

Toplum Bilimleri

Altı Aylık Hakemli Bilimsel Dergi

Yıl: 15 Sayı: 31

Haziran - Aralık 2021

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644

Journal of Social Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 15 Num: 31

June – December 2021

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644



Toplum
Bilimleri
Dergisi

Journal of Social Sciences

Hakemli Bilimsel Dergi/Semi-Annual Academic Journal

Cilt: 15 Sayı: 31 / Volume: 15 Number: 31
Haziran - Aralık 2021 / June - December 2021

Sahibi/Owner

Asos Yayıncılık

Editör/Editor

Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu – Doç. Dr. Hüsametdin Karataş

Editör Yardımcısı/Editor Assistant

Dr. Emrah Yavuz

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Responsibal Editorial Manager

Doç. Dr. Hüsametdin Karataş

Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

Dr. Emrah Yavuz

Yayın Kurulu/Editorial Board

İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üniversitesi), Hüsametdin Karataş (Fırat Üniversitesi), Siham Zengi (University of Baghdad), Abdumurad Tilavov (Taşkent Devlet Üniversitesi), Serdar Yavuz (Fırat Üniversitesi), Niyazi Akyüz (Ankara Üniversitesi), Cavide Memmedova (Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi), Celalettin Çelik (Erciyes Üniversitesi), Özcan Bayrak (Fırat Üniversitesi), Najdat Yashar Murad (University of Baghdad), Kemalettin Taş (Süleyman Demirel Üniversitesi), Mehmet Cem Şahin (Ankara Üniversitesi), Emrah Yavuz (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi), Abdullah Altuncu (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Abdurrahman Aliy (İstanbul Üniversitesi, Türkiye), Adil Çiftçi (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Adnan Jahic (Tuzla Üniversitesi, Bosna-Hersek), Ahmet Cevat Acar (İstanbul Üniversitesi, Türkiye), Ahmet Nedim Serinsu (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Ali Bardakoğlu (29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye), Asad L. Asad (Harvard University, ABD), Ashirbek K. Muminov (Tashkent State University, Uzbekistan), Ayşe Kadioğlu (Sabancı Üniversitesi, Türkiye), Ayşe Saktanber (ODTÜ, Türkiye), Beylül Dikeçligil (İstanbul Gelişim Üniversitesi, Türkiye), Cemal Kurnaz (Gazi Üniversitesi, Türkiye), Christopher G. Ellison (University of Texas, ABD), Ebrahim Moosa (Notre Dame University, ABD), Ercan Ömirbayev (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan), Erdal Toprakyan (Universität Tübingen, Germany), Grace Davie (University of Exeter, UK), Hakan Kırımlı (Bilkent Üniversitesi, Türkiye), Halil Aydınalp (Marmara Üniversitesi, Türkiye), Hans-Georg Babke (Hildesheim University, Germany), Hasan Onat (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Hayati Beşirli (Devlet İktisat Üniversitesi, Azerbaycan), Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniversitesi, Türkiye), İbrahim Sadavi (Tunus Üniversitesi, Tunus), İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi, Türkiye), James A. Beckford (University of Warwick, UK), John

Valk (New Brunswick University, Canada), Kenan ayır (İstanbul Bilgi Üniversitesi, Türkiye), Liliana Elena Boşcan (University of Bucharest, Romanya), Martin Thurner (Ludwig Maximillian University, Germany), Mehmet Ak (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye), Mehmet Bayraktar (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye), Mehmet Görmez (İslam Düşünce Enstitüsü, Türkiye), Metin Heper (Bilkent Üniversitesi, Türkiye), Mustafa Durmuş (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye), Mustafa Macit (Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Nevin Güngör Ergen (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye), Niyazi Akyüz (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Numan Aruç (Makedonya Bilim ve Sanat Akademisi, Makedonya), Özgür Arun (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Patrick Baert (University of Cambridge, UK), Peter J. Kivisto (Augustana College, ABD), Phil Zuckerman (Pitzer College, ABD), Recai Doğan (Ankara Üniversitesi, Türkiye), S. Abulhasan Navab (University of Religions, İran), Serdar Sağlam (Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye), Şaban Ali Düzgün (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Şahin Kesici (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye), Şefika Şule Erçetin (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye), Ünver Günay (Erciyes Üniversitesi, Türkiye), Yasser Mohamed (Al-Madinah International University, Malaysia), Zaynabidin Acimamatov (Osh Devlet Üniversitesi, Kırgızistan), Zeki Salih Zengin (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Hakem Kurulu/Referee Board

Toplum Bilimleri Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.

Journal of Social Sciences uses double-blindreview fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

Toplum Bilimleri Dergisi/Journal of Social Sciences

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644

Asos Yayıncılık

Fırat Teknokent Çaydağra Mahallesi, Hacı Ömer Bilginoğlu Cd. No:63, 23350 Merkez/Elazığ

toplumbilimleridergisi@gmail.com



EDİTÖRDEN

Kıymetli okurlarımız, Toplum Bilimleri Dergisi, 2021 yılının Aralık sayısı ile siz okurlarıyla buluşmanın heyecanını ve gururunu yaşamaktadır. Bu sayımızda sosyal bilimlerin farklı alanlarından oluşan 15 araştırma makalesi ve bir kitap tanıtımı olmak üzere toplam 16 akademik çalışmayla karşınızdayız. 2006 yılından itibaren siz akademisyenlere hizmet gayesi taşıyan dergimiz ilk günkü heyecanı ile azmini sürdürmeye devam etmektedir. Aylar boyu süren yoğun bir şekilde ve fedakârca yürütülen çalışmaların karşılığı hiç şüphesiz siz değerli okurlarımızın takdir ve beğenileri olacaktır. 31. sayımızın paydaşları olan tüm yazarlarımıza, değerlendirme süresince eleştiri ve önerileriyle katkı sağlayan tüm hakemlerimize ve yayın kurulumuza katkılarından dolayı teşekkür eder ve sağlıklı günler dileriz.

Editörler

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri

1-242

Risk Toplumu Bağlamında Covid-19 Pandemisi Üzerine Bir Deneme
An Essay on the Covid-19 Pandemic in the Context of the Risk Society

Ercan GEÇGİN

1-16

Babasının Mecnûn'u Kâbe'ye Götürmesi: Nizamî Hamsesi'nden Bir Hikâyenin
Tasvirlerinin İkonografik İncelemesi

Majnun Taken by His Father to The Ka'bah: Iconographic Analysis of The
Miniatures of a Story from Khamseh of Nizami

Gülsen TEZCAN KAYA

17-40

Yeşilçam Filmlerinde Yemek ve Sofranın Sosyolojik Analizi: *Köyden İndim Şehire*
Örneğinde

Sociological Analysis of Food and Table in Yeşilçam Films: *From the Village to the*
***City* Example**

Kübra YILDIZLAR

41-53

**Sahte ve Muhteviyatı İtibariyle Yanıltıcı Belge Kullanma Suçunda Manevi Unsur ve
Mükelleflerin Özel Esaslar Kapsamına Alınması**

**Spiritual Factor In The Crime Of Use Of Fake And Misleading Documents And
Including The Taxpayers In The Scope Of Special Principles**

Ahmet Fethi DURMUŞ - Ebubekir UĞUR

54-65

**Mahremiyet veya Moda: Bir Retorik Yatıştırma Biçimi Olarak Mütevazı Moda
Privacy Or Fashion: Modest Fashion as A Form of Rhetoric Conciliation**

Birsen Banu OKUTAN

66-79

**Diyabet Hastalarının Ayak Problemleri ve Ayakkabı ile İlgili Tercihlerinin
Belirlenmesi**

Diabetic Patients' Foot Problems And Determination Footwear Preference

Selda GÜZEL - Hicret Zeynep SOFUOĞLU

80-96

**Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Türk Dilinde 'Ev-Kadın' İlişkili Sözcükler
Words Related to 'Home-Woman' in Turkish Language in the Context of Gender**

Yaşar TOKAY

97-108

***En Mavi Göz*'de Kesişimselliğin Kısılacındaki Siyahi Kadınlar ve Din**

Black Women And Religion in The Grip of Intersectionality in *The Bluest Eye*

Necmiye DURMUŞ

109-125

**Tanbûrî Alî Efendi ve Tanbûrî Cemil Bey'in Bestelerinin Usta-Çırak İlişkisi
Bağlamında Tahlîli**

**Analyzing The Compositions of Tanburi Ali Efendi and Tanburî Cemil Bey in the
Context of the Master Apprentice, Relationship**

Yıldırım AKTAŞ - Özkan ÖZKOÇ

126-141

Resim Sanatında Figüre ve Portreye Farklı Bir Yaklaşım: Rückenfigur.

A Different Approach to Figure and Portrait in Painting: Rückenfigur.

Serdar DARTAR - Lütfü KAPLANOĞLU

142-153

**Değerler Eğitiminde 'Özne Olma Durumu' ve Din Eğitimindeki
Uzanımları**

**'The Agency' in Values Education and Its Implications for Religious
Education**

Bülent Çelikel

154-164

**Hız. Peygamber ve Mesajının Sosyolojik Boyutu (Seçkinler Teorisi
Bağlamında Bir Analiz)**

**The Prophet Muhammad and The Sociological Dimension of
His Message (An Analyse In The Context of Elite Theory)**

Halil İbrahim AKKUŞ

165-176

Budizm’de Mandala Anlayışı ve Mandala Çeşitleri
Mandala Understanding in Buddhism And Mandala Types

Mehmet OĞUZ - Hüsamettin KARATAŞ

177-199

Küreselleşme Sürecinde İlkokul Çağındaki Çocukların Değerlerindeki Değişimin
Sınıf Öğretmenlerinin Bakış Açısıyla Değerlendirilmesi

Evaluation of the change in the values of Primary School Age Children from the
Perspective of Primary School Teachers in the Globalization Process

Nefide YÜCE

200-218

On Dilemmas Regarding the Origin of
Human and the Nature of the Realm
in Ibn Tufayl's Hayy b. Yaqzan

İbn Tufeyl’in Hayy b. Yakzân’ındaki İnsanın Kökenine
ve Âlemin Mahiyetine Dair İkilemler Üzerine

Hüseyin YÜCEL

219-237

Kitap Değerlendirmesi

Bir Antropoloğun Oryantalizme İsyanı: “Müslüman Kadının Kurtarılmaya
İhtiyacı Var mı?”

An Anthropologist’s Revolt Against Orientalism: “Do Muslim Women Need Saving?”

Hülya ŞEKERCİ

238-242

ARAŞTIRMA

MAKALELERİ

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Risk Toplumu Bağlamında Covid-19 Pandemisi Üzerine Bir Deneme

An Essay on the Covid-19 Pandemic in the Context of the Risk Society

Ercan GEÇGİN

Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi

Niğde, Türkiye

Assoc. Prof., Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Arts and Sciences

Niğde, Turkey

ercangecgin@ohu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9896-119X>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Geçgin, E. (2021). Risk Toplumu Bağlamında Covid-19 Pandemisi Üzerine Bir Deneme, *Journal of Social Sciences*, 31, 1-16

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54751>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 25.11.2021

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 1-16

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

RİSK TOPLUMU BAĞLAMINDA COVID-19 PANDEMİSİ ÜZERİNE BİR DENEME

Öz

2019 yılının sonundan bugüne Covid-19 salgını küresel düzeyde toplumsal hayatı derinden etkilemiştir. Salgının ilk zamanlarında pek çok ülkede sokağa çıkma yasaklarına gidilmiş ve toplumsal kapanmalar yaşanmıştır. Bu çalışmada, koronavirüs pandemisinde ortaya çıkan toplumsal durumun bazı boyutları 'risk toplumu' çerçevesinde ele alınmaktadır. Makalenin temel eksenini bireysel, kurumsal ve kolektif toplumsal temsiller düzeylerindeki hem kapanma hem açılma biçimlerinin diyalektik biçimidir. Bireysel, kurumsal ve kolektif temsiller bazında kapanma boyutlarına dikkat çekilmiş ve bu kapanmaların aynı zamanda yeni bir biçimde sosyal açılmayı da içinde barındırdığına vurgu yapılmıştır. Evlere kapanma süreci eş zamanlı olarak bireylerin yeni sosyalleşmelerinin de önünü açmıştır. Teknoloji insanın dışa dönük açılmasının önemli araçlarından biri olmuştur. Belirsizlik ve riskli ikliminde ortaya çıkan endişeli ruh hallerine karşı endişe dayanışmaları inşa edilmiştir. Geline aşamada risk toplumu daha fazla derinlik kazanmış ve yaygın bir hale bürünmüştür. Risk duyarlılığı korkuyu arttırmış, korku ise mesafeli de olsa geçici kolektiviteler meydana getirmiştir. Keza geçmişini hatırlama gibi birtakım eş zamanlı kolektif hareketler ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Risk Toplumu, Bireyselleşmiş Toplum, Covid-19 Pandemisi, Kolektif Eylem.

AN ESSAY ON THE COVID-19 PANDEMIC IN THE CONTEXT OF THE RISK SOCIETY

1

Abstract

Since the end of 2019, the Covid-19 pandemic has profoundly affected public life on a global level. In the early days of the pandemic, curfews were imposed in many countries and people were forced to close their homes. In this study, some dimensions of the social situation arising in the coronavirus pandemic are analyzed within the framework of the 'risk society'. The main axis of the article is the closures and openings at the individual level, at the level of social institutions, and the level of collective social representations in the process of social closure. Introversion at all levels has brought with it different forms of outward social opening. The process of closing houses has simultaneously paved the way for the new socialization of individuals. In this dialectical relationship, technology has been one of the important tools of human extroversion. In the fight against the anxious situation that arises in an environment of uncertainty and risk, people have built solidarity with anxiety. As a result, the risk society has become even more profound and widespread. Risk sensitivity has increased fear, and fear has created temporary collectives, albeit at a distance. Several simultaneous collective behaviors have emerged, such as remembering the past.

Keywords: Risk Society, Individualized Society, Covid-19 Pandemic, Collective Action.

Giriş

Hayat, belirsizlikler ve risklerle vardır. Doğal durumlar dışında, insanların sosyal etkileşimleriyle yayılan salgın hastalık gibi olgular da belirsizlikleri ve risk potansiyellerini yükseltebilmektedir. Viral hastalık olan grip (influenza) virüslerinin zamanla mutasyona uğrayıp tip değiştirmeleri ve bu tipteki virüslere karşı insanların direnç gösterememeleri veya bağışıklık geliştirememelerinden ötürü insanlar arasında virüs kolay yayılabilmekte ve kıtalar arasında salgın oluşabilmekte ve netice itibariyle ortaya küresel salgın (pandemi) çıkabilmekte ve küresel düzeyde panikler yaşanabilmektedir (Akdur, 2009). Keza veba ve kolera gibi salgınlar da insanlık tarihinde etkili salgınlar olmuşlardır.

Son bir yüzyıl içinde birden fazla salgınla yüz yüze kalan dünya, tekno-gelişmelerin de etkisiyle her bir salgında daha etkin korku dalgasına sahne olmuştur. 40 milyon fazla insanın hayatını kaybettiği 1918-1919'da ortaya çıkan 'İspanyol Gribi' (H1N1), 2 milyon insanın hayatını kaybettiği 1957'deki Asya Gribi (H2N2), yaklaşık 1 milyon insanın hayatını kaybettiği 1968-1969'daki Hong Kong Gribi bu salgınlar arasındadır. 2005-2007 yıllarında insanlarda görülen Kuş Gribi (Avian influenza), 2009'da görülen Domuz Gribi de yakın zamandaki küresel panik gerekçesi olan salgınlardandır. Aralık 2019'da görülen, Çin'in Wuhan şehrinde SARS-CoV-2 olarak bilinen Covid-19 (Yeni Tip Koronavirüs), Kasım 2021 tarihi itibariyle devam eden pandemilerin başındadır.

2019 yılının sonundan itibaren Covid-19, küresel düzeyde hızlı yayılmış ve toplumsal hayatı derinden etkilemiştir. Kasım 2021 başı itibariyle dünya genelinde virüsten hayatını kaybedenlerin sayısı 5 milyonu aşmıştır.¹ Türkiye'de ise 09.11.2021 tarihi itibariyle 70.207 kişi hayatını kaybetmiş, bunun yanı sıra toplam 7.985.944 vaka sayısı tespit edilmiştir.² Covid-19 pandemisi, sağlık krizinden ekonomik, sosyal ve siyasal birtakım krizlere doğru küresel çapta etkisini genişletmiştir. Ölüm ve hastalık dışında toplumsal hayatın her boyutunda etkili sorunları da beraberinde getirmiş veyahut var olan sorunlara yeni bir boyut kazandırmıştır. Ülkeler önleyici tedbir olarak sokağa çıkma yasakları uygulamış, çalışma hayatına ve gündelik hayata dair de önemli kararlar almışlardır. Bu sorunlar ekseninde Covid-19'un etkisini her boyutta incelemek mümkündür. Bu çalışmada ise salgının risk ve korku kültürüyle bağlantısından hareketle küresel bağlamı da ihmal etmeden kapanmanın toplumsal boyutu mercek altına alınacak, bu süreçteki dinamik gelişmeler yorumlanacaktır. Makalenin çıkış noktası risk toplumunun pandemide uğrağını sınırlı bir çerçevede yorumlamaktır. Bu açıdan toplumsal kapanmanın aynı zamanda insanın dışa dönüklüğünden kaynaklı yeni açılma dinamiklerini nasıl yarattığına odaklanılacak, kolektif şekilde geçmişi hatırlamanın bu dinamikteki yeri ortaya konulacaktır. Makalede öncelikle risk kavramına dair klasikleşmiş teorilere bakılacak, ardından risk kültüründeki bireyselleşmiş toplum gerçekliğinden kapanmanın diyalektiği eksenine doğru bir çözümlemeye gidilecektir.

Risk Teorilerine Kısa Bir Bakış

Özellikle 1970'lerden sonra kapitalizmin küresel düzeydeki dönüşümüyle birlikte ortaya çıkan ekonomik krizler, sosyal güvensizlik biçimleri, göçler, çevre sorunları, salgın hastalıklar gibi olgular sosyolojide 'risk' kavramı ekseninde tartışılmıştır (Beck, 2011; Douglas ve Wildavsky, 1983; Giddens, 2000; Castel, 2004; Furedi, 2014). Dünden bugüne küresel sorunların daha da derinleşerek risk enflasyonuna sebebiyet verdiği söylenebilir. Covid-19 pandemisi ise risk enflasyonunun yeni bir momentumu olmuştur. Pandemideki toplumsal durumu daha iyi çözümleyebilmek açısından klasikleşmiş söz konusu teorilere yakından bakmakta yarar bulunmaktadır.

¹ Kayıtlara göre ülkeler düzeyinde en fazla ölüm vakası 766.299 ile ABD'de yaşandı. ABD'yi, 607.860 ile Brezilya, 458.470 ile Hindistan izledi (aa.com.tr, 01 Kasım 2021).

² Güncel veriler <https://covid19.saglik.gov.tr/> sitesinden alınmıştır.

Riskler attıkça ve çeşitlendikçe veya risk algısına yönelik korku kültürü derinleştikçe riskin toplumsal doğasına ilişkin teorik bakışlarda da çeşitlenmeler artmış, literatür zenginleşmiştir. Risk teorisyenlerde ilk akla gelen Beck'in (2011), 1986'da yayınlamış olduğu *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru* başlıklı eseridir. Eser, 'geç modernite' kavramı ekseninde, sanayi sonrası toplumdaki riskin küreselleşmesine odaklanmış ve tehlikenin cehaletten bilgiye doğru kayan yönüne eğilerek riskin geç modernitenin ürünü olduğu iddiasını taşımıştır. Beck'in (2011) risk toplumu yaklaşımına göre sanayi öncesi dönemde salgınlar, afetler vb. tehlikeler insan denetiminin dışında ve bir ölçüde kaderci mantıkla anlamlandırılmaktaydı. Sanayi toplumunda ise (Batıda) bilimsel ve teknik gelişmenin çerçevesinde ve sanayinin risklerinden korunma doğrultusunda (hukuki düzenlemeler, sigortacılık vb. araçlar) hesaplanabilir, kontrol edilebilir iddiasıyla ortaya çıkan bir anlayış hâkim olmuştur. Örneğin Weber (1997:24), *Protestanlık Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde, modern rasyonel kapitalizmin hesaplanabilir teknik iş araçlarına, hesaplanabilir hukuk ve biçimsel kurallara göre işletmeye gereksinim duyduğunu ve bu türden hukuk sistemine ve tekniğine, işletme ve ekonomik biçimlere dayalı olgunun yalnızca Batı'da varlık gösterdiğini ileri sürmüştür. 20. Yüzyılın gerçekliğinde ise sigortayla güvence altına alınmayan riskler ortaya çıkmıştır. Nükleer gücün, kimyasal risklerin, salgınların, küresel ısınmanın gündeme geldiği, hesaplanamaz, kontrol edilemez riskler dünyası oluşmuştur. Beck, bilimsel rasyonaliteyle birlikte ilerleyen iktisadi gelişmenin yol açtığı çevresel felaketler bu sürecin 'yan etkileri' olarak değerlendirmenin safdillik olacağını belirtmiştir. 'Geç modernite' veya 'ikinci modernite' şeklinde tarif edilen dönemde toplumsal hayat 'düşünümsel (reflexive)' sorgulanmaya tabi tutulmuş, fark edilmeyeni fark ettiren 'refleksif/düşünümsel modernleşme', bireylerin yaşadığı zamana dair sorgulayıcı tavrına gönderme niteliği taşımıştır. Risk, ona göre modernitenin zorunlu bir sonucudur. Zira sanayi toplumunun modernite formunda aile, yakın ilişkiler, akrabalık biçimleri yıpranmaya başlamış, riskin alanı tıp ve kamusal diğer kurumlar bireysel bağımlılıkların başvuru merkezlerine doğru genişlemiştir. Risk, gözlenebilir, denetlenebilir olmaktan çıkarak bireyler ve uluslar üstü ve küresel bir nitelik kazanmıştır, başta çevresel riskler olmak üzere pek çok risk ve risk potansiyelleri genelleşmiştir.

'Risk' kavramını 'güven' ile birlikte ele alan Giddens da paralel şekilde, günümüz dünyasının giderek denetimlerimizden çıkan, "elimizden kaçıp giden bir dünya" haline dönüştüğünü (2000:14) ifade etmiştir. Olumlu ve olumsuz yönleriyle risklerin modern sanayi toplumunda kendini belli ettiğini, geleneğe ve dine karşı kapitalizmin kendini riski yönetme sistemine göre organize ettiğini (sigortacılık vb.) ama günümüzde risk-tehlike dengesinin değiştiğine dair vurgular yapmıştır. Risk kavramının olasılık ve belirsizlik kavramlarıyla ayrılmaz bağıni işaretleyen Giddens (2000:36-45) iki tip riskten söz etmiştir: dışarıdan kaynaklı, doğanın veya geleneğin sabitliklerinden kaynaklı 'dışsal risk'; insanın gelişen bilgisinin dünya üzerindeki etkisiyle yaratılan 'imal edilmiş risk'. Ona göre artık imal edilmiş riskler, dışsal risklere ağır basmaktadır. İmal edilmiş riskler sadece küresel iklim değişimi gibi doğayla ilgili değil, yaşamın diğer alanlarına yayılan, kapsamı giderek genişleyen, bir yönüyle korkulu söylentilerin yayılımıyla üretilen ama gerçek tehditler de içeren (gıda, cinsellik, tarım vb. çok alanda) risklerdir. İmal edilmiş riskte riskin düzeyi bilinmemektedir. Öte yandan risk toplumunda evlilikte ve ailede geçmişteki gibi bir gelecek projeksiyonu sunulmamaktadır. Geleneksel yollar çözüldükçe ve ilerisi hakkında müphemlik artınca yeni bireysel tavırlar gelişebilmekte ve bireylerin giderek daha fazla riski dikkate almaları gerekmekte, tüm fırsat ve tehlikelerle yüzleşmenin göze alınması icap etmektedir (Giddens, 2000:41-42).

Riskli psikolojik düzlemde ziyade kültürel teoriyle veya toplulukların kültürel kodlarıyla izah eden perspektifler de dikkate değerdir (Douglas ve Wildavsky, 1983). Douglas (1985), tehlikelerin ve riskin algılanışının kültürel yapı dinamiğinin etkisiyle şekillendiğini, bireyin içinde bulunduğu topluluğun kültüründeki kodların anımsatıcı

rolüyle riskin anlamlandırıldığını (toplumsal deneyimlerin bilgisiyle) dile getirerek riskin toplumsal ve kültürel bir kavram olduğunun altını çizmiştir. Keza Douglas (1992), bazı risklerin çok önemli, bazılarının ise önemsiz görülmesinden dolayı riskin topluluklardaki göreliliğine, kurumsal ve politik seçici sürecin ürünü olduğuna ve risk kodunun toplumsal dayanışmadaki rolüne de dikkati çekmiştir (1992: 29-30).

Daha makro tarihsel bir bakışla, doğrudan risk kavramına odaklanmasa da sivil güvensizlik ve sosyal güvensizlik ekseninde yaklaşan Castel'in (2004) teorik katkısı da son derece anlamlıdır. Castel (2004: 9), özgürlükleri garanti altına alan ve hukuk devleti çerçevesinde bireylerin mülk ve kişisel güvenliğini kapsayan 'sivil güvence' ile hastalık, kaza, yaşlılık ve birtakım risk durumlarına karşı koruma işlevi gören 'sosyal güvenceler' olmak üzere iki güvenceden bahsetmiştir. Bu iki güvence biçiminin 1970'lerden sonraki süreçte kapitalizmin dönüşümüyle birlikte aşınmaya uğradığını, esnekleştiğini ve ortaya sosyal güvencesizliğin çıktığını belirtmiştir. Sanayi toplumunun ve liberalizmin bireyi gelenekten koparan ve onu dayanıksız güvensiz ortamına karşı ulusal-sosyal devletin geliştirmiş olduğu önleyici tedbirlerin son zamanlarda zayıfladığını, bireyselleşme süreçlerinin arttığını ve koruyucu kolektiflerin güçsüzleştiğini dile getirmiştir (2004:44-45). Ona göre kapitalizmin dönüşümüyle çalışma ilişkilerinde, mesleki kariyerlerde ve istihdam statülerindeki güvenceler 'genelleşmiş devingenleşme' yaşamış, eş zamanlı olarak da kolektifler zayıflamış, yeniden-bireyselleşme ve güvensizlik anlamında derin dinamik ortaya çıkmıştır (2004:51). Dolayısıyla güvenlik arayışı sürekli artış eğilimindeyken yükselen risk duyarlılığı da dayanaksızlığı pekiştiren rolde olmuştur.

'Korku kültürü' çerçevesinde risk teorisine katkı sunan Furedi'nin (2014) perspektifi ise bireylerin maruz kaldığı risk korkusu üzerinedir. Günümüz toplumlarında riskler arttıkça korku kültürü yaygınlaşmaktadır. Zira korku, bilinmeyen, öngörülemez durumlarla insanın zihinsel yoğunlaşmasına sebep olan bir mekanizmadır ve insanın gündelik yaşamını tehdit eden güçlerle kuşatıldığına yönelik inançla bağlantılıdır (Furedi,2014:8). Korkunun zihinlere hakim hale getiren ve bazı sorunları abartarak sunan mekanizmaların korku ve paniği kendi kendini haklı çıkaran bir dinamiği olduğunu, ortaya çıkan 'korku kültürü'nün bireylerin kendilerini depresif şekilde tarif etmesine neden olduğunu dile getiren Furedi (2014:13-14) 'risk', 'risk altında' gibi ifadelerin medyadaki sık kullanımıyla risk saplantısının nasıl normalleştiğine dikkati çekmiştir. Ona göre böylesi bir risk paniğinde her yeni sorun bir ölüm kalım meselesine dönüştürülmekte, insan ilişkileri risk çerçevesine oturtulmakta, bireyler arasındaki ilişkilerde bile risklerin azaltılmasına yönelik rasyonel yönetim ilkelerinin gerekliliğine işaret edilmekte, aksi halde başarısızlık riski ile yüz yüze kalacakları korkusu oluşturulmaktadır (2014:15-17).

Riskli görülen ilişkiden daha çekici görülen yalnız yaşamak, ailenin bir kriz yaşadığının göstergesi değil, tutkunun giderek daha fazla riskli görüldüğü çağda ilişkilerle baş etmede güçlük yaşandığının göstergesi olabilir (Furedi, 2014:19). Dolayısıyla hassasiyetler artmakta ve bireylerin birbirine tahammül etme güçleri zayıflama eğilimindedir. Toplumun risk alma korkusuna odaklanan Furedi (2014), korku kültürünün insanları birbirine yabancılaştırdığını, bu kültürün insanların sorunlarla baş etmelerini engelleyen şüphe atmosferi yarattığını, risk almayı olumsuzlayarak bireyi pasifliğe sürükleyen çabalara karşı risk almanın çoğu zaman yaratıcı ve yapıcı girişim olabileceğini ileri sürmüştür (2014:19-25). Dolayısıyla risk ve güvenlik takıntısının yaşamda rutinleşmeye başladığını, hatta riskin büyük bir sektör haline dönüşerek her türlü insan deneyimini güvenlik meselesine dönüştürdüğünü (2014:30-31) ortaya koymuştur. Söylem olarak güvenlik yüceltilmekte, bireylerin risk almaktan korktuğu güvensizlik ikliminde bireyler daha çaresiz hissettirilmektedir. Güvensizliğin mutlaka riskten kaçınmaya, bilim ya da teknoloji korkusuna yol açmadığını, bilakis günümüzde güvensizliğin güçlü bir muhafazakâr ihtiyat duygusuyla bağlantısı olduğunu, önlem alma ilkesi giderek toplumun her alanına yayılmaktadır. Risk saplantısı insanı çaresiz, güçsüz, sürekli yardım veya danışmanlık almaya muhtaç hale getirdiğini, insanın ilerleme potansiyelini zayıflattığını

vurgulamıştır. Zira önlem ilkesinin hâkimiyeti kötümser insan anlayışını beslemekte, sürekli risk altında olduğu hissiyatı bireylerde başarısız olma korkusunu tetiklemektedir. Başarısızlıklar ise psikolojik bozukluklar veya sendromlarla veya tıbbi yönden anlamlandırmakta, her geçen gün icat edilen yeni 'bağımlılıklar' ve bunların tehlikeleri de risk ve korku kültürünün dinamikleri haline dönüştürülmektedir. Netice itibarıyla insanın yaşamla baş edemediğine, potansiyelindeki zayıflığa, risklere karşı sürekli gözetim altında tutulup korunması gerektiğine yönelik inanç pekiştirilmektedir. Riskler herkesi kapsadığı için herkes potansiyel kurbandır. Ancak risk alma korkusu, kahramanı değil kurbanı alkışlamakta, rekabetçi ortamda bireylerin uzman yardımlarına muhtaçlıkları güvenliğin kutsanması, risk almanın lanetlenmesi yoluyla meşrulaştırılmaktadır. Aktiflikten ziyade pasiflik, cesareten önce güvenlik önemli erdemler olarak düşünülmekte ve krizlerle, felaketlerle yüklü dünyada hayatta kalmanın kendisinin bile büyük bir başarı olduğuna yönelik bir inanç yaygınlaştırılmaktadır (2014:36-41).

Risk teorileri bunlarla sınırlı değildir kuşkusuz; ancak ağırlık merkezini bu düşünce hatlarının oluşturduğu söylenebilir. Makalenin amacı bu teorilerin olgusal boyuttaki geçerliliklerini karşılaştırıp tartışmaktan ziyade Covid-19 pandemisi sürecindeki toplumsal dinamiği anlama yolundaki anahtar işlevlerinden yararlanabilmektedir. Temellendirmeleri ve yönelimleri farklı olsa da ortaklaşılan husus risk ve güvensizliğin artmış olması ve yeni bireyselleşmenin veyahut bireyselleşmiş toplum gerçekliğinin buna eşlik etmiş olmasıdır. Bu noktada riskin, risk algısının ve risk kodunun kültürel olarak anlamlandırılabilirliğini, dolayısıyla tehlikelere karşı her toplumun reaksiyonunun farklı olabildiğini de unutmadan, küresel çapta yeni bireyselleşme dinamiği ve toplumsal kurumlardaki sarsıntının pandemi sürecindeki bazı görünüşleriyle ilgili birtakım izahlarda bulunma imkanı vardır. Risk toplumunun pandemi durağında örneğin bireyler pasif, edilgen ve dayanıksız mı kaldılar? Yeni direnç mekanizmaları oluşabildi mi, oluştuysa nasıl cereyan etti? Kurumlarda nasıl değişimler gözlemlendi? Bu ve benzeri sorular genişletilebilir. Bütün bunları önce bireyselleşen toplum gerçekliği süzgecinden geçirerek, ardından da kapanma ve açılmanın diyalektiği ekseninde yorumlamak mümkündür.

Bireyselleşmiş Toplumun Pandemi İle İmtihanı

Beck (2011:140-141) kişinin kendi zamanını, imkanlarını, yaşam alanlarını, bedenini kontrol etme, kendi perspektiflerini inşa etme (ne kadar yanılsamalı veya ideolojik olursa olsun, bir gerçeklik taşıyıcı) talebine karşılık gelen bireyselleşmenin (18. ve 19. Yüzyıllardaki sermaye birikiminden doğan burjuva bireyselliğinden farklı şekilde) geç modernitede yeni bir suret kazanmaya başladığını, emek piyasasındaki esnekleşme sürecinin de bireyselleşmenin motor gücü olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre sanayi toplumunun geleneği çözüldükçe toplumsal eşitsizlikler de bireyselleşmektedir. Geleneksel bağların ve sınıf, çekirdek aile gibi toplumsal biçimlerin yerini bireyin biyografisine damgasını vuran ve onu piyasalara, modalara, sosyal politikalara bağımlı kılan 'ikincil' merciler ve kurumlar almaktadır. Keza psikoloji bilimi, bu süreçte itibarı giderek yükselen disiplinlerden olmuştur. Yalıtılmış koşullar içinde dışsal içsellığe çevrilerek özel hale gelmiştir. Bu sürecin bireyselleşmesi herkesin kendi biyografisini verili sınırlamalardan kurtararak kendi eline almak durumunda kalması; açık ve karar vermeye bağımlı hale dönüşmesi şeklinde cereyan etmiştir. Bireyselleşerek yeni bağımlılıklar ve tek biçimde standartlaşmalar ortaya çıkmıştır. Örneğin televizyon hem yalıtılmış bireyleri hem standartlaştırmıştır. Biyografiler öz-dönüşlü hale gelmiştir (Beck, 2011:201-205).

Risk toplumunun bireyi kendi biyografisine dayalı performansla var olmaya sürüklemesinin pandemi momentumundaki tezahüründe daha fazla mücadele, daha fazla yalıtılmışlık ve daha fazla yalıtılmışlıktan çıkış yollarını aramak gibi eğilimler meydana geldi. Korku, güvensizlik ve sürekli risk durumuyla daha fazla mücadele talep edildi. Pandeminin daha da derinleştirdiği risk toplumunda korku ve güvencesizliğin kaynakları

veya ortamları derinleştikçe bunlarla mücadele için daha fazla enerji ihtiyacı da talep edildi, bireysel ve kolektiviteler düzleminde buna verilen yanıtlar veya geliştirilen dirençler/ baş etme stratejileri de bireylerde sürekli enerji kaybına yol açtı. Fasit daireye dönüşen ve giderek de hızlanan bu çetin, bu endişeli haller, Han'ın (2015) işaret ettiği 'yorgunluk toplumu'nu daha güçlü şekilde yeniden üretmeye de yardımcı oldu. Dolayısıyla risk toplumu, aynı zamanda ivmesi giderek yükselen hız toplumunun enerjisinden beslenen ve hızla aynı oranda artan yorgunluk toplumuna dönüştü. Virüsün her yeni varyantı gibi daha güçlü bir müphemlik ve risk toplumu türevleri gelişim gösterdi.

Bauman (2011:61) modern toplumun karşılıklı karmaşıklıklar şebekesinin her gün bireyleri yeniden şekillendiren ve müzakereye iten doğasının yanında 'bireyselleşme' etkinliğinde de var olduğunu belirtmiştir. Keza 'güçsüzlük ve 'yetersizlik' kavramlarının geç modernliğin, post-modernlik hastalığının isimleri olduğunu vurgulayarak, uyumsuzluk korkusunun değil, uyum sağlamanın imkânsızlığına, sınırları ihlal etmenin değil, sınırsızlığın dehşetine vurgular yapmıştır (2011:59). Arka bağlamda özgürlük ile güvenlik ihtiyacının ve bu dengenin sağlanmasındaki gerilime işaret etmiştir. Dolayısıyla pandemi koşullarını da düşündüğümüzde, risk toplumunun bireyselliğinin hem daha fazla etkileşimi, bağımlılığı, dışa dönüklüğü hem daha fazla sağlıklı olmayı, beslenmeye özen ve dikkat etmeyi, hem yakınlaşmayı hem uzaklaşmayı içeren yüksek enerjili bir sistemle kendini yenilediğini söyleyebiliriz. Bu boyutları, kapanmanın ve açılmanın diyalektiğine eğilen sonraki bölümde daha yakından ele alacağız.

Pandeminin Diyalektiği: Kapanırken Açılmak

2020 yılında pandemi dolayısıyla pek çok ülkede sokağa çıkma yasakları, zorunlu karantinalar gibi uygulanmalardan dolayı evlere veya yurtlara kapanmalar hayata geçirildi. Küresel çapta yepyeni bir toplumsal durum yaşandı. Söz gelimi, riskin küreselleşmesine koşut olarak gelişen virüs tehdidine yönelik sosyal dirençler veya baş etme stratejileri de küreselleşti. Bambaşka sosyallik biçimleri keşfedildi veyahut ihmal edilen birtakım kültürel öğeler, davranışlar yeni zamanın durumunda yeniden canlandırıldı. Örneğin İtalya'da binlerce insan hayatını virüsten dolayı kaybetmiş, kentler karantina altına alınmış, korku ve kaygıyı besleyen ölümün karabulutları insanlık üzerinde dolaşırken balkonlara çıkan insanlar birlikte söyledikleri şarkılarla, çaldıkları enstrümanlarla sokakları orkestraya çevirebilmişlerdi. Böylece balkonlar, kapanmanın dışa açılan pencerelerinden biri olmuş, dışarıdan soluk almanın ve dışarıdakilere soluk olma açısından yarı kamusal alan işlevi görmüşlerdi. Her şeye rağmen insanlar yeni türden sosyalleşerek, etkileşime girerek, umudunu bu bağlarla diri tutarak ayakta kalma gayretindeydi. Yüz yüze gelinmiyor olsa da teknik olanaklarla (telefon, internet vb.) yüz yüzeymiş gibi iletişim kurarak sosyal bağlar güçlü tutuluyordu. Virüsten hayatını kaybedenlerin cenaze merasimleri gerçekleşemiyor, görüntülü aramalarla hastaneden son bakışta gözyaşlarıyla uğurlama törenleri yapılıyordu. İnternet ortamı yeni kamusal alan rolü üstleniyor, sanal taziyelerle baş sağlıkları dileniyordu. Velhasıl insanlık, birbirinden öğrenerek, farklı yollarla etkileşime girerek, yeni pratik ve taktiklerle trajedinin üstesinden gelmeye çalışıyordu.

2020 yılının ne derece büyük değişimlerin miladı olacağını veya olamayacağını elbet tarih gösterecektir. Hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağını veyahut hiçbir şeyin değişmeyeceğini iddia edenlerin öngörülleri veya görüşleri, öngörülemezliğin egemen paradigmaya dönüştüğü ikinci modernleşme sürecinin pandemi sekişyonunda tartışılmaya devam edeceği aşikârdır. Bu makalede, öngörülerden ziyade bu süreçte olup bitenleri anlamaya odaklanmak söz konusudur. Genel olarak küresel düzeyde ama özelde Türkiye'de pandemi sürecinde yaşanan kapanmanın sosyal etkileşimlerinin genel bazı formlarını diyalektik ilişki temelinde kavramanın yolları denenmektedir. Bu noktada Berger ve Luckmann'ın (2020) sosyal gerçekliği inşa ürünü olarak ele alan yaklaşımları ve Berger'in (2011) bu yaklaşımı açığa çıkaran yönelimi, makale özgünlüğündeki kavrayışa yardımcı olacak

birtakım anahtar düşünsel hatlar sunmaktadır. Böylelikle pandemideki kapanma sürecinde beliren ve nesnelleşmiş bazı örüntüleri anlamak da kolaylaşacaktır.

Berger ve Luckmann (2020:90), insanı sosyal bir ürün ve toplumu da insani bir ürün ve nesnel bir gerçeklik olarak kavrarlar. Keza onlara göre toplum, hem öznel hem nesnel gerçekliğe sahiptir ve toplumu *dışsallaştırma*, *nesnelleştirme* ve *içselleştirme* uğraklarından meydana gelen diyalektik sürecin aracılığıyla anlamak gerekir (2020:192). Dışsallaştırma; fiziki ve zihni faaliyetlerle insanların sosyal dünyaya doğru taşmalarını, toplumun insan ürünü olmasını sağlayan antropolojik bir zorunluluktur. Zira insan, dışa açılmaya meyilli yapıya sahiptir ve biyolojik niteliği de bunda son derece etkilidir. Diğer memeli hayvanlardan farklı olarak ‘homo sapiens’ (düşünen canlı olarak insan), ‘eksik’ doğmaktadır ve tamamlanmanın ilk adımları doğumdan sonraki ilk yılda hayat bulmaktadır. Çevreyle etkileşimle, sosyalleşerek -ama biyolojik yapının içinde kalarak- kişilik geliştirme ve kültür edinme gerçekleşmektedir (Berger, 2011:53-55).

Nesnelleşme, fiziki ve zihni faaliyetlerin karşılandığı olgusal gerçekliği, nesnelleşmiş yapıyı, bireyler tarafından üretilmiş (insanlarca inşa edilmiş) kurumsal dünyanın nesnelliğine karşılık gelirken içselleştirme, nesnelleşmiş gerçekliğin kendini yeniden nesnel dünyanın yapılarından öznel bilincin yapılarına aktarırken bireyler tarafından tekrar kendilerine mal edilmesini, özümsemesini ifade eden uğraktır (Berger, 2011:53).

İçselleştirme, sosyalliğe yatkınlıkla doğan bireyin toplumsal diyalektiğe katılmasıyla başlar ve sosyal dünyanın anlamlı bir gerçeklik olarak kavranması temelinde hayata geçen *asli sosyalizasyon* (birincil) ve *tali sosyalizasyon* (ikincil) süreçlerini içerir. Asli sosyalizasyon çocuklukta başlayan ve bireyi toplum üyesi haline getiren ilk sosyalleşme süreci iken tali sosyalizasyon sosyalleşmiş bireyi bulunduğu toplumdaki nesnel dünyasındaki yeni aşamalara dahil eden, role-özü sosyal bilginin (iş bölümünde temellen bilgi) edinilmesini, ‘temel dünya’nın tersine, ‘alt-dünyalar’ın kısmi gerçekliklerine işaret eder (Berger ve Luckmann, 2020:192-206). Tali sosyalizasyon, sembolik evren olarak toplumsal konumlanmanın farkındalığında ve ona özü bir ‘dilsel’ pratikle gerçekleşir. Pandemi döneminde kapanmadan dolayı iletişim kanalları ve özellikle sosyal medya üzerinden dışa açılmanın tali sosyalizasyon sürecinin yeni bir vechesi olarak görmek isabetli olacak ve belki de ‘tali sanal sosyalizasyon’la bunu ifade etmemiz anlamlı olacaktır. Yüz yüze etkileşim kadar güçlü, istikrarlı nesnellikler taşımaya bile bazı benzer pratiklerin kolektif sergilenişinde, bu pratiğin ortak anlamlar dünyasında var olma şekillerinde kolektif dâhil olma süreçlerinin daha da hızlanabildiğini gözlemlemekteyiz.

Diğer memelerinden farklı olarak insanın eksikliğine ve bu yüzden dışa dönüklüğüne vurgu yapan Berger (2011: 58), insan doğası olarak gözüken şeyin esasında insanın dünya-kurmasından veya dünya inşasının ürünü olmaktan başka bir şey olmadığını belirtir. Yani toplumsal bir canlı olarak insanın doğası, diyalektik açıdan bizzat insan ürünü olduğunu, dolayısıyla insanın insanlığını topluluktan koparıldığında hissettiğini ifade etmek istemiştir.

İnsanın kapanırken bile dışa dönük eğilimini bir şekilde harekete geçirebildiğini pandemi sürecinde yakından yaşadık. Sosyal kapanma; gerekli asli, gerek tali, yeni sosyalizasyonları beraberinde getirdi ve bunlar etkileşimlerle dışsallaşarak kısmen nesnellik de kazandı. Mekânsal kapanma, fiziksel mesafe uzaktaki bireylerle kitle iletişim araçları vasıtasıyla daha sık görüşmeye, ev içinde daha yakın sosyalizasyona sürükledi. Uzun zamandır ihmal edilen ev işleri anımsandı, duyumsanmayan kaygılar duyumsandı, ev içindeki bireylerle daha fazla etkileşim kuruldu, daha fazla geçmişe gidildi, evdeki eşyalarla daha çok ilgilenildi. İnsan mekânsal açıdan kapanırken sosyal açıdan farklı kapılardan yeniden dışa döndü. Sosyalizasyon süreci ‘sosyal-izolasyon’a dönüştü. Başka bir ifadeyle sosyalleşerek izolasyonlar gerçekleşti veyahut izolasyon sürecine has sosyalleşmeler gerçekleşti diyebiliriz. İçe kapanma ile yeni şekilde dışa açılma yalnızlığın giderek yeni durumda kalabalıklaşmasıyla yaşandı. Teknik imkânlar bunu daha da kolaylaştırıp nesnelleşen forma sürükledi.

Kapanmanın ve Açılmanın Üç Boyutu: Bireysel, Kurumsal ve Kolektif Temsil

Pandemi dönemindeki kapanma ve eş zamanlı gelişen açılmanın çift yönlü boyutlarını -iç içe geçen karakterlerini de ihmal etmeden- bireysel, kurumsal ve kolektif temsiller kategorilerinde (kapanma ekseninde) sınıflandırabiliriz. Bunlardan bireyselliği Beck'in (2011) ve Bauman'ın (2011) 'bireyselleşmiş toplum' görüşlerinden; kurumsal ve kolektif temsilleri ise Swingewood'un (1998:134) Durkheim'in yöntemine dair analizinde sınıflandırdığı üç olgu biçiminden (morfolojik, kurumsal ve kolektif temsil) ikisini ödünç almaktayız. Ayrıca Berger ve Luckmann'ın (2020) insanın dışa dönük niteliğine dair belirlemelerini burada insani inşanın ürünleri olan mekanizmalara veya nesnelleşmiş formlara (kolektif birimler ile aile, devlet vb.) doğru genişleterek kapanma-açılma diyalektiğini kullandığımızı not etmemizde de yarar bulunmaktadır.

Bireyselliğe Kapanma ve Açılma: Bireyselleşmiş toplumun salgında derinlik kazanmasıdır. Mekânsal kapanma, biyografik performansı hem geçmişe hem şimdiye odakladı formatladı. Elbette bu eğilimi tüm toplum kesimlerine veya sınıflara genelleme şansımız bulunmamaktadır. Ancak bir eğilim olarak ortaya çıkan bireysel kapanma ve açılma kiplerinden söz etmek mümkündür. Örneğin biyografik geçmişe yönelik kapanmanın en bariz dışa açılma tezahürleri sosyal medyada geçmişe dair anıların, fotoğrafların paylaşımları oldu. Teknoloji, kapanarak açılan bireyselliklerin en kolaylaştırıcı ama aynı zamanda bu edimlerin kalıplaştığı araçlar ve bir ölçüde de araçtan uzaklaşıp amacın kendisi de oldu.

Pandemi öncesine uzanan korku kültürü, felaket tellallıkları yoluyla risk bilincinin gelişimiyle yaygınlık halihazırda zaten kazanmıştı. Başta medya olmak üzere birbiriyle bağlantılı 'ahlaki panik³' mekanizmalarının bu kültürün yerleşmesinde ve yayılımındaki payı büyüktü. Risk dalgasını ve risk duyarlılığını artıran ahlaki panik mekanizmalarının etkisi pandemi döneminde de kendini hem geleneksel medyada hem de sosyal medyada kendini gösterdi. Bireyselliğe kapanmanın sınırlanmış ahlaki panik mekanizmalarına yeri geldiğinde sosyal medya gibi mecralarda katılım gösterebildiler. Yeri geldiğinde bu sürecin parçası da olabildiler.

Esasen hiç kimse toplumsallığın dışında değildir. Toplumsallık her koşulda kendine bir yarık açabilir. En bireysel kapanmada bile bir beşerileştirme pratiği gözlemlenebilir. Örneğin evde beslenen hayvanlara yönelik beşeri tutumlar bu mahiyettedir. Bireyselleşmenin kendisi eş zamanlı olarak yaşanan kolektif bir süreçtir. Geleneksel bağların veya kolektif aidiyetlerin yüksek geçerliliğe sahip toplumsal kümelerde her boyutta bireyselleşme edimleri yaşanmıyor olsa da bunun bazı eğilimlerini izleyebilmek olasıdır. Kişiselleştirmenin teknik nitelikleri buna örnek olabilir (cep telefonu vb.).

Toplumsal Kurumlarda Kapanma ve Açılma: Aile, ekonomi, siyaset, din, eğitim gibi nesnelleşmiş kurumsal düzlemdeki kapanmaları kastetmekteyiz.⁴ Pandemide aile içinde dayanışma arttığı gibi aile hafızası da tazelendi. Bir arada olmanın süresi olağan dışına çıktıkça geçmişin arkeolojisine girişimler de arttı. Bu durum bazı ailelerde yüksek perdeden tartışma ve gerilimlere neden olurken bazılarında sosyal bağların daha da güçlenmesine vesile oldu. Bazılarındaysa eve kapanmanın sıkıntılarını ve gerilimlerini sosyal kopuşlar izledi. Bireyler ailede kapandıkça ailede bireyselleşen toplumun tezahürleri açıldı, içe kapanışla dışa açılma eş zamanlı yaşandı. Arkadaş çevresinde duyulan ölüm ve hastalık haberleri yüz yüze olmasa bile iletişim kanallarıyla sosyalleşmeyi arttırdı. Aidiyetler pekiştirildi. Öte yandan bu bağların sürekliliği, sosyal mesafeyi içselleştiren bireyselleşme hattının sınırında cereyan etti.

³ Ahlaki paniklerin oluşumuyla ilgili çalışma için bkz. Cohen (2019).

⁴ Toplumsal kurumlardaki etkiyle ilgili olarak Güngör'er'in (2020) çalışmasına bakılabilir.

Devletler kapandı, sınırlar kapatıldı ve insan hareketliliği kontrol altına alındı. Ama aynı zamanda devletlerarasında dayanışmalar da görüldü. Keza bilim dünyasında da işbirliği ve küresel dayanışma arttı.⁵ Ekonomide küresel ve ulusal ölçekte ekonomiler kapandı, emtia ve enerji fiyatlarında dalgalanmalar ve artışlar meydana geldi. Önemli sanayi kollarında üretimlere ara verildi. Ticari anlamda daralmalar yaşandı. Para miktarlarında artışlar ve ülke enflasyonları gözlemlendi. Ekonomiler kapandı görünse de bazı sektörlerde canlanmalar gözlemlendi (lojistik vb.). Klasik ekonomi piyasası kapandı ama kripto piyasası açıldı. Merkezi olmayan yeni elektronik para yatırımı küresel düzeyde yayılım gösterdi. Devlet mekanizmasına duyulan ihtiyaçlar artış gösterdiği için siyaset kurumuyla ve onun yönlendirmesi altındaki sağlık alanıyla toplumun ilişkisi ilk zamanda güçlü oldu. Zamanla pek çok ülkede sorgulamalar da arttı. Devlet gücünün salgın politikasındaki rolünden ötürü totaliterleşmeye meyilli olup olmadığı tartışıldı. Din kurumunda aleni kolektif ritüeller gerçekleşmemiş olsa da ve bilimin tıbbi ve teknik alandaki katkı ve itibarı baskın hale gelse de inanç düzeyinde kapanmalar veya inanca dayalı bağların zayıfladığına dair bulgular en azından henüz ortaya konulmadı. Bu açıdan bir çözülme veya bir güçlenme durumuna dair belirgin bir yorum yapmamız güç olsa da kolektif bütünleşmede dinsel alanın önemli rol oynadığını da not etmemiz gerekir. Bu açıdan dinin de bireyselleşme olgusundan etkilendiğini, bu açıdan bireyselleşmeye giderek daha fazla gömülü hale gelen ve ona kapanan bir dinsel eğilimi ortaya çıkı. Eğitimin mekânsal kapanmaya ve teknik açıdan uzaktan eğitime dönüşmesi ev/hane ortamına kapanmış ve ona göre görelî şekillenmiş bir mekanizmayı doğurdu.

Kolektif Toplumsal Temsillere Kapanma ve Açılma: Yeni bağlar kurmaya odaklı bireyselleşmiş toplumun salgına özgü korku kültüründen dolayı başvurduğu aidiyet formlarıdır. Nesnelleşmiş, kurumsallaşmış aile gibi birlikteliklerin ötesine uzanan düşünsel, ideolojik, politik, inanç, etnik vb. gibi kolektif kimlik ve imajlarla birtakım ortaklıkların görelî şekilde güçlenen bağına işaret eder. Tehlikeler ve tehditler karşısında topluluğun kendi içinde dayanışma refleksi göstermesi, özüne çekme eğiliminde davranışları sergilemesi olağan hayatta kalma edimlerinden. Jaspers'in (2018:18) deyişiyle "*tehdit insanı kendisini emniyete almaya zorlar*". Dolayısıyla yüksek risk anlarında birincil ilişkilerin nesnelleştiği aile, akrabalık, arkadaşlık gibi birincil dışa dönüklüğün sahnelerine ikame edilen toplumsal bağların ortaklığına yaslanan kapanma sahnelerinden söz edilebilir. Dolayısıyla var olan bağlar daha da güçlenebildiği gibi daha önce çok önemsenmemiş bağların bu süre zarfında canlılık kazanması da söz konusu olabilir. Bu açıdan bazı kolektif temsillerin geçicilik taşıyabildiğini de söyleyebiliriz. Birtakım olaylara gösterilen kolektif tepkinin bir parçası olarak sosyal medyada aksiyon göstermenin ortaklığı buna örnek teşkil edebilir. Diğer taraftan ulusal kimliğe kapanmayı pekiştiren pratikler de görülebildiği gibi küresel vatandaşlığa doğru açılan pencereler de görüldü.

Endişe Dayanışmaları

Metropole özgü bireysellik tipinin psikolojisi üzerinde duran klasik sosyologlardan Simmel (2009:317-318) 20.yüzyılın başlarındaki metropol hayatının farklılıklara bağımlı, taşra hayatına kıyasla daha fazla uyarıcılarla hemhal olmaya, daha çok bilinçliliğe doğru zorlayan durumu "sinirsel uyarımlardaki yoğunlaşma" olarak betimler. Zira şehir hayatı giderek daha fazla karmaşıklıklaştırmaktadır ve şehrin temposu her geçen gün artmaktadır. 21.Yüzyıl'da ise bu sinirsel uyarımlar metropollerinde aşan bir muhtevaya sahip olmuştur.

⁵ Salgın sürecinde küresel çaptaki bilim insanları arasındaki dayanışma ve işbirliğinin, geliştirilen ilaç ve aşıların "tüm insanların tedavisine" yönelmesini ve giderek "evrensel bir sağlık sisteminin" inşasına katkı sağlamasını umut eden Francis Wolff'un küreselleşmenin ak ve kara yüzlerine değinen ve pandeminin devletler arasında dayanışmanın motoru olma ihtimalinden bahseden (keza Çin'in pandemi karşısında daha şeffaf ve hesap verebilir hale gitmek zorunda kalan dönüşümüne ilişkin) 21 Nisan 2020'de *Liberation* gazetesinde yayınlanan görüşleri için bkz. (Şakiroğlu, 2020).

Gelişen ulaşım ve yeni iletişim teknolojileriyle etkileşimlerin hızı artmakta ve bu artış sinirsel uyarımların hacmini de yükseltebilmektedir. Pandeminin bir mıknaatı misali çeşitlenen sinir uyarımlarını kendine çektiğini ve daha yüksek hassasiyetler (korku ve endişe düzeylerinde) yarattığını söylemek mümkün.

Beck (2011:71) sınıflı toplumların "Açım!" sloganında temsil edilen devinimin risk toplumunda yerini "Korkuyorum!"a bıraktığını, başka bir ifadeyle ihtiyaç dayanışmasından endişe kaynaklı dayanışmaların ortaya çıktığını belirtir. Risk toplumunun pandemi uğrağında korku ve endişe yeni dayanışma ağlarını gündeme getirdi. Korku nasıl toplumsal bulaşıcıysa cesaret de bulaşıcıydı ve insanlar cesaret verici edimlerle kolektif hareketin ruhunda bütünleşebildi. Ancak bu dayanışmalar sürekli ve kalıcı değil, yine risk toplumunun ruhuna uygun şekilde konjonktürel örüntülerle meydana geldi. 24 Mayıs 2021 tarihinde Twitter'da @pmcbirpmcc (Çağla) kullanıcısının pandemi döneminde yaptığı aşağıdaki paylaşım⁶ (makale yazarınca düz metin haline getirilmiştir), pek çok insanın hissiyatını yansıtmaları ve bu dönemin ruhunu temsil etmesi bakımından dikkate değerdir:

"Biliyorum hepiniz kilo aldınız yüzünüzde yaralar oluştu, streslisiniz saçlarınız dökülüyor, sürekli izleniyormuş hissi içinizi sıkıyor. Evde birileri olmasına rağmen yalnız hissediyorsunuz. Dersler çok ağır ve yükü kaldıramıyorsunuz. İnsan ilişkileriniz berbat durumda. Arkadaşlarınız artık sizi tanıyamıyor. Olumlu düşünceler neredeyse aklınıza hiç uğramıyor. Tırnak etlerinize karşı düşmanlığınız var. Ekonominin seyri sizi rahatsız ediyor, gelecek kaygınız almış başını gidiyor. Artık bir geleceğiniz var mı, onu bile bilmiyorsunuz. Eskiden kurduğunuz hayaller olduğundan saçma geliyor. Verdiğiniz emeklerin karşılığını alamadığınız bir dönemdesiniz. Merak etmeyin, yalnız değilsiniz. O kadar kişi bu durumda ki sadece 'biliyorum' diyebilmekteyim. Bu dönem sanki pandeminin varlığı daha bir ağır bastı. Sokağa çıkma yasakları sanki eskisinden de kötü etkiliyor bizi. Artık sokaklara dönmek amaçsızca korkusuzca yürümek istiyoruz. Bir annenin sessizce saçımızı okşayıp 'gececek' demesine ihtiyacımız var sanırım çünkü bu düzenden ancak masallarla kaçabiliriz."

10

Bir nevi pandemi döneminde sıradan bir günün özeti gibidir yukarıdaki metin. Hem içe hem dışa dönük diyalektik ilişkinin kapanma dönemindeki gerilim tezahürünü böylesi tekil bir örnek gibi görünmekle birlikte kolektif sürecin bir fotoğrafıdır da aynı zamanda. Bireyselleşen toplumun korkuyu fiziksel mesafelerle, uzaktan ama kolektif şekilde hem hissetmesi hem de buna karşı dayanışma göstermesi Riesman vd.'nin (2016) *Yalnız Kalabalık* adlı eserlerinde ortaya koydukları tüketim ve rekabet odaklı dönemin 'dışa-yönelimli' tipini anımsatmaktadır. Başkalarının gözünde nasıl görüldüğünün daha baskın değer haline geldiği, üretimden ziyade tüketimi merkeze alan, mekânsal olarak bir arada olamasa bile kitle iletişim araçları vasıtasıyla benzer hislerin aynı anda yaşandığı bir yalnız kalabalık durumu pandemi döneminde de yaşandı. Üstelik küresel düzeyde, daha yoğun bireyselleşmenin yeni bağıntılarında karşılık buldu. Bu süreçte sosyal medya, yalnız kalabalığın düşününsel sesi ve nefeslerinden biri oldu. Yukarıda alıntıladığımız sosyal medya paylaşımının altında pek çok kullanıcının benzer hisleri yaşadığını dile getirmesi de bunu teyit etmektedir.

Pandeminin Kolektif Hatırlama Tiyatrosu ve Geçmişin Arkeolojisi

Pandemi, bireylerin biyografilerine dönme ve yeniden anlamlandırma ortamı yarattı bir ölçüde. İçsel yolculukların eş zamanla ve kitle iletişim araçları üzerinden kolektif pratikle giderek dışa dönük tarafları da oldu. Ev içinde veya iletişim araçlarıyla doğrudan ilişkilerle veyahut sosyal medya gündemindeki dolaysız ilişkiler aracılığıyla hafızanın hatırlaması sağlandı. Halbwachs'ın (2016:16-17) belirttiği gibi anılara ve hatırlamalara, toplum içinde, sosyalleşme süreçlerinde, dolaylı ya da dolaysız ilişkilerle, içinde yer alınan grup, topluluk veya sınıf gibi toplumsal çerçevelerle ulaşılır. Sosyalizasyonun dinamiği anımsatmaları çerçeveler. Nitekim pandemide, bireyleri hafızalarına yönlendiren toplumsal

⁶ Bkz. <https://twitter.com/pmcbirpmcc/status/1396575670227120130>

çerçeveler etkilerini ziyadesiye hissettirdi. Sosyal medya, geleneksel kurumların yanında etki hızı ve işlem gücü yüksek yeni hafıza çerçevesi rolü üstlendi. Bireysel ve toplumsal düzeydeki iletişimlerle ve sosyal medyadaki kolektif etkileşimlerin tazyikiyle geçmişin arkeolojisine girildi, hafıza ürünleri eş zamanlı seçici koduyla işaretlendi, yeniden yorumlandı ve sanal alemin sahnelerinde sunuldu.

Nikulin (2019), 'kolektif hafıza'nın daha çok bir duruma ve birtakım şüpheli yorumlara (siyasal gündemce belirlenme riski) işaret etme ihtimalinden ötürü bunun yerine, geçmişin dikkatli şekilde düşünülmesini, tartışılmasını, kamusal açıdan başkalarıyla hatırlamayı ve anlamayı, yani karşılıklı ve şeffaf bir biçimde yaklaşmayı ifade eden 'kolektif hatırlama' kavramını önerir. Bunun herkese açık, paylaşılan kamusal süreç ve katılımcı olması hasebiyle de demokratik olduğunu, dolayısıyla da verili olmadığını belirtir. 'Kolektif hatırlama' kavramını ödünç alıp pandemi sürecindeki biyografik ve toplumsal hatırlamalara, genişletilmiş anlamıyla uyarlamamız pekâlâ mümkün. Bu noktada, pandemi özgülünde 'kolektif hatırlama'yı sınırlı bir süreçte cereyan eden ama çoklu dinamiklerle çerçevelenmiş eş zamanlı kolektif hareket olarak düşünmemiz isabetli olacaktır. Bunu geçici kolektif bir sistem şeklinde kavradığımızda daha özgül alt sistemlerinin teşekkül ettiğini de not etmemiz gerekir. Bütün bunlardan hareketle, hem bireysel hem sosyal halde ve kamuya açık (sosyal medya üzerinden) kolektif hatırlamanın bir türevi olarak 'pandeminin hatırlama tiyatrosu'ndan söz edebiliriz.

Pandeminin hatırlama tiyatrosu, hem bireysel hem kolektif etkileşimlerin inşasının dışsallaşmayla yarı-nesnelleşmiş bir duruma dönüşerek yaşandı. Elbette sosyal medya, bu tiyatronun sahnelendiği en önemli alanlardandı. Kapanma döneminin dışa yönelik sosyalizasyon sürecinin dışsallaşmış ve nesnelleşmiş gerçekliğin bireylerden talep ettiği şey daha fazla paylaşım, daha fazla geçmişe gitmek ve daha fazla geçmişin arkeolojisi üzerineydi. Hâlihazırda teatral sahne vazifesi gören, benliklerin buradaki performans rekabetiyle inşa edilen etkileşim formlarının alanına dönüşen sosyal medya, içerideyken dışarıda olmanın imkânlarını sundu. Sosyal medya eleştirisini bile sosyal medya üzerinden yaparak sorgulayıcılığını buradaki rekabetin bir parçası kılabilenlerin performans mekânı oldu. Sosyal medya üzerinden öznel-arası bağıntıların hem tesis edilmesi hem sorgulanması, bireyselleşmiş toplumun düşünömsel uğraklarından biri oldu. Böylece bireyselleşmiş toplumun etkileşim sahnelerinde içerideyken dışarıyı yeniden var edip kurduğu yaşam-dünyası, kapanmanın sosyal sığınağı haline geldi. Kişisel hesaplaşmalar, politik kampaşmalar, yeni-çoklu ve çeşitli bir araya gelişler veyahut sanal cemaatleşmeler görüldü. Var olan dayanışmalar daha derinleştirilebildiği gibi yeni dayanışma örüntülerine ve aynı zamanda mücadele biçimlerine de rastlandı. Alt-siyasetin mücadele alanına dönüşen sosyal medya 2017'de cinsel saldırıların ifşasıyla başlayan 'mee Too' hareketi⁷ gibi alt-siyaset kapsamında değerlendirebileceğimiz taban hareketleri pandemiye daha yüksek tesirler gösterebildi. Türkiye'de de feminist hareketin etkinliğine paralel şekilde pek çok cinsel saldırı ifşasına sahne oldu sosyal medya. Bu hareketler dayanışma ağlarını güçlendiren, bireylerin kendilerini güçlü hissetmesine de olanak sağlayan hareketler oldular. Pek çok örnekte olduğu gibi biyografik durumların arkeolojisinden elde edilen anlatılarla, ifşalarla, kamusal bir adalet imgesiyle dünya yeniden kurulmak istendi. Geçmiş, hafıza tiyatrosuna dönüştürülen sosyal medyanın aracılığıyla deşildi, sergilendi, biyografiler yeniden anlamlandırıldı.

Pandemi kapanması, beşeri hayatın giderek hızlanan ritimlerine yetişmekte zorlanan insanların yaşadığı 'yorgun toplum'dan bir an uzaklaşıp dinlenmelerine, bir an için

⁷ İş yerindeki ve türdeki cinsel saldırı ile tacizlerin ifşasıyla Ekim 2017'de Twitter'da (#MeToo/ Ben De) tabelasıyla başladı ve böylece küresel ve yerel bazda cinsel saldırı ve istismara uğrayanların deneyimlerini paylaştıkları bir akıma dönüştü. Hashtag feminizminin bir tarzı olarak görülen bu hareketin pandemi dönemindeki ifşa zincirlerinden örnekler ve konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Kayhan (2021).

hem bireysel hem en yakındakilerinin iç seslerini dinlemelerine de vesile oldu. Sosyal medyada ötekilerin anımsamaları bireylerin anımsama şekillerini tetikledi. Zaman ve ortam göreceli ve geçici bir yavaşlık taşıyordu. Bu noktada, Milan Kundera'nın *Yavaşlık* adlı romanında (2016:36), yavaşlık ile anımsama arasında kurduğu şu bağ olup biten süreci anlamlandırmamızı daha da kolaylaştıracaktır:

“Yavaşlık ile anımsama, hızlı ile unutma arasında gizli bir ilişki vardır. Gözümüzün önüne en sıradan bir durum getirelim: Bir adam sokakta yürüyor. Birden bir şey anımsamak istiyor, ama anı uzaklaşıyor. O anda, kendiliğinden yürüyüşünü yavaşlatıyor. Buna karşılık, az önce yaşadığı kötü bir olayı unutmaya çalışan insan, hala çok yakınında olan zamanda, sanki bulunduğu yerden hemen uzaklaşmak istiyormuş gibi elinde olmadan yürüyüşünü hızlandırır. Varoluşun matematiğinde bu deneyim iki temel denklem biçimine girer: Yavaşlığın derecesi anının yoğunluğuyla doğru orantılıdır; hızın derecesi unutmanın yoğunluğuyla doğru orantılıdır.”

Pandemi, geçici bir yavaşlık durumuydu aynı zamanda. Ancak risklerin bölüşümü toplumsal eşitsizlikler temelinde gerçekleşiyorsa yavaşlığın bölüşümü de yine de eşitsiz şartlarda gerçekleşti. Sadece işçi sınıfı düzeyinde değil, başta sağlık çalışanları olmak üzere pek çok profesyonel meslekte de yavaşlık eşit taksim olmuyordu. Bilakis sağlık çalışanlarının performans hızı daha da arttı. Göreceli olarak orta sınıf ve üstünde (en azından Türkiye’de ve genel eğilim olarak) kapanmanın yavaşlığını hissedendenler olabildi. Virüsün yaydığı korkuya karşı yakın çevreyle iletişim arttı, geçmiş daha çok paylaşıldı, yeri geldi eş zamanlı etkileşimle ortak geçmiş deşildi, yeri geldi dayanışmanın ve sosyal birliktelik ruhunun gücü yeniden tesis edildi. Pandemi yavaşlığı, hatırlama tiyatrosunun en önemli dekorlarından biri oldu. Sağlık çalışanları ise yavaşlığın hatırlayıcıları olamasalar bile en çok hatırlananları oldu (ve ileride daha çok olmaları da muhtemeldir).

Kapanmada hareketi hızlanan anımsama pratiği her düzeyde kolektif bir süreç oldu. Kapanmanın üç boyuttaki diyalektik süreçlerin her birine has anımsama örüntüleri yaşandı. Bu kolektif bir dinamikti. Castel’in ifadesiyle söylersek kolektifsizleşmenin kendisi de kolektif bir durumdur (2004:56) ve bu birbirinden fiziki açıdan kopuk ama davranış dizgeleri bakımından kolektif pandemi anımsamalarında da yaşandı. Anımsatıcı çerçeveler kolektif olarak yaşandı. Kapanma sürecinde bireyler akrabalarını anımsadı, arkadaşlarını anımsadı, geçmişini anımsadı ve en çok da kendini anımsadı. Ölüm haberleri korkuyu, ölümle her an daha fazla yüzleşmeyi anımsattı. Bireysel bağların güçlenmesine inancı anımsadı. Doğayı, canlıları, canlılığın değerini anımsadı. Varoluşun bütünsel anımsanması etkileşimle meydana geldi ama her toplum kesiminde bu durum da eşit taksim edilmedi. Anımsayan öznelere çoğunlukla orta sınıf ve üstünden olduğunu, maddi şartların acımasızlığından ötürü risklerin bölüşümünün aleyhine olan iş yerinde çalışmak zorunda kalanlar için anımsamadan ziyade hayatta kalma mücadelesi ile hayat mücadelesinin daha öncelikli olduğunu not edelim. Bir tarafta hafıza tiyatrosu üzerinden geçmişin arkeolojisine ve bu alandaki mücadeleye odaklananlar, diğer tarafta çalışmak durumunda kalıp hayat mücadelesi verenler. Yeni duruma cevap veren kuryelik, evlere servis, kargo gibi alanlarda sektörel açıdan genişlemelerin artması, yeni istihdamları da ve bu eksenlerdeki esnek çalışmaları da gündeme getirdi. Keza bu sektörlerde çalışma koşullarının ağırlığı da, güvencesizliği de göze çarpan olgulardan oldu. Keza esnekleşen çalışma ilişkileri pandemide yeni bir çehreye büründü ve evden çalışma imkanları yeni teknik araçlar sayesinde artış gösterdi.

Belirsizlik, Korku, Şüphe ve Evde Bir Panik Havası

Covid-19 pandemisiyle ortaya çıkan belirsizliğin aslında yeni olmadığını, etkisinin ve süresinin öncekilerden daha derin olduğu söylenebilir. Belirsizlikleri besleyen ve güvensizliği arttırarak risk atmosferini istisnai durumdan olağan hale dönüştüren örnek vakalardan biri Domuz Gribi olmuştur (2009’da).

DSÖ'nün Domuz Gribi vakasında ülkelere plan ve hazırlık yapmaları yönünde uyarması ve virüsü ölümcül olabileceği şekilde bir tanıyla ortaya koymasına ve panik havasına karşı ön görülerin isabetli çıkmaması ardından sağlık otoritelerine dair güvensizlik de doğurabilmiştir (Akdur, 2009). Zira Domuz Gribinin yayılmaya başladığı dönemde Dünya Sağlık Örgütü'nün (WHO/DSÖ) direktifleriyle küresel çapta aşı kampanyaları düzenlenmiş ve milyarlarca dolarları aşan aşı maliyetlerine dayalı stoklar gerçekleşmiş, hastalığın bir süre sonra etkisini yitirmesiyle birlikte çeşitli eleştiriler ve tartışmalar da gündeme gelmişti. Domuz gribinin mevsimsel gripten farklı olmadığını, aşırı şekilde abartıldığını ve panik havası yaratıldığını öne sürenlerin sesi bir hayli yükselmisti. Dünya'da 14 bin 286 ve Türkiye'de 627 kişinin hayatını kaybettiği Domuz Gribiyle ilgili ilaç şirketleriyle ilgili spekülasyonların aydınlatılması için Avrupa Konseyi düzeyinde araştırma önergelerine yönelik Dünya Sağlık Örgütü hiçbir ilaç şirketinin etkisinde olmadığını açıkça belirtmiştir.⁸ Benzer tartışmalar Kuş Gribinde de gündeme gelmiş, besi hayvancılığına da ekonomik anlamda önemli olumsuz etkileri olmuştur.⁹

Covid-19'un geçirmiş olduğu mutasyonlar ve yeni varyantların ortaya çıkardığı korkunun ve belirsizliğin üzerine aşılarla ilgili tartışmalar ve belirsizlikler de eklenmeye başladı. İlk etapta, geliştirilen aşilar virüse direnç geliştirse de yeni varyantlara karşı etkisinin ne olacağına yönelik belirsizlikler de yaygınlık kazandı. Örneğin ateş yüksekliğiyle, uzun süren öksürük nöbetleriyle, koku ve tat almadaki bozukluklarla gözlemlenen, pek çok ülkede görülen ve Covid-19'un en tehlikeli varyasyonlarından sayılan Mu varyantı 2021 yılında, diğer varyantlara göre daha üstün ve aşıya karşı daha dirençli olduğuna yönelik birtakım haberlerin yaygınlaşmasına sıkça rastlanılmaktadır (gercekgundem.com, 4 Kasım 2021). Benzer başka bir örnek Pfizer/BioNTech aşısı olanlarda nadiren de olsa Covid-19'un tespit edilmesiyle ilgili araştırmalarda düşük antikor tepkisi verme durumlarına dikkat çekilmiş ve virüsü engellemek için takviye aşiların gerekliliğine vurgular yapılmıştır (Sözcü, 02 Kasım 2021).

Virüsle mücadelede toplumsal bağışıklığın önemi vurgulansa da aşılama durumuna ilişkin belirsizliklerin Türkiye'de de devam ettiğini de not etmek gerekir. Söz gelimi Çin'de üretilen Sinovac aşısından iki doz olanların artık aşısız sayılması gerektiği, zira bu aşiların belirli bir süreliğine koruyuculuk işlevi gösterdiği, bir zaman sonraysa yeniden aşılamanın yapılması gerektiği bazı doktorlar tarafından dile getirilmiştir. Örneğin iki doz Sinovac aşısı sonrasında 14. haftadan itibaren etkinin azaldığı; iki doz BioNTech aşısından sonra ise 5. aydan sonra hafif orta şiddetteki hastalığa karşı koruyuculuğun % 22 düzeyine düştüğü belirtilmiş ve BioNTech aşısında 4-6 ayda bir hatırlatma dozunun gerekliliği bazı doktorlar tarafından ifade edilmiştir.¹⁰ Keza BioNTech şirketinin kurucularından Prof. Dr. Uğur Şahin, aşının ileriki dönemde grip aşısındaki gibi yılda bir kez yapılması gerektiğini belirterek (dw.com, 21 Kasım 2021) sürekli aşının gereksinimin altını çizmiştir. Dolayısıyla hatırlatma dozlarının daha ne kadar süre ile yapılacağı konusu henüz bir açıklık kazanmış değildir. Bu belirsizliğin aşiların uzun vadedeki etkileriyle birlikte düşünüldüğünde veya yeni varyantların olup olmayacağı ile ilgili müphemliği dikkate alındığında daha derin bir risklere gebe bir sürece girilmekte olduğu söylenebilir.

Risk toplumunda bir yanda korkulu söylentiler yayma suçlamaları ile diğer yanda gerçeklerin üstünü örtmeye çalışmaları arasındaki gerilimden beliren ahlak ikliminden söz etmiştir Giddens (2000:43). Benzer ahlak iklimi, pandemi sürecinde dünyada ve Türkiye'de gerek salgının kaynağına, gerekse ilaç ve aşı konusunda kısmen de olsa belirginleşen hatlarda da görüldü. Örneğin bir eğilim, bilime, uzmanlığa daha çok güvenilmesi gerektiğini

⁸ O dönemdeki tartışmalarla ilgili bkz (t24.com.tr, 2 Şubat 2010).

⁹ Yumurta alt sektöründeki üretim değişimine yakından bakan ve Kuş Gribi etkisiyle (2005-2006 ile 2015 yıllarında) düşüş göstergelerini içeren çalışma için bkz. (Keskin ve Kaplan, 2021).

¹⁰ BBC Türkçe'nin Türk Tabipleri Birliği'nden (TBB) doktorlarla yaptığı görüşmelerle dayandırdığı 3 Kasım 2021 tarihli ilgili haber için bkz. (Öztürk, 03 Kasım, 2021)

savunurken, başka bir eğilim komplocu bir çerçevede hem salgının kaynağına hem de salgınla mücadelede geliştirilen aşılara şüpheyile yaklaştı ve örgütlü şüpheciliği yer yer yüksek sesle, mitinglerle de dile getirdi. Her iki kutba tam meyil göstermeden sağlık tedbirlerini alıp eleştirel bakanların olduğunu da belirtmek gerekir.

Korku söylentisi veya panik atmosferi riskleri azaltma noktasında yararlı görülebilir. Ancak bunun sürekli endişe histerisi yaratacak şekilde örgütlenmesi, yeni risklerin üretimine de sebebiyet verir. Bazı durumlarda o kadar abartılır ki riskin olup olmadığı bile şüphelidir ve gerçek tehlikeye karşı dikkat yoğunluğunu ve güveni de aşındırır. Riske işaret eden bilim ve teknolojiye yaklaşımımız da değişmektedir. Bilim geleneğe karşı ortaya çıkarken bugün kendisi geleneğe dönüşmüş haldedir ve artık daha fazla bilim ve teknoloji ile yakın ilişki kurmak durumundayız (Giddens, 2000:44). Bir yönüyle bilim riskleri ortaya koyarak daha dikkatli ve tedbirli olmaya davet ederken riskleri ifşa etmektedir. Öte yandan Beck'in (2014) de işaret ettiği gibi riskleri de üretebilmektedir. Bilim ve teknolojinin bu çift yönlülüğü belirsizlik sarmalını bugünün varoluşsal kodu haline dönüştürmektedir. Bilim hem bir sığınak hem bir şüphe öznesi hem de bir şüphe nesnesi olabilmektedir.

Uygarlık risklerinin artık küreselleştiğini, sınıfsal ve diğer eşitsizlikler ile yerel düzeyleri aştığını öne süren Beck, *"yoksulluk hiyerarşiktir, kirli hava tabakası demokratiktir"* (2011:49) sözünü dile getirmiştir. Bugüne gelirsek, Covid-19 virüsü ne kadar demokratik olduğu da pekâlâ sorgulanabilir. Virüsün toplumsal yayılımı elbette sınıfsal ve diğer eşitsizliklerin süzgecinden geçerek gerçekleşti. Hem yerel hem küresel düzeyde virüsün hem yayılımı hem de virüsten korunma imkân ve kapasitelerinde bir boyutuyla sınıfsal, bir boyutuyla bazı mesleklerle has eşitsizlikler de görüldü. Örneğin kol emeği ile çalışanlar, evden iş yerlerine gitmek zorundaydılar ve çoğunlukla toplu ulaşım araçlarını kullanmaktaydılar. Denetimler yapılsa da, maskeler takılsa da toplu taşımadaki kalabalıktan dolayı bireyler daha fazla virüs yüküne maruz kalmaktaydılar. Sağlık çalışanları da benzer şekilde yüksek risk altında olanlardandı. Öte yandan uzaktan veya evden çalışanlar için pandemiye özgü risk durumları bu gruplara göre daha düşük kalmaktaydı. Dolayısıyla riskin paylaşımında eşit olmayan durumlar yaşanmış oldu.

Sonuç

Covid-19 öncesinde de risk enflasyonu yüz yüze olan dünya, Covid-19 pandemisiyle birlikte - yine ekonomi alanından ödünç ifadeyle- risk adeta hiper enflasyon seviyesine yükseldi. Virüsün etkisi ve yaygın şiddeti küresel düzeyde oldu ve küresel tedbirler kapsamında kapanmalar yaşandı. Bu kapanma süreci, kendi koşulları ölçüsünde ve kendi toplumsallığının dinamiğinde sosyal açılmayı da içine alan diyalektik hareketle hayat buldu. Birbiriyle bağlantılı olarak bireysel, kurumsal ve kolektif temsiller düzeylerindeki sosyal kapanmalar, sosyalleşmenin ve insan etkileşiminin doğasına uygun şekilde yeni kanallarla sosyal açılma dinamikleri de yarattı. Her kapanma süreci kendi özgülünde sosyal açılmayı da beraberinde getirdi. Riskler ve tehlikeler küreselleşirken buna karşı geliştirilen sosyal dirençler de küreselleşti. Sosyal kapanmalar küreselleşirken eş zamanlı olarak sosyal açılma biçimleri de küreselleşti. Keza bu süreçte, eş zamanlı olarak kolektif anımsama biçimleri ortaya çıktı. Bu dönemin dinamiğine uygun bir kolektif hareketle 'pandeminin hatırlama tiyatrosu' diyebileceğimiz bir durum meydana geldi. Bu noktada, özellikle kitle iletişim araçları bu hatırlamanın önemli kanallarından biri oldu. Ortaya çıkan endişe durumlarına karşı mesafeli endişe dayanışmaları örüldü. Yeni teknik ve taktiklerle sosyal etkileşimler yaratıldı, sosyalleşmeler ve sosyal bağlar sağlandı. Böylece insanın dışı dönüklüğüne yeni pencereler yaratıldı. Ancak bu geçici bir olgu oldu. Belirsizlikler, riskler, endişeler küreselleştikçe risk bilinci de, endişe dayanışmaları da

küreselleşti. Ancak riskler ve belirsizlikler ortadan kalmadı, bilakis yeni risk olasılıklarına da kapılar aralandı.

Yeni risk dalgalarından biri olarak tarihe geçecek olan Covid-19, insanlığın küresel deneyiminde önemli eşiklerden biri haline geldi. Bedeli, ölüm ve hastalıklardan dolayı ağır oldu. Diğer taraftan küresel çaptaki insanlık ve hayat bilinci açısından da önemli deneyimler sağladı. 21.Yüzyıl insanının her açıdan kapanması, risk toplumunun sorgulanışını, doğanın ve tüm canlıların, genel olarak tüm varoluşun kolektif şekilde ve eş zamanlı olarak hissedilişini gündeme getirdi. İnsanlık tarihinde ender duraklardan biri olmaya aday bu olgu, insanın yaratıcı potansiyelini de açığa çıkardı. Kapanma süreçlerinde gerçekleşen yeni sosyal açılma biçimleri, bu potansiyelin dinamikliğini gösteren gelişmelerden biri oldu.

KAYNAKÇA

- Aa.com.tr. "Dünya genelinde Kovid-19'dan ölenlerin sayısı 5 milyonu aştı" (01 Kasım 2021) <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/dunya-genelinde-kovid-19dan-olenlerin-sayisi-5-milyonu-asti/2408625>
- Akdur, Recep. "'Domuz Gribi'nin Küresel Salgını". *Bilim ve Ütopya* 15 (186) (Aralık 2009), 47-54.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. Çev. Yavuz Alagon. 2.Baskı. İstanbul: Ayrıntı, 2011.
- Beck, Ulrich. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. Çev. Kazım Özdoğan, Bülent Doğan. İstanbul: İthaki, 2011.
- Berger, Peter L. -Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası*. Çev. Vefa S. Öğütle. 2.Baskı. Ankara: Atıf, 2020.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. Çev. Ali Coşkun. 4.Baskı. İstanbul: Rağbet, 2011.
- Castel, Robert. *Sosyal Güvensizlik*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: İletişim, 2004.
- Cohen, Stanley. *Halk Düşmanları ve Ahlakî Panikler*. Türkçe Söyleyen Deniz Türker. Ankara: Heretik, 2019.
- Douglas, Mary- Wildavsky, Aaron. *Risk and Culture: An essay on the selection of technical and environmental dangers*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Douglas, Mary. *Risk Acceptability According to the Social Sciences*. New York: Russell Sage Foundation, 1985.
- Douglas, Mary. *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. London: Routledge, 1992.
- Duhm, Dieter. *Kapitalizmde Korku*. Çev. Sargut Şölçün.3. Baskı. Ankara: Ayraç, 2002.
- Dw.com. "Şahin: Yılda bir aşı yeterli olabilir" (21 Kasım 2021), <https://p.dw.com/p/43J47>
- Furedi, Frank. *Korku Kültürü: Risk Almamanın Riskleri*. Çev. Barış Yıldırım. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı, 2014.
- Gercekgundem.com. "Başa mı dönüyoruz, aşılar etkisiz mi kalıyor? Mu varyantı 10.6 kat daha dirençli" (04 Kasım2021).<https://www.gercekgundem.com/saglik/310750/basa-mi-donuyoruz-asilar-etkisiz-mi-kaliyor-mu-varyanti-106-kat-daha-direncli?fbclid=IwAR3Hm2bNBUMKt5r0lz7G7qFzeQFf2XnNlhEyhDEb0AbU2HOGVDpRwZNNp5w> (Erişim Tarihi: 15.11. 20219).
- Giddens, Anthony. *Elimizden Kaçıp Giden Dünya: Küreselleşme Hayatımızı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor?*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Alfa, 2000.
- Güngör, Fatma. (2020). "Covid-19'un Toplumsal Kurumlara Etkisi". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Salgın Hastalıklar Özel Sayısı, (2020), 393-428.
- Halbwachs, Maurice. *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri*. Türkçe Söyleyen: Büşra Uçar. Ankara: Heretik, 2016.

- Han, Byung-Chul. *Yorgunluk Toplumu*. Çev. Samet Yalçın. İstanbul: Açılım, 2015.
- Jaspers, Karl. *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*. Çev. Abdurrahman Aliy. İstanbul: Pinhan, 2018.
- Kayhan, Aslı. "Me Too Hareketi". *Feminist Bellek*. Erişim 10.10.2021. <https://feministbellek.org/metoohareketi/>
- Keskin, Gülşen- Kaplan, Gülzade. "Crises in the Turkish egg sector and the effect of avian influenza on the sector". *Journal of Animal Science and Products (JASP)* 4 (1):1-9 (2021). DOI: 10.51970/jasp.796268
- Kundera, Milan. *Yavaşlık*. Çev. Özdemir İnce. 15. Baskı. İstanbul: Can, 2016.
- Nikulin, Dmitri. "İlk Çağ'da Hafıza". *Sabah Ülkesi*. Sayı:60, (2019), 64-67.
- Öztürk, Fundanur. "Türkiye'nin aşılama oranı düşüyor: 'Toplum bağışıklığı sağlanamadı, sadece iki doz Sinovac aşısı olanlar artık aşısız sayılıyor". *www.bbc.com/turkce/* (3 Kasım 2021). <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-59148550>
- Riesman, David vd. *Yalnız Kalabalık: Amerikan Toplumsal Karakterinin Değişimi Üzerine Bir İnceleme*. Türkçe Söy. Yeşim Yaşar. Ankara: Heretik, 2016.
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis, 2009.
- Sözcü. "Pfizer/BioNTech aşısı olanlara neden Covid-19 bulaştığı belli oldu" (02 Kasım 2021), <https://www.sozcu.com.tr/2021/saglik/pfizer-biontech-asisi-olanlara-neden-covid-19-bulastigi-belli-oldu-6744067/>
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Çev. O. Akınhay. Ankara: Bilim ve Sanat.
- T24.com.tr. "WHO da itiraf etti" (2 Şubat 2010), <https://t24.com.tr/haber/who-da-itiraf-etti.69686>
- T.C. Sağlık Bakanlığı COVID-19 Bilgilendirme Platformu, Erişim 14 Kasım 2021, <https://covid19.saglik.gov.tr/>
- Şakiroğlu, Mehmet Selami. "Evrensel Sağlık Krizi: İçine Kapanma mı Açılma mı?". *Bianet.org* (28 Nisan, 2020), <https://bianet.org/kadin/bianet/223510-evrensel-saglik-krizi-icine-kapanma-mi-acilma-mi>
- Weber, Max. *Protestanlık Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çev. Zeynep Aruoba.2. baskı. İstanbul: Hil, 1997.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

**Babasının Mecnûn'u Kâbe'ye Götürmesi: Nizamî Hamsesi'nden Bir Hikâyenin Tasvirlerinin
İkonografik İncelemesi**

**Majnun Taken by His Father to The Ka'bah: Iconographic Analysis of The Miniatures of a
Story from Khamseh of Nizami**

Gülşen TEZCAN KAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

Sakarya, Türkiye

Dr., Sakarya University, Faculty of Arts and Sciences

Sakarya, Turkey

gtezcan@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6856-8397>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Tezcan Kaya, G. (2021). Babasının Mecnûn'u Kâbe'ye Götürmesi: Nizamî Hamsesi'nden Bir Hikâyenin Tasvirlerinin İkonografik İncelemesi, *Journal of Social Sciences*, 31, 17-40

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54745>

Makale Türü / ArticleTypes: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 25.11.2021

Yayımlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayımlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 17-40

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

BABASININ MECNÛN'U KÂBE'YE GÖTÜRMESİ: NİZAMÎ HAMSE'Sİ'NDEN BİR HİKÂYENİN TASVİRLERİNİN İKONOĞRAFİK İNCELEMESİ*

Öz

Türk-İslam dünyasında kitap resimleme geleneğine bakıldığında, bazı edebî eserlerin daha çok ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlar arasında hamse türünün kurucusu olarak kendisinden sonra gelen birçok şaire rehberlik eden Nizâmî Gencevî'nin *Hamsesi* ilk sırada yer alır. Eserin yazıldığı dönemde çok sevilmesi, sürekli kopya edilerek çoğaltılması ve kitap resimleme geleneğinin başladığı en erken yüzyıllardan itibaren neredeyse bütün saraylarda resimli nüshalarının hazırlanması bu esere ayrı bir önem katar.

Hamse'nin 3. Mesnevisi olan ve H. 584 (M. 1188) yılında Şirvanşah Celâlüddeyle Ahsitân'ın isteği üzerine dört aydan kısa bir sürede Farsça kaleme alınan Leylâ ile Mecnûn Mesnevisi'nden "Babasının Mecnûn'u Kâbe'ye Götürmesi" hikâyesinin tasvirleri, bu araştırmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Resimli elyazması üretimi, hazırlandıkları dönemin, siparişi veren haminin ve hazırlayan nakkaşların izlerini taşır. İkonografik çalışmalarda, eserin hangi şartlarda ve ne amaçla hazırlatıldığının ortaya konması, kültürlerarası bağlantılar kurulması açısından önemlidir. Bu bağlamda, çalışma kapsamındaki minyatür örnekleri, farklı merkezlerde aynı hikâyenin nakkaşlar tarafından nasıl kurgulandığını gözler önüne serer.

Şahruh, Baysungur, Muhammed Cuki, eşi İsmet el-Dünya, Şah İsmail, Şah Tahmasp, Ebûlgazi Bahadır Han gibi önemli sanat hamilerinin himayesinde gerçekleştirilen resimli el yazması üretimi, bütün İslam coğrafyasında Nizâmî Hamsesi'nin ne kadar çok sevildiğini gösterir. Berlin Staatliche Museen, Dublin Chester Beatty Library, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, St. Petersburg Hermitage Müzesi, Londra British Museum, Londra Royal Asiatic Society, Walters Art Museum, Metropolitan Museum of Art gibi önemli müze ve kütüphanelerdeki elyazmalarında bulunan, bu hikâye ile ilgili resimler belirlenerek, kronolojik olarak değerlendirilmiştir.

