir. Sözelimi zorla yerinden edilmiş Suriyeli bir çocuk, çocuk yoksulluğuna, çocuk işçiliğine, haklara ve hizmetlere erişim zorluklarına veya çocuk istismarına aynı anda ve değişen derecelerde maruz kalıyor olabilir. Bu durumda, çocukların maruz kaldığı bir olumsuz koşulun diğer bir olumsuz koşula

zemin hazırladığı görülmektedir (OECD, 2019). Buradan hareketle Türkiye'deki Suriyeli çocukların dezavantajlı olma halinin dış koşullar tarafından üretildiği görülmektedir. Dolayısıyla çocukların temel haklarına erişimi önündeki engellerin kalıcı olarak ortadan kaldırılabilmesi için sonuç odaklı yaklaşımların yapıcı bir çözüm sunmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Buradan hareketle bu çalışmada Suriyeli çocukların maruz kaldığı hak ihlallerinin kalıcı olarak önüne geçilebilmesi için en temelden, yani toplumdaki Suriyeli çocuk algısının sorgulanması aşamasından, başlanması önerilmektedir. Bu bağlamda, bu çalışma özelinde yer verilen Suriyeli çocuk kavramı, Suriyeli çocuklara herhangi bir olumlu veya olumsuz nitelik atfetmemektedir. Bu kavram yalnızca Suriye'deki güvenlik riskleri nedeniyle Türkiye sınırları içerisinde koruma arayan on sekiz yaş altı insan grubunu ifade etmek için kullanılmaktadır.

Bu çalışmada yer verilen Suriyeli çocuk kavramının bir diğer boyutu da kavramın hukuki anlamıdır. Suriyeli çocuk kavramının hukuki boyutu, hem ÇHDS'de sınırları belirlenen çocuk tanımını hem de Türkiye'deki geçici koruma rejimini kapsamaktadır. Türkiye'nin temel çocuk haklarını güvence altına almak için taahhütte bulunduğu ÇHDS, çocuk hakları konusundaki en kapsamlı uluslararası metin olarak kabul edilmektedir (Öktem, 2018). Bu sözleşmede, on sekiz yaş altındaki her birey çocuk olarak tanımlanmaktadır (UNICEF, 2019). Suriyeli çocuk kavramının bir diğer hukuki boyutu da geçici koruma rejimidir. Türkiye'deki geçici koruma rejimi, Suriye'den kitlesel olarak Türkiye'ye sığınan Suriyelilerin statü tespit sürecini kolaylaştırmak adına, Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu ve Geçici Koruma Yönetmeliği zemininde işlerlik kazanmıştır.

Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde, bu çalışmada yer verilen Suriyeli çocuk kavramı, Suriye'deki ayırım gözetmeyen şiddet ortamının neden olduğu çeşitli güvenlik riskleri nedeniyle Türkiye'ye sığınan on sekiz yaş altındaki bireyleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Suriyeli çocuklara atfedilen dezavantajlı olma hali ise Suriyeli çocuklara içkin bir nitelik olmaktan çıkarılarak yetişkinler tarafından kurgulanan bir toplumsal gerçeklikte çocukları çevreleyen koşulların sonucu olarak ele alınmaktadır.

3. Suriyeli Çocukları Çevreleyen Koşullar

Suriye'deki güvensiz ortam nedeniyle Suriye'deki çocuklar hala en temel hak ve hizmetlere erişememektedir (Save The Children, 2022). Zorlu iklim koşulları, deprem, gıda güvensizliği, salgın hastalıklar gibi faktörler nedeniyle özellikle de Kuzeybatı Suriye'deki çocuklar hak ihlallerine maruz kalmaktadır (UNICEF, 2023). Ancak halihazırda köken ülkelerinde farklı düzeylerde olumsuz koşullara maruz kalan Suriyeli çocuklar, sığınma ülkesinde de başta yerel yetişkinlerin ayrımcı tutumları olmak üzere pek çok olumsuz koşula maruz