Araştırmada, bulunabilen en erken örnekler 1420 tarihinden başlayıp, 17.yüzyıl ile sınırlandırılmıştır. Timurlular, Safevîler, Türkmenler ve Özbekler'in saray kütüphanelerinde ve resim üretim merkezlerinde, Şiraz, Herat, Tebriz, Kazvin, Buhara üsluplarında betimlenen bu resimler, ikonografinin nasıl bir gelişim gösterdiği hakkında bilgi verir. Bu konunun İslamiyet'in en kutsal ziyaret mekânının iyileştirici yönünün öne çıkarıldığı bir tema olarak, sıklıkla resmedilmesi, inançların hikâyelerin seçimini etkilediğini gösterir. Aynı konunun, kompozisyondaki bazı değişikliklerle birlikte, Nizâmî Hamse'si dışında *Falname*, *Mecalis'ül-Uşak* gibi başka eserlerde de kalıp olarak kullanılması, geleneksel tasvir sanatının sürekliliğinin belirlenmesi bağlamında da büyük önem taşır.

Anahtar Kelimeler: Nizâmî, Hamse, Mecnûn, Kâbe, Minyatür

* Bu çalışma, 2-4 Temmuz 2021 tarihinde Azerbaycan Bakü'de yapılan "Nizâmî-i Gencevî in the 880th year of his birth" 1st World Culture, Science and Education Congress adlı uluslararası kongrede "Majnun Taken by His Father to The Ka'bah: Iconographic Analysis of A Story from Khamsa of Nizami" başlığı ile sözlü olarak sunulan ve kongre bildiri kitabında özet metin olarak yer verilen bildirinin genişletilmiş halidir.

MAJNUN TAKEN BY HIS FATHER TO THE KA'BAH: ICONOGRAPHIC ANALYSIS OF THE MINIATURES OF A STORY FROM KHAMSEH OF NIZAMI

Abstract

When the tradition of book illustration in the Turkish-Islamic World is considered, it is seen that some literary works stand out more. Among these, Khamseh of Nizami Ganjavi, who guided many poets after him as the founder of the Khamseh genre, takes the first place. The fact that the work was loved so much at the time it was written, constantly copied and reproduced, and that its illustrated copies were prepared in almost all palaces from the earliest centuries when the tradition of book illustration began, adds a special importance to this work.

The main subject of this research is the miniatures of the story "Majnun Taken By His Father To The Ka'bah" from Layla and Majnun Masnavi, which is the third masnavi of the Khamsa, written in Persian in less than four months at the request of Shirvanshah Celâlüddeve Ahsitân in 584 (1188). The production of illustrated manuscripts bears the traces of the period in which they were prepared, the patrons who placed the order and the painters who prepared it. In iconographic studies, it is important to reveal the conditions under which the work was prepared and for what purpose in order to establish intercultural connections. In this context, miniature examples within the scope of the study reveal how the same story was constructed by painters in different centers.

The production of illustrated manuscripts under the auspices of important art patrons such as Shahruh, Baysungur, Mohammed Cuki, his wife Ismet al-Dunya, Shah Ismail, Shah Tahmasp, Ebûlgazi Bahadır Khan shows how much Khamseh of Nizâmî is loved through all over the Islamic geography. The pictures associated with this story in the illustrated manuscripts in important museums and libraries such as Berlin Staatliche Museen, Dublin Chester Beatty Library, Istanbul Topkapı Palace Museum Library, St. Petersburg Hermitage Museum, London British Museum, London Royal Asiatic Society have been identified, and studied chronologically.

In this study, the earliest examples available have been limited to the ones that date from 1420 to the 17th century. Depicted in Shiraz, Herat, Tabriz, Kazvin, Bukhara styles in the court ateliers and manuscript production centres in Timurids, Safavids, Turkmens, Uzbeks, these paintings give information about how iconography has evolved. The fact that this topic is commonly depicted as a theme highlighting the healing aspect of Islam's holiest place of visitation indicates that beliefs influence the choice of stories. Apart from Khamsa of Nizami, the use of the same subject as a pattern, with some changes in composition, in works such as Falnâme, Majalis al-'Ushshaq, is also of great importance in terms of determining the continuity of the traditional miniature painting.

Key Words: Nizami, Khamseh, Majnun, Ka'bah, Miniature painting

Giriş

Doğu edebiyatında aşk konulu mesneviler içinde en çok tanınıp sevileni olan *Leylâ ile Mecnûn*, özünde bir Arap halk hikâyesidir. Gerçek ya da hayalî bir kahraman olduğu konusunda çeşitli rivayetler bulunan Mecnûn'un, 7. yüzyılda Emevîler zamanında yaşamış şair Kays b. Müvellaḥ b. Müzâhim el-Âmirî (ö. 698) olduğu, bu hikâyenin de onun şiirlerinin yorumuyla olduğu konusunda ortak bir görüş bulunur. Ebû'l-Fereci'l-İsfahanî¹ (ö. 967), Ebû Bekrî'l-Vâlibî² gibi yazarlar tarafından, Mecnûn'un hayatı ve Leylâ'ya duyduğu büyük aşk ile ilgili haberlerin ve şiirlerin derlenmesiyle birlikte hikâye yayılmış ve değişik

¹ *Kitabü'l-Aganî* adlı eserinde Leylâ ile Mecnûn karakterleriyle ilgili rivayetleri derlemiştir (Levend 1959, 1-7).

² Mecnûn'un şiirlerini kısas ve haberler eşliğinde ilk derleyen kişi Ebû Bekir el-Vâlibî'dir. Vâlibî'nin eseri *Dîvân-ü Mecnûn-ı Leylâ, Dîvânü Kays b. el-Mülevvâh el-Âmirî* adlarıyla birçok kez basılmıştır (Durmuş 2003, 278).

şekillerde ele alınmıştır. Daha sonraki yüzyıllarda da Farsça ve Türkçe kaleme alınarak pek çok yazar ve şaire konu olmuştur³. Bu metinler arasında, Hamse geleneğini de başlatan Nizâmî Gencevî'nin (ö. 1209) *Leylâ ile Mecnûn*'u en ünlüsüdür. İlk defa öyküyü bir bütünlük içinde, mesnevi şeklinde 1188 yılında kaleme alan şair, hikâyesini Arap kaynaklarına dayanarak oluşturmuştur (Pala 2004, 288-9; Durmuş 2003, 277-8).

Leylâ ile Mecnûn hikâyesinin konu başlıkları arasında, Necid çöllerinde Benî Âmir kabilesinden Kays ile Leylâ'nın küçük yaşta birbirlerine aşık olmaları, dedikodular artınca Leylâ'nın annesinin kızını bu aşktan korumak için yasak getirmesi, Kays'ın, Leylâ'yı göremeyince çöllere düşmesi ve bir süre sonra da "Mecnûn" yani deli lakabıyla anılmaya başlaması, Mecnûn'un çöllerde yabanî hayvanlarla dostluk kurup yaşamaya başlaması ve aşk şiirleri yazması, bu şiirleri okuyan Nevfel adlı Arap beyinin Leylâ'yı babasından istemesi, alamayınca kabilelerin savaşması, Leylâ'nın İbn Selam ile evlendirilmesi, İbn Selam'ın ölümüyle Leylâ'nın Mecnûn'u çölde araması, bulduğunda Mecnûn'un maddi aşkının manevî bir aşkla yer değiştirmesi nedeniyle onu tanımaması, bunun üzerine üzüntüden Leylâ'nın ölmesi ve bunu duyan Mecnûn'un da Leylâ'nın mezarı başında can vermesi, iki sevgilinin cennette buluşması yer alır (Nizâmî 2001, 3-240).

Araştırmamıza konu olan hikâye ise, babasının Mecnûn'u Kâbe'ye götürmesidir. Hikâyeye göre Kays, aşk yüzünden delirmiştir, babası ise büyük bir üzüntü ile oğlunu bu acıdan kurtarması için Allah'a yalvarır. Gitmediği, el kaldırıp dua etmediği bir ziyaretgah kalmaz, akrabaları da bu derde çare arar ve nihayet Kâbe'ye gitmeye karar verirler. Bütün cihanın yönelip yalvardığı yer olan Kâbe, onlar için dileklerinin kabulü için son çaredir. Babası güç bela Mecnûn'u ikna ederek Kâbe'ye getirir ve gölgesinde dururlar. Babası Mecnûn'a burasının biçarelerin çare buldukları yer olduğunu, koşup Kâbe halkasına sarılması gerektiğini, ancak bu şekilde gam halkasından kurtulabileceğini, Tanrı'dan "beni bu aşk belasından kurtar" diyerek yalvarması gerektiğini söyler. Mecnûn bunları duyunca önce ağlar, sonra güler, yerinden sıçrayarak Kâbe'nin halkasına sarılıp göğsüne bastırır. Ama o tam tersi, Tanrı'ya Leylâ'nın aşkını daha da kuvvetli bir şekilde gönlüne vermesini, aşkı ölürse onun da yaşayamayacağını, sevgisinin eksilmek yerine yüz misli artması için yakarır. Bunları duyan baba, susarak durumu kabul eder (Nizâmî 2001, 85-88).

Hikâyedeki baş kahraman olan Mecnûn'un, aşkı için yeryüzünde hiçbir şeyden vaz geçmeyeceğini vurgulayarak anlatan bu sahne, resimli *Nizâmî Hamsesi* kopyalarında nakkaşlar tarafından oluşturulan ve zamanla geliştirilen bir kompozisyon ile yüzyıllar boyunca tekrar edilmiştir.

Türk-İslam Tasvir Sanatında Babasının Mecnun'u Kâbe'ye Götürmesi Sahnesi

Leylâ ile Mecnûn'un öyküsü, iki farklı Arap kabilesinden gelen Leylâ ile Kays'ın çocukluklarında başlayan aşklarının ve kavuşamamaları sonucunda Kays'ın Mecnûn'a dönüp, dünyevî aşkın ilahî aşk ile yer değiştirmesini anlatır. Neredeyse bütün Türk ve İslam coğrafyasında, sultanların, mirzaların, şahların kitâbhanelerinde resimli nüshaları, birbirinden hünerli nakkaş ve hattatlar tarafından hazırlanarak günümüze gelmiştir. Öykünün tasavvufî yönünü ortaya koyan "Mecnûn Kâbe'de" sahnesi ise ilk nüshalarda bulunmazken, 15. yüzyıldan itibaren en çok resimlendirilen konular arasında yerini alacaktır.

³ İran edebiyatında Leyla ve Mecnûn hikâyesini yazanlar arasında, Hüsrev-i Dehlevî (ö. 1325), Camî (ö. 1493), Mektebî (ö. 1512), Kâtibî (ö. 1436), Derviş Eşref (15.yy), Süheylî (ö. 1502), Misâl-i Kâşânî (15.yy); Türk edebiyatında, Şahîdî (ö. 1495?), Ali Şir Nevâyî (ö. 1501), Hamdullah Hamdi (ö. 1508), Ahmed Rıdvan (15.yy) Behîştî (15.yy), Necatî (ö. 1508), Kadîmî (16.yy), Celalzâde Salih (ö. 1565), Celîlî (ö. 1569), Fuzûlî (ö. 1556), Larendeli Hamdî (ö. 16.yy) gibi şairler bulunur (Levend 1988, 105-107; Pala 2004, 289).

Nizâmî Hamsesi'nin resimli örneklerine en erken 14. yüzyılda ulaşılabilir. Bugün Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde (TUL) Ms. 5179 numaraya kayıtlı nüshanın ketebe kaydında 718/1318 tarihi görülür, ancak Titley resimlerin üslubuna baktığında, Muzafferî dönemi (1353-1393) nakkaşlarının üslubunda yapıldığını belirterek, yaklaşık elli yıl sonrasına tarihlendirilmesi gerektiğini savunur. Buna göre yine de en erken tarihli resimli nüsha olduğu gerçeği değişmez (Titley 1972, 120; Titley 1983, 42). Hemen ardından gelen ikinci resimli nüsha ise bugün BL Or. 13297 numaraya kayıtlıdır. Resimleri Celayirî (1339-1432) dönemi üslubunu yansıtır. Bağdat'ta 1386-1388'de tamamlanmıştır (Titley 1983, 34). Bu yazmalar aynı zamanda kendilerinden sonra hazırlanacak olan nüshalara görsel olarak ön örnek olmuş ve ikonografik kalıbın oluşmasını da sağlamıştır. Ancak her iki nüshada da Mecnun Kâbe'de sahnesi yer almamaktadır.

Araştırmamızın konusunu oluşturan Mecnûn Kâbe'de sahnesinin günümüze ulaşan en erken örneklerinden biri Timurlular (1370-1507) döneminden kalmadır. Özellikle Türk-İslam dünyasında kitap sanatları söz konusu olduğunda 1370-1500 yılları arasında, Şiraz, Herat gibi önemli kitap üretim merkezlerinde himaye ettikleri sanatçılarla ön plana çıkan sultan ve mirzalar, birbirinden önemli eserlerin resimli nüshalarını hazırlatarak, kitap sanatının her açıdan doruğa çıkmasında rol oynamışlardır⁴.

İlk irdeleyeceğimiz örnek, Berlin, Staatliche Museen Kunstbibliothek I. 4628'deki 823/1420 tarihli bir Mecmua'da yer alır. Mecmua, Mahmud el-Katib el-Hüseynî tarafından istinsah edilmiştir. İbrahim Sultan (1415-1436) tarafından kardeşi Baysungur'a (1397-1433) hediye edilmek üzere yaptırılmıştır. Eserin zahriye sayfasında "Sultan ... Ebu'l Gazi Baysungur Bahadır Han" yazılıdır (Soucek 1971, 580).

⁴ Timurlu Dönemi'nde Şiraz'da İskender Sultan (1409-1415), İbrahim Sultan (1415-1436) ve Abdullah Sultan (1436-1446); Herat'ta Şah Ruh (1405-1447), Baysungur (1397-1433) ve Sultan Hüseyin Baykara (1468-1506) dönemleri, en çok resimli kitap üretiminin yapıldığı dönemler olarak öne çıkar. Timurlu dönemi kitap resim sanatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İnal, Güner, Türk Minyatür Sanatı. (Başlangıcından Osmanlılara Kadar), Ankara:Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995; Arberry, A.J vd., The Chester Beatty Library: A Catalogue of the Persian Manuscripts and Miniatures, 1.c., Dublin, 1959; Binyon, L ve J. V.S Wilkinson vd., Persian Miniature Painting, London, 1933; Grube, E.- E. Sims, "The School of Herat from 1400 to 1450", The Arts of the Book in Central Asia, (Ed. B. Gray), Colorado, 1979: 147-178; Guest, G. Dunham, Shiraz Painting in the XVI. Century, Washington 1949; Lentz, T.W- G.D. Lowry, Timur and Princely Vision, Persian Art and Culture in the Fifteenth Century, Washington, 1989; Stchoukine, Ivan, Les Peintures des Manuscrits Timurides, Paris, 1954; Titley, Norah, Persian Miniature Painting and its Influence on the Art of Turkey and India, London, 1983.



Resim 1. Nizâmî, *Hamse*, Mecnûn Kâbe'de Şahruh'un oğlu Baysungur için hazırlanan Mecnua, 823/1420, Şiraz, (BSMK), I. 4628, s. 305, Hattat: Mahmud el Hüseyini

(<http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=152477>
8 Erişim Tarihi: 1.07.2021)

Mecnua'da *Şehnâme*, *Mantık el-Tayr*, ve Hacı Kirmanî ve Emir Hüsrev Dehlevî'nin şiirlerinden bazı kısımlar bulunur. Hattat Mahmud el-Hüseyini'nin İskender ve İbrahim Sultan için de eserler yazmasından dolayı bu mecmuanın Şiraz'da yapıldığı tahmin edilmektedir (İnal 1995, 134). Sahnede, metinde bahsedildiği gibi, Mecnun perişan bir halde Kâbe kapısındaki halkaya sıkıca sarılmış şekilde tasvir edilmiştir. Şiraz temsil geleneğini yansıtan ince uzun figür tipleri burada da karşımıza çıkar. Eserin bir antoloji olmasından kaynaklı, nakkaşın beyitlerde geçen ayrıntıları olabildiğince sade bir şekilde verdiği görülür. Babası Mecnun'un hemen yanında onunla konuşurken gösterilmiştir. Etrafındakiler de el kol hareketleriyle şaşkınlık içinde olayı izlemektedirler. Burada nakkaşın sade bir dil kullandığı ve görsel açıdan sınırlı bir sözlüğe sahip olduğu söylenebilir. Baysungur Akademisi'ndeki ince ve itinalı üslubun burada daha kaba bir şekilde uygulandığı görülür. Dolayısıyla yerli üslubu bilen ancak Herat üslubundan uzak bir işçilikle yaptığı anlaşılmaktadır⁵.

Sahnenin zenginleşmeye, ayrıntılara melekler, ihramlar içindeki hacılar, Mekke kentinden evler eklendiği ve Kâbe'nin zengin süslemeli tasvirinin yapılmaya başlandığı örnekler ise 15. yüzyılda karşımıza çıkmaya başlar. Bu grubun ikonografik ön örneği, Mekke'deki hacıları gösteren 1410-11 tarihli, Şiraz valisi İskender Sultan için hazırlanmış bir mecmuada (BL Add. MS. 27261, y.363a) görülür. Etrafında irili ufaklı Mekke evleriyle, yanında revaklı bir avlu içerisinde uzunlamasına dikdörtgen biçiminde verilen Kâbe

⁵ Ayrıntılı bilgi için Bkz. İnal 1995,136.

tasvirleri hem Türkmen hem de Timurlu resimlerinde model olarak kullanılmıştır. Hatta bu kalıp daha sonra *Firdevsi Şehnamesi*'nde İskender'i Kâbe önünde gösteren resimlere de uygulanmıştır⁶.



Resim 2. Mecmua, Kâbe'nin etrafındaki hacılar

BL Add. MS. 27261, y.363a, 1410-11

(http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_27261_f363r Erişim

Tarihi: 1.07.2021)

Sahnede ridâ ve izar adı verilen ihram giysileri⁷ içinde gösterilen hacılar, Kâ'be'nin avlusunu üç taraftan sarmıştır. Revaklı avlu ve Kâbe'nin etrafındaki hacı figürleri bundan sonraki resimlerde sıklıkla karşımıza çıkacaktır.

St. Petersburg, Hermitage Müzesi'nde bulunan, Timur'un oğlu Sultan Şahruh için Herat'ta hattat Mahmud tarafından 834/1431 tarihinde kopya edilen *Nizâmî Hamsesi* nüshası (Soucek 1971, 604), ikonografinin değiştiği ilk örneklerdendir.

⁶ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Uluç, L. Türkmen Valiler Şirazlı Ustalar Osmanlı Okurlar, XVI. yüzyıl Şiraz Elyazmaları, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

⁷ İhram giysisi, Hac ya da Umre ziyareti yapan Müslüman erkeklerin giydiği, "izar" ve "rida" adı verilen, beyaz renkli olması daha uygun görülen, modeli ve dikişi olmayan, bir parçası belden bağlanarak diğeri de omuzdan sarkıtılarak vücudu örten iki parça kumaştır (Paçacı 2010, 300; Karagöz 2010, 558).



Resim 3. Nizâmî, *Hamse*, Mecnun Kâbe'de

St. Petersburg, Hermitage Museum, VP-1000, 835/1431, Herat, y. 175a

(<http://www.arthermitage.org/The-Khamsa-by-Nizami/Majnun-Taken-by-his-Father-to-the-Ka-bah.big.html> Erişim Tarihi: 01.07.2021)

Hermitage'daki sahnede Miraç sahnelerinde de sık sık gördüğümüz altın yaldızlı gökyüzü içinden çıkıp Kâbe'nin üzerinde nur döken iki melek tasviri hemen dikkatimizi çeker. Merkezde Kâbe, siyah örtüsü ile yer alır. Mecnûn ise Kâbe kapısının halkasına, iki eliyle tutunmuştur. Kâbe'nin etrafını tıpkı BL Add. MS. 27261'de nüshasında (R.2) gördüğümüz gibi U şeklinde saran ihram giysileri içindeki hacılar, ellerini açıp dua etmektedirler. (BSMK), I. 4628'deki nüshada (R. 1) vurgulanan baba figürü, nakkaş tarafından kompozisyonundan çıkarılmıştır.

Buradaki Kâbe form olarak ince ve uzun dikdörtgen biçiminde verilirken, açık mavili siyahlı örtüsü ve altın yaldızlı kapısı da BL Add. MS. 27261 nüshası ile benzer biçimde tasvir edilmiştir.

Herat'ta 849/ 1445-46 tarihinde Hattat Yusuf el Cami tarafından istinsah edilen, resimleri Nakkaş Hacı Ali El Tebrizî tarafından yapılan diğer örnek, bugün TSMK H. 781 numaraya kayıtlı eserdir. y. 1 a'daki zahriye sayfasında tezhipli madalyon içinde "Mirzaların annesinin hazinesi için İsmet el-Dünya (Dünyanın iffeti), İslam'ın tacı, han büyük Emir (Savaşçı) Osman Bahadır'ın⁸ kızı" yazılıdır (Karatay 1961, 149; Soucek 1971, 596; Adamova 2001; 65; Brend 2010, 35, 142).

⁸ Burada geçen Han Osman Bahadır, Akkoyunlu Kara Osman olup, Timurlu mirzası, Şahruh'un oğlu Muhammed Cuki'ye kızını vermiştir (Brend 2010, 32-33).



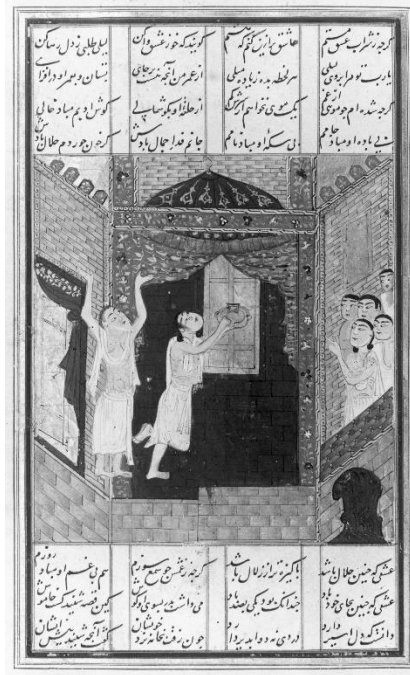
Resim 4. Nizâmî, *Hamse*, Mecnûn Kâbe'de
TSMK, H. 781,849/1445-46, Herat, y. 111b
(Brend 2010, 144)

Baysungur geleneğinin devamı olan ince Herat işçiliğini, zarif figürleri ve zengin kompozisyonu görmekteyiz. Burada metinle sıkı bağlantı kurularak arka plana, baba-oğulun çölden gelişlerini vurgulamak için kayalar ve çadırlar; Mecnûn'un babası tarafından deve ile Kâbe'ye getirilişini vurgulamak istercesine de deve tasvirleri konmuştur. Kâbe'nin avlusu dışında küçük ölçekli binalarla Mekke evlerini, avlu içinde ise Mecnûn'u ve hacıları görürüz. Hacıların yüzleri yumuşak fırça dokunuşlarıyla sakallı ve bireysel ifadelere dikkat edilerek çizilmiştir. İki melek lacivert gökyüzünden altın nurlar saçarken, diğer melekler ise lacivert gökyüzünü adeta yararak çıkar gibi gösterilmiştir. Nizâmî şiirinde meleklerden bahsetmediği halde burada, melek tasvirleri görülmektedir. Lacivert gökyüzünden çıkan mavi, yeşil, turuncu elbiseli ve kanatlı melekler, açık mavi renkli sur duvarları arka plandaki mavi renkli süngerimsi kayalar, nakkaşın renk paletinin canlı olduğunu gösterir.

1449-50 yılında Şiraz'da hazırlanan bir başka Mecnûn Kâbe'de örneğinde⁹, ikonografik kalıpta değişikliğe gidilmiştir. Kâbe ve etrafındaki sur duvarları resmin çerçevesini oluşturup, kapının üzeri küçük bir kubbe ile sonlandırılmıştır. Bu alışık olduğumuz Kâbe tasvirlerinden farklıdır. Örtüsünün altından Kâbe halkasına iki eliyle tutunan Mecnûn resmin merkezindedir. Avlu duvarlarının sağında hacılar olayı izlerken, solunda ise ihram giysisi içindeki babası ellerini havaya kaldırıp çaresizliğini göstermektedir. Diğer kompozisyonlara bakıldığında oldukça sade tasvir edildiği görülür. Muhammed İbrahim'in oğlu Muhammed Hüseyin için yapılmış bu el yazmasında, Şiraz üslubunun etkileri açıkça görülür¹⁰.

⁹ (<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/446541> Erişim Tarihi: 24.11.2021)

¹⁰ Bu dönemlere tarihlendirilen ancak konuyla ilgili resimlerine ulaşamaya iki elyazması Dublin Chester Beatty Library'de bulunur. İlki Persian 137 numaraya kayıtlı, 868/1463 tarihli. İsfahan'da hazırlandığı düşünülmektedir. Hattatı Derviş Abdullah of Isfahan'dır. y. 100a da Mecnûn Kâbe'de sahnesi bulunur (Soucek 1971, s. 582). Diğer, Persian 162 numaraya kayıtlı, 866/1482, tarihli. Hattatı Mürşid'dir. Mecnûn Kâbe'de sahnesi y. 127 b'de bulunur (Soucek 1971, s. 587).



Resim 5. Nizâmî, *Hamse*, Mecnun Kâbe'de

MMA, MS No.6 (13.228.3)

853/1449-50, Şiraz, y. 135a

(<https://images.metmuseum.org/CRDImages/is/original/45102.jpg> Erişim Tarihi:
1.07.2021)

Bu dönemde Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın (1466-78) büyük bir sanat koruyucusu olduğu bilinmektedir ancak döneminden bilinen resimli eser günümüze gelmemiştir (İnal 1995: 155) Akkoyunlu döneminde diğer sanat koruyucuları ise Uzun Hasan'ın oğullarıdır. Önce 1470 civarında Şiraz valisi, ardından 6 Ocak 1478'de hükümdar olan oğlu Sultan Halil ile kardeşi Sultan Yâkub (1478-90) resimli elyazması üretimine büyük destek vermişlerdir. Şiraz'ın İncü döneminden (1335-1353) bu yana aralıksız devam eden resim faaliyetleri, Sultan Halil'in bu merkezde birçok sanatçıyı himaye etmesini sağlamıştır. Nakkaşhanede Sultan Halil'in himaye ettiği sanatçıların çalıştığı TSMK H. 761 numaralı *Nizâmî Hamse*, bu merkezin önemini ortaya koyacak bir örnektir (Çağman-Tanırdı 1979: 24; İnal 1995: 155-56). Akkoyunlu döneminde hazırlanan elyazmalarında, sahnenin genellikle gökyüzündeki meleklerle birlikte tasvir edildiği görülür.

Bu dönemle bağlantılı diğer bir Şiraz örneğimiz, St. Petersburg'da bulunur. 1479 tarihli nüshanın 105. yaprağında, Mecnûn, klasik delirmiş aşık betiminden uzaklaşarak, Kâbe'deki diğer hacılarla benzer biçimde resmedilmiş, babası metindeki beyitlerde geçmesine rağmen resimde tasvir edilmemiştir. Lacivert gökyüzünde altın yaldızlı yengeç bulutlara dolanmış iki melek, yine kalıba uygun olarak kutsallığı vurgulamak için nur saçmaktadır.



Resim 6. Nizâmî, *Hamse*, Mecnun Kâbe'de
SPL Dorn, 337, 1479, Şiraz, y. 105 (Kerimov 1983, 55)

Resimde iki basamağın üzerine basmadan halkalara yetişen Mecnûn, dua eden etrafındaki figürlere, bu aşktan vazgeçmeyeceğini anlatan bir kararlılıkla resmedilmiştir. Nakkaş, Kâbe örtüsü, revaklı avlu ve ihram kıyafetlerindeki renk ile ön örneklerin dışına çıkıp kendi kompozisyonunu yaratmıştır.

Şiraz'da 1483 tarihinde hazırlanan diğer örneğimiz TSMK H. 754 numaraya kayıtlı eserden yer alır. Hattatı Murşid ad-din Muhammed el Katibi'dir (Uluç 2006, 398). Nakkaş tıpkı Miraç sahnelerinde olduğu gibi olayı gece göstermiştir.



Resim 7. Nizâmî, *Hamse*, Mecnun Kâbe'de
TSMK, H. 754, 888/1483, Şiraz, y. 126a (Uluç 2006, 398, R. 301)

Kâbe'nin tasviri ve kullanılan renkler, lacivert gökyüzü, kıvrımlı bulutların arasından çıkan meleklerin yerleştirilişi, basamağa basmayan ihramlı Mecnûn betimi, bir önceki minyatürle kompozisyon açısından benzerlik taşır. Ancak bu elyazmasındaki zarif ve kaliteli işçilik hemen göze çarpar. Kompozisyonunda, avlunun ucuna tek minarenin yerleştirilişi ve figürlerin hepsinde beyaz ihram kıyafetlerinin olması diğerinden ayrılan özellikleridir. Yine Mekke'yi temsilen avlu dışına binalar yerleştirilmiştir. Figürlerin bazılarının tam arkadan gösterilişi dönem özelliklerini taşır.

Safevî Dönemi de resim sanatı açısından son derece zengin bir zaman dilimini kapsar. İlk Safevî hükümdarı olan Şah İsmail'in (s. 1501- 1524), dinî bir tarikat çatısı altında birleşen sufleri organize ederek devleti kurması, 1722'ye kadar sürecek hanedanlığın, İslam coğrafyasında kültür ve sanatta derin izler bırakmasıyla sonuçlanır. (Allouche 2001: 9; Lapidus 2003: 393- 396). Şah İsmail'in önce 1501'de Tebriz'i, 1503'te de Şiraz'ı alması Sultan Halil ve Sultan Yakub döneminde çalışan sanatçıları ve hazırladıkları değerli kitapları Tebriz nakkaşhanesine kazandırmıştır. Aynı zamanda Sultan Yakub'un yeğeni olan Şah İsmail'in, onların kültürel ortamlarında büyüdüğü için Türkmen ve Timurlu sultanlar ile ilişki kurması, kültürel yörüngelerine girip etkilenmesini ve Türkmen resminden zevk almasını sağlamıştır (Welch 1980: 20-23; Canby 1999: 22-24).

Ardından 1510'da Timurluların başkenti Herat'ın alınması ile benzer gelişmeler yaşanmıştır. Özellikle Timurlu etkisi, Hüseyin Baykara'nın oğlu Muhammed Hüseyin'in, Özbek tehlikesine karşı, 1504 yılının Mayıs ayında Şah İsmail'e iltica etmesi ve Herat'ın 1507'de Özbekler tarafından alınması sebebiyle, Tebriz'e gelen sanatçıların üsluplarına yansımıştır. Böylece Şah İsmail döneminde nakkaşhanede, Tebriz'de Yakup Bey döneminde gelişen Türkmen saray üslubu ile resim yapan nakkaşların yanı sıra, Herat'ta görülen Behzad ve "nakışçı" üslup ile resim yapan nakkaşlar grubu birlikte görülmüştür. Şah İsmail dönemi resim üslubunu ortaya koyacak çok fazla resimli yazma günümüze kalmamıştır. Erken dönemlerinde hazırlanan yazmalarda Şiraz ve Herat merkezlerindeki üslubun resimlere yansıdığı görülür (Bağcı vd. 2006, 53-54).

16. yüzyıldan itibaren sahnede önemli değişiklikler olmaya başlamıştır. Hikâyenin geçtiği yerin Mekke olmasından dolayı ihram kıyafetinde gösterilen hacıların yerini, zamanla el yazmasının üretildiği yerin yerel giysilerini giyen figürler almaya başlamıştır. Artık örneklerde, ince zarif minareler ve Kâbe'nin dekoratif çinilerle kaplanmış avlusu genellikle arka planı oluşturur.

The Walters Art Museum, (WAM) W.605.66B'de bulunan resim, 892/1486-900/1494-5 tarihlidir¹¹. Hattatı Ebu Bekir Şah ibn Hasan ibn Ali el-Şahrastani, Nakkaş ve mücellid ise Cemaleddin ibn Muhammed el-Siddıki el-İsfahani dir. Türkmen döneminde ve sonradan da erken Safevi döneminde göreceğimiz bu üslup, taşrada basit bir işçilik ve sade bir kompozisyonla hazırlanmıştır. Altın yaldızlı gökyüzünde tek bir meleğin eşlik ettiği bir kompozisyona sahiptir. Mecnûn'un babası sakalı ve yaşlı oluşuyla, diğerlerinden hemen ayırt edilir. Üstlerinde ihram kıyafetleri değil, Türkmenlerin günlük yaşamda giydikleri başlık ve kaftanlarla resmedilmiştir. Nakkaş Mecnûn'un kollarını halkalara beceriksizce geçirmiştir. Üst bedeni çıplak, saç sakalına karışmış klasik bir Mecnûn betimi yapmıştır. Avluyu temsilen dekoratif duvarlar ve tek bir minare tasviriyle resim sınırlandırılmıştır.

¹¹ Bu elyazması ile ilgili koleksiyon bilgilerine bakıldığında taşra işi Erken Safevi örnekleri arasında gösterilmektedir (<https://art.thewalters.org/detail/34403/mainun-brought-to-the-kaba-in-mecca-2> / Erişim Tarihi: 1.07.2021). Safevi Devleti 1501 tarihinde kurulduğundan bu örneğin Türkmen grubun içinde yer alması daha doğru olacaktır.

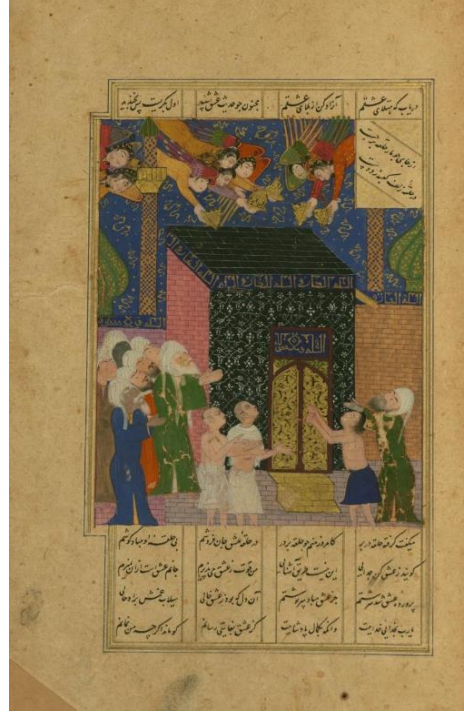


Resim 8. Nizâmî, *Hamse*, Mecnun Kâbe'de
The Walters Art Museum, W.605.66B

(<https://art.thewalters.org/detail/34403/majnun-brought-to-the-kaba-in-mecca-2/> Erişim Tarihi: 1.07.2021)

Safevî Dönemi'nde yapılan diğer bir sahnede, daha ince bir işçilikle sahne zenginleştirilerek verilmiştir. 922/1516 tarihinde, Hattat Yar Muhammad el-Haravi'nin istinsah ettiği el yazması, Nakkaş Abd el-Vahhab ibn Abd el Fettah ibn Ali tarafından tasvir edilmiştir¹². Kompozisyonda iki ince minarenin arasında gösterilen Kâbe, resmin merkezindedir. Lacivert göğün içinden çıkan altı melek, ellerindeki alevli kaplardan nur saçarken, köşedeki iki melek onları izlemektedir. Mavi eteği ile kapının halkalarına yapışan Mecnûn, babası ve diğerleri Kâbe'nin üzerinden nur saçan meleklerle bakarken betimlenmiştir. Nakkaş hem hacıları hem de günlük kıyafetleri içindeki Mekkelileri birlikte göstermiştir. Meleklerin ve bazı figürlerin yüzlerine bakıldığında daha geç bir yüzyılda (18. yy) Hintli bir sanatçı tarafından müdahale edilerek yenilendikleri görülür.

¹² (<https://art.thewalters.org/detail/5333/majnun-and-his-father-in-front-of-the-kabah-in-mecca-2/> Erişim Tarihi: 24.11.2021)



Resim 9. Nizamî, *Hamse*, Mecnun Kâ'be'de
The Walters Art Museum, W.609.137A

(<https://art.thewalters.org/detail/5333/majnun-and-his-father-in-front-of-the-kabah-in-mecca-2/> Erişim Tarihi: 24.11.2021)

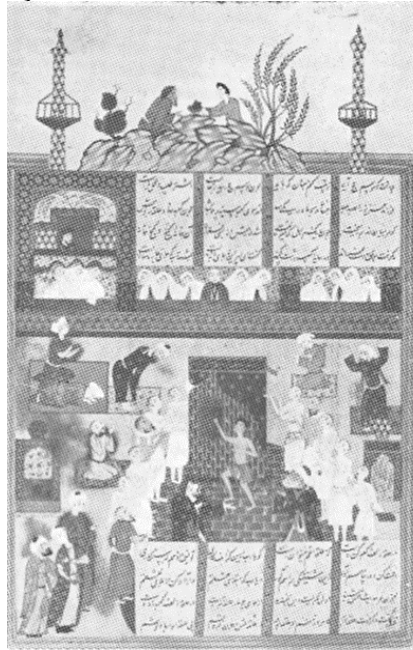
16. yüzyılın ikinci yarısından sonra Safevî başkenti Kazvin'e taşınınca (1548-1598) resim geleneğinde de Kazvin üslubu ağırlık kazanmaya başlar. 1579 tarihli bir resim, ünlü nakkaş Siyavuş'un elinden çıkıp bugün The Morgan Library Museum, MS. M836, 1549-51, y. 279b'de bulunur. Gürcü kökenli Siyavuş, I. Tahmasb ve sonrasında da Şah II. İsmail için değerli elyazmaları yapmış bir nakkaştır. Siyavuş, titiz ve dikkatli figüratif kompozisyonlarıyla kendini göstererek ordu ve dağ tasvirlerinde çok başarılı olmuştur¹³. Burada Kâbe'nin biçimi, etraftaki figürlerin her birinin portre özelliği taşıması, avlu içinde dekoratif bezemenin ön plana çıkarılması, Kâbe'nin cephesindeki süslemeler, Mecnûn'un babasının çaresizce oğluna seslenmesi, Mecnûn'un cevabı dramatik bir etki yaratır. Figürler el kol ve yüz ifadeleriyle metinde geçen hikâyeye hizmet eder biçimde tasvir edilmiştir. Burada yine figürler günlük kıyafetleri içinde betimlenirken, sur duvarı dışından üç figür ise olayı izlerken gösterilmişlerdir.

¹³ Bu elyazmasında Siyavuş'un çalıştığı MLM'nin ilgili sayfasında belirtilmiştir.
(<https://www.themorgan.org/collection/treasures-of-islamic-manuscript-painting/107#> Erişim Tarihi: 1.07.2021)



Resim 10. Nizâmî, *Hamse*, Mecnun Kâbe'de
The Morgan Library Museum, MS. M836, 1549-51, y. 279 b, Kazvin
(<https://www.themorgan.org/collection/treasures-of-islamic-manuscript-painting/107#> Erişim Tarihi: 1.07.2021)

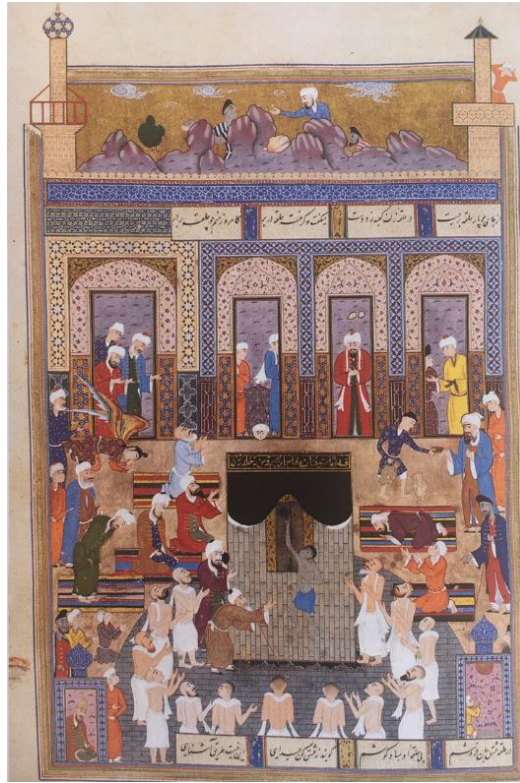
TSMK B. 146 numaraya kayıtlı nüshada manzaralarda geleneksel Şiraz üslubu, figürlerde Kazvin üslubu görülür. Piramidal bir kompozisyon yaratılmıştır. Figürlerin Nakkaş Sadıkî ve Nakkaş Rıza'nın figürlerini anımsattığı belirtilmiştir. İki ince minare arasında kayalıklar yerleştirilmiş, buraya da birbirine ikramda bulunan iki figür betimlenmiştir. Terastan bakan kadınlar, 16. yüzyılın sevilen kompozisyonlarından biridir (Karatay 1961, 154; İnal 1982, 42).



Resim 11. Nizâmî, *Hamse*, Mecnun Kâbe'de
TSMK, B. 146, y. 142b (İnal 1982, R. 11)

Resmin ortasına yerleştirilen Kâbe'nin siyah örtüsü açılmış, Mecnûn yine kapı tokmağını tutmaktadır. Burada kayalıktaki figürler, hacılar ve diğer figürlerle birlikte kadınların da resmin içinde yer alması ikonografik kalıpta değişikliğe gidildiğini gösterir. Aynı zamanda Makâm-ı İbrahim'in¹⁴ de çevresindeki kutsal yapılarla birlikte tasvir edilmesi sahneye zenginlik katar.

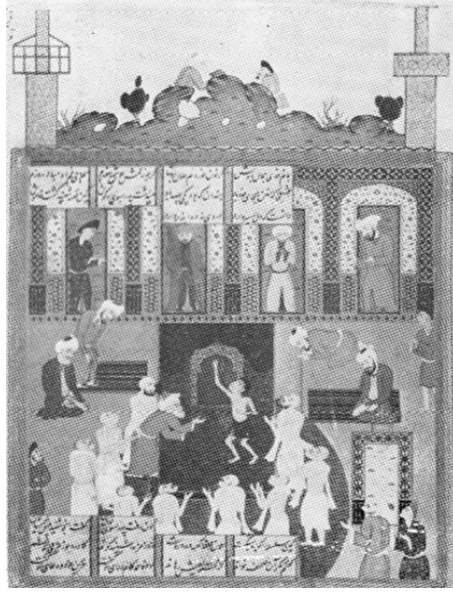
TSMK, B. 146 nüshasındaki kompozisyona çok benzeyen başka bir sahne, TSMK, A. 3559, y. 160a'da bulunur. Şah Mahmud Nişapuri eliyle 1524'te Şah İsmail döneminde istinsah edilen yazmanın "amel-i Abd ül-Celal" imzası ile resimleri daha geç yapılmıştır. Resimleri Şiraz üslubu ve 1585 civarına tarihlendirilen yazmada kompozisyon daha da zenginleştirilmiştir. Dörtlü kapıdan bakan figürler, namaz kılanlar, dua edenler, minareden ezan okuyan figür, secde eden melek figürü kompozisyonda diğerinden ayrılan özelliklerdir (Karatay 1961, 156; İnal 1982, 43; Bağcı 1993, 49; Uluç 2006, 401).



Resim 12. Nizâmî, Hamse, Mecnun Kâbe'de
TSMK, A. 3559, 1585civ., y. 160a, Şiraz
(Uluç 2006, 401, R. 303)

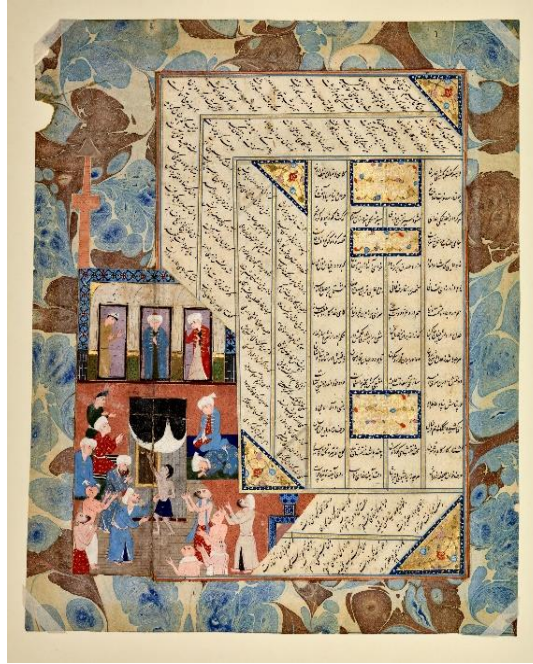
¹⁴ Makâm-ı İbrâhim kaynaklarda, Kâbe'nin inşası sırasında Hz. İbrâhim'in iskele olarak kullandığı ve üzerinde davet görevini gerçekleştirdiği taşır. Bu makam için ilk mahfaza Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh zamanında yapılmıştır (161/777-78). Daha sonra Makâm-ı İbrâhim'in etrafı dört mermer direk ve demir şebeke ile çevrilmiştir. İki direk daha ilâve edilerek üstü kornişte kavisli dirseklerle genişletilmiş, saçaklı bir çatıyla örtülmüş, üzerine gelen kısmı kübik olarak biraz yükseltilip üstüne soğan şeklinde küçük bir kubbe yapılmıştır (Bozkurt, 2003, 412-13).

16. yüzyılın sonuna tarihlenen TSMK B. 147 numaralı nüshada ise, TSMK, A. 3559 Hamse nüshasındaki sahnede olduğu gibi kapı ayrıntısı devam ettirilmiş, ancak sahne sadeleştirilmiştir. (Karatay 1961, 153; İnal 1982, 44).



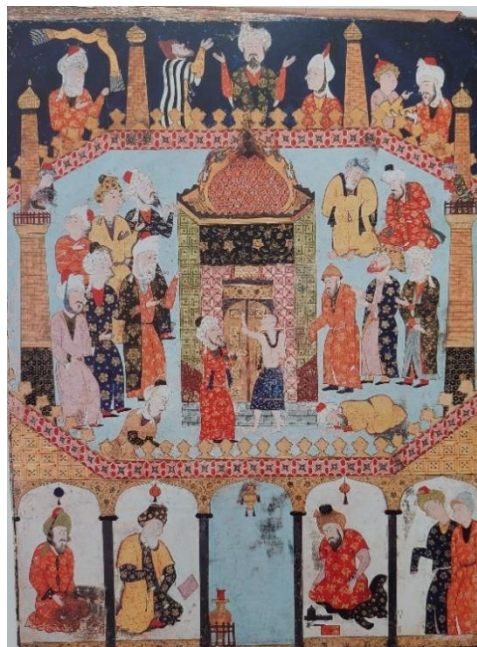
Resim 13. Nizâmî, Hamse, Mecnun Kâ'be'de
TSMK, B. 147, 16. yy sonu, y. 126b (İnal 1982, R.13)

Keir İslam Koleksiyonu'ndan Dallas Müzesi'ne ödünç verilen bir resimde ise önceki kalıbının tekrarlandığı görülür. Mavi ve kahverengi ebrulu kâğıdın bordürlerde kullanıldığı yaprak üzerine betimlenen sahnenin kurgusunda, resim metnin sol köşesine çerçeveden çıkacak şekilde tasvir edilmiştir. Kapılardan bakan figürler korunurken, Kâbe avlusu ve Mekke'nin evleri kompozisyonda yer almaz. Dua eden namaz kılan figürler tekrarlanmıştır. Kompozisyonun, TSMK B. 146-147 ve A. 3559 numaralara kayıtlı *Nizâmî Hamsesi* nüshalarıyla benzerlik taşıyan bir kurgusu vardır.



Resim 14. Mecnûn Kâbe'de, Müstakil sayfa, DMA Collection, 1570-80, Kazvin, (Keir İslam Sanatı Koleksiyonu'ndan ödünç) (<https://collections.dma.org/artwork/5342878>
Erişim Tarihi: 1.07.2021)

Bu dönemde Safevîler’de farklı eserlerde de aynı sahnenin sıklıkla betimlendiği görülür. Bunlar arasında, *Falnâme* ve Gazurgâhi’nin *Mecalis-ül Uşak* gibi eserleri başı çeker. Aynı kalıpların tekrarlandığı görülür.

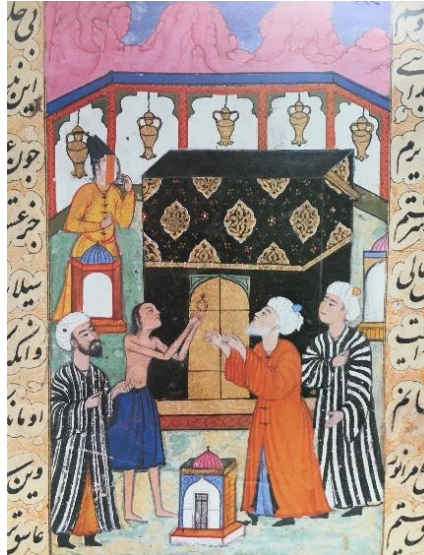


Resim 15. *Falnâme*, Mecnûn Kâbe'de
Cenova, Pozzi Collection, inv.no. 1971-107/37, Kazvin (Grabar, 2009, 144)



Resim 16. *Mecalis'ül-Uşak*, Mecnûn Kâbe'de, TSMK H. 829, 1580 civ., y.154b
(<https://arthistory.yale.edu/sites/default/files/files/Ut%20Pictura%20Amor%20Melion%20et%20al%2007-Rizvi%20proof-01.pdf> Erişim Tarihi: 1.07.2021)

17. yüzyıldan bir *Nizâmî Hamsesi* örneğine bakıldığında, farklılık göstermekle birlikte ana şemayı korur. Özbek Hanedanlığı döneminde Buhara'da 1648 yılına tarihlendirilen yazmadaki resimde (Kerimov 1983, 56) Mecnûn, mavi peştamalıyla klasik aşık kalıbında, yine kapının halkasını tutarken, yaşlı babası sakallı olarak ve ona nasihat ederken gösterilmiştir. Kâbe'nin biçimi aynı, revaklar farklı betimlenmiştir. Kandil motifleri daha önceden görmediğimiz bir ikonografidir. Figürler iri, sahne sade bir biçimde verilmiştir. Kıyafetleri Buhara üslubunun izlerini taşır. Resmin ortasında tıpkı TSMK, B. 147 nüshasında olduğu gibi "Makam-ı İbrahim" yer alır.



Resim 17. Nizâmî, *Hamse*, Mecnûn Kâbe'de
SPL. NPV 66, 1648, Buhara, y. 56 (Kerimov 1983, 56)

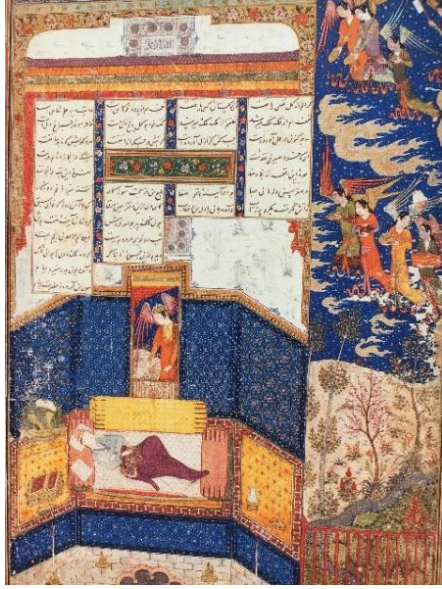
İKONOGRAFİK DEĞERLENDİRME

Hikâyenin ana unsurları figür olarak, perişan halde çölden getirilen Mecnûn, son çare Allah'a yakarmak için oğlunu Kâbe'ye getiren yaşlı ve çaresiz baba, Mecnûn'un akrabaları ve Mekkelilerdir. Mekân olarak ise Kâbe'dir. Nakkaşların kompozisyonlarını yaratırken bu unsurlar haricinde zaman zaman Mekke kent dokusunu da ayrıntılı olarak resmin içine kattığı, hatta çölden gelen develer ve çadırları da sahnenin gerisine yerleştirdiği, kayalıkların arasına insan figürleri koyduğu görülür.

İlk önemli imge, Kâbe'dir. Nakkaşların Kâbe betimlemesinde kullandıkları şablon, döneme ve üsluba göre değişiklik göstermektedir. Kâbe kelimesi "dört köşeli veya küp şeklinde olmak" anlamına gelen "Ka'b" kökünden türer ve küp şeklinde nesne demektir. Mekke şehrinde Mescid-i Harâm'ın ortasında bulunur. Biçimsel olarak bakıldığında 1,5 m. genişliğindeki temeller üzerine inşa edilmiştir. Kâbe kapısı yerden yaklaşık iki metre yüksekliktedir. İlk defa ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı konusunda ihtilaf vardır. Ancak Âl-i İmrân suresinde (3/96) Mekke'de insanlara toplanma ve ibadet için kılınan güvenli bir yer olarak belirtilmiş ve "Hz. İbrahim'in makamını namaz yeri edin" denmiştir. Başlarda çatısı bile olmayan Kâbe'nin, Kureyşliler Dönemi'nde duvarları bir sıra taştan sonra ahşap bir hatıl koyarak ördükleri, merdiven ekledikleri, Emeviler Dönemi'nde yıkılan kısımların yeniden yapıldığı belirtilir. Yapı, 1630 yılına kadar basit onarımlar dışında aynı kalmıştır. Kapısı ise Kureyşliler döneminde tek kanatlı iken, daha sonra çift kanatlı bir kapı ile değiştirilmiş, kapı üzerindeki altın levhalar yenilenmiştir. Kâbe'nin dört duvarı üzerine içten ve dıştan "kisve" ve "sitare" denilen iki örtü asılır. Kâbe'ye örtü yaptırma görevi hilafetle Emevilerden Abbasilere geçmiş, renkleri değişmiş olmakla beraber, hilafetin sonlarına doğru siyah renkli ve sarı yazılı örtü olarak kayıtlara geçmiştir. 1517 yılında Mısır'ın fethiyle hilafet görevi Osmanlı padişahlarına geçmiştir. Kapının "burku" adı verilen örtüsü ise Memlükler döneminde siyah ve mavi ipekten yapılırken Osmanlılar döneminde önce yeşil, ardından siyah atlastan yapılmıştır (Ünal 2001, 14-21).

Bu bilgilerden yola çıkarak nakkaşların gerek renk gerekse biçim olarak aslına sadık kaldıkları aşîkârdır. Resimlerde kübik, üzerinde genellikle iki örtünün ve yazı kuşaklarının bulunduğu, çift kanatlı kapısında halkaları olan, duvarları yüksek olduğundan önünde merdiven basamaklarıyla birlikte gerçekçi bir şekilde yansıtıldığı görülür. İslam dininde en kutsal Mekân olarak kabul edilen Kâbe, nakkaşlarca da büyük bir saygı ile tasvir edilmiştir. Başlarda hikâyedeki mekân ayrıntılı yer almazken, 15. yüzyıla birlikte Miraç sahnelerinde görüldüğü gibi, melekleri nur saçarken gösteren kompozisyonla birleştirilmiş, Mecnûn'un dünyevî aşktan ilahî aşka geçişi vurgulanmıştır.

Bu konu ile ilgili resimlere bakıldığında, nakkaşların kendilerinden önceki nakkaşların yapmış oldukları bazı kalıplardan etkilendikleri görülür. Örneğin Herat'ta hazırlanan *Nizâmî Hamsesi* nüshasında (R.4), sahnedeki nur saçan meleklerin kompozisyon açısından, 1396 tarihli bir *Hacı Kirmani Hamsesi*'ndeki "meleklerin şaire ilham vermesi" (TSMK H. 2154, y.20 b) ve 1410-11 tarihli Antoloji'deki "Miraç" sahnelerine (BL Add. MS.27261, y.6a) dayanarak oluşturulduğu belirtilir (Brend 2010, 145).



Resim 18. *Hacı Kirmânî Hamsesi*, Meleklerin şaire ilham vermesi, TSMK. H. 2154, 1396, y. 20b (Brend 2010, 16)



Resim 19. *Antoloji*, Miraç, BL Add. MS. 27261, 1410-11, y. 6a (http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_27261_f6r Erişim Tarihi: 1.07.2021)

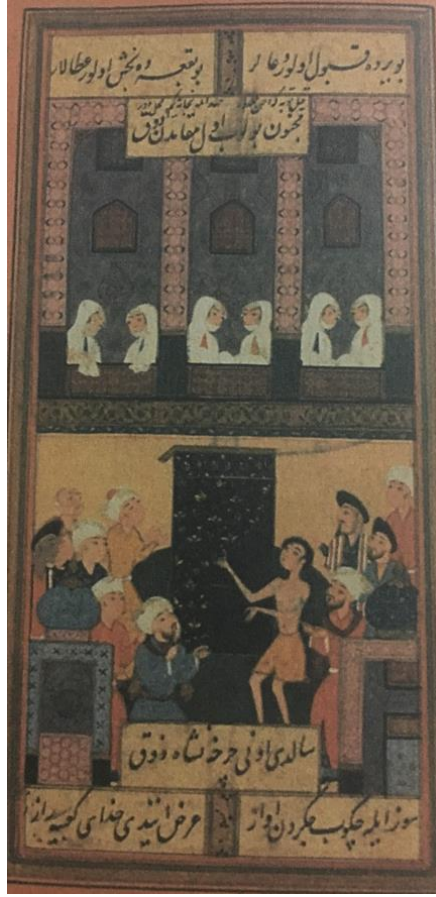
Mecnun'u Kâbe'nin kapısında gösteren imgelerde Mecnûn tasvirlerine bakıldığında ise, kimi zaman mavi renkte¹⁵ bir peştamal ile çöllerde aklını yitiren âşık rolünde, kimi zaman da Mekke'deki ihram giysileri içindeki hacılar gibi tasvir edildiği görülmüştür. Meisami, Mecnun'un tasvir edildiği sahnelerde özellikle mavi rengin kullanımını yas rengi ve sufizmle ilişkilendirmiştir. (Meisami 2011, 150). İstisnasız bütün resimlerde, tıpkı metinde geçtiği gibi Kâbe kapısının halkasından tutar vaziyette gösterilmiştir. Baba tasviri ise her resimde metinde geçmesine rağmen kullanılmamıştır. Nakkaşlar ana figür olan Mecnûn üzerinde yoğunlaşmış, baba figürünü zaman zaman gerekli görmemişlerdir. Aynı şekilde metinde geçen akrabalar da resimde belirleyici bir rol oynamaz, kimi zaman hacı kimi zaman da günlük kıyafetleri içindeki Mekkeliler olarak yer alırlar.

16. yüzyılın ikinci yarısından sonra sahne zenginleşmeye başlamış, özellikle Safevîler'de hazırlanan nüshalarda balkondan bakan kadın tasvirleri, namaz kılan secde eden günlük yaşamdan kişiler, ezan okuyan figürler ve onların arasına karışıp secde eden melek figürleri ile birlikte ikonografik kalıp çeşitlenmeye başlamıştır. Bu dönemde özellikle Kazvin üslubunda eflatun renk ön plana çıkmış, konudan uzaklaşılarak çok sayıda figürün bulunduğu kalabalık kompozisyonlar yaratılmıştır (Çağman-Tanındı1979, 49).

Hikâyenin benzer kalıpla Fuzulî'nin *Leylâ ile Mecnûn* adlı eserinde de sıklıkla resimlendirildiği görülür¹⁶.

¹⁵ Çok az örnekte rengin değiştiği görülür.

¹⁶ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Ünal Araç, Fuzulî'nin *Leylâ ve Mecnûn* Mesnevisi'nin Resimli Örnekleri" Hacettepe Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2007.



Resim 20. Fuzulî, *Leylâ ile Mecnûn*, Mecnûn Kâbe'de
PBN, Turc. 316, 16. yüzyıl sonu, Şiraz
(Fuzulî, 2000, 587)

16. yüzyıl sonu Şiraz nakkaşhanesinde üretilen bu resimde, çağdaşı Nizâmî nüshalarıyla benzer kalıp kullanılarak betimlenmiştir. TSMK B. 146'da görüldüğü gibi burada da revaklı kemerler arasından bakan kadın figürleri, altta Kâbe, Mecnûn ve diğer figürler görülür. Fuzulî'nin metnine bakıldığında hikâyede, Mecnûn'un Hacerü'l-esved taşına elini değerek dua ettiği belirtildiği halde burada tıpkı *Nizâmî Hamsesi*'nde yazıldığı gibi Kâbe'nin kapı tokmağını tutarken betimlenmiştir (Ünal 2007, 53). Bu durum nakkaşlar arasında bilinen imgelerin, zaman zaman metninlerin yerine geçtiğini gösterir.

SONUÇ

Yukarıda bazı örnekleriyle tanıtılan "Babasının Mecnûn'u Kâbe'ye Götürmesi" hikâyesinin tasvirleri, daha çok İran ve Orta Asya merkezlerinde üretilen nüshalarda görülmektedir. Bu konunun yaygınlıkla resmedilmesinin nedeni, İslamiyet'in en kutsal ziyaret mekânının iyileştirici yönünün öne çıkarıldığı bir tema olarak kabul edilmesiyle açıklanabilir. Kâbe'nin yeryüzündeki bütün Müslümanların kiblesi olması, herkesin Kâbe'ye yönelmesi, ziyaretinin İslam'ın beş temel şartından biri olması ve imkânı olanlara farz kılınması, dinî konulu olmayan eserlerde bile Kâbe ziyaretlerinin hikâyelere girmesini sağlamıştır. Babasının son çare olarak oğlunu bu "delilikten" kurtarabilmek adına Kâbe'ye götürmesi, bundan medet umması, inançların resim programlarının oluşturulmasında ne kadar etkili olduğunu gösterir.

Araştırma kapsamında olan en erken örneğin, 1420 tarihinden geldiği düşünüldüğünde nakkaşların referans aldıkları bilgi, görsel ve yazılı kaynakların önemi de tartışılmaz. Tasvirlerde Mecnun'un genellikle, aşkından delirmiş vaziyette ama kararlı şekilde gösterildiği, Kâbe'nin yazılı kaynaklarda belirtildiği gibi, üzerinde hac âyetleri yazılı mavi ve siyah ipekten örtüsüyle kompozisyonun ortasında yer aldığı ve etraftakilerin olaya şahitlik ettiği bir atmosfer yaratılmıştır.

Tarihi çerçeveye bakıldığında Timurlular döneminde Herat ve Şiraz geleneğinin ağır bastığı sahnelerde, hikâyenin kahramanlarının sahnede belirgin bir şekilde, metin resim ilişkisi de kurularak verildiği görülür. Farklı eserlerdeki sahnelerde kullanılan nur saçan melek figürleri kompozisyona dahil edilir. Baysungur dönemi Herat üslubunda, özellikle resimlerdeki kalite artmış, ince ve itinalı üslup bütün tasvirlerle yansımıştır. Resimdeki dramatik an, oldukça dinamik verilmiştir. TSMK H. 781 numaralı yazmadaki sahne bu dönemin eseridir.

Karakoyunlu Türkmenlerinin Şiraz'ı ele geçirmesi, 15. yüzyıldan itibaren bir değişime neden olmuş, Şiraz yine de önemli bir merkez olarak kalmıştır. Ardından Akkoyunlu Türkmenlerinin gelişiyle birlikte işçilik olarak Herat örneklerine benzemeyen, pastel renklerin kullanıldığı, figür tiplerinin değiştiği bir üslup gelişir. Daha gelenekçi ve kalıpcı bir anlayışla sahneyi betimlemişlerdir. Hikâyenin tasvirinde herhangi bir yeniliğe yer vermemişlerdir.

16. yüzyılın başından itibaren İran'da söz sahibi olan Safeviler'de ise, başlarda Akkoyunlu dönemi Şiraz okulundaki örneklerle benzer bir üslup görülür. 1570 sonrası Şiraz örneklerinde ve başkent Kazvin'de ise konunun kahramanlarının sahnenin içinde kaybolduğu, beyitlerde ayrıntısı verilememesine rağmen çeşitli figür grupları ve mekân düzenlemelerinin kompozisyona dahil edildiği kalabalık zengin sahnelerle karşılaşılır. TSMKB. 146, B. 147, A. 3559 ve DMA'daki nüshalar bu grupta yer alır.

Özbek Dönemi'ne ait pek örnek bulunmamaktadır. Araştırma için seçilen tek örneğimiz 17. yüzyıla ait olup, bu dönemde Mecnûn'u Kâbe'de gösteren sahnenin çok tercih edilmediğini gösterir. Buhara'da hazırlanan nüshada sahne sade bir anlayışla, metin resim ilişkisine dikkat edilerek, büyük boyutlu figürlerle ve Kâbe tasviri sembolik bir kalıp olarak betimlenmiştir. Pastel renklerde üst üste yığılmış süngerimsi kayalar, geç dönem Özbek minyatürlerinde olduğu gibi burada da tekrarlanmıştır. Nakkaşın resimde kullandığı imgeler, hikâyenin en basit şekliyle anlatılmasını amaçlamıştır. Geç Safavî örneklerinde görülen "Makam-ı İbrahim" ayrıntısının burada da betimlenmesi geleneğin devamını gösterir.

Timurlu kütüphanelerinde üretimine başlanan, sonrasında Türkmenlerde, Safevîlerde ve Özbeklerde de görülen bu sahne, 15-17. yüzyıllar arasında Şiraz, Herat, Tebriz, Kazvin, Buhara gibi merkezlerin üsluplarıyla yapılmıştır. İslam dünyasında Kâbe ziyaretlerinin önemi tartışılmaz, aynı zamanda edebiyatta da bu konunun işlendiği örneklerden biri Firdevsî *Şehnâme*'sindeki İskender ile ilgili hikâyede de geçer. Bu sebeple, İslam coğrafyasında da bu sahnenin benzer kalıpları izleyerek tekrarlandığı görülür. Diğer taraftan daha çok *Nizâmî Hamsesi* resimli kopyalarında yer alan bu sahne, örneğin *Ali Şîr Nevayî Hamsesi*'nde de konu olarak geçmesine rağmen, resimlendirilmek üzere pek tercih edilmemiştir.

Nakkaşların metne uygun resimler yaptığı düşünüldüğünde, beyitlerde bahsedilmemesine rağmen konunun zengin yorumlanması, nakkaşların ortak hafızalarının kuvvetli olduğunu ve bu konunun benzer ikonografik kalıpları izleyecek şekilde *Falname*, *Mecalis'ül Uşak* gibi farklı içerikli eserlerde de betimlendiğini gösterir. Bu konuya farklı eser ve nüshalarda yer verilmesi ve nakkaşların aynı konuyu birçok örnekte tekrarlaması, hem ilahî aşkın dünyevî aşkla yer değiştirmesi fikrine duyulan saygının, hem de onlar için en kutsal sayılan mekânın iyileştirici gücüne olan inançlarının bir kanıtıdır.

Kısaltmalar Listesi

(TUL) Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphane
(BSMK) Berlin, Staatliche Museen Kunstbibliothek
(BL) British Library
(TSMK H.) Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kütüphanesi
(TSMK B.) Topkapı Sarayı Müzesi Bağdat Kütüphanesi
(TSMK A.) Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmed Kütüphanesi
(MMA) Metropolitan Museum of Art
(WAM) Walters Art Museum
(MLM) The Morgan Library Museum
(PBN) Paris, Bibliothèque Nationale
(SPL) St. Petersburg, Public Library
(GPC) Genova Pozzi Collection

KAYNAKÇA

- Adamova, Adel, T., "The Hermitage Museum Manuscript of Nizami's Khamseh, Dated 835/1431, *Islamic Art*, V, New York, 2001, 53-132.
- Allauche, Adel, Osmanlı-Safevî İlişkileri. Kökenleri ve Gelişimi, Çev. Ahmed Emin Dağ, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Arberry, A. J. vd., *The Chester Beatty Library: A Catalogue of the Persian Manuscripts and Miniatures*, C. 1, Dublin, 1959.
- Bağcı, S., "Takdim Minyatürlerinde Farklı Bir Konu: Süleyman Peygamber'in Divanı", *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar. Güner İnal'a Armağan*, Ankara, 1993, 35-60.
- Bağcı, S- F. Çağman- Z. Tanındı- G. Renda, *Osmanlı Resim Sanatı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006.
- Brend, B., *Muhammad Juki's Shahnamah of Firdausi*, London: Royal Asiatic Society and Philip Wilson Publishers. 2010.
- Binyon, L ve J. V.S Wilkinson vd., *Persian Miniature Painting*, London, 1933.
- Bozkurt, Nebi, "Makam-ı İbrâhim", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27. C., İstanbul, 2003, 412-13.
- Canby, R. Sheila, *The Golden Age of Persian Art 1501-1722*, London 1999.
- Çağman F.-Z. Tanındı, *Topkapı Sarayı Müzesi İslam Minyatürleri*, Tercüman Sanat ve Kültür Yayınları, İstanbul, 1979.
- Durmuş, İsmail, "Mecnun", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 28, Ankara, 2003, 277-78.
- Fuzulî, *Leylâ ve Mecnun, Metin, Nesre Çeviri, Notlar ve Açıklamalar*, Haz. Muhammet Nur Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.
- Grabar, Oleg, *Masterpieces of Islamic Art. The Decorated Page from the 8 th to the 17th Century*, Paris, 2009.
- Grube, E.- E. Sims, "The School of Herat from 1400 to 1450", *The Arts of the Book in Central Asia*, (Ed. B. Gray), Colorado, 1979, 147-178.
- Guest, G. Dunham, *Shiraz Painting in the XVI. Century*, Washington, 1949.
- İnal, Güner, "Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki iki Onaltıncı Yüzyıl Hamse'sinin Minyatürleri", *Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, I, İzmir, 1982, 37-49.
- İnal, Güner, *Türk Minyatür Sanatı. (Başlangıcından Osmanlılara Kadar)*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995.
- Karagöz, İsmail, "Ridâ", *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010, 558.
- Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1961.

- Kerimov, Kerim, *Nizâmî Ganjevi: Khamsa Miniatures*, Bakü, 1983.
- Lapidus, Ira M., *İslam Toplumlari Tarihi*, (Çev. Yasin Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Lentz, T.W- G.D. Lowry, *Timur and Princely Vision, Persian Art and Culture in the Fifteenth Century*, Washington, 1989.
- Levend, Âgah Sırrı, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959.
- Levend, Âgah Sırrı, "Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şairler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 1957, Ankara, 1988, 105-113.
- Meisami, Julie Scott, "I Guess That's Why They Call It The Blues: Depictions of Majnun in Persian Illustrated Manuscripts", *And Diverse Are Their Hues: Color in Islamic Art and Culture*, Ed. Jonathan Bloom And Sheila Blair, New Haven: Yale University Press, 2011, 121-151.
- Nizâmî, *Leyla ile Mecnun*, MEB Yayınları İslam Klasikleri, (Çev. Ali Nihat Tarlan), Ankara, 2001.
- Paçacı, İbrahim, "İhram", *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010, 300.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2004.
- Rizvi, Kishwar, "Between the Human and the Divine: The Majâlis al-ushshâq and the Materiality of Love in Early Safavid Art", *Ut Pictura Amor, The Reflexive Imagery of Love in Artistic Theory and Practice, 1500-1700*, Editors: Walter S. Melion, Joanna Woodall, Michael Zell, 2017, 231-263.
- Simpson, Marianna Shreve, "From Tourist to Pilgrim: İskender at Ka'ba in Illustrated Shahnama Manuscripts, *Iranian Studies*, February Vol. 43, No. 1, Special Issue: Millennium of The Shahnama of Firdausi, 2010, 127-146.
- Soucek, Priscilla Parsons, "Illustrated Manuscripts of Nizami'a Khamsah: 1386-1482" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), New York: New York University, 1971.
- Stchoukine, Ivan, *Les Peintures des Manuscripts Timurides*, Paris, 1954.
- Titely, Norah, "A 14th-Century Nizami Manuscript in Tehran", *Kunst des Orients*, Vol. 8, H. 1/2, 1972, 120-125.
- Titely, Norah, *Persian Miniature Painting and its Influence on the Art of Turkey and India*, London, 1983.
- Uluç, Lale, *Türkmen Valiler Şirazlı Ustalar Osmanlı Okurlar, XVI. yüzyıl Şiraz Elyazmaları*, İş Bankası Yayınları, 2006.
- Ünal, Sadettin, "Kâbe", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24. C., İstanbul, 2001, 14-21.

Yeşilçam Filmlerinde Yemek ve Sofranın Sosyolojik Analizi: Köyden İndim Şehire Örneğinde

Sociological Analysis of Food and Table in Yeşilçam Films: *From the Village to the City* Example

Kübra YILDIZLAR

Öğretim Görevlisi, Avrasya Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi

Trabzon, Türkiye

Lecturer, Avrasya University, Faculty of Health Sciences

Trabzon, Turkey

kubra.ercan@avrasya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2102-6862>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Yıldızlar, K. (2021). Yeşilçam Filmlerinde Yemek ve Sofranın Sosyolojik Analizi: *Köyden İndim Şehire* Örneğinde, *Journal of Social Sciences*, 31, 41-53

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54667>

Makale Türü / ArticleTypes: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 18.11.2021

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 41-53

YEŞİLÇAM FİMLERİNDE YEMEK VE SOFRANIN SOSYOLOJİK ANALİZİ: KÖYDEN İNDİM ŞEHİRE ÖRNEĞİNDE

ÖZ

Toplumsal hayat içerisinde bazı değişim ve dönüşümleri anlamak açısından sinema başvurulacak bir kaynak haline gelmiştir. Türkiye’de sinema tarihinde ise Yeşilçam sineması araştırmalarda kullanılabilecek pek çok arşivi içerisinde barındırmaktadır. Türk toplumunda Yeşilçam filmleri üzerinden yapılacak analizlerin, bugünkü toplumsal yapıdaki mevcut değişimleri anlama ve anlamlandırma noktasında önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu çalışmada da yemek ve sofranın konusu yetmişler Türk sinemasında komedi/güldürü türünde öne çıkan Köyden İndim Şehire adlı Yeşilçam filminden hareketle sosyolojik bağlamda ele alınacaktır. Yemek yemenin toplumsal yönü ve işlevleri film üzerinden değerlendirilecektir. Yemek ve sofranın toplumsal açıdan önemi, yeme-içme kalıplarının davranışsal yansımaları tespit edilip değerlendirilmeye çalışılacaktır. Türk geleneğinde yemeye ilişkin toplumsallık görüntüsü sunan yemek davetinin toplumsal ilişkilerdeki aracı rolü de çalışma açısından önem taşımaktadır. Ayrıca yetmişli yıllardaki hemşehricilik ve güvene dayalı ilişkilerin toplumsal hayattaki yerine de dikkat çekilmektedir. Bu amaçla çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizine yer verilerek içerik analizi yapılacaktır. Yemek ve sofranın Yeşilçam filmindeki tema ve kategorileri bu bağlamda açıklanacaktır.

Anahtar kelimeler: Sosyoloji, Sinema, Yeşilçam, Yemek, Sofra.

SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF FOOD AND TABLE IN YEŞİLÇAM FILMS: FROM THE VILLAGE TO THE CITY EXAMPLE

ABSTRACT

Cinema has become a reference resource in order to understand some changes and transformations in social life. In the history of cinema in Turkey, Yeşilçam cinema contains many archives that can be used in research. It should be noted that the analyzes to be made on Yeşilçam films in Turkish society are important in understanding and making sense of the current changes in today's social structure. In this study, the subject of food and tableware will be discussed in a sociological context, based on the Yeşilçam movie called Köyde İndim Şehire, which came to the fore in the comedy / comedy genre in the seventies Turkish cinema. The social aspect and functions of eating will be evaluated through the film. The social importance of food and table, behavioral reflections of eating and drinking patterns will be determined and evaluated. The intermediary role of the dinner invitation, which presents the image of sociability regarding eating in the Turkish tradition, in social relations is also important for the study. In addition, attention is drawn to the place of citizenship and trust-based relations in the seventies in social life. For this purpose, content analysis will be carried out by using document analysis, one of the qualitative research methods. The themes and categories of food and table in Yeşilçam will be explained in this context.

Keywords: Sociology, Cinema, Yeşilçam, Food, Table.

1. Giriş

Günümüzde insanların hayatta kalabilmeleri için sahip oldukları bir takım temel gereksinimleri vardır. Bunlar, insanın doğası gereği doğuştan geldiği ancak ihtiyaç ve motivasyonlar dahilinde dönüştüğü gözlenmektedir (Abulof, 2007: 508). Maslow'un (1943) piramit şeklindeki ihtiyaçlar hiyerarşisinde ilk ve temel ihtiyaç kategorisinde yemek, su, uyku ve nefes almak gibi birtakım fizyolojik ihtiyaçlar yer almaktadır. Temel ihtiyaç karşılandıkça güvenlik, sevgi/ait olma, saygınlık ve kendini gerçekleştirme yönünde güdülenme devam etmektedir. Konu açısından baktığımızda ise yemek yaşamın devamlılığı açısından zorunlu bir gereksinimi oluşturmaktadır.

İnsanın ne yediği, nasıl ve kimlerle yediği toplumdaki hiyerarşi, kimlik, sosyal ilişkiler, kültür vb. yapılar hakkında da bilgi vermektedir. Douglas (1997) yemeği iletişimsel yönüne vurgu yaparken; Elias (2004) batı uygarlığının toplumsallaşmasında sofrası ve sofrası adabının önemine dikkat çekmektedir. Yemek konusu ve yemeğe ilişkin ritüeller toplumsal bir yöne sahiptir. Bireysel bir eylem olarak gerçekleşen yeme; birden fazla kişi ve grupla, toplulukla gerçekleştiği zaman toplumsal bir yöne sahip olmaktadır.

Yemek yemeye ilişkin ritüeller ise toplumdan topluma, kültürden kültüre değişim göstermektedir. Türk toplumunda yer ve zamana bağlı olarak farklı ritüeller bulunmaktadır. Eski gelenek ve görenekleri de yansıtan bu ritüeller geçiş ritüelleri ve dini ritüeller olarak gruplandırılabilir (Üzülmez & Onur, 2021: 1355). Geçiş ritüelleri mevsimsel, zamansal, dönemsel olurken; dini ritüeller bayramlar, şenlikler, özel günlere bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir. Hediyeleşme ise bu ritüellere ilişkin pratiklerden biri olabilmektedir. Yemek yeme eylemi kültüre bağlı ritüellerle gerçekleşebileceği gibi hediyeleşme gibi geleneklerle sosyal bağın sembolü haline gelebilmektedir (Özdemir, 2008: 469). Çalışma da yemek kültürüne ilişkin değerlendirme de bu ritüele değinilecektir.

Yemek yemenin değişik görüntüleri hakkında bilgi sahibi olmak için ise farklı araştırma yöntemleri bulunmaktadır. Bu yöntemlerden birisi de doküman analizidir. Geçmiş yıllardaki yemek yeme edimi hakkında bilgi toplamak için o yıllara geri dönmek mümkün olmadığından doküman analizi ile durum tespiti yapabilmek mümkündür. Bu amaçla; video kayıtları, sinema filmleri, diziler, günlükleri veri toplama aracı kullanabilmek mümkündür. Bu çalışmada da Köyden indim şehire adlı Türk filminden hareketle yemek ve sofraya ilişkin durum tespiti yapılması amaçlanmaktadır.

Filmler, yaşanan gerçek dünyadan çekilen bir resim gibidir (Yıldırım, 2018: 235). Hem geçmişe hem de geleceğe dair bazı olay ve olguların anlaşılması açısından belge niteliğinde bir dokümandır. Bu yönüyle filmleri incelediğimiz zaman geçmiş yaşantı ve olaylar hakkında bilgi sahibi olurken aynı zamanda gelecek hakkındaki düşüncelerin görsellikle somutlaştığına şahitlik etmekteyiz. Türk toplumunda ise Yeşilçam filmleri geçmişteki toplumsal olay ve yapı hakkında bilgi edinmek açısından önem taşımaktadır. Geçmiş dönemlere ait aile yapısı, akrabalık, ekonomi, sosyal ilişkiler ve daha fazlasını Yeşilçam filmleri aracılığıyla analiz edebilmek mümkündür. Çalışma da Yeşilçam filmlerinden Köyden İndim Şehire adlı Türk filminden hareketle Türk toplumsal yapısındaki yemek-kültür-sinema üçgeni sosyolojik bağlamda ele alınmaya çalışılacaktır.

2. Kuramsal Çerçeve ve Literatür

Çalışmada yemek ve sofranın iç içe kullanılan iki kavramı oluşturmaktadır. Yemek yemenin, zorunlu karın doyurma ötesinde ekonomik, siyasi, sosyal, iletişimsel pek çok yönü bulunmaktadır (Breadsworth ve Keil, 2011: 21). Sofra ise yemek ile eş anlamlı kullanılan, arapça kökenli sufradan (yolcu yemeğinden) oluşmaktadır.¹ Benzerlik sebebiyle bu iki kavram çalışmada birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.

Çalışmada önemli kavramlardan diğeri ise hemşehricilik olmaktadır. Hemşehricilik, şehrin kültürel yapısı ve değerlerine fazlasıyla bağlanma, gönül bağı oluşturma şeklinde açıklanabilir (Alptekin, 2013: 89-90). Aynı coğrafyayı paylaşan insanların sahip oldukları birincil ilişkileri içeren bir kavramdır. Toplumda Cooley'in birincil grup olarak adlandırdığı yapının ilişki örüntüsü; ortak duyguların, samimiyetin olduğu; insan ilişkilerinin uzun sürdüğü, akrabalık ve arkadaşlık gibi sosyal ilişkilerin önemli olduğu bir yapı olarak açıklanmaktadır (Bozkurt, 2018: 158). Hemşehricilik kavramı da birincil ilişkilere benzemektedir. Türk toplum yapısında yerel/bölgesel kimlik ile de ilişkilendirebileceğimiz bu kavram aidiyet duygusunu da yansıtmaktadır. Bu çalışmada da hemşehricilik kavramı diğer pek çok anlamının yanı sıra yakınlık, güven ve aidiyet bağı oluşturma anlamında ele alınmıştır.

Çalışmadaki kavramlardan bir diğeri ise; kültür şemsiyesi altında bulunan yemek kültürü kavramı olmaktadır. Öncelikli olarak kültür kavramını Taylor; toplumdaki bireyin sahip olduğu inançlar, değerler, ananeler, alışkanlıklar anlamında kullanırken; Kroeber kültürü semboller aracılığıyla sonradan öğrenilen bir kavram olarak açıklamıştır (Kroeber & Kulchohn, 1952/ Akt. Karaca & Gümüş, 2008: 2). Yemek kültürünü de kültür kavramının içeriğine sahip olarak; alışkanlık, inanç, değerler ve gelenekler ile açıklanabilir. Geçmişten günümüze Türk yemek kültüründe paylaşım temelinde misafirlik ve misafire açılan sofranın önemli olmuştur. Sosyal hayat ve insan ilişkilerinin düzenlenmesinde misafirlik yardımlaşma ve dayanışma anlamı taşımaktadır (Toprak, 2019: 78).

Çalışmanın kuramsal çerçevesini yemek sosyolojisi oluşturmaktadır. Yemek sosyolojisi gıda ve beslenme sosyolojileri ile ilişkilendirilebilecek, son dönemlerde sosyolojinin yeni ilgi alanlarından birisini oluşturmaktadır (Akarçay, 2016: 24). Literatürde yemek sosyolojisiyle ilgili yerli ve yabancı kaynaklar tarandığı zaman; bu konuda farklı sosyolojik teorilerle ilişkilendirilebilecek çalışmalar olduğu görülmüştür. Bunlardan M. Douglas'ın (1957) yapısalcı bir yaklaşımla yemek konusunu toplumla ilişkili bağıntılar şeklinde ele aldığını söylemek mümkündür. R. Barthles ise yemeği, iletişime ilişkin işaret, ipucu olarak kullanmaktadır (Barthles, 1979: 170 /Akt. Breadsworth & Keil, 2011). Kişilerarası iletişimi sağlamanın ve sosyalleşmenin çeşitli araçları vardır. Yemek, bu konuda öne çıkan araçlardan birini oluşturmaktadır. Pierre Bourdieu'nun (2014) *habitus* kavramıyla yemek tarzının toplumsal sınıfın eğilimlerini anlama noktasında içselleştirilmiş bir gerçeklik olarak bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü insanların sosyal sınıflarını anlamak için birtakım göstergeler aranmaktadır. Kişilerin yeme içme mekanları, yeme içmede kullandıkları araç ve gereçler, tercih ettikleri yemek çeşitleri vb. pek çok konu ait olunan sosyal sınıf açısından da bir göstergedir. Aynı zamanda ait olunan sınıfta, bu göstergeler ve davranışlarda belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla yemek konusu pek çok yaklaşım içerisinde ele alınabilecek bir konudur. Yeme-içmenin çok yönlü bir boyuta sahip olduğunu gösteren eserlerde sosyolojik okumayla detaylandırılabilir pek çok özellik bulmak mümkündür.

¹<https://www.etimolojiturkce.com/kelime/sofra> Erişim: 08.10.2021

Türkiye’de yemek, kültür ve toplum ilişkisini bir araya getiren Hayati Beşirli (2017: 14) *yemek sosyolojisi* kitabında Türk kültüründe yeme-içme ile ilgili konuları sosyolojik bakış açısıyla ele almıştır. Erhan Akarçay (2016: 24) *beslencenin sosyolojisi* kitabında gıda ve beslenmeden hareketle Eskişehir’de orta sınıfa ait yeme içme kalıplarını araştırdığı eseriyle sosyolojiye katkı sağlamıştır. Mahmut Tezcan (2000) *Türk yemek antropolojisi* kitabında ise Türklerde yeme-içme kalıplarını kültür ile ilişkilendirerek simgesel roller bağlamında ele almıştır.

3. YÖNTEM

Araştırmanın bu bölümünde çalışmanın amacı, önemi, sınırlılıklarına yer verilmiştir. Ayrıca verilerin işlenmesi ve bulguların değerlendirilmesinde kullanılan yöntemler ele alınmıştır.

3.1. Araştırmanın Konusu

Araştırmanın konusunu 1974 yılında çekilen *Köyden İndim Şehire* adlı film oluşturmaktadır. Komedi türünde olan filmin yönetmeni; Ertem Eğilmez, yapımcısı Nahit Ataman, senaristi ise Zeki Alasya’dır. Filmde4 erkek kardeşin define bulup, buldukları defineye devletin el koymasından korkarak bozdurmak için başkente gitmesini ve sonrasında yaşadıklarını konu almaktadır.²Filmde Ankara’ya giden kardeşlerin yemek sahneleri 1970’li yıllarda yemek kültürüne giren hızlı tüketim kalıplarının yansımaları konu açısından incelenmeye çalışılacaktır.

3.2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada Köyden indim Şehire adlı Türk filmi aracılığıyla gündelik hayat içerisinde hayatta kalabilmek için gerçekleştirilen yemek yeme davranışının ve sofranın toplumsal örüntüleri açıklanmaya çalışılacaktır. Bu amaçla çalışma nitel bir araştırma olarak tasarlanmış olup; Köyden indim şehire adlı Yeşilçam filmi doküman incelemesi yöntemiyle gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Nitel araştırma, olay ve olgulara ilişkin detaylı ve derinlemesine bilgi edinme sürecini kapsamaktadır (Patton, 2018:14). Bu çalışmada da nitel araştırma yöntemi tercih edilerek; konuya ilişkin yorumsamacı temele dayalı detaylı bilgi aktarımı sağlanmaya çalışılmıştır. Nitel çalışmada farklı araştırma desenleri bulunmaktadır. Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden doküman incelemesi kullanılacaktır. Nitel çalışmada doküman incelemesi; ulaşılması zor hatta imkânsız olabilecek olaylara ilişkin veri kaynağı sağlamaktadır (Yıldırım & Şimşek, 2016: 191). Her zaman araştırılmak istenilen konuyla bağlantılı katılımcılara ulaşmak mümkün olmamaktadır. Bu tür durumlarda doküman incelemesi araştırmacının konusunu zenginleştirmesi açısından başvurulacak bir kaynak olarak düşünülebilir.

3.3. Araştırmanın Önemi

Yemek konusunun sosyoloji ve sinema bağlantısı kurularak ele alındığı bu çalışmanın yemek sosyolojisine katkısı önemsenmektedir. Ayrıca Yeşilçam filmlerinin incelenmesi dönemsel farklılıkların ve toplumsal değişimlerin anlaşılması açısından aydınlatıcı olmaktadır. Çalışmada yemek ve sofradan ortaya çıkacak temalar aslında köyden indim şehire adlı filmin olduğu yıllardaki aile, sosyal ilişkiler, akrabalık vb. konuların paylaşım ve kültür temelinde nasıl şekillendiğini ve toplumsal değişimi anlama noktasında önemlidir.

²<https://www.tsa.org.tr/tr/film/filmgoster/3962/koyden-indim-sehire>

3.4. Araştırmanın Sınırlılıkları

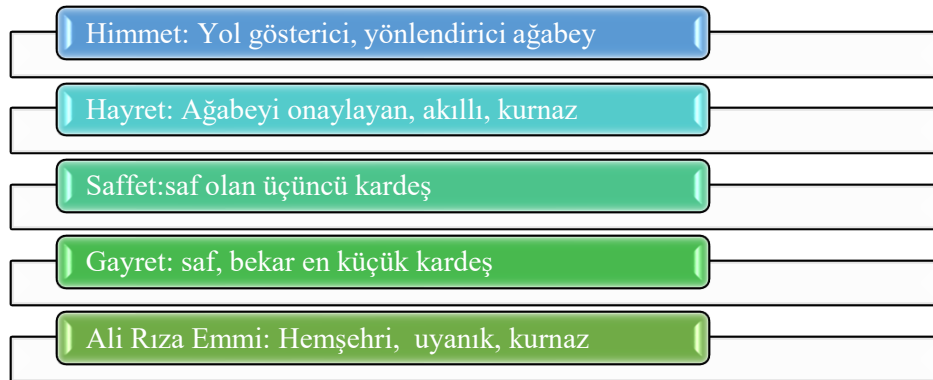
Bu araştırmada nitel araştırma türlerinden doküman incelemesi kullanılmaktadır. Doküman incelemesi zaman, ulaşılabilirlik, tekrarlanabilirlik açısından avantajlar sağlarken; dökümanlardaki eksiklikler, kayıplar, yanlış örneklem seçimi gibi birtakım sınırlılıklara da sahiptir (Yıldırım & Şimşek, 2016: 193). Bu araştırmada yüz yüze görüşme tekniği olmaksızın filmler aracılığıyla yapılmasının ortaya çıkardığı sınırlılıklar vardır. Konuya ilişkin bilgiler filminden sağlanmaktadır. Ancak araştırma da görsel dokümanlar da kullanılarak geçerliliği arttırılmaya çalışılmıştır. Araştırmaya ilişkin diğer bir sınırlılık ise; tüm Yeşilçam filmlerini incelemek çok fazla zaman ve yoğun bir araştırma sürecini gerektirmesi; ayrıca arşiv kayıtlarında yer alan tüm Yeşilçam filmlerini ulaşmanın zorluğu nedeniyle bu çalışma köyden indim şehire adlı filmin derinlemesine incelemesinden oluşmaktadır.

4. Bulgular ve Yorum

Köyden indim şehire adlı Türk filmi içerisinde 1970'li yıllardaki pek çok toplumsal değişime dair örüntüler barındırmaktadır. Ertem Eğilmez yönetmenliğindeki filmde (1974) yemek ve sofraya ilişkin kısımlar yemek kültüründe var olan değişimi gözler önüne sermektedir.

Filmin başlangıcında kardeşler köylerinde tarlada çalışırken altın dolu küp bulurlar. Devletin el koymasından korktukları için altınları alıp bozdurup paraya çevirmek adına şehire giderler. Bu süreçte kardeşler birbirlerine bile güvenmezler ve oldukça dikkatli davranmaya çalışırlar. Yolcu treninde kendilerini zengin olarak konumlandırmaya başladıkları için diğer vagonlara göre daha rahat olan kısımdan bilet alırlar. Lüks mevki olarak adlandırdıkları bu kısımda oturma şekilleri bile değişir. Bacak bacak üstüne atarak yolculuklarına devam ederler. Ankara'ya ulaştıklarında tanıdık bir kuyumcu olan Ali Rıza Emmi dedikleri kuyumcuyu aramaya başlarlar. Köydeki samimi ilişkilerden hareketle şehirde herkesin Ali Rıza Emmiyi tanıyabileceğini düşünerek önlerine çıkan vatandaşa kuyumcu Ali Rıza Emmiyi sormaktadırlar. Altınları sadece çok güvendikleri ve hemşehrilerine bozdurmak istemektedirler. Sosyolojide F. Tönnies'in (2001) cemaat dediği (Gemeinschaft) toplum yapısından gelen kardeşlerin, hemşehricilik bilinci biz duygusuna sahip olduklarının da bir göstergesi gibidir. Çünkü Tönnies cemaatlerde var olan sıcak, içli dışlı ilişkilerin birliktelik duygusunu arttırdığını vurgulamaktadır (İçli, 2015: 45).

4.1. Filmin Karakterlerinin Analizleri



Şekil-1. Filmin ana karakterlerinin analizi

Filmde dört kardeş; Himmet, Hayret, Saffet ve Gayret'in tarlada çalışırken buldukları bir testi dolusu altını bozdurmak amaçlı köylerinden ayrılıp şehire gitmelerini orda ise güvendikleri hemşehrileri Ali Rıza Emmiyi bulmaları ile devam eden komedi türünde yapılmış izlerken eğlendiren bunun yanında sosyolojik açıdan ele alınıp düşündüren bir yapıttır. Filmleri konu, tür, yazar, tema, vb. pek çok kategoride bilimsel açıdan ele alıp çözümlemek mümkündür (Akbulut, 2011: 7). Bu çalışmada filmdeki yemek sofraları ele alınıp filmin ana karakterleri ile ilişkilendirilmiştir.

4.2. 'Ekmek parası'

Türk kültüründe ekmek kutsallaştırılmış bir nimettir. Ekmek üzerine yeminler edilmekte, yerde olan ekmek parçaları yüksek bir yere koyulmaktadır (Beşirli, 2010: 164). Türk kültüründe önemli bir deyim olan 'ekmek-tuz hakkı' da yine bu konuda ekmeğin kutsallığını göstermektedir. Aynı zamanda minnettarlık ve dostluk konusunda da verilen söz anlamında da kullanıldığı görülmektedir (Samsakçı, 2007:191). Filme baktığımızda Altın bozdurmak için aradıkları kuyumcuyu bulamayan ve çok acıkan kardeşler çareyi ekmek parası kazanmak için iş aramakta bulmaktadır. Himmet bu konuda filmde;

"bari bir işe girelim üç beş kuruş ekmek parası kazanalım" derken işe girdikten sonra 'açlık' vurgusunu;

"Çalış oğlum, niye işe girdik? Üç beş kuruş alalım da karnımız doysun"

Şeklinde Gayret'e verdiği cevapla göstermektedir. Günlük kazı işinde çalışan kardeşlerin alacakları paraya yönelik beklentileri karın doyurmak üzerine olmaktadır. Maslow'un (1943) ihtiyaçlar hiyerarşisindeki en temel ihtiyaç olan karın doyurma üzerine bir eylem gerçekleşmektedir. Filmde çalıştıkları işin parasını alan kardeşler karın doyurmak için hemen bir lokantaya gitmektedirler. Burada Himmet ustaya ne yemekler olduğunu sorar; usta ise geleneksel Türk mutfağını simgeleyen, tas kebabı, haşlama, karnıyarık, mücver gibi yemekler olduğu sıralar ve karınlarını doyururlar.

4.3. Yemek Daveti

Tezcan (2000: 15) yemeğin ve yemek davetinin, toplumsal açıdan grup dayanışmasını artırıcı bir role sahip olduğunu vurgulamaktadır. Türk toplumunda yemek davetlerini misafirperverliğinde bir göstergesi olarak görebilmek mümkündür. Filmde de altını bozdurmak için gittikleri kuyumcu Ali Rıza Akçakayalı'nın, dört kardeşin ellerindeki çuvalda altın olduğunu öğrenmesi üzerine onları evinde ağırlamak ve bu şekilde bir bağ kurmak istemektedir. Bu sebeple önce dört kardeşi evinde yemeğe davet etmektedir. (Resim-1) Yemek daveti ev sahibi kişinin cömertliğini, çeşit ve miktar itibarıyla ortaya çıkaran bir yöne sahiptir (Beşirli, 2017: 71). Davet aracılığıyla insanlar yemek sofrası etrafında bir araya gelmekte ve paylaşımları artmaktadır. Türk toplumunda çeşitli zamanlarda davet yemekleri verilebilmektedir. Kutlama, özel gün, dini günler ve haftalar, yeni doğan, cenaze, bayram vb. pek çok toplumsal olay yemek davet nedeni olabilmektedir. Davete katılan kişi (ler) ise davete eli boş gitmemek için çeşitli hediyeler almayı tercih edebilmektedir.



Resim-1: https://www.youtube.com/watch?v=yM2r8H8A_P0 Erişim Tarihi: 18.10.2021

Yemek daveti için misafir olarak giden kardeşler minnettarlık göstergesi olarak *hediyeleşmeyi* kullanmaktadır. Hediyeleşme ya da armağan toplumsal etkileşim ve iletişimi artıran, karşılıklılık ilişkisini geliştiren bir özelliğe sahiptir (Demez, 2011: 88). Filmde çuvaldarında altın olduğunun öğrenilmesini istemeyen kardeşler ise yine çuvalda Kayseri'nin geleneksel lezzetlerinden pastırmayı getirirler. Ev sahibine takdim ederler. Burada kurulan sofranın amacı filmde anlaşıldığı gibi çıkar amaçlı samimiyet ve dayanışmanın artırılmasına yönelik olmaktadır.

Daha sonra ikinci bir yemek daveti ise köydeki eşlerinde katılım gösterdiği hem bir tanışma hem kaynaşma sofrası olmaktadır (Resim-2)

47



Resim-2: <https://www.dailymotion.com/video/x3n7yzy> Erişim Tarihi: 18.10.2021

Yukarıdaki görselde anlaşıldığı üzere yemek masasında sofranın en başına Ali Rıza Bey, diğer ucuna eşi ev sahibi konumuyla oturmaktadır. Masanın diğer etrafında yemek davetine katılan kardeşler ve eşleri oturmaktadır. Filmde önce çorbalar hafif çıkartılan bir ses ile içilmektedir. O esnada sofrada sohbet edilmeye başlanmaktadır. Yemeğin; aile iletişim ve etkileşimini artırması, önemli konuların konuşulduğu bu sofrada da gözlenmektedir (Beşirli, 2010: 168).

Köyden indim şehire filminde üçüncü yemek sofrası Ali Rıza Bey'in evinde kalmaları sebebiyle sabah yapılan kahvaltı sofrası olmaktadır (Resim-3) Kahvaltı temel/ana öğün kategorisindedir. Türk toplumunda eve gelen misafir aç gönderilmez. Burda da

hemşehricilik bağına inanan ve kırsal bölgede yaşayan kardeşlerin biraraya gelerek sığındıkları isim Ali Rıza Bey olmaktadır.



Resim-3: https://www.youtube.com/watch?v=yM2r8H8A_P0 Erişim Tarihi: 18.10.2021

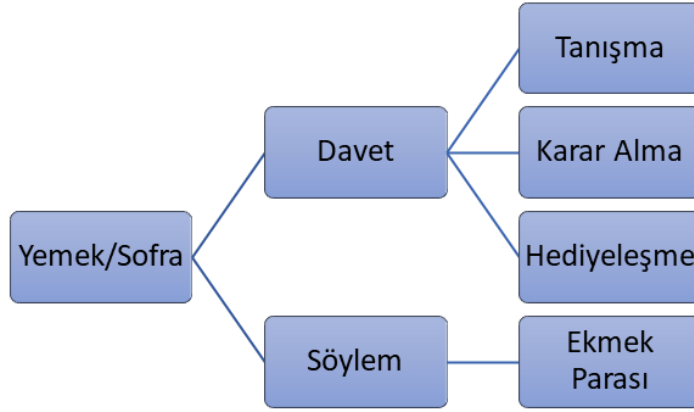
Film incelendiği zaman burada önemli kararların alındığı bir yemek gerçekleşmektedir. Buradaki sofranın fonksiyonu; yeni bir eve taşınmak kararıdır. Yani masada alınan önemli bir karar vardır. Aynı masa etrafında yemek yemenin paylaşımı arttırdığı gözlenmektedir. Aile, akraba ve tanıdıklar ile birlikte yemek yeme toplumsallaşmanın ve kültür üretiminin de bir anahtarıdır (Akarçay, 2016: 123). Filmde 'hemşehricilik' olgusu verilen bir yemekle pekiştirilmekte ve yemekte konu hakkında konuşulmaktadır.



Resim-4: https://www.youtube.com/watch?v=yM2r8H8A_P0 Erişim Tarihi: 18.10.2021

Günlük öğün örüntülerinden bir tanesi ise kahvaltılardır (Resim-4). Filmde kahvaltı sofrasında biraraya gelen ev sahibi konumundaki Ali Rıza Bey eşi ve baldızı misafirleri gelmeden sohbet ettikleri görülmektedir. Yemek konusunu beslenmenin dışında farklı amaçlara sahip olduğu söylenebilir (Breadsworth & Keil, 2011). Filmde de yemek yemenin ve sofranın beslenme dışında sahip olduğu anlamlardan bahsedilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada ortaya çıkan kod ve kategoriler ise Şekil-2'de gösterilmektedir.



Şekil-2. Yemek/Sofranın Kodlanması

Yemek/sofra konusu filmde davet ve söylem olarak 2 ayrı kategoride kodlanmıştır. Buna göre Davet amaçlı sofranın tanışma, kararların alındığı, hediyeleşmenin gerçekleştiği bir işleve sahip olmuştur. Söylem anlamında yemek ile ilgili geçen bahis 'ekmek parası' deyimini üzene tespit edilmiştir. Dönemsel açıdan filmde yemek konusu; fizyolojik açlık anlamında,

Gayret'in "*hiç dermanım kalmamış açlıktan yorgunluktan*"

İfadesinden anlaşılmaktadır. Filmde yemeğin birincil işlevinin (karın doyurmanın) yanında görsellerden anlaşılabileceği gibi ikincil işlevlerde; tanışmanın, hediyeleşmenin ve karar almanın bir aracı haline geldiğini söylemek mümkündür.

49

4.4. Sokak Yiyecekleri

Filmde yemek konusunda dikkat çeken başka bir detay ise sokak yiyecekleri olmaktadır. Sokak yiyecekleri, herkese açık olan kamusal alanlarda satılan ve hızlı bir şekilde tüketim olanağına sahip olan yiyecek ve içeceklerdir (Dönmez Polat & Gezen, 2017: 119). Köyden indim şehire filminde 1970'li yıllara ait sokak yiyeceklerine dair sahnelerde yer almaktadır. Döner, simit, lahmacun ve tavuk çevirme filmdeki sahnelerde ortaya çıkan sokak yiyecekleridir.



Resim-5: https://www.youtube.com/watch?v=yM2r8H8A_P0 Erişim Tarihi: 18.10.2021

Sokak yiyecekleri Türk yeme içme kültüründe lokanta ve restoranların olmadığı dönemlerde ortaya çıkıp günümüze kadar tüketilen bir kategoriye oluşturmaktadır (Altunbağ & Yılmaz, 2019: 438). Bunlar içerisinde lahmacunun sepette sokakta satılması, simitin ayaküstü alınıp tüketilebilmesi yetmiş yıllarda da ayaküstü atıştırma kültürünün var olduğunu göstermektedir. Lahmacunun günümüzde ağırlıklı olarak fırın ve restoranlarda üretim ve satışı gerçekleşmektedir. Köyden indim şehire filminde ayaküstü yiyecek olarak sepette satılan lahmacun artık yeme-içme mekanlarında tüketilmektedir.

Hemen her otobüs durağında karşımıza çıkan simitçi ve gün boyu kulağımıza yerleşen 'taze simit' sesleniş geçmiştiren günümüze devam eden yemek kültürünün bir parçası haline gelmiştir (Uhri, 2011: 372). Simit, kentlerdeki hızlıca yenebilen (ayaküstü) yemek kültürünün de bir parçasını oluşturmaktadır.



Resim-6: https://www.youtube.com/watch?v=yM2r8H8A_P0 Erişim Tarihi: 18.10.2021

Simit, Türk toplumunda ayaküstü alınıp tüketilebilen ekonomik yiyeceklerden birini oluşturmaktadır. (Resim-6) Simit, aynı zamanda "Türk simidi" şeklinde Türk mutfağına ait olup, uluslararası kaynağa "Turkish bagel" şeklinde geçen bir adlandırmayla gastronomi kimliğine sahip olmuştur (Özbay, 2020: 672). Bu sebeple simit ya da simiti satan kişi olarak simitçi Türk televizyon dizi ve filmlerinde sıkça karşımıza çıkabilmektedir.

SONUÇ

Bu çalışma Türk filmi aracılığıyla araştırılan ve içerik analizi yapılan nitel araştırma yöntemine dayanan bir çalışmadır. Çalışma, seçilen bir film üzerinden dönemsel yemek ve sofranın temasının araştırılmasına dayanmaktadır. Bu yönüyle literatürde yemek sosyolojisi alanına katkı sağlayabilecek özgün bir niteliğe sahiptir.

Köyden indim şehire filmi hem konusu hem oyuncularıyla akıllarda kalan bir Türk filmidir. Filmde farklı temalar üzerinden araştırma yapabilmek mümkündür. Bu çalışmada yemek teması esas alınmıştır. Bu bağlamda 1970'li yılların yeme içme kültürünü yansıtan filmde, toplumsal çıkarımlar yapılabilecek daha pek çok bilgi sağlamak mümkündür. Sinema, sosyoloji ve yemek konusunu birleştiren bu çalışmanın alan ile ilgili yapılacak başka çalışmalara hem yöntem hem de konu itibarıyla katkı sağlaması amaçlanan

hedeflerdendir. Türk toplum yapısının yetmişli yıllardaki görünümüne kır-kent dahilinde bakabilmek açısından karşılaştırmaya fırsat veren filmde Anadolu kültürüne ilişkin de çıkarımlar yapmak mümkündür. Anadolu kültüründe köyde olan insanların şehirli diye duydukları hemşehrilerine sığınmaları güven ve dayanışmanın varlığını göstermektedir. Filmde, gastronomik açıdan Türk mutfağının tanıtıldığı sahnelerde bulunmaktadır. Türk sokak lezzetlerinden lahmacunun yetmişli yıllarda sepette satılıp tüketildiği, simitin o dönemlerde de ayaküstü atıştırılmalık bir yiyecek olarak tüketildiği görülmektedir. Ayrıca kebab çeşitleri, döner, tavuk çevirme sahneleri de Türk mutfağının zenginliğini yansıtmaktadır.

Çalışmada yemek yemenin temel amacı olan karın doyurmanın 1970'li yıllarda hala birincil amaç konumunda olduğunu görmekteyiz. Bu amacın ekonomik gelir seviyesine bağlı olarak değişebileceğini de söylemekte fayda var. Bunun dışında hemşehricilik, misafirlik, misafirperverlik konularına dair de izlenimler oluşturan filmde yemek diğer konular arasında ikincil konumda bir işleve sahip olmuştur. Bu işlevleri ise, tanışmak, konuşmak, karar almak, hediyeleşmek şeklinde olmaktadır. Yemek topluca tanışmanın gerçekleşmesi amaçlı yendiği gibi, karar almak amaçlı ya da konuşmak amaçlı da yenmektedir. Yemek davet amaçlı gerçekleşince karşımıza çıkan diğer bir gelenek hediyeleşme olmaktadır. Ev sahibine boş gitmek istemeyen film karakterlerinin Kayseri'ye özgü yiyecek olan pastırmayı hediye olarak götürmesi bölgesel/yerel kültürü de yansıtmaktadır. Yemek dediğimiz zaman Türk toplumunda kutsal görülen ekmeğinde özel bir yeri vardır. Filmde de ekmek parası kazanmak söylemi; günlük karın doyurma ihtiyacını karşılayabilmek amaçlı kanaatkâr bir söylemi ifade etmektedir. Filmde dört kardeşin ellerinde bulunan altınlardan faydalanmak isteyen kuyumcunun iletişim kurmak için seçtiği yöntemlerden belirgin olanı yemek vermektedir. Samimiyet ve yakınlık oluşturmak adına yemek, kahvaltı veren kuyumcu Türk toplumundaki sosyal ilişki ve bağın kurulması açısından önemli ipuçlarından biri olan paylaşımı 'yemek' aracılığıyla sağlamış olmaktadır.

KAYNAKÇA

- ABULOF, U. (2017). Introduction: Why we need Maslow in the twenty-first century. *Society*, 54(6), 508-509. <https://doi.org/10.1007/s12115-017-0198-6>
- AKARÇAY, E. (2016). *Beslencenin Sosyolojisi*, Phoenix Yayınevi.
- AKBULUT, H. (2011). Film Çözümlemeleri, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi yayınları.
- ALPTEKİN, D. D. M. Y. (2013). Sosyolojide Coğrafyacı yaklaşım ve Trabzon'da Toplumsal Karakterin Ekolojik Yorumu. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 15 (15), 77-98.
- ALTUNBAÇ, E., & YILMAZ, H. Sokak Satıcılarına Göre Sokak Lezzetleri. *Anadolu Üniversitesi Kongresi*, 20. Ulusal Turizm Kongresi 437-449.
- BARTHESE, R. (1979). Göstergebilim İlkeleri, (çev. Mehmet-Sema Rifat) Ankara: Kültür Bakanlığı.
- BEŞİRLİ, Hayati (2010). Yemek, Kültür ve Kimlik, *Milli Folklor Dergisi*, 22 (87), 159-169.
- BEŞİRLİ, Hayati. (2017). *Yemek Sosyolojisi: Mutfağa ve Yiyeceğe Sosyolojik Bir Bakış*. Phoenix Yayınevi.
- BOURDİEU, Pierre. (2014). Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi, Heretik Yayın, Ankara.
- BOZKURT, V. (2018). Değişen Dünyada Sosyoloji, 14. Baskı, Ekin Yayınları.
- BREADSWORTH Alan. & KEIL Teresa (2011). *Yemek Sosyolojisi: Yemek ve Toplum Çalışmasına Bir Davet*. (Çev. Abdülbaki Dede), Phoenix Yayınları.
- DEMEZ, G. (2011). Armağanın değişen sosyo-kültürel anlamları: Tüketim toplumu bağlamında bir hediyeleşme örneği olarak çiçek gönderme. *Mediterranean Journal of Humanities*, 1(2), 87-103.
- DOUGLAS, M. (1997). Deciphering a meal (Vol. 2007, pp. 36-54). New York: Routledge.
- DÖNMEZ POLAT, D., & GEZEN, A. (2017). Gastronomide sokak yiyecekleri ve satıcıları: Teorik bir çalışma. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 5(Special Issue 2), 117-124.
- ELİAS, N. (2004). Uygarlık Süreci 1-2, İletişim Yayınları, İstanbul.
- EĞİLMEZ E. (1974). "Köyden İndim Şehire", <https://www.imdb.com/title/tt0252619/>
- İÇLİ, Gönül (2015). Sosyolojiye Giriş, 7.Baskı, Anı Yayıncılık.
- KROEBER & KULCHOHN (1952) Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions (Akt. KARACA, Ş. & GÜMÜŞ. N. (2008). Kültür ve Tüketim, Gazi Kitabevi, Ankara.)
- MASLOW, A.H. (1943). "A theory of humanmotivation". *PsychologicalReview*, 50:4 - 370-96. MCDERMİD, C. D. (1960). "How moneymotivates men". *Business Horizons*, 3:4 93-100.
- ÖZBAY, G. (2020). Ulusal ve Uluslararası Platformda Gastronomik Kimlik Unsuru Olarak Simit (Simit as. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies* , 8 (1), 670-683.
- ÖZDEMİR N. (2008). Türk Hediyeleşme Geleneği ve Medya. *Journal of International Social Research*, 1(4).

- PATTON QUINN, M. (2018). Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri, (Çev. Mesut Bütün- Selçuk Beşir Demir) Pegem Akademi, 3. Baskı, Ankara.
- SAMSAKÇI, M. (2007). Türk Kültür ve Edebiyatında Tuz ve Tuz Ekmek Hakkı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 36(36), 181-199.
- TEZCAN, Mahmut. (2000). Türk Yemek Antropolojisi, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- TONNIES, Ferdinand (2001): Community and Civil Society. Edited by Jose Harris. Translated by Jose Harris and Margaret Hollis. Cambridge University Press.
- TOPRAK, A. (2019). Türk kültüründe misafirperverlik ve sofraya açmak/sofraya çekmek (Samsun örneği). Mecmua, (7), 74-81.
- UHRI, Ahmet (2011). Boğaz Derdi, 1.Basım, İstanbul, Ege Yayınları.
- ÜZÜLMEZ, M., & ONUR, M. (2021). Osmaniye Mutfak Kültüründe Yer Alan Yemek Ritüelleri Üzerine Bir Araştırma. Türk Turizm Araştırmaları Dergisi, 5(2), 1349-1368.
- YILDIRIM A. ve ŞİMŞEK H. (2016). Nitel Araştırma Yöntemleri, 10. Baskı, Seçkin Yayıncılık.
- YILDIRIM, E. (2018). Toplumsal Yapının Aynası Olarak Sinema: Söylem ve Eleştirel Söylem Analiz Yöntemlerine Göre Ayla Filminin Çözümlemesi. İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi (İNİF E-Dergi), 3 (1), 234-243.

**

Etimolojiturkce.com adresinden <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/sofra> erişildi.
Erişim Tarihi: 08.10.2021

53

Türk Sinema Araştırmaları (2017, 18 Mart).

<https://www.tsa.org.tr/tr/film/filmgoster/3962/koyden-indim-sehire> Erişim Tarihi:
08.10.2021

Köyden İndim Şehire filmi adresinden

https://www.youtube.com/watch?v=yM2r8H8A_P0 erişildi. Erişim Tarihi: 18.10.2021

Köyden İndim Şehire filmi <https://www.dailymotion.com/video/x3n7yzy> adresinden
erişildi. Erişim Tarihi:18.10.2021

**Sahte ve Muhteviyatı İtibariyle Yanıltıcı Belge Kullanma Suçunda Manevi Unsur ve
Mükelleflerin Özel Esaslar Kapsamına Alınması**

**Spiritual Factor In The Crime Of Use Of Fake And Misleading Documents And Including The
Taxpayers In The Scope Of Special Principles**

Ahmet Fethi DURMUŞ

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

Malatya, Türkiye

Associate Professor., Inonu University, Faculty of Economics and Administrative Sciences

Malatya, Turkey

ahmet.durmus@inonu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6626-7291>

Ebubekir UĞUR

Gelir Uzmanı, Malatya Vergi Dairesi Başkanlığı

Malatya, Türkiye

Income Specialist, Malatya Department Of Taxation

ebubekirugur23@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9026-504X>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Durmuş, A. F. & Uğur, E. (2021). Sahte ve Muhteviyatı İtibariyle Yanıltıcı Belge Kullanma Suçunda Manevi Unsur ve Mükelleflerin Özel Esaslar Kapsamına Alınması, *Journal of Social Sciences*, 31, 54-65

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.53969>

Makale Türü / ArticleTypes: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 25.10.2021

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 54-65

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

SAHTE VE MUHTEVİYATI İTİBARİYLE YANILTICI BELGE KULLANMA SUÇUNDA MANEVİ UNSUR VE MÜKELLEFLERİN ÖZEL ESASLAR KAPSAMINA ALINMASI

Öz

Ticari ilişkilerde sahte ve muhteviyatı itibariyle yanıltıcı belge (SMİYB) kullanılması, bir yandan devletin yapacağı kamu harcamalarının kaynağı olan vergilerin kaybına neden olurken diğer yandan bu belgeleri kullananların haksız kazanç elde etmelerini sağlar. Ayrıca piyasada sahte belge dolaşımının yaygın olması, belgeye olan güveni de azaltmaktadır.

Yapılan bu çalışmanın amacı, SMİYB kullanma suçunun manevi unsurunu açıklamak ve bu fiili işleyenlerin karşılaştıkları adli ve idari yaptırımları ortaya koymaktır.

SMİYB kullanma, Türk Ceza Kanunu'nda suç olarak kabul edilen bir fiildir. Bir fiilin suç olarak kabul edilmesi için önceden belirlenmiş suçun unsurlarının da mevcut olması gerekmektedir. Bunlardan bir tanesi de manevi unsurdur. SMİYB kullanma fiilinin suç olarak kabul edilmesi için manevi unsurun da bulunması gerekmektedir.

SMİYB kullanan mükellefler, adli yaptırımların yanında bir takım idari yaptırımlar ile de karşı karşıya kalmaktadır. Bu fiili işlediği tespit edilen mükellefler, özel esaslar kod uygulaması ile kategorize edilerek bu mükelleflerin haksız vergi iadesi almalarının önüne geçmek istenilmektedir. Bununla birlikte, bu fiili işleyerek verginin eksik tahakkuk ettirilmesine neden olan mükellefler belirli oranlarda vergi ziyai cezası ile cezalandırılmaktadır.

Bu çalışmada, SMİYB kavramı açıklanmış, SMİYB kullanma suçunun manevi unsuru ve bu suçu işleyenlerin karşılaştacağı adli ve idari yaptırımlar ortaya konmuştur. Bununla birlikte SMİYB kullanma fiili ile mücadelede mevcut uygulamaların neler olduğu ve bunların yanında neler yapılması gerektiği açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler : Vergi Suçu, Sahte Belge, Yanıltıcı Belge, Manevi Unsur, Özel Esaslar

SPIRİTUAL FACTOR IN THE CRİME OF USE OF FAKE AND MISLEADING DOCUMENTS AND INCLUDING THE TAXPAYERS IN THE SCOPE UF SPECIAL PRİNCİPLES

Abstract

The use of fake and misleading documents in commercial relations, on the one hand, causes the loss of taxes, which is the source of public expenditures to be made by the state, on the other hand, it provides unfair profit to those who use these documents. In addition, the widespread circulation of fake documents in the market also reduces the trust in the document.

The aim of this study is to explain the moral element of the crime of using this documents and to reveal the judicial and administrative sanctions that those who commit this act will face.

Using fake and misleading documents are an act that is considered a crime in the Turkish Penal Code. In order for an act to be considered a crime, the elements of the predetermined crime must also be present. One of them is the spiritual element. For the act of using fake and misleading documents to be considered a crime, there must also be a moral element.

Taxpayers using fake and misleading documents are faced with a number of administrative sanctions as well as judicial sanctions. It is desired to prevent these taxpayers from receiving unfair tax refunds by categorizing the taxpayers who are determined to have committed this act with the special principles code application. However, taxpayers who commit this act and cause the tax to be incompletely accrued are punished with a tax loss penalty at certain rates.

In this study, the concept of fake and misleading documents are explained, the moral element of the crime of using this documents and the judicial and administrative sanctions that those who commit this crime will face are revealed. In addition to this, what are the current practices in the fight against the act of using this documents and what should be done besides these are explained.

Key Words: Tax Crime, Fake Document, Misleading Document, Spiritual Factor, Special Principles

1.GİRİŞ

Devlet harcamalarının temel kaynağı olan vergilerin yüklenicisi vatandaşlar olup bu yükümlülük anayasa ile de bir vatandaşlık ödevi olarak tanımlanmıştır. Ancak, gerek bazı vergi mükelleflerinin vergi yükünü yüklenmekten kaçınmak istemesi gerekse de haksız gelir elde etmek amacıyla ticari hayatta SMİYB'nin düzenlenmesi ve kullanılması söz konusu olabilmektedir. Devletin vergi gelirlerinde kayıp ve kaçığa yol açacak bu tür davranışlar, vergi yükünün toplumda adil bir şekilde paylaşılmasına engel olmakla birlikte Vergi Usul Kanunu'nda suç olarak kabul edilmiştir.

213 Sayılı Vergi Usul Kanunu'nun 359. Maddesine göre SMİYB kullanımı suç olarak tarif edilmiştir. Türk Ceza Kanunu'nda belirtilen diğer suçlar gibi SMİYB kullanma fiilinin suç olarak kabul edilmesi için manevi unsurun oluşması gerekir. Bir başka deyişle, bu bağlamda bir vergi suçunun oluşması için kişinin sahte ve yanıltıcı belge olduğu kabul edilen belgeyi bilerek ve isteyerek kullanması gerekmektedir.

SMİYB kullanma fiilini işleyen vergi mükellefleri hem adli hem de idari birtakım yaptırımlar ile karşı karşıya kalabilmektedir. Adli mahkemelerde yargılanmaları sonucunda bu suçu işledikleri sabit olan mükellefler, hapis cezasına çarptırılmaktadır. Bu fiili işleyenler, idari açıdan da sorumlu kabul edilip SMİYB kullanımı sonucunda oluşacak vergi kayıpları, vergi idaresi tarafından kesilecek olan vergi cezaları ile kendilerinden tahsil edilmektedir.

Haklarında SMİYB kullanma tespiti olan vergi mükellefleri, vergi idaresi tarafından takibe alınıp belirli şartlar çerçevesinde özel esaslar başlığı altında kod uygulamasına tabi olmaktadır. Bu uygulamanın temel amacı, haksız vergi iadesinin önüne geçmek olup bu uygulama ile mükellefler kategorize edildiğinden dolayı özel esaslar kapsamına alınan mükelleflerin ticari hayatları sekteye uğramaktadır. Bu nedenle uygulamanın titizlikle hayata geçirilmesi oldukça önem arz etmektedir.

Bu çalışmada; ilk olarak sahte ve muhteviyatı itibariyle yanıltıcı belge kavramları açıklanmış, SMİYB kullanma suçunun manevi unsuru ortaya konmuştur. Akabinde, bu fiili işleyenlere karşı uygulanmakta olan adli ve idari yaptırımlara yer verilmiştir. Ayrıca vergi mevzuatı kapsamında özel esaslar kod uygulamasının usul ve esasları açıklanmış olup son olarak vergi uygulamalarında dijitalleşmenin, SMİYB kullanımı ile mücadeleye olan etkileri üzerinde durulmuştur.

2.SAhte BELGE VE MUHTEVİYATI İTİBARIYLA YANILTICI BELGE KAVRAMLARI

Sahte ve muhteviyatı itibariyle yanıltıcı belge kavramları; genellikle birbirinden farksız görülmesine ve sık olarak aynı anlama gelecek şekilde kullanılmasına rağmen esas itibariyle birbirlerinden farklı niteliklere sahip iki farklı durumu açıklamaktadır. Bu bölümde genellikle aynı mahiyette kullanılan ve birbirleriyle farklı ve ortak özellikleri olan bu iki kavram açıklanacaktır.

2.1. Sahte Belge

Sahte belge kavramı, vergi mevzuatında ilk olarak 28 seri no' lu Katma Değer Vergisi Genel Tebliği' nde açıklanmıştır. Bu tebliğe göre; " hukuki geçerliliğini sağlayan zorunlu ve yeterli unsurlara sahip olmayan belgeler "sahte belgeler"dir. Bu çerçevede;

- Bir mal hareketi veya hizmet söz konusu olmadığı halde düzenlenen belgeler
- Belge düzenleme yetkisi bulunmayanlar tarafından düzenlenen belgeler
- Başkası adına bastırılıp kullanılan belgeler

sahte belge olarak kabul edilir"(28 Seri No' lu Katma Değer Vergisi Genel Tebliği/KDVGT, 1 Ağustos 1988).

Sahte belge kavramı 213 Sayılı Vergi Usul Kanunu' nun 359. Maddesinde; " gerçek bir muamele veya durum olmadığı halde bunlar varmış gibi düzenlenen belge" şeklinde tanımlanmıştır (Vergi Usul Kanunu/VUK, 10 Ocak 1961, md. 359).

Yargıtaya göre ise sahte belge kavramı; "Belgesiz yapılan satın almanın başka bir mükellefin faturasıyla belgelendirilmesi halinde, düzenleyip verenle gerçek bir alım-satım olmadığından, bu faturaların, sahte olarak kabul edilmesi gerekir"(Yargıtay 11. Ceza Dairesi/Yargıtay, 13 Haziran 2001) olarak açıklanmıştır.

Öte yandan kullanılan belgeleri basan matbaanın, idarece yetkili kılınmış olup olmaması kullanılan belgelerin meşruluğu açısından belirleyici bir faktördür. Bu bağlamda, gerçek bir durum ve işlemi gösteren ya da gerçek bir mal ve hizmet satışı sonucunda düzenlenmiş belgeler, söz konusu durumun gerçek mahiyetini gösterse de vergi idaresi tarafından yetkili kılınmamış matbaalarca basılması durumunda bu belgeler sahte olarak kabul edilecektir.

Bununla birlikte kayıt dışı olarak, diğer bir ifade ile belgesiz olarak gerçekleştirilen mal ve hizmet ticaretini, başka bir mal ve hizmet alışverişi sonucunda üçüncü bir mükellefin düzenlemiş olduğu belgeler ile belgelendirme davranışı da söz konusu belgeyi kullanan açısından sahte belge kullanımı olarak kabul edilmektedir.

Sahte belge kavramına ilişkin olarak yukarıda yapılan açıklamalar doğrultusunda, gerçek bir duruma dayanmayan veya olmayan bir işlemi varmış gibi gösteren belgelerin tümüne sahte belge denilmektedir.

2.2.Muhteviyatı İtibariyle Yanıltıcı Belge

Yanıltıcı belge kavramı da ilk olarak 28 seri no' lu Katma Değer Vergisi Genel Tebliği' nde sarıh bir şekilde açıklanmıştır. Bu tebliğe göre yanıltıcı belge; "şekil şartlarına uygun olarak düzenlenmiş, ancak içerdiği bilgiler yanlış olan belgelerdir. Buna göre mal veya hizmetin miktar veya değerini gerçeğinden daha az veya daha çok gösteren, alıcı veya satıcısı, tarihi, seri numarası "tahrif" suretiyle değiştirilmiş belgeler, gerçek durumu göstermeyen, muhteviyatı itibariyle yanıltıcı belge olarak kabul edilir"(KDVGT, 1 Ağustos 1988).

213 Sayılı Vergi Usul Kanunu' nun 359. maddesinde ise yanıltıcı belge kavramı; "gerçek bir muamele veya duruma dayanmakla birlikte bu muamele veya durumu mahiyet veya miktar itibariyle gerçeğe aykırı şekilde yansıtan belgeler"(VUK, 10 Ocak 1961, md.359) olarak tanımlanmıştır.

2.3.Sahte Belge ve Muhteviyatı İtibariyle Yanıltıcı Belge Ayrımı

Sahte ve muhteviyatı itibariyle yanıltıcı belgeler, birbirleri ile farklı niteliklere sahip olmasına rağmen sahip oldukları ortak özellikler ile birlikte, bu belgelerin düzenlenmesi ve kullanılması sonucunda benzer hukuki sonuçlar doğurması nedeniyle aynı anlama gelecek şekilde algılanabilmektedir. Ancak her iki belgenin yapısı ve doğurmuş olduğu sonuçlar dikkate alındığında birbirinden farklı iki kavram oldukları anlaşılabacaktır.

Önceki kısımda yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere sahte belge kullanmanın söz konusu olduğu durumlarda, gerçekleşmiş bir işlem olmamasına rağmen varmış gibi göstererek bu belgeyi düzenleyen ve kullananlar açısından haksız menfaat elde edilmesi adına belge düzenleme ve kullanma söz konusudur. Örneğin; sahte fatura ile haksız KDV indirimine hak kazanmak isteyen mükellefin, aslında hiç gerçekleşmemiş bir mal ve hizmet alışverişini gerçekleştirmiş gibi göstermek amacıyla düzenleyeceği belge sahte belge olarak hüviyet kazanacaktır. Ayrıca söz konusu bu belgeyi kullanan mükellef ise sahte belge kullanma fiilini işlemiş olacaktır.

Yanıltıcı belge de ise, esasen ortada gerçekleşmiş bir durum olmakla birlikte gerçekleşen durumu olduğundan farklı şekilde gösterme çabası vardır. Bu durum alışverişe konu olan mal ve hizmetin gerçekleşme tarihini, türünü, miktarını, bedelini ya da ürünün nakledilmesi gibi hususların gerçek mahiyetlerinden farklı biçimde ortaya koyma gayreti ile oluşmaktadır. Örneğin; stoklarında kayıt dışı mal bulunduran işletme, sonraki zaman diliminde aynı mal grubundan yapmış olduğu alışlara ilişkin olarak düzenlenecek olan faturada, ürün miktarını olduğundan daha fazla olarak gösterilmesini isteyebilir. İşletme, bu çabasıyla stoklarında bulunan kayıt dışı malı belgelendirmiş olacaktır. Böylelikle söz konusu belgeyi düzenleyen yanıltıcı belge düzenleme, kullanan ise yanıltıcı belge kullanma fiilini işlemiş olacaktır.

Bu bağlamda sahte belge ile yanıltıcı belge arasındaki farkı özetlemek gerekirse; sahte belgenin düzenlendiği durumlarda, meydana gelmiş bir olay olmamasına rağmen gerçekleşmiş gibi gösterilmek istenilirken yanıltıcı belge düzenlemenin söz konusu olduğu durumda ise, gerçekleşmiş bir olay olmakla birlikte bu durumu gösteren belgede zaman, tür, miktar vb. durumlar açısından nitelik ve nicelik olarak olduğundan farklı gösterme çabası söz konusudur.

3.SUÇTA MANEVİ UNSUR

Suçun maddi nitelikteki unsurlarının fail ile olan ilişkisine manevi unsur ya da bir başka deyişle kusurluluk adı verilmektedir (Özbek vd., 2006). Manevi unsur, hukuka uygun hareket edebilme ehliyetine sahip olan failin hukuk kuralları dışında bir davranışa yönelmiş ve gerçekleştirmiş olması sebebiyle sorumlu tutulmasıdır (Öztürk & Erdem, 2008). Fail, psikolojik açıdan kendisine ait olan eylemden sadece kast veya taksirle gerçekleştirdiğinden sorumlu tutulmaktadır (Toroslu, 2008).

Kasta ilişkin olarak bilmek ve istemek olmak üzere iki unsurun olduğu söylenebilir. Failin kasten hareket ettiğinin kabul edilebilmesi için fail, kanun hükmünde belirtilen hareket, netice ve nedensellik bağı olmak üzere tüm unsurların bilincinde olmalıdır. Bilinmesi gereken unsurlar suç türüne göre değişkenlik gösterebilir. Fakat fail, genel olarak suç türünde kendisi ve mağdurla ilgili özellikleri, eylemin konusunu ve buna ilişkin özellikli durumları bilmesi gerekir (Özbek vd., 2010).

İstemek, kasıttan bahsedebilmek için gerekli olan bir başka faktördür. Gerçekleştirilen fiile ilişkin unsurların bilinmiş olması, işlenen fiilin aynı zamanda isteyerek gerçekleştiği manasını taşımaz. Öngörülen unsurların fail tarafından istenmiş olması da gerekmektedir. Failin gerçekleştireceği fiilin sonuçlarını öngörmesi ve bunu kendi iradesi ile gerçekleştirmesi sonucunda kastın şartları oluşacaktır (İçel, 2007).

Suçun kast dışındaki bir başka manevi unsuru da taksirdir. Ceza hukukunda kast temel kusurluluk hali olarak kabul edilmekle beraber, taksir istisnai bir durum olarak görülmüştür. Failin taksirle hareket etmesi sonucunda fiilinden sorumlu tutulabilmesi için kanunda özel bir düzenleme bulunması şarttır. Taksirden bahsedebilmek için kanun hükmünde taksirle işlenebilen bir suç tanımı olmalı ve bu durum kanunda sarıh bir şekilde açıklanmalıdır (Demirbaş, 2016).

3.1.Sahte ve Muhteviyatı İtibariyle Yanıltıcı Belge Kullanma Suçunun Manevi Unsuru

SMİYB kullanımı ile oluşacak vergi suçunun manevi unsuruna ilişkin olarak 213 Sayılı Vergi usul Kanunu' nda bir hüküm bulunmamaktadır. Bu nedenle Türk Ceza Kanunu'nunda "Bu Kanunun genel hükümleri, özel ceza kanunları ve ceza içeren kanunlardaki suçlar hakkında da uygulanır" (Türk Ceza Kanunu/TCK,12 Ekim 2004, md.5) hükmüne istinaden özel kanun niteliğine sahip olan Vergi Usul Kanunu' nda yer almayan suçun manevi unsuru bakımından Türk Ceza Kanunu hükümleri uygulanır.

Türk Ceza Kanunu' nunda; "Suçun oluşması kastın varlığına bağlıdır. Kast, suçun kanunî tanımındaki unsurların bilerek ve istenerek gerçekleştirilmesidir"(TCK,12 Ekim 2004, md.21) hükmü yer almaktadır. Dolayısıyla failin işlediği suçta kasıt olduğunu ileri sürebilmek için failin, fiili bilerek ve isteyerek işlemesi gerekmektedir. Bu bağlamda SMİYB kullanma suçu da kasten işlenebilen suç niteliği taşımaktadır.

213 Sayılı Vergi Usul Kanunu' nun 359. Maddesinin değiştirilmeden önceki halinde SMİYB kullanımına ilişkin "bilerek" ibaresi yer alırken 1998 yılında yayımlanan 4369 Sayılı Kanun ile bu hüküm kaldırılmıştır (Öncel vd., 2013). Bu gelişme ile uygulamada, mükelleflerin SMİYB kullanma suçunu işlediklerine ilişkin tespit aşamasında kasıt unsurunun aranıp aranmayacağına belirsizlikler yaşanmıştır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi SMİYB düzenleme ve kullanma suçları kasten işlenen suç niteliğindedir. Bu nedenle, sahte belge kullanma şüphesinin olduğu durumlarda muhakkak kasıt unsurunun dikkate alınması gerekmektedir.

SMİYB kullanma fiilinde kastın tespiti bu belgeleri düzenleme fiiline göre daha zordur. Çünkü söz konusu belgelerin ilk çıkış noktası olan, bir başka ifade ile söz konusu belgelere hukuki olarak varlık kazandıran taraf olan düzenleyiciler "bilmiyordum" savunmasını ileri süremez. Belge düzenleyicisi olarak belgede belirtilen işlemin gerçek olup olmadığını bilmemek hayatın olağan akışına aykırıdır. Dolayısıyla düzenleme fiilinde kastın bulunduğu kabul edilmelidir. Ancak belgeyi kullanan tarafın bu fiili bilerek ve isteyerek işlemesi gerekmektedir. Bu durumun tespiti de kendi içerisinde güçlükler barındırmaktadır.

Esasında SMİYB' yi, kişinin iradesi dışında kullanması çok da mümkün değildir. Gerçek bir muameleye konu olamayan bir işleme ilişkin belgeleri kasıt olmaksızın kayıtlara geçirmek söz konusu olamaz. Fakat, satıcının alıcıya bir başkasına ait olan belgeleri vermesi durumu sık rastlanılan bir durumdur. Bu durumda mükellef, söz konusu belgeleri bilerek ve isteyerek kullanmadığı için sahte belge kullanma şartları oluşmamıştır (Şenyüz, 2015).

3.2.Sahte ve Muhteviyatı İtibariyle Yanıltıcı Belge Kullanmanın İdari ve Adli Yaptırımları

Ticari hayatta SMİYB kullanılarak haksız çıkar elde edilmesi sosyal ve ekonomik yaşamı olumsuz olarak etkileyebilmektedir. Bu belgelerin yaygın olarak kullanılması neticesinde devletin mükelleflerden alması gereken vergiyi tahsil edememesi hazine kaybına neden olmaktadır. Bu durum, devletin gerçekleştirmesi gereken kamusal hizmetlerin sekteye uğratılmasına neden olacaktır.

Öte yandan SMİYB kullanılarak vergi kaçırma davranışı, ticari hayatta elde edilen gelirlerin adil bir şekilde vergilendirilmemesine neden olmaktadır. Bunun sonucunda eşit olması gereken rekabet şartları yara almış olacak ve vergi yükü toplumda adil bir şekilde paylaşılmayacaktır.

Mükellefler tarafından SMİYB kullanımını önlemek adına bu fiili işleyenlere yönelik gerek idari gerekse de adli yaptırımlar bulunmaktadır. Bu fiili işleyenlere yönelik yaptırımların uygulanması, bu fiilin işlenmemesi adına caydırıcılık etkisi oluştururken diğer yandan bu tür davranışların karşılıksız kalmaması toplum vicdanını da rahatlatacaktır.

3.2.1.İdari Yaptırım

213 Sayılı Vergi Usul Kanunu'nun 344. Maddesinin Vergi Ziyai Cezası başlıklı kısmına göre, aynı Kanun'un 359. Maddesinde sayılan fiiller arasında yer alan SMİYB kullananlara ziyai uğrayan vergi aslı ile vergi aslının üç katı kadar da vergi ziyai cezası kesilir. Ayrıca bu suça iştirak edenlere de bir kat vergi ziyai cezası kesilir (VUK, 10 Ocak1961).

Yine aynı Kanun'un ek 1. Maddesine göre 359 uncu maddede yazılı fiiller arasında yer alan SMİYB kullanma nedeniyle vergi ziyasına neden olunması halinde tarh edilen vergi ve kesilen ceza ile bu fiile iştirak eden kişilere kesilen cezalar tarhiyat sonrası uzlaşma hükümleri kapsamına girmemektedir. Ayrıca bu fiillerin işlenmesi nedeniyle vergi inceleme raporlarına istinaden kesilecek olan vergi ziyai cezaları tarhiyat öncesi uzlaşma kapsamında da değildir. Ancak SMİYB kullanımı bilmeyerek gerçekleştiğinde vergi aslı ile birlikte düzenlenecek olan vergi ziyai cezası bir kat olarak hesaplanır. Bu durumda tarh edilen vergi ve vergi ziyai cezası uzlaşma kapsamına girmektedir. (VUK, 10 Ocak1961). 359. Maddede belirtilen fiillerin işlenmesi nedeniyle kesilen özel usulsüzlük cezaları tarhiyat öncesi uzlaşma kapsamındayken 7103 Sayılı Kanun ile tarhiyat öncesi uzlaşma kapsamından çıkarılmıştır.

3.2.2.Adli Yaptırım

193 Sayılı Vergi Usul Kanunu' nun 359. Maddesinde SMİYB kullananların karşı karşıya kalacağı adli cezalar açıklanmıştır. Buna göre; muhteviyatı itibariyle yanıltıcı belge kullananlar on sekiz aydan üç yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılırlar. Sahte belge kullananlar ise üç yıldan beş yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılırlar (VUK, 10 Ocak 1961).

Vergi inceleme elemanlarınca tanzim edilen raporlar sonucunda mükelleflerin SMİYB kullandıkları sabit olursa bu mükellefler hakkında vergi suçu raporu oluşturularak suçun unsurları ortaya konulur. Daha sonra, vergi suçu raporuna dayanılarak mükellef gerçek kişi ise kendisi hakkında, tüzel kişi ise ilgili dönem kanuni temsilcileri hakkında Vergi Usul Kanunu' na muhalefet suçunun işlendiği iddiasıyla ilgili Cumhuriyet Savcılıklarına suç duyurusunda bulunulur.

Asliye ceza mahkemelerinde görülen bu davalarda verilen mahkumiyet kararlarının yanında Türk Ceza Kanunu' nun 53. Maddesi kapsamında ceza alan kişilere mahkumiyet süresi boyunca bir işletmenin kanuni temsilcisi olma ya da kendi nam ve hesabına mükellefiyet tesis etme gibi haklardan yoksun bırakılmasına yönelik kararlar da verilebilmektedir.

4.ÖZEL ESASLAR KOD UYGULAMASI

SMİYB düzenleme ve kullanma fiillerinin son yıllarda artarak devam etmesi nedeniyle vergi idaresi tarafından mükelleflerin birbirleriyle yapmış oldukları mal ve

hizmet ticareti yakından takip edilmeye başlanmış olup bu doğrultuda haklarında olumsuz tespit bulunan mükellefler “olumsuz mükellefler listesi” ve “kara liste” gibi kodlamalar ile kategorize edilmiş ve en nihayetinde “özel esaslar” başlığı kodu altında bu uygulama son halini almıştır (Kızılot & Kızılot, 2008). Vergi idaresinin haklarında olumsuz tespit bulunan mükellefleri kodlayarak takip etmesindeki temel amaç; gerçekte yüklenilmemiş olan katma değer vergisinin haksız bir şekilde mükellefe iadesinin önüne geçerek hazine kaybına sebebiyet vermemektir.

Mükelleflerin SMİYB kullanımından ötürü özel esaslar kapsamına alınmasına ilişkin süreç aşağıda açıklanmıştır.

4.1.Özel Esaslara Tabi Mükellefler

Düzenledikleri ya da kullandıkları SMİYB’ler ile gerçek olmayan bir durumu kayıtlarına yansıttıklarına ilişkin rapor ve tespit bulunan mükellefler haksız iadeye engel olmak adına özel esaslar kapsamında değerlendirilirler.

Bu doğrultuda Katma Değer Vergisi Genel Uygulama Tebliğine göre aşağıda sayılan mükellefler özel esaslar kapsamına alınır (Katma Değer Vergisi Genel Uygulama Tebliği/KDVGUT, 26 Nisan 2014).

“- 213 sayılı Kanunun (153/A) maddesi kapsamına giren mükellefler

- Sahte belge veya muhteviyatı itibarıyla yanıltıcı belge düzenleme fiiline iştirak eden mükellefler de dâhil olmak üzere sahte belge veya muhteviyatı itibarıyla yanıltıcı belge düzenleme ya da kullanma konusunda haklarında “olumsuz rapor” veya “olumsuz tespit” bulunan mükellefler,

-Sahte belge veya muhteviyatı itibarıyla yanıltıcı belge düzenleme konusunda haklarında “olumsuz rapor” bulunan mükelleflerin raporun ait olduğu dönemdeki ortakları, kanuni temsilcileri, bunların kurdukları veya ortak oldukları mükellefler ile kanuni temsilcisi oldukları mükellefler,

-Haklarında beyanname vermeme, defter ve belge ibraz etmeme ve adresinde bulunamama konusunda tespit bulunan mükellefler

-Haklarında KDV yönünden ihtiyati tahakkuk veya ihtiyati haciz uygulanan mükellefler.”

4.2.Haklarında Sahte Belge Kullanma Raporu ve Tespit Bulunanlar

Bir vergi mükellefinin sahte belge kullandığından ötürü özel esaslar kapsamına alınması için söz konusu mükellef hakkında düzenlenecek bir rapor ile bu fiili işlendiğinin sabit olması veya tespit bulunması gerekmektedir. Bu durum incelemeye yetkili olanlar tarafından tanzim edilecek bir raporda ya da yapılan tespitlerde güçlü dayanaklar ile açıkça ortaya konulmalıdır. Nitekim mükelleflerin sahte belge kullandıklarının açıkça ve şüpheden uzak bir şekilde ortaya konmadığı rapor ve tespitlere dayanılarak gerçekleştirilen özel esaslar uygulaması dava konusu olduğunda mahkemeler tarafından mükellefler lehine kararlar verilebilmektedir.

Bu bağlamda bir mükellefin sahte belge kullanıcısı olduğuna ilişkin yapılacak tespitlerde KDV Genel Uygulama Tebliğinde yer alan hükümlerden yola çıkarak aşağıdaki hususlara dikkat edilmelidir (KDVGUT, 26 Nisan 2014);

-Sahte olarak düzenlendiği iddia edilen faturaya ilişkin alışverişe konu olan mal ve hizmetin karşılığı olan bedelin nasıl tahsil edildiği açıkça ortaya konulmalıdır. Sahte belge kullanıcısı olarak incelenen mükellef banka, çek gibi ödeme kanalları ile ödeme yaptığını kanıtlayabilirse mükellefin lehine bir durum olacaktır. Ancak bu durum tek başına yeterli olmamakta olup alışverişe konu olan malların sevkiyatı, teslim tutanakları gibi unsurların var olup olmadığı da saptanmalıdır.

-Sahte belge kullanma tespiti yapılırken mükellefin ortaya koymuş olduğu profil, onun ortaya koyacağı davranışlar hakkında öngörü sunacaktır. Bu bağlamda beyannamelerin süresinde verilmemesi, vergi borçlarının vadesinde ödenmemesi, sürekli devreden KDV gösterilmesi, yüksek miktarda satış miktarı ile giderlerin birbirine yakın olması veya sürekli zarar gösterilmesi gibi vergi davranışları sahte belge kullanan mükelleflerde sık görülmektedir. Ancak bu tür davranışlar tek başına olumsuz tespit için yeterli olmayıp diğer unsurlar ile değerlendirilmelidir.

-Bir başka husus mükellefin kayıtlarında göstermiş olduğu yüksek miktardaki iş hacmi ile potansiyelinin uyumlu olup olmadığıdır. Özellikle mükellefin işyeri adresinde gerçekleştirilecek yoklama ile yapılacak tespitlerde verilen beyannamelerin doğruluğunun tespiti amacıyla hammadde ve stok miktarı, mükellefin yürütmüş olduğu faaliyet göz önünde bulundurularak fiilen istihdam edilen işçi sayısı, faaliyet ile uyumlu elektrik, doğalgaz tüketimi, belirtilen faaliyetin yürütülmesi amacıyla gerekli makine ve teçhizat gibi faktörlerin tespit edilmesi belirleyici olacaktır.

-Bir diğer husus ise mükellefin finansal durumudur. Sahte belge kullanma şüphesi barındıran mükellefin mali yapısı da tetkik edilmelidir. Bu bağlamda, mükellefin öz sermayesinin belirtilen miktarda alımlar ile uyumlu olup olmadığı, mal ve hizmet alımı kısa ve uzun vadeli yabancı kaynaklar ile finanse edildiği belirtilmişse bunların doğruluğunun saptanması gerekir.

-Hakkında sahte belge kullanma şüphesi bulunan mükelleflerin hakkında karşıt inceleme raporu olup olmadığı da bir diğer önemli faktördür. Aslında karşıt inceleme raporunun mevcudiyeti, mükellef hakkında sayılan tüm tetkiklerin yapılmasına sebep olan temel unsurlardan biridir. Bu bağlamda karşıt inceleme raporu hakkında şüphenin başlangıç noktası diyebiliriz. Bununla birlikte mükellefin mal ve hizmet aldığı satıcılar hakkında sahte belge düzenleme tespitinin bulunması da sahte belge kullanmaya yönelik bir başka karine olduğu söylenebilir. Tüm satıcılar içerisinde sahte belge düzenleme tespiti olanların oranının yüksek olması, mükellefin sahte belge kullandığının ileri sürülmesi adına güçlü bir dayanak olacaktır.

Vergi idaresi tarafından mükelleflerin sahte belge kullanıcısı olduğunu ileri sürmesi için gerekli olan bir diğer şart, söz konusu mükellefler hakkında olumsuz bir tespitın olması gerekliliğidir. Bir mükellef, sadece hakkında sahte belge düzenleyicisi olduğuna dair olumsuz tespit veya rapor bulunan başka bir mükellef ile alışveriş yapmış olmasından dolayı özel esaslara alınamaz. Bu durumda, kullanıcı durumundaki mükellefin özel esaslara alınması için ilgili alışverişe konu olan alış faturalarını kayıtlarına işlemesi ve indirim konusu yapması gerekmektedir. Bu doğrultuda bir tespit yapıldıktan sonra mükellef, vergi idaresi tarafından yazılacak bir yazı ile 15 günlük süre içerisinde söz konusu sahte belgeyi kayıtlarından çıkarması ve bu doğrultuda düzeltme beyannamesi vermesi gerektiği, aksi halde özel esaslar kapsamında değerlendirileceği şeklinde bilgilendirilir. Belirtilen süre içerisinde söz konusu olumsuzluk düzeltilmediği takdirde tespitın yapıldığı tarih itibarıyla mükellef özel esaslar kapsamına alınır (KDVUGT, 26 Nisan 2014).

4.3.Haklarında Muhteviyatı İtibariyle Yanıltıcı Belge Kullanma Raporu ve Tespiti Bulunanlar

Muhteviyatı itibarıyla yanıltıcı belgeleri kullanıldığı düzenlenmiş olan raporlar ile sabit olduğunda, söz konusu belgelerin kullanılmasından ötürü gerçekleşen KDV indirimleri rapora istinaden ya da bizzat mükellef tarafından verilecek düzeltme beyannamesi ile indirimlerden düşülürse mükellef özel esaslar kapsamına alınmayacaktır. Yine hakkında muhteviyatı itibarıyla yanıltıcı belge kullandıklarına ilişkin olarak bir tespitın mevcut olduğu durumlarda mükellef, vergi idaresi tarafından mükellefe yazılacak bir yazı ile 15 gün içerisinde söz konusu belgenin gerçek bir durumu yansıttığını mevzuat hükümleri

doğrultusunda kanıtlaması ya da bu belgeyi kayıtlardan çıkararak doğan indirimle ilişkin olarak düzeltme beyannamesi vermesi gerektiği şeklinde bilgilendirilir. Mükellef, belirtilen süre içerisinde olumsuzluğu giderirse özel esaslara kapsamına alınmaz aksi taktirde özel esaslar kapsamında değerlendirilir (KDVGUT, 26 Nisan 2014).

5.DİJİTALLEŞMENİN SAHTE VE MUHTEVİYATI İTİBARIYLA YANILTICI BELGE KULLANIMINI ENGELLEMEYE ETKİSİ

5.1.Mal ve Hizmet Alış ve Satış Bildirim Formları (Ba-Bs Formları)

Hazine ve maliye bakanlığınca bilanço esasına göre defter tutan mükelleflerine belirli bir tutarın üzerindeki mal ve hizmet alımlarını Mal ve Hizmet Alımlarına İlişkin Bildirim Formu (Form Ba), mal ve hizmet satışlarını ise Mal ve Hizmet Satışlarına İlişkin Bildirim Formu (Form Bs) ile bildirmeleri ödevi yüklenmiştir. Bu doğrultuda, KDV hariç 5.000 TL ve üzeri tutarında mal ve hizmet alışını yapan bilanço esasına göre defter tutan mükellefler bu alışlarını Form Bs ile izleyen ayın sonuna kadar, KDV hariç 5.000 TL ve üzeri tutarında mal ve hizmet satışında bulunan bilanço esasına göre defter tutan mükellefler bu satışlarını izleyen ayın sonuna kadar Form Bs ile bildirmek durumundadırlar (396 Seri No' lu Vergi Usul Kanunu Genel Tebliği/VUKGT, 4 Şubat 2010).

Mükelleflere belli bir tutarın üzerinde gerçekleştirmiş oldukları alış ve satışlarını Form Ba-Bs formları ile bildirme yükümlülükleri getirilmesi, vergi idaresine çapraz kontrol gerçekleştirme olanağı sunmuştur. Mal ve hizmet satışına taraf olan alıcı ve satıcı, Form Ba ve Form Bs bildirimlerini ayrı ayrı verecek olup her iki bildirimdeki tutarların aynı olması gerekmektedir. Şayet aynı mal ve hizmet ticaretinin tutarı alıcı veya satıcı tarafından yanlış bildirildiği ya da hiç bildirilmediğinde oluşacak uyumsuzluk yapılacak olan çapraz sorgulama ile kolaylıkla saptanabilecektir.

Dijitalleşmenin getirmiş olduğu bir uygulama olan Form Ba-Bs bildirimi ile vergide kayıp ve kaçığın önlenmesine yönelik denetimler için kolaylıklar sunmuştur. Form Ba-Bs bildirimlerinin çapraz kontrolü ile kısa zamanda ve fiziki olarak defter belge incelemesine gerek kalmadan gerekli kontroller yapılabilmektedir.

Mükelleflere Form Ba-Bs bildirim yükümlülüğü getirilmesiyle birlikte SMİYB kullanan mükelleflerin tespiti de kolaylaşmıştır. Hakkında sahte belge kullanma tespiti olan mükelleflerin vermiş olduğu mal ve hizmet satışına ilişkin Form Bs bildirimi ve bu mükelleflerden mal ve hizmet alındığına ilişkin verilen Form Ba bildiriminin karşılaştırılmasıyla sahte belge kullanan mükelleflerin tespitine dayanak olacak veriler elde edilir.

5.2. Elektronik Fatura Uygulaması (E-Fatura)

Temel olarak elektronik fatura sistemi, mükelleflerin düzenledikleri faturalarda yer alan verilerin önceden belirlenmiş standartlarda ve elektronik platformda Gelir İdaresi Başkanlığı' na bildirilmesiyle mal ve hizmet satışı sonucunda düzenlenen faturaların ikinci nüshalarını fiziki olarak muhafaza edilmesi yükümlülüğünü ortadan kaldıran ve belirlenmiş şartlar çerçevesinde güvenli elektronik imzalı E- fatura kullanılmasına olanak sağlayan sistemdir (Çetin, 2010).

Günümüzde bilgi ve teknoloji alanında yaşanan gelişmelerle birlikte Gelir idaresi Başkanlığı, mükelleflerin mal ve hizmet satışı sonrasında düzenleyecekleri faturaları elektronik ortamda düzenlenmesini sağlayarak mükelleflerin, dijitalleşmenin getirdiği verimlilikten yararlanmasına ve düzenlenen faturaların muhafazasına ilişkin yükümlülükten kurtulmasına olanak sağlamıştır. Bu bağlamda, E-fatura kullanımına ilişkin usul ve esaslar 397 Sıra Numaralı Vergi Usul Kanunu Genel Tebliğinde açıklanmıştır.

E-Fatura kullanımının yaygınlaşması SMİYB düzenleme ve kullanma fiilleri ile mücadelede önemli bir eşik olacaktır. E- Fatura kullanımıyla birlikte, defter ve hesaplarda hesap ve muhasebe hileleri, faturaları tahrif etme ve gizleme fiillerinin önüne geçilecektir. Bu sayede, özellikle yanıltıcı belge düzenlemenin önüne geçilebilecek, dolayısıyla yanıltıcı belge kullanımı da bu çerçevede olanaksız hale gelecektir.

5.3. Elektronik Defter Uygulaması (E-Defter)

Defterlerin elektronik ortamda oluşturmak, kaydetmek, muhafaza ve ibraz edilmesine ilişkin usul ve esaslar ilk olarak 1 sıra numaralı Elektronik Defter Genel Tebliğinde belirlenmiştir.

Vergide dijitalleşme adımlarından birisi olan E-defter uygulaması ile mükelleflerin faaliyetlerine ilişkin defter ve belgelerine vergi idaresi tarafından çok daha rahat ulaşılabilenekte olup aynı zamanda sayfalarca belgenin fiziki olarak muhafazası, taşınması ve incelenmesi gibi zorluklar son bulmuştur. Bu nedenle E-Defter üzerinde yapılan incelemeler daha kısa zamanda ve etkin olarak yapılabilmekte, bunun sonucunda vergide kayıp kaçığın önüne geçmek adına denetimler yaygın ve yoğun bir şekilde gerçekleştirilmektedir.

Defterlerin dijital ortamda oluşturulması ve saklanması, SMİYB düzenleme ve kullanma fiili ile mücadelede önemli katkı sağlayacak düzenlemelerin başında gelmektedir E-defter uygulaması ile belgelerin incelemeye olanak vermeyecek şekilde tahrif edilmesinin önüne geçilmiş olup özellikle vergide kayıp kaçığın önüne geçebilmek adına önem arz eden çapraz kontrolün uygulanması daha kolay gerçekleştirilebilmektedir.

6.SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Ticari hayatta SMİYB kullanımının yaygınlaşması hem rekabet eşitliğini hem de kamu harcamalarına kaynak oluşturacak hazine gelirlerinin hakkıyla toplanmasını sekteye uğratacaktır. Bu nedenle gerçek durumu yansıtmayan belgelerin piyasada dolaşımını engellemek adına öncelikle yaygın ve yoğun denetimlerin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda yapılacak denetimlerden istenilen sonucu almak için denetim birimlerinin nitelik ve nicelik olarak güçlendirilmesi ve yapılacak denetimlerin önceden belirlenmiş şeffaf, ölçülebilir ve uygulanabilir ilkelere göre gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

Ticari hayatta faaliyette bulunan tacirlerin SMİYB kullanımının önüne geçebilmek adına adil, uygulanabilir ve caydırıcı adli ve idari yaptırımların uygulanması, bu uğurda verilen mücadelenin en güçlü ayağı olacaktır. Mevcut uygulamada bu fiilleri işleyen failler çeşitli adli ve idari yaptırımlarla ile cezalandırılmaktadır. Ancak bu fiilleri işleyen faillerin çoğu bu cezaların varlığından yaptırımlar ile karşılaştıktan sonra haberdar olmaktadır. Bu nedenle SMİYB kullanmanın hem toplumsal ve ekonomik hayata vermiş olduğu zararları hem de bu suçu işleyenlerin hangi yaptırımlara maruz kalacakları her türlü platformda geniş bir biçimde işlenmelidir.

Öte yandan SMİYB kullanan mükelleflerin vergi idaresi tarafından özel esaslar kod uygulaması ile kategorize edilerek bu fiili işleyenlerin haksız vergi iadesi almalarının önüne geçilmek istenilmektedir. Ancak bu uygulama sık sık vergi mahkemelerinde dava konusu edilmekte olup idare aleyhine kararlar çıkabilmektedir. Böylelikle, bu uğurda verilen mücadelede zaman ve kaynak kaybı oluşmaktadır. Bu nedenle; haksız vergi iadesinin önüne geçmek amacıyla uygulan özel esaslar uygulanmasından istenilen sonucun elde edilmesi için mevzuat alanında gerekli düzenlemelerin yapılması ve SMİYB kullanma tespitinin güçlü argümanlar ile şüpheye mahal vermeyecek şekilde yapılması gerekmektedir.

Günümüzde yaşanan teknolojik gelişmeler doğrultusunda vergi uygulamalarında dijitalleşmenin başlaması ile hem vergi mükellefleri hem de vergi idaresi açısından iş ve

işlemlerin yürütülmesi daha kolay ve pratik hale kavuşmuştur. Vergi uygulamalarında dijitalleşme ile defter ve belgelerin muhafaza yükümlülüğünün yerine getirilmesi kolaylaşmış ve belgelerin dijital ortama taşınması ile birlikte bunlar üzerinde tahrif ve değişiklik yapmak olanaksız hale gelmiştir. Bununla birlikte dijitalleşmenin sunmuş olduğu olanaklar sayesinde, vergi idaresi tarafından daha kısa zamanda daha fazla denetim yapmak mümkün hale gelmiştir. Ancak vergi idaresinin hedefi olan yaygın ve yoğun denetimin istenilen düzeyde gerçekleşmesi için dijitalleşme uygulamalarının bütün vergi mükelleflerini kapsamaması gerekmektedir.

Sonuç olarak ticari hayatta haksız kazanç elde etmek ve ödenmesi gereken vergiyi kaçırarak amacıyla SMİYB kullanımının ülke ekonomisine ve vergi yükünün adil paylaşımına olumsuz etkileri olup bu durumun önüne geçmek yaygın ve yoğun denetim, adil bir şekilde uygulanacak adli ve idari yaptırım ve en önemlisi toplumun her kesiminde oluşacak vergi bilinci ile mümkündür. Bu alanda yapılacak çalışmalar ile SMİYB düzenleme ve kullanma suçuyla mücadelede daha etkili yöntemler ortaya konulabilir ve vergi bilincinin toplumda daha güçlü bir şekilde oluşmasını sağlayacak faktörler incelenebilir.

KAYNAKÇA

- Çetin, Güneş. "Bilişim Teknolojilerindeki Gelişmelerin Vergilemede Kayıt Düzeni ve Denetim Uygulamalarına Etkisi". *Ekonomi Bilimleri Dergisi*, 2/1(2010), 79-86
- Demirbaş, Timur. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2016
- İçel, Kayıhan. "Ceza Hukukunda Temel Kusurluluk Şekli Kast". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/1(2009) 61-70.
- KDVGT/28 Seri No' la Katma Değer Vergisi Genel Tebliği. Resmî Gazete 19886(1 Ağustos 1988) Erişim 16 Mayıs 2021. <https://www.gib.gov.tr/node/89152>
- KDVGUT, Katma Değer Vergisi Genel Uygulama Tebliği. Resmî Gazete 28953(26 Nisan 2014). Erişim 15 Mayıs 2021. https://www.gib.gov.tr/fileadmin/mevzuat/kdvgeneluygulamatebliği/kdv_genteb.pdf
- Kızılot, Şükrü & Kızılot, Zühal. *Vergi, Ticaret ve Ceza Hukuku Yönünden Kaçakçılık Suçları ve Naylon Fatura İhtilafları*. Ankara: Yaklaşım Yayıncılık, 2008
- Öncel, Mualla, vd. *Vergi Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2013
- Özbek, Veli Özer, vd. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2010
- Özbek, Veli Özer, vd. *Ceza Hukuku Bilgisi*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2006
- Öztürk, Bahri & Erdem, Mustafa Ruhan. *Uygulamalı Ceza Hukuku ve Güvenlik Tedbirleri Hukuku*. Ankara: Seçkim Yayınevi, 2008
- Şenyüz, Doğan. *Vergi Ceza Hukuku*. Bursa: Ekin Yayınları, 2015
- TCK, Türk Ceza Kanunu. Resmî Gazete 25611(26 Eylül 2004). Erişim 15 Mayıs 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>
- Toroslu, Nevzat. *Ceza Hukuku Genel Kısım*. Ankara: Savaş Yayınevi, 2008
- VUK, Vergi Usul Kanunu. Resmî Gazete 10703(10 Ocak 1961). Erişim 16 Mayıs 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.4.213.pdf>
- VUKGT/396 Seri No' lu Vergi Usul Kanunu Genel Tebliği. Resmî Gazete 27483(4 Şubat 2010). Erişim 17 Mayıs 2021. <https://www.gib.gov.tr/node/88551/pdf>
- Yargıtay/Yargıtay 11. Ceza Dairesi. K.2001/6820 (13 Haziran 2001)

Mahremiyet veya Moda: Bir Retorik Yatıştırma Biçimi Olarak Mütevazı Moda

Privacy Or Fashion: Modest Fashion as A Form of Rhetoric Conciliation

Birsen Banu OKUTAN

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İstanbul, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Theology

Istanbul, Turkey

bbokutan@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3817-7384>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Okutan, B. B. (2021). Mahremiyet veya Moda: Bir Retorik Yatıştırma Biçimi Olarak Mütevazı Moda, *Journal of Social Sciences*, 31, 66-79

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54718>

Makale Türü / ArticleTypes: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 10.07.2021

Yayımlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayımlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 66-79

MAHREMİYET VEYA MODA: BİR RETORİK YATIŞTIRMA BİÇİMİ OLARAK MÜTEVAZI MODA

Özet

Sosyal aktörün hayatını şekillendiren bilişsel haritada birbirine dönüşmeyen, dönüştüğünde birinin anlamının yok olacağı plastik ve otonom kavramlar farklı davranış biçimleri oluştururlar. Din sosyolojisi sınırları içinde yer alan bu çalışmanın temel argümanı, plastik bir kavram olan modanın otonom karakterdeki mahremiyet ile yan yana gelemeyeceği varsayımı üzerinden “mahremiyet ve moda” yerine “mahremiyet veya moda” tanımlamasını vurgulamakta, modanın mahremiyet alanlarını istila ettiğini ve muhafazakârların da retorik yatıştırmaları ile ikna olduğunu savunmaktadır. Bu iddiayı test etmek adına makalede öncelikle plastik modanın, otonom mahremiyetle çatıştığı temel noktalar gösterilecek ardından ikna sürecinin endüstriyel bir çıktısı olan *GAYA* dergisi aracılığıyla mütevazı moda endüstrisinin serencamı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Mahremiyet, Moda, Retorik Yatıştırmaları, *GAYA* Dergisi.

PRIVACY OR FASHION: MODEST FASHION AS A FORM OF RHETORIC CONCILIATION

Abstract

Plastic and autonomous concepts that do not transform into each other, or the meaning of one of them will disappear when transformed in the cognitive map that shape the life of the social actor, form different behavior patterns. The main argument of this study within the sociology of religion, points to the definition of “privacy or fashion” instead of “privacy and fashion” based on the assumption that fashion, which is a plastic concept, cannot come together with privacy in an autonomous character; and suggests that fashion invades privacy, and conservatives are convinced with the rhetoric conciliation. In order to test this claim, the article indicates the main points in which plastic fashion clashed with autonomous privacy, subsequently the consequences of the modest fashion industry are discussed through *GAYA* magazine, which is an industrial output example of the persuasion process.

Keywords: Sociology of Religion, Privacy, Fashion, Rhetorical Consolations, *GAYA* Magazine.

GİRİŞ

Modern dünyanın yarattığı kültür biçimi, kendini oluşturan parçaları tekrar tekrar üretirken değişen, dönüşen ve sınırlandırılmayan bir zihniyet halesi ile modanın yoğun etkisi altındadır. Kültürel sermaye biçimi olarak işlem gören alanlarda kullanılan her türlü nesne, fikir, ilgi modanın ürünü hâline gelir. Moda, dikte edilmiş bir *şimdin*in görüngüsü olarak toplumsal birimleri birbirinden ayırırken kendisini taklit edenleri aynı potada birleştirir. Gücünü süratinden alan kavram, öngörülemez, hareketli, aşikâr niteliktedir ve doğası bakımından özelleşmiş, gizli ve sınırlı bir zihniyetin somutlaşmış biçimi olan mahremiyetle çatışma içindedir. *Şimdin*in endüstrileştiği bir zaman çizelgesinde, sınırlandırılan ile sınırlandırılmayan, özel ile toplumsal, gizli ile aşikâr çatışmasının yaşandığı en bariz örnekler moda gibi bir kavramla mahremiyeti karşı karşıya getirir. Moda ve mahremiyetin çelişmesi kavramsal dokuları itibarıyla plastik ve otonom karakterlerin zıtlaşmasını anımsatır. Plastik ve otonom kavramların birbiriyle zıtlaşma seyrini Hollis,

bireylerin toplumsala eklemlenme biçimini tarif etmek için kullanır.¹ Pasif bir kavram olarak plastik kendi, dışarıdan belirlenir;² isminin de gösterdiği üzere cevheri olmayandır.³ Kişi, determinasyon içinde yaratılan rollerini oynar; plastik kendilik metaforunda dünya, kişinin önüne uzanan bir sahnedir.⁴ Senaryonun tamamlanmamış durumunda, birey rollerini oynarken yenilikler, mesafe veya diğer durumlar için bildiklerini tekrarlar. Plastiklik durumu zayıf aktivasyonla eşleşirken sosyal aktör, normatif yapının kendisinden beklentilerini yerine getirir. Kişinin kurallara uyması nötr bir süreç gibi düşünülebilir; fakat sıkıca belirlenmiş normların çerçevesinden çıkamamak aktörü plastikleştirmektedir.⁵ Bu nedenle plastik kendi, dışsallığın baskınlığında ve yapının ağırlığı altında geliştirilmeye çalışılan eylemler kümesini oluşturur.

Barthes'ın yazdıkları düşünüldüğünde de topraktan gelen hammadde karşısına konuşlanan plastiğin, beşerin ürettiği bir nesne olarak yarı robotik tanımlanması dikkat çeker.⁶ Plastik "bir töz olmaktan çok kendi sonsuz dönüşümünün düşüncesi, sıradan adının da belirttiği gibi gözle görülür kılınmış heryerdelik" içindedir.⁷ Plastiğin her yerdeliği ve her şeye dönüşebilme süreğenliği büyük bir devinim göstergesidir. Sayısız nesnelere kolaylıkla çevrilebilir; "kökenin tekilliğiyle sonuçların çoğulları arasında yakaladığı bağlar karşısında, insanın sürekli şaşkınlığa kapılması, düşlere dalması da bundan ileri gelir."⁸ Bir bakıma plastik, çevresindeki insanları bu çoğullaşma hâli içinde etkisi altına alırken kendi olmayan tözü ile taklit nesnesine dönüşür. "Taklit her zaman bir gösterişi belirtmiştir; bir kullanımın değil, görünüş dünyasının malı olmuştur."⁹ Yapaylığı, ender olması üzerinden değil, yaygın olmasıyla kendini ifşa eder. Lüks nesnelerin toprağa bağlı olduğu düşünüldüğünde, plastik, kullanım odaklı bir üretimdir. Barthes da "tüm dünya plastikleşebilir, yaşamın kendisi bile" derken edilgenleştikçe değersizleşen üretim stoklarına atıfta bulunmaktadır.¹⁰

Diğer yandan, otonomi kavramı, birey için bir alanı daima korumayı vaat eder.¹¹ Birey, içsel alanını kendi belirlediği sınırlar içinde yönetir. Otonom kendi, olabildiği kadar aktif, rasyonel bir kavram olarak ben/beni temsil eder.¹² Öz açıklamalı olduğu için bağımsızdır; kişinin kendi sorumluluklarını kendi belirleyebildiği çekirdek alanı tesis eder. Plastik kendinin fazla sosyalleştiği yerde, otonom kendi, yetersiz sosyalleşir.¹³ Otonomi, bir diğer ismiyle özerklik, bireylerin kendileri adına düşünme hakkına sahip olması ve kendi kaderlerini tayin edebilme potansiyelidir.¹⁴ Bu potansiyel "düşünümsel benlik projesinin başarılı bir biçimde gerçekleştirilmesi anlamına gelir" ve özerklik savunusu bir demokratikleşme biçimidir.¹⁵ Her ne kadar Hollis, plastik ve otonomi kavramlarını, *kendilikleri* tanımlamak için kullandıysa da, aslında bireyleri yaptıkları eylem biçimlerine göre total düşünüp sabit kategorilere hapsetmek yerine, kavramsal çerçevelere atıfla, duygu-düşünce ve aksiyon şemalarını nitelemek daha isabetli görünür. Diğer bir ifadeyle, yeni bir formülasyon ile zihin dünyalarının yarattığı ve davranış kalıplarını gösteren biçimselliğin, plastik ve otonom karakterinden bahsetmek daha açıklayıcı bir izlek sunar.

¹ Martin Hollis, *In Models of Man: Philosophical Thoughts on Social Action* (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1977).

² Hollis, *In Models of Man*, 30.

³ Hollis, *In Models of Man*, 7.

⁴ Hollis, *In Models of Man*, 73.

⁵ Hollis, *In Models of Man*, 121.

⁶ Roland Barthes, *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 158.

⁷ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, 158.

⁸ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, 158.

⁹ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, 159.

¹⁰ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, 159.

¹¹ Hollis, *In Models of Man*, 74.

¹² Hollis, *In Models of Man*, 12.

¹³ Hollis, *In Models of Man*, 50.

¹⁴ Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 170.

¹⁵ Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, 174.

Bu bağlamda, sosyal aktörün hayatını şekillendiren bilişsel haritanın plastik veya otonom kavramların varlığından nasıl beslendiğini ve ağırlıklarının ne şekilde dağıldığını değerlendirmek gerekir. Çizdiğimiz resimde, plastik, belirlenen, pasif, fazlasıyla sosyal, tözsüz aynılığı ifade ederken; otonom kavramlar, belirleyen, aktif, yetersiz sosyal, özlü, hâkim göndermeleri imler. Otonom kavramlarda bireysel hâkimiyet üst düzeydedir; kişi, gizlilik içinde kendi fırsatlarını oluşturan bir alan yaratabilir. Postmodern dünyanın göndermeleri içinde tözsüzlüğün, hızın, gösterinin serencamı, otonominin varlık sahasını daraltmaktadır. Birbirine dönüşmeyen, dönüştüğünde birinden birinin anlamının yok olacağı kavramsal bir düzenek önümüze uzanmaktadır. Buradan hareketle, din sosyolojisi sınırları içinde yer alan bu çalışmanın temel argümanı, plastik bir kavram olan modanın otonom karakterdeki mahremiyet ile yan yana gelemeyeceği varsayımı üzerinden “moda ve mahremiyet” yerine “moda veya mahremiyet” tanımlamasına işaret etmekte, modanın mahremiyet alanlarını ele geçirdiği ve muhafazakârların da retorik yatıştırmaları ile ikna olduğu iddiasındadır. Bu iddiayı test etmek adına ilerleyen bölümde, öncelikle plastik modanın, otonom mahremiyetle çatıştığı temel noktalar gösterilecek ardından, ikna sürecinin endüstriyel bir çıktı örneği olan GAYA dergisi aracılığıyla, mütevazı moda endüstrisinin serencamı açıklanacaktır.

Plastik Moda veya Otonom Mahremiyet

Muid kökünden türeyen kelimelerden biri olan moda, modelist (*modeliste*), kalıba döken (*mouleur*), modern (*moderne*), değişiklik yapan (*modifier*) gibi kavramlarla ortak bir çekirdek taşır.¹⁶ Kawamura’ya¹⁷ göre modanın, “İngilizce biçim [*manner*] ya da Fransızca *maniere* anlamına gelen *modus* sözcüğünden” gelmesi olasıdır. Sembolik anlam yapısıyla varlık gösteren moda, değişim ve dinamizm ile somutlaşsa da doğası gereği soyut bir kavramdır¹⁸ ve bu hâliyle tıpkı plastik gibi belirlenmiş pasif, yaygın, her şeyin içinde ve her şeyi dönüştürebilecek bir güce sahip “kapitalist endüstrinin yapay bir üründür.”¹⁹ Her ne kadar moda denilince akla ilk giysi sektörü gelse de her türlü meta, düşünce, fikir, kimlik modaya dâhil olabilir; “dinsellik, bilimsel ilgiler, hatta sosyalizm ve bireycilik bile modanın nesnesi olmuştur.”²⁰ Günün şartlarına göre kavram, çoklu anlamlar yüklenir; “bir kumaş, bir renk, bir dekorasyon motifi, bir giysi biçimi, aynı zamanda yabancı bir aksan, bir yolculuk istikameti, bir yazar, bir besteci, bir politikacı, bir fikir, kısacası her şey moda konusu olabilir.”²¹ Yine de moda denildiği vakit yaygın kullanımı açısından giysilerin yaratıcılığı veya tekstil içerikli bir dünyayı imleyen bileşimin varyasyonları düşünülür.²² Öte yandan nirengi nokta, moda ile giyim sektörünü birbirinden ayırmakta yatar. Giyim sektöründe ihtiyaç olan ürünlerin satımı hedeflenirken, moda çeşitlemelerin ayrıntıları ile var olur; moda ile eteklerin geniş veya dar, uzun veya kısa, siyah ya da beyaz gibi versiyonlarına karar verilir.²³ Giyimin moda hâline gelmesi bir kreasyon içinde kültür dolayımı ile birlikte okunduğunda, taşıyıcı bağlam anlam kazanmaktadır.²⁴ “Modanın itici gücü, modern toplumun farklılaşmış ve katmanlaşmış yapısıdır”²⁵ ve kültür ve toplumsal bağlantıyı

¹⁶ Dominique Waquet ve Marion Laporte, *Moda*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Yayınları, 2011), 9.

¹⁷ Yuniya Kawamura, *Moda-loji: Moda Çalışmalarına Giriş*, çev. Şakir Özudoğru (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 19.

¹⁸ Kawamura, *Moda-loji*, 17.

¹⁹ Otto Von Bush, *Moda Praksisi*, çev. Diyaral Kılıç (İstanbul: Yeni İnsan Yayınları, 2017), 15.

²⁰ Georg Simmel, “Moda Felsefesi”, çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı ve Elçin Gen, *Modern Kültürde Çatışma* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 108.

²¹ Waquet ve Laporte, *Moda*, 8.

²² Waquet ve Laporte, *Moda*, 8.

²³ Simmel, “Moda Felsefesi”, 108.

²⁴ Waquet ve Laporte, *Moda*, 108.

²⁵ Fred Davis, *Moda Kültür ve Kimlik*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 20.

turnusol kâğıdı gibi göstermektedir.²⁶ Bugün akışkan modern,²⁷ düşünümsel modern²⁸ veya postmodern²⁹ olarak yapılan tüm betimlemeler, dönemin merkezsizlik, amaçsızlık, düzensizlik, rastlantı, yüzeysellik, gösteren ve tüketim gibi özellikleri ile modanın repertuvarını şekillendirmektedir.³⁰ “Bir cazibe, gençlik, merak ve tutkular şöleni”³¹ olarak bireyleri etkisi altına alan kavram, plastik natürü ile kapitalist kökenini ortaya sererken bu serimlenme aşaması, iki zıt ilke üzerinden görünürlük kazanır: “bütünleşme” ve “farklılık.”³² Moda, birbirini taklit ettirerek bütünleşme hissi yaratırken, bireysellikleri tatmin ettiği ölçüde sınıfsal farklılıkların altını çizer. “Yüksek tabakanın modaları, kendini alt tabakanın modalarından ayırır; ne zaman ki alt tabakalar yüksektekilerin modalarını devralmaya başlar, o zaman yüksek tabaka bunlardan vazgeçer.”³³ Sert bir sınıfsal ayırım ile moda, taşıyıcılarına kendini o sınıfın üyesi olduğunu hissettirdiği için kıymet görür. Kıymetlenmenin çekirdeği, sosyalizasyon ihtiyacının tamirinde saklıdır; gerek taklit gerekse takip yoluyla modanın aşırı sosyallığı, bireyin toplumsala uyum ile kendini öne çıkarma arasında kurduğu çatışma neticesinde var olur.³⁴ Simmel, kişinin iki uç duygudurumu içinde kutuplaşmalara karşı salındığını ve taklit etme yoluyla ne yapacağını öğrendiğini belirtir:

“Tekil olanın genel içinde erimesiyle tatmin olan, değişim içinde kalıcı olanı vurgulayan yönümüzdür bu. Buna karşılık, kalıcı olanda değişimin, genellik içerisinde bireysel farklılaşmanın ve sivrilmenin peşine düşülen her yerde, taklit olumsuzlayıcı ve ketleyici bir ilkedir. Verili olana yapışıp kalma, başkaları gibi eyleyip başkaları gibi olma arzusu, yeni ve kendine özgü hayat formlarına doğru ilerlemek isteyenlerin uzlaşmaz düşmanıdır.”³⁵

Diğer yandan, modanın aşırı sosyallik olarak izahı, pozitif ima ile yüklüdür; öngörülemeyen moda, risksiz bir macera olarak sunulsa da bireysel tehlike ve tehditler barındırır.³⁶ Bu tehlike sosyallik kavramı yerine yeni bir tanımlamaya ihtiyaç hissettirir. Özellikle dijital dünyanın isterleri arasında sosyalleşmeden ziyade “teklifsizlik” söz konusudur. Teklifsizlik mahremiyetin dağılımını ifade eden senli/benli içli/dışlı hâlleri sembolize eder ve plastik natürü ile işgal ve yaygınlıkta kendini gösterir. Dijital dünyanın teklifsiz ürünü sosyal medya da bir yandan takip et, beğen butonları ile kendi modasını oluştururken, bir yandan da bütünleşik izleyici kitlesiyle modayı konsolide eder. Hızla akan sayfalar ve sürekli değişen, takip/taklit edilmesi gereken moda ürünler, plastik bir örüntü ile şimdide/anda kalmayı resmeder. Modanın bireyle kurduğu ilişki teklifsiz ve hudutsuzdur; sınır tanımayan ve özel alanı işgal eden bitimsiz algoritmanın rıza ile kabul edilmesi, modanın gücünü daha da sağlamlaştırır. Postmodern dünyanın olasılıklar spektrumu içinde moda endüstrisi için her türlü alıcı makbuldür; fakat Davis’in söylediği gibi *istikrarsız kimliklerin* kolay manipülasyonu onları kalifiye hedef durumuna getirir:

“Toplumsal ve teknolojik değişimin, yaşam çevrimindeki biyolojik eksilmelerin, ütöpik düşlerin, zaman zaman yaşanan felaketlerin etkisiyle sonsuz bir biçimleniş içinde olan kimliklerimiz, içimizde sayısız gerilim, paradoks, kararsızlık ve çatışma

²⁶ Diana Crane, *Moda ve Gündemleri*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 319.

²⁷ Zygmunt Bauman, *Akışkan Modern Dünyada Kültür*, çev. İhsan Çapçioğlu ve Fatih Ömek (Ankara: Atıf Yayınları, 2015).

²⁸ Ulrich Beck, Anthony Giddens ve Scott Lash, *Rexlexive Modernization* (Cambridge: Polity Press, 1994).

²⁹ Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev. Ahmet Çiğdem (Ankara: Vadi Yayınları, 1994).

³⁰ Ihab Hassan, “Toward a Concept of Postmodernism”, A Postmodern Reader, ed. Joseph Natoli ve Linda Hutcheon (New York: State University of New York, 1993), 273-286.

³¹ Bush, *Moda Praksisi*, 25.

³² Simmel, “Moda Felsefesi”, 110.

³³ Simmel, “Moda Felsefesi”, 106.

³⁴ Simmel, “Moda Felsefesi”, 104.

³⁵ Simmel, “Moda Felsefesi”, 105-106.

³⁶ Waquet ve Laporte, *Moda*, 141.

doğurur. İşte moda da, kolektif düzeyde yaşanan, tarihte bazen tekerrür eden bu kimlik istikrarsızlığından beslenir.”³⁷

İstikrarsız kimlikler, “kimi memnun etmek istiyorum”, “böyle bir kişi olarak görünmemin sonuçları ne olur” veya “imajım geçek benliğimi yansıtıyor mu”³⁸ gibi bir dizi soruya cevap vermekte zorlanır. Kişi yaşadığı belirsizliklerin ve zihninde oluşan gelgitlerin sonucunda arayış içine girer; yaş, cinsiyet, sınıf veya etnisite temelinde yaşadığı kararsızlıklar ile entegrasyon problem hâline gelir. Davis, bu kararsızlıkların Batı modası tarafından keşfedildiğini söyler; toplumun iç içe geçmiş müphem ve geçirgen yapısının, kimlik biçimlerinden en çok muhafazakârları sürüncemede bıraktığını iddia eder.³⁹ 1990’lı yılların başında muhafazakâr kuşkuçuluk⁴⁰ olarak ifade edilen kavramsallaştırma, bu ekseninde bir anti-moda biçimi ile ilişkilendirilir. Modaya kuşkuyla yaklaşan muhafazakârlar, modanın göndergelerine karşı direnç oluşturmuştur. Bu direnç sağlık veya doğallık isteği veya feminist protestolar gibi belirli bir ideolojik zeminden beslenmemiş; aksine muhafazakârlar, modanın varlığından duydukları kuşkuyla, her sezon baştan aşağı gardirop yenilenmenin endişesini taşımışlardır.⁴¹ Modanın kendilerini anlatmadığı, benliklerini temsil edemediği iddiasıyla tepkiler gelmiştir; fakat moda endüstrisinin üreticileri, tam da bu kitlenin tüketim sarmalına girmesi için sıkı bir uğraş vermiştir:

“Modada propagandanın hedef aldığı kitle de, bu kadınlardır: Vaatler, baştan çıkarmalar, güvence vermeler ve yatıştırmalar, hep direnenleri yeni modanın ‘onları anlatmadığı’ fikrinden caydırmaya yöneliktir. Bütün bunlar benim başka yerde *modanın retorik yatıştırmaları* adını verdiğim bir söylem tarzı oluşturur. Bariz karşıtlıkları da gözden kaçırmamakla birlikte, moda medyasında rastladığımız pek çok ifade, bu retoriğe örnektir; bunlar ortaya atılan modanın ‘ilk bakışta, görüldüğü kadar aşırı olmadığını’ ya da ‘dünün ürkek tarzları yüzünden içinizde saklı kalan büyüleyici gücü vurguladığını’ veya ‘başkalarının sizin kim olduğunuz ve kim olabileceğiniz konusundaki düşüncelerine bakmadan sahiden kendiniz olabilesiniz’ diye ortaya atıldığından, ‘herkes için olduğunu’ dile getirir.”⁴²

Moda yaratıcıları, muhafazakâr kuşkuçuları da yansıtan stillerin varlığına ilişkin söylemler geliştirir; onların da kendilerini anlatacak her türlü formun mevcut olduğu, aşırı gösterişe başvurmadan kendi benliklerini yansıtabilecekleri veya içlerinde saklı kalan büyüleyici gücü vurgulamaları gerektiği medyatik ifadelerle zerk edilir. Davis, bu tip güvence verme söylemlerini *modanın retorik yatıştırmaları* olarak tanımlar.⁴³ Artık farklı kitlelerin isterlerini gözeten, dışarıdan bakıldığında, rengârenk dünyaların temsil edildiği hissini uyandıran yeni tasarım örnekleri, istikrarsız kimliklere görkemli bir kuşatma yaşatır. Farklı grup veya kişisel özelliklerin üzerinden sunulan kreasyonların varlığı, kitleler için ancak yatıştırmadır; çünkü “kapitalist paradigmada hiçbir zaman yeni bir şey gerçekleşmez, tek bir bakış açısı mevcuttur ve bu tek düzlem kendini tekrar eder.”⁴⁴ Piyasanın hedefi, değişim ve canlılıkla oluşturulan anlatının hızla pazarlanmasıdır. Muhafazakâr kuşkuçuların da moda sirkülasyonu içine dâhil edilmesi, alışveriş hacmini genişletecek; herhangi bir değer, ilke, inanç, ideolojiden ziyade piyasanın normlarına göre işleyen mekanizma, sistemik konsolide sağlayacaktır.