kalmaktadır. Türkiye'deki Suriyeli çocuklar çocuk ihmali ve istismarı, nitelikli eğitim ve sağlık hizmetlerine erişim engelleri, çocuk yoksulluğu ve toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılık gibi birçok iç içe geçmiş çocuk hakları ihlallerine maruz kalmaya devam etmektedir (UNICEF, 2021). Bütün bunlara ek olarak COVID-19 pandemisi ve Kahramanmaraş-Hatay merkezli depremlerin yıkıcı etkileri de Türkiye'deki Suriyeli çocukların mevcut hassasiyet düzeylerini daha da derinleştirmiştir (UNICEF, 2023).

İlgili alanyazında, özellikle eğitim olanaklarına erişim açısından Suriyeli çocukların kırılganlık düzeyine dair pek çok çalışma bulunmaktadır. Türkiye'deki Suriyeli çocukların eğitime erişimini sağlamak için önemli girişimlerde bulunulmasına rağmen dil bariyeri, akran zorbalığı ve ekonomik zorluklar nedeniyle hala Türkiye'deki Suriyeli çocukların önemli bir bölümü okul dışı durumdadır (UNICEF, 2019). Eğitime erişen Suriyeli çocukların önemli bir bölümü ise köken ülkede ve göç yollarında uzun süre boyunca eğitimden mahrum kalmaktadır. Bundan dolayı bu çocuklar Türk vatandaşı akranlarıyla aynı düzeyde nitelikli bir eğitime tüm girişimlere rağmen erişememektedir. Okula devam eden Suriyeli çocukların büyük bir bölümü de, özellikle ortaokul ve lise düzeylerinde, dil bariyeri, uyum güçlükleri ve olumsuz ekonomik koşullar nedeniyle okul dışı kalma riskiyle karşı karşıya durumdadır (UNICEF, 2019). Türkiye'deki Suriyeli çocukların nitelikli bir eğitime erişimini engelleyen başlıca faktörler arasında ise geçim zorlukları, Suriyeli ailelerin yaşam alanlarındaki güvenlik sorunları ve eğitimcilerin yeterliliği konusundaki kapasite sorunları yer almaktadır (Büyükhana ve Karagöl, 2021). Ayrıca Yavuz ve Mızrak (2016), Suriyeli çocukların köken ülkelerinde veya göç yolunda önceki eğitim düzeylerini gösterir nitelikteki evraklarının kaybolması nedeniyle Türkiye'de okul dışı kalabildiklerini belirtmektedir.

Taştan ve Çelik'e (2017) göre, Suriyeli çocukların okul dışı kalmalarına yol açan etmenler belirli tedbirlerin uygulanması yoluyla ortadan kaldırılabilmektedir. Çocukların eğitime yönlendirilmesi sürecinde karşılaşılan sorunlar, lojistik ve okul yönetiminin tutumundan kaynaklı bariyerler basit müdahalelerle ortadan kaldırılabilmektedir. Yoksulluk, ailenin güvenlik riski sebebiyle sık sık ikamet yeri değiştirme zorunluluğu ve geleneksel pratikler nedeniyle okul dışı durumda kalan çocuklar ise kurumsal müdahaleler ve takip sistemleri aracılığıyla orta vadede eğitime dahil edilebilmektedir. Kritik sağlık sorunları, uzun süre boyunca eğitime ara verilmesi, çocuk işçilik ve erken yaşta zorla evlilik gibi kritik etmenlerin ise ortadan kaldırılması için ailelerin ekonomik yönden güçlendirilmesi ve uzun vadeli takip sistemi gibi daha uzun vadeli etkin müdahaleler gerekmektedir (Taştan ve Çelik, 2017). Okula erişemeyen çocuklar, çocuk hakları ihlallerinin en kötü biçimlerine karşı daha savunmasız hale

gelmektedir (UNICEF, 2023). Uluslararası Çalışma Örgütü'ne göre Türkiye'de on beş yaş altı erkek çocukların %88,4'ü, Suriye kökenli erkek çocukların ise sadece %12,9'u okula erişebilmektedir. Ayrıca, on beş yaş altındaki Türk vatandaşı kız çocuklarının %86,8'i eğitime erişirken bu oran Suriyeli kız çocukları için yalnızca %29,4 olarak ifade edilmektedir (ILO, 2020). Bu veriler ışığında Suriyeli çocukların okullaşma oranlarının Türk vatandaşı çocuklara göre oldukça düşük olduğu görülmektedir. Okul dışı kalan Suriyeli çocukların kayıt dışı ekonomide çocuk işçiliğine maruz kalma ihtimali de artmaktadır (ILO, 2020).

Türkiye'nin göç yönetimi bileşenleri, okul çağındaki çocukların eğitime erişimini teşvik ederek çocuk işçiliğini en aza indirmek için önemli tedbirler almış olsa da geçici koruma altındaki Suriyeli çocukların büyük bir kısmının çocuk işçiliğine maruz kaldığı bilinmektedir (Chaffin, 2021). Özellikle mevsimlik tarımda çocuk işçiliği, Suriyeli çocukların Türkiye'de sıkça maruz kaldığı çocuk hakları ihlallerinin en ağır biçimlerinden biridir. Semerci ve Erdoğan (2017) tarafından Adana'nın çeşitli ilçelerinde mevsimlik tarım işçileri ve çocuklarıyla yapılan bir saha araştırmasına göre, çocuk işçiliğine yol açan en temel tetikleyici unsur ekonomik imkansızlıklardır. Bu çalışma, bu çocukların çocuk gelişimi için elverişli olmayan yaşam alanları, nitelikli sağlık ve eğitim hizmetlerine erişememe, okuldaki öğretmenlerin olumsuz tutumları, akran zorbalığı ve toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcı pratikler gibi olumsuz koşullarla çevrelendiğini ortaya koymaktadır. Bu koşullara maruz kalan çocuklar da çocuk işçiliği gibi olumsuz başa çıkma mekanizmalarına başvurmaya sürüklenmektedir (Semerci ve Erdoğan, 2017). Bu durumda Suriyeli çocukların iyi olma hali olumsuz yönde etkilemektedir.

Suriyeli çocukların sürüklendiği bir başka olumsuz başa çıkma mekanizması da çocuk yaşta zorla evliliklerdir. Çocuk yaşta evlilikler, çocuklara yönelik ayrımcılığın bir şekli ve çocuk haklarının en kötü biçimdeki ihlallerinden birisidir (Ergöçmen vd., 2020). Türkiye'de yaşayan Suriyeli kız çocukları ve kadınların demografik durumu üzerine Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD) tarafından yürütülen bir çalışma, 15-18 yaş aralığındaki Suriyeli kız çocuklarının önemli bir bölümünün çocuk yaşta zorla evliliğe maruz bırakıldığını ortaya koymaktadır. Rapora göre, kadınların eğitim düzeyi ve çocuk yaşta evlilik oranları arasında negatif bir ilişki mevcuttur. Yani kadınların eğitim düzeyi arttıkça çocuk yaşta evlilik oranlarında bir azalış gözlemlenmektedir (AFAD, 2014). Türkiye'de yaşayan Suriyeli kız çocukları, maruz kaldıkları olumsuz yaşam koşulları ve sosyal yaşama katılımlarının sınırlanmasının sonucu olarak çocuk yaşta evliliğe sürüklenmektedir (UN Women, 2019). Türkiye'deki mülteci topluluklar arasında sıklıkla görülen çocuk yaşta evlilikler temel olarak çocuk yoksulluğu, toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikler, çocuk istismarı, eğitime

erişim alanındaki engeller ve namus kültürü gibi geleneksel uygulamalardan kaynaklanmaktadır (Öztürk vd., 2021).