Nihayetinde plastik bir kavram olarak modanın heryerdeliği, takibi ve taklidi bütünlük duygusunu besleyen, bireylere kimsenin gerisinde kalmadığı hissini yaratan bir cazibe olarak mahremiyet alanını işgal etmektedir. Otonom tözü itibarıyla mahremiyet ise gizli, saklı olandır; İlahi dinlerde kişiye bedensel mahrem yerleri öğretilirken, mahremiyet

³⁷ Davis, *Moda Kültür ve Kimlik*, 28.

³⁸ Davis, *Moda Kültür ve Kimlik*, 36.

³⁹ Davis, *Moda Kültür ve Kimlik*, 37.

⁴⁰ Davis, *Moda Kültür ve Kimlik*, 196.

⁴¹ Davis, *Moda Kültür ve Kimlik*, 197.

⁴² Davis, *Moda Kültür ve Kimlik*, 197.

⁴³ Davis, *Moda Kültür ve Kimlik*, 197.

⁴⁴ Bush, *Moda Praksisi*, 18.

alanının da ifşaata açılmaması salık verilir. Mahremiyet doğası gereği beşerî bir yapımdan ziyade kutsal çağrışımlı bir kavramdır. Kişi kamuya açamayacağı duygu ve eylemleri kendine ve isterse kendi çevresindekilere açmak üzere saklı tutar;⁴⁵ bu nedenle kişiler arası güven ve emniyet duygusuyla mahrem alan, ancak karşılıklı paylaşım yeri olarak görülür. Toplumların tarihsel repertuvarları, kişilerin, mekânların, nesnelerin, hatıraların ve hayatı konu alan örf ve âdetlerin mahremiyet göstergeleri olduğunu öğretir.⁴⁶ Bir bakıma “mahrem olan ahlaki zeminde”⁴⁷ yer alır ve iletişime kapalılığı nispetinde kendi varlığına sahip çıkar. İletişimin doğasının geleneksel toplumdan, modern/postmodern topluma değişmesi, mahremiyet sarmalını da atomik yapıdan başlayarak dönüşüme uğratar. Kamusal ve özel alan ayrımında, özel alan kendi özerkliğini yitirdiği ölçüde mahremiyeti de kenara çekmeye zorlar.⁴⁸ Mahremiyetin öz açılımı⁴⁹ bireysel ve toplumsal ilişki zincirini çift taraflı etkiler. Mahremiyet sahasındaki bu geçişin sorumluluğunu Sennett, kamusal insanın çöküşüne bağlarken tersten okuma yapar; argüman, mahremiyet gibi samimiyet yüklü duygusal bir alanın, kapitalist-seküler kamusallığın öldüğü noktada varlığının genişlediğini imler.⁵⁰ “Kalabalık, kamusal şahsiyeti, eylemleri, başarıları ve ideolojisiyle sınamaktan ve ölçmekten vazgeçince bellek yitimi”⁵¹ oluşacağı iddia edilir. Aslında mahrem alana ilişkin duygu ve eylem biçimleri alenileşerek kamusalallaştığında bir ifşaat hâli ortaya çıkar ve bu süreç kamusal insanı çökertmekle birlikte mahremiyeti de eritir. Başka bir ifadeyle, mahremiyetin kamusallaşması, kavramdaki otonominin oluşum rezervlerine telafi edilemeyecek ölçüde müdahale eder.

Kurumsal hayat düzeni içinde lüks olmayan mahremiyetin önünde üç önemli müdahale bulunur.⁵² Bunlar, kendini ifşâ etme, merak ve gözetleme olarak sıralanabilir.⁵³ İnsanların hayatlarını agresif bir merakla⁵⁴ takip etmeye ve araştırmaya başlayan toplumsal modelde, sosyal kontrolün bir biçimi olan gözetleme toplumu yaratılır, sosyal aktörler mahrem alanında yaşadıklarını kendi rızaları ile aleniyete dökmeye heveslenir. Postmodern dijital toplum örüntüsünde bu üç maddenin şiddeti artarak devam eder. Sosyal medyada otonomi rıza ile kırılır. Her iletişimin bir mahremiyet ihlali olduğu⁵⁵ düşünüldüğünde, sosyal paylaşım olarak nitelendirilen iletişim biçimi, bir nevi mahremiyet paylaşma arzusu olarak belirir. Paylaşma ve mahremiyet aynı anda var olamayacağı için de kavram aleni deformasyon yaşar. Giddens’a göre bu deformasyonun sebebi, deneyimlerin tecrit edilmesi, ahlaki zenginliklerin ayıklanmasıdır;⁵⁶ süreci tersine çevirmenin en makul yolu ise kişinin özerkliğine yönelik vaadi algılamaktan geçer:

“Deneyimin tecrit edilmesi, bireyleri modern-öncesi kültürlerde toplumsal hayatın düzenlendiği bazı önemli ahlaki referans noktalarından koparıyor. Bu kültürlerde doğayla ilişkiler ve nesillerin devamı geleneksel pratik şekilleri ve dinin ilham verdiği etik kodlar tarafından düzenleniyordu. Göndergeleri kendi içinde olan sistemlerin yayılması bireyi, insan hayatının varoluşsal parametrelerinin yarattığı sorulardan koruyor.”⁵⁷

⁴⁵ Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, 129.

⁴⁶ Theodore Zeldin, *İnsanlığın Mahrem Tarihi*, çev. Elif Özsayar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 317.

⁴⁷ Sıdika Yılmaz, “Her İletişim Bir Mahremiyet İhlalidir ve Her Mahremiyet İhlalinin Bir Haber Değeri Vardır”, *Medya Mahrem*, ed. Hüseyin Köse (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 129-148.

⁴⁸ Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 270.

⁴⁹ Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, 129.

⁵⁰ Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013).

⁵¹ Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, 301.

⁵² Alan F. Westin, *Privacy and Freedom* (E-book: New York: İg Publishing, 2015), 161.

⁵³ Westin, *Privacy and Freedom*, 152.

⁵⁴ Westin, *Privacy and Freedom*, 161.

⁵⁵ Yılmaz, “Her İletişim Bir Mahremiyet İhlalidir,” 129.

⁵⁶ Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, 166.

⁵⁷ Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, 166.

Mahremiyet deformasyonunun normalleşmesine karşı oluşturulacak bu vaadinin geçerliliğini sağlamak için modern dünyada sosyal aktörün düşünce-duygu birlikteliğini etkileyen yapılarını çözümlemek gerekir. Nihayetinde düşünceler, duyguları mknatis gibi kendine çeker;⁵⁸ moda düşüncesi, muhafazakârları “aynı tarafa yönlendirerek ihtilafı kısımları yok eder, böylece önceden anlamsız olan kütle, yüzlerce kat güçlenerek organize bir akıma dönüşür.”⁵⁹ Bu organize akım, seri karakterdeki plastik modanın, dingin tözüyle var olan otonom mahremiyet sahasını istila anıdır. Moda, muhafazakârların mahremiyet sahasını keşfetmiş ve otonomisini kırmak için mütevazı moda kanalıyla harekete geçmiştir.

Retorik Yatıştırma Biçimi Olarak Mütevazı Moda

Moda üreticileri istikrarsız kimlikler kategorisinde görülen kuşkucu muhafazakârlar için *Modest Fashion* ismiyle yeni bir sektör oluşturmuştur. Gösterişsizlik ve iddiasızlık hedefini temsilen Türkçeye Mütevazı Moda olarak çevirdiğimiz *Modest Fashion* endüstrisi Amerika, Fransa, İngiltere, Avustralya, Malezya, Singapur, Türkiye gibi ülkelerde varlık gösteren bir akımdır. Piyasadaki hacmini gün be gün arttıran mütevazı moda görsel, yazılı ve dijital basın ile tanıtılmaktadır. Mütevazı moda, Müslüman kadının mahremiyet alanlarını koruyarak kendini var ettiğini iddia eder. Bu iddiayı çözümlemek için kullanılabilecek mebzul miktarda yayın mevcuttur; bu çalışma özelinde ise dijital platformda oldukça aktif varlık gösteren Malezya menşeli, İngilizce yayınlanan *GAYA* dergisi⁶⁰ seçilmiştir. Mütevazı modanın coşkulu destekleyicilerinden biri olan derginin sayıları incelendiğinde, mütevazı modadan kastın Müslüman kadını modaya eklemeye uğraşı olduğu görülür. Dekolteden uzak kıyafetler, etek boyu uzun elbiseler, uzun kollu bluzlar, eşarplar, tesettürlü spor giysileri, deniz kıyafetleri mütevazı ama şık görünmek isteyen Müslüman kadınların beğenisine sunulmaktadır. *Mütevazı modayı parmak uçlarınıza getiriyoruz*⁶¹ şeklinde sloganlaşan ticari döngü, özellikle dijital platformlarda yaygınlık göstermekte; müşteri kitlesi öncelikle İslami ilkelere göre giyinmek isteyen kadınlar olarak belirtilmektedir. Endüstrinin ismi her ne kadar mütevazı moda şeklinde formüle edilse de tasarımcılar, sektörde iddialı ve gösterişli ürünlerle var olduklarını söyler; “endüstri standartlarını değiştirmeye geldiklerini”⁶² ve “modern ve mütevazı modayı yükseltmek”⁶³ istediklerini; bunun için renkli eğlenceli, dişiliği ön plana çıkartan; fakat mütevazı hayatı da temsil eden kıyafetler hazırladıklarını ilan ederler. Küresel toplumdan uzak kalamadıkları için dünyadaki eğilimlerin baskısı altında olduklarını kabul ederek başörtüsü ve mütevazı kıyafetlerle Müslüman kadının güzelliğini öne çıkarttıklarını savunurlar.⁶⁴

Değişimin gücü olarak⁶⁵ görülen mütevazı moda, hızlı modanın (*fast fashion*) karşısında *zamansızlık/her zaman kullanılabilirlik* vurgusuyla tanıtım yapar. İş giyimi, spor giyim, akşam kıyafeti, yüzme kıyafeti gibi ürünlerin⁶⁶ mütevazı formlarda üretildiği ve bu sektörün Müslüman kadınların istek ve ihtiyaçlarına göre şekillendiği belirtilir. Müslüman kadınların spor kıyafetleri olmadığı için aktivitelerden yıllarca uzak kaldığı; fakat şimdi onlara tayt ve uzun kollu tişörtlerle spor yapma imkânı tanındığı vurgulanır.⁶⁷ Mütevazı modanın yüzme kıyafeti ile de muhafazakâr kadınlara fırsatlar sunduğu ifade edilir.⁶⁸ Firma

⁵⁸ Jules Payot, *İrade Terbiyesi*, çev. Derya Öztürk (İstanbul: Flipper Yayıncılık, 2020), 49.

⁵⁹ Payot, *İrade Terbiyesi*, 49.

⁶⁰ *GAYA* dergisi 2013 yılında yayın hayatına başlamıştır. Derginin orijinal dili İngilizcedir. Malayca Gaya kelimesi stil manasına gelmektedir.

⁶¹ Bkz. *GAYA Magazine*, “Our Story”, Ocak-Şubat 2013 (Erişim 10 Ocak 2021).

⁶² *GAYA*, “Making a Big Splash” (Mart-Nisan, 2019), 9.

⁶³ *GAYA*, “The Bold & Beautiful” (Kasım-Aralık, 2019), 30.

⁶⁴ *GAYA*, “Forever Modest Hijabs” (Kasım-Aralık, 2019), 35.

⁶⁵ *GAYA*, “Belle of the Wall” (Mart-Nisan, 2020), 6.

⁶⁶ *GAYA*, “Splashing into 2020” (Ocak-Şubat, 2020), 7.

⁶⁷ *GAYA*, “Faith Moves” (Kasım-Aralık, 2020), 16-17.

⁶⁸ *GAYA*, “Inclusivity with Trepuzzi” (Mart-Nisan, 2020), 20.

yetkililerinin röportajlarına göre spor yapmak için giyilen kıyafetler, Müslüman kadınlar için de bir ihtiyaçtır ve bu ihtiyaç sektör tarafından keşfedilmiştir.⁶⁹ Ünlü seküler firmaların tesettürlüler için spor eşarp (*pro hijab*) tarzı ürünler tasarlaması⁷⁰ sektörde mütevazı giyimin kabulünü kolaylaştırmaktadır. Üreticilere göre çeşitliliğin yelpazesi, muhafazakâr kadınların tercihidir; kadınlar artık sıkıcı ve günü geçmiş kıyafetler giymek istemez ve modayı takip etmek için büyük bir arzu duyar.⁷¹ Bu nedenle, mütevazı endüstrinin Müslüman kadınlar için minimal, zarif ve zamansız giysiler ürettiği, kadınların kendilerini güçlü, güvenli ve güzel hissetmelerini sağladığı⁷² iddia edilir.

Koleksiyon reklamlarında temel motto, moda ve mütevazı kelimelerinin birbiri ile uyumsuz olmadığı üzerine yaslanırken, modanın rağbet görülen⁷³ anlamında kullanıldığı ifade edilir. Büyük fotoğrafa bakıldığında, rağbet sadece başörtülü kadınlardan beklenmez; Müslüman kadın kimliğini temsilen başörtüsü/hijab endüstrisi bilhassa mütevazı modanın alt birimi olarak gösterilir.⁷⁴ Örtülü ve örtüsüz Müslüman kadınları bir araya getirebilecek ürünler birleştirilir; eşarplar sadece başörtüsü olarak değil, fular, kemer, duvar süsü gibi aksesuar kullanımı için de tasarlanır.⁷⁵ Avusturalya'da bir şapka firma yetkilisi, dinî ve modern unsurları kaynaştırmak adına başörtüsü üzerine takılabilecek şapkalar ürettiğini, alışılmış normları değiştirdiğini, mütevazı kadınların da cazibeli ve çekici görünebileceğini anlatır.⁷⁶ İngiltere'de kurulan bir başka firmanın CEO'su, mütevazı modayı hem dindar hem seküler kesimden bireyleri toparlayabilecek bir hareket olarak gördüğünü açıklar.⁷⁷ Dergi sütunlarında modern ve mütevazı kelimelerinin yan yana kullanımına sıklıkla rastlanır.⁷⁸ Erkekler tarafından hazırlanan kreasyonların kırılıp yerine modern Müslüman kadının, modern Müslüman kadın için tasarladığı koleksiyonların geçmesi⁷⁹ bir birliktelik hareketi olarak görülür. Bu, sadece moda olarak birliktelik değil aynı zamanda bilinç yükseltme ve bakış açısı kazandırma hedefi olarak da sahiplenilir.⁸⁰ Mütevazı modanın kucaklayıcılığı⁸¹ biteviye tekrarlanırken bazı durumlarda çizgiler zorlanır; Avusturalya'da yine bir firma, LGBTQ'yu temsil eden renklerde eşarplar üretir;⁸² *onur eşarbi* mottosuyla piyasaya sürülen örtülerin ırk, cinsiyet, cinsel yönelim fark etmeksizin tolerans ve sevgiyle kucaklaşmayı hatırlatmak üzere tasarlandığı belirtilir.⁸³ Müslüman ve Müslüman olmayanları modadan daha iyi birleştirecek bir unsur bulunmadığı⁸⁴ üzerinden söylemler üretilir.

Öte yandan, mütevazı giyim sektörlerinden bir Amerikan markasının "kökeninle onur duy" sloganı ile hazırladığı koleksiyonda⁸⁵ modanın inanç, değer ve özlemlerin doğal bir ifadesi olduğu işaretlenirken, din ve etnisite gibi köken verileri, modaya çevrilerek piyasaya sunulur. Aslında bu durum, mütevazı modanın cazibeli ve güzel görünmek⁸⁶ dışında yaslandığı ikinci argümanı imler. Mütevazı moda, İslam'ın güzelliğini yaymak ve İslamofobi/hijabfobi ile mücadele etmek⁸⁷ için bir fırsat olarak gösterilir; mütevazı moda

⁶⁹ GAYA, "Faith Moves" (Kasım-Aralık, 2020), 17.

⁷⁰ GAYA, "Nike Pro Hijab" (Mart-Nisan, 2018), 49.

⁷¹ GAYA, "Splashing into 2020" (Ocak-Şubat, 2020), 11.

⁷² GAYA, "Solika" (Mayıs-Haziran, 2018), 26.

⁷³ GAYA, "Muna Khalif" (Mayıs-Haziran, 2018), 39.

⁷⁴ GAYA, "Cultural Connection" (Mayıs-Haziran, 2019), 11.

⁷⁵ GAYA, "Wearable Art" (Eylül-Ekim, 2019), 10.

⁷⁶ GAYA, "Made for You" (Ocak-Şubat, 2020), 28.

⁷⁷ GAYA, "The Epitome of Beauty" (Mart-Nisan, 2020), 27.

⁷⁸ GAYA, "Liberty Freedom" (Mart-Nisan, 2020), 58.

⁷⁹ GAYA, "Cultural Connections" (Mayıs-Haziran, 2019), 10.

⁸⁰ GAYA, "Modessa" (Mart-Nisan, 2018), 20.

⁸¹ GAYA, "Modessa" (Mart-Nisan, 2018), 19.

⁸² GAYA, "MOGA" (Mart-Nisan, 2018), 41-42.

⁸³ GAYA, "MOGA" (Mart-Nisan, 2018), 47.

⁸⁴ GAYA, "The Epitome of Beauty" (Mart-Nisan, 2020), 36.

⁸⁵ GAYA, "Cultural Connections" (Mayıs-Haziran, 2019), 7.

⁸⁶ GAYA, "Liberty Freedom" (Mart-Nisan, 2020), 62.

⁸⁷ GAYA, "Cultural Connections" (Mayıs-Haziran, 2019), 11.

endüstrisinin İslam'ın ön saftaki askerleri olduğu iddia edilir.⁸⁸ Bir eşarp/hijab firması Amerika'da İslam'ın görünen yüzü olarak temsil görevi üstlendiğini, medyada olumsuz Müslüman algısına karşı İslam'ın güzelliklerini⁸⁹ gösterdiğini ve böylece stereotipileri kırdığını ileri sürer. Mütevazı moda üreticileri ve takipçileri, bu anlamda kendilerini İslami sembollerin tanıtıcısı olarak kurgular ve dünyanın her yerinde Müslümanların ayrımcılığa uğramasına ve İslamofobi/hijabfobi gibi suni korkuların oluşmasına karşı görev üstlendiklerini vurgular. Genel yazın itibarıyla, mütevazı moda aracılığıyla İslam'ın terörle eşleştirilmesinin değişeceğine inanılır ve bu yolda başörtülü modellerin aktif rol oynadığı belirtilir.⁹⁰

Mütevazı modanın yarattığı alışkı dışı hadiselerden birisi başörtülü modellerin de artık podyumda görünmesidir. Mütevazı modanın taşıyıcılığı ve görünürlüğü, modeller üzerinden işlerken, Müslüman kadınların da mankenliği bir meslek olarak seçebileceği kabul edilmektedir. Hijabi Model (örtülü manken) olarak adlandırılan Halime Aden, İstanbul Modest Fashion Haftasında (20 Nisan 2019) podyuma çıkar ve muhafazakâr kadınları, moda aracılığıyla cesaretlendirmeye çalışır; Aden'e göre "güzellik bir güçtür ve birçok forma bürünebilir; kadınlar öncü olmak durumundadır."⁹¹ Kendisini mütevazı moda mankeni olarak tanımlayan Saniyyah Bilal de "*başörtülü modeller olarak kendimize fırsatlar yaratmalıyız*"⁹² derken İslami esaslarla çalışan stil danışmanları, mütevazı moda tasarımcıları, makyözler ve magazin dergi editörlerinin istihdam edilmesi gerektiğini ifade eder. Yine başka bir röportajında Bilal, Müslüman kadının stil sahibi olmadığını düşünmenin yanlışlığını belirterek bunun bir yarış olduğunu ve kendine yatırım yapmanın kaçınılmazlığını savunur; niş ticaret uygulamalarının ve sosyal medya aracılığıyla ürün satmanın⁹³ her açıdan kazandırıcı olduğunu ekler. Mütevazı endüstri yanında, seküler ve ünlü firmaların da Müslüman başörtülü modelleri taşıyıcı olarak podyuma çıkarttığı bir sistemde⁹⁴ tanınırlık artar, başörtülü mankenlerin görünürlüğü normalleşmeye başlar. Mütevazı modaya ilgi duyan kadınlarla yapılan mülakatlarda, moda ikonlarının hayatlarını etkilediği açıkça görülür; bir katılımcı, "göçmen, siyahi, muhteşem güzellikte bir Müslüman"⁹⁵ olarak adlandırdığı Halime Aden'e benzemek istediğini özellikle vurgular.

Nihayetinde mütevazı endüstrisinin dayandığı güzellik anlayışı, modellerin cazibesinden beslenir. Bu güzellik natürel ve verili değil; aksine suni ve makyajlıdır. Bir bakıma mütevazı moda da makyaj endüstrisinin bir parçasını temsil eder. Mütevazı moda reklamları, muhafazakâr kadınların güzelliklerini ön plana çıkartabilmeleri için makyaj önerileri sunarken bilhassa yeni trendleri takip etmeyi önerir. Çılgın ve asi makyaj türlerini yapamayacakları için makyaj modasının daha kabul edilebilir hâlleri taklit edilir.⁹⁶ Başörtülülerin makyaj stili (*Hijabi make up*) olarak ifade edilen kozmetik uygulamaları, dijital platformlardan yayınlanır; kimi zaman kullanılan örtünün rengiyle uyumlu makyaj biçimleri öğretilir, kimi zaman ten rengine göre öneriler sunulur. Artık mütevazı moda, kadın bedeninin açıkta kalan yerleri için bir makyaj paketi üretir. Bu paketin mütevazılık etiketi, helal damgasıyla vurgulanır; helal makyaj malzemeleri, sektördeki gücünü, içinde alkol ve domuz yağı olmayan makyaj ürünlerinin varlığı⁹⁷ ile kabul ettirir.

Mütevazı kozmetik firmalarının yegâne savunuları, Müslüman kadınların ihtiyaçlarına binaen kuruldukları söylemine dayanır.⁹⁸ İhtiyaç olarak konuşlandırılan

⁸⁸ GAYA, "Pretty in Pastel" (Mart-Nisan, 2020), 54.

⁸⁹ GAYA, "Belle of the Wall" (Mart-Nisan, 2020), 7.

⁹⁰ GAYA, "The Epitome of Beauty" (Mart-Nisan, 2020), 34.

⁹¹ GAYA, "Halima x Modanisa" (Mayıs-Haziran, 2019), 39.

⁹² GAYA, "Opinion" (Eylül-Ekim, 2020), 51.

⁹³ GAYA, "Caught a Vibe" (Mayıs-Haziran, 2018), 12.

⁹⁴ Meliss Keen, "Hijab-Wearing Models Are Breaking Boundaries" (Erişim 15 Ocak 2021).

⁹⁵ GAYA, "Representation" (Ocak-Şubat, 2020), 23.

⁹⁶ GAYA, "She's got to Look" (Mayıs-Haziran, 2018), 53-57.

⁹⁷ GAYA, "786 Shades of Wow" (Mart-Nisan, 2019), 47.

⁹⁸ GAYA, "Sisterhood" (Mayıs-Haziran, 2019), 55.

güzelliğin sergilenme platformundan biri de defilelerdir. Mütevazı modanın defileler ile tanıtıldığı özel haftalar organize edilir; *Modest Fashion Week* olarak tanımlanan mütevazı moda organizasyonları, 2016 yılından beri gerçekleştirilmektedir. İstanbul (2016/2019/2020), Londra (2017), Dubai (2017) gibi şehirlerde düzenlenen etkinlikte mütevazı moda, özellikle başörtülü/boneli mankenler aracılığıyla sergilenir. İstanbul'da düzenlenen mütevazı moda haftasına ev sahipliği yapan Modanisa firması da "her kadın güzel görünmeyi ve kendisini dilediği gibi yansıtmayı hak eder"⁹⁹ sloganıyla tanıttığı etkinlikte, başörtülü ünlü mankenlerle çalışmıştır:

"Dört yıl önce, Modanisa, tüm dünyada muhafazakâr moda etkinliklerine yol gösterecek bu organizasyonu düzenledi. Modanisa Modest Fashion Week, kıtalar arası köpüler kurarak, dünya genelinde tasarımcıların, markaların, sosyal medya fenomenlerinin ve tüketicilerin buluşabileceği, son trendleri görebileceği ve görüşlerini paylaşabileceği global bir platform oluşturdu. Gelecekte yapılacak Uluslararası Modest Moda etkinliklerinin standartlarını belirledi ve pek çok insana bu dinamik ve hızlı büyüyen sektöre giriş yapması için ilham verdi... Müslüman kadınların, hayatın her alanında başarılarla imza attığını ve bu başarılar sayesinde tanınırlıklarının arttığını görüyoruz."¹⁰⁰

Modest Fashion Week ile dinî bariyerlerin kırıldığı¹⁰¹ ve Müslüman kadının başarısının dünya ölçeğine yayıldığı düşünülmektedir. Mütevazı moda endüstrisinin tanınırlığının artması, farklı varyasyonların yaratılmasına neden olmaktadır. Fransa'da *Oriental Fashion* adıyla düzenlenen defilede, mütevazı modanın dinin gölgesinden uzaklaştırılmak istendiği belirtilmiş ve mütevazılık bir hayat tarzı olarak sunulmuştur; defilede özellikle başörtülü modeller tercih edilmemiş, kolları ve boyunu açıkta bırakan kıyafetlerle tanıtım tamamlanmıştır.¹⁰² Yine *New York Fashion Week* gibi etkinliklerde mütevazılığın süslenmesi gerektiği söylenmiş ve *lüks mütevazılık* tanımlamasıyla hibrit kreasyonlar hazırlanmıştır.¹⁰³

Nihayetinde, mütevazı moda endüstrisi, güzellik üzerinden işlerken muhafazakâr kadına da isterse güzel olabileceğini; fakat bunun için, içindeki ışığı öncelikle keşfetmesi gerektiğini anlatır. Bu anlatıların neticesinde artık sektör başörtülü modellerin seçilebileceği güzellik yarışmaları üretmektedir. Özellikle *Miss Müslümah USA* Güzellik Yarışması, etkinliğe öncü olmuştur. Organizasyonu düzenleyen mütevazı firma sahibi Shahid 2017 yılında Müslüman ve mütevazı giyinen, başörtüsü kullanan kadınların yalnız olmadığını, hem örtünün güzelliğini ilan etmek hem de Müslüman kadınları başörtüsü kullanmaya teşvik etmek amacıyla böyle bir platform yarattığını söyler.¹⁰⁴ Shahid'e göre güzellik yarışması denildiği vakit insanların aklına tenin gösterimi gelir; fakat tensel bir gösterim olmadan da güzel olunabilir. Dinî ilkeler gözetilerek düzenlendiği söylenen etkinliğe on beş yarışmacı katılır, yarışmacılar gündüz kıyafetleri, gece elbiseleri ve tesettürlü deniz kıyafetleri ile sahneye çıkarlar. Her yarışmacıya cevap vermeleri için aynı soru yöneltilir: "Eğer Miss Müslümah USA tacını alırsanız, ününüzle Amerika'da Müslümanlara karşı oluşan streotipleşmeyi nasıl değiştirmeyi düşünüyorsunuz?" Bu bağlamda, Shahid, hedefinin güzellik yarışmaları vasıtasıyla Müslüman kadınları ayağa kaldırmak ve onlara kendi düşüncelerinden vazgeçmeden de güzel olabileceklerini göstermek olduğunu söyler. *Miss Müslümah USA*'ın internet sitesinde, Müslüman kadını pozitif bir imajla temsil etmenin temel gayeleri olduğu ve Müslüman kadınların güzellikleriyle yanlış algıları değiştirebileceği söylenir.¹⁰⁵ Yine başörtüsünün güzelliğini

⁹⁹ Modanisa, "Modest Fashion Week" (Erişim 20 Ocak 2021).

¹⁰⁰ Modanisa, "Modest Fashion Week" (Erişim 20 Ocak 2021).

¹⁰¹ GAYA, "B. Zarina Takes NYFW" (Mart-Nisan, 2018), 33.

¹⁰² GAYA, "Modest Fashion Parade" (Mart-Nisan, 2018), 38.

¹⁰³ GAYA, "B.Zarina Takes NYFW" (Mart-Nisan, 2018), 29.

¹⁰⁴ Maya Fenter, "Muslim Beauty Pageant Created by Bexley Resident Touts Modesty, Maghrib Shahid ile Röportaj", *The Columbus Dispatch* (Temmuz, 2020) (Erişim 15 Ocak 2021).

¹⁰⁵ *Miss Muslimah USA*, "Our Mission" (Erişim 3 Ocak 2021).

tanıtma iddiasıyla bir etkinliğe dönüşen *Dünya Başörtüsü Günü* (World Hijab Day) 2013 yılından beri şubat ayının ilk günü kutlanmaktadır. Böyle bir günün kutlanmasını organize eden Bangladeşli Nazma Khan, dinî tolerans ve başörtüsüne yönelik farkındalık oluşturmayı amaçladığını söylemektedir.¹⁰⁶ *Dünya Başörtüsü Günü*, özellikle sosyal medya ortamında, çeşitli ülkelerden akıma destek veren tasarımcılarla birlikte kutlanır; mütevazı moda endüstrisinin ileri gelenleri kimi zaman özel programlar düzenleyerek kimi zaman da çevrimiçi alışverişte çeşitli indirimler vaat ederek farkındalık yaratır.¹⁰⁷ Modanisa firması da *Dünya Başörtüsü Gününe* özel şunları kaydetmektedir:

“Farkında ve anlayışlı bir dünya için...1 Şubat dünya kadınları açısından bir empati günü... Bugün tüm dünyada “Hijab Günü” olarak kutlanıyor. Bu özel günün amacı tesettürlü kadınların yaşadıklarına tanıklık etmek ve tüm dünya kadınları arasında anlayış ve dayanışmayı güçlendirmek... Yaşasın kadın dayanışması... Dünya Hijab Günü yaklaşık 116 ülkede başörtülü kadınlar ve başörtüsü kullanmayan kadınlar arasında empati ilişkisi kurmayı amaçlıyor. İsteyen bir gün, isteyen bir hafta ya da daha fazla bir süre boyunca başörtüsü kullanarak, tesettürlü bir kadının yaşadıklarını deneyimlemeye çalışıyor. Daha fazla farkındalık, daha büyük bir anlayış ve barış dolu bir dünya için Dünya Hijab Günüünüz Kutlu Olsun!... Alışverişe başlayın, bugüne özel hediyenizi unutmayın...”¹⁰⁸

Değerlendirme ve Sonuç Yerine

Peyami Safa *Yalnızız* isimli eserinde, basmakalıp modanın, kadınları koketrik seviyesinde tanımlayan ve “terzi makasından çıkma kuklalar serisine” indirgeyen bir kayıp olduğunu söyler.¹⁰⁹ Safa’nın eleştirisi aslında 1950’li yıllarda, beğenilme merakına yenilmiş kadınların aynı makasın biçtiği serinin devamı olmak için duyduğu hevese yönelik, usa vurulamayan bir şaşkınlık izahıdır. Bu çalışmanın tanım yapmak için kategoriler belirleme çabası da usa vurma endişesinin pratik bir sonucudur. Öyle ki hayatın kendisinin bile plastikleşebileceği öngörüsünde mündemiç, tözsüz kalan bir dünyada, fazlasıyla teklifsiz ve teşhirci retorik yatıştırmaları ile yaratılan endüstrileri anlamlandırmak zahmetli bir uğraştır. Genel fotoğraftan çıkarılan, yatıştırma vaatleri aracılığıyla *şimdi* esrimesi içinde mütevazı moda endüstrinin tesis edildiğidir. Yeni modanın cazibesine katılan Müslüman kadınlara, İslami normlara uygun tasarlanan kıyafetlerle benliklerinden taviz vermeden ve mahremiyetlerini koruyarak modayı takip edebilecekleri iletilindiğinde, artık sıkıcı ve zevksiz kıyafetler giymek zorunda kalmayacakları bir platform vaat edilmektedir. Ürün eksikliği nedeniyle şimdiye kadar yapılamayan aktivitelerin çeşitli spor ürünleri, su geçirmez boneler, eşarplar ve deniz kıyafetleriyle yapılabileceği gösterilmekte, yapamadıklarını yapabilme motivasyonu ile muazzam bir yakınsama duygusu yaratılmaktadır. “Siz de diğerleri gibi olabilirsiniz” iddiası üzerinden tahkim edilen bu yatıştırma, hızlı veya lüks modanın teklifsizlik içinde bireyleri birbirine yaklaştırarak taklit ettirme çabasıdır.

Taklit kişinin otonomisini kırarak, mahremiyet alanını istila ederken, bireyi karar alma ve deneyimlenen ilke stoklarını takip etme hususunda pasifize eder. Edilgenleştirilmeye çalışılan Müslüman kadının kendini özgür hissettiği nispette dinî ve ahlaki değerlerle örülü özerk sahasından uzaklaşması, modanın ticari eğilimiyle uyumlu bir görüntüdür. Nihayetinde, modanın bir algoritması vardır; yapılacaklar listesi belirlidir. Meta-piyasa yörüngesinde şekillenen ve birbirine benzeyen şemaları oluşturan bu algoritma, güzellik, makyaj, defile, gösteri, tanıtım gibi postmodern koşullar dizisinin kutsadığı kavramlardan mürekkeptir. Bir güç olarak dayatılan güzellik endüstrisinin, plastik varlığıyla fazlasıyla gösteren, beşerin ürettiği suni bir inşa olan makyaj endüstrisini beslediği aşikârdır; şimdinin cüretkâr varlığı, makyajsız güzelliği kabul etmez, soluk benizli

¹⁰⁶ *World Hijab Day*, “Our Story” (Erişim 1 Ocak 2021).

¹⁰⁷ *You Tube*, “Dünya Başörtüsü Gününe Özel Sürpriz Modanisa’da” (Erişim 10 Şubat 2021).

¹⁰⁸ *Modanisa*, “Farkında ve Anlayış Dolu Bir Dünya İçin” (Erişim 5 Ocak 2021).

¹⁰⁹ Peyami Safa, *Yalnızız* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995), 111.

bir model, fotoğraf kataloglarında yer bulamaz. Her zaman genç ve taze görünmenin yolu, doğru makyaj stillerini keşfetmekten geçer retoriği kullanıcıların yekdiğerine benzediği bir kitle yaratır. Bu nedenle başörtülü veya mütevazı modellerin açıkta kalan el, kol ve yüz bölgeleri olabildiği kadar süslenir. Güzellik mitinin ve getirilerinin rızayla sahiplenilmesi, dinî ve ahlaki ilkelerin moda lügatiyle erimesini kolaylaştırır. Artık mütevazı moda, hijabî model, hijabî make-up gibi semantik açıdan birbiriyle uyumsuz, kavram setleri nötralize edilerek sisteme kaydedilir. Esasen sergileme ve gösterime dayalı moda, gösterişsiz ve iddiasız bir mütevazılık içinde sunulamaz. Modanın kendi plastik doğasına uygun bir akım hâline gelmesine olanak tanıyan ifşa hâli, defileler, reklamlar, dijital platformlar aracılığıyla kendi varlığını tahkim ederken modellerin, makyözlerin, desinatörlerin, influencerların, bloggerların, menajerlerin mütevazılarını üretme uğraşı, modanın yapısal karmaşasını Müslümanların repertuarına koyar.

Benliği güzellik algısıyla kuşatılan kitle, referans kaynağı olarak gördüğü normları, öğrenilmiş endüstriyel güzellik tarzıyla ifade edebileceğini düşünür; bağdaşmazlık dizisi olarak İslam dininin güzellik endüstrisiyle temsil edilebileceğine dair büyük bir yatıştırma retoriği belirir. Müslüman kadınların mütevazı moda aracılığıyla İslam'ın güzelliklerini sergilediği ve İslam'ın neferleri olarak dini savundukları ölçüde İslamofobi ile mücadele ettiğini betimleyen söylem zinciri, plastik bir cihat alanı oluşturur. Bu alanın içine gark olan dinî unsur başörtüsü de önyargıları kırmak ve empati oluşturmak adıyla hijab günü kutlamalarının nesnesi duruma düşer. Dinî değerler ve mahremiyetle başladığı düşünülen sürecin niyetlenmemiş sonucu olarak ipi kopan tespih taneleri gibi ilkeler birbirinden ayrılır. Bu kopuş moda kelimesinin semantik varlığını hissettirerek sınırlandırılmayana doğru evrilirken kendine kuşatıcı bir misyon yükler. Mütevazı modanın adım adım kucaklayıcı, bilinç yükseltici kurucu köprü olduğu mesajları iletilir. Müslüman kadınların süreç içinde bu kaynaşmaya duyduğu ihtiyaca binaen benliklerini temsil ile uyuşmayacak ürünleri alımlaması kolaylaşır. Kucaklayıcılık adı altında *onur eşarbları* gibi bir ürünün yaratılması veya örtük anlamsallık içinde stabilizasyonu kabullenemeyen akımın, *mütevazı lüks moda* veya *süslü mütevazı moda* gibi gecikmeyen uzantıları, muhafazanın imkânsızlığını ispat eder.

Nihayetinde piyasanın çekim gücüyle yaratılan mütevazı moda endüstrisinin, agresif bir merak duygusu aşılayarak kendini rıza ile ifşa ettirmeye yönelten adımları, dijital toplumun sürgit gözetlemeyi, takip etmeyi teşvik eden yapısı, Müslüman ikonlara özenen ve onlar gibi olmak için heveslenen bir kitlenin tesisi, otonomi içerikli mahremiyet alanının keskin ihlalidir. Sonuçta, kamusal alanda mahremiyetini koruyarak, dinî-ahlaki rezervleriyle İslam'ı temsil edememenin nihai bedeli, benliğini yansıtmaya sanrsı içinde modernitenin kendi kâmusuna gömülerek kaydedilmiş bilgilere, özerkliğini teslim etme sürecidir; bu, aynı zaman da düşünce, duygu ve aktivasyon kompozisyonu içinde kamusallaşamayan Müslüman öznenin, mahremiyetini kamusallaştırarak kaybetmesine de biricik misaldir. Müslüman kadın, *kimi memnun etmek istiyorum* veya *böyle bir kişi olarak görünmek kime fayda sağlayacak* gibi bir dizi yanıt bekleyen soruyla yüzleşmedikçe ve dinî referans kaynakları ile davranış biçimleri arasındaki aralığı hesap etmedikçe bu sürecin pekişmesi kaçınılmaz görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Barthes, Roland. *Çağdaş Söylenler*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modern Dünyada Kültür*. çev. İhsan Çapcıoğlu ve Fatih Ömek. Ankara: Atıf Yayınları, 2015.
- Beck, Ulrich, Giddens, Anthony ve Lash, Scott. *Rexlexive Modernization*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- Bush, Otto Von. *Moda Praksisi*. çev. Diaral Kılıç. İstanbul: Yeni İnsan Yayınları, 2017.
- Crane, Diana. *Moda ve Gündemleri*. çev. Özge Çelik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

- Davis, Fred. *Moda Kültür ve Kimlik*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- GAYA Magazine. "Our Story" (Ocak-Şubat 2013). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "786 Shades of Wow" (Mart-Nisan, 2019). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "B. Zarina Takes NYFW" (Mart-Nisan, 2018). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Belle of the Wall" (Mart-Nisan, 2020). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Caught a Vibe" (Mayıs-Haziran, 2018). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Cultural Connection" (Mayıs-Haziran, 2019). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Faith Moves" (Kasım-Aralık, 2020). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Forever Modest Hijabs" (Kasım-Aralık, 2019). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Halima x Modanisa" (Mayıs-Haziran, 2019). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Inclusivity with Trepezzi" (Mart-Nisan, 2020). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Liberty Freedom" (Mart-Nisan, 2020). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Made for You" (Ocak-Şubat, 2020) Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Making a Big Splash" (Mart-Nisan, 2019). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Modessa" (Mart-Nisan, 2018). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Modest Fashion Parade" (Mart-Nisan, 2018). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "MOGA" (Mart-Nisan, 2018) Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Muna Khalif" (Mayıs-Haziran, 2018). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Nike Pro Hijab" (Mart-Nisan, 2018). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Opinion" (Eylül-Ekim, 2020). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Pretty in Pastel" (Mart-Nisan, 2020). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Representation" (Ocak-Şubat, 2020). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "She's got to Look" (Mayıs-Haziran, 2018). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Sisterhood" (Mayıs-Haziran, 2019). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Solika" (Mayıs-Haziran, 2018). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Splashing into 2020" (Ocak-Şubat, 2020). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>

- GAYA. "The Bold & Beautiful" (Kasım-Aralık, 2019). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "The Epitome of Beauty" (Mart-Nisan, 2020). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- GAYA. "Wearable Art" (Eylül-Ekim, 2019). Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.gayamagazine.com/>
- Giddens, Anthony. *Mahremiyetin Dönüşümü*. çev. İdris Şahin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Habermas, Jürgen. *Kamusal Hayatın Yapısal Dönüşümü*. çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Hassan, Ihab. "Toward a Concept of Postmodernism". *A Postmodern Reader*. ed. Joseph Natoli ve Linda Hutcheon. 273-286. New York: State University of New York Yayınları, 1993.
- Hollis, Martin. *In Models of Man: Philosophical Thoughts on Social Action*. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1977.
- Kawamura, Yuniya. *Moda-loji: Moda Çalışmalarına Giriş*. çev. Şakir Özudoğru. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Lyotard, Jean-François. *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*. çev. Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları, 1994.
- Maya, Fenter. "Muslim Beauty Pageant Created by Bexley Resident Touts Modesty. Maghrib Shahid ile Röportaj". *The Columbus Dispatch* (Temmuz, 2020). Erişim 15 Ocak 2021. <https://amp.dispatch.com/amp/42082695>
- Meliss, Keen. "Hijab-Wearing Models Are Breaking Boundaries". Erişim 15 Ocak 2021. <https://www.ukmodels.co.uk/blog/hijab-wearing-models-breaking-boundaries/>
- Miss Muslimah USA. "Our Mission". Erişim 3 Ocak 2021. <https://www.missmuslimahusa.net/>
- Modanisa. "Farkında ve Anlayış Dolu Bir Dünya İçin". Erişim 5 Ocak 2021. <https://www.modanisa.com/whd-usd.page>
- Modanisa. "Modest Fashion Week". Erişim 20 Ocak 2021. <https://www.modanisafashionweek.com/tr/about/>
- Payot, Jules. *İrade Terbiyesi*. çev. Derya Öztürk. İstanbul: Flipper Yayıncılık, 2020.
- Safa, Peyami. *Yalnızız*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995.
- Sennett, Richard. *Kamusal İnsanın Çöküşü*. çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Simmel, Georg. "Moda Felsefesi". çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı ve Elçin Gen. *Modern Kültürde Çatışma*. 103-134. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Waquet, Dominique - Laporte, Marion. *Moda*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Yayınları, 2011.
- Westin, Alan F. *Privacy and Freedom*. E-book: New York: İg Publishing, 2015. Erişim 15 Şubat 2021. <https://www.igpub.com/privacy-and-freedom/>
- World Hijab Day. "Our Story". Erişim 1 Ocak 2021. <https://worldhijabday.com/our-story/>
- Yılmaz, Sıdık. "Her İletişim Bir Mahremiyet İhlalidir ve Her Mahremiyet İhlalinin Bir Haber Değeri Vardır". *Medya Mahrem*. ed. Hüseyin Köse. 129-148. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- You Tube. "Dünya Başörtüsü Gününe Özel Sürpriz Modanisa'da". Erişim 10 Şubat 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=NOVSIRTzxBA>
- Zeldin, Theodore. *İnsanlığın Mahrem Tarihi*. çev. Elif Özsayar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

Diyabet Hastalarının Ayak Problemleri ve Ayakkabı ile İlgili Tercihlerinin Belirlenmesi

Diabetic Patients' Foot Problems And Determination Footwear Preference

Selda GÜZEL

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi

Konya, Türkiye

Assoc. Prof, Selcuk University, Faculty of Architecture and Design

Konya, Turkey

selda.guzel@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9406-064X>

Hicret Zeynep SOFUOĞLU

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi

Konya, Türkiye

Research Assistant, Selcuk University, Faculty of Architecture and Design

Konya, Turkey

h_zeynep_k@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4136-9739>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Güzel, S. & Sofuoğlu, H. Z. (2021). Diyabet Hastalarının Ayak Problemleri ve Ayakkabı ile İlgili Tercihlerinin Belirlenmesi, *Journal of Social Sciences*, 31, 80-96

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54712>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 23.11.2021

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 80-96

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

DİYABET HASTALARININ AYAK PROBLEMLERİ VE AYAKKABI İLE İLGİLİ TERCİHLERİNİN BELİRLENMESİ

ÖZET

Sağlık alanında yapılan çalışmalar, insanlığa katkı sağlamak ve bireylerin yaşam kalitelerini artırmak için önemli bir çalışma alanıdır. Bu çalışma alanı yalnızca tıp sahasında değil, elektrik-elektronik, bilgisayar, yazılım vb. alanlarda da gerçekleştirilmektedir. Moda ve tekstil alanı da sağlık sektörüne önemli çalışmalarla katkı sağlamaktadır.

Günümüzde diyabet gittikçe artış gösteren kronik bir hastalıktır. Diyabete bağlı ayak problemleri ise oldukça hassas ve özen gösterilmesi gereken bir sağlık sorunudur. Dolayısıyla ayakkabı seçimi de bu gruptaki hastalar için son derece önemlidir. Bu çalışma ile diyabetik ayak problemi yaşayan hastaların ayakkabı ile ilgili tercihlerin ve problemlerin belirlenmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın verileri 10'u kadın, 20'si erkek toplam 30 örneklem grubuna uygulanan anket formu aracılığıyla elde edilmiştir. Katılımcıların bir bölümü diyabetik ayakkabıyı daha önce duymamışlardır ve buna bağlı olarak diyabetik ayakkabı kullanım oranı düşük çıkmıştır. Katılımcıların, günlük kullandıkları ayakkabılarda, olması gereken bazı önemli özelliklerin bulunmadığı tespit edilmiştir. Tercih ettikleri ayakkabılarda estetikten önce rahatlık, konfor ve ayağa uyumu ön planda tuttıkları sonucu ortaya çıkmıştır. Ayrıca günlük yaşamda ayakkabı kullanmak durumunda kalsalar bile ayaklarının terlikle çok daha rahat ettiklerini belirtmiş olmaları, piyasada bulunan ayakkabıların diyabet hastalarının kullanımına çok uygun olmadığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Diyabet, Diyabetik ayak, Ayakkabı, Tüketici, Tüketici Davranışı

DIABETIC PATIENTS' FOOT PROBLEMS AND DETERMINATION FOOTWEAR PREFERENCE

SUMMARY

Studies in the field of health are an important field of study to contribute to humanity and increase the quality of life of individuals. This field of study is not only in the field of medicine, but also in electrical-electronics, computers, software, etc. carried out in the fields. The field of fashion and textile also contributes to the health sector with important studies.

Diabetes is a chronic disease that is increasing day by day. Diabetes-related foot problems is a very sensitive health problem that needs attention. Therefore, the choice of footwear is also extremely important. In this study, it is aimed to determine the preferences and problems related to shoes of patients with diabetic foot problems. The data of the study were obtained by using the formula obtained using a total of 30 samples, 10 of which were women and 20 men. Some of the participants had not heard of diabetic shoes before, and accordingly, the rate of use of diabetic shoes was low. It has been determined that the participants do not have some important features that should be in the shoes they use daily. It has emerged that they prioritize ease, comfort and compatibility with the feet before aesthetics in the footwear they prefer. In addition, the fact that their feet are much more comfortable with slippers, even if they have to use shoes in daily life, shows that the shoes available in the store are not very suitable for diabetic patients.

Keywords: Diabetes, Diabetic foot, Footwear, Consumer, Consumer Behavior

1. GİRİŞ

Ayakkabılar, ayak sağlığı için doğru seçim yapılması gereken en önemli endüstri ürünlerinden biridir. Sosyal aktivitelerin çeşitlenmesi ve artması, bilinçlenme, teknolojik yenilikler ayakkabı sektörünün ve sektörde üretilen ürünlerin de gelişmesini sağlamıştır. Günümüzde birçok tüketici, farklı faaliyetler ve zeminler için farklı ayakkabı türlerini tercih etmektedir. Spor ayakkabılar, dans ayakkabıları, iş ayakkabıları, sağlık sektörüne hizmet eden ortopedik ayakkabılar vb. çok sayıda ayakkabı türü bulunmaktadır. Ayakkabıların özellikleri ve kullanım alanları, hedef kitlenin ihtiyaç ve beklentilerine göre değişmektedir. Ayakkabının ortaya çıktığı ilk dönemlerden günümüze ulaşan örnekler değerlendirildiğinde, ayakkabının yalnızca ayağı koruma işlevinin ön planda tutulduğunu söylemek mümkündür. Sonraki dönemlerde kullanılan malzemelerdeki ve tasarımdaki değişimler, süslemeler vb. gelişmeler ayakkabıların koruma işlevinin ötesine geçtiğini göstermektedir. Tarihte insanların sosyal statüsünü ve ait oldukları grubu gösterme gibi amaçlarla giyilen ayakkabılar, günümüzde çeşitli ayak hastalıklarının tedavisinde ya da ayak hastalıklarına sahip bireylerin yaşam kalitelerini artırma gibi amaçlarla sağlık alanına da hizmet etmektedir. Bu alandaki önemli çalışmalardan biriside diyabetik ayaklar için üretilen ayakkabılardır.

Ayakkabılar, gün içerisinde ayağımız ile uzun süre etkileşim halindedir. Bu sebeple ayakkabı seçiminde son derece hassas davranılması gerekmektedir. Ayakkabılar üretimde kullanılan malzeme ve aksesuarların kalitesiz ve sağlıksız olması, ergonomik açıdan ayağa uyumlu olmaması gibi etkenler, bu özelliklere sahip ayakkabıların uzun süre kullanımlarına bağlı olarak sağlıklı ayaklarda da çeşitli hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Bu nedenle, diyabet hastalığından kaynaklı olarak ortaya çıkan diyabetik ayaklarda kullanılan ayakkabıların çok daha özenli seçilmesi gerekmektedir.

Diyabet, günümüzde sağlık sektörünün karşılaştığı en zor sorunlardan birisidir (Bencheikh ve Boukhenous, 2018, 1) ve bireylerin yaşamları boyunca onlara eşlik eden, yaşam kalitelerinin düşmesine sebep olan hem diyabet hastalarının hem de hasta yakınlarının farkındalığını gerektiren bir hastalıktır. Diyabet, insülin sekresyonundaki, insülin etkisindeki veya her ikisindeki kusurlardan kaynaklanan hiperglisemi ile karakterize edilen bir grup metabolik hastalıktır (Amerikan Diyabet Derneği (American Diabetes Association), 2002, 21). Pankreas, kan şekerini düzenleyen bir hormon olan insülini yeterli düzeyde üretmediğinde ya da üretilen insülinin kullanımında bozukluk olduğunda kandaki şeker düzeyini yükseltmektedir (Koç vd., 2015, 2). Diyabetin kronik hiperglisemisi, özellikle gözler, böbrekler, sinirler, kalp ve kan damarları olmak üzere çeşitli organların uzun süreli disfonksiyonu, hasarı ve yetmezliği ile ilişkilidir (Amerikan Diyabet Derneği (American Diabetes Association), 2002, 21).

Günümüzde diyabet hastalığı görülme sıklığının, yaşlı nüfus ile birlikte arttığı ve buna bağlı olarak “diyabetik ayak” gibi komplikasyonların görüldüğü bilinmektedir. Diyabetik ayak sorunu, diyabet hastalarının yaşam kalitelerini olumsuz yönde etkileyen ve amputasyon nedenleri arasında ilk sıralarda yer alan bir hastalıktır. Diyabetik ayak hastalığı, dünya çapındaki hastalar ve toplum üzerinde en ağır yükü oluşturan hastalıklar arasında 10. sırada yer almaktadır. Yaşamları boyunca, diyabetli kişilerin %30'undan fazlasında bir ayak ülseri gelişmekte ve dünyadaki her 20 saniyede bir diyabet nedeniyle bacağın (bir kısmının) amputasyonu gerçekleşmektedir (Bus vd., 2020, 1). Diyabetik ayak, kan şekeri ve metabolizma düzeni bozulmuş diyabet hastalarında görülmektedir ve diyabetik ayak olgularının hepsinde ana sorun metabolizma bozukluğudur (Durakbaşı, 2013, 464). Diyabette uzun dönemli komplikasyonlardan biri olarak ortaya çıkan karmaşık ağrı sendromu (nöropati), ayaklarda karıncalanma ve uyuşukluk, yanma, güçsüzlük ve hissizlik gibi belirtiler göstermesine karşın hastaların büyük bir kısmında bu belirtiler görülmeyebilmekte ve hastalık asemptomatik seyredebilmektedir (Ayanoğlu, 2015, 64). Diyabetik hastalarda ayak lezyonları, iyileşmeyen diyabetik ayak ülserlerine yol açan periferik vasküler hastalık ve periferik nöropatinin sonuçlarından kaynaklanmaktadır. Bu,

doku iskemisine ve/veya değişen propriyosepsiyona, dokunma veya ağrı hissine ve ayaktaki iskelet kaslarının atrofisine neden olur (Sarila, 2020, 50). Diyabetik ayak problemlerini başlatıcı unsur olarak sayılabilecek, cilt ülserasyonuna yol açan fiziksel ve mekanik travmaların yanında, oksidatif stres, değişmiş inflamasyon yanıtı ve derinin bozulmuş mikrosirkülasyonu gibi faktörler de bu probleme katkıda bulunmaktadır (Yetkin, 2019, 6).

2016 yılında Türk Klinik Mikrobiyoloji ve Enfeksiyon Hastalıkları Derneği'nin (KLİMİK) hazırladığı "Diyabetik Ayak" raporuna göre; Sosyal Güvenlik Kurumu (SGK) Medula Sistemi kayıtlarından alınan bilgiler, Türkiye'de 5 milyon 218 bin hasta olduğunu ortaya koymaktadır. Bunların bir milyondan fazlasında diyabetik ayak yarası, 500 bininde de diyabetik ayak enfeksiyonu bulunduğu tespit edilmiştir (Sanal-1). Bu rakam, çok fazla sayıda diyabet hastası bireyin, yaşam kalitelerinin olumsuz koşullarda devam ettiğini göstermekte ve bu alanda daha fazla çalışma yapılması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Çalışmada, diyabetik ayak problemi olan diyabet hastalarının, ayakkabı kullanımları ile ilgili tercihleri ve problemlerinin tespit edilmesi, konfor amaçlı kullandıkları ayakkabılardaki eksikliklerin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu kapsamda aşağıda yer alan sorulara cevap aranmıştır:

- Diyabet hastalarının demografik özellikleri nelerdir?
- Diyabet hastalarının diyabet ve ayak bakımına yönelik genel bilgileri nelerdir?
- Diyabet hastalarının ayaklarında yaşadıkları problemler nelerdir?
- Ayakkabı kullanımında tercih ettikleri özellikler nelerdir?

1991 yılında, diyabet hastalığı Dünya Sağlık Örgütü tarafından toplumsal sağlık sorunu olarak benimsenmiştir (Yılmaz vd., 2003, akt. Neşe ve Ovayolu, 2006, 89). Diyabetik ayak probleminde, bu hastalığın ve bu hastalıktan kaynaklı ölüm oranlarının yüksek olduğu bilinmektedir. Diyabetik ayak problemi yaşayan bireyler, ayaklarında fiziksel ve duyuşsal problemler yaşamaktadırlar. Bu sebeple ayakta kalabilme süreleri kısıtlıdır. Ayrıca birçok hastanın diyabetik ülser hastalığından dolayı ayaklarını kaybettikleri bilgisi de literatürde yer almaktadır. Özel beslenme ve bakımların yanı sıra kullandıkları tabanlı ve özel ayakkabıların da ayak problemlerini önlemede, problemlerin ilerlemesini durdurmada ya da hastaların konforlarını artırmada etkili oldukları bilinmektedir. Bu bağlamda hastaların yaşam kalitelerini artırmaya yönelik bir çalışma olması, kullandıkları ayakkabılar ile ilgili tercihleri, ihtiyaçları ve problemleri belirlemek, bu alanda üretim yapan ayakkabı sektörüne önemli bir veri kaynağı oluşturması açısından önemli bulunmaktadır.

2. MATERİYAL ve YÖNTEM

2.1. Araştırmanın Modeli: Araştırmada diyabet hastalarının ayaklarında yaşadıkları problemleri belirlemek ve ayakkabı kullanımında tercih ettikleri özellikleri tespit etmek amacıyla tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modeli araştırma yönteminden ise anlık tarama modeli belirlenerek, mevcut durumun var olduğu şekliyle betimlenmesi (Büyüköztürk vd., 2019, 185) amaçlanmıştır.

2.2. Evren ve Örneklem: Araştırmanın evrenini, Konya ilinde yaşayan ve diyabetik ayak problemi olan 18 yaş ve üstü bireyler oluşturmaktadır. Araştırmanın örnekleme yöntemi ise amaçlı örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Amaçlı örnekleme; araştırmacının kendi gözlemlerinden hareketle, araştırmanın sorunsalına uygun olduğunu düşündüğü belirli özellikleri taşıyan katılımcıları kendi seçtiği örnekleme yöntemidir (Gülbüz ve Şahin, 2018, 132). Bu kapsamda Özel Nefrotrans Karatay Diyaliz Merkezi (Dr. İsmail GÜLTEKİN, Dr. Mehmet Berk TORUN), Reyhan Şalvarcı Ayak Sağlığı Merkezi (El ve ayak sağlığı uzmanı eczacı Reyhan ŞALVARCI), Uzm. Dr. Nagihan Yararoğlu'nun diyabetik ayak problemi yaşayan hastaları ve bireysel olarak ulaşılan diyabetik ayak problemi yaşayan hastalar örneklem grubuna alınmıştır. Örneklem grubuna 10 kadın ve 20 erkek olmak üzere toplamda 30 hasta dahil edilmiştir. Araştırmaya dahil edilme kriterleri aşağıda yer almaktadır:

1. Diyabet tanısı almış olmak
2. Diyabetik ayak problemi yaşıyor olmak
3. İletişime ve işbirliğine açık olmak
4. 18 yaş ve üzerinde olmak
5. Araştırmaya gönüllü katılmak

2.3. Veri Toplama Teknikleri: Araştırmada literatür taraması ve alan araştırması yapılmıştır. Literatür taramasında kitap, dergi, makale, tez ve internet kaynaklarından faydalanılmıştır. Yapılan taramalar doğrultusunda değerlendirilen kaynaklar sonucunda tespit edilen diyabet hastalığı ve diyabetik ayak problemleri ile diğer araştırma kaynaklarından da faydalanılarak anket formu geliştirilmiştir. Veri toplamak amacıyla geliştirilen anket formu bilgilendirilmiş onam formu ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm hastaların demografik sorularının yer aldığı bölümdür. İkinci bölümde diyabetik ayak ve bakımı ile ayakta yaşadıkları problemler, üçüncü bölümde ise ayakkabı kullanımında tercih ettikleri özelliklere yönelik sorular yer almaktadır. Anket formu araştırmacı tarafından uygulanarak yüz yüze yapılan görüşmelerde katılımcılara bilgilendirilmiş onam formu imzalatılmıştır. Ancak pandemi koşulları nedeni ile yüz yüze görüşmeyi kabul etmeyen hastalara telefon ile ulaşım sağlanarak, gerekli bilgilendirmeler yapılmış ve verdikleri cevaplar forma aktarılmıştır.

2.4. Veri Analiz Teknikleri: Araştırma sonucunda elde edilen verilerin analizinde SPSS (21.0) programı kullanılmıştır. Veriler programa aktarılarak yüzdelik analizi yapılmış ve tablolarda verilmiştir. Anketin güvenilirliği Cronbach Alpha testi ile hesaplanmış, güvenilirlik değeri $\alpha = 0,696$ olarak bulunmuştur. Cronbach α katsayısı ile ilgili aşağıdaki değerlendirmeler geçerlidir (İslamoğlu ve Alınacı, 2014, 283):

- 0,00 $\leq \alpha < 0,40$ ise ölçek güvenilir değildir,
0,40 $\leq \alpha < 0,60$ ise ölçek güvenilirliği düşüktür,
0,60 $\leq \alpha < 0,80$ ise ölçek güvenilirliği kabul edilebilir seviyededir,
0,80 $\leq \alpha < 1,00$ ise ölçek güvenilirliği yüksektir.

Diyabetik ayak hastalarının ayakkabı kullanımında tercih ettikleri özellikler cinsiyet farkına göre analiz edilmiş ve çapraz tablolarda verilmiştir.

3. BULGULAR

3.1. Demografik Özellikler: Araştırma sonucunda elde edilen veriler tablolar halinde aktararak yorumlanmıştır.

Tablo 1a: Demografik Özellikler

Seçenekler		f	%
Yaş	18-21	-	-
	22-35	-	-
	36-45	1	3.3
	46-55	6	20
	56+	23	76.7
Cinsiyet	Kadın	10	33.3
	Erkek	20	66.7
Eğitim Durumu	Yok	1	3.3
	İlköğretim	17	56.7
	Lise	8	26.7
	Üniversite	4	13.3
	Lisansüstü	-	-
Gelir Durumu	0-2500 TL	13	43.3
	2501-5000 TL	13	43.3
	5001-7500 TL	3	10
	7501-10000 TL	-	-
	10001 TL+	1	3.3
Yaşanılan Yer	Şehir/Merkez	27	90
	İlçe	2	6,7
	Kasaba	-	-
	Köy	1	3.3
Meslek	Kamu	1	3.3
	Özel Sektör	2	6.7
	Kendi işi	5	16.7
	Çalışmıyor	22	73.3

Ankete katılanların en fazla oranla %76.7'sinin 56 yaş üzeri bireyler olduğu görülmektedir. %66.7'si erkek, %33.3'ü kadın olan katılımcıların eğitim durumları %56.7 oranla ilköğretimdir. Üniversite eğitimi alan katılımcıların oranı ise %13.3'tür. Gelir düzeylerine bakıldığında %43.3'ünün 0-2500 TL, %43.3'ünün 2501-5000 TL aralığında olduğu görülmektedir. Katılımcıların %90'ı şehir merkezinde yaşarken, %3.3'ü köyde yaşamaktadır ve %73.3'ü çalışmamaktadır.

Tablo 1b: Demografik Özellikler

Seçenekler		f	%
Boy	150 – 160 cm	10	33,3
	161-170 cm	12	40
	171-180 cm	6	20
	181-190 cm	2	6.7
	191 cm+	-	-
Kilo	0-50 kg	1	3.3
	51-60 kg	-	-
	61-70 kg	7	23.3
	71-80 kg	9	30
	81 kg+	13	43.3
Gün İçindeki Ayakkabı Değişimi	Evet	7	23.3
	Hayır	22	73.3
	Bazen	1	3.3
Günlük Ayakkabı Kullanım Süresi	0-2 saat	11	36.7
	2-4 saat	4	13.3
	4-6 saat	7	23.3
	6-8 saat	2	6.7
	8 saat+	6	20

Katılımcıların boy ölçüleri en fazla oranla 161-170 cm (%40) iken, kilolarının ise 81 kilo ve üzerinde (%43.3) olduğu görülmektedir. Diyabet hastalarının %73.3'ü gün içinde ayakkabı değişimi yapmazken, %23.3'ünün değişim yaptığı, %36.7'sinin 0-2 saat, %23.3'ünün 4-6 saat, %20'sinin de 8 ve üzeri saat süresince gün içerisinde ayakkabı kullandığı sonucu ortaya çıkmıştır.

3.2. Diyabet Hastalarının Diyabet ve Ayak Bakımına Yönelik Genel Bilgileri

Tablo 2: *Diyabetik Ayak ve Bakımı*

Seçenekler		f	%
Diyabet Tipi	Tip 1	3	10
	Tip 2	21	70
	Bilmiyorum	6	20
Ailedeki Diyabet Geçmişi	Var	22	73.3
	Yok	8	26.7
Ailedeki Diyabetik Ayak Geçmişi	Var	7	23.3
	Yok	20	66.7
	Bilmiyorum	3	10
Diyabetik Ayak Bakımı ile İlgili Bilgilendirilme Durumu	Evet	18	60
	Hayır	12	40
Bilgilendirilme Kaynağı	Hastane	11	61.1
	Ayak bakım merkezi	7	38.8
Günlük Ayak Bakımı Yapma Durumu	Evet	19	63.3
	Hayır	7	23.3
	Bazen	4	13.3
Ayak Bakım Rutinleri	Genel gözlem	13	68.4
	Sabunlu ılık su ile yıkamak	13	68.4
	Kuru kalmasına dikkat etmek	13	68.4
	Nemlendirici kullanmak	13	68.4
	Özel tırnak makası ile kesmek	7	36.8
	Diğer	7	36.8

Hastaların %70'i Tip 2 diyabet olup, %20'si diyabet tipini bilmediğini belirtmiştir. Katılımcıların %73.3'ünün ailesinde diyabet geçmişi, %60'ında da diyabetik ayak geçmişi olduğu tespit edilmiştir. Diyabet hastalarının ayak bakımı ile ilgili bilgilendirilme düzeyleri %60 oranındadır. En fazla bilgilendirilme kaynakları ise %61.1 oranla hastane, %38.8 oranla ayak sağlığı ve bakım merkezleri olmuştur. Katılımcıların %63.3'ü günlük ayak bakımlarını yaparken, %23.3'ü ayak bakımı yapmadıklarını, %13.3'ü ise bazen yaptıklarını ifade etmişlerdir. Ayak bakım rutinleri incelendiğinde katılımcıların %68.4 oranlarıyla genel gözlem yaptıkları, sabunlu ılık su ile yıkadıkları, kuru kalmasına dikkat ettikleri ve nemlendirici kullandıkları sonucu ortaya çıkmıştır.

Diyabetik ayaktan korunmanın temel adımı, hastaların önerilen tedavi yöntemlerine uyması, sağlıklı yaşam biçimini alışkanlık haline getirerek, kontrollerini düzenli olarak yaptırmalarıdır. Bu davranışların kazandırılması için her kontrolde doktor veya hemşire tarafından hem hastaya hem de yakınlarına, ayak bakımına ilişkin eğitim verilmelidir (Alkanat, 2015, 470).

Yücel ve Sunay'ın (2016, 280), yaptıkları çalışmada ise katılımcıların %9,1'i ayak bakımı eğitimi almış ve bu hastaların 2/3'ü sağlık personeli tarafından bilgilendirildiğini belirtirken geri kalanı çevresinden, bilgilendirme broşürlerinden ve medya organlarından bilgi edindiğini ifade etmişlerdir. Tablodaki verilerle karşılaştırıldığında, ayak bakım eğitimi alan hastaların bilgi düzeylerinde oldukça fark olduğu dikkat çekicidir. Görüşmeler esnasında bilgilendirme kaynaklarının sağlık çalışanı dışında yakın çevre, broşür ve medya organlarını da içerdiği ayrıca tespit edilmiştir.

3.3. Diyabet Hastalarının Ayaklarında Yaşadıkları Problemler

Tablo 3: Ayaklarda Yaşanılan Problemler

Seçenekler		f	%
Ayaktaki Yara/Enfeksiyon Durumu	Evet	9	30
	Hayır	21	70
Daha Önce Ayaktaki Yara/Enfeksiyon Durumu	Evet	10	33.3
	Hayır	20	66.7
Ayakta Yaşanılan Sağlık Problemi Durumu	Evet	25	83.3
	Hayır	5	16.7
Ayakta Yaşanılan Sağlık Problemleri	Nasır	8	32
	Mantar	14	56
	Tırnak batması	8	32
	Çatlak	10	40
	Sulu yara	4	16
	Çekiç parmak	3	12
	Charot ayak	-	-
	Beşik ayağı deformitesi	1	4
	Ülser	1	4
	Kangren	2	8
	Diğer	4	16
Ayakta Yaşanılan Duyusal Problem Durumu	Evet	28	93.3
	Hayır	2	6.7
Ayakta Yaşanılan Duyusal Problemler	Isı artışı/Yanma	18	64.2
	Karınalanma	21	75
	Kaşınma	11	39.2
	His Kaybı	20	71.4
	Diğer	2	7.1
Ayak ile İlgili Ameliyat Durumu	Evet	3	10
	Hayır	27	90
Ayak ile İlgili Ampütasyon Durumu	Evet	1	3.3
	Hayır	29	96.7

Ayağında yara/enfeksiyon olan hasta oranı %30'dur. %33.3'ü ise şu an yara/enfeksiyonu bulunmamasına rağmen geçmişte bu sorunu yaşadıklarını belirtmişlerdir. Katılımcıların %83.3'ü ayak sağlığı ile ilgili problem yaşadıklarını belirtirken, en fazla problemin %56 oranla mantar ve %40 oranla çatlak olduğu tespit edilmiştir. Duyusal problem yaşayan hastaların oranı ise %93.3'tür. Birçok hasta hem genel sağlık problemi hem de duyusal problemler yaşamaktadır. Duyusal problemlerin arasında en yüksek orana sahip olan iki sorun ise karınalanma (%75), his kaybıdır (%71.4). Ayağından ameliyat olan hasta oranı %10 iken, ampütasyon oranı ise %3.3'tür.

3.4. Diyabet Hastalarının Ayakkabı Kullanımında Tercih Ettikleri Özellikler

Tablo 4: Diyabetik Ayakkabı Kullanma Durumu ve Tercih Etmeme Sebepleri

Seçenekler		f		%	
Diyabetik Ayakkabı Kullanım Durumu	Evet	1		3.3	
	Hayır	27		90	
	Bazen	2		6.7	
Seçenekler		Evet		Hayır	
		f	%	f	%
Diyabetik Ayakkabı Tercih Etmeme Sebepleri	İhtiyacım yok	11	36.7	19	63.3
	Yaşam kalitesine olumlu bir katkısı olduğunu düşünmüyorum	4	13.3	26	86.7
	Sağlıklı olduklarını düşünmüyorum	2	6.7	28	93.3
	Ergonomik olduklarını düşünmüyorum	3	10	27	90
	Bütçeme uygun olduklarını düşünmüyorum	4	13.3	4	13.3
	Tasarım açısından hoşuma gitmiyor	3	10	27	90
	Duymadım/Bilgilendirilmedim	10	33.3	20	66.7
	Değerlendirme fırsatım olmadı	2	6.7	28	93.3

Katılımcıların %90'ı diyabetik ayakkabı kullanmamaktadır, bazen kullananların oranı ise %6.7'dir. Hastaların diyabetik ayakkabı kullanmama sebebi olarak ihtiyaçlarının olmadığını (%36.7) ve bu ayakkabıları duymadıklarını/bilgilendirilmediklerini (%33.3) ifade ettikleri sonucu ortaya çıkmıştır. Sonuçlar genel olarak değerlendirildiğinde hayır diyenlerin oranlarının fazla olduğu görülmektedir. Ancak diyabetik ayakkabı kullanım oranları dikkate alındığında kullanım sayısının az olması nedeniyle hayır cevaplarının hastaların diyabetik ayakkabılar hakkında bilgilerinin yetersiz olmasından kaynaklandığı düşünülebilir.

Jarl ve Lundqvist (2016, 1522), insanlara terapötik ayakkabılar ile ilgili görüşlerini sorduğunda, bu ayakkabıları giymemelerinin yaygın şikayetlerini ve nedenlerini, ayakkabıların çekici olmadığı, çok büyük, rahatsız edici veya giymesinin zor olduğu şeklinde cevaplar almışlardır. Bu nedenler, terapötik ayakkabı reçete eden klinisyenler tarafından iyi bilinmektedir, ancak bir bireyin terapötik ayakkabı giyme veya giymeme kararını etkileyen daha az belirgin olan başka faktörler de olabilir. Bu faktörler, ayak durumunun algılanan ciddiyetini, duyuşsal nöropatiyi ve ayak ülserlerine neyin sebep olduğuna dair inançları içerebilir. Bu nedenle, kalitatif araştırmaları ve klinik deneyimi, uyumu etkileyen diğer faktörleri ortaya çıkarabilen ve böylece terapötik ayakkabı giymeye bağlı karmaşık fenomenin daha geniş bir resmini elde edebilen nicel çalışmalarla tamamlamaya ihtiyaç vardır.

Tablo 5: Diyabet Hastalarının Ayakkabı Kullanımında Tercih Ettikleri Malzeme Özellikleri

Seçenekler	Cinsiyet	Evet		Hayır		Kararsızım	
		f	%	f	%	f	%
Ayakkabının ayakta terleme yapma durumu	Kadın	2	20	8	80	-	-
	Erkek	2	10	18	90	-	-
Ayakkabının hava geçirgenlik durumu	Kadın	7	70	2	20	1	10
	Erkek	14	70	5	25	1	5
İç astarındaki dikişlerin rahatsız etme durumu	Kadın	4	40	5	50	1	10
	Erkek	3	15	17	85	-	-
Dış tabanın ayak için uygunluk durumu	Kadın	7	70	2	20	1	10
	Erkek	19	95	1	5	-	-
İç tabanın ayak için uygunluk durumu	Kadın	6	60	2	20	2	20
	Erkek	19	95	-	-	1	5
Burun kısmında koruyucu bölüm bulunma durumu	Kadın	-	-	9	90	1	10
	Erkek	4	20	13	65	3	15
Dış tabanın şok emici özellik taşıması durumu	Kadın	1	10	7	70	2	20
	Erkek	3	15	10	50	7	35
Topuktan vurma yapma durumu	Kadın	2	20	8	80	-	-
	Erkek	2	10	17	85	1	5
Ayakkabıda dil bulunma durumu	Kadın	5	50	5	50	-	-
	Erkek	15	50	15	50	-	-
Dilde ped bulunma durumu	Kadın	3	30	6	60	1	10
	Erkek	8	40	12	60	-	-
Kapama malzemesi bulunma durumu	Kadın	5	50	5	50	-	-
	Erkek	12	60	8	40	-	-

Kullanılan ayakkabı malzemelerine yönelik bilgilerin yer aldığı tablo cinsiyete göre incelendiğinde ayakkabının ayakta terleme yapması durumu ile ilgili olarak hem kadınların (%80) hem de erkeklerin (%90) hayır cevabını verdikleri sonucu ortaya çıkmıştır. Ayakkabının hava geçirgenlik özelliği ile ilgili olarak kadın ve erkeklerin eşit oranlarda evet dedikleri, ayakkabının iç astarındaki dikişlerin rahatsız etme durumuna yönelik kadınların %50'si hayır derken, %40'ının evet dediği, erkeklerin ise %85'inin hayır dediği tespit edilmiştir. Ayakkabının dış tabanının ve iç tabanının ayağa uygun olması durumu ile ilgili olarak hem kadın hem de erkekler en fazla oranlarla uygun olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir. Kadın ve erkeklerin ayakkabının burun kısmında koruyucu bölüm bulunmadığını ve dış tabanın şok emici özellik taşımadığını ifade ettikleri görülmektedir. Katılımcıların en fazla oranlarla kullanım esnasında ayakkabının topuktan vurma yapmadığını belirttikleri sonucuna ulaşılmıştır. Hem kadın hem de erkek katılımcılar %50 oranlarla ayakkabılarında dil bulunduğunu ancak yüksek oranla dilde ped bulunmadığını ifade etmişlerdir. Ayakkabılarında kapama malzemesi tercih eden kadınların oranı %50 iken, erkeklerde bu oran %40 olmuştur.

Tablo 6: Diyabet Hastalarının Ayakkabı Kullanımında Tercih Ettikleri Ergonomi Özellikleri

Seçenekler	Cinsiyet	Evet		Hayır		Kararsızım	
		f	%	f	%	f	%
Ayakkabı kalıbının ayağa uygunluk durumu	Kadın	7	70	2	20	1	10
	Erkek	20	100	-	-	--	
Ayakkabının iç tabanının ayak yükünü dağıtma durumu	Kadın	1	10	3	30	6	60
	Erkek	7	35	6	30	7	20
Topuğu kavrama durumu	Kadın	8	80	2	20	-	-
	Erkek	19	95	1	5	-	-
İç tabanın bel bölgesini destekleme durumu	Kadın	5	50	3	30	2	20
	Erkek	15	75	5	25	-	-
İç uzunluğun ayak için uygunluk durumu	Kadın	10	100	-	-	-	-
	Erkek	19	95	1	5	-	-
Bileği destekleme durumu	Kadın	6	60	4	40	-	-
	Erkek	8	40	12	60	-	-
İç yüksekliğin parmaklar için uygunluk durumu	Kadın	8	80	2	20	-	-
	Erkek	20	100	-	-	-	-

Ayakkabı kullanımına yönelik ergonomik özelliklerin yer aldığı Tablo 6 incelendiğinde, ayakkabı kalıbının ayağa uygun olması, topuğun ayağı kavraması, iç tabanın bel bölgesini desteklemesi, iç uzunluğun ayak için uygun olması ve iç yüksekliğin parmaklar için uygun olması özelliklerinin hem kadınlar hem de erkekler tarafından en fazla oranlarla evet cevabının verildiği sonucu ortaya çıkmıştır. Ayakkabının iç tabanının ayak yükünü dağıtması ile ilgili kadınların %60'ının kararsız, erkeklerin ise %35'inin olumlu görüş bildirdiği belirlenmiştir. Kadınların %60'ı ayakkabıların ayak bileğini desteklediğini, erkeklerin %60'ı ise desteklemediğini ifade etmiştir.

Tablo 7a: Diyabet Hastalarının Ayakkabı Kullanımında Tercih Ettikleri Tasarım Özellikleri

Tasarım Özellikleri	Kriterler	Cinsiyet	Tercih Ediyorum		Tercih Etmeyorum	
			f	%	f	%
Model	Spor	Kadın	5	50	5	50
		Erkek	7	35	13	65
	Günlük	Kadın	5	50	5	50
		Erkek	16	80	4	20
	Sandalet&Terlik	Kadın	8	80	2	20
		Erkek	10	50	10	50
	Fantezi	Kadın	1	10	9	90
		Erkek	2	10	18	90
Kapama	Bot&Çizme	Kadın	6	60	4	40
		Erkek	10	50	10	50
	Fermuar	Kadın	5	50	5	50
		Erkek	7	35	13	65
	Bağcık	Kadın	3	30	7	70
		Erkek	8	40	12	60
	Cırt cırt	Kadın	6	60	4	40
		Erkek	3	15	17	85
Saya	Lastik Bant	Kadın	4	40	6	60
		Erkek	14	70	6	30
	Deri	Kadın	10	100	-	-
		Erkek	18	90	2	10
	Suni Deri	Kadın	4	40	6	60
		Erkek	3	15	17	85
	Tekstil	Kadın	6	60	4	40
		Erkek	5	25	15	75
Burun	Sivri	Kadın	-	-	10	100
		Erkek	1	5	19	95
	Yuvarlak	Kadın	10	100	-	-
		Erkek	17	85	3	15
	Badem	Kadın	2	20	8	80
		Erkek	1	5	19	95
	Kare	Kadın	1	10	9	90
		Erkek	10	50	10	50

Tasarım özelliklerinin yer aldığı Tablo 7a incelendiğinde model konusunda katılımcıların en fazla oranlarla günlük ve sandalet&terlik modellerini tercih ettiği, spor model ayakkabıların ise kadınlar tarafından eşit oranlarda (%50) hem tercih edildiği hem de tercih edilmediği gözlemlenirken, erkeklerin (%65) büyük bir oranı tarafından tercih edilmediği sonucu ortaya çıkmıştır. Bot&çizme grubundaki ayakkabıların erkekler tarafından eşit oranlarda (%50) hem tercih edildiği hem de tercih edilmediği, kadınların ise %60'ı tarafından tercih edildiği, %40'ı tarafından tercih edilmediği görülmektedir.

Reiber ve arkadaşlarının (2002, 617), diyabet ve ayak ülseri geçmişi olan hastalarla yaptıkları bir çalışmada, katılımcıların ayakkabı tercihlerinin yukarıdaki tablodan farklı olduğu görülmektedir. Erkeklerin en çok sahip oldukları ayakkabı türleri yürüyüş (% 72),

gündelik (% 59) ve sert tabanlı klasik ayakkabı (% 54) olmuştur. Yine erkeklerin yüzde 72'si, terlikleri de çok sık giydiklerini belirtmişlerdir. Kadınların ise en çok üç ayakkabı türünü kullandıkları tespit edilmiştir: Sandalet (% 73), yürüyüş ayakkabısı (% 70) ve 2,5 cm'den daha alçak klasik topuklu ayakkabı (% 64). Terlikler, kadınların yaklaşık %80'i tarafından tercih edilirken çok sık olarak da giydiklerini ifade etmişlerdir.

Ayakkabıda kullanılan kapama malzemelerinden cırt cırt en fazla oranla kadınlar (%60) tarafından tercih edilirken, lastik bant erkekler (%70) tarafından tercih edilmektedir. Hem kadınlar hem de erkekler tarafından saya malzemesi türü olarak derinin, burun model özelliği olarak yuvarlak burun şeklinin en fazla tercih edilen özellikler olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo 7b: Diyabet Hastalarının Ayakkabı Kullanımında Tercih Ettikleri Tasarım Özellikleri

Tasarım Özellikleri	Kriterler	Cinsiyet	Tercih Ediyorum		Tercih Etmiyorum	
			f	%	f	%
Taban	Düz taban	Kadın	2	20	8	80
		Erkek	7	35	13	65
	Dolgu taban	Kadın	8	80	2	20
		Erkek	14	70	6	30
Ökçe/Taban Yüksekliği	Alçak (5cm'e kadar)	Kadın	10	100	-	-
		Erkek	18	90	2	10
	Yüksek (5cm'den yüksek)	Kadın	-	-	10	100
		Erkek	2	10	18	90
Süsleme ve Aksesuar	Toka	Kadın	2	20	8	80
		Erkek	-	-	20	100
	Taş	Kadın	3	30	7	70
		Erkek	-	-	20	100
	Nakış	Kadın	2	20	8	80
		Erkek	-	-	20	100
	Aplike	Kadın	1	10	9	90
		Erkek	-	-	20	100
Desen Özellikleri	Geometrik	Kadın	4	40	6	60
		Erkek	1	15	19	95
	Floral	Kadın	4	40	6	60
		Erkek	-	-	20	100
	Figürlü	Kadın	1	10	9	90
		Erkek	-	-	20	100
	Etnik Desen	Kadın	3	30	7	70
		Erkek	-	-	20	100
	Soyut Desen	Kadın	3	30	7	70
		Erkek	1	5	19	95

Diyabet hastalarının ayakkabı kullanımında tercih ettikleri tasarım özelliklerinin yer aldığı Tablo 7b incelendiğinde taban özelliklerinde her iki cinsiyetin de en fazla oranla dolgu tabanın ve ökçe/tabana yüksekliğinde 5 cm'e kadar olan alçak tabanın tercih edildiği, süsleme ve aksesuar malzemelerinin çok fazla tercih edilmediği, desen özelliklerinde ise çoğunlukla desen tercih edilmemesinin yanı sıra kadınların (%40) geometrik ve floral desenleri tercih ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

4. SONUÇ

Bu çalışmada, diyabetik ayak problemi yaşayan hastaların ayaklarında yaşadıkları problemlerin ve ayakkabı ile ilgili tercih ettikleri özelliklerin neler olduğunun belirlenmesi amacıyla anket formu kullanılmıştır. 30 katılımcı ile gerçekleştirilen çalışmada, yüksek oranla 56 yaş üzeri bireyler bulunmaktadır. Bu bireylerin yine çoğunluğu çalışmamakta ve gelir düzeyleri 5000 TL'nin altındadır. Piyasada satılan diyabetik ayakkabı fiyat ortalamalarına bakıldığında 350-800 TL arasında oldukları görülmektedir. Diyabetik ayak problemi yaşayan hastaların gelir durumları ile ayakkabı fiyatları karşılaştırıldığında diyabetik ayakkabı için bütçe ayırmalarının zor olduğu söylenebilir. Ancak diyabetik ayakkabı kullanmama sebepleri incelendiğinde ekonomik sebebin düşük düzeyde kaldığı görülmektedir. Bunun sebebinin ise hastaların %33,3 oranla diyabetik ayakkabı hakkında bilgi sahibi olmamalarıdır. Hastaların gün içerisinde ayakkabı değişimi yapmadıkları tespit edilmiştir. Günlük ayakkabı kullanım sürelerinin kısa süreler olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Bu durumun katılımcıların çoğunlukla çalışmıyor olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Ayrıca veri toplama esnasında yapılan görüşmelerde hastalar uzun süre ayakta kalamadıklarını ifade etmiştir.

Diyabetik ayak problemi yaşayan hastaların %40'ının ayak bakımı ile ilgili bilgilerinin olmaması ise çarpıcı bir sonuçtur. Ancak yaş ortalamaları değerlendirildiğinde genellikle yaşlı bireylerin bir yakını ile doktora gitmesi nedeniyle bilgilerin yakını tarafından dikkate alınması ihtimal olarak değerlendirilebilir. Ayak bakımı yapan hastaların bakım rutinleri değerlendirildiğinde, diğer seçeneğine verilen cevaplar arasında yer alan soğuk su ya da normal su ile ayaklarını yıkadıkları sonucu ortaya çıkmıştır. Literatürde yer alan ayakların sabunlu ılık su ile yıkanması gerektiği bilgisine ters düşse de hastaların soğuk su ile yıkama yapmanın ayaklarını çok rahatlattığını ifade etmeleri görüşme esnasında alınan diğer bir bilgidir. Kullandıkları ayakkabıya yönelik malzeme ve ergonomi ile ilgili sorularda genel olarak hâlihazırda kullandıkları ayakkabılardan memnun kaldıkları bilgisine ulaşılsa da en ufak darbeye büyük problemler yaşayabilen diyabetik hastaları için burun kısmında koruyucu özellik olmaması, şok emici özellik olmaması, bileklerini desteklememesi, iç tabanın ayak yükünü dağıtmaması gibi önemli özellikleri barındırmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca %71,4 oranla his kaybı ve %75 oranla karıncalanma yaşayan hastaların, kullandıkları ayakkabıları doğru bir şekilde değerlendiremedikleri düşünülmektedir.

Tercih ettikleri ayakkabı modellerine bakıldığında, literatürde asla terlik ve sandalet giymemeleri gerektiği bilgisine rağmen terlik ve sandaletin %60 oranla tercih edilmesi ve görüşme sırasında terlikle çok rahat ettiklerini vurgulamaları, piyasada kendi ayak özelliklerine göre ayakkabı bulma konusunda zorlandıkları sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Kapama özelliklerinden lastik bantın tercih edilmesi ise ayakkabı giyip çıkarma konusunda kolaylık sağlamasıdır. Saya malzemelerinden deri yüksek oranla tercih edilmiştir ancak zaman zaman ekonomik fiyat sebebi ile suni deri ya da tekstil malzemesinden üretilen ayakkabıları da tercih ettikleri tespit edilmiştir. Saya malzemelerinden derinin doğal bir malzeme olması ve nefes alabilir özellik taşıması nedeniyle en çok tercih edilen malzeme türü olduğu düşünülebilir. Burun modellerinden yuvarlak modelin, taban modellerinden dolgu tabanın, taban/ökçe yüksekliğinden ise alçak ökçe/taban yüksekliğinin fazla oranla tercih edilmesi ise ayak anatomisine uygunlukları sebebi ile beklenen bir sonuçtur. Süsleme/aksesuar ve desen özelliklerinin tercih edilme oranlarının düşük seviyede kaldığı tespit edilmiştir. Hastaların rahatlık ve konforu ön planda tuttıkları ve yaş düzeylerinin yüksek olmasından dolayı bu seçeneklere ihtiyaç duymadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Ankette yer alan hastaların diyabetik ayakkabıdan beklentilerini belirlemeye yönelik açık uçlu sorudan elde edilen sonuçlara göre; ayakkabıların konforlu, rahat, sağlıklı, nefes alabilen, giyip çıkarması kolay, ayağın şişmesine uyum sağlayan, buçuklu numaraları bulunan, sade, ekonomik, yumuşak, kemer kısmı destekli, ayağı iyi kavrayan, ayaklarda yara

oluşumuna sebebiyet vermeyen, ayakta yara olsa bile rahatlıkla yara ile giyilebilen, ayak deformitelerine göre şekil alabilen ve bileği destekleyen özellikleri taşıması beklenmektedir.

Araştırma sonuçlarının önemli hastalık grubunda yer alan diyabet hastalarının kullanımına yönelik üretim yapan firmalara bilgi sağlaması yönünden katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca bu tür araştırmaların geniş kitleler üzerinde, farklı açılardan ele alınarak yapılması önemli bir kesimi oluşturan bireylere yönelik ayakkabı tasarım ve üretimlerinin yapılmasında önemli bir veri kaynağı oluşturacaktır.

KAYNAKÇA

- Alkanat, Özdemir, Hafize, "Diyabetik Ayak Bakımı ve Korunma", *Todbid Dergisi*, 14, (2015), 470-474. Erişim 05.05.2020. https://dergi.totbid.org.tr/uploads/pdf_860.pdf
- Amerikan Diyabet Derneği, "Screening for Diabetes", *Diabetes Care*, 25 (1), (2002), 21-24. Erişim 17.03.2020.
- https://care.diabetesjournals.org/content/diacare/25/suppl_1/s21.full.pdf
- Ayanoğlu, Semih. "Diyabetik Ayak Hastalığına Güncel Yaklaşımlar", *Okmeydanı Tıp Dergisi*, 31(Ek sayfa), (2015), 63-71. Erişim 22.06.2020.
- https://jag.journalagent.com/eamr/pdfs/OTD_31_SUP_EK_SAYI_63_71.pdf
- Bencheikh, Mohamed Anouar ve Boukhenous, Samir, "A Wearable Preventive Insole for Diabetic Patients", *International Conference on Computer Systems and Applications (AICCSA)*, (2018). Akabe, ÜRDÜN. Erişim 29.06.2020.
- <https://ieeexplore.ieee.org/stamp/stamp.jsp?tp=&arnumber=8612894>
- Bus, Cicco, A., Netten, Jaap, J., Van, Monteiro-Soares, Matilde, Lipsky, Benjamin, A. ve Schaper, Nicolaas, C.. Diabetic foot disease: "The Times They are A Changin' ", *Diabetes Metab Res Rev*, 36(S1), (2020), 1-3. Erişim 19.04.2021.
- <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/dmrr.3249>
- Büyüköztürk, Şener, Çakmak, Kılıç, Ebru, Akgün, Özcan, Erkan, Karadeniz, Şirin ve Demirel Funda, *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (26. Baskı), Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Durakbaşı, Mehmet, Oğuz, "Diyabetik Ayak: Patogenezi, Klinik Tablolar ve Tedavileri, Eş Zamanlı Hastalıklar", *TOTBİD Dergisi*, 12, (2013), 464-475. Erişim 19.04.2021.
- https://dergi.totbid.org.tr/uploads/pdf_571.pdf
- Gürbüz, Sait ve Şahin, Faruk, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz* (5. Baskı), Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- İslamoğlu, A., Hamdi ve Alniaçık, Ümit. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (SPSS Uygulamalı)*, 4. Baskı, İstanbul: Beta Yayınları, 2014.
- Jarl, Gustav ve Lundqvist, Lars-Olov, "Adherence to Wearing Therapeutic Shoes Among People with Diabetes: A Systematic Review and Reflections", *Patient Preference and Adherence*, 10, (2016), 1521-1528. Erişim 11.10.2020
- <https://www.dovepress.com/getfile.php?fileID=31764>
- Koç, Ekin, Güler, Selim ve Aslan, Dilek (2015). Diyabet-Şeker Hastalığı, *Toplum İçin Bilgilendirme Sunumları*, Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi Halk Sağlığı Anabilim Dalı. Erişim 15.09.2020.
- <http://www.halksagligi.hacettepe.edu.tr/diger/toplumayonelik/diyabet.pdf>
- Neşe, Çaparuşağı, Adile ve Ovayolu, Nimet, "Diyabetik Ayak ve Bakımı", *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 9 (2), (2006), 89-97. Erişim 15.09.2020.
- Reiber, Gayle, E., Smith, Douglas, G., Wallace, Carolyn, M., Vath, Christy, A., Sullivan, Katrina, Hayes, Shane, Yu, Onchee, Martin, Don ve Maciejewski, "Footwear Used By Individuals with Diabetes and A History Of Foot Ulcer", *Journal of Rehabilitation Research and Development*, 39(5), (2002), 615-622. Erişim 18.11.2020.
- <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.521.7167&rep=rep1&type=pdf>
- Sanal-1
- [https://www.aa.com.tr/tr/saglik/diyabetik-ayak-raporu-yayimlandi-/567092#:~:text=Sosyal%20G%C3%BCvenlik%20Kurumu%20\(SGK\)%20Medula,ayak%20enfeksiyonu%20bulundu%C4%9Fu%20s%C3%B6ylenebilir.](https://www.aa.com.tr/tr/saglik/diyabetik-ayak-raporu-yayimlandi-/567092#:~:text=Sosyal%20G%C3%BCvenlik%20Kurumu%20(SGK)%20Medula,ayak%20enfeksiyonu%20bulundu%C4%9Fu%20s%C3%B6ylenebilir.)" Erişim 04.09.2019.
- Sarla, Singh, "Gurmeet. Anatomical Changes in Diabetic Foot", *Online Turkish Journal of Health Sciences*, 5(1), (2020), 49-56. Erişim 03.02.2021.
- <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1005457>

Yetkin, Özgil, Demet, “Diyabetik Ayak”, *Klinik Tıp Bilimleri Dergisi*, 7(3), (2019), 6-10.