Yukarıda yer verilen olumsuz koşullara ek olarak Suriyeli çocukların sağlıklı bir yaşama erişim alanında da çeşitli zorluklarla karşı karşıya kaldıkları dikkat çekmektedir. Özen ve Tuncay (2022), savaşın ve zorunlu göç süreçlerinin çocuklarda yüksek ölüm ve yetersiz beslenme oranlarını artırdığına işaret etmektedir. Sığınmacılar ve Göçmenlerle Dayanışma Derneği (SGDD) tarafından yayınlanan bir rapora göre, Türkiye'de yaşayan Suriyeli çocuklarda maddi zorluklar ve gıdaya erişim güçlüğü nedeniyle yetersiz beslenme oranları oldukça yüksektir (SGDD, 2021). Bu rapora göre, yetersiz beslenme sonucunda mülteci çocuklarda kritik sağlık sorunları ve yüksek çocuk ölüm oranları görülmektedir (SGDD, 2021). Temel gıda ve hijyene erişim sorunlarına ek olarak Suriyeli kız çocukları regl hijyenine erişim konusunda da çeşitli zorluklarla karşı karşıya kalmaktadır. Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu (UNFPA) tarafından yayınlanan bir araştırma raporu, Suriyeli kız çocuklarının regl hijyenine ve regl konusundaki nitelikli bilgiye erişemediğini ve toplum tarafından regl hakkında damgalanmaya maruz kaldığını ortaya koymaktadır (UNFPA, 2022).

Yukarıda yer verilen çalışmaların da ortaya koyduğu gibi Suriyeli çocukların maruz kaldığı bir olumsuz koşul diğerine zemin hazırlamaktadır. Çocuk yoksulluğu, çocuk işçiliği, çocuk yaşta zorla evlilik ve çocukların eğitim ve sağlık hizmetlerine erişememesi gibi çocuk hakları ihlalleri, yetişkinlerin çocuklara yönelik önyargısı ile doğrudan ilişkilendirilmektedir (Young-Bruehl, 2021). Dolayısıyla Suriyeli çocukların yüksek yararının sağlanması için öncelikli olarak Türk vatandaşı yetişkinlerin Suriyeli çocuklara yönelik olumsuz tutumları fark edilmelidir.

4. Türk Vatandaşı Yetişkinlerin Suriyeli Çocuklara Yönelik Tutumları

Çocuk haklarını yasal zeminde güvence altına alan düzenlemeler mevcut olsa da çocuklar evde, okulda, mahallede, sosyal medya araçları yoluyla ve her türlü kamusal alanda yetişkinlerin mevcut çocuk algısından doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmektedir. Bir başka ifadeyle çocukların haklarına erişimi çocukları çevreleyen birbirine bağlı sistemlerden etkilenmektedir. Bu birbirine bağlı sistemler çocuğun bakım verenleri, okul, çocuklara yönelik hizmet veren kurumlarda çalışan profesyoneller ve çocukların yakın temasta bulunduğu yetişkinler gibi unsurları içermektedir (Bronfenbrenner, 1979). Çocukları çevreleyen bu sistemlerde çocuklara yönelik önyargılı tutum ve ayrımcı davranışlar çocukların iyi olma halini olumsuz olarak etkilemektedir.

Ayrımcılık gruplar arasında kurulan dikey hiyerarşi ile doğrudan ilişkilidir. Başka bir deyişle iç grup üyelerinin dış grup üyelerine yönelik negatif tutum ve

duyguları baskı mekanizmaları yoluyla harekete geçirildiğinde ayrımcı pratikler ortaya çıkmaktadır (Göregenli, 2018, s 21-25). Bu ayrımcı pratiklerden özellikle söylemsel dışlama, toplumsal dışlamaya yol açarak toplumdaki kırılan grupların hassasiyet düzeyini daha da arttırmaktadır. Deniz, Ekinci ve Hülür'e (2016, s.48-61) göre damgalama, söylemsel dışlamanın en belirgin göstergelerinden biridir. Türkiye'deki Suriyeliler özelinde incelendiğinde Türk vatandaşlarının Suriyelilere güvenilmez, kaba ve tembelle gibi olumsuz sıfatlar atfettiği görülmektedir (Erdoğan, 2022, s.103-108).