Yücel, Feyza ve Sunay, “Didem Diyabetik Hastaların Diyabetik Ayak ve Ayak Bakımıyla İlgili Bilgi, Tutum ve Davranışlarının Değerlendirilmesi”, *Ankara Med J*, 16(3), (2016), 270-284. Erişim 03.02.2021.

https://web.archive.org/web/20180511005850id_/http://www.ankaramedicaljournal.com/download/article-file/224095

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Türk Dilinde ‘Ev-Kadın’ İlişkili Sözcükler

Words Related to ‘Home-Woman’ in Turkish Language in the Context of Gender

Yaşar TOKAY

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Ankara, Türkiye

Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences

Ankara, Turkey

erciyes_yasar@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8422-3049>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Tokay, Y. (2021). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Türk Dilinde ‘Ev-Kadın’ İlişkili Sözcükler, *Journal of Social Sciences*, 31, 97-108

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54757>

Makale Türü / ArticleTypes: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 18.07.2021

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 97-108

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA TÜRK DİLİNDE 'EV-KADIN' İLİŞKİLİ SÖZCÜKLER

Özet

Dil, insanlar arasındaki en önemli iletişim aracı olmasının yanı sıra; toplumların hayat tarzları, dünya görüşleri, maddî ve manevî değerleri gibi kültür öğelerini yansıtmaları ve nesiller arasında kültür taşıyıcısı görevini üstlenmesi açısından bir değerler bütünü olarak ifade edilebilir. Dil malzemeleriyle toplumsal olgular arasındaki bağlantılar, karşılıklı etkileşimler neticesinde meydana getirilen unsurların tanımı ve tasnifi, dil bilimi alt dalı olarak *Toplum dilbiliminin (sosyolinguistik)* ana konusunu teşkil etmektedir. Toplumsal yapıyı ilgilendiren her kavram ve tanımın içinde mutlaka dil olgusu da yer almaktadır. Dolayısıyla dil-toplum ilişkisi, bir şekilde, içerisinde önemli ipuçlarının barındığı bir kültür ağına dönüşmektedir.

Türk dilinde; Hint-Avrupa, Hamî-Samî ya da Bantu dillerinde görülen cinsiyet kategorisi bulunmasa da kadın ve erkeği tanımlayan oldukça geniş bir söz varlığının olduğu görülmektedir. Bu durumun özellikle akrabalık adları noktasında çeşitlendiği söylenebilir. Türk dilinde ortaya çıkan bazı sözcüklerin ise toplumun hayat tarzı ve dünya görüşünü temsil ettiği görülür. Bu sözcüklerden bazıları “kadın” ile “ev” arasındaki sıkı bağlantıyı işaret etmektedir. Bu yazıda, Türk dilinin tarihî dönemleri ile çağdaş lehçelerinde tespit edilen 11 sözcük ele alınmış, bazı etimolojik açıklamalar yapılmış ve kaydedilen sözcüklerin toplumsal bağları üzerinde durulmuştur. Araştırmaya konu olan sözcüklerin herhangi bir din ve inanç ile değil, eski Türk hayat tarzı ve algısının dile yansıma olarak yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Dili, Toplum Dilbilimi, Toplumsal Cinsiyet, Ev, Kadın.

WORDS RELATED TO 'HOME-WOMAN' IN TURKISH IN THE CONTEXT OF GENDER

Abstract

Language; being the most important communication tool between people, in addition to it can be expressed as a set of values in terms of reflecting the cultural elements of societies such as lifestyles, world views, material and spiritual values and assuming the role of cultural carrier between generations. The connections between language materials and social phenomena, the definition and classification of elements created as a result of mutual interactions constitute the main subject of sociolinguistics as a sub-branch of linguistics. Every concept and definition that concerns the social structure necessarily includes the phenomenon of language. Therefore, the language-society relationship somehow turns into a cultural network that contains important clues.

In the Turkish language there is no gender category seen in Indo-European, Semitic or Bantu languages, although it is seen that there is a very wide vocabulary that defines men and women. It can be said that this situation is especially diversified in terms of kinship names. It is seen that some words that appear in the Turkish language represent the life style and world view of the society. Some of these words indicate the special connection between “woman” and “home”. In this article, 11 words identified in the historical periods and contemporary dialects of the Turkish language are discussed, some etymological explanations are made and the social ties of the recorded words are emphasized. The words that are the subject of the research were interpreted not as a religion or belief, but as a reflection of the old Turkish lifestyle and perception on the language.

Keywords: Turkish Language, Sociolinguistics, Gender, Home, Women.

Giriş

Dil denince genel olarak *bağdaşık (homojen)* bir toplumun konuştuğu *bağdaşık bir dizge* anlaşılmaktadır. Dilbilim çalışmalarında da bir dilsel toplulukta bildirişim dizgesi olarak kullanılan dil, genellikle bağdaşık bir dizge olarak ele alınıp incelenmiştir. Daha XIX. yüzyılda ünlü düşünür, devlet adamı ve dil bilgini Wilhelm von Humboldt, her dilde özel bir dünya görüşü olduğunu ortaya koymuş ve bunu *dilin iç biçimi* (Alm. innere Sprachform) terimiyle adlandırmıştır. Her dilin kendine özgü anlama ve anlatma yolu bulunduğu biçiminde açıklanan bu görüş, dilbilimde sonradan değişik adlarla anılan kuram ya da varsayımların temelini oluşturmuştur (İmer, 1987, 213).

Dilin tanımı yapılırken ele alınan temel noktalardan biri, dilin toplumun aynası ve kültür taşıyıcılığı rolünü üstlenmiş olmasıdır. Dilin, toplumsal gerçekleri veya kabulleri, sözcükler vasıtasıyla bireyselleştirmesi ve özelleştirmesi dil biliminin de üzerinde durduğu önemli bir işlev olarak görülür (Chomsky, 2015, 14). Bir ulusun yaşam tarzı, inançları, gelenek ve göreneklere, kabulleri, karşıtıkları ve dünya görüşü hakkındaki ipuçları dillerin söz varlığında ve dilin kullanılış biçimlerinde saklıdır. Dil malzemeleriyle toplumsal olgular arasındaki bağlantılar, karşılıklı etkileşimler neticesinde meydana getirilen unsurların tanımı ve tasnifi, dil bilimi alt dalı olarak *toplum dilbiliminin (sosyolinguistik)* ana konusunu teşkil eder (Vardar, 2007, 144). Dil ve sosyal yapı arasındaki ilişkileri, dil ve sosyal yapı farklılıkları gibi konuları inceleyen toplum dilbilimi, bireyin kendi doğrularını esas alarak sosyal doğrulara ulaşması durumunu ele alır (Karaağaç, 2013, 802). Toplumsal dilbilimi, toplumlar içindeki dilsel davranışların ne tür toplumsal yapılar tarafından kontrol edildiğini, bu dilsel davranışları, işlevlerini ve bunların kullananların nitelikleri üzerinde durur (Güven, 2012, 57). Dil zihinsel olduğu kadar, toplumsal bir olgudur. Humboldt, dili dünyanın sözde anlatım biçimi olarak görür. Saussure ise dili bir göstergeler sistemi olarak ele alır. Dil ve toplumu ele alan sosyolinguistik, sosyolojik ve dilbilimsel bir alan olmakla birlikte birçok disiplinin de kesişme noktasıdır. Hymes'e göre *sosyolinguistik* terimi farklı kişilere göre birçok anlama gelebilir; ancak hiçbir düşünür bu kavramın tanımına dair bir patente sahip değildir. Bu alanda çeşitli konuları incelemek üzere dilbilim ve sosyoloji disiplinlerinin yöntemleri ve kuramları göz önünde bulundurulmaktadır. Sosyoloji ve dil bilimin ortak çalışma alanı olarak bilinen sosyolinguistik, toplum ile dil arasındaki ilişkiyi araştıran bir bilim alanıdır (akt. Khajeh, 2018, 1).

1. Toplumsal Cinsiyet, Dil ve Din İlişkisi

Biyolojik bir terim olarak cinsiyet, kişinin doğuştan sahip olduğu fiziksel özelliklerine göre kişiye kadın ya da erkek olarak atfedilen bir tanımdır. Toplumsal cinsiyet ise psikolojik, kültürel ve toplumsal değerler ile bireyler arasındaki ilişkileri kapsayan bir kavramdır (Oakley, 1985, 158). Toplumsal cinsiyet kavramı toplumdaki sosyal ağlar, kodlar ve normlar ile yakından ilişkilidir. Cinsiyet doğal olarak belirlenirken; toplumsal cinsiyet içinde yaşanan kültür ile biçimlenen, tarihsel ve bölgeye bağlı olarak farklılık gösteren bir olgudur. Bu farklılıklar göz önüne alınarak kadın ve erkek olarak kabul edilen cinslere farklı roller ve sorumluluklar yüklenir (Khajeh, 2018, 10). Cinsiyet rolleri bazı kültürel özellikler gösterdiği gibi, bu roller, evrensel olma niteliğine de sahiptir. Toplum dilbilimi alanında yapılan çalışmalar, kişilere yüklenen cinsiyet rollerinin dil kullanımını etkilediğini ortaya koymuştur. Bu durum 'kadın dili' ve 'erkek dili' adlandırmalarını beraberinde getirirken; bununla birlikte 'kadınlar için kullanılan dil' kavramını da doğurmuştur (Güner, 2018, 5). Erkekler ve kadınların konuşmaları arasında belirgin farklılıklar olduğu araştırmacılar tarafından birçok kez dile getirilen bir konudur. Kadınların ve erkeklerin seçtiği sözcüklerden, konuştukları konulara, kurdukları cümlelere kadar birçok dilsel davranışlarının birbirinden farklı olduğu yapılan

araştırmalarda ortaya çıkmıştır. Toplumsal cinsiyet rollerinin farklı olması kadının ve erkeğin kültürü, toplumu hatta hayatı farklı algılamasına neden olmaktadır. Toplumsal cinsiyet, biyolojik farklılıkların dışında, toplumun kendi dinamikleri içerisinde ortaya çıkan farklılıklara dikkat çekerek cinsiyet ayrımının temeline inmeyi hedefler. Bu ayrım, kadın ve erkek ile ilgili değerlerin çeşitli etkenler çevresinde oluştuğunu gösterir. Böylece toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeğe ait rollerin bir kültür zinciri içerisinde zamanla nasıl yerleşip kökleştiğini ve cinsiyete dayalı rollerin algılanış serüvenini işaret eder.

Din, bireysel ya da kolektif insan yaşamının her safhasında en derin yönleriyle hissedilen bir olgudur. İnsanoğlunun var oluş sürecinin her aşamasında din faktörünü göz ardı etmek mümkün değildir. Din, temel kurumsal ilişkilerin yerine getirilmesinde önemli rolü olan bir kurumdur. Dine ve içinde bulunduğu toplumlara göre farklılıklar göstermekle birlikte din kurumu sadece aşkın nitelikli işlemlerin değil (mesela) pek çok yerde doğum ve ölümlerin kaydedilmesi, evlenme işlemlerinin tescili, bazı vergi türlerinin toplanması, yoksullara yardım, eğitim, siyasi otoritelerin göreve başlatılma törenleri, ölülere gömme vb. gibi sosyal ve siyasal hizmetleri yerine getirmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki toplumda var olan toplumsal cinsiyetin oluşmasında da dinin rolü vardır (Gürhan, 2010, 61). Dinlerin en önemli sosyal işlevlerinden biri, mensuplarının dünya karşısındaki tutum ve davranışlarını belirleyen bir zihniyet ve ideolojiyi kazandırma işlevidir. Yani her dinin *kognitif (bilisel)* yönü vardır. Din, mensubu olan insanlara belirli bir dünya görüşü sağlar. İnananlar, inandıkları dinin etkisiyle dünya ve dünyevî olaylar karşısında nasıl bir tutum ve eylem içinde bulunacaklarını belirlerler (Okumuş, 2003, 69).

Tarih boyunca, insanoğlunun varlığı süresince, sayısız din ya da inanç felsefesi ortaya konmuştur. Bunlardan bazıları oldukça fazla taraftar toplarken bazıları ise yaygınlık göstermemiştir. Dolayısıyla bu dinler veya inanç sistemlerinde kadına bakış açıları da oldukça çeşitlilik gösterir. Hinduizm ve Budizm'de kadın bütün kötülüklerin kaynağı olarak algılandığından kadının toplumsal değeri neredeyse yok gibidir. Aynı durumun Eski Yunan, Bizans, Eski Çin, Hristiyanlık ve Yahudilikte de hemen hemen aynı olumsuz bakış açısıyla yaşatıldığı görülür İslamiyet'teki kadın algısı ise diğer din ve inanç sistemlerinden farklı olarak daha eşit ve doğal bir yaklaşım sergiler. Kur'an-ı Kerim'in birçok bölümünde bütün sosyal alanlar, ticaret, yaşam tarzı gibi konularda kadınların erkeklerden bir farkı olmadığının altı çizilir (Gürhan, 2010, 63-65). Türklerin tarih boyunca birçok farklı inanç dairesine girdikleri bilinmektedir. Göktanrı inancıyla başladığını bildiğimiz bu farklı tercihler zaman içerisinde Şamanizm, Manihaizm, Budizm gibi inanç sistemlerini kapsamıştır. Geniş bir coğrafyaya yayılan ve dolayısıyla tam bir kalıba sokulması mümkün görünmeyen Türk inanç yapısı aynı zamanda Hristiyanlık, Musevilik ve İslamiyet'i de bünyesinde katmakta tereddüt etmemiştir. Bugün dünya üzerinde farklı coğrafya ve siyasî teşekküller etrafında yaşayan Türk gruplarından Gagavuzların Hristiyanlığı, Karayların Museviliği ve Türklerin çoğunluğunun Müslümanlığı tercih etmesi, tarihte yaşanan çeşitlenmenin günümüzde sürdüğünü göstermektedir.

Kültürel çeşitlilik ve inanç sistemlerinin ortaya çıkardığı bakış açıları farklılık arz etmektedir. Aynı farklı bakış açıları diller ya da dil ailelerinde de görülür. Bazı diller cinsiyet kategorileri oluştururken bazı diller adlandırmalarını cinsiyet temelinde kurmamıştır. Dünyadaki dillere bakıldığında cinsiyet kategorisine sahip olanların bir hayli fazla olduğu dikkat çeker. Hint-Avrupa dillerinde genellikle *dişil (feminen)* ve *eril (maskülen)* sözcükler vardır. Avrupa kolunun Roman/Latin dilleri grubuna ait İspanyolca, Fransızca, İtalyanca gibi diller bütün kelimeleri eril ve dişil olarak ayırmaktadırlar. Dillerde sözcüklere eril/dişil atfında bulunulması bazen sadece rastlantısal gibi görülsede bunların kültürle ilişkisi çok yakındır. Doğal olarak dişil ya da erkek olan sözcüklerin dışında ilk bakışta bağlantı kurması zor gibi gözükse de eril/dişil olarak tanımlaması tamamen kültürel algılara göre değişmektedir. Örneğin, İspanyolcada *el chico* "erkek çocuk" sözcüğünün gönderme yaptığı nesnenin "erkek" olmasından dolayı "eril" olması daha anlaşılırken, Almandada araba markalarının "eril" olması, İngilizcede

gemilerin “dişil” kabul edilmesi ya da Latince'de yer ve ağaç isimlerinin “dişil” olarak görülmesi biraz daha etimolojik ve kültürel araştırma gerektiren bağlantılardır. Bu dillerde bu sözcüklerin dişil ve eril olarak belirlenişi o kültürün, o varlıkları ya da nesneleri özdeşleştirdikleri kavramlarla ilintilidir ki bu da zaman ve algılarla belirlenir (Khajeh, 2018, 27). Hami-Sami dilleri sayılan İbranice ile Arapçada, Kafkas dillerinde ve Afrika'da konuşulan Bantu dillerinde de belirgin bir cinsiyet kategorisi bulunmaktadır. Türkçe ise yapısı gereği, sözcüklerin erkeklik-dişilik özellikleri taşımadığı eklemeli diller kategorisinde yer alır. Buna karşın Türkçede yapısal anlamda cinsiyet kategorisi bulunmasa da özellikle akrabalık adları noktasında erkeklere ve kadınlara özgü adlandırmaların sıkça kullanıldığı görülür.

2. Tarihî ve Çağdaş Türkçede Kadınla İlgili Söz Varlığı Çalışmaları

Tarihî Türkçenin söz varlığı içerisinde, adbilimine (onomastik) ait dil malzemesine bakıldığında “kadın” kavramının oldukça zengin bir biçimde karşılandığı görülür. Bu söz varlığı içinde doğrudan “kadın”ı karşılayan sözler olduğu gibi, sosyal, hukuki, ailevi, akrabalık bağları ve benzer yönleri ile kadının durumunu ifade eden sözler de bulunmaktadır. Bunlar genel söz varlığı araştırmaları için önemli olduğu kadar, eski Türk toplumunun cinsiyet kültürünü ve kadının toplumdaki statüsünü göstermesi açısından da değerlidir (Karahan, 2006, 1).

Türk kültüründe kadın algısı hakkında yapılan çalışmalar bir yana, tarihî ve çağdaş metinler ele alınarak Türk dilindeki “kadın” kavramı ve “kadın”ı tanımlayan sözcükler etrafında önemli çalışmalar bulunmaktadır. W. Bang'ın eski Uygurca metinlerde kaydedilen *uzun tonlug* ibaresi üzerine yaptığı çalışma (Bang, 1925) konuyla ilgili öncü araştırmalardan biridir. Saadet Çağatay'ın tarihî ve çağdaş Türkçede kadınlar için kullanılan bazı sözleri bir araya getirdiği yazısı (Çağatay, 1962) oldukça önemlidir. T. Tekin'in eski Türkçedeki akrabalık adlarından yola çıkarak ele aldığı “amca” ve “teyze” sözcükleri hakkındaki incelemesi (Tekin, 1960); Pokrovskaya'nın kadınla ilgili terimleri ele aldığı detaylı çalışması (Pokrovskaya, 1961); Rasonyi'nin kadınlarla ilgili adları tasnif ettiği çalışması (Rasonyi, 1963); T. Gülensoy'un Altay dillerindeki akrabalık adları üzerine verdiği bilgiler (Gülensoy, 1973); S. Tülücü (Tülücü, 1982), A. Duvarcı'nın (Duvarcı, 2008) ve Ö. Özdarıcı'nın (Özdarıcı, 2011) *Dîvânü Lugâti't-Türk'te* kaydedilen kadınla ilgili sözler hakkında yaptıkları müstakil çalışmaları; P. Zieme'nin eski Türkçede kadınları karşılayan sözcükler hakkında verdiği bilgiler (Zieme, 1992); S. Tülücü'nün İbni Mühenna *Lugati'nde* tespit ettiği kadınla ilgili söz varlığı (Tülücü, 1995); H. Pilancı'nın Anadolu ağızlarında kadınlar için kullanılan sözcükleri ele aldığı yazısı (Pilancı, 2002); S. Küçük'ün yazılı metinlerde tespit ettiği kadın adlarıyla ilgili çalışması (Küçük, 2004); Yılmaz Anıl'ın (Yılmaz Anıl, 2004) ve Z.G. Debreli'nin (Debreli, 2016) müstakil olarak Kutadgu Bilig'deki kadın algısını ele aldıkları yazıları; A. Karahan'ın Tarama Sözlüğünü esas alarak kadınla ilgili söz varlığını çeşitli başlıklarla tasnif ettiği bildirisi (Karahan, 2006); E. Çetin'in Türkçede gebe kadınlara verilen adlarla ilgili yazısı (Çetin, 2008); Ü. Çetinkaya'nın aşk mesnevilerinde kadını ele aldığı doktora tezi (Çetinkaya, 2008a) ve divan edebiyatında kadına genel bakışı konu aldığı makalesi (Çetinkaya, 2008b); U. Bläsing'in kadınlarla ilgili bir makale üzerine yayımladığı eleştirel yazısı (Bläsing, 2011); D. Ayan'ın *ög* ve *anne* sözcükleri üzerine yazdığı makale (Ayan, 2011); H. Şirin User'in runik harfli eski Türkçe metinlerde geçen *katun* ve *kunçuy* sözleri hakkındaki yazısı (Şirin User, 2011); N. Useev'in Yenisey Yazıtlarında tespit ettiği kadın söz varlığı (Useev, 2012); N. Güner'in eski Türkçe *uragut* kelimesinin etimolojisiyle ilgili yazısı (Güner, 2013); H. Tokyürek'in eski Türklerdeki kadın hiyerarşisi üzerine yaptığı çalışma (Tokyürek, 2013); M. Ölmez'in Türkçedeki *ama* ve *hala* sözcüklerini ele aldığı yazısı (Ölmez, 2015); M. Argunşah'ın Türkiye Türkçesindeki kadın adlarının tarihsel süreçte geçirdiği aşamaları ele aldığı bildirisi (Argunşah, 2017); M.T. Berbercan'ın İslam öncesi Türkçe metinlerde kadın-kız kavramlarına işaret eden sözcükleri ele aldığı yazısı (Berbercan, 2017); N. Güner'in

Türkçedeki kadın adlarını ele aldığı doktora tezi (Güner, 2018); Yong-Song Li'nin tarihî ve çağdaş Türkçedeki akrabalık terimlerini bir araya getirdiği kapsayıcı incelemesi (Li, 2019) konuyla ilgili akla gelen ilk çalışmalardandır.

3. Tarihî ve Çağdaş Türk Lehçelerinde ev=kadın ilişkili Sözcükler

Bu yazıda, Türk dilinin tarihî ve çağdaş dönemlerinde ortaya çıkan ev ve kadın bağlantılı sözcükler ele alınmış ve bu sözcüklerin yayılım alanları ile karşılıkları toplumsal statüler hakkında bazı düşüncelere yer verilmiştir. Bunun yanında, ev ve kadın ilişkisine işaret eden sözcüklerin kökenleri ve etimolojilerine kısaca değinilmiştir. Kullanılan sözcüklerin Türk toplulukları ve lehçeleri arasındaki dağılımı da mümkün olduğunca gösterilmeye çalışılmıştır.

ebçi "Kadın, zevce": *eb* "ev, çadır, otağ" +*çi* ekiyle türediği düşünülen sözcük tarihî metinlerde sıkça yer almıştır. Sözcüğün kullanıldığı ilk örnekler eski Türk yazıtlarına kadar uzanmaktadır. Yenisey Yazıtlarında geçen öz *ebçi kunçuyumka bökmedim* "Kendi eşime, hanıma doyamadım" (E 100/1) ve *ebçime begime bökmedim adrıldım* "eşime, beyime doyamadım ve (onlardan) ayrıldım" (E 109/3) cümlelerinde "kadın, eş" anlamında kullanılmıştır (Useev, 2012, 58). Uygurca metinlerde *ebçi* "kadın" ve *ewçi* "kadın" biçimleri tespit edilmiştir. Bu sözcüğe Karahanlı Türkçesi metinlerinde *ebçi* "kadın" (AH), *ewçi* "kadın" (KB); Kıpçak Türkçesi metinlerinde *ebçi* "kadın" (GT; MG), *epçi* "kadın" (İM), *épçi* "kadın", *ibçi* "kadın" (GT), *ipçi* "kadın" (EZ); Çağatay Türkçesinde *ipçi* "kadın" (MK) şekillerinde bulunmaktadır. Sözcük, çağdaş Türk lehçelerinde de yaşamaktadır: Kırgızca *epçi cak*, *epçi tarap* "çadırın kadına ait kısmı", Altayca *epçi* "kadın, sahibe", Hakasça *ipçi* "kadın", Şorca *epşi* "kadın, sahibe", Tuvaca *epçi*, *epşi* "kadın" (Li, 2019, 316-317).

Eski Türkçede "çadır, ev" anlamlarında kullanılan *eb* sözcüğü oldukça yaygındır. Sözcüğün +*çl* eki alarak türediği ve yeni bir kavramın ortaya çıktığı görülür. +*çl* eki eski Türkçeden bu yana ya meslek mensubiyeti bildirmiş ya da bir işin sürekli yapan adlar türetmiştir (Gabain, 2003, 43; Eckmann, 2003, 32; Erdal, 1991, 110; Erdal, 2004, 147). Örnek verecek olursak +*çl* eki, *awçı* "avcı" (Clauson, 1972, 6a), *bedizçi* "nakkaş, ressam" (Clauson, 1972, 310a), *etükçi* "ayakkabıcı" (Clauson, 1972, 53a) vb. sözcüklerde meslek adları meydana getirirken; *cefāçi* "cefa, eziyet eden" (Taş, 2009, 27), *içgüçi* "içkiye düşkün, içkici" (Taş, 2009, 27), *uşakçı* "dedikoducu" (Taş, 2009, 27) gibi sözcüklerde bir işin sürekli yapıldığını ifade eden adlar türetmiştir. +*çl* ekinin fonksiyonları dikkate alındığında *ebçi* sözcüğünün temelde "sürekli evde kalan; devamlı ev işleriyle uğraşan" anlamlarında kullanıldığını sonradan ise tamamen "kadın, zevce, eş" karşılıklarının yaygınlaştığı söylenebilir. Sözcüğün Türk kültürünün yerleşik hayat öncesi bazı özellikleri hakkında bazı ipuçlarını sakladığı iddia edilebilir. Devamlı savaşta, avda dolayısıyla "evin dışında" olan Türk erkeğinin tam tersi olarak kadın ev hayatıyla özdeşleştirilmiştir. Bu noktada sözcüğün olumsuz bir kavramı veya kültürel bakış açısını yansıtmadığını, küçümseme ya da hor görme gibi duygularla kullanılmadığını da özellikle belirtmek gerekir. Eski Türk toplumunda paylaşılan roller neticesinde evin, başka bir deyişle ailenin, temel yapı taşı olarak kadın görülmüştür (Kafesoğlu, 1984, 285). Sözcüğün birçok Türk lehçesinde hemen hemen aynı şekilde yaşaması, *ebçi* "kadın, eş, zevce" kavramının Türklerin inanç sistemleri ile değil, kültürel kodlarıyla bağlantılı bir adlandırma olduğunu ispat etmektedir. Kaldı ki eski Türklerden itibaren kadın ve erkek arasında bariz bir baskınlık hissedilmez (Özmenli, 2018, 348-349).

ev "kadın, zevce", sadece Tarama Sözlüğü'ndeki kaydedilmiş olup örnek metinler XIV-XV. asırda yazıldığı düşünülen *Münebbihü'r-Râkîdîn* adlı eserden alınmıştır: *...dahı evün oğlancukların alup şehirden yana seyreyledi* (Müneb. 51-1); *bir kişi Ömer hilâfesinde turdu Ömer' e geldi ki avratımdan şikâyet kıla, çünkü kapısına geldi işitti Ömer'in hatunu Ümmügülsüm dil uzatmış Ömer'e sözler söyler ki bu kişi işitip mütehayyir kaldı, eydür: Ben buna geldim ki evümden şikâyet kılam bu hod benden beter müptelâ olmuş* (Müneb. 171-2); *...sebeb ne idi ki geldiñ geri döndüğ? Eydür: Yâ emirü'l-mü'minîn geldim ki evümden sana*

şikâyet kılaydın, gördüm ki ben müptelâ olduğuma sen dahı müptelâ olmuşsun, geri döndüm (Müneb. 171-2) (Tarama Sözlüğü III, 2009, 1566-1567).

Sadece Tarama Sözlüğü'nde ve tek bir eserde tespit edilen *ev* "zevce" sözü, *eksiltme* (*ellipsis*) yoluyla ortaya çıkmıştır. Bir tamlamada meydana getirilen kısaltmayı ifade eden bu anlam olayı bileşik bir deyimden birinin atılmasıdır (Guiraud, 1984, 47. akt. Arslan Erol, 2008, 75). Bugün Türkiye Türkçesinde kullanılan *ev hanımı*, *ev kadını* (TÜS 667), *ev sahibi* (LO 140), *evüñ tayağı* (DK 5/5), *ev bekçisi* (TS 1567) benzeri bir kullanımın tamlanan kısmı düşmüş ve *ev* sözcüğü "kadın, zevce" anlamını taşımaya devam etmiştir. Bu bağlamda *ev* sözcüğü ile kadın arasında doğrudan bir filolojik bağlantının kurulduğu görülmektedir. Zaman içinde bu kullanım genel "ev" anlamından çıkıp özelde "kadın, eş, zevce" karşılıklarıyla algılanmıştır.

ev bekçisi "evin kadını, zevce, eş" tamlaması Tarama Sözlüğü'nde yer alan tek örnek, XV. asırda kaleme alınan *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş* adlı metinden elde edilmiştir: *Akça Koca eyitti: Bizim ev bekçisi erenlere olmaz kelam söylemiş* (Bektaş. 218) (Tarama Sözlüğü III, 2009, 1567).

ev bekçisi "evin kadını; zevce, eş" tamlaması, kadının evi muhafaza etmesi ve koruyuculuğunu ön plana çıkaran bir söz grubu olarak dikkat çekmektedir. Tamlamanın ortaya çıkmasındaki temel fikir, kadının yalnızca yemek yapma, çocuk bakımı ve ev işleriyle uğraşması değil, evin düzenini koruması ve gerektiğinde evin güvenliğinin sağlanmasını üstlendiğine de işaret etmektedir.

evcimen "evine bağlı; ev işlerini bilen becerikli kadın", sözcüğüne hem Tarama Sözlüğü hem de Türkçe Sözlük'te yer verilmiştir. Tarama Sözlüğü'nde geçen örnek XV. asır metni olan *Kabus-nâme*'den tanıklanmıştır: *ve bir avrat ki erdem temasını götüre ve arzusu ayruk ere düşe kedbanu olmaya yani evcimen olmaya* (Kab. 231) (Tarama Sözlüğü III, 2009, 1567). Türkçe Sözlük'te "1. Evine, ailesine çok bağlı kimse. 2. Ev işlerini iyi bilen, becerikli kadın. (*Reçel, evlerde, evcimen hanımların ellerinde kıvamına eren bir bal değil midir? AŞH*) 3. Evinde kendi halinde oturan, dışarı çıkmayı sevmeyen." karşılıkları verilmiştir (TÜS 834).

Sözcüğünün oluşumu ve gelişimi hakkında kaynaklarda bazı bilgilere yer verilmiştir. Zeynep Korkmaz, *+mAn* ekinin, Türkiye Türkçesinde, kişileri niteleyen sıfatlar türeten bir ek olduğunu ve eklendiği sığata "abartma, aşırılık" anlamı kattığını ifade eder. Bu ekle kurulmuş sözcükler arasında *evcimen* kelimesini de sayar (Korkmaz, 2007, 58). Tuncer Gülensoy, kelimeyi, *ev* "isim kökü" *+ci* "meslek eki" *+men* "isimden abartma ismi yapan ek" biçiminde tahlil etmiş ve Derleme Sözlüğü'nde kaydedilen *evcimen, evcimal, evciman, evcuman, evcūman, evcūmen, evcūmük* sözlerine atıfta bulunmuştur (Gülensoy, 2011, 348). Andreas Tietze, *evcimen/evcimend* "hamarat ev sahibesi, evini ustaca idare eden (kimse)" maddesinde Tarama ve Derleme Sözlüğü'ndeki verilerden yola çıkarak sözcüğü *evci+* bazı sıfatları kuvvetlendiren *+men* ekinin birleşimiyle açıklamıştır. Aynı biçimlerin *kocaman* ve *küçümen* sözcüklerinde de olduğuna işaret etmiştir. Bunun yanında *-man/-men* ekin eski Türkçede tek tük kullanıldığını ancak çok eski bir morfem olduğunu belirtmiştir (Tietze, 2016 II, 664). Sevan Nişanyan, Tarama Sözlüğü'nde tespit ettiği *evcūmen* "evine bağlı, evcil" sözünün *ev* isminden türediğini ancak *+cūmen* ögesinin yapısının açık olmadığını iddia eder (Nişanyan, 2018, 240).

ewlik/ewlük "kadın; eş, zevce" sözü, Karahanlı Türkçesi metinlerinden Kutadgu Bilig ve Dîvânu Lugâti't-Türk'te tanıklanmaktadır. Özellikle Kutadgu Bilig'de sıkça kullanılmıştır: *Kim ewlik alayın tise törtte taş/adın almaz ewlik aya erde baş* "Ey erkeklerin ileri geleni! Evlenmek isteyen kimseler şu dört nevi kadın ile evlenirler" (KB 4486); *Biregü bay ewlik tiler üskitip/takı biri körklüg tiler köz tikip* "Biri zengin kadın ile evlenmek ister, bir diğeri güzel olmasını ister ve ona göz diker" (KB 4487); *Aşığ tatğanu yi sen elgin sunup/sini körse ewlik sewinsün turup* "Yemeğe elini uzat, haz ve zevk ile ye, evin hanımı senin bu halini görünce sevinip memnun olsun" (KB 4607). Dîvânu Lugâti't-Türk'te yalnızca bir atasözü içerisinde kaydedilmiştir: *Tünle bulıt örtense ewlük urı keldürmişçe*

bolur taŋda bulıt örtense ewke yağı kirmişçe bolur “Geceleyin bulutlar kızarırsa; kadın, erkek çocuk doğurmuş gibi olur. Sabahleyin yanarsa, saldıran düşman eve girmiş gibi olur.” İkincisini uğursuzluk sayarlar (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014, 115). Bu sözcüğün Kırgız Türkçesinde *ibdik* “karı” biçiminde yaşadığı düşünülmektedir (Li, 2019, 340).

ewlik/ewlük sözcüğü, *ew* “ev, hane” +*llk* ekinin birleşmesiyle ortaya çıkmıştır. +*llk* eki, Türkçede, somut ve soyut adlar ile sıfatlar üreten yaygın bir ektir (Gabain, 2003, 44; Erdal, 1991, 121; Erdal, 2004, 147). *ewlik/ewlük* sözcüğünün temel olarak “eve ait olan; devamlı evde kalan” anlamlarında kullanıldığı söylenebilir.

ewlüg “evli kadın, zevce” sözcüğü, özellikle Harezmi Türkçesi eserlerinden olan *Kıyasü'l-Enbiyâ*'da çokça kullanılmıştır: *Nühnuŋ ewlügen kâfir erdi* “Nuh’un hanımı kâfirdi” (KE 23v7); *İdiyâ ewlügen kâfirni yer yüzinde tirig koğmağıl* “Ey Rabbim, kâfir olan kadınları yeryüzünde canlı bırakma!” (KE 23v12); *Nühnuŋ kâfir ewlügen tennürda etmek bişürürde tennür içinde suw çıkdı* “Nuh’un kâfir hanımı mutfakta ekmek pişirirken mutfığın içinde su çıktı” (KE 24r19); *ol 'aziz aydı: meniŋ ewlügenimge kim yawuzlık sandı ve kim elig sundı?* “O aziz (şöyle) söyledi: Benim hanıma kim kötülük düşündü ve kim el uzattı?” (KE 83v11); *Resül a.s. telim ħalâyıklar birle kelür, ewlügen aydı: biziŋ taāmumuz niçe erdükin Resül a.s.ka aytmadıŋ mu erdi?* “Resul (as) birçok insanla beraber gelir. Hanımı (şöyle) söyledi: Bizim yemeğimizin ne kadar az olduğunu Resul (as)’a söylememiş miydin?” (KE 228v13); *'Abdullāhniŋ köŋliŋe Mısr vilāyetiniŋ sewüglüğü tüşmiş erdi, ewlügen talāk kıldı* “Abdullah’ın gönlüne Mısır ülkesinin sevdası düşmüştü, hanımını boşadı” (KE 243v3). *ewlügen* yaygın biçim olarak dikkat çekerken bir örnekte sözcüğün yuvarlaklaşmış biçimi olan *öwlügen* de bulunmaktadır: *öwlügenim üze ant içtim* “Hanımım üzerine yemin ettim” (KE 19r4). Sözcük bir kez de Kur’an Tefsiri’nde tanıklanmıştır. Borovkov, *äwlügen* “hanım, eş” maddesine *‘İmrān äwlügen andağ sağındı kim oğul toğurğaymen tep* “İmran’ın karısı oğlan doğuracağını zannetti” örneğini vermiş ve sözcüğün hem Kâşgarlı’da hem de Rabgüzi’de geçtiğine dikkat çekmiştir (Borovkov, 2002, 117). Sözcük, Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde *evlü* “evi olan, ailesi olan, eşi olan, evlenmiş bulunan” karşılıklarıyla kaydedilmiştir (Tietze, 2016 II, 669).

ewlügen “eş, hanım, zevce” sözcüğünün *ew* “ev, hane” +*llg* ekinin birleşimiyle oluştuğu görülmektedir. Eski Türkçeden bu yana oldukça yaygın bir şekilde kullanılan +*llg* eki, genellikle sahip olan anlamında sıfatlar türetmiştir (Gabain, 2003, 47; Erdal, 1991, 139 ve 2004, 149). Sözcüğün birebir Türkiye Türkçesi karşılığı “evli”dir. Buradan da anlaşıldığı gibi eski Türkçede sadece kadın eşler için kullanılan *ewlügen* sözü, zaman içinde anlam genişlemesine uğrayarak evli olan kadın ve erkekler için kullanılan genel bir biçim hâline bürünmüştür.

ëvüŋ tayağı “evin direği”, Dede Korkut Hikâyeleri’nde dört türlü kadından bahsedilen bölümde özellikleri sıralanan tek olumlu kadın tipidir: *Qarılar dört dürlüdür; birisi solduran sopdur, birisi tolduran topdur, birisi ëvüŋ tayağıdur, birisi neçe söylerisen bayağıdur. Ozan (eydür): ëvüŋ tayağı oldur ki yazıdan yabandan ëve bir udlu konuk gelse er âdem ëvde olmasa ol anı yëdürür içürür ağırlar 'azizler gönderür. Ol 'Ayışe Fâtima soyudur. ħanum anuŋ bebekleri bitsün ocağuna buncılayın 'avrat gelsün* (Özçelik, 2016 II, 21) “Kadınlar dört türdür; birisi solduran soptur, birisi dolduran toptur, birisi evin direğidir, birisi ne kadar söylersen eskisi gibidir. Ozan der: Evin direği odur ki uzaktan eve bir değerli konuk gelse kocası evde olmasa onu yedirir, içirir, ağırlar, gönderir. O, Ayışe Fatıma soyudur. Hanım, onun bebekleri doğsun, ocağına böylesi hatun gelsin!” (Özçelik, 2016 II, 622).

Dede Korkut Hikâyeleri’nin giriş bölümünde yer alan kadınlarla ilgili bu parça, aslında Türk kültüründe kadınların ne kadar önemli bir yer tuttuğunun göstergesidir. Söz konusu metinde Türk ailesi yapısının korunması, törenin yerine getirilmesi ve kültürel aktarımın sağlanması noktasında ana görev kadına yüklenmiştir. Bu durum o kadar önemsenmiştir ki, metinde bahsedilen kadınlardan üçü olumsuz yalnızca biri olumlu bir

karakter olarak karşımıza çıkarılmıştır. Bu durum, şüphesiz, çağın gereklerine bakıldığında, Türklerdeki ideal kadın tipinin esaslı bir resmini temsil etmektedir.

iwdeş “karı, koca, zevce; eş” sözcüğünün kaydedildiği en eski Türkçe metin 1383 tarihli *İrşādü'l-Mülûk ve's-Selâtin* adlı dinî eserdir: *Taķı ziyâret kılğay Resul 'aleyhi's-selâm iwdeşleriniñ gürini taķı ziyâret kılğay 'Abdulmuttalib kızı Şafıyyeniñ gürini...* “ve Resul (as) eşlerinin mezarlarını ziyaret edecek ve Abdulmuttalib kızı Safiye'nin mezarını da ziyaret edecek...” (İMS 378b/7). 1391 yılında Kıpçak Türkçesiyle kaleme alınmış meşhur Gülistân Tercümesi'nde de sözcüğün *iwdeş* “eş, zevce, karı” anlamlarıyla birkaç kez kullanıldığı görülür. GT'de dönem özellikleri dolayısıyla sözcüğün çift dudak ünsüzü (w) ile değil dudak ünsüzü (v) ile kullanıldığı görülmektedir: *Lûtnuñ iwdeşi yavuzlarğa/uyğan üçün cehenneme kitti* “Lut peygamberin eşi kötülere uyduğu için cehenneme gitti” (GT 14a1); *Yaķşı ir iwdeşi yaman bolsa/cevr içinde irin hemişe kınar* “Kötü kocanın kötü bir hanımı olursa sıkıntı ve yokluk içinde her zaman kocasını kınar.” (GT 68b/5-6); *Şeyh Sa'dî aytur: bir fakîr iwdeşi yüklü idi müddeti yitti* “Şeyh Sadi (şöyle) anlatır: Bir fakirin hanımı hamile idi, (doğum) vakti geldi” (GT 145a12-13). Aynı sözcük Tarama Sözlüğü'nde *evdeş* “refika, zevce” karşılıklarıyla kaydedilmiştir. *Siyer-i Darir*, *Muhammediyye* ve *Pendnâme-i Güvâhî*'de tespit edilen üç örnek vardır: *Evine girdi silâhın çözdü oturdu andan evdeşine eyitti: Taâm getürün yiyelüm dedi* (Si. Da. 334-2); *Ata vü ana kardaşından kaçā/daķı evdeki evdeşinden kaçā* (Muham. 347); *Ki var mı evdeşünle birligiñiz/nicedir arañızda dirligiñiz* (Güvahi. 112) (Tarama Sözlüğü III, 2009, 1568).

Tarihî metinlerin yanı sıra sözcük varyantlarının hemen hemen aynı anlamlarla bazı çağdaş Türk lehçelerinde de kullanılmaktadır. Türkiye Türkçesi ağızlarında *evdeş* “karı koca, eş” biçiminde yer aldığı görülür (Derleme Sözlüğü V, 2009, 1802; XII, 2009, 4499). Sözcük, çağdaş Kıpçak lehçelerinde de tespit edilmiştir: Tatarca *ipteş/öydeş* ve Başkırtça *ipteş/öyzeş* “karı koca; komşu; yoldaş; dost, arkadaş” anlamlarıyla yaşamaktadır (Li, 2019, 318-319).

Sözcüğün etimolojisi hakkında genel olarak ortak bir fikre varılmıştır. *+dAş* eki, eklendiği ad kök ve gövdelerinde bir ortaklığa işaret eder ve genellikle “ortaklık, birliktelik” eki olarak bilinir (Gabain, 2003, 46; Erdal, 1991, 119; Korkmaz, 2007, 46). Tietze, sözcüğü, *evdaş/evdeş* “zevce” maddesinde *ev+ -daş/-deş* ortaklık ekiyle açıklar ve *Ferec Bade's-Şidde*'de kaydedilen örnekleri sıralar (Tietze, 2016 II, 664). Yong-Song Li, *ev* “ev, çadır” *+deş* ekinin birleşimini işaret eder (Li, 2019, 318).

iwleş “eş, koca” sözcüğü tarihî metinlerde bir kez kaydedilmiştir. *İrşādü'l-Mülûk ve's-Selâtin*'de tespit edilen örnek şu şekilde kullanılmıştır: *Taķı kim kim bizenip kilse özge hatun taķı hatunlar ayıtısa kim ol seniñ iwleşiñ turur tip taķı añar cimā kılsa had yok turur anıñ üze* “ve kim ki süslenip gelse başka bir kadın ya da kadınlar ‘o senin hanımındır’ diye söylense ve o kadınla cima kılınsa onun cezası yoktur.” (İMS 406b/8).

iwleş “eş, koca” sözcüğüne İMS dışında başka bir eserde tesadüf edilmemiştir. Tek örnek (hapax legomenon) sayılabilecek bir kelimedir. İMS'de aynı anlamda kullanılan bir başka sözcük daha vardır: *iwdeş*. *iwleş* sözcüğü, *iwdeş*'in bir varyantı olabilir. Nitekim çağdaş Türk lehçelerinde *+dAş* ekinin *+lAs* biçimli kullanımları hâlâ yaşamaktadır. Kazakçadaki *atalas* “aynı atadan olan”, *jerles* “hemşehri”, *sırlas* “sırdaş” (Koç, 2004, 187-188); Karakalpakçadaki *bawırlas* “akraba” (Li, 2019, 49), *ömirles* “hayat arkadaşı, karı koca” (Li, 2019, 308), *süyekles* “akraba” (Li, 2019, 56) örneklerinde de *+dAş* ekinin varyant biçimleri yer almaktadır. Aynı metinde tespit edilen *iwdeş* ve *iwleş* arasında herhangi bir anlam ve kullanım farkı olmaması bu iki sözcüğün *+dAş* ekinin Harezmi-Kıpçak Türkçesi dönemlerinde çeşitlendiği göstermektedir.

öygişi “ev kişisi; kadın” sözcüğü, Başkırt Türkçesi ağızlarında tespit edilmiştir ve tam olarak “ev kişi(si)” anlamına gelmektedir. Eski Türkçede *eb* “ev, çadır” sözcüğünün çağdaş lehçelerin bazılarında *öy/üy* gibi şekillerle kullanıldığı bilinmektedir. Diğer Türk lehçelerinde de aynı anlam bağlantısıyla oluşturulmuş yapılar bulunmaktadır. Çulımcada kaydedilen *äp kijizi* “ev kişisi; kadın” örneği de aynı mantıkla kurgulanmış bir söz

grubudur. Bununla birlikte Korecedeki *çipsāram* “ev kişisi” sözcüğü de Altay dilleri arasındaki kelime ve anlam bağlantılarını göstermesi bakımından ilgi çekici bir veridir (Li, 2019, 338).

ügezi “ev sahibesi; kadın” sözcüğü, Şor ve Kumandı ağızlarında tespit edilen bir örnektir. Li’ye göre bu kelimenin gelişimi şu şekildedir: *eb+édi +si* > **ebēdisi* > **ügēzi* > *ügezi* yani “ev sahibi” olarak açıklanmaktadır (Li, 2019, 338). Bugün Türkiye Türkçesinde kullanılan *ev sahibi* ifadesinin *ügezi* sözünde yalnızca kadınlara özgü bir anlam dairesiyle ele alındığı söylenebilir. Sözcüğün ses ve anlam varyantları çağdaş Türk lehçelerinde yaşamaktadır: Azerbaycan Türkçesi *év yiyesi* “aile reisi, evin büyüğü”; Türkmence *öy eyesi* “ev sahibi”; Yeni Uygurca *öy égisi* “ev sahibi”; Özbekçe *üy égesi* “ev sahibi”; Karayca, Karaçay-Balkarca, Kumukça, Nogayca, Kazakça, Karakalpakça *üy iyesi* “ev sahibi”; Başkırtça *öy iyehi* “kadın”; Kırgızca *üy ēsi* “ev sahibi” ve Hakasça *ib ēzi* “ev sahibi” (Li, 2019, 338-339).

üydegi “karı koca; kadın” sözcüğü; Karaçay-Balkarca, Nogayca ve Teleüt ağzında kaydedilen bir veridir. Çağdaş Türk lehçelerinde sözcüğün kaydedildiği biçimler şunlardır: Kırgızca *üydögü* “evdeki; karı koca”; Altayca, Kumandı ve Teleüt ağzı *üydege* “sahibe, karı”; Şorca *emdegi* “sahibe, karı”; Tofaca *ögdeki* “evdeki; kadın” (Li, 2019, 333-334).

Eski Türkçedeki *eb* “ev, çadır; hane” > *üy +de* “bulunma eki” *+gi* “aitlik eki”nin birleşimiyle oluşmuştur ve tam olarak “evdeki” anlamını taşır. *üydegi* “evdeki; kadın” ifadesinin bir kısaltma grubuyla ortaya çıktığı söylenebilir.

Sonuç

Tarihî ve çağdaş Türk lehçelerinde ev-kadın bağlantısı ile kurulmuş sözcüklerle ilgili elde edilen dilsel verilerden çıkarılan sonuçlar şu şekilde sıralanabilir: Bu yazıda, Tarihî ve çağdaş Türk lehçelerinde ev-kadın bağlantısı ile kurulmuş 11 sözcük ya da söz grubu ele alınmıştır: *ebçi*, *ev*, *ev bekçisi*, *evcimen*, *ewlik/ewlük*, *ewlög*, *évün tayağı*, *iwdeş*, *iwleş*, *öygişi*, *ügezi*.

Ev-kadın bağlantısı ile kurulduğu tespit edilen ifadelerden 4’ü isim tamlaması olarak kullanılan söz gruplarıdır: *ev bekçisi* “kadın, zevce, eş”, *évün tayağı* “evin direği (olan) (kadın)”, *öygişi* “ev kişi(si); kadın, eş” ve *ügezi* “ev sahibi; kadın, eş”. Bu söz gruplarından ikisi belirtisiz, biri belirtili, biri de takısız ad tamlaması şeklinde meydana getirilmiştir. Ele alınan sözcüklerden 6’sı *eb/ev/év/iw* “ev, hane” isim kökünden çeşitli isimden isim yapan eklerle türeyen adlardır. Bu sözcüklerin kuruluşunda *+çl*, *+cimen*, *+daş*, *+llg* ve *+llk* ekleri kullanılmıştır.

Metinlerde kaydedilen sözcüklerden biri kök hâlinde kullanılmıştır ve bu veride anlam daralması/anlam özelleşmesi olayı görülmektedir: *ev* “kadın, eş, zevce”. Bahsi geçen sözcüğün kullanımı, tam olarak, “kadın” ve “ev” arasında filolojik bir bağlantı kurulduğunu göstermektedir. Ele alınan sözcüklerin anlam özellikleri dikkate alındığında temel olarak Türklerin eski hayat tarzlarının etkilerini görmek mümkündür. Konar-göçer hayat tarzından kaynaklanan hareket ve dinamik bir süreçte dışarıda av, ticaret, savaş gibi faaliyetler erkeğin görevi olarak görülmüş; içeride (yani evde, yuvada, ocakta) geride kalanların düzen ve bakımı, evin güvenliği ve tertibi kadınlar tarafından sağlanmıştır. Bu hayat tarzı ve bakış açısının, kadının değersizleştirilmesi ya da hor görülmesi gibi olumsuz düşüncelerle bağlantısı olmadığı düşünülmektedir.

Türklerin İslamiyet’i kabul edişinden sonra türetilen bazı sözcüklerde de kadının ev ile özdeşleştirildiği görülür. Aslında bu kullanımların temelinde yine ailenin erkek ile değil kadın ile birlikte ayakta kalabileceğinin işaretleri bulunabilir. Özellikle toplumun en küçük sosyal grubu olarak yer edinen ailenin sağlam ve nizamlı bir yapıya bürünmesi, şüphesiz hem millî değerler hem de toplumsal huzurun sağlanması açısından büyük önem arz etmektedir. Eldeki dil malzemesine göre bu misyon kadına yüklenmiştir. Türkçenin tarihî dönemlerinde tespit edilen sözcüklerin birçoğunun çağdaş Türk lehçelerinde

korunması da eski Türk kültürünün bir şekilde dil verileri özelinde yaşatıldığını gösteren bir işaret olarak yorumlanabilir.

Ev-kadın bağlantısıyla meydan getirilen sözcüklerin Türk dilinin farklı dönemlerinde ortaya çıktığı ya da kaydedildiği düşünüldüğünde, bir sözcüğün herhangi bir dinî etkiye bağlanması çok kolay görünmemektedir. Kaldı ki aynı sözcüğün hem İslamiyet öncesi hem de İslamiyet sonrası dönemlerinde aynı anlam çerçevesi içerisinde kullanılması, ev-kadın ilişkisinin Türklerde herhangi bir inanç bağlantısıyla ele alınmasını zorlaştırmaktadır. Az önce de belirtildiği üzere kadın-ev ilişkisini gösteren sözcükler, esasında, toplumsal rollerin dağılımını ve Türk aile yapısının ana hatlarını özetlemektedir.

KISALTMALAR

AH: Atebetü'l-Hakayık
akt.: Aktaran
Alm.: Almanca
Bektaş.: Velâyetnâme-i Hacı Bektaş
çev.: Çeviren
DK: Dede Korkut Hikâyeleri
E: Yenisey Yazıtları
EZ: Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Lugati't-Türkiyye
GT: Gülistan Tercümesi
Güvahi: Pend-nâme-i Güvâhî
İM: İbni Mühenna Lügati
İMS: İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtîn
Kab.: Kabus-nâme
KB: Kutadgu Bilig
KE: Kısasü'l-Enbiya
LO: Lugat-i Osmanî
MG: Münyetü'l-Guzat
MK: Mahbûbu'l-Kulûb
Muham.: Muhammediyye
Müneb.: Münebbihü'r-Râkîdîn
Si. Da.: Siyer-i Darîr
TS: Tarama Sözlüğü
TÜS: Türkçe Sözlük

KAYNAKÇA

- Argunşah, Mustafa. "Türkiye Türkçesindeki Kadınla İlgili Temel Söz Varlığının Tarihî Gelişimi". *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatında Kadın Sempozyumu (Amasya Üniversitesi, 4-6 Mayıs 2017) Bildiriler Kitabı*. Ankara: KIBATEK Yayınları, 81-106.
- Arslan Erol, Hülya. *Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Anlam Değişimleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008.
- Ayan, Dursun. "Öğ'den Anne'ye: Türkçe Söz Varlığı". *Anne, Aile ve Toplum Dergisi* 7/26 (2011), 111-116.
- Bang-Kaup, Willi. "Turkologische Briefe aus dem Berliner Ungarischen Institut Zweiter Brief: Uzuntonluğ-die Krone der Schöpfung". *Ungarische Jahrbücher* 5 (1925), 231-251.
- Berbercan, Mehmet Turgut. "İslam Öncesi Türk Metinlerinde 'Kız' ve 'Kadın'. *JOTS* 1/1 (2017), 7-19.
- Bläsing, Uwe. "Bir Hanımefendinin 'Kadın' İle İlgili Sözcükler Üzerine Düşüncelerine Dair Birkaç Söz". *AÜ DTCF Türkoloji Dergisi* 18/2 (2011), 31-47.

- Borovkov, Aleksandr Konstantinoviç. *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII-XIII. Yüzyıllar)*. çev. Halil İbrahim Usta-Ebülfez Amanoğlu. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.
- Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 2015.
- Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Çağatay, Saadet. "Türkçede Kadın İçin Kullanılan Sözcükler". *TDAY Belleten* (1962), 13-49.
- Çetin, Engin. "Türkçede Gebelere Ad Verme Yolları". *Turkish Studies* 3/3 (2008), 189-211.
- Çetinkaya, Ülkü. *Aşk Mesnevilerinde Kadın*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi. Ankara, 2008.
- Çetinkaya, Ülkü. "Divan Edebiyatında Kadına Genel Bakış". *Turkish Studies* 3/4 (2008b), 279-334.
- Debreli, Zekiye Gizem. "Kutadgu Bilig'de Kadın". *Studies of the Ottoman Domain* 6/11 (2011), 38-60.
- Duvarcı, Ayşe. "Dîvânü Lugâti't-Türk'te Kadın Terminolojisi Hakkında Bir Değerlendirme". *Uluslararası Kâşgarlı Mahmud Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. Rize, 2008, 516-526.
- Eckmann, Janos. *Çağatayca El Kitabı*. çev. Günay Karaağaç. İstanbul: Kesit Yayınları, 2003.
- Ercilasun, Ahmet Bican-Akkoyunlu, Ziyat. *Dîvânü Lugâti't-Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Erdal, Marcel. *Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon I-II*. Wiesbaden: Brill, 1991.
- Erdal, Marcel. *A Grammar of Old Turkic*. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- Gabain, Annemarie von. *Eski Türkçenin Grameri*. çev. Mehmet Akalın. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.
- Gülensoy, Tuncer. "Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar". *TDAY Belleten* (1973-1974), 283-318.
- Gülensoy, Tuncer. *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Güner, Nurhan. "Kadınla İlgili Eski Türkçe Bir Kelime: Uragut". *Turkish Studies* 8/9 (2013), 2659-2669.
- Güner, Nurhan. *Türkçenin Kadınla İlgili Söz Varlığı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Gürhan, Nazife. "Toplumsal Cinsiyet ve Din". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* IV (2010), 58-80.
- Güven, Ali. "Toplumsal Dilbilimin Kapsam Alanı". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2012), 55-62.
- İmer, Kamile. "Toplum Dil Bilimin Kimi Kavramlarına Kuramsal Bir Bakış ve Dil Türleri". *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi* 31/1-2 (1987), 213-230.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1984.
- Karaağaç, Günay. *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Karahan, Akartürk. "Tarihî Türk Dilinin Söz Varlığına Katkıları: Kadınla İlgili Kelimeler Üzerine". *Bilkent Üniversitesi I. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri*. 1-12, Ankara: Bilkent Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Khajeh, Merve Hatami. *Toplumsal Cinsiyetin Sosyolinguistik Göstergeleri: Tebriz Örneği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Koç, Kenan-Doğan, Oğuz. *Kazak Türkçesi Grameri*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2004.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Küçük, Salim (2004). "Türkçenin Yazılı Eserlerinde Kadın ve Kadın İçin Kullanılan Sıfatlar". *Kadın Çalışmalarında Disiplinler Arası Buluşma (1-4 Mart 2004) Sempozyumu Bildiri Metinleri*, 201-209.
- Li, Yong-Song. *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Nişanyan, Sevan. *Nişanyan Sözlük: Çağdaş Türkçenin Etimolojisi*. İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2018.
- Oakley, Ann. *Sex, Gender and Society*. London: Gower Publishing Company Limited, 1985.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Ölmez, Mehmet. "Türkçede ama "hala" ve hala "teyze" Hakkında". *Türk Dilleri Araştırmaları* 25/2, (2015), 177-182.
- Özçelik, Sadettin. *Dede Korkut (Dresden Nüshası), Cilt I: Giriş, Notlar; Cilt II: Metin, Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.
- Özdarıcı, Öznur. "Dîvânu Lugâtî't-Türk'te Kadın ve Kadına İlişkin Unsurlar". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 127-156.
- Özmenli, Mehmet. "Ortaçağ'da Türklerde Kadın ve Aile". *The Journal of Academic Social Science Studies* 66 (2018), 347-356.
- Pilancı, Hülya. "Anadolu Ağzlarında Kadın İçin Kullanılan Sözler Üzerinde Bir İnceleme". *Journal for Women Studies* 3/2 (2002), 71-82.
- Pokrovskaya, Lyudmila. "Terminy rodstva v Tjurkskikh Jazıkakh". *İstoriceskoe Razvitie Leksiki Tjurkskikh Yazıkov* (1961), 11-81.
- Rasonyi, Laszlo. "Türklükte Kadın Adları", *TDAY Belleten* (1963), 63-87.
- Şirin User, Hatice. "Runik Türk Yazıtları Çerçevesinde Katun ve Kunçuy". *Ötüken'den İstanbul'a Türkçenin 1290 yılı (720-2010)*, İstanbul (2011), 281-292. *Tarama Sözlüğü I-VIII*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Taş, İbrahim. *Kutadgu Bilig'de Söz Yapımı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Tekin, Talat. "Amca ve Teyze Kelimeleri Hakkında". *TDAY Belleten* (1960), 283-294.
- Tietze, Andreas. *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati 1-10*. Ankara: TÜBA Yayınları, 2016.
- Tokyürek, Hacer. "Runik Türk Yazıtlarında ve Eski Uygur Metinlerinde Kadın Hiyerarşisi". *TDAY Belleten* 61/1 (2013), 119-130.
- Tülücü, Süleyman. "Dîvânu Lugâtî't-Türk'te Kadın İçin Kullanılan Sözler". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* XVI (1982), 137-141.
- Tülücü, Süleyman. "İbni Mühenna Sözlüğü ve Bu Sözlükte Kadın ve Kadın Akrabalık Adları İçin Kullanılan Sözler". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2 (1995), 155-165.
- Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü I-VI*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Useev, Nurdin. "Köktürk Harfli Yenisey Yazıtlarındaki Kadını Bildiren Kelimelerin Anlamına Göre Eski Türklerde Kadın İmajı". *Dil Araştırmaları Dergisi* 11 (2012), 57-66.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayıncılık, 2007.
- Yılmaz Anıl, Adile. "Kutadgu Bilig'de Kadın". *Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 32 (2004), 91-99.
- Zieme, Peter. "Some Remarks on Old Turkish Word for 'Wife'". *TDAY Belleten* (1992), 305-309.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

En Mavi Göz'de Kesişimselliğin Kışkacındaki Siyahi Kadınlar ve Din

Black Women And Religion in The Grip of Intersectionality in *The Bluest Eye*

Necmiye DURMUŞ

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

İstanbul, Türkiye

Ph.D. Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences

Istanbul, Turkey

necmiyedurmus@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2663-3215>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Durmuş, N. (2021), *En Mavi Göz'de Kesişimselliğin Kışkacındaki Siyahi Kadınlar ve Din*, *Journal of Social Sciences*, 31, 109-125

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54755>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 19.06.2021

Yayımlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayımlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 109-125

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

EN MAVİ GÖZ'DE KESİŞİMSELLİĞİN KISKACINDAKİ SİYAHİ KADINLAR VE DİN

Özet

Tarih boyunca cinsiyet, insanların toplumsal pozisyonlarını belirleyen en önemli etmenlerden biri olagelmıştır. Kadınlar, erkeklerin gerisinde konumlandırılmış, üzerlerinde baskı uygulanarak ezilmişlerdir. Cinsiyet unsuruna ırk faktörü eklendiğinde ise özellikle siyahi kadınlar iki kez mağduriyete uğramakta ve toplumsal açıdan erkeklerin iki kat gerisinde kalmaktadırlar. Toni Morrison, siyahi bir kadın yazar olarak kadınların uğradığı bu çoklu ezilmişlik durumuna romanlarında ışık tutmaktadır. Yazarın, *En Mavi Göz* adlı romanı ise bu yansımanın örneklerinden biridir. Bu çalışma, *En Mavi Göz*'deki karakterleri ve motifleri kesişimsellik teorisinin merceğiyle inceleyerek sosyolojik bir bakış açısı geliştirmeye çalışmaktadır. Hipotetik olarak ilgili romanın, toplumsal cinsiyet, ırk ve güzellik algısının kesişimselliği ile siyahi kadınların uğradığı çoklu ezilmişlik durumunu yansıttığı savlanmakta ve dinin bu kesişimsellik kısırcında ne tür bir rol ifa ettiği sorgulanmaktadır. İnceleme sonucunda; romandaki siyahi karakterlerin kadınlık deneyimlerinin kesişimsellik kuramının iddialarıyla uyumlu olduğu, kadınların farklı açılardan baskı altında kaldıkları ve din olgusunun etken bir unsur olarak kesişimselliğin tahakkümü karşısında bir sığınak işlevi gördüğü bulgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Toplumsal Cinsiyet, Kadınlık, Din, Kesişimsellik, Toni Morrison, *En Mavi Göz*.

BLACK WOMEN AND RELIGION IN THE GRIP OF INTERSECTIONALITY IN *THE BLUEST EYE*

109

Abstract

Throughout history, gender has been one of the most important factors determining people's social positions. Women were positioned behind men, and they were suffer under oppression. When the factor of gender added to the factor of raced, especially the black women, are victimized twice and fall behind the men doubly. In her novels, Toni Morrison as a black female writer, sheds light on this situation of multiple oppression that women suffer. The author's novel *The Bluest Eye* is one of the examples of this reflection. This study tries to develop a sociological perspective by examining the characters and motifs in *The Bluest Eye* through the lens of intersectionality theory. It is hypothetically argued that the novel reflects the multiple oppression that black women suffer via the intersectionality of gender, race and beauty perception, and what kind of a role that religion plays in this intersectional clamp is questioned. As a consequence, it has been found that the femininity experiences of the black characters in the novel are consistent with the claims of the intersectionality theory, that women are oppressed from different angles, and the religion as an effective factor acts as a shelter against the domination of intersectionality.

Keywords: Sociology of Religion, Gender, Femininity, Religion, Intersectionality, Toni Morrison, *The Bluest Eye*.

“Kendisini yalnızca bir mucizenin
kurtarabileceği inancına saplanıp kaldığı için
güzelliğinin bilincine asla varamayacaktı.
Görülmesi gereken neyse onu görecekti:
başkalarının gözlerini”
–Toni Morrison
En Mavi Göz

Giriş

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının hangi noktalarda farklılaştığı genellikle göz ardı edilerek bu iki kavram birbirlerine karıştırılan, çoğu zaman da biri diğerinin yerine kullanılabilen ifadeler hâline gelmiştir. Cinsiyet, bireyleri biyolojik anlamda kadın veya erkek yapan farklılıklar (Oakley, 2015, 23) iken kültürel bir sınıflandırmayı gösteren toplumsal cinsiyet ise “belli bir kültürün neyin eril, neyin dişi olduğuna ilişkin ortak inançlarını anlatır” (Keller, 2016, 19). Bu nosyonun gelişiminde iki önemli yaklaşım ön planda durmaktadır; doğacı ve gelişmeci argümanlar. Doğacı argüman kadın ve erkekler arasındaki cinsiyet farklılığını biyolojik temelli açıklarken gelişmeci argüman ise kültürel ve sosyal bir inşa sürecinden yola çıkar (Slattery, 2015, 342). Kadınlık ve erkeklik vasıflarının toplumsal bir yaratım aşamasının sonucu şekillendiği düşüncesi, kadınlara has veya erkeklere has diyebileceğimiz özelliklerin tamamen biyolojik ve fiziksel temelli gelişmediğini imlemektedir. Bu noktada, eğer toplumsal cinsiyet kültürel bir formasyonun neticesi ise kadınların ikincil planda konumlandırıldığı ve erkeklerin egemen pozisyonlarının kanıksandığı sabit bir rol kazanımının temellerinin sarsılabilir olduğu gündeme gelmektedir. Ancak, bu eşitsizliğin tarihsel ve sosyo-kültürel belirlenimler nedeniyle tecrübe edildiği anlaşılmakta ve bu performatif sürecin kendini sürekli yenileyerek varlığını koruduğu gözlemlenmektedir. Bu sebeple, tarih yazımını determinasyonlardan arındırarak yeniden düzenlemeden toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin giderilemeyeceği açığa çıkmaktadır; zira “rol ve tavırlara dönüşen kültürel farklılıklar cinsiyet üzerinde sabite olarak algılanmaktadır” (Okutan, 2017, 17). Ayrıca, toplumsal cinsiyet eşitsizliği sadece dişi ve eril roller bağlamıyla sınırlı kalmamakta, bu roller içerisinde alt katmanlara ayrılarak ırk, sınıf, yaş, küresel ve toplumsal kabuller tahakküm matrisleri ile de kesişerek etkileşimlere girmektedir. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet ve diğer tahakküm matrislerinin kadınlar ve özellikle de siyahi kadınlar üzerindeki baskısının tahkik edilerek katmanlarının görünür kılınması sosyoloji çalışmaları içerisinde elzemdir.

Bu çerçevede, Morrison’ın romanı *En Mavi Göz*, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yalnızca farklı cinsiyet rolleri bağlamında değil aynı cinsiyet rolleri içerisinde de değişik kesitlerde nasıl sergilendiğini göstermesi bakımından sosyolojik gerçekliğe mercek tutan bir örneklik arz etmektedir. Romanda, Claudia MacTeer adlı 9 yaşında siyahi bir genç kız tarafından Breedloveların hikâyesi anlatılmaktadır. Anlatıcı çoğunlukla Claudia olmasına rağmen, zaman zaman diğer karakterler de kendi hikâyelerinin nakledicisi vasfını taşımaktadırlar. Siyahi bir aile olan Breedlovelar, yaşadıkları toplum içerisinde ayrımcılık ve aşağılanma duygusunu birçok yönden hissetmektedirler. Bir yandan beyaz egemen bir toplumda yaşadıkları için ırksal bir ayrımcılığa uğramakta diğer yandan ise çirkinlikleri sebebiyle ikinci bir ötekileştirilmeyle karşı karşıya kalmaktadırlar. Breedlove ailesinin bir ferdi olan romanın baş kahramanı Pecola, herkes tarafından çirkin olarak görülen 11 yaşında bir kızdır. Pecola hem ailesi içerisinde istismara maruz kalmakta hem de toplum tarafından ezilmektedir. Onun için bu çirkinliğinden kurtulmasının, beyaz Anglosakson toplum tarafından onaylanmasının tek yolu mavi gözlere sahip olmaktır ve sürekli bunun gerçekleşmesi için dua eder. Romanın sonunda ise Pecola, en mavi gözlere sahip olduğu yanılsaması içerisinde akıl yitimine doğru ilerlemektedir.

Sosyoloji literatürü içerisinde çok sınırlı (Noble, 2018), din sosyolojisi alanında ise herhangi bir incelemeye tabi tutulmayan roman, özellikle İngiliz dili ve edebiyatı başta olmak üzere çok sayıda çalışmaya konu olmaktadır. Bu analizler arasında sosyolojik bakış

açısına yaklaşan ve toplumsal cinsiyet, eşitsizlik/ayrımcılık ve ırkçılık bağlamında değerlendirmelere sahip olanlar ise çoğunluktadır (Rosenberg, 1987; McKittrick, 2000; Merriam-Jozwiak, 2001; Potter, 2004; Mahaffey, 2004; Douglas, 2006; Bump, 2010; Kohzadi vd., 2011; Yasmin, 2012; Khan - Rahman, 2014; Tahir Tahir, 2014; Abraham, 2016; Haque, 2016; Karim Karim, 2016; Hunt, 2016; Sarangi - Pattnaik, 2017; Islam, 2019; Erdemir Kara - Demirtaş, 2020; Khati, 2021). Bu durum, ilgili romanın sosyolojik bir bakış açısıyla irdelenmeye elverişli bir konuya sahip olduğunu gözler önüne sermektedir. Örneğin Yazıcıoğlu (2014, 211-222), Morrison'un, romanlarında, siyahi insanların ve özellikle kadınların hayatlarında tecrübe ettikleri ayrımcılık, şiddet gibi temaları konu edindiğini ve okurlarını bir yandan durumlarının farkına varmaları açısından diğer yandan da olumsuz koşulların nasıl aşılabileceğine dair bilgilendirdiğini vurgulamaktadır. Yazıcıoğlu'na (2014, 212) göre, incelediği her iki romanda da "ele alınan suskunluk, şiddet ve delilik olgularının kökeninde de özcü ve normalleştirici yaklaşımların bulunduğu" hissedilmektedir. Çıraklı (2017, 46-64) ise romanda Pecola'nın kendilik imgesinin, toplumun ona dair bakış açısıyla şekillendiğini, bölündüğünü, durduğunu ve bu negatif algının en sonunda nasıl onun deliliğiyle sonuçlandığını inceler. Şenaydın (2004), Buchi Emecheta'nın *The Joys of Motherhood* ve Toni Morrison'ın *En Mavi Göz* romanlarını post-kolonyal feminist teori kapsamında inceleyerek kadınların ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet etkenleri açısından nasıl ezildiklerini deşifre etmektedir. Yazar (2004), her ne kadar bu çalışmanın teorik zeminine yakın duruyor gibi gözükse de ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet arasındaki kesişimleri es geçmektedir. Şenaydın gibi Arslan (2006) da *En Mavi Göz* ile başka bir romanı incelemekte ve karşılaştırmaktadır. Siyahi kadınların üzerindeki çifte baskı konusunu ele alan Arslan (2006), bir kuramdan yararlanmamakta ve çıkarımlarını genel olarak siyahi kadın düşünürlerin ırkçılık ve cinsiyetçilik üzerine yazdıklarından geliştirmektedir. Depci ve Tanrıtanır (2013, 455-473) da aynı şekilde, siyahi Amerikalı kadınların ırk, sınıf ve cinsiyet olmak üzere "üçlü baskıya eş zamanlı olarak" maruz kaldıklarını Collins'e atıfla vurgulamakta, ancak kesişimsellik teorisini baz almamaktadır. Aydemir (2011) ise, Walker ve Morrison'ın ikişer romanını siyahi kadınların deneyimledikleri sıkıntılar üst başlığı altında incelemekte ve aslında yaşadıkları en büyük güçlüğü ırkçılıktan kaynakladığını öne sürmektedir. Erdağ (2012) sadece *En Mavi Göz*'ü inceleme nesnesi olarak seçmekte; baskı, cinsiyet ve cinsellik ekseninde romanı genel bir bakışla değerlendirmektedir. Tahir (2014), diğer yazarlara benzer şekilde Walker'ın *The Color Purple* ve Morrison'ın *En Mavi Göz* romanlarını analize tabi tutarak siyahi kadınların yaşadıkları travmayı temel alarak konusuna yaklaşmaktadır. Yavuz (2011), ise diğer yazarlardan ayrılarak *En Mavi Göz* ile bir Türk yazarın romanını, Livaneli'nin *Mutluluk* adlı romanını, irdelemektedir. Her iki romandaki kadınlar arasında ortak yönler olduğunu savlayan Yavuz'un (2011) ana motifi ensestir. Böylece, farklı iki toplum, kadınların uğradıkları cinsiyet bağlamında ayrımcılık ve baskı açısından aralarındaki sınırların çözülmesiyle eşitlenmiş olmaktadır.

Literatürde, *En Mavi Göz* adlı romanı dinî gönderimleri açısından da inceleyen çeşitli çalışmalara rastlanmaktadır (Alexander, 1998; Degler, 2006; Krupa, 2015; Saxena - Singh, 2019). Saxena ve Singh (2019, 41-44), Morrison'ın *En Mavi Göz* ve *Sula* adlı romanlarını İncil'de ya da klasik mitolojide yer alan örneklik ve sembollere göre değerlendirirken Krupa (2015, 143-148) siyahilerin çok kültürlü post-kolonyal beyaz Amerika'da ırk ve din sürekliliği için verdikleri mücadelenin doğasını ilgili roman özelinde incelemektedir. Saxena ve Singh gibi Krupa (2015, 145-147) da din bahsinde İncil'e yapılan göndermelere değinmektedir. Geleneksel üçlü Tanrı anlayışından farklı olarak Morrison'ın kurgusal dünyasında kötülüğün varlığı, masum ve adil olanın acısının bir açıklaması olarak işlev gören Tanrının dördüncü bir yüzü olduğunu ileri süren Alexander (1998, 293, 303), romanın anlatıcısı Claudia'nın döngüsel ve kısmen anlaşılmasız anlatımını bunun bir yansıması olarak okumaktadır. Ayrıca, *En Mavi Göz*'de tasvir edilen Tanrı, bazı Batılı özelliklerini korurken aynı zamanda da geleneksel Afrika dinleri ya da efsanelerindeki ilahlarla ortak noktalara da sahiptir (Alexander, 1998, 296). Degler (2006, 232), Morrison'ın

romanlarında topluluğu kurmak ve onun devamını sağlamak bağlamında ritüelleri kullandığını ve bunun, ilk romanı olan *En Mavi Göz* ile başladığını ifade eder. Romanda, Pecola özelinde kurban ritüelinin temsili; toplumun kolektif kimliği, sınıflandırılmış inanç sistemi ve dini için bir rahatlama işlevi görmektedir.

Morrison'ın *En Mavi Göz* adlı romanına birçok ayrı teori ve görüş açısından yaklaşılmakla birlikte, analizler edebî literatürle sınırlı kalmakta; toplumsalın birer yansımasını sunan romanlar içerisinde etkin bir örnek olarak bu romanı inceleyen sosyoloji ya da din sosyolojisi sahasında herhangi bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Dahası, çok katmanlı tahakküm mekanizması altındaki siyahi kadınlar özelinde, toplum ve din arasındaki etkileşimsel düzlemin sorgulanmaması literatürde eksik bir yön oluşturmaktadır. Bu sebeple, dinin, tahakküm matrisleriyle kesişen olası bir noktasının mevcudiyetini tespit etmek üzere, ilgili romandaki kesişimselliğin içerisinde dinin toplumsal izdüşümleri belirlenecektir.

İlerleyen bölümlerde, hem kesişimsellik teorisi ve kavramsal çerçevesi hem de kesişimsellik ve din etkileşimi irdelenerek Morrison'ın kendi sosyo-kültürel bagajının bu romanı yazma motivasyonunu nasıl şekillendirdiği tahlil edilecektir. Sonrasında ise kesişimsellik teorisi temel alınarak roman, toplumsal cinsiyet kapsamında analize tabi tutulacak ve din olgusunun bu kesişimsellik içerisindeki konumu sorgulanacaktır.

1. Teorik Çerçeve

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği kuramları üst başlığı altına yerleştirilebilen kesişimsellik teorisi, yapısal baskı kuramları içerisinde değerlendirilmektedir. Yapısal baskı kuramları, "ataerkillik, kapitalizm, ırkçılık ve heteroseksizm yapıları üzerinde odaklanırlar ve baskının uygulanışlarını ve baskı deneyimlerini bu yapıların etkileşimi içinde konumlandırırlar. Yapısal baskı kuramcıları, birey egemenlerin failliğini geçersiz saymazlar veya reddetmezler, bilakis bu failliğin nasıl yapısal düzenlemelerin ürünü olduğunu incelemektedirler" (Ritzer, 2012, 344-345). Yapısal baskı kuramları içerisinde yer verilen kesişimsellik kuramına göre ise kadınlar "baskıyı çeşitli biçimlerde ve çeşitli yoğunluk derecelerinde" (Ritzer, 2012, 350) yaşamaktadırlar.

Kesişimsellik kavramı, ilk olarak Kimberlé Crenshaw (1989, 139-167) tarafından "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics" adlı makalesinde ortaya atılmıştır. Crenshaw (1989, 139), feminist eleştirilerde cinsiyet ve ırkın birbirlerini dışlayan kategoriler olarak ele alınmasına bir itirazda bulunma amacıyla kesişimsellik kavramını kullanmaktadır. Yazara (1989, 154) göre feminist kritiklerde, siyahi kadınlar sadece gözden kaçırılmış olmamakta, aynı zamanda beyaz kadınlar bütün kadınlar adına konuşarak aradaki bu ayrımı daha fazla pekiştirmektedirler. Crenshaw (1991, 1245), başka bir makalesinde ise kesişimsellik kavramını yapısal, politik ve temsili şeklinde üç kategoride ele almaktadır. Yapısal kesişimsellikte, siyahi kadınların ırk ve cinsiyet kesişimindeki konumlarının, aile içi şiddet, tecavüz ve iyileştirici reform deneyimlerini beyaz kadınlardan niteliksel olarak daha farklı kılma biçimlerini; politik kesişimsellikte hem feminist hem de ırkçılık karşıtı politikanın paradoksal olarak çoğu zaman siyahi kadına yönelik şiddet konusunun marjinalleşmesine nasıl yardımcı olduğunu, temsili kesişimsellikte ise siyahi kadın olmanın kültürel inşasını tartışmaktadır (Crenshaw, 1991, 1245).

Kesişimsellik kuramı, Patricia Hill Collins'in (1998, 2000, 2019) katkılarıyla geliştirilmiş ve farklı içerimler de edinmiştir. Yakın zamanlı çalışmasında Collins (2019, 2) kesişimsellik kuramının özellikle toplumsal problemleri ve değişimleri anlamak açısından en fonksiyonel eleştirel teorilerden biri olduğunu ifade etmektedir. Collins'e (2000, 18) göre kesişimsellik; ırk ve cinsiyet veya cinsellik ve ulus gibi kesişen baskıların belirli biçimlerini gösterir. Baskı tek bir forma hapsedilemez ve çeşitli baskı unsurları birlikte işler. Kesişimsellik kuramında Collins'in (2000, 18) önerdiği kavramlardan biri "tahakküm matrisi"dir. Tahakküm matrisleri, kesişen baskı unsurlarının gerçekte nasıl organize

edildiğini belirtir. Bütün kadınlar toplumsal cinsiyet temelinde bir baskı yaşamalarına rağmen, toplumsal eşitsizliği besleyen çeşitli arakesitler tarafından farklı bir şekilde de baskı uygulanmaktadır (Ritzer, 2012, 350). Tahakküm matrisleri olarak tanımlanan bu öğeler “sadece toplumsal cinsiyeti değil, aynı zamanda sınıf, ırk, küresel konum, cinsel tercih ve yaşı da kapsar” (Ritzer, 2012, 350).

Kesişimsellik teorisi içerisinde din ise üzerinde çok değerlendirme yapılmayan bir alanda kalmaktadır. Dinlerin özellikle kadınlar açısından bir baskı faktörü oluşturup oluşturmadığı feminist çalışmalar içerisinde yer alabilse de kesişimsellik teorisi bağlamında pek çalışılmamaktadır. Bu durumun altını çizen Singh (2015, 657-658), dinin, kadınların hayatında önemli rol oynadığı bir vakıa iken ve son dönem feminist düşüncede dindar kadınların failliği ve feminist teoriye karşı savunuları gündemdeyken dinin kesişimsellik çalışmaları içerisinde görünür olmamasını dikkat çekici bulmaktadır. Ayrıca, dinin çoğunlukla baskı yönüyle düşünülmesini de eleştiren Singh (2015, 670), kesişimselliğin baskı ve özgürlüğün her çeşidini ele alması gerektiği ifade eder. Örneğin Noble (2018, 83), çalışmasında, kadınların dinleri tarafından baskıya maruz kaldıklarını hissetmelerinden ziyade, dinleri sayesinde güçlendirildiklerini bulgulamıştır.

İlgili roman bağlamında tahakküm matrislerinin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla ataerkillik, ırk, ayrımcılık ve güzellik standartları açılanması gereken kavramsal çerçeveyi oluşturmaktadır. Walby'nin (1991, 20) ifadeleriyle ataerkillik, “erkeklerin kadınlara hükmettiği, baskı altında tuttuğu ve sömürdüğü sosyal yapılar ve uygulamalar sistemi” olarak tanımlanmaktadır. Walby (1991, 20), ataerkilliğin altı düzeyi olduğunu öne sürmektedir, bunlar; ataerkil üretim şekilleri, ücretli işlerde ataerkil ilişkiler, devlette ataerkil ilişkiler, erkek şiddeti, cinsellikte ataerkil ilişkiler ve kültürel kurumlarda ataerkil ilişkilerdir. Ayrıca Walby'ye (1991, 24) göre iki tür ataerkillik bulunmaktadır; özel ve kamusal ataerkillik. Özel ataerkillik, kadınların baskısının ana yeri olarak hane içi üretimine dayanır. Kamusal ataerkillik ise temel olarak istihdam ve devlet gibi kamuya açık alanlara dayanır. Buradaki önemli nokta, özel ataerkillikte kadın emeğinin sömürsünün ev içindeki tekil ataerkiye dayanması, kamusal ataerkillikte ise bu sömürü durumunun kolektif bir forma bürünmesidir (Walby, 1991, 24).

Ataerkillikten sonra bir diğer mühim kavram ise ırktır. Irk “genel olarak farklı insan gruplarıyla ilişkilendirilen (ten rengi, yüz özellikleri, saç yapısı, vücut tipi ve benzeri gibi) ve genetik olarak aktarılan özellikleri ifade etmektedir” (Hunt, 2020, 424-425). Irkçılık ise “ırksal farklılıklara dayanan belirli bir toplumun hiyerarşik yapılanmasından gelen, gruplar arası tahakküm ve üstünlük kurma ilişkilerinin tümünü ifade etmektedir” (Hunt, 2020, 427). Böylece ırkçılık, “toplumsal farklar, iktidar ve kültürü şekillendirmektedir” (Lemert, 2020, 433). Irkçılık, ırklar arasındaki sıralamayı öne çıkarma gayretinde bulunsa da “saygın bilimsel görüşler, söz konusu temellere göre kategorize edilmiş halklar arasında doğuştan gelen kişilik farklılıkları, zekâ farklılıkları, vb. bulunduğunu artık kabul etmemektedirler” (Marshall, 2005, 311-312). Irkçılıkla bağlantılı olarak operasyonel olarak açıklanması gereken bir diğer nosyon ise ayrımcılıktır. Ayrımcılık, “kolektif önyargılar tarafından damgalanan toplumsal gruplar veya sınıfların resmî ya da gayri resmî ayrıştırılmasına neden olan önyargılı tutumları oluşturan toplumsal bir pratiktir” (Lemert, 2020, 81). “Yaygın kullanımında basitçe ‘adil olmayan davranışlar’ anlamına gelen bu kavram, sosyolojide en yaygın biçimde etnik ve ırk ilişkileri kuramları bağlamında kullanılmaktadır” (Marshall, 2005, 50-51). Irksal ayrımcılık ise insanlar ya da gruplara, onların ırkları veya etnisitelerini baz alarak eşitsiz davranmaktır (Pager – Shepherd, 2008, 182). Bu makalenin hareket noktasını temellendiren toplumsal cinsiyet ve tahakküm matrisleri kesişimselliği bağlamında ise özellikle cinsiyet ve ırk ayrımcılığı ön plana çıkmaktadır.

Siyahi kadınların ötekileştirilme ve ayrımcılığa maruz kalmada yaşadıkları çifte mağduriyet “güzellik standartları” bağlamında daha da görünürdür. Beyaz ve siyahi kadınlar ayrımında beyaz olanın “güzel” kabul edilip, güzel bir kadın olmanın toplumsal

onay almanın tek şartı olarak standartlaştırılması siyahi kadınları ikincil konuma düşürmekte ve üzerlerinde baskı uygulamaktadır. Collins'in (2000, 89) ifadeleriyle, "genel güzellik standartları -özellikle cilt rengi, yüz hatları ve saç dokusu- Afro-Amerikan kadınları değersizleştirmektedir". Ayrıca, eğer siyahi bir kadın standart güzellik algısının dışındaysa onun ne kadar eğitilmiş, akıllı ve güzel olduğu da önemli değildir (Collins, 2000, 89). Beyaz ve siyahi kadınlar arasında bir tahakküm oluşturan bu unsura dikkat çeken Collins (2000, 89) eğer "siyah tenleri, geniş burunları, dolgun dudakları ve tuhaf saçlarıyla Afrika özelliklerine sahip "öteki" siyahi kadınlar olmasaydı, mavi gözlü, sarışın, ince beyaz kadınlar, bu "öteki" olmadan güzel kabul edilemezdi" vurgusunu yapmaktadır. Hâlihazırda kadınlık rolleri açısından bir ötekileştirmenin nesnesi durumundaki siyahi kadınlar, güzellik standartlarının dışında kabul edilmekle hemcinsleri içerisinde de bir ayrımcılığa uğramakta ve dolayısıyla kesişimselliğin çoklu matrisleri altında ezilmektedirler.

Morrison'ın yaşamına etki eden gerçekliklerin bu romanı yazma motivasyonuna etkilerine kısaca değinildikten sonra, bahsi geçen arakesitler içerisinde "ırk ve güzellik standartları" ele alınarak toplumsal cinsiyet ile bu tahakküm matrislerinin kesişimselliği Morrison'ın *En Mavi Göz* romanı özelinde analiz edilirken din olgusunun bu kesişimsellik içerisinde hangi düzlemde konumlandığı çözümlenecektir.

2. Siyahi Bir Kadın Yazar Olarak Morrison

Toni Morrison (Chloe Anthony Wofford) 18 Şubat 1931 yılında Lorain, Ohio'da doğar. Chloe'nin zor telaffuzu nedeniyle üniversite yıllarında adını Toni olarak değiştirir. Washington'daki Howard Üniversitesi'nde okuyan Morrison, oradan mezun olduktan sonra eğitimine Cornell Üniversitesi'nde devam eder. 1957 yılında ise tekrar Howard Üniversitesi'ne dönüp orada İngilizce dersleri vermeye başlar (Toni Morrison Biography, 12 Mayıs 2021). Morrison'ın ilk romanı olan *En Mavi Göz*, 1970 yılında yayımlanır. 1988'de ise *Sevilen* adlı romanıyla Pulitzer Ödülü'nü kazanır. 1993'te Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanan ilk siyahi yazar olur (Gillespie, 2012, 10). Yazarlık yaşamı süresince birçok ödül sahibi olan Morrison, 5 Ağustos 2019'da New York'ta vefat eder (Toni Morrison Biography, 12 Mayıs 2021).

Morrison'ın hayatına bakıldığında, yazarın ailesinin de siyahilerin zorlu yaşam koşulları ve topluma hâkim olan ayrımcılık ve dışlanmadan etkilendiği görülmektedir. Babasının ailesi Amerika'nın güneyinde maruz kalınan Afro-Amerikalılara karşı şiddetten kaçmak için Georgia'dan ayrılarak kuzeye gitmiştir (Toni Morrison Biography, 12 Mayıs 2021). Hem aile geçmişinden derlenen zorluk hikayeleri, hem de kendi yaşadığı dönemin siyahilere bakışındaki olumsuz algı yazarın romanlarına aksetmiş ve kurguları toplumsal deneyimiyle iç içe geçmiştir. Böylece Morrison, romanlarında yer alan karakterlerin hayatlarının, siyahi insanların günlük hayatlarında yaşadıkları sıkıntıların bir yansıması olduğunu, çok kurgusal bir hayat olmadıklarını göstermiş olmaktadır.

Morrison'dan üç yüz yıl önce yaşamış olan Anne Bradstreet (Poetry Foundation, 12 Mayıs 2021), erkek yazarlar içerisinde asla değer görmeyeceği düşüncesinden neşet eden isyanıyla "eğer benim mütevazı mısralarımı okumaya tenezzül ederseniz; kekik veya maydanozdan yapılmış bir taç verseniz de olur, defne yapraklısını istemiyorum" demiştir. Siyahi bir kadın yazar olarak Morrison ise Bradstreet'ten yüzyıllar sonra da olsa erkekleri yazdıklarını okumaya tenezzül ettirmiş ve eserleriyle Nobel Edebiyat Ödülü'nü almayı başarmıştır. Bu anlamda yazar, siyahi kadınların yaşadıkları toplumsal tahakkümleri kurgularında gözler önüne sererek irdelerken aynı zamanda kendi örnekliliği üzerinden siyahi kadınlara bir umut ışığı sunmakta ve asla pes etmemeyi öğütlemektedir.

En Mavi Göz, siyahi kadınların farklı boyutlarda; ırk, cinsiyet ve hatta beyaz kadınlar karşısında siyah kadın olmak gibi dışlanma ve ayrımcılığı tecrübe etmeleriyle ilgilidir. Morrison'a (1999, VIII) bu romanı yazma ilhamını veren olay, ilkokulda bir arkadaşının "mavi gözleri olmasını istediğini" ona söylemesidir. Yazar (1999, VIII), kendi gibi siyahi olan arkadaşının isteğini zihninde canlandırdığında, bu durumun sahip olduğu güzellik algısıyla

çeliştiğini idrak etmiş, kısacası onun için olanaksız görülmüştür; zira siyahi bir kızın mavi gözlere sahip olması asla hayal bile edilemeyecek bir şeydir. Morrison (1999, VIII) *En Mavi Göz*'e yazdığı önsözde,¹ romanı ile “en azından gençlik, cinsiyet ve ırk nedeniyle bu tür zarar verici güçlere dayanma ihtimali olan birinin hayatına girmek” amacını taşıdığını ifade eder. Romandaki her bir kadın karakter toplum dışına itilmiş ve birey olma mücadelesi veren kişiler olarak tanımlanabilmektedir. Romanın ana temasının, toplumun içine kabul etmediği siyahi kadınlar üzerine şekillenmesi, yazarın içinde yaşadığı toplumun hakikatleriyle yakından ilişkilidir. Morrison (1999, 206), özellikle 1960'lardaki “soy ıslahı” ve bununla bağlantılı olarak “güzellik algısı”nı sorunsallaştırarak *En Mavi Göz* adlı romanını biçimlendirmiştir. Yazar (1999, 212), romanının 1993'teki baskısına yazdığı sonsözde “*En Mavi Göz*'ün ilk baskısının Pecola'nın hayatı gibi olduğunu ifade eder: dışlanmış, önemsiz görülmüş, yanlış anlaşılmış.” Yazarın serzenişi haklı olmakta birlikte, ataerkil bir toplumsal kurgu içerisinde, yazdıklarının anlaşılmaması çok normal gözükmemekte ve hatta özellikle görmezden gelindiği iddia edilebilmektedir. Morrison, Amerikan toplumunda hem siyahi hem de bir kadın olmanın ayrımcılığını çeşitli şekillerde hissetmekte ve böylece romanlarında toplumsal sorunlarını yansıtmaktadır. Kadın bakış açısıyla topluma değinen kadın bir yazar, ayrıca siyahi bir kadın yazar olması, döneminin sosyo-kültürel ortamında kabul görececek bir durum olamamaktadır.