Söz konusu toplumsal grup Suriyeli çocuklar olduğunda Türk vatandaşı yetişkinlerin Suriyeli çocuklara yönelik olumsuz tutum geliştirmesi ÇHDS'nin temel ilkeleri ile çelişmektedir. Ancak, bu konuya ilişkin çalışmalar Türk vatandaşı yetişkinlerin Suriyeli çocuklara yönelik tutumlarının olumsuz olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle dil bariyeri nedeniyle Suriyeli çocuklar ayrımcı tutumlara ve davranışlara sıklıkla maruz kalmaktadır (Ergün ve Özsöz, 2022; Orman ve Aydemir, 2022).

Mülteci çocuklar, ana akım medya kanalları tarafından kurtarılmış kurbanlar (Akbaş, 2019); kayıt dışı ekonomide ucuz iş gücü kaynağı (Ayalp, Bolgün ve Aygüler, 2022); okuldaki idari personel ve öğretmenler tarafından kırılan ve yardım edilmesi gereken öğrenciler (Serin ve Bozdağ, 2020); ebeveynler tarafından okul ortamını olumsuz etkileyen başarısız ve sorunlu öğrenciler (Bucak, 2021; Çelik ve İçduygu, 2019; Demir ve Özgül, 2019); sağlık profesyonelleri tarafından yük (Terzioğlu, 2015); ve Türk yetişkinler tarafından dilenci, tehdit unsuru ve güçsüz olarak algılanmaktadır (Doyran, 2015). Türk vatandaşı yetişkinlerin Suriyeli çocuk grubuna yönelik bu önyargılı tutumları ise çocukların iyi olma halini olumsuz yönde etkilemektedir.

5. Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma, Türkiye'deki geçici koruma statüsü altındaki Suriyeli çocukları çevreleyen olumsuz koşullar hakkında genel bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Alanyazın incelemesi sonucunda menşe ülkede ve göç yollarında çeşitli çocuk hakları ihlallerine maruz kalan Suriyeli çocukların, sığınma ülkesinde de çocuk yoksulluğu, çocuk işçiliği, çocuk yaşta zorla evlilik ve temel hizmetlere erişememe gibi olumsuz koşullara devam eden bir biçimde maruz kaldığı tespit edilmiştir. Bu doğrultuda, Türkiye'deki Suriyeli çocukların en temel haklarına erişiminin yetişkinler tarafından ne ölçüde sağlandığı üzerinde durulması önemli bir konu olarak ortaya çıkmıştır. Türkiye'nin de taraflarından biri olduğu Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşme (ÇHDS) çocukların temel haklarına erişimini garanti altına almasına rağmen, Türkiye'deki Suriyeli çocukların haklara ve hizmetlere erişim açısından dezavantajlı gruplar

arasında yer aldığı görülmektedir. Bu çerçevede çocuk hakları odaklı bir yaklaşımı merkeze alan bu çalışma, Suriyeli çocukların dezavantajlı olma halinin hangi çevresel koşullardan kaynaklandığını araştırmaktadır. Bu doğrultuda yetişkinlerin çocuklara yönelik önyargılı bakış açısının, çocukların gündelik yaşam deneyimlerini doğrudan etkilediği argümanı ortaya koyulmaktadır. Bir diğer ifadeyle, Suriyeli çocukların maruz kaldığı çocuk işçiliği, çocuk yaşta zorla evlilik, çocuk yoksulluğu, okul dışı kalma ve en temel haklara ve hizmetlere erişim sorunları gibi olumsuz koşulların Türk vatandaşı yetişkinlerin çocuklara yönelik mevcut algısı ile birlikte düşünülmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu doğrultuda, Suriyeli çocukların sosyal uyumunu desteklemek ve uzun vadeli toplumsal gerilim potansiyelini ortadan kaldırmak için öncelikle toplumdaki mevcut çocuk algısına yönelik farkındalığın sağlanması ve çocuk hakları odaklı bir yaklaşımın yaygınlaştırılmasına yönelik çalışmaların desteklenmesi hem karar alıcılar hem de toplum düzeyinde önerilen başlıca önlemlerdir.

Referanslar

- "Geçici Koruma". GİB. (2023). Son güncelleme 28 Eylül 2023.
<https://en.goc.gov.tr/temporary-protection27>
- "Humanitarian Action for Children". UNICEF. (2023).
<https://www.unicef.org/media/131831/file/2023-HAC-Syrian-Refugees.pdf>
- "İnsani Durum Raporları (6 Şubat 2023 Depremleri)". UNICEF. (2023).
<https://www.unicef.org/turkiye/raporlar/i%CC%87nsani-durum-raporlar%C4%B1-6-%C5%9Fubat-2023-depremleri>
- "Türk İşgücü Piyasasında Suriyeli Mülteciler". ILO. (2020).
https://www.ilo.org/ankara/publications/WCMS_739463/lang--tr/index.htm
- "Türkiye İnsani Durum Raporu." UNICEF. (2021).
<https://www.unicef.org/documents/turkey-humanitarian-situation-report-end-year-2021>
- "Türkiye'de Geçici Koruma Altındaki Çocukların Eğitimine İlişkin İstatistik Raporu (2020-2021)". UNICEF. (2019).
<https://www.unicef.org/turkiye/raporlar/t%C3%BCrkiyede-ge%C3%A7ici-koruma-alt%C4%B1ndaki-%C3%A7ocuklar%C4%B1ne%C4%9Fitimine-ili%C5%9Fkin-istatistik-raporu-2020-2021>
- "Türkiye'deki Suriyeli Kadınlar". AFAD. (2014).
https://www.afad.gov.tr/kurumlar/afad.gov.tr/17934/xfiles/turkiye_deki-suriyeli-kadinlar_-2014_2_.pdf
- Akbaş, E. (2019). Türk Yazılı Basımında Suriyeli Sığınmacı Çocuklar. Çocuk ve Medeniyet Dergisi, 4(8), 159-172.
<https://cocukvemedenyet.cocukvakfi.org.tr/index.php/CMD/article/view/149>
- Al Faouri, R. (2022). "I Used to Love School": The Gendered Impacts of Attacks on Education In Syria. Save the Children International.
<https://resourcecentre.savethechildren.net/document/i-used-to-love-school-the-gendered-impacts-of-attacks-on-education-in-syria/>
- Ayalp, M. Ç., Bolgün, C., & Aygüler, E. (2022). Suriyeli Çocuk Çalıştıran Berberlerin Suriyelilere İlişkin Görüş ve Deneyimleri. Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi (IJOESS), 13(49), 847-862.
<http://dx.doi.org/10.35826/ijoess.3177>
- Bronfenbrenner, U. The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design. Harvard University Press, 1979.
- Bucak, M. (2021). Mülteci Çocukların Devam Ettikleri İlkokulların Yönetiminin Okul Yöneticisi, Öğretmen ve Mülteci Veli Bakış Açısıyla

Değerlendirilmesi. Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi.