Morrison, bahsi geçen algılarla şekillenerek kalıplaşmış bir yapıya sahip olan bir toplum içerisinde siyahi bir kadın yazar olarak duruşuyla, bir yandan ataerkil toplum ve ataerkil edebiyata karşı direnmekte diğer yandan ise beyaz yazarlara karşı direniş sergilemektedir. Beyaz yazarlara yönelik direnimi de katmanlara ayrılmakta gerek beyaz erkek yazarlar gerekse de beyaz kadın yazarlar hiyerarşik olarak onun üstünde konumlandıkları için çabasının iki kat artması gerekmektedir. Toplumsal belirlenimleri içerisinde siyahi kadınların duyguları, ıstırapları ve sorunlarının beyaz kadınlardan farklılaşması nedeniyle yazarın, eserlerinde hem ırksal anlamda ayrılmamış bir ataerkil topluma hem de ırksal olarak bölünmüş bir toplumun beyaz kadın ve erkek yazarlarına karşı kalemini kullanarak direndiği öne sürülebilmektedir. Bu sebeple, Morrison'ın eserlerinde tahakküm matrislerinin kesişimselliğinin izdüşümleri çokça görülebilmektedir. Yazarın *En Mavi Göz* adlı romanı, siyahi kadınların toplum içerisinde deneyimledikleri mağduriyetin tek boyutlu olmaması gerçeğinden hareketle, çoklu tahakküm matrisleri bağlamında kesişimsellik teorisi şemsiyesi altında analiz edilecektir.

3. *En Mavi Göz*'de Tahakküm Matrisleri ve Din

Romanda hayatlarını gözlemlene imkânı bulduğumuz iki siyahi aile yer almaktadır; MacTeer ve Breedlovelar. Siyahi bir aile olan MacTeerler, yaşadıkları toplumsal koşullar içerisinde diğer siyahi ailelere göre daha avantajlı konumda sayılabilmektedir. Romanın bazı bölümlerinin anlatıcısı konumunda olan Claudia MacTeer, kız kardeşi Freida, anne ve babasıyla birlikte yaşamaktadır. Claudia hayata karşı bakış açısını hem kendi ailesinin deneyimleri, okul hayatı hem de Pecola ile olan iletişimleri üzerinden okurlara sunmaktadır. Breedlovelar ise MacTeerlere göre çok daha yoksul ve toplum tarafından da fazlasıyla çirkin olarak görülen bir ailedir. Romanda, Breedlove ailesinin çirkinlikleri benzersiz olarak tanımlanmaktadır:

“Gözler, şu küçük gözler dar alınlarının altında birbirlerine yakındılar. O dümdüz, neredeyse ortadan bitişik gür kaşların düzlüğü yanında daha da eğri büğrü görünen ve çok aşağıdan başlayan saç bitim çizgisi yok gibi. İnce, ama kıvrık burunlar, küstah burun delikleri. Çıkkı elmacık kemikleri, öne doğru kıvrık kulakları vardı. Biçimli dudakları dikkati kendi üzerlerine değil, yüzün geri kalan yanına çekiyordu. Onlara baktığınızda neden böyle çirkin olduklarını düşünür dururdunuz; yakından baksanız da nedenini anlayamazdınız” (Morrison, 2011, 46-47).

¹ İngilizce baskıda yer alan önsöz ve sonsöz bu çalışmada yararlanılan Türkçe baskıda yer almamaktadır.

Yazara (2011, 47) göre fiziksel çirkinliklerinin yanında aynı zamanda kendilerinin çirkin olduklarına dair toplum tarafından empoze edilen bir inancı da kabullenmeleri bu çirkinliklerini pekiştiren ve üzerlerine yapıştıran bir durum olmaktadır:

“...bunun inançtan, kendi inançlarından kaynaklandığının bilincine varırdınız. Sanki her şeyi bilen gizemli bir usta, onların her birine birer çirkinlik maskesi vermiş, onlar da bir şey demeden kabul etmişti. O usta, ‘Siz çirkin insanlarsınız,’ demişti onlara. Çevrelerine bakmış, bu cümleyle çelişen bir şey görememişlerdi; aslında, her reklam panosunda, her filmde, her bakışta bu görüşü destekleyen bir şey çarpıyordu gözlerine. ‘Evet. Haklısınız,’ demişlerdi. Çirkinliklerini tutup bir pelerin gibi sırtlarına atmışlar, dünyanın karşısına böyle çıkmışlardı.”

Yaşamlarında karşılarına çıkan her unsur Breedlove ailesine çirkinliklerini hatırlatmakta ya da çirkin olduklarına dair kendilik kabullerini yeniden kurgulamaktadır. Breedlove ailesi örneğinde spesifik hâle getirilen bu genel geçer kabul, siyahilerin toplum içerisindeki pozisyonlarını ve ayrımcılığa uğramalarını gözler önüne sermektedir. Bu durum, özellikle romanın genel perspektifinde diğer bir gerçekliği de somutlaştırmakta ve siyahi kadınların çifte ezilme ve ayrımcılığa maruz kalma tecrübesine işaret etmektedir. Her ne kadar siyahi erkekler de ötekileştirilmekte olsalar da çirkinlik-güzellik nosyonları kadınlarla özdeşleştirilerek kadınların bu yönde de bir ayrıma tabi tutulmasını gündeme getirmektedir. Romanda (Morrison, 2011, 47) Pecola şu ifadelerle betimlenir; “çirkinliğinin gerisine saklanmıştı. Gizlenmiş, içine kapanmış, gölgede kalmıştı – örtüsünü aralayıp dışarı çok ender olarak bakmış, sonra yine maskesine kavuşmak istemişti.” Okuldaki siyahi erkek çocuklar Pecola’ya “kara böcek” (Morrison, 2011, 75) diye sataşmakta, kendi gerçekliklerini göz ardı ederek toplumsal dayatışları şeyleştirmiş olmaktadır. Dahası, “aşağılamalarına ilk gücü kazandıran şey, kendi siyahlıklarına karşı duymuş oldukları nefretti” (Morrison, 2011, 75). İrksal dışlanma ve ötekileştirmelerini, kendilerinden daha aşağı pozisyonda olduğunu düşündükleri bir genç kıyı kurban seçerek bir an olsun unutmaya çalışmakta ve toplumsal cinsiyet rolleri hiyerarşisini pekiştirmektedirler. Diğer bir örnekte bu realite daha net ortaya çıkmakta ve Pecola’nın babasının teyzesi; “Dünyada herkes onlara buyruk verme durumundaydı. Beyaz kadınlar, “Şunu yap,” derlerdi. Beyaz çocuklar, “Ver şunu bana,” derlerdi. Beyaz adamlar, “Buraya gel,” derlerdi. Siyahlar da “Boş ver,” derlerdi. Buyruk alınmasına gerek duyulmayan kişiler, zenci çocuklar ve yine kendileriydi” ifadelerini kullanmaktadır (Morrison, 2011, 146). Böylelikle yazar, kadınların hem erkekler tarafından aşağılanarak ezilmeleri hem de ırksal özellikleri nedeniyle yaşadıkları bu çoklu ezilme hâllerini yansıtmış olmaktadır. Zira siyahi erkekler ırksal anlamda bir ötekileştirmeye tabi kalırken siyahi kadınlar ise toplumda hem toplumsal cinsiyet rolleri anlamında erkekler karşısında hem de ırksal olarak beyaz kadınlar karşısında dışlanmaktadır.

İrk ve din bir arada düşünüldüğünde, roman boyunca dinî açıdan herhangi bir ayrım göze çarpmamaktadır. Her ne kadar Pecola’nın babası Cholly, Tanrı’yı “uzun kırsaklı, gür beyaz sakallı, insanlar öldüğünde üzgün, kötülük yaptıklarında ise öfkeli görünen, küçük mavi gözlü, iyi, yaşlı, beyaz bir adam” (Morrison, 2011, 142) olarak tarif etse de romanın başka herhangi bir bölümünde bu şekilde ırksal ve cinsiyetçi bir tanım yapılmamaktadır. İyi kadınlar (Morrison, 2011, 21) ile içki, sigara içmeyen, eğlenceli toplantılara gitmeyen kadınlar kiliseye bağlılıkla bir arada tasvir edilmekte (Morrison, 2011, 136), kötü fiiller işleyenler için “kiliseye giden kadınların gözlerini kaçıracağı tiplerdendi” (Morrison, 2011, 87) ifadesi kullanılmaktadır. Diğer taraftan da iyi bir Hristiyan olan siyahi kadınlar “lekesiz bir ünü olan, ailesine bağlı, içki, sigara içmeyen, sokaklarda gezmeyen” kadınlardır (Morrison, 2011, 65). Böylece, iyi bir insan olmak, verilen örnekler bakımından ise iyi bir kadın olmak, kiliseye bağlılıkla özdeşleştirilmektedir. Freida ve Claudia’nın annesi, evlerine gelen Pecola’ya yardım etmelerindeki motivasyonu “İncil, ‘Karnı aç olanı doyurur’ der” (Morrison, 2011, 35) referansıyla meşrulaştırır. Cholly’nin teyzesi Jimmy hastalandığında arkadaşı başında İncil okur; “Jimmy Teyze, Bayan Alice’in İncil okuması

dışında hiçbir şeyi umursamıyordu. Bayan Alice, mırıldanarak Korintoslulara yazılan mektupların ilk bölümünü okurken Jimmy Teyze de uykulu bir biçimde başıyla onaylıyordu. Tüm günahlarının cezasını çekerken dudaklarından amin sözcükleri dökülüyordu tatlı tatlı” (Morrison, 2011, 144). İyi bir kadın olarak görülme, toplumsal onanma, bir anlamda beyaz ırka mensup olmak ile eş değer tutulurken, roman özelinde, din bu konuda herhangi bir ırksal ayırım gözetmemektedir. Böylelikle, dinin toplumsal bütünleşmeyi sağlayan bir öge olduğu iddia edilebilmekte, özellikle de siyahi insanlar için aynı Tanrı’ya inanma açısından beyazlarla eşitlenme söz konusu olmaktadır.

İrk, güzellik standartları ve toplumsal cinsiyet tahakküm matrislerinin kesişimselliğinin uyguladığı sembolik şiddet (Bourdieu, 2018, 49-59) roman içerisinde birçok örnekle vurgulanmaktadır. Kadına dair güzellik algısı ön planda tutulmakta ve eğer bir kadın ‘sözde standardize edilmiş güzellik tanımına’ aykırı düşünüyorsa çirkin olarak yaftalanmaktadır. Bu genel kabulün baskısıyla siyahi kadınlar da çirkin oldukları görüşünü içselleştirmektedir. Böylece, güzellik standartları ile toplumsal cinsiyet tahakküm matrisleri kesişerek bütün siyahi kadınların gerek erkekler karşısındaki ikincil konumlarını gerekse de beyaz kadınlara karşı ırksal dışlanmışlıklarını sembolik bir şiddet ile pekiştirmektedir. Evleri yandığı için Claudia ve Freida’nın ailesinin yanında kalan Pecola, Shirley Temple² resmi baskılı bir fincanda süt içmekte ve onun “gamzeli yüzünün karaltısına hayranlıkla” (Morrison, 2011, 26) bakmaktadır. Hatta, “Shirley’nin sevimli yüzünü görmek ve ona dokunmak uğruna süt içmek için hiçbir fırsatı” (Morrison, 2011, 31) kaçırmayarak evdeki üç litre sütü bitiren Pecola için Shirley Temple resimli fincanda bir şeyler içmek, bir nevi Shirley’yi içselleştirmek, ona benzemek ve onun güzelliğinden pay alarak o olmaktır. Çocuklara Noel’de “büyük, özel, sevilen armağan her zaman için mavi gözlü, büyük bir taşbebek” (Morrison, 2011, 27) olmakta ve bu Shirley Temple bebekleri onlarda güzelliğe, güzel olana dair bir algının yerleşmesine hizmet etmektedir. Pecola, Freida ve diğer siyahi kızlar bu bebeklere hayranlık beslerken, Claudia ise bu bebeklere ilgi duymadığını ve hatta nefret ettiğini belirtmektedir:

“Bir tek isteğim vardı: Onu parçalara ayırmak. Neden yapıldığını görmek, sevimliliğinin nereden geldiğini bulgulamak, güzelliğini, farkına varmamış olduğum ama görünüşe bakılırsa yalnız benim farkına varmadığım çekiciliğini anlamak için yapacaktım bunu. Yetişkinler, benden büyük kızlar, mağazalar, dergiler, gazeteler, vitrinler – bütün dünya, mavi gözlü, sarı saçlı, pembe tenli bir yapma bebeğin her kız çocuğunun en değerli hazinesi olduğu konusunda görüş birliğine varmıştı” (Morrison, 2011, 28).

Claudia’nın ifadelerinden, neden bu bebeklerin bu kadar ilgi gördüğü, “sevimli” (Morrison, 2011, 28) addedildiğini ve güzelliklerinin nereden geldiğini anlamaya çalıştığı, diğer bir anlatımla toplumsal kabullerini sorgulayan bir yönü olduğu ortaya çıkmaktadır. Claudia, güzellik konusundaki bu toplumsal onanmayı deşifre etmek istemekte “insanları, bana değil de beyaz kızlara baktıran ve ‘Ooooo,’ dedirten şey neydi? Zenci kadınların, sokakta onların yanına yaklaştıklarında, bakışlarını onlara çevirten, onlara dokunuşlarındaki sahiplenici kibarlığı yaratan şey neydi?” sorularını sormaktadır (Morrison, 2011, 30). Ancak, Claudia’nın kendi yaşatlarına nazaran gerçekleştirdiği ontik soruşturmalar ve reddiyeler bir zaman sonra toplumun onu da ağırları altına almasıyla sönükleşmektedir. Toplum kendi güzellik ölçütlerini dayatarak Claudia’yı da normlarına göre şekillendirmekte, bu değerleri benimsemesini sağlayarak önceden nefret ettiği bebekleri sevmesine yol açmaktadır; “tıpkı temizlikten hoşlanmayı -öğrenirken bile değişim denen şeyin, gelişim değil, çevreye uyum olduğunu-öğrenmem gibi, Shirley Temple’a tapınmayı da çok sonra öğrenmişim” (Morrison, 2011, 31).

Claudia’nın deneyimlediği nesnel toplumsal normları içselleştirerek kendi gerçekliğine yabancılaşma sürecinin bir farklı örneği Pecola’nın annesi Pauline tarafından

² Shirley Temple, 1930’lar Amerika’sının en ünlü çocuk yıldızıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Britannica, “Shirley Temple” (Erişim 21 Nisan 2021).

tecrübe edilmektedir. Çocukken ayağına batan bir paslı çivi sonucu ayağı sakat kalan Pauline, “genel olarak toplumdaki dışlanma ve aşağılık duygusuna o sakat ayağı yüzünden kapıldığını” (Morrison, 2011, 119) düşünmektedir. Pauline, ilk hamileliği sırasında sinemaya gitmekte, bir yandan filmlerin, oyuncuların dünyasıyla büyülenirken diğer yandan da filmlerde empoze edilen güzellik standartlarıyla çevresini değerlendirmeye başlamaktadır (Morrison, 2011, 129-130). Ayrıca, yanlarında çalıştığı beyaz bir aile olan Fisher’ların evini kendi evi gibi benimsemekte ve giderek kendi evi ve ailesine duyarsızlaşarak onlardan uzaklaşmaktadır. Fisher’ların küçük kızlarına bakmak, onu yıkayıp giydirmek, saçlarını taramak hoşuna giderken kendi çocuklarının saçlarından ise “taranması gereken, birbirine geçmiş, siyah kaba yün öbekleri” (Morrison, 2011, 134-135) olarak bahsetmektedir.

Yaşadığı sıkıntılar ve dışlanmışlıklardan kurtuluşu Tanrı’ya sığınmakta ve dualarda bulan Pauline, ona sıkıntıdan başka bir şey vermeyen kocası Cholly’nin elbet bir gün yaptıklarının cezasını çekeceğini düşünmektedir:

“Bayan Breedlove, Tanrı’nın cezalandırmak amacıyla omuzlarına yüklemiş olduğu, değersiz bir adamla yaşayan, dürüst ve Hristiyan bir kadın olarak görüyordu kendisini (Cholly’nin kurtarılması söz konusu olmazdı kuşkusuz, kurtarılmakla uzaktan yakından ilgisi yoktu – Bayan Breedlove Kurtarıcı İsa ile değil, Yargıç İsa ile ilgileniyordu). Şu alçağın boş gururunu kırmak için kendisine yardım etmesini dileyerek, İsa ile yapmış olduğu Cholly konusundaki konuşmaları sık sık duyulurdu...Cholly içkiyi bırakmış olsaydı, karısı İsa’yı hiçbir zaman bağışlamayacaktır. Cholly’nin günahlarına çok gereksinim duyuyordu” (Morrison, 2011, 50).

Tanrı’nın adaletine güvenen ve “kiliseye bağlılığı sözde kalmayan bir kadın” (Morrison, 2011, 136) olarak nitelenen Pauline, Cholly’nin günahları sebebiyle affedilmeyeceğini ve kurtarılmasının söz konusu olmayacağına inanarak bir *katarsis* yaşamaktadır. Pauline, Cholly ile evlilikleri giderek kötüleşirken “yolu karanlık yerlere düştüğünde her zaman yanında olacak ulu Tanrısının elini uzatmasını, o mutluluk ortamını bekliyordu” (Morrison, 2011, 126) ve “dua toplantılarında Cholly’nin durumu için ağlayıp sızlanır, çocuklarını babalarının günahlarından uzak tutması için Tanrı’ya yalvarırdı” (Morrison, 2011, 134). Kocasının davranışları karşısında hiçbir zaman Tanrıdan ümidini kesmeyen Pauline, “Tanrım bana yardım edecektir. Edeceğini biliyorum. Aslında benim gibi bir eski toprak için önemi de yok. Ama kuşkusuz cennet olacaktır bir gün” (Morrison, 2011, 139) diyerek Tanrıya sığınmaktadır.

Pecola’ya nispeten daha iyi şartları olan Freida ve Claudia için de Tanrı bir dua ve sığınma makamıdır. Pecola’nın hamile olduğunu ve bebeğinin de büyük bir olasılıkla yaşamayacağını konuşmalardan duyan iki kardeş “Pecola’nın bebeğinin yaşaması için Tanrı’ya yalvarıp tam bir ay boyunca iyi insan olacağımıza dair ona söz verelim” (Morrison, 2011, 199) derler. Diğer dualarından farklı olarak, bunun gerçekleşmesini çok istediklerini göstermek için de kendilerince bir büyü yaparlar. Bisiklet almak için bütün yaz tohum satarak kazandıkları parayı Pecola’nın evinin yanına, ellerinde kalan tohumları da kendi evlerinin arkasına ekerler (Morrison, 2011, 199-200). Romanın başlangıç cümlelerinde de görülebileceği gibi ne Pecola’nın bebeği sağ doğar ne de ettikleri tohumlar filizlenir (Morrison, 2011, 13). Krupa (2015, 145-146), bu durumu, Tanrı’nın istemediği bir fiilin işlenmesi ve sonrasında da bu sebeple toprağın lanetlenmesi olarak yorumlamaktadır.

Romanda, Shirley Temple imgesinin altını çizdiği beyazlık, güzellik ve mavi gözlere sahip olmanın canlı örneklikleri de tipleştirilmekte; Claudia, Freida ve Pecola bu kızlarla yaşadıkları karşılaşmalarda kendilerine yakıştırılan çirkinliklerini tekrar tekrar deneyimlemektedirler. Freida ve Claudia’ların komşularının kızı olan Rosemary “hamur beyazı bir yüz, bir çift büyüleyici göz”e (Morrison, 2011, 37-38) sahip olarak betimlenmektedir. Ayrıca, kızların okuluna “arkasından sarkan, linç halatı gibi örülmüş iki uzun sarı saç örgüsüyle, bir düş çocuğunu” (Morrison, 2011, 72) andıran Maureen adında

beyaz bir kız gelir ve herkes ona o kadar hayrandır ki “kızlar tuvaletinde lavaboyu kullanmak istediğinde, zenci kızlar kenara çekilirler, ona saygı gösterdikleri gözkapaklarının aşağı düşmesinden anlaşıldı” (Morrison, 2011, 72). Maureen ile arkadaşlıkları sırasında gelişen bir olayda Maureen; Freida, Claudia ve Pecola'ya kendi “sözde” üstünlüğünü kullanarak “Güzelim *ben!* Siz çirkinsiniz! Siyah ve çirkin. *Ben* güzelim!” (Morrison, 2011, 83) diyerek sembolik bir şiddet uygulamaktadır. Bu örnekte diğer iki kız içselleştirdikleri çirkinlikleriyle herhangi bir sorgulamaya girmezken Claudia neden çirkin olarak görüldüklerini kendi iç dünyasında irdelemektedir; “güzel olan Maureen'se -olanlara inanıyorsak öyleydi- biz güzel değildik. Bu ne anlama geliyordu? Biz ondan daha aşağı durumdaydık. Daha iyi, daha akıllı, ama yine de daha aşağı” (Morrison, 2011, 84).

İrk, güzellik algısı ve toplumsal cinsiyet kesişimselliği siyahi kadınların birçok katmanda tahakküm altında olduklarını göz önüne sererken romanda, Claudia hariç, siyahi karakterlerin bu durumu içselleştirerek normalleştirdiklerine şahit olunmaktadır. Pecola karakteri ise üzerinde hissettiği, toplumun bu çok yönlü saldırılarına sessiz bir çılgılla karşılık vermekte ve çocuksu naifliğinin direnişiyle sanrılara kapı açacak bir ruhi çöküşe doğru yol almaktadır. Pecola bir yandan kendisine özgü zannettiği çirkinliğini anlamlandırmaya çalışırken diğer yandan da toplumsalın buyur ettiği niteliklerin ayırdına varıp nasıl kendisi de kabul görür düşüncesini zihninde kurgulamaktadır. Pecola, çirkin olduğu için ailesiyle birlikte yaşamak zorunda olduğu inancını taşımaktadır; çünkü tecrübelerinden anladığı üzere toplum onu bu hâliyle dışlamaktadır:

“Böyle görüldüğü sürece, böyle çirkin olduğu sürece, bu insanlarla birlikte yaşamak zorunda kalacaktı Pecola. Bir bakıma onların bir parçasıydı. Okulda, öğretmenlerinin olduğu kadar sınıf arkadaşlarının da kendisini insan yerine koymamasına, hor görmesine neden olan çirkinliğin gizemini ortaya çıkarmaya uğraşarak aynanın karşısında saatlerce oturup kendine bakar dururdu...öğretmenlerinin ona karşı davranışları hep böyle olmuştu. Ona bakmamaya çalışır, yalnızca herkesin yanıt vermesi gerektiğinde ona seslenirlerdi” (Morrison, 2011, 53).

Örneğin aksettirdiği üzere, hor görülme ve yok sayılma Pecola'nın hayatının özetidir. Şekerleme satın aldığı dükkandaki satıcı bile onu görmezlikten gelmektedir; “Pecola'yı görmüyor, çünkü onun için görmesi gereken bir şey yok... beyaz göçmen bir bakkal, küçük bir zenci kızı nasıl görebilsin?” ((Morrison, 2011, 57). Böylece, bir tek benzerleriyle birlikte olabilir düşüncesini geliştiren küçük kız, bu durumun nedenlerine kendince cevaplar aramakta ve ürettiği çözümler içinde bulunduğu kısır döngüyü kırmayarak daha da sağlamlaştırmaktadır. Şekerleme almak üzere bakkala giderken yolda gördüğü karahindiba çiçeklerinin neden hiç sevilmediğini düşünen (Morrison, 2011, 55) Pecola, bakkalda tecrübe ettiği görülmeme, tiksinişme duygularıyla evine dönerken yine karahindibalarla karşılaşmakta ve “ansızın bu çiçeklere karşı bir yakınlık” (Morrison, 2011, 58) duymaktadır. Pecola'nın, içerisinde yaşadığı siyahi topluluğun beyazlar tarafından sevilmemesi ile bu çiçekler arasında bir bağlantı kurduğu anlaşılmaktadır.

Pecola yaşadığı dışlanma, horlanma, yok sayılma ve ailesinin kötü fiillerini kendi çirkinliğiyle özdeşleştirerek eğer kendi güzelleşirse onların ve bağlantılı olarak da toplumun ona karşı davranışlarının değişeceğini düşünmektedir:

“Bir süre önce, Pecola'nın aklından şöyle bir şey geçti: Gözleri, şu gördüklerini kaydeden, görüntüleri algılayan gözleri, o gözler farklı olsaydı, yani güzel olsaydı, kendisi de farklı bir insan olacaktı...Kendisi, değişik, güzel görünümlü olsaydı, Cholly de farklı olabilirdi, Bayan Breedlove da. ‘Şu güzel gözlü Pecola'ya bir bak. Bu güzel gözlerin önünde kötü şeyler yapmamalıyız,’ diyebilirlerdi” (Morrison, 2011, 54).

Biricikliğini idrak ederek kendisinin bir birey olarak önemini farkına varması gerekirken Pecola, toplumsal değerleri içselleştirerek ona dayatılan kalıplara girmeye çalışmaktadır. Pecola'nın safiyane duygularıyla bulabildiği tek geçerli çözüm, toplumun güzellik kodlarından en önemlisine sahip olabilmektir: “Her gece, aksatmadan, dua ediyordu, mavi gözleri olsun diye. Bir yıl boyu dua etmişti, bütün yüreğiyle. Biraz direnci

kırılmış olsa da, umutsuz değildi. Bu denli güzel bir şeyin gerçekleşmesini sağlamak, çok çok uzun bir süre alacaktı" (Morrison, 2011, 55). Kara bir kedinin mavi gözleri olabiliyorsa (Morrison, 2011, 99) pekâlâ Pecola'nın da mavi gözleri olabilirdi; önemli olan unsur istemek ve sabretmektir. Mavi gözlere hemen sahip olamasa da çeşitli tecrübelerle bunu zihinsel manada deneyimleyebilmektedir Pecola.

Pecola, anne ve babasının kavgaları esnasında çaresizliği, güçsüzlüğü içerisinde Tanrı'ya yalvarmakta ve ancak yok olarak her yandan onu kuşatan zulümden kurtulabileceği yanılgısına kapılmaktadır:

"Ne olur Tanrım,' diyerek avucunun içine fısıldadı, Pecola. 'Lütfen Tanrım, yok et beni.' Sıkıca yumdu gözlerini. Gövdesinin küçük parçaları yok oldu önce. Bir yavaş, bir hızlı. Yine yavaş. Parmakları birer birer yok oldu; sonra kolları dirseklerine kadar kayboldu. Şimdi sıra ayaklarındaydı. Evet, iyi oluyordu. Bacakları gitti ansızın. Kalçalarının üst tarafı en zorlu yerdi. Çok sessiz olmalı, kendini tutmalıydı. Karnı gitmek istememişti. Ama, sonunda o da gitti. Sonra göğsü, boynu. Yüzü de zorluk çıkardı. Neredeyse yok oluyordu, neredeyse. Sımsıkı kapalı gözleri kalmıştı yalnızca. Her zaman onlar kalırdı geriye" (Morrison, 2011, 53).

Pecola'nın tek duası bu değildir; yukarıda da değinildiği üzere onun en önemli duası bu duayla da bağıntılı olarak, eğer yok olamıyorsa en azından mavi gözlere sahip olmasıdır. "Her gece, aksatmadan, dua ediyordu, mavi gözleri olsun diye. Bir yıl boyu dua etmişti, bütün yüreğiyle. Biraz direnci kırılmış olsa da, umutsuz değildi. Bu denli güzel bir şeyin gerçekleşmesini sağlamak, çok çok uzun bir süre alacaktı" (Morrison, 2011, 55).

Onun yaşındaki çocukların çok sevdiği Mary Jane adındaki şekerlemelerin üzerinde bir resim bulunmaktadır ve bir örnekte Pecola'nın bu şekerlemeleri yemesinin nasıl kendisini Mary Jane olarak hissetmesini sağladığını okurlar öğrenmektedir:

"Şekerlemelerin her birinin soluk renkli kağıdının üzerinde bir resim var. Şekerlemelere adını veren küçük Mary Jane'in resmi. Gülümseyen beyaz bir yüz. Hoş bir dağınıklık içindeki sarı saçları, mavi gözleriyle bir temizlik, bir gönenç dünyasından bakmakta. Gözlerinden huysuzluk, haylazlık akıyor. Pecola'ya göre yalnızca sevimli onlar. Şekerlemeyi yiyor, tadı iyi. Şekerlemeyi yemek bir bakıma gözleri yemek demek, Mary Jane'i yemek demek. Mary Jane'i sevmek. Mary Jane olmak demek" (Morrison, 2011, 59).

Shirley Temple fincanıyla bir şeyler içmemin yaşattığı hislere benzer şekilde, üzerlerinde beyaz tenli, sarı saçlı, mavi gözlü bir kız resmi olan şekerlemeleri yemek, o güzellikle bütünleşmek Pecola için anlık esrikliklere neden olarak kendi mutsuz gerçekliğinden kısa süre de olsa onu uzaklaştırmaktadır. Bu geçici saadet yaşantıları nasıl olsa önemsizdir, zira er ya da geç Pecola dünyadaki en güzel ve en mavi gözlere sahip olacaktır...

Pecola duasının kabul olması için mahallelerinde yaşayan ve insanların Sabunkafa Kilise adını verdikleri "düş okuru, danışmanı, yorumcusu" (Morrison, 2011, 174) olduğunu iddia eden bir uzmana gider (Morrison, 2011, 183). Hayatının bir evresinde papazlık da yapan Sabunkafa Kilise, romanda kötülük problemini sorgulamakta ve kendisini Tanrı'dan daha güçlü görmektedir. Sabunkafa Kilise'ye göre "kötülük vardı, çünkü Tanrı yaratmıştı onu. O, yani Tanrı, akıldışı ve bağışlanamayacak bir yargı yanlışı yapmıştı: Kusurlu bir evren tasarlamıştı" (Morrison, 2011, 182). Kötülük probleminden yola çıkarak evrenin kusurlu olduğunu düşünen Sabunkafa Kilise, Tanrı'nın bu konuda yanlış yaptığını iddia etmektedir. "Kötü bir iş becermişti Tanrı, bizim Sabunkafa ise ondan daha iyi iş başarabileceğini geçiriyordu aklından. Aslında Yaradan, kendisine akıl danışmamakla hata etmişti" (Morrison, 2011, 182). Kendisini, Tanrı'nın akıl danışması gereken bir konuma yerleştirerek dünyadaki kötülüğün varlığını soruşturan Sabunkafa Kilise, argümanlarının aksine, küçük kızlara cinsel istismarda bulunarak aslında kötülüğü tekrar tekrar üretmektedir (Morrison, 2011, 176).

Pecola'nın mavi gözlere sahip olma isteğiyle gittiği Sabunkafa Kilise'nin kartvizitinde özetle şunlar yazılıdır: "Güçlükler ve doğal olmayan koşullarla başının

dertteyse ben onların üstesinden gelebilirim; büyüleri, kötü şansı ve kötü etkileri yok ederim. Unutmayın, ben doğuştan, gerçek bir ispiritizmacı, psikanalizciyim, size yardım edebilirim. Bir kez gelin yeter” (Morrison, 2011, 182-183). Her ne kadar, Pecola'ya onun için bir şey yapamayacağını, kendisinin bir büyücü olmadığını, Tanrı'nın gösterdiği yolu izlediğini ve eğer Tanrı Pecola'nın isteğini makul bulursa onu gerçekleştireceğini söylemesine rağmen, uzun zamandır kurtulmak istediği ev sahibinin köpeğine zehirli et yedirmek için küçük kızı kullanır (Morrison, 2011, 184). Sabunkafa Kilise'nin kendisine yardım edeceğinden emin olan Pecola, onun istediklerini yapar ve köpeğe zehirli olan eti verir. Sözde uzmanın küçük kıza söylediğine göre, Pecola'nın duasının bir gün sonra kabul edileceğinin tezahürü köpeğin tuhaf davranışlar sergilemesi olacaktır. Ayağa kalkmaya çalışan ama zehirlendiği için sendeleyerek dolaşan ve sonunda da yere düşen köpek (Morrison, 2011, 185) Pecola için duasının kabul olacağını göstergesidir. Böylece, Sabunkafa Kilise, zehirli eti Pecola aracılığıyla köpeğe yedirerek hem köpektan kurtulmuş hem de küçük kızın duasının kabul olacağına inanmasını sağlamıştır (Morrison, 2011, 184-186).

Sabunkafa Kilise, Tanrı'ya hitaben bir mektup kaleme alır ve Pecola'yı neden kandırdığına gerekçe olarak şunları yazar:

“Söyle bana, Tanrım, böyle bir kızcağızı yolu bana düşünceye kadar, nasıl bunca uzun bir süre yalnız bırakabildin? Nasıl yapabildin bunu?... Senin işini ben yapmak zorunda kaldım. O kızın neden geldiğini biliyor musun? Mavi göz istemek için, Yeni, mavi gözler, diyordu. Ayakkabı satın alır gibiydi. ‘Bir çift yeni mavi göz istiyorum.’ Onları çok uzun bir süredir istiyor olmalıydı, sen de bir yanıt vermemiştin ona (Bu yaptığının eski bir alışkanlık olduğunu kıza söyleyebilirdim.) *Bana* mavi göz istemek için geldi...Çocukları unuttun mu? Evet...Unuttun onları, Tanrım. Nasıl ve ne zaman Tanrı olacağını unuttun. İşte bu yüzden o küçük zenci kızın gözlerini değiştirdim...istemiş olduğu mavi gözleri verdim ona...Senin yapamayacağın, yapmayacağın bir işi değil, yapmamış olduğun bir işi yaptım: O çirkin, küçük zenci kıızı gördüm ve sevdim. Senin rolünü oynadım. Hem de çok iyi bir gösteri oldu! Ben, evet ben bir mucize yarattım. İsteddiği gözleri verdim ona. Ona mavi mavi iki göz verdim. Kobalt mavisi...O mavi gözleri başka kimse göremeyecek. Yalnız kendisi görecektir. Artık mutlu yaşayacak. O işi ben başardım, o işi yapmakta da haklıyım” (Morrison, 2011,189-191).

Dünyadaki kötülüğü sorgulayan ve Tanrı'nın yapmadığı edimi küçük kıızı kandırarak da olsa gerçekleştirdiğini iddia eden Sabunkafa Kilise, en büyük kötülüğü kendisi yapmış ve Pecola'nın gerçeklik algısını yıkararak onun bir hayal aleminde yaşamasına sebebiyet vermiştir. Babasının istismarı neticesinde yaşadığı hamilelik ve bebeğini kaybetmesi karabasanları içerisinde toplumun en dışına itilen Pecola, bütün insanlar arasında en güzel mavi gözlerle sahip olduğu illüzyonuyla sürekli aynadaki gözlerine bakarak ve hayali arkadaşıyla konuşarak günlerini geçirmektedir. Romanın son bölümünde, artık belki de bir yetişkin olan Claudia, Pecola'nın hayatını özetlemektedir: “Küçük kara derili bir kız, küçük beyaz derili bir kızın mavi gözlerine özeniyor ve o özlemin özünde yatan korkuyu ancak özlemi gerçekleştiren bir kötülük yenebiliyor” (Morrison, 2011, 212).

Karakter tipolojileri ve sergilenen örneklerden görüleceği gibi siyahi kadınların maruz kaldıkları ırk, güzellik standartları ve toplumsal cinsiyet sacayağından oluşan tahakküm matrislerinin kesişimselliği *En Mavi Göz* adlı romanda da tezahür etmektedir. Bu çoklu baskılar altında ezilen karakterler için din bir sığınak işlevi görmekte, Tanrı ise kötülüklerin cezasını verecek bir yargıç olarak nitelenmektedir. Ayrıca, Tanrı'dan olduğu düşünülen cezalar iyi bir inanan olmanın gereğiyle yadsınmamakta ve olağan görülmektedir. Dualar, yaşanan sıkıntıları giderecek tek merci olarak görülen Tanrı'ya yapılmakta ve duaların kabul olunacağına duyulan inanç, toplumun bireyler üzerindeki tahakkümünün perdelerini aralayarak içeriye gün ışığının sızmasına olanak veren bir güce dönüşmektedir.

Sonuç Yerine

Kadınlar toplum içerisinde çeşitli yönlerden zorlama ve ayrımcılığa maruz kalmakta ve bilhassa siyahi kadınlar bu baskıları daha yoğun hissetmektedirler. Her ne kadar siyahi erkekler de ırksal ayrımcılığa uğrasalar da siyahi kadınlar hem cinsiyet rolleri, sınıf, cinsellik, yaş hem de toplumun genel güzellik standartlarıyla çatışan ırksal özellikleri bağlamında birçok tahakküm matrisinin kesişimini tecrübe etmektedirler.

Siyahi bir kadın yazar olan Toni Morrison, kendi sosyo-kültürel yaşantısının akislerini romanlarında işleyerek toplumsal sorunlarına karşı cümlelerini bir neşter gibi kullanmaktadır. Yazarın, *En Mavi Göz* adlı romanı beyaz egemen toplumda siyahi kadınların hayatlarının ilk anlarından itibaren deneyimledikleri çoklu tahakkümleri ve bu tahakkümlerden kurtulma çabalarını açık bir şekilde aktarmaktadır. Romanın, sessizliğiyle kulakları sağır eden 11 yaşındaki kahramanı Pecola özelinde, beyaz bir toplumda siyahi bir kadın olmanın bir yandan cinsiyet rolleri diğer yandan da güzellik algısı bağlamında nasıl ötekileştirmelere neden olduğu daha net gözlemlenebilmektedir. Pecola'nın, hayat yolunun daha başlarında karşısına çıkan bu çıkmaz sokakta çaresizce ilerlerken yapabildiği tek şey; geriye dönüp başka bir sokağa sapmak yerine, o çıkmaz sokağın sonundaki duvarın ortadan kalkmasını dilemektir. Bir çift mavi göze sahip olursa kabul göreceği, her şeyin düzeleceği yanılmasıyla Pecola, toplumun ona dayattığı nesnel güzellik imgelerini içselleştirmektedir. Kurguladığı ütopya içerisinde kadınların yaşadığı çoklu tahakkümlerden kendince kurtulma çabası, yaşamının ilerleyen dönemlerinde gerçeklikten iyice uzaklaşmasına sebep olarak toplumun en dışında ıskarta bir hayatı sürdürmek zorunda kalmasıyla sonuçlanmaktadır.

Romanda, siyahi kadınların uğradıkları çeşitli baskı katmanlarının kesişimselliğinde din unsuru nerede durmaktadır sorusu; din ve Tanrı'nın, kesişimselliğin oluşturduğu tahakkümlere karşı bir sığınak ve talep merci olarak işlev gördüğü şeklinde cevaplanabilmektedir. Bu kesişimselliklerin etkisi altında kalmayan erkek bir karakter olan Sabunkafa Kilise ise Tanrı'yı eleştirmekte ve hatta kendisi Tanrı rolüne soyunmaktadır. Böylece, toplumsal cinsiyet rolleri dağılımının dine bakışta da kendini gösterdiği ortaya çıkmakta; kadınlar edilgen bir duruş sergileyerek talep eden, bekleyen konumlarını sabitleştirmekte, Sabunkafa Kilise örneğinde erkekler, özellikle de beyaz erkekler - Sabunkafa Kilise melez bir erkektir- ataerkil yapıyı din noktasında da görünür kılarak aktif, yöneten fail düzlemine yerleşmektedirler. Ayrıca, Sabunkafa Kilise failliğinin boyutunu genişleterek kendisini Tanrı yerine koymak ve aktif, verici erkeklik rolünü Pecola'ya bir çift mavi göz vererek sağlamlaştırmaktadır.

Özcesi, Morrison'ın *En Mavi Göz* adlı romanı, toplumsal tahakküm matrislerinin siyahi kadınların yaşamları üzerinde bir kıskaç gibi kesişerek onların gerçekliklerini sıkıştırıp zedeleyişlerini yansıtmaktadır. Din ise siyahi kadınlar için, çoğunlukla olumlu anlamlar yüklenen bir olgu olarak, zedelenen ve kısırılmış bu gerçekliklerle başa çıkmak için makası bir nebze de olsa gevşetebilecekleri bir mekanizma işlevi görmektedir. Böylece din, kesişimsel baskılara maruz kalma karşısında bir kaçış noktası, yönelinen bir sığınaktır.

Kaynakça

- Abraham, Anjali. "Woman As A Victim of Racial Hatred: A Study of Toni Morrison's Novel *The Bluest Eye*". *International Journal of English Language, Literature and Humanities* 4/7 (2016), 140-150.
- Alexander, Allen. "The Fourth Face: The Image of God in Toni Morrison's *The Bluest Eye*". *African American Review* 32/2 (Yaz 1998), 293-303.
- Arslan, Elif. *Double Repression of Black Women in The Bluest Eye and Color Purple*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

- Aydemir, Yasemin. *The Suffers of Black Women in Alice Walker's The Color Purple and Meridian and Toni Morrison's Beloved and The Bluest Eye*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Biography. "Toni Morrison Biography". Erişim 12 Mayıs 2021. <https://www.biography.com/writer/toni-morrison>
- Bourdieu, Pierre. *Eril Tahakküm*. Çev. Bediz Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 4. Basım. 2018.
- Britannica. "Shirley Temple". Erişim 21 Nisan 2021. <https://www.britannica.com/biography/Shirley-Temple>
- Bump, Jerome. "Racism and Appearance in *The Bluest Eye*: A Template for an Ethical Emotive Criticism". *College Literature* 37/2 (2010), 147-170.
- Collins, Patricia Hill. "Intersections of Race, Class, Gender, and Nation: Some Implications for Black Family Studies". *Journal of Comparative Family Studies* 29/1 (1998), 27-36.
- Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 2nd Ed., 2000.
- Collins, Patricia Hill. *Intersectionality as Critical Social Theory*. Durham: Duke University Press, 2019.
- Crenshaw, Kimberlé. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum* 1/8 (1989), 139-167.
- Crenshaw, Kimberlé. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review* 43/6 (1991), 1241-1299.
- Çıraklı, Mustafa Zeki. "Disabled Vision and Schizophrenia in Toni Morrison's *The Bluest Eye*". *Dublin Studies in Modern Languages and Literature* 41/1 (2017), 46-64.
- Degler, Rebecca. "Ritual and 'Other' Religions in *The Bluest Eye*". *Toni Morrison and the Bible: Contested Intertextualities*. ed. Shirley A. Stave. 232-255. New York, NY: Peter Lang, 2006.
- Depci, Aytemis - Tanrıtanır, Bülent C. "Triple Oppression on Women in Toni Morrison's *Tar Baby* and *The Bluest Eye*". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (Haziran 2013), 455-473.
- Douglas, Christopher. "What *The Bluest Eye* Knows about Them: Culture, Race, Identity". *American Literature: A Journal of Literary History, Criticism, and Bibliography* 78/1 (Mart 2006), 141-68.
- Encyclopedia of World Biography. "Toni Morrison Biography". Erişim 12 Mayıs 2021. <https://www.notablebiographies.com/Mo-Ni/Morrison-Toni.html>
- Erdağ, Sinem. *Oppression, Gender and Sexuality in The Bluest Eye*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Erdemir Kara, Gökçen - Demirtaş, Ege. "A Postcolonial Feminist Approach To Toni Morrison's *The Bluest Eye*". *Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2020), 199-212.
- Gillespie, Carmen. *Toni Morrison: Forty Years in The Clearing*. Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press, 2012.
- Haque, Farhana. "The Black Community's Ideologies Regarding Whiteness in Toni Morrison's *The Bluest Eye*: A Comparative Study between the American Standard of Beauty and Racism". *International Journal of English Literature and Culture* 4/7 (2016), 132-137.
- Hunt, Darnell. *Sosyoloji Sözlüğü*. ed. Bryan S. Turner. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Hunt, Michelle. "Women as Commodities in Danticat's *Breath, Eyes, Memory* and Morrison's *The Bluest Eye*". *Pennsylvania Literary Journal* 8/2 (2016), 120-149.
- Islam, Minhazul. "White Beauty Standard in Toni Morrison's *The Bluest Eye*". *Language in India* 19/9 (2019), 188-205.

- Karim Karim, Birdost Muhammed. *The Crisis of Identity in Nella Larsen's Passing and Toni Morrison's The Bluest Eye*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Keller, Evelyn Fox. *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*. Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları. 2. Basım, 2016.
- Khan, Reza Hassan - Rahman, Shafiqur. "The Framework of Racism in Toni Morrison's *The Bluest Eye*". *Advances in Language and Literary Studies* 5/2 (2014), 25-28.
- Khati, Beena. "Struggle for Personal and Racial Identity as Portrayed by Toni Morrison in The Novel *The Bluest Eye*". *International Journal of Multidisciplinary Educational Research* 10/1 (Ocak 2021), 69-72.
- Kohzadi, Hamedreza vd. "A Study of Black Feminism and Womanism in Toni Morrison's *the Bluest Eye* from the Viewpoint of Alice Walker". *International Journal of Academic Research* 3/2 (2011), 1307-12.
- Krupa, N. Dyva. "Racism and Religion in Toni Morrison's *The Bluest Eye*". *Journal of English Language and Literature* 2/1 (2015), 143-148.
- Lemert, Charles. *Sosyoloji Sözlüğü*, ed. Bryan S. Turner. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Mahaffey, Paul Dauglas. "The Adolescent Complexities of Race, Gender, and Class in Toni Morrison's *The Bluest Eye*". *Race, Gender & Class* 11/4 (2004), 155-165.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. 2. Basım, 2005.
- McKittrick, Katherine. "'Black and' Cause I'm Black I'm Blue: Transverse racial geographies in Toni Morrison's *The Bluest Eye*, Gender, Place and Culture". *A Journal of Feminist Geography* 7/2 (2000), 125-142.
- Mermann-Jozwiak, Elisabeth. "Re-Membering the Body: Body Politics in Toni Morrison's *The Bluest Eye*". *Lit: Literature Interpretation Theory* 12/2 (2001), 189-203.
- Morrison, Toni. *En Mavi Göz*. Çev. İrfan Seyrek. İstanbul: Can Yayınları. 6. Basım, 2011.
- Morrison, Toni. *The Bluest Eye*. London: Vintage Books, 1999.
- Noble, Molly. *Religiosity and Feminism: Navigating Gender Constructions and Ideologies*, Arcata: Humboldt State University, 2018.
- Okutan, Birsan Banu. *Erillik ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Pager, Devah – Shepherd, Hana. "The Sociology of Discrimination: Racial Discrimination in Employment, Housing, Credit, and Consumer Markets". *The Annual Review of Sociology* 34 (Ağustos 2008), 181-209.
- Poetry Foundation. "Prologue". Erişim 12 Mayıs 2021. <https://www.poetryfoundation.org/poems/43705/prologue-56d22283c12e1>
- Potter, George. "Forced Domination: Intersections of Sex, Race and Power in *Light in August* and *The Bluest Eye*". *Proteus: A Journal of Ideas* 21/2 (2004), 43-48.
- Ritzer, George. *Modern Sosyoloji Kuramları*. Çev. Himmet Hülür. Ankara: De Ki Basım Yayım Ltd. Şti. 7. Ed., 2012.
- Rosenberg, Ruth. "Seeds in Hard Ground: Black Girlhood in *The Bluest Eye*". *Black American Literature Forum* 21/4 (1987), 435-445.
- Sarangi, Itishri - Pattnaik, Minushree. "Racial and Sexual Intolerance in *The Bluest Eye*". *The Creative Launcher* 2/4 (2017), 406-421.
- Saxena, Manali – Singh, Pratima. "The Biblical and Classical Myths in Morrison's *The Bluest Eye* and *Sula*". *Research Journal of English Language and Literature (RJELAL)* 7/2 (2019), 41-44.
- Singh, Jakeet. "Religious Agency and the Limits of Intersectionality". *Hypatia* 30/4 (Sonbahar 2015), 657-674.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. Çev. Ümit Tatlıcan, Gülhan Demiriz. İstanbul: Sentez Yayıncılık. 8. Basım, 2015.

- Şenaydın, Ferah Türkkani. *Female Victimization in Buchi Emecheta's The Joys of Motherhood and Toni Morrison's The Bluest Eye*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Taha, Bahir Ibrahim – Ibrahim, Mohammed Fezea. "The Double Faced Ideology: Antifeminism and Racism in Toni Morrison's The Bluest Eyes". *Journal of Tikrit University for Humanities* 27/8 (2020), 56-66.
- Tahir, Ary Syamanad Tahir. *Gender Violence and Alice Walker's Novel The Colour Purple and Toni Morrison's Novel The Bluest Eye*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Walby, Sylvia. *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1991.
- Yasmin, Shegufta. "Comparative Study between *The Bluest Eye* & *Native Son*: Pitfall of Racism in 1930's America". *ASA University Review* 6/2 (2012), 73-78.
- Yavuz, Sevilay. *Victims of Incest: Portrayals of Women as Reflected in the Novels of Toni Morrison and Zülfü Livaneli*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yazıcıoğlu, Özlem Öğüt. "Toni Morrison'un *En Mavi Göz* ve *Jazz* Romanlarında Cinsiyet, Cinsellik ve Şiddet". *Kültür ve Edebiyatta Cinsiyet, Cinsellik, Şiddet*. ed. Nevin Yıldırım Koyuncu - Dilek Direnç. 211-222. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2014.

**Tanbûrî Alî Efendi ve Tanbûrî Cemil Bey'in Bestelerinin Usta-Çırak İlişkisi Bağlamında
Tahlîli**

**Analyzing The Compositions of Tanburi Ali Efendi and Tanburî Cemil Bey in the Context of
the Master Apprentice, Relationship**

Yıldırım AKTAŞ

Doç. Afyon Kocatepe Üniversitesi Devlet Konservatuvarı
Afyonkarahisar, Türkiye

Afyon Kocatepe University State Conservatory
Afyonkarahisar, Turkey

yldrmaktas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6402-1148>

Özkan ÖZKOÇ

Öğr. Gör. Celal Bayar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Müzik Bölümü
Manisa, Türkiye

Celal Bayar University Fine Arts Faculty Music Department
Manisa, Turkey

ozkanozkoç@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8933-0609>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Aktaş, Y. & Özkoç, Ö. (2021). Tanbûrî Alî Efendi ve Tanbûrî Cemil Bey'in Bestelerinin Usta-Çırak
İlişkisi Bağlamında Tahlîli, *Journal of Social Sciences*, 31, 126-141

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54734>

Makale Türü / ArticleTypes: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 24.11.2021

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 126-141

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

TANBÛRÎ ALÎ EFENDÎ VE TANBÛRÎ CEMİL BEY'İN BESTELERİNİN USTA-ÇIRAK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TAHLİLİ

Öz: Tanbur sazının akla gelen en önemli icracılarından olan Cemil Bey virtüözlüğünün yanı sıra saz ve söz musikisi formlarındaki üretimleri ile de dikkat çeken bir bestekâr ve çok yönlü bir müzik adamıdır. Kendisi gibi Tanburi olan ve döneminin saray hayatının gözde musiki hocalarından olan Tanburi Ali Efendi ile tesadüfen tanışmış, kendisinden uzun seneler faydalanmıştır. Çalışmada, Tanbûrî Ali Efendi ve Tanbûrî Cemil Bey'in usta-çırak ilişkisi dikkate alınarak, Evç ve Sûzinâk makamında besteledikleri Tanbûrî Ali Efendi'nin; Sûzinâk Ağır Aksak Şarkısı ve Evç Aksak Semaîsi ile Tanbûrî Cemil Bey'in Sûzinâk Aksak Şarkısı ve Evç Aksak Semaî Şarkılarının kimlik bilgileri üzerinden karşılaştırmalı makam analizleri yapılmış, melodi cümle benzerlikleri, perde kullanım sıklıkları tespit edilerek, Cemil Bey'in eserlerindeki, Tanbûrî Ali Bey etkisinin bilimsel değerlendirme ve verilerle ortaya konması amaçlanmıştır. Amacı ve yöntemi bakımından tarama modelini esas alan betimsel bir araştırmadır. Konuyla ilgili çeşitli kaynakların taranmasıyla her iki bestekârın ortak kullandıkları makamlardan seçilen eserler çalışmanın örneklemine oluşturmaktadır. Çalışmanın usta çırak ilişkisi bağlamında, karşılaştırmalı makamsal analiz konularına yönelik araştırmalara kaynak teşkil edeceği ve özgün olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tanbûrî Ali Efendi, Tanbûrî Cemil Bey, Karşılaştırmalı Analiz

ANALYZING THE COMPOSITIONS OF TANBÛRÎ ALÎ EFENDÎ AND TANBÛRÎ CEMİL BEY IN THE CONTEXT OF THE MASTER APPRENTICE, RELATIONSHIP

Abstract: Cemil Bey, one of the most important performers of the tanbur instrument, is a composer and versatile musician who draws attention with his productions in different genres as well as his virtuosity. He met Tanburi Ali Bey, who was a Tanburi like himself and one of the favorite music teachers of the palace life of his time, and benefited from him for many years. In the study, Tanbûrî Ali Efendi's compositions in Evç and Sûzinâk makams, taking into account the master-apprentice relationship between Tanbûrî Ali Efendi and Tanbûrî Cemil Bey; Comparative maqam analyzes were made on the identity information of Sûzinâk Ağır Aksak Song and Evç Aksak Semaî and Tanbûrî Cemil Bey's Sûzinâk Aksak Song and Evç Aksak Semaî Songs, melody sentence similarities, pitch usage frequencies were determined, and the effect of Tanbûrî Ali Bey on Cemil Bey's works was made. It is aimed to be revealed with scientific evaluations. It is a descriptive research based on the scanning model in terms of its purpose and method. By scanning various sources related to the subject, the works selected from the modes used by both composers constitute the sample of the study. In the context of master-apprentice relationship, it is thought that the study will be a source for research on comparative modal analysis and is original.

Keywords: Tanburi Ali Efendi, Tanburi Cemil Bey, Comparative Analysis

Giriş

Türklerin tarihi geçmişinden günümüze kadar sürdürülmesi amaç edinilmiş usta-çırak ilişkisi adeta sanat aktarımında yaşam felsefesi doğrultusunda ilerlemiştir. Geçmişte aileler çocuklarının küçük yaşta sanat öğrenmesi için bir ustanın ellerine bırakır, ya öğrenci ustadan talep eder ya da usta öğrencinin yeteneğini görür ve öğrenciyi bu şekilde kabul ederdi. Musikisinde de bu süreç benzer olup, usta-çırak ilişkisi dahilinde meşk sistemi ile eğitime başlanmıştır. Musikide meşk bir üstat tarafından musiki parçasının tedricen çalınması ve okunması suretiyle talebeye öğretilmesi ve talebe tarafından öğrenilmesi demektir (Behar,1998: 24). Eğitim sürecinde çırağın ustasını örnek alması söz

konusudur. Sadece musikideki bestecilik ve icracılığın yanında ustanın edep ve ahlak anlayışını da kendine rol model edinir. Usta-çırak münasebetinde usta, talip olan öğrenciye musikide kendi bestecilik ve icracılıktaki üslubunu, makam anlayışını musikideki ince motifleri dokuyarak çırağa aktarır. Ustanın amacı öğrencisinin eğitimi sonunda musiki sanatını “el vermek” deyimiyle emanet edip gelecek nesillere taşımaktır.

Usta-çıraklık geleneğinde meşk sistemi Osmanlı Devletinin eğitim kurumlarında yaygın bir eğitim olarak görülmektedir. Enderûn-i Hümayûn, Mevlevihaneler, Mehterhane-i Hümayûn, Tekkeler önde gelen eğitim kurumları olarak bilinmektedir (Ak, 2014: 35). Enderun’da musiki yeteneği olan öğrenciler koğuşun yanında bulunan meşkhâneye yazılırlardı. Ses ve saz öğrencileri olarak iki gruba ayrılırlar ve bir üstadın yanına çırak olarak verilirlerdi (Kaçar, 2012:8). Mevlevilik Tarikatı için çok önemli bir yer tutan san’atkârlık ve san’at hayâtı, Hz. Mevlânâ’nın örnek yaşamı ve öğretileri ile kendi içerisinde dillerden dillere, gönüllerden gönüllere tekke terbiyesi ve meşk usulü ile aktarılmış, zaman içerisinde demlenmiş, olgunlaşmıştır (Gönül, 2007: 75). Ali Ufki’nin, Topkapı Sarayı’nı anlattığı eserinde, sarayın bir planını verir ve meşkhane için: 22 numaralı oda, meşkhane, yani musiki talim edilen odadır; gün boyu açık duran bu oda akşamları kapatılır ve içeride kimse yatmaz. Bazı müzisyenler prova yapmak ve ders almak için bu odaya giderler der (Öztürk, 2010: 9). Osmanlı dönemimdeki Türk Musikisi eğitim kurumlarının teker teker kapatılmasıyla usta-çırak ilişkisindeki meşk sisteminin zarar gördüğü düşünülmektedir. Geleneksel müzik, Enderun ve Mehterhane’den sonra üçüncü ana aktarım mekanizması olan “Tekkeler’i” de yitirmiş, dolayısıyla bu müziğin aktarımı ve eğitimi sadece kişisel çabalara bağlı bir hale gelmiştir (Güray, 2011:10-11). II. Mahmud döneminde Enderun’un itibarını kaybetmesiyle zayıflayan Türk müziği-saray münasebetlerindeki bu olumsuzluk konaklara da yansımış, neticede saray ve konaklardaki müzik toplantıları yerini evlerdeki toplantılara ve son dönemlerde halkın kurduğu müzik cemiyetlerine bırakmıştır. Bu tür toplantıların düzenli ve uzun süreli olmasında ev sahibinin kişiliği önemli rol oynamıştır (Somakçı, 2017: 178). Eğitim kurumlarının 19. Yüzyılda kapatılması Tanburi Ali Efendi (1831-1902) ve Tanburi Cemil Bey’in (1871-1916) dönemlerine tesadüf etmektedir. Yazılı kaynaklarda Cemil Bey’in musiki öğrenimini kendi gayretiyle, amcasının evine gelen sanat adamlarından ders alarak başladığı anlaşılmaktadır. Tanburi Ali Efendi ile tanışmaları bir mecliste gerçekleşmiştir. Tanbur’u çalmasındaki üstün yeteneğini gören amcaoğlu, onu 13 yaşındayken, ünlü bestekâr Tanburi Ali Efendi’ye götürmüş, yeğeninin Ali Efendi’den “Evladım, bunca zaman bu sazı çaldım, ama şimdi de seni dinledikten sonra ben bu sazı elime bir daha nasıl alırım?” övgüsünü duyunca, meclisteki diğerleri gibi şaşırıp kalmıştı (Tanrıkorur, 2014:223). Sonraları T. Cemil Bey ve T. Ali Efendi farklı musiki ortamlarında meşk ettiler. T. Cemil Bey musikinin inceliklerini Ali Efendi gibi büyük ustadan öğrendi (Ak, 2014:289). Eski usûl Tanbur icrasını öğreten de Ali Efendi’dir (Özalp, 2000:643). Kaynaklardaki bilgilere göre Ali Efendi ve Cemil Bey’in usta-çırak ilişkisi bu yönde başladığı görülmektedir. Bu çalışmada Ali Efendi’nin ve Cemil Bey’in Evç ve Sûzinâk makamındaki eserlerinin önce kimlik bilgilerine yer verip, daha sonra aynı makamdaki eserlerin makam çeşni, geçki, cümle yapıları karşılıklı olarak incelenerek bu ilişkinin belgeleri ortaya konmuştur. Eserlerin analiz çalışmasına başlamadan önce, eserin kimliği (künye) hakkında bilgi edinmenin önemi büyüktür. Eserin form, usûl, makam ve diğer bilgilerin (bestekar, güftekar, güfte anlamı gibi) araştırılması, fikir edinilmesi eserlerle ilgili yapılacak olan çalışmayı güçlendirecek ve araştırma derinlik katacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Türk Musikisi tarihindeki 19. Yüzyılın en önemli besteci ve icracılarından olan Tanburi Ali Efendi ve Tanburi Cemil Bey’in usta-çıraklık ilişkisini inceleyerek, bestecilerin besteledikleri eserleri karşılaştırmalı olarak musiki kimliklerini, üsluplarını ortaya koymak ve eserlerinin form yapısının, makamsal olarak geçki ve çeşnilerinin seyir

özelliklerinin araştırılması amaçlanmıştır. Dolayısıyla usta-çırak ilişkisinde özellikle makam anlayışının devamlılığı, günümüzde bu yöntemin izlerinin araştırılması ve bu geleneğin günümüze taşınması bakımından önem arz etmektedir.

Kuramsal Çerçeve

Araştırmanın konusu ile ilgili literatür bilgisi taranarak araştırmanın kuramsal çerçevesi oluşturulmuştur. Tanburi Ali Efendi ve Tanburi Cemil Bey'in aynı makamda besteledikleri eserler farklı nota arşivlerinde tespit edilmiş, daha sonra bu eserler karşılaştırılmıştır. İlgili yayınlar araştırılmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma, nitel araştırma modelidir. Karahasanoğlu'na göre durum çalışmaları, anlatı araştırmaları ve alan araştırması betimleme, katılımcı gözlem ve deneyimleme esaslarına dayandığı için nitel araştırma olarak adlandırılır (2006: 10). Araştırma sürecinde veri niteliğindeki bilgiler işlenerek ve eserlerin bölümleri karşılaştırılarak, üzerinde yorumlar yapılarak sonuçlar çıkarılmaya çalışılmıştır. Yönteme bağlı olarak eser kimlik bilgileri ve analiz hakkında bilgiler verilmiş olup eserin kimliğine yönelik başlıklar açıklandıktan sonra usûl, form, ve karşılaştırılmalı melodik tahlil yapılmıştır.

Sınırlılıklar

Yapılan çalışmada Tanburi Ali Efendi'nin dört Sûzinâk ve beş Evç bestesi bulunmaktadır. Buna karşılık Tanburi Cemil Bey'in aynı makamlardan bestelediği birer eser ve yaptığı taksimler mevcuttur. Cemil Bey'in belirtilen makamlardaki eserlerinin sınırlı olması sebebiyle, taksimlerinin de incelenme araştırmanın hedefi açısından önemlidir. Bu sebeple; Tanburi Ali Efendi ve Tanburi Cemil Bey'in aynı makamda bestelediği iki eser ve Tanburi Cemil Bey'in iki makamdaki taksimleri ile sınırlandırılmıştır.

1. Eser Kimlik Bilgileri

ESER KİMLİK BİLGİLERİ	
Eser İsmi	Ben Ağlar İdim Her Gece Ol Yârim Uyurdu
Besteci	Tanburi Ali Efendi
Form	Ağır Semai
Usûl	Aksak Semai
Makam	Evç
TRT Repertuvar No	1294

Tablo 1. Eser Kimlik Bilgileri

ESER KİMLİK BİLGİLERİ	
Eser İsmi	Âşık Oldum Sana Ey Gonca Dehen
Besteci	Tanburi Ali Efendi
Form	Şarkı
Usûl	Ağır Aksak
Makam	Sûzinâk
TRT Repertuvar No	0613

Tablo 2. Eser Kimlik Bilgileri

ESER KİMLİK BİLGİLERİ	
Eser İsmi	Nazirin Yok Senin Ey Mâhı Yerde
Besteci	Tanburi Cemil Bey
Form	Şarkı
Usûl	Aksak Semai
Makam	Evç
TRT Repertuvar No	7922

Tablo 3. Eser Kimlik Bilgileri

ESER KİMLİK BİLGİLERİ	
Eser İsmi	Beni Bigâne-i Hâb_Etdi Keder
Besteci	Tanburi Cemil Bey
Form	Şarkı
Usûl	Aksak
Makam	Sûzinak
TRT Repertuvar No	1394

Tablo 4. Eser Kimlik Bilgileri

2. Tanbûri Ali Efendi ve Tanbûri Cemîl Bey'in Hayatı

2.1. Tanbûri Ali Efendi

Tanburi Ali Efendi, 1836 yılında Midilli adasında doğdu. “Enisefendizadeler”den olup Hâfız Bekir Efendi’nin oğludur. İlkokula başlamadan önce “hafız” oldu. Zaten ailesinde “hafızlık” bir gelenek halindeydi. İlk gençlik yıllarında bir kıza gönlünü kaptırmış, ailesinin bütün ısrarlarına rağmen kızı vermemişlerdi. Buna çok üzülen ve izzetinefis meselesi yapan Ali Efendi on yedi-on sekiz yaşlarında İstanbul’a geldi. Türk Mûsikîsi böylece usta bir mûsikîşinas kazanmış oldu. İstanbul’da düzenli bir medrese eğitimi gördükten ve bilgisini ilerlettikten sonra mûsikî çalışmalarına başladı. Tanbur çalmada virtüözitesi, sesinin güzelliği, dini konulara vukufu ve okuyuş üslûbunun asaleti sebebi ile Sultan Aziz zamanında saraya alınarak Müezzinliğe, daha sonra “Kudûs Pâyesi” verilerek ikinci imamlığa getirildi. Sultan II. Abdülhamid’in tahta geçişinden sonra, 1885’de bilmediğimiz bir sebeple İzmir’e nakletmiş, bir süre Manisa’da oturmuşsa da, sonradan İzmir’e yerleşmiş ve aynı şehirde on yedi yıl yaşadıktan sonra altmışaltı yaşında ve 1890 da ölmüştür. Ali Efendi mûsikî derslerini Enderûnî Lâtif Ağa, Yenikapı Mevlevihânesi Şeyhi Selâhaddin Dede, Kanuni Rıza Efendi ile Sütüceli Asım Efendi’den aldı. Tanburu ise Küçük Osman Bey’den öğrendi. Öğrendiklerini kendi kabiliyet ve sanat anlayışı süzgecinden geçirerek klâsik tanbur icrasının büyük ustalarından biri oldu. Nota bilmediği için eserlerini oğlu Tanburi Aziz Mahmud Bey notaya almışsa da, bu koleksiyon Aksaray yangınında yanmış, sonra yeniden derlenmiştir. Kayıp eseri azdır günümüze yüz on eseri gelmiştir. Çok seri beste yapabilen velûd bir bestekârdır; meselâ, suzidil makamındaki takımını bir ramazan ayı boyunca bestelediği söylenir. Murabba, ağır semâi, yürük semâi, şarkı ve dini mûsikî formlarının her türünde eserler bestelemiştir(Özalp, 2000: 642-644).

2.2. Tanbûri Cemîl Bey

Tanburi Cemil Bey 9 Mayıs 1873’de İstanbul Molla Gürani’de doğdu. Babası Mehmet Tevfik Bey, annesi Zihniyar Hanım’dır. Babasını erken yaşta kaybetmiş ve Amcası Refik Bey gözetiminde yetiştirilmiştir. Tanburi Cemil Bey’in ailesinde kendi kuşağına kadar musiki ile çok az uğraşan olmuştur. Annesi Zihniyar Hanım, Adile Sultan sarayında lavta çalardı. Ağabeyi Ahmet Bey, kardeşinin ünü yaygınlaşınca kadar, eski tarz tanbur icracısının ustalarındandı. Ayrıca Ud, Lavta, Keman çalardı. Diğer ağabeyi Reşat Bey gezici bir halk şairiydi. Tanburi Cemil Bey’in tanbur çalış tekniği henüz şekillenmeden önce eski tanburilerin icrası revaçtaydı. O yıllarda bunların başında Tanburi Ali Efendi geliyordu.

Eski tarz tanbur tekniği bir mızrap darbesinden sonra elde edilen titreşim sırasında mümkün olduğu kadar fazla perde kullanmak ve az sayıda mızrap atmak temeline dayanıyordu. Cemil Bey'in ünü yaygınlaştıkça ve icrası kişilik kazandıkça tutucu çevrelerin ağır eleştirilerine uğradı. Yüzyıllardan beri süregelen bu gelenek temelinden sarsılmıştı. Onlara göre tanbur çalmak bu değildi. Oysa Cemil Bey nu güzel saza dinamizm ve hareket getiren bir mucitti. (Ak, 2014: 288-89-92) Tanburi Cemil Bey'in icra tekniği bir başka kaynakta şöyledir: " Ortaya koyduğu kendine has yeni tanbur üslûbunun klasik üslûptan tamamen kopuk olduğunu düşünmek çok büyük yanlış olur. Zira Tanburi Cemil Bey'in icrasındaki üslûbunun bütün unsurları bulunmaktadır. O ekolünü bu unsurları da kapsayacak şekilde inşa etmiştir(Adar, 2016: 33). Cemil Bey'in bestelediği eserler çoğunluğu aynı makamdan olan peşrev ve saz semaisi (en ünlüleri: Muhayyer, Şedaraban, Ferahfeza, Mahur, Hicazkâr, Kürdilihicazkâr), bir kısmı oyun havası (en ünlüleri: "Çeçen Kızı" folklorik derlemesiyle Nikriz Longa) olan 21 saz eseri ile Şehnaz (Feryad ki feryadıma...), Hüseyini (Görmek ister gözlerim...), Evç (Nazîrin yok...), Mahur (Var iken zatında...), Kürdilihicazkâr (Def'-i nâlîş eylerim...) olan 18 şarkısı olmak üzere toplam 39 parçadır(Tanrıkorur, 2014: 226). Tanburi Cemil Bey 28 Temmuz 1916 da yakalandığı verem hastalığından kurtulamayarak vefat etmiştir.

3. Eserlerin Formu

Türk Mûsikisi eserlerinin Temel ve Genel yapısı en küçük formdan en büyüğüne kadar "Zemin-Nakarat-Meyan-Nakarat" düzeni içindedir. Bir başka anlatımla;

Zemin (Giriş) A
Nakarat (Anafikir) B
Meyan (Gelişme) C
Nakarat (Anafikire dönüş) B

Yukardaki formülde gösterilen yapı, söz ve saz musikisinde yer alan form türlerinin temelini oluşturur. Dört bölümün kendi içerisinde genişlemesi ve daralması suretiyle, şarkıdan ayine, tek bölümlü saz eserinden altı haneli saz eserlerine kadar çeşitli formların ortaya çıktığı görülmektedir (Hatipoğlu, 1996:8).

3.1. Nakış Ağır Semai

Eserin formu Ağır Semâi görünmesine rağmen bu formun bir türü olan Nakış Ağır Semâidir. Eserin seyrinde 1. ve 2. sözlerden sonra uzunca bir terennüm gelmesi bunu kanıtlamaktadır. Formun yapısı literatürde şu şekildedir. Nakış Ağır Semâi usulünün 10/4 lük ve 10/8 lik mertebeleri kullanılarak bestelenmektedir. Ayrıca 6/2 lik, 6/4 lük Sengin Semâi ve Yürük Semâi ve 10/8 lik Curcuna usullerine de geçki yapılmaktadır. Bu geçkilere meyan ve terennüm bölümlerinde rastlanmaktadır. Güfteleri dört mısralı (murabba) şiirlerinden oluşur. Nakış Ağır Semâilerin icrasında genellikle birinci ve ikinci mısra okunur, terennüme bölümüne geçilir. Eserin buraya kadar olan bölümü ana makama aittir. Makama ait tüm özellikler bu bölümlerde gösterilir. Üçüncü ve dördüncü mısralar meyan bölümüne aittir. Üçüncü ve dördüncü mısranın icrasından sonra aynı terennümle karar verilir (Kaçar, 2012:316). Bir başka kaynakta ise şu bilgiler yer almaktadır. Ağır Semâiler Murabba ve Nakış olmak üzere iki ana biçimde farklılık taşıyan yapılar arz etmektedir. Murabba biçiminde olan Ağır Semâi'lerde kayda değer farklılıklara rastlanmaz. Nakış olanlarda ise, çeşitli görüntülerle karşılaşmaktayız (Yavaşca, 2002: 502). Elimizde bulunan Eviç Nakış Bestenin şematik olarak örneği aşağıdaki gibidir:

Birinci Mısra + İkinci Mısra +Terennüm
İkinci Mısra + Üçüncü Mısra (Meyan) + Dördüncü Mısra (Karar)
A + B + C + B + D + B (Karar)

3.2. Şarkı

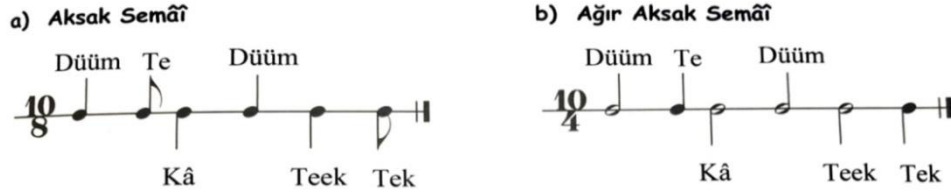
Şarkı formu günümüzde kullanılan en yaygın sözlü formdur. II. Selim döneminden başlayan bir hareketle ilgi görmeye başlamış ve Hacı Arif Bey ile form özelliklerini kazanmıştır. Batı mûsikîinde genellikle Lied'in karşılığıdır. Halk müziğinde ise Türk'dür. Şarkılarda eserin kendisine ait aranağmeleri vardır. Tarihsel olarak geniş bir anlatım ve tanım literatürü vardır. Suphi Ezgi şarkı ile ilgili şu tespit ve tanımda bulunmuştur. Özellikle Türk mûsikî'inde dört, beş, altı mısralı şiirlerin genellikle terennümsüz olarak yapılan ezgilerine şarkı adı verilmiştir. Esi zamanlarda büyük usüllerde şarkıların yapılmış olduğu mecmualarda görülmüş ise de bu gün elimizde mevcut şarkılar ufak usüllerle ölçülmüşlerdir (Suphi Ezgi, 1940:221). Bir başka anlatım ile de Öztuna Şarkı formu hakkında şu bilgileri vermiştir. 4, 5, 6, 7, 8, mısralı kıtaların bestelenmesinden meydana gelmiştir. Terennümsüzdür. Küçük usüller ile bestelenmiş olup, Beste, Ağır Semâî, Yürük Semâî'lerden Üslup ve gidiş bakımından çok farklıdır. Üslup büyük formda esreler göre daha hafiftir. Şarkılar farklı şekillerde kullanılmışlarsa da yapı bakımından en çok aşağıdaki şekil kullanılmıştır.

1. Mısra A (Zemin) 2. Mısra B (Nakarat) 3. Mısra C (Miyan) 4. Mısra B (Nakarat)
Genel görünüm ise A+B+C+B' dir (Öztuna, 1990:87).

4. Eserlerin Usûlü

4.1. Aksak Semâî Usûlü

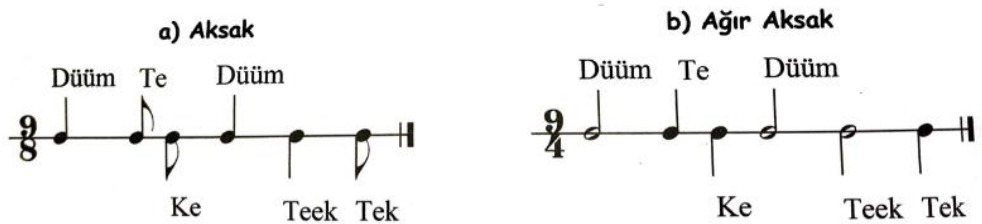
Türk mûsikîisinde on zamanlı, altı darplı, sekizlik ve dörtlük mertebesiyle yazılan ve kullanılan küçük usuldür. Aksak semâî ve saz semâîsi formlarının zorunlu usulüdür. Şarkı, türkü, oyun havalarında da kullanılmıştır. Dörtlük mertebesiyle yazıldığında Ağır Aksak Semâî, onaltılık mertebesiyle yazıldığında da Curcuna adını almaktadır (Kaçar, 2012: 37). Usûllerin şematik gösterilişleri aşağıdadır:



Şekil 1. Aksak Semai Usulü

4.2. Aksak Usûlü

Türk musikisinde dokuz zamanlı, altı darplı, sekizlik ve dörtlük mertebeleriyle yazılan ve kullanılan küçük usuldür. Çoğunlukla şarkı, türkü, köçekçe oyun havalarında kullanılmıştır. Dörtlük mertebesiyle yazıldığında Ağır Aksak adını alır. Ağır aksak çoğunlukla Ağır Semai formunda ve Ege zeybeklerinde kullanılmıştır. Aksak usulünün şematik gösterilişleri aşağıdadır (Kaçar, 2012: 34).



Şekil 2. Aksak Usulü

5. Evç Makamı ve Sûzinâk Makamı Tarifleri

5.1. Abdülbâki Nâsır Dede'ye göre Evç ve Sûzinâk Makâmı

Evç Makâmı; “Evç perdesinden başlayarak Mâhûr-ı sagîr¹¹ (Küçük Mâhûr) yapmaya başlayıp çargâh perdesine gelince, oradan inici şekilde Rast yapmaya başlayıp ırâkta karar verir. Nevâ perdesine hicâz perdesinin eklenmesi ve ara sıra hüseyini perdesi yerine acem perdesini alıp evç perdesinden acem perdesi ile nevâ perdesine inmesi de kuralları arasındadır” (Tura, 2006: 59).

Sûznâk Makâmı; “Hüzzâm yapmaya başlayıp karar yeri olan segâh perdesine geldiğinde, çargâh perdesinden rast perdesine dek Hicâz yapıp (rast perdesinde) karar verir. Bu bileşim, gözden geçirdiğimiz nazariyat kitaplarında, edvârlarda görülmemiştir ve bestelenmiş eserlerde de işitilmemiştir. Bunun da yeni bir buluş sayılması uygundur” (Tura, 2006: 61-62).

5.2. Hüseyin Sadettin Arel'e göre Evç ve Sûzinâk Makâmı

Evç Makâmı; “İrâk makâmının inici şeklinden ibarettir. İrâk makâmının tiz durağı olan evç perdesinden başlanılarak dizinin tiz taraflarında dolaşıldıktan sonra düğâh perdesindeki Uşşâk dörtlüsüne geçilir ve müteakiben ırâk perdesindeki Segâh dörtlüsünde gezinilip ırâkta karar verilir. Yeden olmak üzere ekseriya dizinin tiz tarafında acem ve pest tarafında acemaşîrân perdelerinin kullanılması adettir” (Akdoğan, 1993 :161-162).

Sûzinâk Makâmı; “Sûznâk makâmının dizisi bir Rast beşlisinin tiz tarafına bir Hicâz dörtlüsü eklenmek suretiyle yapılmıştır. Beşli ile dörtlünün birleştiği yerde bulunan ses (beşinci derece) güçlü vazifesini taşır. Makâmın asıl mevkii rast perdesidir. Sûznâk makâmının bir de ‘Zirgüleli Sûznâk’ denilen çeşidi vardır ki bildiğimiz Zengüle makâmının rast perdesi üzerine göçürülmüş şeklinden ibarettir” (Akdoğan, 1993: 52).

Verilerin Toplanması ve Analizi

Verilerin toplanması aşamasında kitap, web sitesi, dergi, makale, tez, geleneksel meşk sistemi ile ilgili bölümlerden yararlanılmıştır. Eserlerin kimlik bilgileri çıkarılmış, Formsal yapısına uygun biçimde (Zemin+Nakarat+Meyan+Nakarat) bestecilerin eserlerinin cümle yapıları, seyir, makam anlayışları incelenerek analizleri yapılmıştır.

132

Bulgular ve Yorum

Araştırmanın ana konusunu teşkil eden iki bestekârın usta çırak ilişkisi kapsamında ürettikleri eserlerdeki makamsal ve melodik benzerliklerin ortaya çıkarılması süresince, elde edilen tüm bulgular, kesit halinde şekil olarak çalışmanın içerisinde sunulmuştur. Bu eserlerin makamının nazari özelliklerinin dışında kalan bazı cümlelerdeki tespit edilen benzerlikler ilgili başlığa aktarılmıştır.

6. Evç Makamındaki Eserlerinin Karşılaştırmalı Makamsal Analizi

Bestekârların yaşadıkları dönemdeki nazari anlatımlar incelendiğinde; Muallim İsmail Hakkı Bey ve Arel'in Evç makam tarifleri bu eserlere göre en yakın tariflerdir.

6.1. Zemin (A)

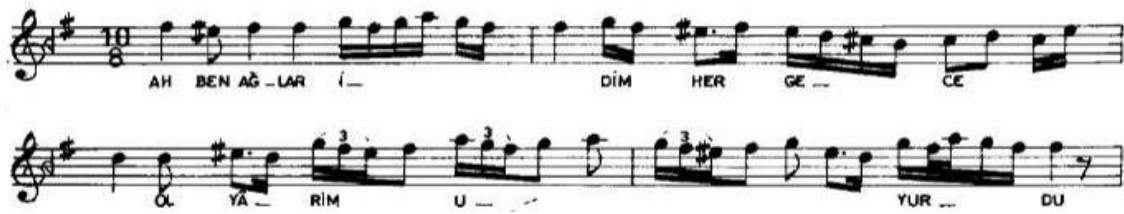
Eserin hareket (başlangıç) noktasıdır. Eserin bestelendiği makamın girizgâh sesleri, esere giriş mahiyetindedir. Eserin fikri ve melodik çatısının kurulduğu bölümdür. İkinci bölüme bir hazırlık şeklinde yorumlanabilir. Zemin bölümünün bitiş sesleri genelde makamın güçlü perdeleridir (Hatipoğlu, 1996: 7). Sözlü ya da sözsüz eserlerin birinci bölümüdür. Bu bölüm eserin bestelendiği makamın ses dizisine uygun başlangıç ezgilerinden oluşur (Sözer, 1996:767).

6.1.1. Tanbûrî Ali Efendi

AKSAK SEMÂÎ
SÜRE : 8,48
♩ = 100

EVC AĞIR SEMÂÎ
(BEN AĞLAR İDİM HER GECE OL YÂRIM UYURDU)

TANBÛRÎ ALİ EFENDİ
(1836—1902)



Şekil 3. Eserin Zemin Bölümü

Tanburi Ali Efendi'nin Evc Nakış Ağır Semai'nin birinci mısrasında ilk ölçüde güçlü Evc perdesi civarından seyre başlayıp, Evc perdesinde acem (mi#) perdesini yeden olarak kullanarak Segâh çeşnili yarım kalış yapılmıştır. İkinci ölçünün devamında Nim Hicaz perdesi kullanılarak Hicaz çeşnilerini duyurup, üçüncü ve dördüncü ölçülerde Evc perdesi civarında seyrederek güçlü civarında yedenli Segâh çeşnili yarım kalış yapılmıştır.

6.1.2. Tanburi Cemîl Bey

AKSAK SEMÂÎ
(NAZİRİN YOK SENİN)
E V İ Ç Şarkı
Tanburi Cemil Bey



Şekil 4. Eserin Zemin Bölümü

Tanburi Cemil Bey'in Evc Şarkı'sının birinci mısrasında ilk ölçüde güçlü Evc perdesi civarından seyre başlayıp Evc perdesinde yedenli Segâh çeşnili yarım kalış gösterip, ikinci ölçüde Neva perdesinde Rast beşlisi gösterilmiştir. Üçüncü ölçüde Muhayyer perdesi civarında Dik Sünbüle ve Tiz Nim Hicaz perdeleri kullanarak ufak bir Hicaz çeşnisi gösterilmiştir. Devamındaki ölçülerde Evc Perdesi civarında seyrederek güçlü civarında yedenli Segâh çeşnili yarım kalış yapılmıştır. Tanburi Cemil Bey'in Evc taksimi de incelendiğinde, Muhayyer perdesi üzerinde hicaz çeşnilerini kullandı görülmektedir.

6.2. Nakarat (B)

Ana fikrin ortaya çıktığı bölümdür. Bu bölümde bestekâr eserin ana fikrini ortaya koyar. Özlü ve parlak ifadeler vardır. Kesin bir kararlılık söz konusudur. Eserin melodik tarafının en ağır bastığı ve en akılda kalan bölümüdür (Hatipoğlu, 1996: 8).

Bu bölümün başlangıç sesleri genelde makamın güçlüsü seslerinden başlar. Murabba denilen dört dizelik şarkılarda ikinci ve dördüncü dizelerin tekrar edildiği bölümdür. Ayrıca bölüm aralarında yinelenen ezgilerin olduğu kısımdır. Türk halk müziğindeki karşılığı kavuşturaktır (Sözer: 1996: 493).

6.2.1. Tanbûrî Ali Efendi



Şekil 5. Eserin Nakarat Bölümü

Tanburi Ali Efendi'nin Evç Nakış Ağır Semai'nin ikinci mısrasında ilk ölçüde güçlü civarından seyre devam ettikten sonra, evç perdesi acem perdesine dönüştürülerek Neva perdesinde bir buselik çeşni meydana gelmiş ve dügâh perdesine uşak'lı ikinci yarım kalış yapılmıştır. Uşak çeşnisine diğer ölçülerde devam ederek ırak perdesinde segâh çeşnili yedenli olarak tam karar etmiştir.

6.2.2. Tanbûrî Cemil Bey



Şekil 6. Eserin Nakarat Bölümü

Tanburi Cemil Bey'in Evç Şarkı'sının ikinci mısrasında ilk ölçüde güçlü perdesi civarından seyri tiz çargâh perdesine kadar dokundurup, ikinci ölçüde inici bir seyirle üçüncü ölçüdeki dügâhta uşak çeşniyle ikinci yarım karar gösterilmiştir. Daha sonra evç perdesi acem perdesine dönüştürülerek uşak makamı dizisi meydana gelmiştir. Dördüncü ölçüde aynı çeşnilere devam ettikten sonra ırak perdesinde segâh çeşnili tam karar yapılmıştır.

Evç makamındaki iki eser karşılaştırıldığında; makam anlayışları, melodik kurguları, asma kalışlar genel bir eşlilik içindedir. Bestekârlar eserlerine evç perdesi civarından seyre başlamıştır. Evç perdesindeki segâh çeşnili yarım kalışlar, nim hicâz perdesini kullanarak hicaz çeşnilerinin kullanılması, ardından evç perdesinin acem perdesine dönüştürülerek dügâh perdesindeki uşak çeşnilerin gösterilmesi ve segâh çeşniyle ırak perdesinde karar etmesi makam anlayışlarının benzer olduğu görülmektedir. Cemil Bey'in eserinin tek farkı muhayyer perdesi üzerinde bir hicâz çeşni göstermesidir. Cemil Bey'in evç taksimi incelendiğinde aynı çeşnilerin ve benzer melodik kurguların yapıldığı aşağıda görülmektedir.

6.3. Meyan (C)

Nakaratin ifade etiği duyguların haklılığını gösteren bir özelliği vardır. Bu bölümde uzak ve yakın makam geçkileri yapılır. Makamın tiz genişlemeleri ön plandadır. Tekrar ana fikre dönerken, aranağme veya ara saz cevapları ile benzerlik gösteren bir cümle kurarak makamın güçlü perdesinde, ana fikre, yani nakarata teslim eder (Hatipoğlu, 1996:9).

6.3.1. Tanbûrî Ali Efendi



Şekil 7. Eserin Meyan Bölümü

6.3.2. Tanbûrî Cemil Bey



Şekil 8. Eserin Meyan Bölümü

7. Sûzinâk Makamındaki Eserlerinin Karşılaştırmalı Makamsal Analizi

Yapılan araştırmalarda Tanburi Ali Efendi'nin dört Sûzinâk makamında sözlü eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden sadece bir tanesi Zîrgüleli Sûzinâk makamı olup, diğerleri Basit Sûzinâk makamı tercih edilmiştir. Tanburi Cemil Bey ise; sözlü eserinde ve taksiminde Basit Sûzinâk makamını tercih etmiştir. Dolayısıyla her iki bestecinin Basit Sûzinâk makamını tercih etmeleri önemli bir benzerliktir. Bestekârların yaşadıkları dönemdeki nazari anlatımlar incelendiğinde; Haşim Bey ve Arel'in Sûzinâk makam tarifleri bu eserlere göre en yakın tariflerdir.

7.1. Zemin (A)

7.1.1. Tanbûrî Ali Efendi

SUZINAK ŞARKI
(Aşık oldum sana ey gonca dehen)

TANBURİ ALİ EFENDİ

AĞIR AKSAK (♩ = 68)

A ŞIK OL ... DU M SA NA

EY GON ... CA DE

HE

Şekil 9. Eserin Zemin Bölümü

Güçlü neva perdesi üzerinde seyre başlayıp, bu perdede küçük bir hicaz çeşnisi gösterdikten sonra, muhayyer perdesinden inici bir seyir ile evç perdesi aceme, hisar perdesi hüseyni perdesine dönüşerek düğâh perdesinde küçük bir kalıştan sonra, tekrar neva perdesi yakalanıp, seyir tiz çargâha kadar genişletilerek, hicaz hümayun dizisi ile yarım kalış yapılmıştır.

7.1.2. Tanbûrî Cemîl Bey

Sûz(i)nâk Şarkı Beni bîgâne-i hâb_etdi keder

Aksak **Tanbûrî Cemîl Bey**

Be - ni bî - gâ - ne - i hâb

et - di ke - der (âh)

(âh) (et) - (di) (ke)(der) (SAZ

Şekil 10. Eserin Zemin Bölümü

Güçlü neva perdesi civarından seyre başlayıp, ikinci ölçüde, aynı perdede Hicâz çeşnisi gösterdikten sonra, rast perdesine düşülerek makamın ana dizisi gösterilmiştir. Seyir akışında neva perdesi üzerinde Hicâz Hümayûn dizisi gösterilerek yarım kalış yapılmıştır.

7.2. Nakarat (B)

7.2.1. Tanbûrî Ali Efendi



Şekil 11. Eserin Nakarat Bölümü

Güçlü neva perdesinden seyre başlayarak neva-gerdaniye aralığı kullanılmış, bu perdede Hicâz Hümayûn dizi ile yarım kalış yapılmıştır. Seyrin devamında evç ve hisar perdeleri acem ve hüseyni perdelerine dönüştürülerek, ikinci ve üçüncü ölçüde önce düğâh perdesinde Acem Makamı dizisi gösterilmiş, daha sonra dördüncü ölçüde Acemli Rast dizisi kullanılmış ve rast karar hissi verilmiştir. Makam tiz çargâh perdesi kadar genişletilmiştir.

7.2.2. Tanbûrî Cemîl Bey



Şekil 12. Eserin Nakarat Bölümü

Tanburi Cemil Bey'de de aynı şekilde seyre neva-gerdaniye aralığı ile başlamış, ikinci ölçüde, Hicaz Hümayûn dizisi gösterildikten sonra evç ve hisar perdelerinin yerini acem-hüseyni perdeleri almıştır. Acemli Rast dizisi gösterilerek, rast karar hissi verilmiştir. Makam tiz çargâh perdesine kadar genişletilmiştir.

Tanburi Ali Efendi ve Tanburi Cemil Bey'in Sûzinâk Makamındaki sözlü eserleri karşılaştırıldığında makam anlayışları ve buna bağlı olarak kullandığı çeşnilerin benzer olduğu görülmektedir. Özellikle eserlerin ikinci mısrasında benzer cümle yapıları kullanılmış, karara doğru giderken Acemli Rast dizisi ile seyir tamamlanmıştır.

7.3. Meyan (C)

Her iki eserde de bestekârlar bu makamın karakteristik özelliklerine uygun olarak muhayyer perdesi ile bir açış sonrasında Gerdaniyede küçük bir buselik yaparak aşağıya yani nevada Hicaza bir bağlantı yapmışlardır.