- Büyükhan, M., & Karagöl, E. T. (2021). Suriyeli Çocukların Eğitime Erişimi Önündeki Engeller: Ankara İli Örneği. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 25(3), 941-972. <https://dergipark.org.tr/en/pub/tsadergisi/issue/66172/846975>
- Chaffin, J. Child Labour within The Syrian Refugee Response. BMMYK. (2021). <https://data.unhcr.org/en/documents/details/95080>
- Çelik, Ç., & İçduygu, A. (2019). Schools and Refugee Children: The Case of Syrians in Turkey. *International Migration*, 57(2), 253-267. Doi:10.1111/imig.12488
- Demir, S. B., & OZgul, V. (2019). Syrian Refugees Minors in Turkey. Why and How Are They Discriminated Against and Ostracized? *Child Indicators Research*, 12(6), 1989-2011. Doi: 10.1007/s12187-019-9622-3
- Çağlar, D.A., Ekinci, Y. & Hülür, A.B. Bizim Müstakbel Hep Harap Oldu: Suriyeli Sığınmacıların Gündelik Hayatı Antep-Kilis Çevresi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Dirican, R. (2018). " Tarihi Süreçte Çocukluk ve Çocuk Hakları". *Çocuk ve Gelişim Dergisi*, 2(2), 51-62. <https://doi.org/10.36731/cg.472028>
- Doyran, E. (2017). Türk Toplumunda Suriyeli Mülteci Çocuklar Algısı: Fatih ve Esenler Örneği. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.
- Erdoğan, M. M. (2020). Suriyeliler Barometresi 2019: Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi. Ankara: Orion Kitabevi.
- Erdoğan, M. M. (2021). Suriyeliler Barometresi 2020. UNHCR. <https://dspace.ceid.org.tr/xmlui/handle/1/1945>
- Erdoğan, M. M. (2022). Suriyeliler Barometresi 2021: Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi. UNHCR. <https://www.unhcr.org/tr/wp-content/uploads/sites/14/2023/01/SB-2021-TR-MME-FINAL-19-Ocak-2023.pdf>
- Ergöçmen, A. B., Keskin, F., Yüksel-Kaptanoğlu, İ., Erdoğan, C.O., Savaş, E.K., Yıldırımkaya, G., Ağduk, M., Çakmur, T., Başarankurt Kan, Z., Türkyılmaz, A.S., Akarsu, A. & Çavlin, A. Türkiye’de Çocuk Yaşta, Erken ve Zorla Evlilikler: 1993-2018 Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırmaları Veri Analizi. UNFPA, (2020). https://turkiye.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/turkce_web_son_pdf.pdf
- Ergün, Ö. R. & Özsoz, C. "Geçici Koruma Statüsündeki Suriyeli Çocukların Eğitim Sürecindeki Toplumsal Uyum Sorunları: Burdur Örneği". *Sosyolojik Düşün*. 7, no.2 (2022): 204-225. <https://doi.org/10.37991/sosdus.1193548>

- Erkut, Z., Balcı , S.& Yıldız, S. (2017). "Tarihsel Süreç İçinde Çocuk." Çocuk ve Medeniyet, 2(3), 17-28. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cm/issue/57208/807856>
- Göregenli, M. " Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık". Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar. Çayır, K. ve Ayan Ceyhan,M. (Ed.) 17-29. İstanbul: İstanbul Bilgi Yayınları, 2018.
- Güçlü, S. (2016). "Çocukluk Ve Çocukluğun Sosyolojisi Bağlamında Çocuk Hakları" Sosyoloji Dergisi, 1-22. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/592766>
- Kara, O.E. (2019). Yapabileceğimizi Yapmak. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OECD (2019), "What Is Child Vulnerability and How Can It Be Overcome?", In Changing The Odds for Vulnerable Children: Building Opportunities and Resilience, OECD Publishing, Paris, <https://doi.org/10.1787/23101e74-en>.
- Orman, D. & Aydemir, İ. (2022). Geçici Koruma Statüsü Altında Olan Sığınmacı Çocukların Karşılaştıkları Güçlükler ve Gereksinimleri . Uluslararası Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi , 2 (1) , 1-13 . <https://dergipark.org.tr/en/pub/jswrpub/issue/66315/1018448>
- Ozen, I. C. & Tuncay Alpanda, B. (2022). Access To Healthcare Services Among Syrian Refugees In Turkey. Journal of Management and Economics Research , 20 (1) , 530-551 . Doi: 10.11611/yead.1066436
- Öktem, M. S. (2018). Uluslararası Göç Hukukunda Çocuklar ve Hukuki Statüleri. İstanbul: On İki Levha Yayınları.
- Öztürk, A. B. , Albayrak, H. , Karataş, K. ve Aslan, H. (2021). Dynamics of Child Marriages among Syrian and Afghan Refugees in Turkey . Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , 25 (1) , 251-269 <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunisobil/issue/60912/738035>
- Sağlam, M. & Aral, N. (2016). "Tarihsel Süreç İçinde Çocuk ve Çocukluk Kavramları." Çocuk ve Medeniyet, 1(2), 43-56. <https://dergipark.org.tr/en/pub/cm/issue/57207/807848>
- Serin, H., & Bozdağ, F. (2020). Refugee Children from the point of School Administrators and Teachers. Experiences. European Journal of Educational Research, 9(4), 1455-1472. <https://doi.org/10.12973/eu-er.9.4.1455>
- Sert, D.Ş. (2012). Uluslararası Göç Yazınında Bütünleyici Bir Kurama Doğru. Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar. N. Aslı Şirin ve S. Gülfer İhlamur-Öner (Ed.) 29-47. İletişim Yayınları.
- SGDD (2021). COVID-19'un Mülteciler Üzerindeki Etkisine İlişkin Raporlara Dayalı Sistemik Bir Derleme – II. SGDD Göç Akademisi.