7.3.1. Tanbûri Ali Efendi



Şekil 13. Eserin Meyan Bölüm

7.3.2. Tanbûri Cemil Bey



Şekil 14. Eserin Meyan Bölümü

8. Tanbûri Cemil Bey'in Evç Taksimindeki Bazı Cümle Yapıları ve Çeşniler



Şekil 15. Yapılar ve Çeşniler

Taksime güçlü civarından seyre başlayıp önce segâh, sonrasında hicaz çeşnisi gösterilmiştir. Tanburi Ali Efendi'nin Evç Bestesinin ilk iki ölçüsünde aynı çeşniler kullanılmıştır. Melodik kurguları benzerdir.



Şekil 16. Yapılar ve Çeşniler

Güçlü evç perdesinde yedenli (acem) segâh çeşnili yarım kalış yapılmıştır. Tanburi Ali Efendi'nin Evç Bestesinin üçüncü ve dördüncü ölçüsünde de yedenli segâh çeşnisi ile yarım kalış kullanılmıştır. Ayrıca iki cümle yapısındaki üçlemeler benzer şekilde kullanılmıştır.



Şekil 17. Yapılar ve Çeşniler

Nim hicâz perdesi kullanılarak, bu perde üzerinde hicâz çeşnisi gösterilmiştir. Benzer melodik yapılar Ali Efendi'nin eserinde, ilk mısranın ikinci ölçüsünde görülmektedir. Tanburi Cemil Bey'in evç taksimi, Tanburi Ali Efendi'nin Ağır Semaisi ile karşılaştırıldığında aynı çeşnilerin kullanıldığı görülmüştür ve benzer melodik yapılara rastlanmıştır.

9. Tanbûri Cemil Bey'in Sûzinâk Taksimindeki Bazı Cümle Yapıları ve Çeşniler



Şekil 18. Yapılar ve Çeşniler

Tanburi Cemil Bey'in taksiminde kullandığı cümle yapısı, Tanburi Ali Efendi'nin sûzinâk şarkısında, birinci mısranın son ölçüsündeki cümle yapısıyla benzerdir.



Şekil 19. Yapılar ve Çeşniler

Tanburi Cemil Bey'in yukarıda gösterilen cümle yapısı, Tanburi Ali Efendi'nin sûzinâk şarkısında, ikinci mısranın birinci ve ikinci ölçüsündeki cümle yapısıyla benzerdir.



Şekil 20. Yapılar ve Çeşniler



Şekil 21. Yapılar ve Çeşniler

Cemil Bey'in karara giderken Acemli Rast dizisi kullanmıştır. Tanburi Ali Efendi de ikinci mısranın ikinci ve üçüncü ölçüsünde karara giderken benzer cümle yapılarıyla Acemli Rast dizisi kullanmıştır.

Sonuç

Tanburi Ali Efendi'nin üretimleri incelendiğinde, saz ve söz musikisinde farklı formlarda bestelenmiş eserleri olduğu, Tanburi Cemil Bey'in ise saz musikisi dışında sözlü formlarda sadece şarkı formunda eserler bestelediği görülmektedir. Tanburi Cemil Bey daha çok saz mûsikîsin ve taksimlerin önde gelen bir icracı olarak kabul edilmesine karşılık bestelemiş olduğu sözlü eserlerde de ustalıklı kullandığı melodik cümleleriyle kendini kanıtlamıştır. Tanburi Ali Efendi ve Tanburi Cemil Bey'in Evç ve Sûzinâk eserleri karşılaştırmalı olarak incelendiğinde dönemin makam tariflerine göre örtüştüğü, bazı melodik kuruluşların benzer olduğu, dolayısıyla eserlerin birbirleriyle doğru orantıda geliştiği görülmektedir. Her iki bestekârın da Sûzinâk makamının işleyişlerinde Basit Sûzinâk makamını tercih etmeleri önemli bir benzerliktir. Tanbûrî Cemil Bey'in aynı makamlardaki taksimleri incelendiğinde usta icracılığından kaynaklanan melodik cümleleri daha zengin olmasına karşılık, Tanburi Ali Efendi'nin melodik cümlelerinin yoğunlaştırılmış hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine makam anlayışı ve melodik cümleler benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla her iki bestekârın meşk sisteminde etkileşim halinde oldukları anlaşılmıştır. Türk Mûsikîsi'nin bu sistemle günümüze kadar silsile şeklinde yaşatılması önemlidir. Yukarıdaki çalışmanın bir başka sonucunda, geçmişteki köşe taşları olarak kabul edilen bestekârların meşk sistemi ile hoca-öğrenci ilişkisi düşüncesi altında incelenip, nasıl bir yol izledikleri musiki unsurlarını nasıl kullandıkları karşılaştırmalı analizler ile ortaya konulmalıdır. Bu sebeple bu tür çalışmaların sayısı arttırılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Adar, Çağhan. *Vefatının 100. Yılında Tanburi Cemil Bey*, Afyonkarahisar, 2016.
- Ak, Şahin. *Türk Mûsikîsi Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2014.
- Akdoğu, Onur. *Hüseyin Sâdettin Arel, Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri*, Ankara, 1993.
- Behar, Cem. *Zaman Mekân Müzik*, İstanbul, 1998.
- Ezgi, Suphi. *Nazarî ve Amelî Türk Mûsikîsi III*. Cilt, İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, Bankalar Basımevi, İstanbul, 1940.
- Gönül, D. *Tanburi Cemil Bey'e Ait On Kemançe Taksimindeki Çarpma Teknikleri, Nüansları ve Kullanım Özellikleri*, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gönül, Mehmet. *Mevlevilik Ve Mûsikî*, İstem Yayınları, Sayı: 10, 2007.
- Güray, Cenk. *Bin Yılın Mirası*, İstanbul, 2011.
- Hatipoğlu, Ahmet. *Form Bilgisi Ders Notları*, Selçuk Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Basımı, Konya, 1996.
- Kaçar, G. Yahya, *Türk Mûsikîsi Rehberi*, Ankara, 2012
- Karahasanoglu, Songül. *Müzikte Araştırma Yöntemleri*, İstanbul 2006
- Özalp, Nazmi. *Türk Mûsikîsi Tarihi*, İstanbul, 2000
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi II*, Kültür Bakanlığı Eserler Dizisi, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1990.

- Öztürk, M., Okan. *Mehter Musikisi*, Grafiker Yayıncılık, Ankara, 2010
- Somakçı, Pınar. *Osmanlı Saraylarında Uygulanan Müzik Eğitimi ve Müzik Kurumları*, Journal Of Interdisiplinary and Intercultural Art, Sayı:2, 2017
- Sözer, Vural. *Müzik Ansiklopedik Sözlük*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1996
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Türk Müzik Kimliği*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2014
- Tura, Yalçın. *Tekkik'ü Tahkik Nâsır Abdülbâk'i Dede*, İstanbul, 2006
- Yavaşca, Alâeddin, *Türk Mûsikisi'nde Kompozisyon ve Beste Biçimleri*, İstanbul, 2002

<http://www.devletkorosu.com/index.php/nota-arsivi/nota-arsivi>, 27.04.2021

<https://www.notaarsivleri.com/turk-sanat-muzigi/2357.html>, 27.04.2021

<https://www.notaarsivleri.com/turk-sanat-muzigi/2505.html>, 27.04.2021

<https://www.notaarsivleri.com/turk-sanat-muzigi/20033.html>, 27.04.2021

Resim Sanatında Figüre ve Portreye Farklı Bir Yaklaşım: Rückenfigur.

A Different Approach to Figure and Portrait in Painting: Rückenfigur.

Serdar DARTAR

Arş. Gör., Yıldız Teknik Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi

İstanbul, Türkiye

serdardartar@gmail.com

Lütfü KAPLANOĞLU

Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi

İstanbul, Türkiye

Research Assistant, Yıldız Technical University, Art and Design Faculty

İstanbul, Türkiye

lkaplanoglu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5944-8331>

<https://orcid.org/0000-0002-7094-8302>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Dartar, S. & Kaplanoğlu, L. (2021). Resim Sanatında Figüre ve Portreye Farklı Bir Yaklaşım: Rückenfigur, *Journal of Social Sciences*, 31, 142-153

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54211>

Makale Türü / ArticleTypes: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 15.11.2021

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 142-153

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

RESİM SANATINDA FİĞÜRE VE PORTREYE FARKLI BİR YAKLAŞIM: RÜCKENFİGÜR.

Özet

Bu çalışmada resim sanatı içerisinde figüre farklı bir yaklaşım getiren rückenfigur tekniği üzerinde incelemelerde bulunulmuş, aynı zamanda teknik, portreye de yeni bir anlayış getirdiğinden farklı tanımlamalara gidilerek karşılaştırmalı olarak metne aktarılmıştır. Figüre ve beraberinde portreye olan yaklaşımın farklılık göstermesi, bilinenin aksine resimsel ifadenin farklı ve yeni bir oluşumu olması çalışmanın konusunu oluşturmada etkili bir unsur olmuştur. Sanat tarihinin bilinen en eski dönemlerinden bu yana genellikle karşıdan, profil olacak şekilde figüre yaklaşım sergilenmiş, yapılan portrelerde bu duruma örnek olmuştur. On sekizinci yüzyılın sonuyla başlayan Romantizmin sanatçının ifade biçimini ve bakış açısını etkilemesiyle yeni bir anlayış doğmuştur. Alman Romantizminin de doğa ve insan ilişkisi anlamında bireye dönük yaklaşımı ve Caspar David Friedrich'in bu manada ürettiği eserlerde; yalnızlık, insanın aciziyeti, melankolik atmosfer gibi unsurları barındırması dönem içinde incelenmeye değer nitelikte olmuştur. Söz konusu unsurları yansıtırken ressam, rückenfigur olarak adlandırılan tekniği uygulamasıyla resme yeni bir bakış açısı getirmiştir. Resim düzleminde sırtı dönük olarak konumlandırılan figürle alımlayıcının kendini onun yerine koymasını sağlayan teknik, sanatçının eserlerinde etkili bir biçimde kullanılmıştır. Kendi döneminin dışında pek çok ressamın da kullandığı teknik, sinemada özellikle film afişlerinde kullanılmıştır. Yapılan çalışmayla rückenfigur tekniğinin hem figüre hem de portre tekniği olarak resim sanatına yeni bir yorum getirirken sanatın diğer alanlarında da etkili olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Resim, Figür, Rückenfigur, Romantizm, Yalnızlık

A DIFFERENT APPROACH TO FIGURE AND PORTRAIT IN PAINTING: RÜCKENFİGÜR.

142

Abstract

In this study, examinations were made on the squat figure technique, which brings a different approach to the figure in the art of painting, and at the same time, the technique was transferred to the text in a comparative way by making different definitions. because it brings a new understanding to the portrait. Contrary to what is known, the difference in the approach to figure and portrait, the fact that pictorial expression is a different and new formation has been an effective factor in creating the subject of the study. Since the earliest known periods of art history, the figure has been approached as a front profile and this has been an example for portraits. Romanticism, which started at the end of the eighteenth century, affected the artist's expression and perspective, and a new understanding was born. In the individual-oriented approach of German Romanticism in terms of nature and human relationship, and in this sense, in the works produced by Caspar David Friedrich; It has been worth examining throughout the period when it contained elements such as loneliness, human desperation, and a melancholic atmosphere. While reflecting the aforementioned elements, the painter applied the technique called rückenfigure, giving the painting a new perspective. The technique that enables the buyer to put himself in his place with the figure positioned with his back turned on the painting plane has been used effectively in the works of the artist. The technique, which was used by many painters outside of its own period, was used in cinema, especially in movie posters. With the study, it was concluded that the rückenfigur technique brought a new interpretation to the art of painting both as a figure and a portrait technique and was also effective in other areas of art.

Keywords: Painting, Figure, Rückenfigure, Romance, Loneliness

Giriş

Sanat tarihi içerisinde resim sanatı açısından ele alınan konuların çeşitliliği kadar onların yansıtılması ve duygunun aktarımı açısından yaklaşımı çeşitlilik arz etmiştir. Söz konusu yaklaşımlar dahilinde pek çok farklı yöntem ile anlatılmak istenen konular ifade edilmiştir. Toplumların yapısı değişkenlik gösterdikçe sanata olan anlayışlarında da bir değişim yaşanmış ve bu değişim bir ifade aracı olan sanatın işlenişini de etkilemiştir. Farklı dönemlerde figüre yaklaşımın değişkenlik gösterdiği ve bu manada resim sanatı bakımından bir teknik olarak incelendiğinde portrenin de oldukça önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Sanat tarihinin farklı dönemlerinde portreciliğin giderek değişik açılardan ele alınışıyla karşılaşılacaktır. Kimi zaman hâkimiyetin, gücün temsili maksatlı portresi yapılan kişinin yüceltilmesi, kimi zaman önemli bir olayın belgelenmesi, kimi zamansa alegorik yaklaşımlar içermesi gibi daha pek çok bakımdan portrenin kullanımı ve buna bağlı olarak figüre yaklaşım değişkenlik göstermiştir. Bir tanımsal ifade olarak portre; “Belli bir kişinin heykel malzemesi, boya, grafik ya da desen ile yapılan resmi olup o kimsenin karakterini veren resimlere denir. Portre yalnız baş göğüs ya da dize kadar, olduğu gibi, boy ve aile portreleri olarak da çeşitli ölçülerde yapılmıştır.” (Turani, s.117)

Sanatın çoğu alanında yer alan bu teknik, resim sanatı içinde de önemli bir yere sahip olmuştur. Yapısal olarak farklı materyallerle ve farklı alanlarda yapılan portreler çeşitlilik göstermiştir. Tarihin farklı dönemlerinde; Mısır, Yunan, Roma ve daha sonra Rönesans öncesi, Rönesans ve sonrası gibi pek çok dönemde figüre yaklaşım açısından portreye farklı bir perspektiften bakılmıştır. Özellikle Barok dönemde oldukça önemli bir yere sahip olan portre tekniği pek çok ressam tarafından kullanılan ve ele alınan konular arasında yer almıştır. Rembrandt, Caravaggio, Frans Hals gibi pek çok ressamın portreleri, dönmelelerine ışık tutan eserler olurken, figürü ele alışları bakımından da ilgi çekici olmuşlardır. Caravaggio’nun günümüz fotoğraf tekniğine temel olan ışık kullanımı ve teatral duruşlar önemli olmuştur. Frans Hals’ın portreleri de ifadenin yansıtılması bakımından dikkate değer nitelikte olmuştur.



Şekil 1. Caravaggio, Hasta Bacchus, 1593-1594 Tuval Üzerine Yağlıboya, 67x53 cm, Borghese Gallery, Roma.



Şekil 2. Frans Hals, Kurukafalı Genç Adam, y. 1626, Tuval Üzerine Yağlıboya, 92x81 cm, National Gallery, Londra.



Şekil 3. Frans Hals, Gülen Centilmen, 1624, 83x67 cm, Tuval Üzerine Yağlıboya, Londra.

2. Rückenfigur

Resimde tüm alışlagelmiş yöntemlerin dışında ortaya çıkan bir teknik olarak Rückenfigur; portreye ve bilinen, figüre olan yaklaşıma aykırı yönelim gösteren bir teknik olmuştur. Romantizm akımı içerisinde özellikle Alman Romantizmi olarak adlandırılan dönemde ortaya çıkan bu teknik, hem resimsel ifade açısından hem teknik açıdan portrenin kullanımına hem de figürün resimde kullanımı anlayışına yeni bir bakış açısı getirmiştir. Öncüsü olarak Caspar David Friedrich ile ilişkilendirilmiş olan bu teknik; resmin bir ögesi olan figürün, sırtı izleyiciye dönük ve manzara karşısında yalnız olarak konumlandırılması ile kendini göstermiştir. Romantizmle birlikte sanatçının meselesi daha çok kendi iç dünyası olmuştur. Bireye yönelen sanatçının figüre karşı olan yaklaşımı da ona göre şekillenmiştir. Romantizm, “On Sekizinci yüzyılın sonundan başlayarak, edebiyatta, müzikte ve güzel sanatlarda aklın yerine duyguyu, eleştiriyle çözümleme yerine düş ve fanteziyi getiren sanat akımı anlayışı anlamına gelir” (Demiray, 1988, 743). Resim sanatı tarihi sürecinde, Romantizmin aşırı duygusal yoğunlukla ilişkili olduğu gözlemlenirken melankoli ve yalnızlık duygusu eserlerde yer almıştır.

“Romantik sanatçı açısından coşku ve duygunun akıldan daha önemli olduğu öteden beri hep söylenir. [...] Genel kaniya göre Romantik sanatçı, toplumun değer yargılarından ziyade kendi değer yargılarının, duygularının peşindedir” (Yılmaz, 2006, 19).

“Dönemi etkisi altına alan Romantizm’ de sanatçı doğrudan kendine yönelmişti. Duyguları, iç dünyası, kendi gücü onun tek kaynağıydı. Bu akımda sanatçının bireysel olarak kendini yorumladığı, kişiliğinin duygusal yanını en iyi biçimde anlattığı görülür.” (Şenyapılı, s. 4) Romantizm akımı içinde önemli bir yeri olan Caspar David Friedrich, yaşamındaki izleri resimlerine belirgin biçimde yansıtmıştır. Eserlerine bakıldığında; doğanın ihtişamı karşısında insanın çaresiz duruşu görülmektedir. Bu çaresizce duruşun sanatçının eserlerine melankolik bir etki yarattığı görülmektedir.

“Şu an en çok bilinen, Alman Romantik manzara ressamıdır ama zamanında yeterince değeri bilinmemiştir. Geç kendine gelen Friedrich 19. yüzyıl sonu Sembolistlerini etkilemiştir. Baltık sahilindeki Griefswald’da doğmuştur ancak daha sonra temelli Dresden’a yerleşmiştir. Dikkatli ve titiz, ufak resimler yapmasına rağmen, büyük fikirlere sahipti. Doğayla olan Romantik ilişkisi oldukça ruhani ve Hristiyanlıkla bağlantılıdır ve simgecilikle yüklüdür. İşleri ölümden sonraki yaşam yücelik ve yoğun deneyimler için özlem içermektedir. (...) Meşe ağaçları ve Gotik kiliseler Hristiyanlığı temsil eder; ölü ağaçlar ölümü ve çaresizliği; gemiler ise bu dünyadan diğer dünyalara geçişi simgeler. Camdan dışarı ufka doğru bakan figürler ise özlem içerisindedir.” (Cumming, 2008: 272)

Yalnız, resmin merkezine konumlandırılmış bir ağaç, yıkık dökük, harabe yapılar, sanatçının resimlerinde karşılaşılan unsurlar olmuştur. Ressamın çalışmaları; kasveti, yalnızlığı ve hüznü bir atmosferi yansıtan betimlemelerle bilinen manzara resimlerinden ayrılmıştır. Alışlagelmiş manzara resimlerindeki birebir doğa aktarımının benimsenmesi fikri onun resimlerinde yer almamıştır. “Friedrich daha çok manzaralarıyla tanınır. Bu tablolarla doğaya dönük sıkı bir gözlem temelinde ağaçları, tepeleri ve sisli sabahları tasvir eder. Dağlar sarsılmaz bir imanı simgelerken, ağaçlar umudun bir alegorisini oluşturur. Dolayısıyla, manzaraları onun doğayla ve dinsel özlemlerle manevi ilişkisini yansıtır” (Charles vd., 2011, 291).

Sanatçının eserleri, yaşamındaki pek çok olayların izlerini yansıtmıştır. Çalışmalarındaki resimsel unsurların sembolik anlamlar yüklendiği görülmektedir. Kurumuş bir ağaç, alımlayıcıya ölümü, hastalığı ya da olumsuz bir durumu düşündürebilmektedir. Ressamın duygularını aktarmasında doğanın önemli bir rolü olmuştur.

“Friedrich'in resimleri her zaman titiz bir yapının, keskin simetrilerin, geometrik konstrüksiyonların ve dikey ve yatay kontrastların altını çizmektedir. (...). Friedrich'in sözleriyle bir resim, gerçek bir sanat eserinin gerekliliğini yerine getirmesi durumunda tam anlamıyla ruhla dolu olmalıdır.” (Wolf, 2003: 9)

Sanatçının resimlerinde romantik bir anlayış hâkimdir. Ressam, tabiatı, bir ifade aracı olarak kullanmıştır. Klasik manzara resimlerindeki doğanın gözün gördüğü biçimde eserde yer alması durumu, onun eserlerinde tabiatı öznel bir bakış açısıyla yansıtmada şeklinde değişmiştir. Sanatçı doğayı içinden geldiği gibi özgürce resmetmeyi amaçlamıştır.

“Sanatçının doğa taklitçiliği çok defa seyircide yabancılik duygusu uyandıracak kadar aşırıya varır: resimlerinde doğa donar ve bizden uzaklaşır. Fakat böyle olduğu halde resimleri, görenleri büyülemeye yetiyor. Çünkü ele aldığı konular – ıssız kıyılar, sahilden uzaklaşan gemiler, kilise yıkıntıları, mezarlık vb. – herkese ortak duygular, anılar ve bunların ötesinde çok öznel düşünceler ve çağrışımlar uyandırabilen şairane konulardır. Örneğin, alaca karanlıkta, bir odanın penceresinden dışarıya bakan kadının arkadan görünen silüeti yalnızlığı, dış dünyaya duyulan özlemi düşündürür.” (İpşiroğlu, 2010: 147-148)

Friedrich'in eserlerinde, izleyiciyi arkasına alarak yüzünü doğaya dönen figür; esere bakan izleyiciyi resim düzleminde konumlandırıldığı manzaraya ve ruh haline davet eder gibidir. Sanatçının “Sis Denizi Üzerinde Gezgini” isimli eserinde manzara karşısında konumlandırılan figür, duruma örnek olmuştur. Figürün tek başına resim düzlemindeki duruşu ve bu duruş itibarıyla arkasının alımlayıcıya dönük olması yalnızlık duygusunu arttırmış, resme melankolik bir etki vermiştir.

“Resimlerinin çoğu, içsel düşüncelerini ince bir şekilde ifade ettiği monologlar gibidir. Friedrich, çalışmalarının çoğuna kendini yerleştirdiği bilinmektedir. İzleyici, resimden ayrılmak yerine, Friedrich ile özdeşleşir ve aynı düşüncelerini paylaşarak sahneye çekilir.” (Siegel, 1978: 15.)

Eser biçimsel perspektiften değerlendirildiğinde, resmin merkezine kayalıklar üzerinde duran bir figürün yerleştirilmiş olduğu ve büyük bir üçgen yapının meydana geldiği görülmektedir. Merkezde bulunan figürün önündeki sislerin ardına resmedilen belli belirsiz dağlar resimde derinliği sağlamış, koyu tonlarla betimlenen figür ve kayalıklar netlik oluşturarak uzayıp giden boşluktan ayrılmıştır. İçerik olarak incelendiğinde sırtı dönük figürün izleyiciyi eserdeki manzaraya çektiği görülmektedir. Ressamın, figürün konumunu izleyiciye sırtı dönük olarak yansıtmayı izleyiciye, kendini figürün yerine koymasını sağlayan bir olanak tanımıştır. Böylece hem portre olarak hem de figüre yaklaşım olarak bilinenin aksine yeni bir yöntemin temsilcisi olan Caspar David Friedrich, Rückenfigur tekniğiyle resim sanatına farklı bir bakış açısı kazandırmıştır.



Şekil 4. Sis Denizi Üzerinde Gezin,

Caspar David Friedrich, T.Ü.Y.B. 98,4x78,8 cm, 1818, Hamburg Sanat Müzesi.

“Rückenfigür terimi 19. yüzyıl Alman Romantik resimlerinden gelir. Rückenfigür manzara içerisine yalnız bir insan figürünün sırtı izleyicilere dönük olarak yerleştirilmesi tekniğidir. Önde gelen uygulayıcısı Ressam Caspar David Friedrich olmuştur. Koyu renk giysileri ile yalnız bir adam elinde bastonu ile bir dağın üstünde, karşısındaki manzaraya dalıp gitmiş. Resmin perspektifi izleyicileri sis denizine doğru bakmaya zorlar. Ufuktaki dağlar ile ressam boşluk hissini arttırmıştır.” (Hızlı, 2018)

Ressam, rückenfigür tekniği ile figürün sırtını izleyiciye döndürerek resim düzleminde konumlandırmış, izleyiciyi kendi alanına davet etmiştir. “Sis Denizi Üzerinde Gezin” isimli resimde de aynı etki vardır. Resmin merkezinde yer alan figür; alımlayıcıyı, mevcut konumuna doğru çekerek, onu dünyevi olandan uzaklaştırmış ve onu resmin bir unsuru haline getirerek yönetmiştir.

“Friedrich’in resimlerinde, sırtlarını izleyiciye dönen kişiler, denize, limandaki gemilere, ufka, bulut okyanusuna bakarak yıldızları doğururlar. Ancak dünyadan büyülenmiş gibidirler. Ve biz, tablo izleyerek bu dalgın ritüele katılmayı kabul ederiz.” (Gül, 2016)

Sanatçı eserinde izleyiciyi kendi iç dünyasına davet etmiştir. İzleyici, eserde yer alan figürün yerine kendisini koyarak eserde anlatılmak istenilen olayın içine dahil olmuştur. Bu bağlamda rückenfigür tekniğiyle figüre farklı bir bakış açısıyla yaklaşan Alman romantik sanatı diğer manzara resimlerinden ayrılmıştır.

“Alman romantizmini Fransız ve İngiliz romantizminden ayırmanın en önemli yollarından biri “rückenfigur” olarak bilinen manzaraya yönelmiş ve onunla birleşmiş olan figürdür.” (İmportant Art by Caspar David Friedrich 2018)

Rückenfigür tekniği sonraları daha pek çok sanatçı tarafından kullanılan bir yöntem olmuştur. Figürün bir anahtar olarak kullanımıyla resimdeki duygu durumunun izleyicinin dünyasına girmesi çoğu eserde yer bulmuştur.

Pek çok ressam bazı çalışmalarında bu tekniği kullanmıştır. Salvador Dali’nin Penceredeki Figür adlı eserinde figürün konumlandırılış biçiminin söz konusu teknikte ele alındığı görülmektedir.



Şekil 5. Salvador Dali, Penceredeki Kız, 1925

“Penceredeki Kız, bir kadın izleyenlere arkası dönük bir şekilde açık pencereden denizi izliyor. Pencereden görülen manzara Cadaques, Katalanya, İspanya’da Dali’nin çocukluğundan beri tatile geldiği daha sonra Gala ile yerleşeceği balıkçı köyüdür. Penceredeki kadın Anna Maria, 1920 ve 1929 yılları arasında Dali’nin modelliğini de yapan kız kardeşi.” (Hızlı, 2021)

Sanatçının eserine bakıldığında merkeze konumlandırılmış bir figürün, manzaraya karşı sırtının izleyiciye dönük olarak resmedildiği görülmektedir. Teknik olarak Rückenfigurün kullanıldığı resimde, figürle birlikte izleyici de manzarayı seyredirken daha sonra resimde alımlayıcı ve manzara kalmaktadır. Figürün dünyasına bakarken aslında izleyenin kendi dünyasına bakıyor olması hissiyatı söz konusu tekniğin temel özelliği ile ilgilidir.

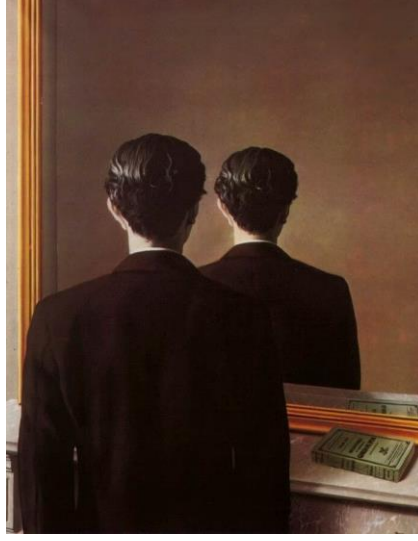
Rückenfigurü eserlerinde kullanan bir diğer ressam, Edvard Much; The Lonely Ones adlı resminde bu tekniğin yaratmış olduğu etkiyi kullanarak anlatımı güçlendirmiştir. Resimde erkek ve kadın figürünün açık ve koyu renklerle resmedilmesi, figürlerin konumlandırılışı, manzara ile olan bağıntıları aralarındaki gerilimi de arttırarak bir sorunu işaret eder niteliktedir. Eser incelendiğinde iki figür sırtı izleyiciye dönük olarak merkezde yer almıştır. Figürlerin içinde bulundukları duygusal atmosferle kurulan bağ, izleyiciyi resmedilenin yerinde bulunma noktasına vardırıarak onu resmin bir parçası haline getirmektedir.



Şekil 6. Edvard Munch, The Lonely Ones, 1896

Figure yaklaşım bakımından ve aynı zamanda portreye de farklı bir bakış açısıyla yaklaşma bakımından örnek eserler üretmiş olan bir başka ressam ise Rene Magritte’dir. Sanatçının Not to be Reproduced (Kopyalanmamış) adlı eserinde Rückenfigur tekniğinin hâkim olduğu bir anlayışla karşılaşılmaktadır. Resim incelendiğinde resim düzlemine arkası izleyiciye

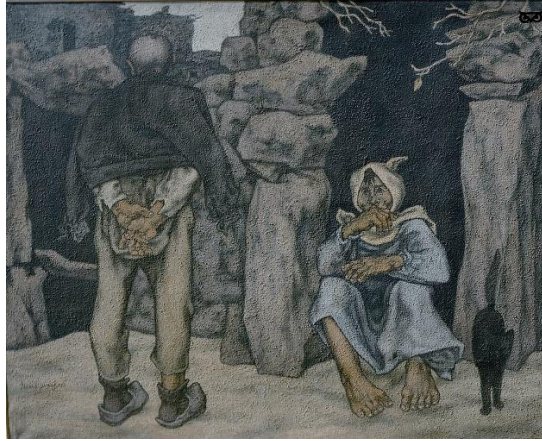
dönük olarak yerleştirilmiş bir figür ve yine kendi yansıması bulunan bir ayna yerleştirilmiştir. Aynadaki yansıma da yine izleyiciye arkası dönük biçimdedir. Sanatçı rückenfigürü bir araç olarak kullanarak örtük bir anlatım biçimi sergilemiştir.



Şekil 7. Rene Magritte, Not to be Reproduced (Kopyalanmamış), 1937

“Resimde ayna karşısında ayakta duran bir adam, aynadan onun yüzünü görmeyi beklerken sırtını yani resme bakarken bulunduğumuz yerdeki görüntüyü görürüz. Buna rağmen aynanın önünde duran kitap yansıması doğrudur. Yansımasını gördüğümüz kitap Edgar Alan Poe’nun tamamlanmış tek romanı olan “The Narrative of Arthur Gordon Pym” Arthur Gordon Pym’in Öyküsü’nün Fransızca kopyasıdır. Resimdeki adam Magritte’in arkadaşı ve patronu sürrealist şair Edward James, resimde yüzünü görmeyiz.” (Hızlı, 2021) Ressam sırtı dönük bir figür resmetmiş olsa da bunun bir portre olduğu da açıktır. Bu bağlamda portreye de farklı bir bakış açısı vardır. Bilinçli olarak resmedilmeyen, aynadaki yansıması gizlenen yüz, rückenfigürün kullanımına da örnek oluşturmıştır.

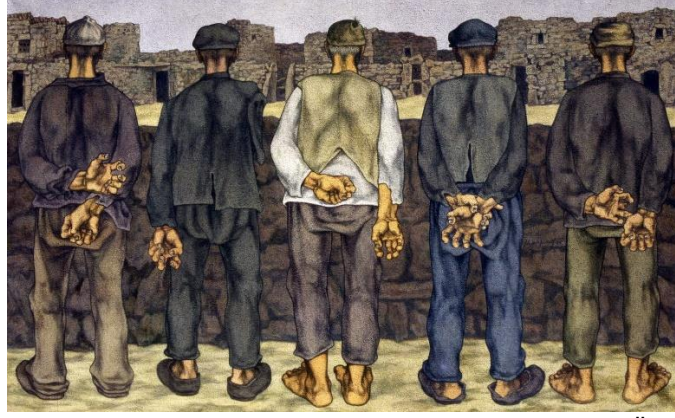
Türk Resim Sanatı açısından bakıldığında ressamların Rückenfigürü kullandığı görülmektedir. Neşet Günal, Nedret Sekban gibi ressamların eserlerinde söz konusu tekniğe uygun yaklaşımlar vardır. Neşet Günal’ın Bunalım ve Duvar Dibi IV isimli resimlerinde rückenfigür etkisi ile karşılaşilmektedir.



Şekil 8. Neşet Günal, Bunalım, 1965, 145cm x 178cm, Tuval Üzerine Yağlı Boya

“Resimde figürün arkadan görüntüsü, omzuna ceketini koyması, ellerini arkadan birleştirmesi, kılık kıyafetiyle birleştiren, içinde bulunduğu ruhsal durumu çok iyi anlaşılmaktadır” (Ayhan, 2006, 32).

Eser incelendiğinde figürün konumlandırılışı içinde bulunduğu ruh halini ve atmosferi izleyiciyle buluşturmaktadır. Aynı etki sanatçının bir diğer resmi Duvar Dibi IV' te de görülmektedir.



Şekil 9. Neşet Günal, Duvar Dibi IV, 1975 139cm x 210cm, Tuval Üzerine Yağlı Boya Rückenfigürdeki sırtı izleyiciye dönük olarak resmedilen figürle alımlayıcı arasındaki ilişki Nedret Sekban'ın Demiryolu isimli eserinde de mevcuttur. Söz konusu etki merkeze konumlandırılan figürün gerek baktığı yön, gerekse içinde bulunduğu durumla ilişkili olup alımlayıcı da resme davet eder niteliktedir.



Şekil 10. Nedret Sekban, Demiryolu, Tuval Üzerine Yağlıboya

“Buradaki insan sanki nereden geldiğini anlayamamış, yolunu kaybetmiş hissi uyandırır bize. Asıl gayesinin yaşamak için çalışmak olduğunu bilsek de ilk olarak böyle bir izlenim de uyandırabilir. İzleyiciye arkasını dönüşü iletişim kopukluğu değil tam tersine daha çok anlam katmaktır. Amacın, izleyiciyi düşündürmek ve merakta bırakmak olduğunu da söyleyebiliriz. Sola doğru kafasını çevirishi resim de hem bir devamlılık hissi uyandırır, hem de derinlik sağlar” (Dizen, 2011, 93)

Rückenfigur, sinemada da sıklıkla karşılaşılan bir araç olmuştur. Nuri Bilge Ceylan'ın bir doktor ile bir savcının merak dolu hikayesini konu alan polisiye filmi Bir Zamanlar Anadolu'daki bazı sahnelerde yine rückenfigurün kullanımı görülmektedir. Filmde Doktor Cemal karakterinin yol kenarında rüzgâra karşı durduğu diyalog barındıran sahnede sırtı

izleyiciye dönüktür. Filmin bu karesi, Caspar David Friedrich'in, Edvard Munch'un resimlerini andırır.

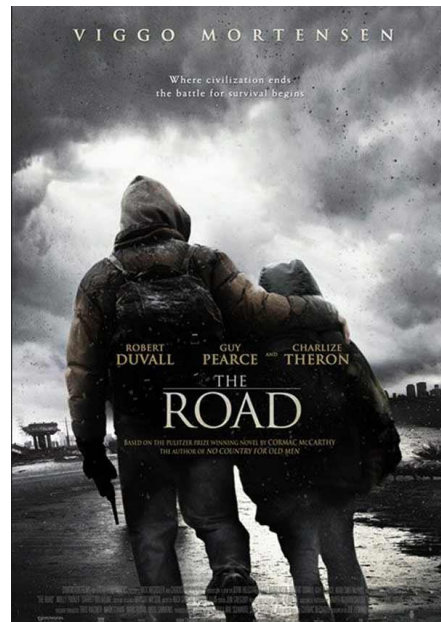
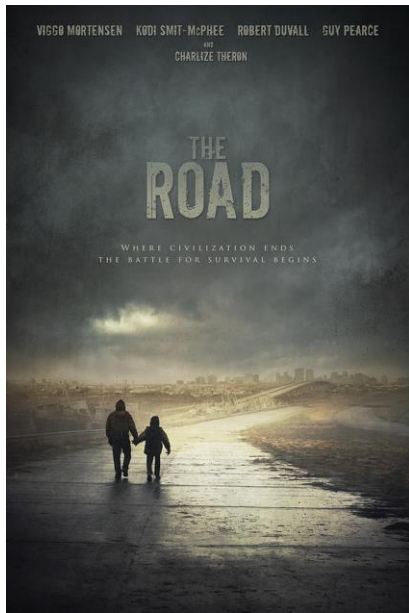


Şekil 11. Bir Zamanlar Anadolu'da Filminden Bir Kesit. Yönetmen: Nuri Bilge Ceylan, 2011 Bir Zamanlar Anadolu'da filmindeki kare ile benzer bir görüntü Andrei Tarkovsky'nin The Mirror (Ayna) filminde de görülmektedir. Rückenfigüre örnek bir kullanımla yine izleyici sahneye dahil edilmiştir.

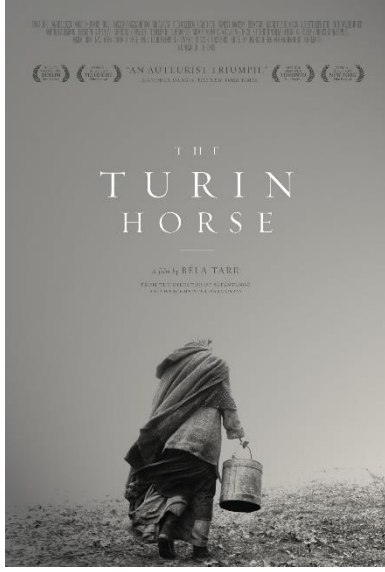


150

Şekil 12. The Mirror (Ayna) Filminden Bir Kesit, Yönetmen: Andrei Tarkovsky, 1975 Rückenfigür, film afişlerinde de sıklıkla kullanılmıştır. Resim sanatında Alman Romantizmi ile temellenen bu teknik, sinemada da afişlerde aynı yaklaşımla kullanılarak filmdeki olaya izleyiciyi dahil etmek amaç edinilmiştir.



Şekil 13-14. The Road (Yol) Film Afişleri, Yönetmen: John Hillcoat, 2009



Şekil 15. The Turin Horse (Torino Atı) Film Afişi, Yönetmen: Bela Tarr, 2011



Şekil 16. Inception Film Afişi, Yönetmen: Christopher Nolan, 2010

Sonuç

Sanat tarihi bakımından pek çok farklı dönemde figüre yaklaşımın değişkenlik gösterdiği görülmüştür. Söz konusu bu değişkenlik portre tekniğinin de değişik ifade biçimleriyle yorumlanmasına olanak tanımıştır. Her dönem kendi toplumsal değer yargılarının ve sanata olan bakış açılarının getirmiş olduğu anlayışla sanatsal üretim sürecine girmiş ve farklı yöntemler oluşturmuşlardır. Bu bağlamda figüre olan yaklaşımın ve buna bağlı olarak da portre kullanım şeklinin değişkenlik süreci çalışmanın konusu oluşturmada etkili olmuştur. Kendinden önceki dönemlerle kıyaslandığında Alman Romantizminde bir teknik olarak ortaya çıkan, resimsel ifadede bir araç olarak kullanılan rückenfigurün gerek figüre olan bakış açısı gerekse portrenin kullanımı bakımından alışlagelmişin dışında resim sanatına yeni bir anlayış getirdiği görülmüştür. Pek çok dönemde örneğin Barok resminde özellikle Hollanda resminde portreye sıklıkla yer verildiği ve bu yapılırken fotoğraf stüdyosu mantığında bir kompozisyonun oluşturulduğu görülmüştür. Bu açıdan Frans Hals, Caravaggio, Rembrandt gibi ressamın eserleri portre tekniğinin uygulanması hususunda örnek olmuştur. Tüm bunların aksine On sekizinci yüzyılın sonu ve On dokuzuncu yüzyılın başında tam manasıyla yeni bir oluşum olan Romantizmin getirdiği bireyin kendine dönüşü ve Alman Romantizmi ile bu dönüşün doğa ile yansımasıyla gelen rückenfigur tekniğiyle karşılaşmaktadır. Caspar David Friedrich ile anılan teknik, sanatçının tüm eserlerinde bir araç olarak kullanılmıştır. Resim düzleminde yer alan manzaraya karşı, doğanın yüceliği karşısında aciz bir konumda olan sırtı alımlayıcıya dönük olarak konumlandırılan figürle alımlayıcının resme dahil edilişi söz konusu olmuştur. Resimlerdeki psikolojik atmosferin, çoğunlukla melankolik yansımanın etkisine izleyici sırtı dönük figürle bağlanmıştır. Rückenfigur; Caspar David Friedrich'den sonra da Salvador Dali, Edvard Munch, Rene Magritte gibi pek çok ressamın başvurduğu bir araç olmuştur. Araştırmada Türk Resim Sanatı'nda da örnekleri ile karşılaşılacak rückenfigur tekniği, sinemada da oldukça sık kullanılmış ve özellikle film afişlerinde izleyicinin afişteki arka planla bağ kurması için kullanılmıştır. Yapılan araştırmalara ilişkin bulgularla manzara karşısında sırtı dönük olarak konumlandırılan figürün alımlayıcının kendini figürün yerine koymasını sağladığı ve bu bakımdan hem figüre hem de portre tekniği olarak resim sanatına yeni bir yorum getirdiği sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Ayhan. 2006, 1980 Sonrası Türk Resminde Figüratif Eğilimler, T.C. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi
- Charles. 2012, 1000 Muhteşem Resim, Çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Cumming. 2008, Görsel Rehberler Sanat, İnkılâp Kitabevi, İstanbul
- Demiray.1988, Büyük Türkçe Sözlük, İnkılâp Kitabevi, İstanbul
- Dizen. 2011, Türk Resim Sanatında Gerçekçi Anlayış (1960-1980 Dönemleri Arasındaki Sanatçıların Çalışmalarının Ana Tema, Form Ve Anlam Bakımından İncelenmesi), T.C Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Güzel Sanatlar Eğitimi Resim-İş Öğretmenliği Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi
- Gül. (2016), Caspar David Friedrich'in Romantizmi, Düşünüyorum Dergisi, 10 Ekim 2021 tarihinde <http://www.dusunuyorumdergisi.com/caspar-david-friedrichin-romantizmi/> adresinden alındı.
- Hızlı. Resimlerde Rückenfigur, Gaia Dergi, 13 Ekim 2021 tarihinde <https://gaiadergi.com/resimlerde-ruckenfigur/> adresinden alındı.
- Hızlı. Resimler ve Hikâyeleri 13 Ekim 2021 tarihinde <https://serkanhizli.wordpress.com/2015/01/23/kopyalanmamis-not-to-be-reproduced-1937-ressam-rene-magritte/> adresinden alındı.
- İmportant Art by Caspar David Friedrich, 13 Ekim 2021 tarihinde <https://www.theartstory.org/artist-friedrich-caspar-david-artworks.htm> adresinden alındı.
- İpşiroğlu. 2010, Oluşum Süreci İçinde Sanatın Tarihi, Hayalbaz Kitap, İstanbul
- Siegel. 1978, Caspar David Friedrich And The Age of German Romanticism, America: Branden Press Publishers.
- Şenyapılı. 2004, The Art Millennium Romantizm, Boyut Yayıncılık, İstanbul
- Turani. 2019, Sanat Terimleri Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Wolf. 2003, Friedrich, Germany: TASCHEN
- Yılmaz. 2006, Modernizmden Postmodernizme Sanat, Ütopya Yayınevi, Ankara

Şekiller Kaynakçası

- Şekil 1.** Caravaggio, Hasta Bacchus, 1593-1594 Tuval Üzerine Yağlıboya, 67x53 cm, Borghese Gallery, Roma.
https://en.wikipedia.org/wiki/Young_Sick_Bacchus#/media/File:Sick_young_Bacchus_by_Caravaggio.jpg
- Şekil 2.** Frans Hals, Kurukafalı Genç Adam, y. 1626, Tuval Üzerine Yağlıboya, 92x81 cm, National Gallery, Londra.
https://en.wikipedia.org/wiki/Young_Man_with_a_Skull#/media/File:Young_Man_with_a_Skull,_Frans_Hals,_National_Gallery,_London.jpg
- Şekil 3.** Frans Hals, Gülen Centilmen, 1624, 83x67 cm, Tuval Üzerine Yağlıboya, Londra.
https://en.wikipedia.org/wiki/Laughing_Cavalier#/media/File:Cavalier_soldier_Hals-1624x.jpg
- Şekil 4.** Sis Denizi Üzerinde Gezgin, Caspar David Friedrich, T.Ü.Y.B. 98,4x78,8 cm, 1818, Hamburg Sanat Müzesi.
Caspar David Friedrich, "Sis Denizi Üzerinde Gezgin", 1818, Tuval Üzeri Yağlıboya, 98,4x78,8 cm, Hamburg Sanat Müzesi, KOCADÖRÜ F., (2015), Alman Romantizmi ve Dehanın Yalnızlığı, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Şekil 5.** Salvador Dali, Penceredeki Kız, 1925
<https://serkanhizli.wordpress.com/2015/04/22/figure-at-a-window-girl-at-a-window-1925-ressam-salvador-dali/>
- Şekil 6.** Edvard Munch, The Lonely Ones, 1896

[https://en.wikipedia.org/wiki/File:Edvard_Munch_-_Two_Human_Beings_\(The_Lonely_Ones\)_ \(1905\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Edvard_Munch_-_Two_Human_Beings_(The_Lonely_Ones)_ (1905).jpg)

Şekil 7. Rene Magritte, Not to be Reproduced (Kopyalanmamış), 1937

<https://www.renemagritte.org/not-to-be-reproduced.jsp#prettyPhoto>

Şekil 8. Neşet Günal, Bunalım, 1965, 145cm x 178cm, Tuval Üzerine Yağlı Boya

<https://nesetgunal.org/tr/portfolio/baslica-yagli-boya-eserleri/>

Şekil 9. Neşet Günal, Duvar Dibi IV, 1975 139cm x 210cm, Tuval Üzerine Yağlı Boya

<https://nesetgunal.org/tr/portfolio/baslica-yagli-boya-eserleri/>

Şekil 10. Nedret Sekban, Demiryolu, Tuval Üzerine Yağlıboya

<https://docplayer.biz.tr/109769234-Turk-resim-sanatinda-gercekci-anlayis-donemleri-arasindaki-sanatcilarin-calismalarinin-ana-tema-form-ve-anlam-bakimindan-incelemesi.html>

Şekil 11. Bir Zamanlar Anadolu'da Filminden Bir Kesit. Yönetmen: Nuri Bilge Ceylan, 2011

<https://m.imdb.com/title/tt1827487/mediaviewer/rm2702042112/>

Şekil 12. The Mirror (Ayna) Filminden Bir Kesit, Yönetmen: Andrei Tarkovsky, 1975

<https://www.sinematopya.com/duslerin-aynasi-zerkalo-uzerine/>

Şekil 13-14. The Road (Yol) Film Afişleri, Yönetmen: John Hillcoat, 2009

<https://www.deviantart.com/karezoid/art/THE-ROAD-movie-poster-144851152>

<https://www.beyazperde.com/filmler/film-127661/fotolar/detay/?cmediafile=19164301>

Şekil 15. The Turin Horse (Torino Atı)

<https://www.imdb.com/title/tt1316540/mediaviewer/rm1523084288/>

Şekil 16. Inception Film Afişi, Yönetmen: Christopher Nolan, 2010

<https://www.originalfilmart.com/products/inception-2010-adv>

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Değerler Eğitiminde ‘Özne Olma Durumu’ ve Din Eğitimindeki Uzanımları

‘The Agency’ in Values Education and Its Implications for Religious Education

Bülent Çelikel

Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Muğla, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Theology
Muğla, Turkey

bulentcelikel@mu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7307-7100

Atıf Bilgisi / Reference Information

Çelikel, B. (2021). Değerler Eğitiminde ‘Özne Olma Durumu’ ve Din Eğitimindeki Uzanımları,
Journal of Social Sciences, 31, 154-164

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54032>

Makale Türü / ArticleTypes: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 01.11.2021

Yayımlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayımlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages:154-164

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

DEĞERLER EĞİTİMİNDE ‘ÖZNE OLMA DURUMU’ VE DİN EĞİTİMİNDEKİ UZANIMLARI

Öz

Ülkemizde din eğitiminin yanında değerler eğitiminin de tartışılıyor olması ahlak eğitimine zımnen yapılan bir vurguyu göstermektedir. Ancak bu vurgu, yine zımnen, din eğitiminin ahlaki eğitim hususunda yetersiz kaldığı çağrışımını da yapmaktadır. Bu doğrultuda uygulamada belli kök değerler etrafındaki kazanımların gerçekleştirilmesinin hedeflendiği gözlenmektedir. Farklı etkinliklerle belli ‘değerlerin kazandırılması’ ya da ‘değer kategorilerinin öğretimi’ şeklindeki gayretler davranışçı paradigmayı yansıtmakta, bireyi pasif bir konuma yerleştirmektedir. Öte yandan ahlaki gelişim teorilerinde dile getirilen *sorgulama* ve ahlaki ilkelerin birey tarafından seçilip oluşturulması, dolayısıyla *otonomi* yani ahlaki özerklik fikri, ‘özne olma durumu’nu desteklemekte, fertlerin ‘ahlaki özne’ olarak farkındalık kazanmalarının önemini açığa çıkarmaktadır. Özellikle ‘değerlerin içinin boşalması’na dayalı yabancılaşma gibi sosyal çözülme etkenlerinin insanı varoluşsal bir yüzleşmeyle buluşturduğu noktada bu farkındalık daha da önemli olmaktadır. Toplumsal işlevi bakımından değerlerin içselleştirilmesi de bu farkındalıkla doğru orantılı bir görünüm arz etmektedir. Literatür taramasına dayalı bu makalede öncelikle söz konusu farkındalık, hümanist psikoloji ekolüne mensup Rollo May’in değerlere dair işlevsel bakış açısı ile desteklenerek betimlenmiş; ardından bu betimlemenin din eğitimine nasıl bir katkı sunabileceği belirlenmiştir. Sonuç olarak değerler eğitimi yaklaşımlarının ‘özne olma durumu’na yaptıkları vurgunun, din eğitimi sürecinde bireylerin manipülasyonunun önüne geçmede önemli katkı sağlayacağı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Değerler eğitimi, din eğitimi, ahlak, ahlaki özne, özne olma durumu.

154

‘THE AGENCY’ in VALUES EDUCATION AND ITS IMPLICATIONS for RELIGIOUS EDUCATION

Abstract

The fact that values education has been discussed in addition to religious education in our country shows a tacit emphasis on moral education. However, this emphasis also implicitly reminds us that religious education is inadequate in terms of moral education. In this direction, it is observed that it is aimed to make gains around certain core values in practice. Efforts to 'gain certain values' or 'teach value categories' through different activities reflect the behaviorist paradigm and place the individual in a passive position. On the other hand, *the questioning* and the selection or creation of moral principles by the individual expressed in moral development theories, hence the idea of *autonomy*, that is, the idea of moral autonomy supports 'the agency' and reveals the importance of individuals gaining awareness as a 'moral subject'. This awareness becomes even more important at the point where social dissolution factors such as alienation based on 'hollowing out values' bring people together with an existential confrontation. The internalization of values in terms of their social function also has an appearance that is directly proportional to this awareness. In the article based on the literature review, first of all, this awareness has been described by supporting Rollo May's functional perspective on values, who is a member of the humanistic school of psychology, and then the contribution of this description to religious education has tried to be determined. As a result, it has been determined that the emphasis of values

education approaches on ‘the agency’ will contribute significantly to preventing the manipulation of individuals in the process of religious education.

Key Words: Values education, religious education, morality, moral subject, agency.

Giriş

Eğitimde amaçlara hâkim olan paradigmanın niteliği eğitim uygulamalarına da yön verir. Ülkemizde genel eğitimde uzun yıllar hâkim olan davranışçı paradigma, din eğitiminde olduğu gibi¹ değerler eğitiminde de etkili olmuş, büyük oranda kazanılması gereken hedef davranışların sıralandığı ders programları tercih edilmiştir. Aynı uygulama değerler eğitiminde de geçerliliğini korumuş ancak ne derece başarılı olduğu sorgulanmıştır (Güneş, 2017, 19; Bacanlı, 2017, 21). Bu sorgulamalardan birine göre geleneksel yaklaşımda yaygın olarak kullanılan bilgi aktarma ve ezber yoluyla değerlerin öğretimi sıfır düzeyde öğrenmeye denk gelmektedir. Bu haliyle bireyin davranışlarında beklenen değişim oluşmamakta, değerler kalıcı olarak öğrenilmemektedir (Güneş, 2017, 13-16). Öğrenci davranışları üzerinden yapılan başka bir sorgulamaya göre de öğrencilerin değerleri edinme konusunda başarılı olduklarını söylemek çok mümkün gözükmemektedir. Bunun temel nedeni olarak da değerler eğitimi yaklaşımlarının değerleri, ‘aktarma’ yoluyla kazandırmayı hedeflediği vurgulanmakta ve bunun yerine ‘değer bilinçlendirme yaklaşımı’ teklif edilmektedir. Bu yaklaşıma göre değerler eğitimindeki temel sorunlar öğrencilerin (i) değer ne olduğunu iyi bilmemeleri, (ii) davranışlarındaki değer farkında olmamaları, (iii) değerleri hedeflememeleri ve (iv) değerleri kendileri için öngörmekte isteksiz olmalarıdır (Bacanlı, 2017, 21). Sorunu bu şekilde belirlemek, değerler eğitimine hâkim olan davranışçı paradigmaya yöneltilen eleştirel bakışa dayanmaktadır. Zira burada dile getirilen insana dair ‘iyi bilmeme, farkında olmama, hedeflememe, isteksiz olma’ şeklindeki pasif yüklemeler, davranışçı paradigmanın insanı eylem bakımından edilgen bir konuma yerleştirdiği yönündeki eleştirilerle buluşmaktadır. Bu eleştiri, değerler eğitimi söz konusu olduğunda daha da önem arz etmektedir. Çünkü bu tür bir eğitim insanı daha aktif düzeyde ele almayı gerektirir (Akbaş, 2008, 22). Başka bir ifadeyle değerler eğitimi, amaçları itibarıyla dinamik bir insan anlayışından beslenir.²

Eğitime yön veren temel paradigmanın da bu dinamizme dayanması gerekir. Oysa eğitimde büyük oranda etkili olan davranışçı paradigma öznenin bilincine ve içebakışına değer vermeyen bir yöntemle sahip olduğundan (Billigton, 2015, 456) insanın ‘özne olma durumu’nu besleyen bir yaklaşım geliştirememiştir. Bu yönüyle mekanik ve pozitivist temele dayalı modern eğitim “insan olma değerini koruyan” bir işlev de geliştirememiştir (Kenan, 2014, 115).³

DKAB dersi öğretim programında da öğrencilerin, bu ders vasıtasıyla “ahlaki değerleri tanımaları ve bunları içselleştirmeleri”⁴ amaçlanmaktadır. Bu amaç cümlesinde yer alan ‘içselleştirme’, özgür eylemde bulunma ve sorumluluk alma becerisinin kazanılmasını gerektirir. Bu açıdan eğitim, bireyin toplumsal değerleri içselleştirdiği ve benliğini geliştirdiği önemli bir süreçtir. Ayrıca çevre ile etkileşim içinde süregiden ve bireyin kendini kontrol etmesi gereken bir süreç olması bakımından da eğitim, bireye otokontrol imkânını sunan dinamik bir niteliğe sahiptir. Bu sürecin sağlıklı işleyebilmesi ve içselleştirmenin gerçekleşebilmesi için bireyin yaratıcılığının bastırılmaması, aşağıda ifade edeceğimiz ‘özne olma durumu’na imkân tanınması gerekir ki bu, ülkemizde genel kabul

¹ Konu ile ilgili bir değerlendirme için bkz. (Çelikel, 2014).

² Bu dinamizm fikri, akıl-değer ilişkisi bağlamında ahlaki fâil olarak özneye yapılan vurguda da kendini gösterir. Bunun için bkz. (Türer, 2015, 147).

³ Düvenci’ye göre de “nitelikli öğretim, temelde anlamının olduğu bilginin kazandırılmasıyla olanaklı olabilir. Bu da bir otoriteye dayanılarak kabul edilen bilgi değil, öğrencinin kendisince ulaşılan, kendisinin kıldığı, kendine dayanarak içselleştirdiği bilgidir.” Bu değerlendirme için bkz. (Büyükdüvenci, 2019, 233).

⁴ Dersin amaçları için bkz. (MEB, 2018, 8).

gören yapılandırmacı eğitim yaklaşımının vurguladığı ‘bireyin sürece aktif katılımı’ fikrine de yabancı değildir.

Bu makalenin temel amacı değerler eğitimi yaklaşımlarında ‘özne olma durumu’na yapılan vurgunun din eğitime sunacağı katkıyı belirlemektir. Bunun için de makalede literatür taramasına dayanarak, (i) öncelikle değerler eğitimi yaklaşımlarının ‘özne olma durumu’na yaptıkları vurgu betimlenmiş, (ii) ardından bu vurgunun hümanist psikoloji ekolüne mensup Rollo May tarafından problematik bir bakış açısıyla nasıl işlevsel kılındığı gösterilmiş ve (iii) en nihayet mesele din eğitimi bakımından değerlendirilmiştir.

1. Değerler Eğitiminde ‘Özne Olma Durumu’

‘Özne olma durumu’ insanın, yapıp ettiklerinin farkında olan dolayısıyla bunların sonuçlarından da sorumlu olan bir varlık olduğuna vurgu yapar. Bu durum sosyolojide yapı-fâil ikiliği çerçevesindeki tartışmalar bağlamında zikredilir. Buna göre insanın varoluşu sadece nesnel ve edilgen bir dünya karşısındaki eylemlerle izah edilemez, onun toplumsal yapılar içinde herhangi bir eylemi gerçekleştirme potansiyeli de vardır (Bilton, 2009, 16-17; Çelikel, 2020).⁵ Bu potansiyele yapılan vurgu, ‘insanın özgürlüğü’ meselesiyle birlikte, ahlak olgusuna ‘olabilen varlık’ (Taşdelen, 2020, 46) fikri temelinde insan doğası üzerinden bakmaya imkân tanır.⁶ Tam da bu noktada ahlaki eğitimin ayırt edici vasfı ortaya çıkar: İnsanları uyumlu kılmaktan ziyade kendilerine hükmeden ve körleştiren şeyden kurtarmak (Reboul, 1991, 116). Başka bir ifadeyle insanı “kendisi için kendisi vasıtasıyla kendisinden kurtarmak.” (Fazlur Rahman, 2014, 4). Bu haliyle özgür kılmanın yolu, öğretimi aktif kılmaktan geçer, yani insan eylem yoluyla özgür kılınır (Reboul, 1991, 116). Bundan dolayı felsefi açıdan ahlaki eylemin öğeleri belirlenirken sorumluluk fikrini besleyen ‘ahlaki fâil/özne’ ile seçme edimine-iradeye imkân tanıyan ‘oto-determinizm’ ön plana çıkarılır (Billigton, 2015, 407; Cevizci, 2015, 147-150). Ahlaki failin üç temel özelliğine de bu anlamda dikkat çekilir: (i) Her şeyden önce üstlendiğim rollerin üstünde bir kimliğe sahip olduğumu anlamalı ve kendimi insanlara bu şekilde tanıtmalıyım. (ii) Daha sonra sadece ‘birey’ değil ‘rasyonel’ birey olduğumu fark etmeliyim. (iii) En nihayet rasyonel birey olmanın bana sahip olduğum rollerden kaynaklanan sorumluluğun üstünde bir sorumluluk yüklediğini anlamalıyım (MacIntyre, 1999, 315-316). Bu açıdan ahlaki gelişimde bireysel bilinç, toplumsal bilinçten daha etkilidir. Zira birey toplumsal ahlaki eğitim süreci içinde içselleştirmekle kalmaz aynı zamanda bunlara ilişkin kendi hükmünü de verir. Bu şekilde birey ‘toplumsal denetimin nesnesi’ olmanın ötesinde ‘bilinçli bir özne’ olarak toplumsal varlığını sürdürür (Ev, 2021, 59). Bu açıdan eğitimde amaç ile faaliyet arasında hayati bir ilişki vardır.

Değerler eğitiminde ‘özne olma durumu’na göz ardı edilemeyecek bu ilişki bağlamında vurgu yapıldığını söylemek mümkündür. Nitekim genel manada değerler eğitimi yaklaşımlarını incelediğimizde insan anlayışının pasif noktadan aktif ve dinamik bir noktaya doğru geliştiği görülür. Değerler eğitimi yaklaşımları geleneksel, bilişsel ve yapılandırıcı yaklaşım olmak üzere üç grupta ele alınır. Her yaklaşım benimsediği öğretim yöntemi bakımından farklılık arz eder. Geleneksel yaklaşımda “açıklama, davranış geliştirme, örnek davranışlar gösterme, tekrarlama” gibi yöntemler hâkimken, bilişsel yaklaşımda “değerlerin önemini anlama, düşünme, olumlu olumsuz yönlerini görme, diğerleriyle karşılaştırma” önemli hâle gelmektedir. Yapılandırıcı yaklaşımda ise “değerlerin kişiler arası iletişim ve etkileşimle kazandırılması” esastır (Güneş, 2016, 6). Dolayısıyla en nihayet değerlerin öğreniminde insanın aktif çabası ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte değerlerin sosyal etkileşim yoluyla öğrenildiği kabul edildiğinden insanın zihinsel gelişimiyle birlikte sosyal ilişkilerine de önem verilmektedir. Bu çerçevede beceri

⁵ Söz konusu tartışmanın din eğitimi bakımından değerlendirilmesi için bkz. (Çelikel, 2020).

⁶ Heller, özellikle “iyi insanların nasıl mümkün olduğu” sorusunun insan doğasına dair bir kuram geliştirmeden yanıtlamak bir yana ele bile alınamayacağını dile getirir. Bunun için bkz. (Heller, 2006, 31 vd.)

yaklaşımı, etkinlik yaklaşımı, tematik yaklaşım teknikleri, öğretme yaklaşımı gibi çeşitli yaklaşımlardan da yararlanılmaktadır (Güneş, 2016, 9-10). Bunlara ek olarak değer bilinçlendirme yaklaşımı, kişilerin değerlerinin açık anlayışına sahip oldukları, davranışları ile değerleri arasında tutarlık sahibi oldukları, değerlerini kendileri ve dünya için ideal olarak öngörebildikleri ve hem kendileri hem de başkaları için aynı değerleri amaçladıkları bir değer eğitimi öngörmektedir (Bacanlı, 2017, 25-26).

Aydınlanma felsefesine dayanan yaklaşımlar geliştiren bu değerler eğitimi akımlarının, felsefi temelleri itibarıyla ‘bireyin özerkliği’ni merkeze almalarından dolayı eleştirildiği de göze çarpmaktadır (Altıntaş, 2012, 32-33).⁷ Burada aydınlanma düşüncesinin her türlü otoriteyi reddeden özerklik yaklaşımını dinle ve din eğitimiyle bağdaştırmak çelişkili bir durum olarak görülebilir. Ancak bu çelişkiye rağmen, ahlaki otonomi fikrinin din eğitimi için önemli çıkarımlar sunduğunu da söylemeliyiz. Her şeyden önce bu düşünce sisteminin, din de dahil, her türlü otorite fikrini reddetmesinin arka planında bu düşünce havzasında hâkim olan din anlayışının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu da bize insanları uç noktalara sevk edebilecek din algısını sorgulamanın yanında ‘din eğitimi biliminin dini’⁸ meselesine tutarlı, makul katkılar sunma imkânını sağlar. Ahlaki otorite fikri bağlamında değerlendirdiğimizde de din, insanlar için dıştan bir müdahale olmanın ötesinde ahlaki öznenin inanç kaynaklı bağını temsil eder (Soyucak, 2019, 148-150).⁹ ‘Özne olma durumu’ ise bu bağın niteliğini etkiler. Bu baği sadece tecrübi yönüyle söz konusu etmek de insana yaklaşımın atomik karakterini açığa çıkarır ki bu, her zaman için manipülasyona müsaittir. Oysa bütüncül yaklaşım tarzı, insanı tüm özellikleriyle dikkate almayı gerektirir (Dirimeşe, 2013)¹⁰. Ahlak yolundan sapabilen bir varlık olan insanın bu yolda manipüle edilmemesi için de ‘özne olma durumu’na dair farkındalığını besleyerek inandığı değerleri içselleştirebileceği bir eğitim sürecinden geçmesi elzemdir.

Söz konusu değerler eğitimi yaklaşımlarını teolojik temellendirme gayreti ve seküler paradigma bahanesiyle mahkûm etmek de bu yaklaşımların ahlaki değerler ile insan tabiatı arasındaki ilişkiye yaptıkları vurguyu görmezlikten gelmekten başka bir şey değildir. Zira ahlaki değerlerin uygulanabilirliği bakımından bu ilişki söz konusu yaklaşımların temel hareket noktalarından biri olmuştur. Söz konusu ilişki, ahlaki değerler ile insanın ruhi ve sosyal ihtiyaçlarının çelişki arz etmemesi gerektiği fikrini de mündemiçtir. Bu fikir, ahlaki hayata uygulanması mümkün olmayan kurallar manzumesi olmaktan öte bir noktaya taşır. Bir başka deyişle ahlakın yaşanabilir olması, ahlaki fâilin tabiatı ile ne derece uyumlu olduğuna bağlıdır (Soyucak, 2019, 47-50). O halde ahlak insandan tamamen bağımsız olmadığı gibi insan ahlaki değerlere otomatik olarak uyan bir varlık da değildir (Soyucak, 2019, 165; Güngör, 1995, 228). Zira “insan varoluşsal olarak ahlak öznesi olmaya mahkumdur.” (Soyucak, 2019, 14). Bu vurgu insanın kendisine öğretilen değerleri benimseme yeteneği yanında, düşünme ve yanlış bulma yeteneğini de belirginleştirir. Dolayısıyla ahlakın söz konusu olduğu yerde iyi-kötü arasını ayırt edebilecek zihni

⁷ Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz. (Tüzer, 2015).

⁸ Bu meseleyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Tosun, 2020, 6)

⁹ Akseki’ye göre “Allah’ın söylediği, bizim fitratımıza uygun şeylerdir, akıl da bizim fitratımızdandır. Onun için, ilahi emirleri fitratımıza ters düşen buyruklar gibi görmek son derece yanlış bir anlayıştır. Eğer bu yanlış anlayışı savunursanız, o zaman dışarıdan gelen bir müdahaleyi, ahlakın otonomluğuna zarar veren bir müdahale gibi görürsünüz ...aslında bizim dinimiz, bizim kitabımız, bizim tabiatımıza ve fitratımıza muhalif bir emir getirmediği için, ahlaka da akla da ve irade hürriyetine de bunu bir müdahale saymak yanlıştır. Ancak bu ne zaman bir müdahale gibi olur eğer fitratımız bozulmuş ise, hatta bu fitratla ilgili bozulmanın uzantısı olarak aklımız bozulmuş ise fonksiyonel açıdan, o zaman ilahi emirleri, bize dışarıdan gelen, empoze eden, bugünkü moda tabirle dayatan hükümler olarak görürüz. Halbuki bizim dinimizin hükümleri bu türden hükümler değildir.” Bu konuda bkz. (Aydın, 2004, 30). Erol Güngör’e göre de “insan iradesi dışında herhangi bir kuvvet kabul etmediğimiz taktirde, onu adalette de gaddarlıkta da kendi başına bırakıyoruz demektir.” Bu konuda bkz. (Güngör, 1995, 125).

¹⁰ İnsanın bütünlüğü meselesi din eğitimi temellendirirken de önemli bir çıkış noktası olmuştur. Bunun için bkz. (Dirimeşe, 2013, 176-185).

olgunluğa sahip bir insan varlığı kaçınılmazdır (Güngör, 1995, 11-12). Bu yüzden ahlaki açıdan akli faal bir meleke olarak kabul etmek, insanın varoşuluna uygundur ve etik açıdan alışkanlık ile sorgulama birlikte bulunmak durumundadır (Soyucak, 2019, 99). Bununla birlikte ahlakın gayesini yaşamak değil de yaşatmak olarak belirlediğimizde ahlak eğitimi insanı bütün yönleriyle dikkate almayı gerektirmektedir (Güngör, 1995, 47). Böyle bir yaklaşım, ahlaki şahsiyetini şekillendirirken farklı kaynaklardan etkilenen insana bu farklı etkileri uyumlu bir bütün haline getirme problemini aşmada da yardımcı olacaktır (Güngör, 1995, 24).

Bu çerçevede değerler eğitimi yaklaşımlarını incelediğimizde, geleneksel yöntemlerle yapılan değerler eğitimine karşı geliştirilen değer açıklama yaklaşımında değerlerin telkin yoluyla öğretiminin bireylerin değerlerini gerçekleştirmeleri için yeterli olmadığı gerekçesiyle değer açıklama, değer analizi ve ahlaki muhakeme tekniklerinin kullanılması teklif edilmiştir (Akbaş, 2008, 12). Bunlara göre gençlerin rol-model örneklerinin sayısının artması, onları iyiye seçme sürecinde bocalamaya sevk etmektedir. Bu yüzden kendi değerlerinin farkına varamayan gençler karar alma sürecinde her türlü manipülasyona açık hale gelmektedirler (Akbaş, 2008, 12-13; Arıdağ, 2014, 85). Bu durumun önüne geçebilmek için, geleneksel yaklaşımda toplumsal hayatın devamı için elzem olan saygı, sorumluluk, güvenilirlik, adil olma gibi temel ahlaki davranışların doğrudan ya da dolaylı olarak öğretilmesi esasken, değer açıklama yaklaşımında bireyin ahlaki muhakeme yapması ve değerleri üzerine düşünmesi esas alınmıştır. Bunun için de bireyin bilişsel süreçlerini kullanmasına dikkat çekilmiştir (Akbaş, 2008, 23). Piaget ve Kohlberg’in ahlaki gelişim teorileri de bu açıdan dikkat çekicidir. Zira her iki teori de nihai safhada otonomi fikrini desteklerken (Güngör, 1998, 55) değerlerin içselleştirilmesi ile insan olma arasında sıkı bir ilişkiyi öngörür (Cevizci, 2014, 19-20).

2. Temel Sorun: Öznenin Merkezinden Kopması

Yukarıda vurguladığımız ‘özne olma durumu’nun ihmali, yine sosyolojik bakımdan, seçme edimi, alternatif eylem imkânı, irade gibi temel özelliklerin yitimi anlamında ‘öznenin merkezinden kopması’ olarak tanımlanmıştır (Swingewood, 2014, 336). Hümanist psikolog Rollo May, bu kopuşun nedenlerini değerler bağlamında ele almış ve temel sebep olarak değerlerin içinin boşalmasını, gelenek ve âdetlerin geçerliliğini yitirmesini göstermiştir. Ona göre modern Batılı birey bu durumu derinden yaşadığı için kendini önemsiz hissetmiş ve kendi dünyasında kendini bulmakta zorluk çekmeye başlamıştır. Bununla da kalmamış teknolojinin muazzam gücü insanın kendine dair bu kuşkulu bakışını güçlendirmiş ve beraberinde insanda anlam duygusunun kaybına yol açmıştır. Bu durumda insan için sorumluluk duygusunun da bir anlamı kalmamıştır. Zira insan kendini gerçekleştirme yolunda etkisiz kalarak kendi dışındaki güçlerin pasif kurbanı olmuş ve kendi anlamını yitirmiştir (May, 2018, 53-62).¹¹

May’e göre insanın yaşadığı bu durum, yani birey olarak önemsenme duygusunun çöküp bireysel kararlılık ve sorumluluk yetisinin kaybolması, uç noktalarda dışavurum göstererek anksiyete olarak belirir (May, 2018, 63-64). Tam bu noktada insan, kendi kimliğini bulma ve muhafaza etme mücadelesiyle karşı karşıya kalır (May, 2018, 53, 73). May, bu mücadele alanında değerlerin önemine vurgu yaparak, anksiyeteyi bireyin benlik olarak var oluşuyla özdeşleştirdiği değerlerin tehdidine karşı verdiği bir tepki olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda kişinin sahip olduğu değerlerin kendilerine yönelen tehditlere karşı gücü ile anksiyeteyle başa çıkma arasında doğru orantılı bir ilişki vardır:

¹¹Güngör de teknolojik gelişmenin hızı sosyal gelişmenin hızından fazla olduğunda insani değerlerin tehlikeye düştüğünü dile getirmiştir. Ona göre Batının yaşadığı siyasi, ahlaki ve fikri buhranın arkasında sanayideki gelişimin sosyal bünyeyi değiştirmesine bağlı olarak geleneksel değer sistemlerini büyük oranda sarsması ve yeni medeniyet için manevi bir temel kurulamaması yer almaktadır. Öyle ki bu temelsizlik insanı büyük bir boşluğun içine sürüklemiştir. Bu konuda bkz. (Güngör, 1995, 199-200).

“Kişinin değerleri, o değerlere gelen tehditten ne kadar güçlüyse anksiyeteyi o kadar güçlü karşılar.” (May, 2018, 88). Dolayısıyla anksiyetenin devam etmesi durumunda temel sebep, kültürdeki değer parçalanmasıdır. Bu noktada özellikle genç kuşağın anksiyetesinin temelinde, kendilerini dünya ile ilişkilendirebilecekleri geçerli değerlere sahip olamamaları yatmaktadır (May, 2018, 75).

Bu durumun önüne geçmek için May, bireyin değerleri içten bir şekilde deneyimlemesi gerektiğini söyler. Zira bu şekilde kişi olarak kendinin farkına varan birey, kendisini adayacağı bir şeyler de kazanır. Ona göre bunu sağlayacak en önemli değer kaynaklarından biri de dindir. Burada değerlerin deneyimlenmesi, bireyin içinde bulunduğu ortamın değer oluşturuca yönüne işaret eder. Bu yüzden eğitim sürecinde öğrencilere ‘değer içeriklerinin verilmesi’nden ziyade ‘değer oluşturma eylemi’ öğretilmelidir. Değer eğitiminde bu tür bir yaklaşım bireyin anksiyete anında bizzat seçme yetisini kullanarak deneyim sahibi olmasını sağlayacaktır. Bu durumda da öğrenciye kendi değerlerini oluşturarak bir yaşam tarzına bağlanma fırsatı sunulduğu için anksiyete nevrotik olmaktan ziyade yapıcı yönüyle devreye girmiş olacaktır (May, 2018, 88).¹² May bu bağlamda, öğrencilerin değerlerinin kaçınılmaz bir şekilde harici işaretlere kaymış olmasından ve bunların ebeveynler ile okul yetkilileri tarafından dayatılmış olmasından da şikayetçidir: “Şimdilerde, zorunlu derslerinden aldığı B ile yetinen ve kütüphanede gezinip geceleri yürüyerek yıldızları seyreden ve ruhuna davetiye çıkaran parlak öğrencinin (Tillich’in ‘olma cesareti’ne sahip çocuğun) değerleri diğer arkadaşlarından iyice farklılaşıyor ve artık bu çocuk ucube sayılıyor.” (May, 2018, 78-82).

Bu durumda toplumun uyumlu bir ferdi olmak da öğrenciyi anksiyeteden kurtaramayacaktır. Zira öğrenci kendi ruhunu ve insanlığını da koruma gayreti ile kuşkuculuktan da kurtulamayacaktır. Kuşkuculuğu da besleyen bu gayretkeşliğin apati* ile neticelenmemesi için öğrencinin kendi değerlerini geliştirmesi kaçınılmaz olacaktır. Ne var ki bunun gerçekleşmesi de dışsallaştırılmış verilere saplanıp kalan öğrenim süreci içinde pek mümkün olamayacaktır. Çünkü “veri üzerine veri toplamaya yapılan vurgularla eğitimi dışsallaştırmanın ta kendisi öğrencinin kimliğini deneyimlemesini engellediği gibi anksiyetenin de ana nedenidir.” (May, 2018, 78-82). Russell da toplumsal uyum için körü körüne bağlanmayı reddeder. Bireylerin benimsenmiş töre ve inançlara eleştirel bir gözle bakmasını sağlayacak bir eğitim tarzı onların toplum içinde kendilerine düşen görevleri yerine getirmesini sağlamakla kalmayıp, kendilerini aşarak topluma yön vermelerine de imkân tanır (Küken, 1996, 211). Onun bu görüşü, sosyolojizmin ortaya koyduğu ahlak anlayışındaki zaafı da giderir. Yani ahlaki sadece toplumsal uyum olarak görmek ve bireyi yok saymak, onu ahlaki özne kılan özgürlüğünden soyutlar. Çünkü bu durumda birey dıştan zorlanır ve güveni kendinde değil dışta arar. Nihayetinde bireyin ahlaki hayatı dinamik karakterini kaybeder ve birey değer üreten varlık olmaktan uzaklaşır (Gündoğan, 2015).

¹² May’ın anksiyete ile ilgili izahını kavramı netleştirmek için burada aynen aktarmayı uygun buldum: “Odadaki biri ‘Yangın var!’ diye bağırınca, birden başımı kaldırıyorum, kalbim hızla çarpmaya başlar, kaslarımın daha etkin çalışması için tansiyonum yükselir; alevin yerini daha iyi saptamam ve iyi bir çıkış yolu bulmam için de duyularım keskinleşir. Bu *normal endişedir*. Fakat ben kapıya doğru ilerlerken, kapalı veya engellenmiş olduğumu görürsem ve başka da çıkış yolu yoksa duygusal durumum anında farklılaşır. Kaslarım kasılmaya başlar, duyularım körelir, algılarım zayıflar. Yönümü bulamam. Kâbus görüyorum sanırım, paniğe kapılıyorum. İşte bu *nevrotik anksiyetedir*. İlk durumdaki duygu yapıcıdır ve bizi tehdit eden duruma karşı hazırlık yapmamızı sağlar. İkinciye yani nevrotik anksiyete ise yıkıcıdır. Bilinci daraltan, farkındalığı engelleyen ve uzadığı zaman gayrişahsişmeye ve apatiye yol açan bir durumdur. Anksiyete kişinin kendi benliği ile nesnel dünya arasındaki ilişkiyi kaybetmesidir. O anda öznellik ile nesnellik arasında ayrımın bulanıklaşması yüzünden anksiyete halindeyken hareket edemez hale gelir, felç oluruz. Anksiyete kişinin dünyasını yitirmesidir ve ‘öz benlik’ ile ‘dünya’ her zaman karşılıklı ilişki içinde olduğundan bu, aynı anda kişinin dünyasını yitirmesi, kendi benliğini kaybetmesi anlamına gelir.” Bkz. (May, 2018, 74-75).

* Apati (Apathy): “Motivasyon, ilgi veya hedefe yönelik davranış eksikliği ve kişinin çevresine kayıtsızlığı. Apati genellikle şiddetli depresyon veya şizofreni ile ilişkilidir. Bununla birlikte Alzheimer, Parkinson hastalığı ve diğer nörodejeneratif hastalıklarda da önemli bir davranışsal semptomdur.” Bkz. (VandenBos, 2007, 67).

May, öğrencinin pasif olma hali ile eğitim sürecinin niteliği arasında doğru orantılı bir ilişki olduğunu da dile getirir. Ona göre edinme eylemi üzerine kurgulanan bir eğitim sürecine zorla dahil edilen bireyin keşif duygusu da kaybolur. Böylece pasif hale gelen öğrenci, kendisine sunulan veriler ile olgular arasındaki ilişkiyi kavrayamaz ve her türlü telkine uyma hususunda son derece arzulu olur. Ancak bu arzu hali kendine ihanet hissini de güçlendirdiğinden anksiyete kaçınılmaz olur. Sonuçta öğretim süreci boyunca sunulan verileri kendisi ve bilinciyle ilişkilendiremeyen öğrenci, orijinallliğini ve yaratıcılığını kaybeder. Bununla birlikte faydası olmadığı gerekçesiyle imgelem ve hayal gücü gibi unsurlar da göz ardı edilir. Oysa insan kendi dünyasını inşa ederken hayal gücü ile kurduğu ilişki son derece etkilidir. Yine kendi orijinallliği sayesinde insan diğer insanlarla ilişkilerini deneyimleyerek kendi kimliğini inşa eder. May’a göre, “ben deneyimi” dediği bu durumun yitimi, estetik ve tinsel hassasiyetin kaybını da beraberinde getirir. Sonunda eğitim sürecinin kendisi nevrotik anksiyetenin temel sebebi haline gelir (May, 2018, 78-82). İşte bütün bu olumsuzlukların üstesinden gelebilmek için eğitim, “bilincin genişleyip derinleştirilmesini” amaç edinmelidir: “Öğrencilerin endişeleriyle başa çıkmalarını istiyorsak eğitim, onların hassasiyetlerini genişletip, algılarını derinleştirmeli ve her şeyden önemlisi okuduklarındaki anlamlı parçaları algılama yetisini geliştirmelerine yardımcı olmalıdır.” (May, 2018, 83-87).

Hümanist psikoloji geleneği içinde yer alan May’ın eğitime dair bu düşünceleri, varoluşçulukta da karşılık bulur. Nitekim onun içinde yer aldığı gelenek varoluşçuluk diye de tanımlanır. Varoluşçulukta özgürlük ve bilinç durumu, değerlerin içselleştirilip sosyal hayata yansıtılması bakımından temel şart olarak addedilmiş, insanın otantikliğine* ket vurmayacak bir eğitim fikri desteklenmiştir.¹³ Ayrıca insanı sadece değer taşıyan değil değer yaratan bir varlık olarak tanımlayarak ‘özne olma durumu’na yaptığı vurgudan dolayı varoluşçuluk, etik bir teori olarak da yorumlanmıştır (Cevizci, 2011). Yine bilince ve bilincin genişlemesine yapılan bu vurgu, Freire’de de belirir. Klasik anlayışı eleştirel çerçevede “Bankacı Model” olarak tanımlayan Freire, onun yerine “Problem Tanımlayıcı Modeli” salık verir (Yılmaz, 2016). Freire’nin bu yaklaşımı din eğitimi bakımından da kayda değer bulunmuştur.¹⁴

3. Din Eğitimindeki Uzanımlar

Değerler eğitimi genel olarak insanlara belli değerleri kazandırmayı hedefler. Ancak bu hedefler değer kavramı temelinde, değerler eğitime yüklediğimiz anlam doğrultusunda farklılık arz eder. Değerler eğitimini bireylere belli erdemleri kazandırmak ya da toplumsal uyumu sağlamak şeklinde tanımlayabiliriz. Toplumsal uyum gözetilirken bireyin ahlaki açıdan karar alma yeterliliği de ihmal edilmemelidir. Zira bireyin bu yeteneğinin geliştirilmesi onun özgür seçimleri doğrultusunda eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmesini, davranışlarının iç kontrollü olmasını sağlar (Tosun, 2016, 157-158). Tam bu noktada amaçlar açısından din eğitimi ile değerler eğitimi kesişir. Böylece, bir bakıma değerler ile din arasındaki ilişkiden hareketle, değerler eğitimi ile din eğitimi arasındaki ilişki üzerine konuşma imkânı doğar. Nitekim din, değerlerin hem kaynağı hem de güçlü bir dayanağıdır ve değerlerin benimsenip davranışa dönüştürülmesinde etkilidir (Bacanlı, 2017, 24; Serinsu - Doğan, 159).

Her iki eğitim alanındaki etkileşimde din eğitime yön veren dinî algı ya da anlayışın niteliği son derece önemlidir. Her şeyden önce sahip olunan dinî anlayışın, ahlaki otonomi/özerklik fikrini ne derece desteklediği ya da eğitim sürecine dahil etmeye izin

* Otantiklik, “varoluşçu temellere sahip bir kavram olup, ötekilerden ve dünyadan soyutlanmadan bireysel eylemleri ile kendi biricikliğini ortaya koyan insanın durumunu betimler.” Bkz. (Yılmaz, 2016, 310). Kişisel gelişim bakımından kavramın felsefi analizi için bkz. (Guignon, 2018).

¹³ Somut bir örnek için bkz. (Tüzer, 2009).

¹⁴ Din eğitimi bakımından bir değerlendirme için bkz. (Selçuk, 1998).

verdiği önemlidir. Zira özerklik, dinlerin özerkliğe şüpheyile baktığı gerekçesiyle, din eğitiminin süreklilik arz eden sorunu olarak yorumlanmaktadır. Özerklik ile dinî aidiyet ve itaatin bağdaşamayacağından hareketle, özerklik fikriyle beraber bireysel arzuların dinî cemaatin ihtiyaç ve kimliğinin üstüne çıkacağından endişe edilmektedir. Oysa çağdaş din eğitimi yaklaşımları özerklik meselesini öğretim sürecinin ve bu sürecin niteliğini belirleyen felsefi, teolojik düşünme biçiminin merkezine yerleştirmektedir. Böylelikle din eğitiminin, benliğin inşasında dinin rolünü anlamak açısından genel eğitim anlayış ve yaklaşımlarına, merkezde yer alan özerklik fikrini geliştirecek zemini sağlamlaştırma bakımından katkıda bulunması beklenmektedir (Conray - Davis, 2019, 455).¹⁵

Bununla birlikte söz konusu katkı, din eğitime, bireyin kendini tanımasını sağlayacak bir işlev de yüklemektedir. Zira Kur’ân’ın “davranışa yönelik amaçlılığı” (Rahman, 1997, 27-28; Dirimeşe, 2017, 130-236), yani bireyin davranışlarını değerlere yönelimle kıymetlendirme gayreti de bu fikri destekler mahiyettedir. Bu yüzden dinî öğreti öğretime konu yapılırken “bireyin kendisini uydurmak zorunda olduğu bir kurallar bütünü olarak aktarılacak yerine bireyin gelişimine katkı sağlayan, varoluşu yorumlayan ve hayatın problem çözücü kaynaklarından biri olarak iş görmek zorundadır.” (Selçuk, 2005, 207). Bu zorunluluk, din ve dinî değerlerin okuldaki yerine dair tartışmaların merkezine dinin kendisinden ziyade insan ve değerlerini çekmiştir. Böylece değerleri hem toplum hem de birey bakımından bir bütün olarak öğretmek ve yaşantı alanına dahil etmek fikri olgunlaşmıştır. Bu noktadaki farklılıklar da dikkate alınınca insancıl ve çoğulcu bir okul arayışı belirginleşmiştir (Tosun, 2016, 159-161). Bu, Din Eğitimi Bilimine yüklenen anlamla doğrudan ilgilidir. Zira bu bilim dalı, dinî bilginin aktarımından öte, dinin toplum tarafından anlaşılmasıyla birlikte insanın dinle olumlu ve yapıcı bir şekilde buluşmasını hedefler. Bu yüzden dini etkili bir şekilde öğretebilmek için öncelikle insanı tanımak gerekmektedir (Polat, 2015, 147-148).

Makalenin ana vurgusu olan ‘özne olma durumu’na dayalı bir değerler eğitimi anlayışının, din eğitimi ile bağdaştırılması, felsefi ahlaktan yana bir temellendirmeyi çağrıştırdığından din eğitimi bakımından çelişkili bir durum olarak görülebilir. Ancak din adına dahi olsa özne fikrini reddetmenin insana dair parçacı bir yaklaşımı destekleyeceği unutulmamalıdır. Aksi taktirde din eğitimi açısından “böyle bir etik özne nasıl ahlaki otorite olabilir?” (Soyucak, 2019, 147-148) sorusuna makul bir cevap bulmak oldukça güç olacaktır. Kendi kültür coğrafyamızda dinden de beslenerek gelişen özne anlayışının, “suçlu benlik esaslı Batılı öznenin çok farklı bir özne olduğu”na dair bir değerlendirme (Arkonaç, 2012), bu yönde atılacak bir adımın pek de yabana atılacak kıymette olmadığına göstergesidir. Ancak bugün din eğitiminin böyle bir adım atmasının önündeki en büyük engel, eğitim sürecinde insani potansiyelin çoğu zaman göz ardı edilmesi problemidir. Bu ihmal, genellikle din adına insanın eğitim yoluyla manipüle edilmesine yol açar. Bunun altında insanın değerlere yönelimli varlık olmasının onu aynı zamanda eyleme geçiren temel motivasyonu sağlaması yer alır. Bu motivasyonun doğru yönde işlemesi için ‘özne olma durumu’nu besleyecek bir din eğitimi yaklaşımı elzemdir. Bu yönde atılacak adımların önündeki en büyük engel de grup aidiyetini önceleyen muhafazakâr düşünce yapısının ‘özne’ fikrini dışlayan pragmatik tavrıdır.

Sonuç

Eğitim, en genel manada ‘davranış değişikliği süreci’ olarak tanımlanmıştır. Bu değişikliğin nasıl olacağına dair tartışmalar, eğitimin farklı alanları bakımından, hâlâ canlılığını korumaktadır. Bu alanlardan biri de değerler eğitimi alanıdır. Değerler eğitimi ile ahlak eğitimi birbirinden ayrı alanlar olarak değerlendirilse de her iki alan amaç

¹⁵ Ahmed Hamdi Akseki’nin din ve özerklik ilişkisini Kant’la mukayeseli bir şekilde izaha dönük gayreti dinin katkısına dair kendi kültürümüz bakımından somut bir örnektir. Bu konuda bkz. (Aydın, 2004). Bu bağlamda din eğitiminin birey oluş sürecindeki imkânını tartışan bir çalışma için bkz. (Öz, 2020).

bakımından kesişmektedir. Her ikisi de nihayetinde bireyin ahlaki gelişimini hedeflemektedir. Din eğitimi de bu iki alanla yakından ilişkilidir. Çünkü söz konusu hedef din eğitiminin de nihai amacıdır. Değerler eğitimi ile din eğitimi, dayandıkları temeller bakımından farklı oldukları gerçeğini bir kenara bırakarak insan ortak paydasında analiz etmek, her iki alanı bir bütün olarak işe koşmanın imkânını da belirginleştirecektir. Bunun için de insanın ‘özne olma durumu’na dair farkındalığın öncelikle değerler eğitimindeki yaklaşımların gelişimine belli bir ivme kazandırdığını açığa çıkarmak, ardından bu farkındalığın din eğitimi bakımından uzanımlarını tartışmak önem arz etmektedir.

Ahlaki fail olarak insanın özgürlüğüne ve özerkliğine vurgu yapan ‘özne olma durumu’, değerler eğitimi yaklaşımlarında da dikkate alınmış ve geline nokta insanın bu durumu ile bütünlük arz edecek yaklaşımlar geliştirilmiştir. Öyle ki varoluşçu felsefeye dayanan hümanist psikoloji ekolü de, sosyolojiye ‘öznenin merkezinden kopması’ fikri ile yansıyan, insanın ‘özne olma durumunun yitimi’ probleminden hareketle aksiyolojik temellendirmeye imkân tanıyan analizler yapmıştır. Özellikle Rollo May, değerlerin içinin boşalması ya da değerlerdeki parçalanmanın anksiyeteyi güçlendirdiğini, bundan kurtulmanın yolunun değerleri güçlü bir şekilde içselleştirmekten geçtiğini vurgulamıştır. Bunun için de insanlara sadece değerleri aktarmanın çok etkili olmayacağını, bunun yerine öğrenciye değer oluşturunca yönünü keşfettirecek ve geliştirecek bir anlayışın eğitim sürecine yön vermesi gerektiğini dile getirmiştir.