<https://sgdd.org.tr/yayinlar/covid-19un-multeciler-uzerindeki-etkisine-iliskin-raporlara-dayali-sistemik-bir-derleme-ii/>

- SGDD (2021). Geçici Koruma Altındaki Çocukların Malnütrisyon Durumlarının Değerlendirilmesi ve Hizmet Önerileri. SGDD Göç Akademisi. <https://sgdd.org.tr/yayinlar/gecici-koruma-altindakicocuklarin-malnutrisyon-durumlarinin-degerlendirilmesi-ve-hizmet-onerileri/>
- Taştan, C. & Zafer Ç. "The Education of Syrian Children in Turkey: Challenges and Recommendations". Eğitim-Bir-Sen Stratejik Araştırmalar Merkezi. 2017. https://www.researchgate.net/publication/320536258_Turkiye'deki_Suriyeli_Cocuklarin_Egitimi_Zorluklar_ve_Oneriler
- Terzioğlu, A. (2015). "Hep Bu Suriyelilerin Yüzünden ": İstanbul'daki Sağlık Çalışanlarının Gözünden Suriyeli Çocukların Sağlığı. Toplum ve Bilim, 134, 102-118. <https://search.trdizin.gov.tr/en/yayin/detay/236218/>
- UN Women. "Strengthening the Resilience of Syrian Women and Girls and Host Communities in Turkey, Iraq and Jordan' Factsheet - Turkey Country Facts." (2019). <https://eca.unwomen.org/en/digital-library/publications/2019/04/turkey-fact-sheet-strengtheningthe-resilience-of-syrian-women-and-girls#view>
- UNFPA. "Menstrual Hygiene Management among Refugee Women and Girls in Türkiye Research Report." (2022). <https://turkiye.unfpa.org/en/menstrual-hygiene-management-research-report>
- Uyan-Semerci, P. & Erdoğan, E. "Ben Kendim Büyüdüm Demiyorum": Adana'da Mevsimlik Gezici Tarım İşçilerinin Çocuklarının Yaşam Koşullarının Çocuğun İyi Olma Hali Perspektifinden İyileştirilmesi Projesi Araştırma Sonuçları. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Yavuz, Ö. & Mızrak, S. "Acil Durumlarda Okul Çağındaki Çocukların Eğitimi: Türkiye'deki Suriyeli Mülteciler Örneği". Göç Dergisi 3, no.2 (2016): 175-199. <https://doi.org/10.33182/gd.v3i2.578>
- Young-Bruehl, E. (2021). Çocuk Düşmanlığı: Çocuklara Karşı Önyargı ile Yüzleşme. Bora, A. (Çev.) İstanbul: İletişim.