Değer üreten bir varlık olarak insana yapılan bu vurgu, din eğitimi bakımından da göz ardı edilemeyecek bir husustur. Nitekim din eğitimi, değerlerin en güçlü kaynağı olarak dini kabul eder. Kaynağın güçlü olarak nitelendirilmesi, değerlerin içselleştirilmesinde söz konusu kaynağın daha etkili olduğu fikrini destekler. Yani bizatihi din, değerlere yönelimli bir hayatı güçlendirir. Bu gücün devamı ise din anlayışının, özgürlük, özerklik, fâillik ve sorumluluk gibi meselelerde ne derece insani bir niteliğe sahip olduğuna bağlıdır. Bunun en somut göstergesi de din adına gerçekleştirilen eğitim uygulamasıdır. Din eğitimi sürecinde ortaya çıkan insan modeli özgürlüğü, özerkliği, fâilliği ve bunlara dayalı sorumluluğu ne derece destekliyorsa o kadar insanidir. Aksi din adına ve dine rağmen insanın ihmali anlamına gelir ki bu, dinin hayatîyeti bakımından da zaafa yol açan bir durumdur. Dinin insanın hayatını anlamlandırma ve dünya görüşü oluşturma yönündeki varoluşsal işlevinin, onu grup aidiyetinin bir aracı kılan meşrulaştırıcı işlevinden daha hayati olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Akbaş, Oktay. “Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6/16, (2008), 9-27.
- Altıntaş, Muhammed Esat. “Bireycilik ve Toplumculuk Tartışmaları Bağlamında Değerler Eğitimi Yaklaşımları”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 10/24, (2012), 31-54.
- Arıdağ, Nermin Çiftçi. “Kohlberg’in Bilişsel Ahlak Gelişimi Teorisi: Ahlak ve Demokrasi Eğitimi”. der. Y. Sinan Zavalı. *Değerler Eğitimi*. 56-92. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Arkonaç, Sibel Ayşen. “Psikolojideki Özne Kavramı Ve Türkiye’deki Özne Kavramı Üzerine Bazı Düşünceler”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3/7, (2012), 11-22.
- Aydın, Mehmet S. “Ahmet Hamdi Akseki’nin Ahlak Felsefesi”. haz. Hüseyin Arslan - Mehmet Erdoğan. *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*. 21-30. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bacanlı, Hasan. *Değer Bilinçlendirme Yaklaşımı*. İstanbul: Çizgi, 2017.
- Billington, Ray. *Felsefeyi Yaşamak*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Bilton, Tony vd. *Sosyoloji*, çev. Kemal İnal. Ankara: Siyasal Yayınları, 2. Baskı, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Nobel, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say, 2011.

- Conray, James C. - Davis, Robert A. "Din Eğitimi". çev. Nejla Doğan. *Eğitim Felsefesi Kılavuzu*. çev. ed. Hasan Ünder. 444-457. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019.
- Çelikel, Bülent. "Din Eğitimi Sosyoloji Gözüyle Okumak". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 9, (2020), 33-50.
- Çelikel, Bülent. "Din Eğitiminin Psikolojik Temeli Üzerine Bir Değerlendirme". *Ekev Akademi Dergisi*, XVIII/58, (2014), 537-550.
- Dirimeşe, Erdem. *Kur'an ve Duygusal Zekâ*. Moldova: Lambert, 2017.
- Dirimeşe, Erdem - Ev, Halit. "Din Eğitiminde Sosyal Duygusal Öğrenme Modeli". *Küreselleşme Sürecinde Din Eğitimi*. ed. Hüseyin Aydın - Mizrap Polat. 176-185. Eskişehir: ESOGÜ Yayınları, 2013.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: MEB, 2018.
- Ev, Halit. "Etik, Ahlak ve Eğitim İlişkisi". *Eğitimde Ahlak ve Etik*. ed. Abdurrahman İlğan. 51-79. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021.
- Rahman, Fazlur. "Pakistan'ın Eğitim Sorunlarının Kur'anî Çözümü". çev. Bülent Çelikel. *İslam'da Eğitime Dair*. 1-15. İzmir: Tibyan Yayınları, 2014.
- Rahman, Fazlur. "Kur'an'da Allah, Evren ve İnsan". çev. Adil Çiftçi. *İslami Yenilenme-Makaleler II*. 27-28. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Guignon, Charles B. *Kimim Ben? Otantik Olmak*. çev. Abdüllatif Tüzer. Ankara: Lotus Yayınları, 2018.
- Gündoğan, Ali Osman. "Varoluş ve Ahlak". ed. Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesi Yazıları*. 77-86. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Güneş, Firdevs. "Değerler Eğitimine Yaklaşım ve Modeller". haz. Arzu Güvenç Saygın - Murat Saygın. *Eğitimde Gelecek Arayışları: Düünden Bugüne Türkiye'de Beceri, Ahlak ve Değerler Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*. I. Cilt. 1-20. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken, 1998.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken, 1995.
- Heller, Agnes. *Bir Ahlâk Kuramı*. çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Kenan, Seyfi. "Modern Eğitimin Oluşum Sürecinde Değerler Eğitimi Nasıl Zayıfladı?". der. Y. Sinan Zavalı. *Değerler Eğitimi*. 107-117. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Küken, Gülnihal. *Felsefe Açısından Eğitim*. İstanbul: Alfa, 1996.
- MacIntyre, Alasdair. "Social Structures and Their Threats to Moral Agency". *Philosophy*, 74/289, (1999), 311-329.
- May, Rollo. *Kafese Konan Adam*. çev. Aysun Babacan. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018.
- Öz, Ayhan. *Din Eğitimi ve Birey Oluşun İmkânı*. Ankara: Eskiye, 2020.
- Polat, Mizrap. "Din-Ahlak Öğretiminin Alanı ve Hedefleri". ed. Cemal Tosun, Mizrap Polat. *Düşünen Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi İlkokul 4. Sınıf*. 5-17. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015.
- Reboul, Olivier. *Eğitim Felsefesi*. çev. Işın Gürbüz. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Selçuk, Mualla. "Din Öğretiminde Etik". *Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 15/44, (2005), 203-212.
- Selçuk, Mualla. "Din Eğitimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?". *İslamiyat*, 1, (1998), 73-87.
- Serinsu, Mehmet Enis - Doğan Recai. "Sosyal Öğrenme Kuramı Çerçevesinde 2-6 Yaş Dönemi Çocuklar İçin Ailede Değer Eğitimi İlkeleri". *Dini Araştırmalar*, 23/58, (2020), 151-170.
- Soyucak, Rabia. *Ahlakta Evrensellik ve Değişme*. İstanbul: Ötüken, 2019.
- Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev. Osman Akınhay. Ankara: Agora Yayınları, 2014.
- Taşdelen, Kurtoğlu Demet. *Kendini Varedebilme Etiği*. İstanbul: Pinhan, 2020.

- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem, 2020.
- Tosun, Cemal. “Din Öğretiminde Değer Öğrenme”. ed. Cemal Tosun. *Ortaokul 5-8 Düşünen Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. 157-202. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.
- Türer, Celal. “Ahlak ve Eğitim”. ed. Lokman Çilingir. *Ahlak Felsefesi Yazıları*. 143-155. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Tüzer, Abdüllatif. “Postmodernizm ve Tanrı’nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, XII/2, (2015), 73-124.
- Tüzer, Abdüllatif. “Varoluşçu Düşünür Martin Buber’in Diyalog Felsefesi ve Bu Felsefi Yaklaşımın Eğitim Açısından Uzanımları”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, (2009), 18-39.
- VandenBos, Gary. *Apa Dictionary of Psychology*. 2. Edition. Washington: APA, 2007.
- Yılmaz, Zafer. “Paulo Freire’nin Felsefesinde Özgürleşmenin Aracı Olarak Eğitim”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 22, (2016), 299-313.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

**H. Peygamber ve Mesajının Sosyolojik Boyutu (Seçkinler Teorisi
Bağlamında Bir Analiz)**

**The Prophet Muhammad and The Sociological Dimension of His
Message (An Analyse In The Context of Elite Theory)**

Halil İbrahim AKKUŞ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Eğirdir Müftülüğü

Isparta, Türkiye

Dr., Presidency of Religious Affairs, Egirdir Mufti Office

Isparta, Turkey

h_i_akkus@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7600-0013>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Akkuş, H. İ. (2021). H. Peygamber ve Mesajının Sosyolojik Boyutu (Seçkinler Teorisi Bağlamında Bir Analiz), *Journal of Social Sciences*, 31, 165-176

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54892>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 24.11.2021

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 165-176

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

HZ. PEYGAMBER VE MESAJININ SOSYOLOJİK BOYUTU (SEÇKİNLER TEORİSİ BAĞLAMINDA BİR ANALİZ)

Özet

Bir yönüyle statik bir görünüm arz eden toplumlar, diğer yönüyle dinamik bir karakter sergiler ve zamanla az ya da çok değişime uğrar. Toplumsal yapı içerisinde önemli bir konuma sahip olan din, bu değişimin yönü ve ivmesi açısından da son derece önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda İslam Dini de ortaya çıktığı toplumda meydana getirmiş olduğu değişim ile dünya tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur.

İnsanlık tarihi bir bakıma toplumlara yön veren seçkinlerin tarihi olarak görülmektedir. Toplamların değişimi, seçkinlerin değişimi ile paralellik göstermiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Hz. Muhammed'in getirdiği değerler sistemiyle toplum yepyeni bir şekil almış, cahiliyeden medeniyete evrilmiştir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in getirdiği mesaj ve ortaya koymuş olduğu değerler sisteminin iyi anlaşılması özellikle günümüz İslam toplumları açısından hayati önem taşımaktadır. Bu çalışmada bir seçkin olarak Hz. Muhammed'in getirdiği değerler sistemi etrafında oluşan sosyal yapı ve yaşanan toplumsal değişme sosyolojik bir bakış açısıyla ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Seçkinler, Sosyal Değişme, İslam Toplumu, Hz. Peygamber.

THE PROPHET MUHAMMAD AND THE SOCIOLOGICAL DIMENSION OF HIS MESSAGE (AN ANALYSE IN THE CONTEXT OF ELITE THEORY)

Abstract

Societies that have a static appearance on one side exhibit a dynamic character on the other side and change more or less over time. Religion, which has an important position in the social structure, is an extremely significant element in terms of the direction and acceleration of this change. In this context, the religion of Islam has been an important turning point in terms of world history with the change it has brought about in the society in which it emerged.

In a way, the history of humanity is seen as the history of the elites that shape the societies. The change of societies showed parallelism with the change of elites. From this perspective, society took a brand new shape and evolved from ignorance to civilization with the system of values brought by Prophet Muhammad. In this context, a good understanding of the message brought by Prophet Muhammad and the value system he revealed is of vital importance especially for today's Islamic societies. In this study, the social structure formed around the value system brought by Prophet Muhammad as an elite, and the social change experienced were tried to be revealed from a sociological point of view.

Keywords: Sociology of Religion, Elites, Social Change, Islamic Society, The Prophet.

GİRİŞ

Belli bir toprak parçası üzerinde birlikte yaşayan, ortak bir kültüre bağlı, ayrı bir kimliği ve sürekliliği olan insanların oluşturduğu bir bütün olarak tanımlanan toplumun¹ insan faktörüne bağlı olarak sergilediği en önemli karakteristik özelliklerinden birisi değişimdir. Değişimin olmadığı bir insan ve toplum tahayyül etmek mümkün değildir. Her toplum daima az veya çok bir değişimle karşı karşıyadır. Yalnızca bu değişimin yönünü ve ivmesini belirleyen farklı dinamikler ve unsurlar vardır.²

Sosyal değişim, toplumu ve toplumsal ilişkileri anlama, anlamlandırma ve açıklamayı kendine gaye edinen sosyoloji disiplininin de ilgi odaklarından biri olmuştur. “Zaman içerisinde bir toplumun yapısında ve bu yapının çeşitli fonksiyonlarında ve bireylerin üstlendiği toplumsal rollerde yani toplumdaki ilişkiler sisteminde, toplumsal kurumlarda ve bireylerin davranışlarında meydana gelen değişimler” olarak tanımlanan³ sosyal değişim, sosyologlar tarafından muhtelif kriterlere göre çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Sosyologlar, sosyal değişimin hakim faktörü olarak gördükleri unsurlar etrafında değişimi açıklamaya çalışmışlardır.

Sosyal değişimler karmaşık olaylara dayandığı için değişim olayına çok yönlü bakmak gerekir. Bu bağlamda sosyologlar tarafından sosyal değişimi açıklamak için farklı teoriler ileri sürülmüştür. İleri sürülen teorilerin her birinin sosyal değişim gerçeğinin bir başka yanına açılan pencere olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir.⁴ Bu düşünürler içerisinde değişimi “Çatışma” ile açıklayan önemli düşünürlerden bir tanesi de Vilfredo Pareto’dur. Pareto toplumların değişimini, toplumdaki seçkinlerin değişimi ile paralel olarak değerlendirmektedir. Yani ona göre bir noktada insanlık tarihi seçkinlerin değişimi tarihidir. Seçkinler topluma yön veren, toplumu şekillendiren, toplumsal değerleri inşa eden en önemli amildir. Bu anlayıştan hareketle bu çalışmada, İslam’ın gelişimiyle seçkinlerin değişimi ve bu değişimin toplumsal yansımaları, bir seçkin olarak Hz. Peygamber, ortaya koyduğu değerler, Hz. Peygamber etrafında toplanan ilk Müslümanlar, eski seçkinlerle mücadele ve toplumun yeniden inşası değerlendirilmeye çalışılmıştır.

1. SEÇKİNLERİN DEĞİŞİMİ VE İSLAMLA YAŞANAN SOSYAL DEĞİŞİM

Sosyolojik açıdan bakıldığında ilk dönem İslam toplumu, yaşanan köklü değişimler ve değişimde rol alan amiller bakımından toplumsal değişmeye güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Toplumların yaşadığı değişimleri açıklama, bu değişime etki eden unsurları ortaya koyma adına pek çok sosyolog tarafından farklı teoriler ortaya konmuştur. Muhakkak ki her bir teorisyenin ortaya koyduğu ilkeler, içinde bulunduğu ya da incelediği toplumlar için öncelikle geçerlidir. Her ne kadar bazı teorisyenler ilk dönemlerde tersini iddia etseler de bütün insanlığı tam olarak açıklayabilecek tek bir teoriden söz edilemez. Çünkü toplumların yaşadığı iklimler, coğrafi şartlar, sosyal, siyasi, iktisadi faktörler vs. değiştiği ölçüde tarihsel süreçleri de farklılaşacaktır. Fakat bütün bunların yanı sıra toplumların yaşadığı süreçler arasında benzerliklerin, ortak yönlerin olması da muhakkaktır. Toplumlara oluşturan insanların aynı cevherden var olmaları, aynı biyolojik yapıda olmaları hasebiyle, istekleri, duyguları, düşünceleri ve beklentileri benzerlik gösterebilmektedir. Bu itibarla bu çalışmada, Hz. Peygamber’in gelişimiyle birlikte toplumunda yaşanan sosyal değişimi açıklama bağlamında, Vilfredo Pareto’nun “seçkinlerin dolaşımı” teorisini merkeze alarak bir bakış açısı yakalamaya çalışılacaktır.

Vilfredo Pareto’ya göre toplum, denge halinde bulunan bir toplumsal sistemdir. Dengedeki bu sistem, birbiriyle ilişki içinde olan parçalardan oluşur ve bazı parçalardaki değişim diğer parçalarda ve bütünde değişmeye sebep olur.⁵ Bir toplumun biçimi

¹ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 231.

² Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji (Toplumbilimi)* (İstanbul: Der Yayınları, 2006), 242.

³ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 232.

⁴ Erkal, *Sosyoloji (Toplumbilimi)*, 242.

⁵ Sezgin Kızılcıkel, *Sosyoloji Teorileri* (Konya: Yunus Emre Yayınları, 1994), 129.

kendisini etkileyen öğelerin toplamıyla belirir. Toplumun biçimi de bu öğeleri etkiler. Toplumu etkileyen öğeler üç gruba ayrılabilir:

- a) Doğal öğeler (toprak, iklim koşulları, ...)
 - b) Dış etkiler (çeşitli toplumların birbirlerine olan etkileri gibi.)
 - c) İç etkiler (bir toplumsal sistemin içinde bulunan ırk, ilgi, ideoloji gibi nitelikler).
- Pareto'ya göre bütün bu öğeler birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedir.⁶ Pareto iç öğeleri şöyle sıralamıştır:

a) Tortular. Bunlar insanın mantıki bir düşünce ürünü olmayan davranışlarının güdülleri ve insanoğlunun değişmez eğilimleridir.

b) Türevler. Bunlar hareketlerin ideolojik nedenleridir.

c) Ekonomik çıkarlar. Birey ve toplulukların hareketlerinin ekonomik çıkarlara ilişkin güdüleridir.

d) Toplumsal ayrı cinstenlik. Bireylerin birbirlerine göre farklı oluşlarıdır.

e) Toplumsal hareketlilik ve seçkinlerin dolaşımı.⁷

Toplumsal sistemi dengede tutan en önemli öğelerden biri, o toplumu oluşturan bireylerinin karakterleri, davranışları ve eylem biçimleridir. İnsanların eylem biçimleri de eğilimleriyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Pareto bu eğilimlere "tortular" demektedir.⁸ Bir anlamda içgüdüler diyebileceğimiz bu tortuları altı kısma ayırmak mümkündür:

- a) Birleşimler (Yaratıcı hayal gücü, gözü açıklık)
- b) Grup devamlılığı (Yerleşik davranış biçimlerine ve geleneğe sıkı bağlılık)
- c) Etkinlik (Duygularını ifade etme ihtiyacı)
- d) Sosyallik (Yakın ilişki ve kabul görme arzusu)
- e) Bütünlük (Maddi çıkar ve statü elde etme ve bireysel kimlik arzusu)
- f) Cinsel içgüdüler (Cinsel doyum dürtüsü)⁹

İnsanlarda tortular çoğu zaman birbirine karşıt olurlar. Böyle olunca insan eylemlerinin çoğu mantık dışıdır. Pareto mantıklı eylemleri "hedef tutulan özel amacın nesnel sonuçla uyuşması" şeklinde tanımlar. Pareto'ya göre, eylemlerimiz genelde mantıklı değildir, çünkü tortularımız dinamik haldedir. Belli bir anda egemen olan tortuyu tamamen farklı bir başka tortu izleyebilir. Tortularımız değiştiği zaman beraberinde eylemlerimiz de değişir. Bir ideolojiyi kabul ya da ret ederken onun doğru ya da yanlış oluşuna değil, tortularımıza uygun düşüp düşmediğine bakarız.¹⁰ Başka bir ifade ile kişilerin eylemlerini belirleyen çoğunlukla duygularıdır, bilinçaltıdır. Eylemlerinin çoğunluğu mantık dışı olmasına rağmen insanlar eylemlerini mantıklı göstermeye çalışırlar. Böylece B nedeninin sonucu olan A eylemi, onun sahibi tarafından C nedeninin sonucu olarak gösterilebilir.¹¹ İnsanlar pek çok eylemini toplum nezdinde meşrulaştırıcı argümanlarla maskeleyemeye çalışır. Bu bağlamda Pareto'ya göre "özgürlük", "eşitlik", "ilerleme" ve "genel irade" gibi kavramların içi boştur. Bunlar insanların eylemlerinin üstünü örten ve onlara saygınlık kazandıran kurgulardır.¹² Pareto'nun bu değerlendirmesinde aslında bir bakıma kendi özünden ve değerden uzaklaşan birey ve toplumlardaki asıl amaçları maskeleyen, olduğundan farklı görünme ve mevcut durumu meşrulaştırma eğilimlerini görüyoruz. Konumuz açısından değerlendirecek olursak İslam öncesi dönemde insanlar tarafından, elleriyle yaptıkları putlara tapınmalarından kız

⁶ Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005), 315.

⁷ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), 187.

⁸ Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 316.

⁹ Jonathan H. Turner vd., *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev. Ümit Tatlıcan (Bursa: Sentez Yayınları, 2010), 428.

¹⁰ Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 318-319.

¹¹ Vilfredo Pareto, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, çev. Merve Zeynep Doğan (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2005), 26-27.

¹² Lewis A. Coser, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları* (Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler), çev. Himmet Hülür vd. (Ankara: De Ki Yayınları, 2013), 340-341.

çocuklarını diri diri toprağa gömmelerine kadar pek çok zulüm ve haksızlığın meşru bir sebebe bağlandığı görülecektir.

Pareto'ya göre insanlık tarihi, seçkinlerin durmadan devam eden yer değiştirme tarihidir, biri yükselirken diğeri alçalır.¹³ Pareto toplumsal değişmeyi seçkinlerin dolaşımı ile açıklamıştır. O toplumu genel olarak iki sınıfa ayırır. Birincisi alt tabaka, ikincisi üst kesim ya da seçkinler tabakasıdır. "Seçkin" kelimesini en güçlü, en enerjik ve kötülük kadar iyiliğe de yeteneği olan anlamında kullanan¹⁴ Pareto'nun iki seçkin tanımı vardır. Birincisi siyasal ya da toplumsal olarak yönetici olanları, yani hükümet içinde olanları ifade eder ki Pareto bunlara "yönetici seçkinler" adını vermektedir. İkinci olarak hükümetle ilgisi olmayan üst tabakaya ise "yönetici olmayan seçkinler" demektedir. Pareto'ya göre toplumlar seçkinlerin, özellikle yönetici seçkinlerin doğası ile belirginleşir.¹⁵ Seçkinleri diğer geri kalandan ayıran genel özellikler olarak pratik zeka, yüksek ahlak ve eğitimi ön plana çıkaran Pareto, istisnalar olsa da genelde bunların seçilmiş olduklarını belirtir. Ona göre, iyi bir matematikçi elde etmek için, onun seçilmesi gerekir, kesinlikle zeka geriliği olan bir kişiye iyi eğitim vererek ondan iyi bir matematikçi yapılamaz.¹⁶

Pareto'ya göre seçkinler zaman içerisinde kendilerinin yükselerek sivrilmelerinde etkili olan seçkinlik niteliklerini kaybetmeye başlarlar. Onları seçkinlik mevkilerine getiren tortulardan sapmalar meydana gelir, etkileme niteliklerini yitirirler. Diğer taraftan seçkinlerin durumu, davranışları ve yaptıkları işler halk kitlesini tatmin etmemeye başlar. Bu arada seçkinlik mevkiine yükselmek isteyen güçler toplumun diğer tabakalarında hazırlanmıştır. Mevcut seçkinler bu yeni unsuru benimseyerek, taze kanla egemenlik süresini uzatabilir. Fakat bu normal hal değildir. Olağan olarak mevcut seçkinler, ilerlemek isteyen güçleri engellemeye çalışırlar. Bu da toplumda bir çatışmaya yol açar. Bu çatışmada yeni güç eski seçkinleri yerinden uzaklaştırır ve yerine kendisi geçer. Böylece seçkinlerin değişimi gerçekleşmiştir. Bu olgu yakın veya uzak gelecekte tekrarlanır ki Pareto buna "seçkinlerin dolaşımı" demektedir.¹⁷ Seçkinlerin değişimi sadece paranın ve gücün ortaya çıkardığı yeni seçkinlerin eskilerinin yerine geçmesi demek değildir. Aynı zamanda yönetimdeki baskın tortuların da değişmesi anlamına gelir.¹⁸

Sosyal değişimin amilleri insanlardır. İnsan grupları içerisinde de seçkinler, sosyal değişim vakiası içerisinde belirleyici roller üstlenirler.¹⁹ Başka bir ifade ile toplumlar, seçkinlerinin durumuna göre şekillenirler. Bu itibarla Hz. Peygamber'in bir seçkin olarak toplumu yeniden şekillendirme çabalarında çatışmaya girdiği eski seçkinleri ve o günün toplumunu anlamaya yönelik olarak İslam öncesi siyasi, sosyo-ekonomik ve dini yapıya bir göz atmak yerinde olacaktır.

1.1 İslam Öncesi Mekke Toplumunda Siyasi, Sosyo-Ekonomik ve Dini Yapı

İslam öncesi Arap yarımadasında yaşayan topluluklar birbirinden oldukça farklı sosyo-ekonomik, siyasi ve kültürel yaşam biçimine sahiptir. Yarımada yaşam şartları açısından zorlu iklim ve doğal şartlara sahip olan Mekke, yabancı istilalarından korunduğu gibi güçlü bir düşman tehdidiyle de pek karşılaşmamıştır. Bu durumun orada siyasi bir devlet kurulmasının önünde engel oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte tamamen bir başboşluk da yoktu. Bedevi prensipleriyle örgütlenen bir tür oligarşik yapı mevcut

¹³ Pareto, Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü, 35.

¹⁴ Pareto, Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü, 34.

¹⁵ Raymond Aron, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, çev. Korkmaz Alemdar (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1994), 315-326.

¹⁶ Pareto, Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü, 80-81.

¹⁷ Hans Freyer, Sosyoloji Kuramları Tarihi, çev. Tahir Çağatay, nşr. M. Rami Ayas (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2012), 164, 285-286.

¹⁸ Pareto, Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü, 13.

¹⁹ Ünver Günay, Din Sosyolojisi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 332.

olmakla birlikte kabile meclislerinin üstünde bir kral ya da idari birim bulunmuyordu. Herhangi bir bağlayıcılığı bulunmayan istişare heyeti bütün kabilelerin seçkinlerinden oluşuyordu. Toplumsal hayatta hemen her şeyin “kabilecilik” esasına göre belirlendiği Mekke’de idari ve ticari gelenekler de güç ve itibarlarına göre kabileler arasında taksim edilmişti. Bu görevler ailenin yeni nesillerine geçerek devam ederdi. Kabe’nin hemen yanında bulunan Darunneşve idari gelenekleri yürüten Kureyş’in seçkinlerinin şuraya katıldıkları bir çeşit parlamento konağı idi. Burada oy birliğiyle alınan kararlar genellikle uygulanmasına rağmen mutlak bir yaptırım gücü de yoktu. İslamiyet’in geldiği sırada Abdulmuttalib, Velid b. El-Muğire, Ebu Cehil ve Ebu Süfyan yönetim kademelerinde öne çıkan isimler olmakla birlikte iktidarı tekelinde tutan bir reisten söz edilememektedir.²⁰

Koyu bir kabilecilik anlayışının hüküm sürdüğü Arap Yarımadası’nda, özellikle Hicaz bölgesinde Mekke’deki Kureyş Kabilesi saygınlık bakımından zirvedeydi. Kureyş’in saygınlık kazanmasında elde ettikleri ekonomik ve dinsel gücün önemi büyüktür. Mekke toplumu coğrafi ve iklimsel şartlardan dolayı ticarete yönelmek zorunda kalmıştı. Ticaretle geçimlerini sağlayan Kureyş’in kutsal Kabe’ye ev sahipliği yapması ticaret fırsatlarını da kendiliğinden ortaya çıkarıyordu. Kabe, tarih boyunca kutsiyetini devam ettirmiş bir mekan olarak çok fazla ziyaretçi alıyordu. Yine insanların özellikle dört kutsal ayda saldırı korkusu olmaksızın rahatlıkla sığınabileceği Harem bölgesinin bulunması Mekke’nin emniyet ve istikrarını arttırıyordu. Mekke dört bir yandan gelen ticaret mallarının alım satımının yapıldığı güvenli bir liman vazifesi görüyordu. Mekke ve havalisinde düzenli olarak dört fuar bulunmaktaydı. Kureyşliler kuzey-güney ticaretini kontrol etmeleri, imtiyazlı ticaret anlaşmaları yapmaları vs. ile ekonomik açıdan kazandıkları yüksek itibarı, Kabe’nin bakımı ve muhafazasından sorumlu olmaları, hacla ilgili dini görevleri ifa etmeleri gibi dini etmenlerle meşrulaştırma imkanı bulmuşlardı.²¹

Mekke toplumu katı bir tabakalaşma sistemine sahipti. Seçkin ailelerin seçkin bireyleri ile alt tabakada yer alan kişiler arasındaki farklılık sosyal hayatın her yönüne etki etmişti. Bu durum onların evlilik hayatında bariz bir şekilde ortaya çıkıyordu. Kureyş toplumunda evlilik biçimleri bireyin sosyal durumuna uygun olarak gerçekleştirilirdi. Alt tabakaya mensup birinin asil bir aileye mensup kadınla evlenebilmesi pek mümkün değildi. Bu şekilde yapılacak evliliklerin yürümesi de bir o kadar zordu. Arap toplumunda evlilikler önemli bir statü ve saygınlık kaynağı olarak görülmektedir. Hz. Peygamber’in babası Abdullah, Kureyş’in seçkin kadınlarından Âmine binti Vehb ile evlenmişti. Hz. Muhammed’in Kureyş’in en soylu ve zengin kadını Hz. Hatice ile evlenmesi onun toplum içindeki mevkiini daha da yükseltmiştir.²²

Dini inanç bakımından Mekke ve çevresi heterojen bir karakter sergilemektedir. Mekke’de çoğunlukla putperest, az sayıda Hanif inanca sahip kimseler bulunuyorken çevre bölgelerde Yahudi, Hristiyan, Sabii ve Zerdüşt inançlara sahip kişiler vardı.²³ Mekke her şeyden önce Kabe’yi bünyesinde barındırması vesilesiyle Hac mevsiminde dört bir taraftan ziyaretçi alan dini bir merkez hüviyetinde idi. Fakat Kabe’nin kutsiyetini unutmayan insanlar, kendi öz değerlerini ve yaratılış gayesini unutmuş, yaratıcısıyla arasındaki mesafeyi daraltma adına ara form olarak ürettiği putlara tapar hale gelmiş ve yaratıcısıyla yabancılaşmış bir durumda Kabe’yi putlarla doldurmuştu. Her bir kabilenin kendine has ürettiği putları vardı²⁴ ve kabilenin gücüne göre putların gücü de doğru orantılı olarak değişmekteydi. Yaratıcıyla yabancılaşma neticesi her şeyin Haliki ve Maliki

²⁰ Abdurrahman Kurt, *İslam’ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 144-148.

²¹ Kurt, *İslam’ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması*, 149-153.

²² Kurt, *İslam’ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması*, 153-155.

²³ Kurt, *İslam’ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması*, 157.

²⁴ İbn-i Hişam, *İslam Tarihi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1994), 1/123-130.

Tanrı anlayışından mücessimleşmiş, hiçbir şeye gücü yetmeyen Tanrı algısına geçilmişti.²⁵ Böyle bir algı dünyasıyla her şeyin metalaştırıldığı bireysel ve toplumsal hayat inşa edildiğinde insanın insana yabancılaşması beraberinde gelmiştir. İnsanın insan olarak hiçbir değerinin olmadığı, kişisel değerın kabileyeye ve doğal olarak güce nispet edildiği bir yapı oluşmuştur.

Toplumlarla ilgili en önemli fikirler buhran dönemlerinde ortaya çıkar. İnsanlık tarihi incelendiğinde dinlerin ortaya çıkma dönemlerinin toplumsal buhran dönemleri olduğu görülür. Örneğin Hristiyanlık, Kudüs'te emperyalist Roma yönetiminin sömürgesi altında ezilen ve bir kurtarıcı bekleyen Yahudi toplumunun bunalımlı bir döneminde ortaya çıkmıştır. Mekke'de de ilahi dinden uzaklığın sonucu ortaya çıkan adil olmayan sosyo-ekonomik yapılanma güven bunalımı, ahlaki çöküntü ve sıkıntılara yol açmıştır. Mekke toplumunu şekillendiren, sosyal değişimin yönünü belirleyen Kureyşli seçkinler, putperest bir din anlayışı benimsedikten sonra toplumsal davranış biçimleri olumsuz yöne doğru hızla ilerlemiştir. Ahlaki çöküntü ve gelir dağılımı dengesizliğinin neticesi mağdur olan, bu durumun getirdiği katlanması zor yükleri omuzlarında hisseden insanlar, bir kurtarıcı bekliyorlardı.²⁶

İşte böyle bir sosyo-ekonomik ve dini yapının mevcut olduğu ortamda Hz. Peygamber yeni bir seçkin olarak, mevcut düzen ve eski seçkinlerle büyük mücadelesine başlamıştır.

1.2 Hz. Peygamber'in Yeni Seçkin Olarak Toplumun Yeniden İnşasında Ortaya Koyduğu Temel İlkeler ve İlk Müslümanlar

H. Peygamber içinde yaşadığı toplumun siyasi, sosyo-ekonomik, dini, ahlaki yapısının bozulmuşluğundan biraz olsun uzaklaşmak, kendisiyle baş başa kalmak ve tefekkür etmek için zaman zaman Hira Mağarası'nda inzivaya çekilirdi. Yine böyle bir inziva sırasında "Oku" diye başlayan ayetlerle²⁷ İlahi vahye muhatap olmuştu. Böylelikle insanlık tarihinde yeni bir sayfa açılıyor, Yüce Allah Peygamberlik vazifesiyle görevlendirdiği seçkin kulu Hz. Muhammed vasıtasıyla insanlığa bir kez daha bütün kainatın yaratıcısı ve mutlak güç sahibi olanın kendisi olduğunu hatırlatıyor ve kendisine kulluğa çağırıyordu. Hz. Peygamber getirdiği ilkelerle mevcut düzeni değiştirerek toplumu yeniden inşa, cahiliye toplumundan medeni topluma doğru adım adım yürüyüşe başlamıştır. Bu zorlu yürüyüşte ilkelerini toplumsal hazır oluşa göre ortaya koymuş, yirmi üç yıllık tebliğ görevi süresince adeta toplumu nakış nakış işlemiştir. Nübüvvetinin ilk on üç yıllık Mekke döneminde ortaya koyduğu ilkeler daha çok dinin teorik (imanî) boyutu ile ilgilidir. Medine döneminde ise daha çok pratik boyutla ilgili, sosyo-ekonomik ve ahlaki düzenlemeler görülür.

Allah Resulü'nün peygamberliğiyle birlikte ortaya koyduğu birinci ilke, yakınlarından başlayarak insanlığı davet ettiği tek Allah inancı yani "tevhid" inancı olmuştur. Bu hususta Yüce Allah Kur'an'da kendisini şöyle tanımlamıştır: "De ki: O, Allah'tır, bir tektir. Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır, o, hiçbir şeye muhtaç değildir.) Ondan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir).Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir."²⁸ "O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. Güzel isimler O'nundur. Göklerdeki ve yerdeki her şey O'nu tesbih eder. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."²⁹ Bu akideyle kulun

²⁵ Ramazan Uçar, Güç ve Değer (İlk Dönem İslam Toplumu Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme) (Ankara: Berikan Yayınevi, 2014), 44.

²⁶ Kurt, İslam'ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması, 162-165.

²⁷ Hz. Peygamber'e inen ilk ayetler Alak Suresinin İlk beş ayetidir. "Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı "alak" dan yarattı. Oku! Senin Rabbin en cömert olandır. O, kalemle yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir." (el-Alak, 96/1-5).

²⁸ el-İhlâs, 112/1-4.

²⁹ el-Haşr, 59/24.

gerçek yaratıcısı Allah ile yeniden buluşması sağlanacak, aracı formunda görülen putlar ortadan kaldırılacak, yanlış İlah anlayışları düzeltilecekti.

Arap toplumunun Tanrı anlayışı, bu tevhid akidesinden oldukça farklı olmakla birlikte az da olsa tek Tanrı inancından nüveler taşıyordu. Onlardan bazı müşriklerin putlara secde etme gerekçelerini açıklarken “Biz bunlara sırf Allah’a olan sevgimizden ötürü ve bizi Allah’a daha çok yakınlaştırsınlar diye tapıyoruz” demeleri üzerine “De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”³⁰ ayeti nazil oluyor³¹ ve tek Allah inancının yanında Hz. Muhammed’in peygamberliği ilkesi de yerini alıyordu. Kur’an-ı Kerim’de Hz. Muhammed’in “bir şâhit, bir müjdeci ve bir uyarıcı olarak gönderildiği”³², “alemlere rahmet olarak gönderildiği”³³, inananlar için “güzel bir örnek”³⁴ olduğu ve “son peygamber”³⁵ olduğu vurgulanmaktadır. İlerleyen dönemler itibarıyla de tek Allah inancı ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği “Kelime-i Tevhid”³⁶ ilkesiyle aynı formül içinde İslam dünyasının kapısını açan bir anahtar olmuştur.

H. Peygamber’in toplumu yeniden şekillendirme sürecinde ortaya koyduğu en önemli ilkelerden bir tanesi de ahiret inancıdır. Her şeyi bu dünyadan ibaret sayan, dolayısıyla her şeyin maddeci bir algıyla görüldüğü ve bu algıyla dünya hayatlarını şekillendiren topluma, bu dünyanın geçici ve bir imtihan dünyası olduğu, sonrasında ahiret hayatında bu dünyada yapılan her şeyin hesabının mutlaka verileceği hatırlatılmıştır. Ahiret günü görülecek hesabı hatırlatan bir ayette Yüce Allah insanları şöyle uarmıştır: “Kitap ortaya konur. Suçluları, kitabın içindekilerden korkuya kapılmış görürsün. “Eyvah bize! Bu nasıl bir kitaptır ki küçük, büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş!” derler. Onlar bütün yaptıklarını karşılarında bulurlar. Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez.”³⁷ Bir başka ayette ise “O gün insanlar amellerinin kendilerine gösterilmesi için bölük bölük kabirlerinden çıkacaklardır. Artık kim zerre ağırlığına bir hayır işlerse onun mükafatını görecek. Kim de zerre ağırlığına bir kötülük işlerse onun cezasını görecek.”³⁸ denilerek insanlar hesap günü için uyarılmıştır. H. Peygamber de kıyamet gününe dikkat çekmiş ve bu dünyada yapılanların mutlaka hesabının verileceğini³⁹ belirtmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz bu üç ilke (Allah, Peygamber ve Ahiret) özellikle Mekke dönemi tebliğ faaliyetlerinin temel ilkeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece yeni seçkin H. Peygamber rehberliğinde, çok tanrılı inanç yapısı ve güçlünün her daim haklı olduğu kabileci bir toplum anlayışından, tevhid inancı etrafında toplanmış, yapılacak her davranışın bir hesabının olduğu hassasiyetini taşıyan bir topluma doğru hızlı bir değişim başlamıştır.

Kur’an-ı Kerim’de insanlara en güzel örnek olarak gösterilen⁴⁰ H. Peygamber’in hayatında tatbik edip insanlara tavsiye ettiği, toplumsal huzurun sağlanmasında elzem olan önemli ilkelerden birisi de doğruluk-dürüstlük ve güvenilir olmaktır. H. Muhammed daha peygamberlik vazifesiyle görevlendirilmeden evvel toplumu tarafından “el-emin” sıfatının layık görüldüğü bir karakter ortaya koymuştur. O, emrolunduğu gibi dosdoğru

³⁰ Âl-i İmrân, 3/31.

³¹ Bu ayetin nüzülü ile ilgili birden fazla (müşriklere, Hristiyanlara, Yahudilere ve Abdullah b. Übey isimli bir münafığa cevap olarak) rivayet olmakla birlikte aynı ayetin farklı olaylar sebebiyle tekrar hatırlatılması muhtemeldir.

³² el-Fetih, 48/8.

³³ el-Enbiyâ, 21/107.

³⁴ el-Ahzâb, 33/21.

³⁵ el-Ahzâb, 33/40.

³⁶ “Lâ ilâhe illallâh, Muhammedün Rasûlullah” (Allah’tan başka İlah yoktur. H. Muhammed Allah’ın Resulüdür.)

³⁷ el-Kehf, 18/49.

³⁸ el-Zilzâl, 99/6-8.

³⁹ Tirmizî, Kıyamet, 1.

⁴⁰ el-Ahzâb, 33/21.

olmuş⁴¹, hiç yalan söylemediği gibi Müslümanların da yalan söylemesini hoş görmemiştir. Müslüman'ı elinden ve dilinden emin olunan kişi⁴² olarak tarif eden Hz. Peygamber güvenilirliği ile ön plana çıkmış ve kendisine emanet edilene riayet ettiği gibi Müslümanların da emanete riayet etmelerini⁴³ istemiştir. Yüce Allah da Kur'an-ı Kerim'de Müslümanların emanete riayet etmelerini ve verdikleri sözde durmalarını istemektedir.⁴⁴ Bu ilkenin fiiliyata geçmesiyle yeniden inşa edilen toplumda güven ve huzur ortamı tesis edilebilecekti.

Yine toplumsal huzur ve güven ortamının inşasında Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu bir diğer ilke adalettir. Hak sahibine hakkının verilmesi anlamında adalet birey-birey, birey-kamu ilişkilerinde hayati bir önemi haizdir. Adalet ilkesinin işletilmediği ortamlarda onun karşısı olan zulmün ortaya çıkması kaçınılmazdır. Zulüm ise toplumsal huzursuzluğun kaynağı, insanın insanî değerlerden uzaklaşmasının sebebidir. Bu bağlamda insanların birbiriyle barışık, kurumları düzgün işleyen mutlu bir toplum için adaletin tesis edilmesi zaruridir. Hz. Peygamber Yüce Allah'ın buyruğu üzerine⁴⁵ hayatında adaleti titizlikle uyguladığı gibi Müslümanların da adil olmalarını istemiştir. İktisadi ve sosyal adaletsizliğin, İslam öncesi Arap toplumundaki en büyük huzursuzluk kaynaklarından birisi olduğunun farkında olan Hz. Peygamber inşa ettiği toplumda adaleti tesis etmeye çalışmıştır. Yüce Allah'ın "emaneti ehline veriniz ve adaletle hükmediniz"⁴⁶ buyruğu uyarınca Hz. Peygamber, sosyal statü, renk, ırk ayrımı yapmaksızın emaneti ehline vermiş ve Müslümanlara bu noktada da örneklik teşkil etmiştir.

Hz. Peygamber'in toplumsal huzur ve güven ortamını sağlanması için ortaya koyduğu önemli ilkelerden bir diğeri mal ve can güvenliği meselesidir. İslam öncesi dönemde insanın insan olarak hiçbir değerinin olmadığı, insanların değerinin kabilesinin değerine göre belirlendiği bir sistem vardı. Katı kabilecilik anlayışı ve geleneklerin getirdiği bir tutumla insanlar yılın büyük bir bölümünü savaşarak geçiriyorlardı. Toplumda riba, hırsızlık, gasp, fuhuş, kumar yaygınlık kazanmıştı. Bu sistem karşısında insanı ve insanî değerleri merkeze alan İslam ile insanların malları, ırzları ve canları mukaddes kabul edilmiş, bu değerlere saldırılar yasaklanmıştır.⁴⁷ Meşru olmayan bütün kazanç yolları yasaklanmış⁴⁸, insanların emek vererek meşru yollarla rızıklarını kazanmaları tavsiye edilmiştir.⁴⁹

Bir toplumun sağlam ve sağlıklı olması, o toplumu meydana getiren en küçük yapı taşı ailelerin sağlam ve sağlıklı olmasına bağlıdır. Hz. Peygamber de yeni inşa edeceği toplumda aileye büyük önem vermiştir. Yeni sistemde aile adı verilebilecek bir yapı için bir erkek ve kadının nikah sözleşmesiyle bir araya gelmeleri başta olmak üzere evlenme, boşanma ve nesebin korunmasından aile bireylerinin hak ve sorumluluklarına kadar pek çok düzenleme getirilmiştir. Aile içerisinde kadın ve erkek arasına Yüce Allah tarafından verilen sevgi ve merhametin⁵⁰ topluma yayılması, çocuklarla birlikte kuşaktan kuşağa aktarılması toplumların huzuru ve geleceğe güvenle bakmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda aile içerisindeki bireylerin iletişimlerinde sevgi ve saygıyı ön planda tutmaları, anne-babaların çocuklarını güzel ahlakla donatmaları⁵¹, çocukların anne-babalarına iyi davranmaları⁵² tavsiye edilmiştir.

⁴¹ eş-Şûrâ, 42/15.

⁴² Tirmizî, İman, 12.

⁴³ Ebû Dâvûd, Büyû, 81.

⁴⁴ el-Mü'minûn, 23/8.

⁴⁵ en-Nisâ, 4/135.

⁴⁶ en-Nisâ, 4/58.

⁴⁷ el-Bakara, 2/188; en-Nisâ, 4/93; Nûr, 24/30-31.

⁴⁸ el-Bakara, 2/275; el-Mâide, 5/91.

⁴⁹ el-Bakara, 2/168; el-Mâide, 5/88.

⁵⁰ er-Rûm, 30/21.

⁵¹ Tirmizî, Birr, 33.

⁵² el-İsrâ, 17/23.

Cahiliye toplumunun katı tabakalaşma sistemine karşın Hz. Peygamber Müslümanların eşit olduğunu, Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a veya insanların renklerine göre birbirlerine üstün olamayacağını⁵³ ve üstünlüğün sadece takvada olacağını⁵⁴ belirtmiştir. Müslümanların birbirinin kardeşi olduğu⁵⁵ vurgulanmış, Müslüman'ın Müslüman'a zulmetmeyeceği, onu düşmana teslim etmeyeceği, onun ihtiyacını gidermede yardımcı olacağı⁵⁶ ifade edilmiştir. İslam öncesi Araplar arasında darbı mesel haline gelen "Zalim olsun mazlum olsun kardeşine yardım et" anlayışı İslam'da hüviyet değiştirerek "mazluma, iyilik yapana yardım etmek, zulüm yapana da zulmünü engelleyerek yardım etmek" şekline dönüşmüştür.⁵⁷ Böylelikle yeni inşa edilen toplumda toplumsal dayanışma ve kaynaşmayı, birlik ve beraberliği sağlama adına kardeşlik ve eşitlik ilkesi hayata geçirilmeye çalışılmıştır.

Toplumsal yaşamın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi hususunda Hz. Peygamber'in uygulamaya koyduğu bir diğer ilke istişaredir. Bireylerin yetenek, bilgi ve tecrübe birikimleri birbirinden farklı olduğu için doğal olarak bir konu hakkındaki fikirleri de farklılık gösterir. Farklı fikirleri değerlendirerek bir kanaate varmak daha isabetli kararlar ve daha faydalı neticeler için önemlidir. Aynı zamanda en küçük aile biriminden en üst kamu otoritesine kadar iş ve uygulamalarda bireylerin fikirlerinin alınması, onların erdemli bir varlık olarak yaratılmalarına saygının göstergesidir. Karar alma mekanizmalarına katılan birey kendisine gösterilen değer farkındalığı ile alınan kararların hayata geçirilmesinde ciddi çabalar sarf edecektir.⁵⁸ Bu bağlamda Hz. Peygamber toplumu ilgilendiren konularda ashabıyla mutlaka istişare etmiştir.⁵⁹ Onların fikirleri kendi düşünceleriyle uyuşmasa bile fikirlerini özgürce dile getirmelerine müsaade etmiş ve değerlendirmiştir.⁶⁰

Yeni seçkin olarak toplumu yeniden şekillendirme mücadelesinde Hz. Peygamber yirmi üç yıl bu temel prensiplerin toplumsallaşması için çaba sarf etmiştir. Allah-insan, insan-insan ve insan-varlık alemi ilişkileri başta olmak üzere yeme-içmeden giyinmeye, ticaretten ibadetlere kadar hayatın her alanında getirilen düzenlemelerle değer merkezli bir toplum inşa etmeye çalışmıştır. Cahiliyeden medeniyete yürüyüş mücadelesinde yeni seçkin Hz. Muhammed'in safına katılarak mücadeleye katılan ilk Müslümanların profilini tespit etmek yaşanan sosyal değişimin dinamiklerini daha iyi anlamak adına faydalı olacaktır.

H. Peygamber tebliğ görevine en yakınlarından başlayarak gittikçe çemberi genişletmiştir. Onun davetine icabet ederek etrafında toplanan ilk müminlere bakıldığında, mevcut sistemin sükutu hayale uğrattığı, insan doğasına aykırı gelişmelerden rahatsızlık duyan⁶¹ ve kurtuluşu yeni dinin ideallerinde gören kimseler olduğu görülür.

İslami davetin ilk birkaç yılında, İslam inancının taşıyıcıları olarak çekirdek kadronun büyük çoğunluğu gençlerden oluşmaktaydı ve bu hareket daha çok genç insanlar hareketi olarak ortaya çıkmıştı.⁶² Bir kısmı nüfuzlu ailelere, diğer bir kısmı da orta halli ailelere mensup bu gençler Müslüman oldukları için aileleri ile ciddi problemler yaşamışlardır. Dönemin sosyo-kültürel yapısının da etkisiyle ilk Müslümanlar arasında

⁵³ H. Ahmet Özdemir, "Son Peygamber'in (S.A.V.) Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 95-112.

⁵⁴ Et-Tekvîr, 49/13.

⁵⁵ Et-Tekvîr, 49/10.

⁵⁶ Müslim, Birr, 58.

⁵⁷ Abdülkerim Özaydın, "İslam'dan Önce Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 3/321-324.

⁵⁸ Uçar, Güç ve Değer, 104.

⁵⁹ Âl-i İmrân, 3/159.

⁶⁰ Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, ed. Cem Zorlu (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 270.

⁶¹ Kurt, *İslam'ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması*, 175.

⁶² Montgomery Watt, *H. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 103.

kadın sayısının erkek sayısına oranla oldukça düşük olduğu gözlenmektedir. Yukarıdakilerle aralarındaki eşitsizliğin farkına vararak bu durumdan huzursuz olan orta kesim tarafından desteklenen İslami hareket, toplumda hiçbir imkan ve hakkı bulunmayan köleler tarafından da kurtuluş ümidi olarak görülmüştür.⁶³

Getirdiği değerlerle Allah resulü daha adil, insanın saygın olduğu, canın, malın, aklın, dinin ve neslin korunmaya alındığı, güçlü olanın haklı değil haklı olanın güçlü olduğu bir düzen ve toplum vadeliyordu. Mevcut düzenden rahatsız olanlardan yeni seçkinin safına katılımlar hızla artmış, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu değerler etrafında birleşip kenetlenen inananların sayısı her geçen gün artarak kısa sürede önemli bir güç merkezi olmaya başlamıştı.

1.3 Yeni Seçkin Liderliğinde İslami Hareketin Eski Seçkinlerle Çatışması ve Zaferi

H. Peygamber tebliğ görevine başladığında, burada eski seçkinler olarak nitelendirdiğimiz, Kureys'in önde gelen liderleri onu fazla ciddiye almamışlardı. Fakat H. Peygamber ve yeni din etrafında kümeleşmeler her geçen gün artmaya devam ediyordu. Özellikle H. Peygamberin getirdiği ilahi mesajın mevcut düzene savaş açmasıyla kontrolleri altındaki sosyal yapıda ciddi değişiklikler olacağını hissettikleri andan itibaren eski seçkinler, H. Peygamber ve mesajını büyük tehdit olarak algılayıp yok etmek için ellerinden geleni yapmaya başladılar. Öncelikle mevcut seçkinlerin eski toplumsal yapı ve otoritelerinin devamlılığını sağlama, var olan tehdidi bertaraf etme adına yeni seçkine bir takım imtiyazlar teklif ederek aralarına katma ve davasından vazgeçirme gayretleri görülür. Buna karşın H. Peygamber, kendisine teklif edilen mal, kadın, saltanat gibi şeyleri reddederek Allah tarafından kendisine verilen vazife uğrunda her şeye katlanacağını bildirmiş ve mücadelesine devam etmiştir.⁶⁴

İlk Müminlere karşı uygulanan zulüm ve şiddet her geçen gün daha da artmış, artık Müslümanlar adeta nefes alamaz hale gelmişlerdi. Bu noktada H. Peygamber bazı Müminlerin Habeşistan'a göç etmelerine ve bir müddet orada kalmalarına izin vermiştir.⁶⁵ Fakat geride kalan Müminler için durum gittikçe daha da kötüye gitmiş, İlahi vahyin yayılması hususunda Mekke'de çare üretilemez hale gelmişti. Çarenin tükendiği mekandan yeni imkanlar sağlayabilecek mekan arayışları içerisinde Taif'ten beklediği desteği bulamayan H. Peygamber'e Medine göz kırpmıştır. H. Peygamber Mekke'deki on üç yıllık mücadelesinden sonra yeni bir ortamda yeni imkanlarla İlahi vahyin yayılabilmesi ümidiyle doğup büyüdüğü şehirden Medine'ye hicret etmiştir. Medine artık yeni inşa edilecek medeniyetin merkez üssü olacaktır. Burada Müslümanlar gittikçe güçlerine güç katmışlar ve İslamiyet hızla yayılmaya başlamıştır. Mekke'nin eski seçkinleri ve mevcut yapısı için Müslümanlar artık daha tehlikeli hale gelmişlerdi. H. Peygamber'i ve Müslümanları yok ederek tehdidi sona erdirmeye amacıyla Mekkeli müşrikler saldırıya geçtiler. Fakat zafer Müslümanların olmuştu. Müşrikler büyük bir bozguna uğradıkları gibi aynı zamanda Mekkeli eski seçkinlerin önemli bir kısmı da bu savaşta katledilmişti.⁶⁶

Bu yenilginin intikamı için tekrar saldırıya geçen Mekkeliler Uhud Savaşı'nda moral bulsalar da bir sonraki Hendek Savaşı neticesinde dirençleri büyük oranda kırılmış bir vaziyette İslam'ı yok edemeyeceklerini anlamışlardı. Bundan sonraki dönemde Müslümanlar Mekkeli müşriklere karşı inisiyatifi ele geçirmişlerdir.⁶⁷ Nihayet Hicretin 8. Yılı geldiğinde kendi yurtlarından çıkmaya mecbur edilen yeni seçkin H. Muhammed ve beraberindeki müminler Mekke'yi fethederek büyük bir güçle eski yurtlarına girmişlerdir. Gücünü değerden alanlar, gücü değerleştirenlerle galip gelmişlerdir. Başka bir ifadeyle

⁶³ Kurt, İslam'ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması, 174-187.

⁶⁴ İbrahim Sarıçam, H. Muhammed ve Evrensel Mesajı (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 111-113.

⁶⁵ Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi Hayatı ve Eseri (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 104.

⁶⁶ Kurt, İslam'ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması, 170; İbn-i Hişam, İslam Tarihi, 2/465-473.

⁶⁷ Hamidullah, İslam Peygamberi Hayatı ve Eseri, 211.

değer, gücü kontrol altına almış ve araçsallaştırmıştır.⁶⁸ Cezalandırılmayı bekleyen Mekkeli müşrikler yeni sistemin merhamet odaklı anlayışıyla karşılaşmış, rahmet peygamberi tarafından affedilmişlerdir.

Hicri 10. yıla gelindiğinde Hz. Peygamber Hac amacıyla Mekke'ye gelmiş, Arafat'ta on binlere hitap etmiş, bir anayasa metni gibi insanlara görev ve yükümlülüklerini hatırlatan Veda Hutbesi'ni irad etmiştir. İnsanlara sıkı sıkı sarıldıklarında asla sapıklığa düşmeyecekleri iki emanet bıraktığını belirtmiş, bunların Kur'an ve Sünneti olduğuna dikkat çekmiştir. Tebliğ görevi sona eren Hz. Peygamber kısa bir süre sonra vefat ederek Müslümanların arasından ayrılmıştır.⁶⁹

Hız. Peygamber'in eski seçkinlerin yerini almasından sonra toplum yeni seçkinle yeni tortular ve değerler ışığında önemli bir sosyal değişim sürecine girmiştir. Yaşanılan değişimle insanlar yabancılaştığı öz benlikleri ve yaratıcısıyla yeniden buluşma imkanı elde etmiştir. Öncesinde çocukları diri diri toprağa gömmekten çekinmeyen toplum henüz peygamberlik vazifesini yüklenmeden dahi "el-emin" lakabını alan yeni seçkinle birlikte eman yurduna dönüşmüştür.

SONUÇ

Her toplum süreç içerisinde az veya çok bir değişim yaşar. Değişimin yönünü ve ivmesini belirleyen birçok faktör arasında din önemli bir yere sahiptir. Diğer taraftan toplumların değişimi, seçkinlerin değişimi ile paralellik göstermektedir. Önemli bir devrimci karakter olarak karşımıza çıkan peygamberler de temsil ettikleri dinlerin seçkinleri olarak gönderildikleri toplumlarda değişimlerin itici gücü olmuşlardır.

İslamiyet'i tebliğ görevinin verilmesiyle birlikte Hz. Muhammed, getirdiği değerler sistemiyle mevcut düzene savaş açmıştır. Eski seçkinler önceleri önemsemedikleri Hz. Peygamber'in var olan düzen için tehlike arz ettiğini değerlendirdikleri andan itibaren mücadeleye girişmişlerdir. Yeni seçkinin kendi içlerine katılarak davasından vazgeçmesi için teklif götürmüşler, kabul görmeyince Hz. Peygamber'i ve İslam'ı ortadan kaldırmak için farklı yollara başvurmuşlardır. İnananlarla birlikte pek çok zorluğa göğüs geren Hz. Peygamber, neticede eski seçkinlere karşı verdiği mücadelede galip gelmiş, cahiliye toplumu medeni topluma dönüşerek yepyeni bir şekil almıştır.

Peygamberlik vazifesi sonrası yirmi üç yıllık mücadelesinde Hz. Peygamber toplumda değer inşasına çalışmış, insanlığı öz değerleriyle buluşturmuştur. Gücün değerli olduğu bir toplumdan değerli güçlü olduğu bir topluma geçiş ve getirdiği ilkelerin toplum nezdinde içselleştirilmesi için mücadele etmiştir. Vefatı öncesi tüm inananlara miras olarak bıraktığı Kur'an ve Sünnet'e sıkı sıkıya sarılmaları durumunda doğru yoldan ayrılmayacaklarını telkin etmiş ve görevini tamamlayarak ahirete irtihal etmiştir.

Bugün de İslam dünyasının içine düştüğü girdaptan kurtulmasının yolu, Hz. Peygamber'den miras kalan değerleri yeniden hayata geçirmekten, teoride var olan İslami ilkeleri pratikle buluşturmaktan, yeniden Hz. Peygamber'in rehberliğinde değişime tabi olmaktan geçmektedir.

⁶⁸ Uçar, Güç ve Değer, 89.

⁶⁹ Hamidullah, İslam Peygamberi Hayatı ve Eseri, 231-233.

KAYNAKÇA

- Aron, Raymond. Sosyolojik Düşüncenin Evreleri. çev. Korkmaz Alemdar. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1994.
- Coser, Lewis A. Sosyolojik Düşüncenin Ustaları (Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler). çev. Himmet Hülür vd. Ankara: De Ki Yayınları, 2013.
- Erkal, Mustafa E. Sosyoloji (Toplumbilimi). İstanbul: Der Yayınları, 2006.
- Filibeli Ahmed Hilmi. İslam Tarihi. ed. Cem Zorlu. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Freyer, Hans. Sosyoloji Kuramları Tarihi. çev. Tahir Çağatay. nşr. M. Rami Ayas. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2012.
- Günay, Ünver. Din Sosyolojisi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Hamidullah, Muhammed. İslam Peygamberi Hayatı ve Eseri. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- İbn-i Hişam, İslam Tarihi. çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1994.
- Kızılçelik, Sezgin. Sosyoloji Teorileri. Konya: Yunus Emre Yayınları, 1994.
- Kirman, Mehmet Ali. Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Kongar, Emre. Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.
- Kösemihal, Nurettin Şazi. Sosyoloji Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
- Kurt, Abdurrahman. İslam'ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Özaydın, Abdülkerim. "İslam'dan Önce Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat". TDV İslam Ansiklopedisi. 3/321-324. İstanbul, 1991.
- Özdemir, H. Ahmet . "Son Peygamber'in (S.A.V.) Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 5 / 4 (Ağustos 2005): 95-112.
- Pareto, Vilfredo. Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü, çev. Merve Zeynep Doğan. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2005.
- Sarıçam, İbrahim. Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Turner, Jonathan H. vd. Sosyolojik Teorinin Oluşumu. çev. Ümit Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayınları, 2010.
- Uçar, Ramazan. Güç ve Değer (İlk Dönem İslam Toplumu Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme). Ankara: Berikan Yayınevi, 2014.
- Watt, Montgomery. Hz. Muhammed Mekke'de. çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Budizm’de Mandala Anlayışı ve Mandala Çeşitleri

Mandala Understanding in Buddhism And Mandala Types

Mehmet OĞUZ

Öğretmen, MEB, Elazığ, Türkiye

Teacher, MEB, Elazığ, Turkey

mehmetoguz23@hotmail.com

me145338

Hüsamettin KARATAŞ

Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Elazığ, Türkiye

Doç. Dr., Fırat University, Faculty of Theology

Elazığ, Turkey

dr.karatash@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5476-5506>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Karataş, H. & Oğuz, M. (2021). Budizm’de Mandala Anlayışı ve Mandala Çeşitleri, *Journal of Social Sciences*, 31, 177-199

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54749>

Makale Türü / ArticleTypes: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 25.11.2021

Yayımlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayımlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 177-199

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

BUDİZM’DE MANDALA ANLAYIŞI VE MANDALA ÇEŞİTLERİ¹

Özet

Mandala, Budist dini geleneklerinde tantrik unsurlarla ilişkilendirilerek kullanılan bir semboldür. Budist dini geleneklerde mandala kullanımı kişiyi bir objeye odaklayarak kurtuluşa ulaştırmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda mandalanın Budizm içerisinde yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu görülmektedir. Budizm’de, mandala başta meditasyon olmak üzere çoğu ritüelde kullanılan bir sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle erken dönemde Vihara adı verilen mabedlerde ibadetlerden önce bir mandala oluşturulması ve oluşturulan mandala üzerinde ibadet edilmesi önemli bir uygulama olarak kabul edilmektedir. Budizm’de kullanılan mandala örneklerinde genellikle iki unsur ön plana çıkarılmaktadır. Budist dini geleneğinde bazı mandalalar sembol bazıları da temsil olarak kullanılmaktadır. Nadir de olsa her iki unsurun kullanıldığı mandala örnekleri de mevcuttur. Sembol olarak kullanılan mandalalar genelde herkes için hemen hemen aynı anlamı ifade ederken temsil şeklindeki mandalaların anlamı ve anlattığı şey kişiden kişiye değişebilmektedir. Sembol olarak kullanılan mandalaların anlaşılması daha kolaydır. Temsil olarak kullanılan mandalaların anlaşılması zordur. Bu nedenle mandalanın kullanımında bir rehber veya öğreticiye ya da bir ustaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Budizm, Mandala, Kalaçakra, Vastu Purusa, Theravada, Mahayana.

MANDALA UNDERSTANDING IN BUDDHISM AND MANDALA TYPES

Abstract

Mandala is a symbol used in Buddhist religious traditions in association with tantric elements. The use of mandala in Buddhist religious traditions aims to bring the person to salvation by focusing on an object. In this context, it is seen that the mandala has a widespread use in Buddhism. In Buddhism, the mandala appears as a symbol used in many rituals, especially meditation. It is considered an important practice to create a mandala and worship on the created mandala before the worship, especially in the temples called Vihara in the early period. In the mandala examples used in Buddhism, two elements are usually brought to the fore. In the Buddhist religious tradition, some mandalas are used as symbols and some as representations. Although rare, there are also examples of mandalas in which both elements are used. While the mandalas used as symbols generally mean the same for everyone, the meaning and the meaning of the mandalas in the form of representation can vary from person to person. Mandalas used as symbols are easier to understand. Mandalas used as representations are difficult to understand. For this reason, a guide or a teacher or a master is needed in the use of the mandala.

Keywords: Buddhism, Mandala, Kalachakra, Vastu Purusa, Theravada, Mahayana.

¹ Bu araştırma; “Budizm’de Mandala Anlayışı” adlı Yüksek Lisans Tezinden faydalanılarak üretilmiştir.

GİRİŞ

Mandala, Budist dini gelenekte kullanılan dini bir semboldür. Budistler tarafından ritüellerde kullanılan mandalalar, onu kullanan kişinin Buddha’ya dönüşmek yani kurtuluşa ulaşmak için sarf ettiği çabanın göstergesi ve kutsal kabul edilen bir alanın sembolize edilmesidir. Aynı zamanda mandala Budizm’de ideal bir Bodhgaya’dır.² Buddha’nın aydınlandığı geceye atıfta bulunan, aydınlanma anını anlatan, bilincin özgürlüğünü ifade eden bir enstrümandır.³ Budist tantra uygulayıcıları, evreni bir mandala veya ritüel daire şeklinde görselleştirirler. Mandalalar, başta benlik olmak üzere önemli Budist tanrıları ve bir bütün olarak evren ile insan arasındaki sembolik ve ritüel bağlantıları keşfetmek için kullanılan öğelerdir. Mandalalar Budizm’de çeşitli boyutlarda temsil edilebilirler. İki boyutlu, üç boyutlu mandalalar olduğu gibi tapınak şeklinde mandalalar da bulunur. Nitekim Budizm’de tapınakların ve hatta yerleşim yerlerinin mandala planları baz alınarak inşa edildiği de görülür.⁴

Budizm’de mandala sembolleri ibadet sırasında kutsal güce yoğunlaşmak için kullanılır. Bu noktada uygulayıcı çeşitli desenlerden oluşan bu sembolik cihazları kullanarak, merkezine doğru yoğunlaşarak aşkın ve yüce olan tanrısıyla bir olmaya çalışır. Mandala, bu şekilde yüce bir bilincin adım adım oluşma sürecinde resimli bir temsil olarak kullanılır. Aynı zamanda bu semboller uygulayıcının ritüel sonunda başlangıçtaki ruh haline geri dönmesini sağlar. Tantrik ritüellerin bu gizemli sürecinde birey kendi özünde kozmik parçalanma ve yeniden bütünleşme sürecini yaşar.⁵ Bu süreçte Budizm’de mandala sembollerinin kullanımındaki en temel amaç olan sıradan farkındalığın ve bilincin Buddha’nın uyanışının farkındalığına dönüşmesi amacı gerçekleştirilmeye çalışılır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda çeşitli boyut ve varyasyonlarda oluşturulan mandala sembollerinin Budizm’de ve bir Budist’in hayatında önemli bir yer işgal ettiği görülür.⁶

1. Mandala ve Mandalanın Kullanım Alanları

Mandala özellikle Hint dinlerinde ortaya çıkmış ve kullanılmış dini bir objedir. Dünya üzerindeki toplumların ve kültürlerin etkileşim süreci Hint coğrafyasında var olan kültürlerin de zamanla diğer toplumlara aktarılmasına neden olmuştur.⁷ Bu zaman zarfında bu coğrafyada ortaya çıkan dinler ve bu dinlerle ilgili geleneklerin diğer coğrafyalara kaydığı görülür. Bu bağlamda “çember”, “daire”, “çevreleyen şey” vb. anlamlara gelen ritüel esnasında odaklanmayı sağlayan mandala sembolleri de⁸ Hint coğrafyasında kullanılmış ve zamanla bu coğrafyanın dışına çıkıp diğer toplumlar tarafından da kullanılmaya başlanmıştır.⁹

Tarih boyunca çoğu topluluk evreni ve evrendeki yerini anlama gayreti içerisinde olmuştur. Her biri, kendi dünyasının sınırlarını ve evreni anlatan birtakım semboller ortaya koymuşlardır. Bu sembollerin bazıları dinsel içerikli öğelerden oluşurken bazıları ise

² Bodhgaya: Bodh Gaya veya Bodhgaya (बोधगया) Hindistan’ın Bihar eyaletinde Gaya bölgesinde yer alan Budist hac merkezidir. Budistler Gautama Buddha’nın burada aydınlanmaya ulaştığına inanmaktadır.

³ Giuseppe Tucci, *The Theory And Practice Of The Mandala*, Dover Pub., New York 2001, s.50,51.

⁴ Malcolm David Eckel, *Buddhism, The Great Courses* Published, Virginia 2001, s.13.

⁵ P. Thankappan Nair, *Indian National Songs And Symbols*, Published by Firma Klm Private Limited, India 1959, s.160.

⁶ Eckel, *Buddhism*, s.13.

⁷ Geri H. Malandra, “The Mandala at Ellora / Ellora in the Mandala”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol.19, No.2 1996, s.189.

⁸ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, (çev. Lale Arslan), Kabalıcı Yay., İstanbul 2000, s. 360.

⁹ Malandra, “The Mandala at Ellora / Ellora in the Mandala”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, s.189.

kültürel arkaplanı yansıtabilmişlerdir. Örneğin Çin dini geleneğinde kullanılan “Yin-Yang” sembolü bu durumu anlatan en güzel örneklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çinliler, evrenin uyumunu yin ve yang güçleri arasındaki genişleme ve daralma prensibine göre açıklar. Bu sembol, evrenin hareketsizliği prensibine göre dizayn edilirken yin ve yang unsurlarının da bahsi geçen hareketsizlik içerisinde zıt unsurların yani, yükselişin ve düşüşün, iyinin ve kötünün mükemmel uyumu olarak düşünülmüştür. Bu bağlamda Çinlilerin yin-yang sembolünü bir tür mandala olarak değerlendirecek olursak, onların bahsi geçen sembolü takip ederek ve dünyanın değişen doğasıyla uyum içinde yaşayarak kendileriyle barış içinde olabileceklerini ve evrenin ritmine ayak uydurabileceklerini düşündükleri anlaşılmaktadır.¹⁰

Mandalalarda kullanılan yazılı semboller ve görsel imgeler kültürden kültüre değişebilmektedir. Bu çerçevede bazı dini geleneklerde kullanılan semboller de mandala kapsamında değerlendirilebilir. Nitekim farklı dini geleneklerdeki çeşitli dinsel semboller içerisindeki tanrı ve tanrıça resimleri evrendeki düzenin tasviri niteliğindedir. Aynı şekilde bazı sembollerde kullanılan renk ve şekillerin ise evrenin doğallığı yanında bir denge unsuru olarak değerlendirildiği varsayılmaktadır. Bununla birlikte, her biri farklı bir dil ve farklı bir anlatım tarzı kullansa da tüm kültürlerin mandala tarzı sembolleri aslında aynı evreni tanımlamaktadır. Tarihsel ve kültürel farklılıklardan bağımsız olarak düşünüldüğünde aslında bütün mandalalar ve mandala gibi işlev gören dinsel semboller kullanıcıyı kendi iç gerçeğini bulmaya ve iç dünyasını aydınlatmaya götürdüğünü söylemek mümkündür.¹¹

Mandala, tarih boyunca tüm dünyada genelde dairesel bir deseni ifade etmekle birlikte mandalanın ortaya çıkması ve kullanılmaya başlanması tarihsel bağlamda Paleolitik döneme kadar dayanmaktadır. Mandalalar genellikle Budizm ve Hinduizm başta olmak üzere doğu dinleriyle yakından ilgilidir. Doğu dinlerinde mandala sembolleri meditatif ve düşünceye dayalı ritüellerde kullanılmaktadır.¹²

Mandala sembollerinin meditasyon için önemli birer araç oldukları bilinmektedir. Ritüel sırasında bazı tantrik uygulayıcılar mandalada tasvir edilen tanrıları görselleştirdiklerini iddia ederler. Bu görselleştirmeler genellikle ayrıntılı bir şekilde anlatılır ve tantrik metinlerde olduğu gibi gerçekleştirilmeye çalışılır. Örneğin bir Budist heykelinin önünde oturduğunu ve evrendeki tüm çiçekleri ona sunmak için getirdiğini hayal eden bir Budist, tantrik meditasyonda bir ön egzersiz yapmış olur.¹³ Bununla birlikte mandala sembolleri psikoterapi alanında tedaviye yardımcı unsur olarak da kullanılmaktadır. Örneğin nefes darlığı seanslarında terapiyi desteklemesi için bu sembollerden faydalandığı bilinmektedir.¹⁴

Mandala sembollerinin psikoterapi alanında Carl Gustavo Jung tarafından da yaygın bir şekilde kullanıldığı bilinmektedir. Bu alanda çalışma yapan Jung, akıl hastalığının tedavisinde bu sembollere başvurulduğunu ifade etmektedir. O, bireyin bilinçaltındaki düşüncelerinin ortaya çıkartılmasında kelimelerden ziyade görsel materyallerin daha etkili olduğunu iddia eder. Jung’a göre mandala sembolleri ruhun bütünlüğünü ve insanla doğa arasındaki ilişkiyi tüm yönleriyle ifade eder. Bu bağlamda Jung ve diğerleri için

¹⁰ Laura J. Watts, *Mandalas Spiritual Circles For Harmony And Fulfilment*, Pub. Southwater, London 2000, s.7.

¹¹ Watts, *Mandalas Spiritual Circles For Harmony And Fulfilment*, s.7.

¹² David Miller, “Mandala Symbolism In Psychotherapy: The Potential Utility Of The Lowenfeld Mosaic Technique For Enhancing The Individuation Process” *The Journal of Transpersonal Psychology*, New York 2005, Vol. 37, No. 2, s.165.

¹³ Eckel, *Buddhism*, s.67.

¹⁴ Miller, “Mandala Symbolism In Psychotherapy: The Potential Utility Of The Lowenfeld Mosaic Technique For Enhancing The Individuation Process”, s.165.

mandalalar, genellikle öz benliği sembolize eder ve sembolik olarak karşıtların uzlaşması ve birleştirilmesi yoluyla bireyselleşme, bütünlük ve psikolojik entegrasyon çabasını temsil ederler. Jung bu durumu sadece ifade etmekle kalmayıp ilgili sembollerini terapilerinde kullanarak göstermiştir. Ayrıca psikolojik olarak rahatsız olan bireylerde mandala sembollerinin rahatlatıcı etkisinin olduğu da bu alanda yapılan çalışmalarda bilim insanları tarafından ileri sürülmüştür.¹⁵

Mandalalar kullanım amacına uygun olarak tasarlanırlar. Mandala sembollerinde direk Budda figürleri kullanıldığı gibi bazen bunun yerine kutsal kabul edilen kelimeler, noktalama işaretleri veya rakamsal ifadeler kullanılabilir. Örneğin sekiz rakamına atfedilen kutsiyete binaen mandalalarda kullanıldığı ve bireyselliği sembolize ettiği düşünülmektedir.¹⁶ Bazı mandalalar tamamen boş olabilir ve bunlar doğal olarak kullanıcının daha fazla hayal gücü kullanmasını gerektirir. Bazen iki boyutlu mandalalar kullanılırken bazen de bir kumaş zemine veya düz bir yüzeye renkli kumlardan yapılmış üç boyutlu mandalalar da kullanılabilir. Renkli kumlarla oluşturulan geçici mandalalar ritüelin sonunda bozulurken kalıcı malzemeden yapılmış veya oluşturulmuş mandalalar daha sonra tekrar kullanılmak üzere saklanabilmektedir.¹⁷

Budizm’de kullanılan bazı mandalaların merkezine tantrik öğelerin yerleştirildiği görülmektedir. Buddaların doğası gereğince sonsuzluğu ve mutluluğu tasvir eden cennet ya da cenneti resmeden mandalalar ulaşılması gereken hedefin tipik örnekleri arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra mandala tasviri ve kullanımı noktasında doğa olaylarını anlatan örneklerle de rastlanmaktadır. Bu durumda mandala bir doğa olayını tantrik ve ezoterik ilişkiler ağı içerisinde ele alabilmektedir.¹⁸ Ayrıca son yüzyılda teknolojinin gelişimine bağlı modern mandala diye tabir edebileceğimiz şekilde tasarlanan mandalalar ise kullanıcıya daha geniş bir sembolizm repertuarı sunmaktadır. Bu mandalalar aynı zamanda kullananlar için daha anlaşılır bir şekilde tasarlanmaktadır. Örneğin saf ve kirlenmemiş ruhu anlatmak için nilüfer çiçeğinin kullanıldığı bir mandala kullanıcı için çok da karmaşık olmayan anlaşılması kolay bir mandala türü olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹

Mandalaların işlevi ve kullanım amacı öncelikli olarak bilgi aktarmak değildir. Ancak bilgi aktarma işlevi de mandalanın amaçları arasında yer alır. Her şeyden önce mandala, bireyde bilinç birliğini sağlayarak samsara çarkından kurtulmanın yolunu ve yöntemini kullanıcıya sunar.²⁰ Zira Budizm’de bir mandala sembolü ibadet esnasında kullanılan bilgisel bir araçtır. Budist keşişler tarafından özellikle mabetlerde kullanılır. Sabah erken saatlerde ibadet hazırlıklarını yapan keşişler ibadete hazır hale geldikten sonra tapınağa girerler. Tapınakta çeşitli dualar ve ilahiler okurlar. Bu dua ve ilahiler bazı Budda’lar ve Bodhisatvalar için yazılmış şiirler ve sözlerden ibarettir. Bu ritüellerin akabinde keşişler çeşitli içeriklerden oluşmuş mandala çarklarının etrafında toplanarak meditasyon yaparlar.²¹

En basit haliyle, bir mandala kuzey, güney, doğu, batı ve merkez olmak üzere beş ana noktadan oluşur. Bu beş noktanın her birinde ayrı bir Budda figürü bulunur. Bunlar meditasyon figürleri olarak bilinir. Budda figürlerinin isimleri mandalalarda sabit olmayıp değişkenlik gösterebilir. Farklı mandala görsellerinde değişik Budda figürlerine

¹⁵ Miller, “Mandala Symbolism In Psychotherapy: The Potential Utility Of The Lowenfeld Mosaic Technique For Enhancing The Individuation Process”, s.165-166.

¹⁶ Carl Gustavo Jung, *Civilization In Transition*, Princeton University Press, New Jersey 1964, s.355.

¹⁷ Martin Brauen, *The Mandala in Tibetan Buddhism*, Pub. RMA, New York 2009, s.4.

¹⁸ Korhan Kaya, *Buddhizm Sözlüğü*, Doğu Batı yay., Ankara 2017, s.131.

¹⁹ Lisa Tenzin Dolma, *Natural Mandalas*, Duncan Baird Publisher, London 2006, s.10

²⁰ Grover A. Zinn, “Mandala Symbolism and Use in the Mysticism of Hugh of St. Victor”, *History of Religions*, The University of Chicago Press Pub., Vol. 12, No. 4 (May, 1973), s.326.

²¹ H.Hackmann, , *Buddhism As A Religion*, Neeraj Publishing House, London 1910, s.173.

rastlanabilir. Ancak genellikle mandalanın merkezinde bilinci ve evreni sembolize eden Budda Akshobhya²² yer alır. Mandalayı kullanırken yapılan en temel uygulama, onun etrafında daire çizmek ve daha sonra merkeze doğru ilerlemektir. Bu şekilde Budist keşişler ritüel esnasında mandalanın etrafında bir daire çizer ve daha sonra mandalanın merkezine doğru ilerleyerek evrenle ve aşkın varlıkla bir olma hedefini gerçekleştirmeye çalışırlar.²³

Mandalalar, festivallerde, dini törenlerde ve daha da önemlisi, mandalanın görüntülenmesinin önemli bir unsur olduğu Tantrik başlatma (diksa)²⁴ ritüellerinde kullanılır. Dini törenin başlama aşamasında kullanılan mandalanın yapısı, tanrıların ilk kez inisiyeye²⁵ görünür hale geldiği bir yer olarak işlev görür. Mandala yapısı, bir sistemdeki veya okuldaki tanrılar panteonunu temsil etmek ve sistem içindeki tanrılar hiyerarşisini ifade etmek için önemli bir araçtır. Bu hiyerarşi, diğer mandala sistemlerinde ön plana çıkan tanrıları veya olağanüstü varlıkları da aynı kozmik düzenin bir parçası olarak kapsayabilmektedir. Nitekim tantrik uygulamalarda kullanılan yantralar ve mantralar aynı düzenin bir diğer parçası olarak doğaüstü güçlerin (siddhi)²⁶ elde edilmesine yol açan mandala merkezli ritüellerin dışı vuruşundan ibarettir.²⁷

Mandalalar çok yönlü tantrik uygulamalarda kullanılır. Genellikle ibadet aracı olarak işlev görmekle birlikte bazı ayinler ya da festivallerde gösteri unsuru olarak ön plana çıkarılır. Nitekim mandala bu kullanım tarzıyla Budist olmayan toplumlara Budizm’i tanıtım aracı olarak kullanılır. Tibet’in Çin tarafından ilhak edilmesinden sonra Tibetli Budistlerin bir kısmının Hindistan’a, Avrupa’ya ve Amerika’ya göç ettikleri bilinmektedir. Göç eden Tibetli Budist halk buralarda kendilerini benimsetmek amacıyla ilgi çekici kültürel etkinlikler ve törenler düzenlemişlerdir. Tibet rahipleri diye bilinen Lamalar hem Budizm’i hem de kendi kültürlerini tanıtmak amacıyla bu törenlerde renkli kumlardan inşa edilen mandalalar kullanmışlardır. Kumdan yapılmış ilginç mandalaların, düzenlenen törenlere mistik bir atmosfer katmanın yanı sıra katılanları etkileme amacı güttüğü bilinmektedir. Bu kum mandalalar tören bittiğinde, süpürülüp yeni törenlerde tekrar Dalai Lama önderliğinde Lamalar tarafından inşa edilmektedir. Bu noktada mandalanın Budizm’i diğer topluluklara sevdirmeye ve yayma amacıyla kullanıldığını söylemek mümkündür.²⁸

2. Mandala Tasarlama ve Oluşturma

Mandala bir meditasyon aracıdır.²⁹ Mandala makrokozmos dediğimiz evrenle mikrokozmos dediğimiz insan arasında dengeyi sağlayan bir mezokozmos³⁰ görevi

²² Akshobhya, Budizm’de bilgeliği temsil eden beş Budda figüründen biridir. (Bkz. <https://en.wikipedia.org/wiki/Akshobhya> 06.12.2021).

²³ Eckel, Buddhism, s.65.

²⁴ **Diksa:** Kelime anlamı dini bir tören için hazırlık veya kutsama manalarına gelir. Kelime bazı dillerde deeksa diye de ifade edilir. Hinduizm, Budizm ve Caynizm gibi Hit dinlerinde gurular tarafından okunan mantralarla dini törenlerin başlatılması demektir. (Bkz. <https://en.wikipedia.org/wiki/Diksha> 06.12.2021.)

²⁵ **İnisiyasyon:** Bireyin manevi gelişimi için bir üstadın gözetimi ve kontrolü altında düzenli ve metotlu bir şekilde eğitilmesidir. Bu süreçte eğiten kişiye inisiyatör öğrenciye de inisiye adı verilir. (Bkz. <https://tr.wikipedia.org/wiki/inisiyasyon> 06.12.2021.)

²⁶ Siddhi ya da Siddhi’ler paranormal (normal ötesi) yeteneklerin yoga terminolojisindeki adıdır. "Siddh" sözcüğünden türetilen terim, Sanskrit dilinde "mükemmel yetenekler", "mucizevi güçler" anlamına gelir. (Bkz. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Siddhi> 06.12.2021; David N. Lorenzen, "Saivism: An Overview", The Encyclopedia of Religion, Macmillan Publishing Company, New York 1987, Vol.12, s.8041.)

²⁷ Gudrun Bühnemann, Mandalas and Yantras In The Hindu Traditions, Brill Pub., Boston 2003, s.14.

²⁸ Eckel, Buddhism, s.67.

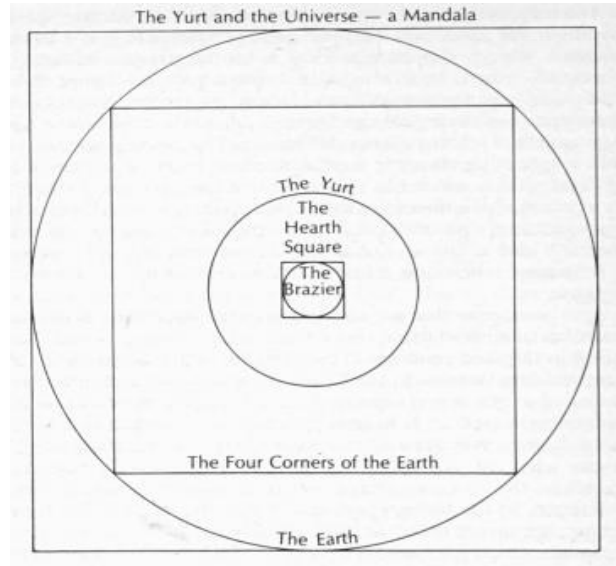
²⁹ Dolma, Natural Mandalas, s.7.

³⁰ Mezokozmos: Makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki evren demektir bir başka ifadeyle iki kozmosun ortasını ifade etmektedir. (Bkz. Malcolm David Eckel, Buddhism, The Great Courses Published, Virginia 2001, s.66,67.)

üstlenir.³¹ Makrokozmos kavramıyla evrenin veya ilahi kaynağın, mikrokozmos kavramıyla da insanın kastedilmesi yaygın olarak kabul edilen metafizik bir durumdur. Bu fikri Sufizm'de, Yahudiliğin Kabala³² kolunda, Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığını ifade eden Hristiyanlıkta ve Hinduizm'de görebiliriz.³³

Bir kozmogram olarak mandala, dünyanın temel bir desene indirgenen geometrik bir izdüşümünü temsil eder.³⁴ Bu bağlamda kullanıcı mandala objeleri sayesinde bilincine yön verir.³⁵ Öz benlik, bireyin iç yaşamında desenler üretir. Mandalalar, öz benliğin dinamiklerini ortaya çıkarıp bir matris yani kalıp oluşturur. Mandala, ruhun kendisini serbest bırakması için ya da bütünlük oluşturma çabasına yardım etmek için benliği yansıtır ve mandala motifleri bireysel deneyim neticesinde bir anlam kazanır. Bu noktada mandalanın tasviri büyük önem arz etmektedir.³⁶

İnsanoğlu yaşamının merkezine daima sembolik nesneler koyma uğraşı içerisindedir. Nitekim birçok dini gelenekte mandala sembollerinin çok yönlü tasarlanması ve her birinin içerdiği anlam insanoğlunun bu arayışına bir cevap gibidir. Mandala oluşturmak için kullanılan geometrik desenler sembolizme verilen önemi çok açık bir şekilde ifade eder. Bu noktada mandalalarda kullanılan dairesel formun sembolizmde ön plana çıktığı görülür. Örneğin göçebe yaşam süren topluluklarda barınmak için kurulan çadırların şekilleri sanki bu bilgiyi destekler niteliktedir. Moğolların kullanmış oldukları 'Yurt Çadır' (*Şekil 1*) modeli hayatlarını idame ettirmek için önemli bir unsurdur ve aynı zamanda yaşayan bir mandala gibidir. Isınmak ve yemek pişirmek için kullandıkları ocak çadırın ortasında merkezde yer alır ve çadır içerisinde yer alan her şeyin düzeni evrenin düzenini yansıtacak şekilde tasarlanır. Bu noktada insanların yaşamlarında kurdukları düzen mandalaların oluşum sürecinde mandalaya yüklenen anlam ve düzenle benzerlik gösterir.³⁷



³¹ Eckel, Buddhism, s.74

³² Yahudi mistisizminde ezoterik bir disiplin ve düşünce okuludur. (Bkz. Fuat Aydın, Yahudilik, Mahya yayıncılık, İstanbul 2018, s.66.)

³³ Naomi Humprey, Meditation The Inner Way, The Aquarian Press, Wellingborough 1987, s.63.

³⁴ Zinn, "Mandala Symbolism and Use in the Mysticism of Hugh of St. Victor", s.326.

³⁵ Dolma, Natural Mandalas, s.7.

³⁶ Susanne F. Fincher, Creating Mandalas, Shambhala Published, London 1991, s.20.

³⁷ Humprey, Meditation The Inner Way, s.63.

Şekil 1: Yurt Çadır

Mandala oluşturma sürecinde birey dikkatini dış dünyadan koparıp kendine, öz benliğine yönlendirebilir. Bu yöntemle birey içindeki güzellikleri keşfederek bireysel anlamda barış ve uyumu yani iç huzuru yakalayabilir. Bu bağlamda mandala oluşturma sürecinde genelde iki yöntem kullanılmaktadır. Bu yöntemlerden birincisi Budist dünyasında yüzyıllardır kullanılan, belirli kural ve prosedürleri takip eden geleneksel yöntemdir. Bu yöntemle mükemmel sonuçlar elde etmek için mandalalar ayrıntılı, sabırlı ve konsantre bir çalışmanın sonunda ortaya çıkmaktadır. Budist mandala oluşturma yönteminde amaç bireyi iç dünyasına odaklayıp nihai amaca ulaştırmaktır. Mandala oluşturmadaki ikinci yöntem ise geleneksel yaklaşıma göre daha kolay bir süreçtir. Bu yöntemle mandala tasarlarken kendiliğinden ve serbest bir tarz ortaya çıkar. Bu yöntemde mandalanın kalıbı daha önceden belirlenmemiş olup birey o anki hissiyatına göre bir tasarım ortaya koyar. Bu yöntem bireyin iç dünyasını ortaya koyması için daha isabetli görülmektedir. Bu çerçevede mandala tasarlama da kullanım alanına göre psikolojik amaçlı tasarlanan mandalalar ve dini amaçlı tasarlanan mandalalar olmak üzere iki kategori ön plana çıkmaktadır.³⁸

2.1. Dini Geleneklerde Mandala Tasarlama ve Oluşturma

İnsanoğlunun kutsalla olan ilişkisini ifade etmeye çalıştığı her yerde mandala sembollerinin veya o kültür ve dindeki muadili sembollerinin görülmesi çok da şaşılacak bir durum değildir. Sembolizmin ve görselleştirmenin aynı paydada bulunduğu mandalaların kutsallık atfedilen birçok alanda kendisine yer bulduğu görülür. Bu durum Navaho'nun kum resimlerinde, semazenlerin kutsal dansında, kiliselerin gotik gül pencerelerinde ve daha pek çok yerde ve tasvirlerde görülür.³⁹

Mandala sembolleri Tantrik geleneklerde, genellikle etrafı bir çizgi ile çevrelenmiş ve içine bir veya birden fazla tanrının mantralarla davet edildiği özel bir yapıya sahip alanı ifade etmektedir. Bu alan genellikle bir çemberdir, ancak kare, üçgen veya başka bir şekil olarak da tasarlanabilir. Mandalaların çeşitli şekil ve yapıda tasarlanması, farklı okulların geleneklerine, ritüel uygulamalarına, ibadet edilen tanrılara ve uygulayıcının nitelik ve hedefine göre değişmektedir. Mandalaların kendileri renkli tozlar, değerli taşlar, meyveler, yapraklar ve kokulu maddeler de dahil olmak üzere çeşitli malzemelerden hazırlanabilir. Bununla birlikte, mandalanın sadece belirli bir tasarıma sahip fiziksel bir yapı olmadığı vurgulanmalıdır. Bir mandala, uygulayıcının, içine çağrılmış ve böylece yapının ayrılmaz bir parçası haline gelen tanrıları gördüğü yerdir ve genellikle de bu çerçevede tasarım ve tasvirleri yapılır.⁴⁰

Dini geleneklerde mandala tasarlanırken mandala, evrenin kutsal anlamda bir görünümünü bize sunmaktadır. Bu anlamda oluşturulan mandalanın bir düzeni, merkeziliği ve kutsallıkla bir bağlantısı vardır. Bu noktada mandala Eliade'nın da dediği gibi din adamlarının en büyük endişelerinden biri olan manevi gerçeklik dünyasına bir erişim ve köprü kurma amacına hizmet etmektedir.⁴¹ Bu bağlamda dini geleneklerdeki mandala oluşturma sürecinde amaca hizmet eden farklı teolojik yorumlar bulunmaktadır. Mandalaların yapısal formları, içeriğindeki tanrı figürleri dini geleneklere göre değişkenlik göstermektedir.⁴²

³⁸ Watts, Mandalas Spiritual Circles For Harmony And Fulfilment, s.28.

³⁹ Humprey, Meditation The Inner Way, s.63.

⁴⁰ Bühnemann, Mandalas And Yantras In The Hindu Traditions, s.13.

⁴¹ Zinn, "Mandala Symbolism and Use in the Mysticism of Hugh of St. Victor", s.331.

⁴² Buhnemann, Mandalas And Yantras In The Hindu Traditions, s.15.

Budizm’de mandala çizimlerinde genel olarak pratiklik ve kullanışlılık ön plana çıkartılmakla birlikte ayrıntılı karmaşık bir yapının olduğu da gözlemlenmektedir. Budist mandala örneklerinde metafizik yön biraz geri planda tutulmuştur. Batı mandala çizimlerinde ise metafizik ve teolojik yön daha ağır basıp bu yönde tasarımlar gerçekleşmiştir. Batı mandala sembollerindeki bu durum sahip oldukları dini geleneklerin mistik yönlerinden kaynaklanmıştır.⁴³

Budizm’de bir mandala çizimi zihnin ve bedenın hazırlanmasıyla başlar. Tibet’te keşişler bir mandala resmine başlamadan önce üç gün boyunca meditasyon yaparak ve oruç tutarak hazırlık yapmaktadırlar. Bu noktada birey mandala çizimine başlamadan önce bu kadar ayrıntılı bir hazırlık yapmasa da en azından basit bir hazırlık süreci geçirmesi gerekmektedir.⁴⁴

Tibet Budizm’inde bazı festivaller için mandala sembolleri oluşturulduğu görülmektedir. Tibetli Budistler oluşturdukları mandaların, evreni tüm hazineleriyle birlikte temsil ettiğine inanmaktadırlar. Bu tasarımların çoğu harika birer sanat eseri konumundadır. Ayrıca Tibetliler mandalarını Budda’nın kendilerine birer armağanı olarak görürler.⁴⁵

Mandala, yaygın olarak dini bir sembol olarak görünür. Tasarım noktasında temel form evrensel ancak içerik noktasındaki çeşitlilikler toplumlara göre değişkenlik gösterir. Bazı mandalar son derece karmaşıkken, bazıları ise çok basit tasarlanabilir. Her iki durumda da mandalanın tasarlanması ve oluşturulmasındaki temel ilke aynıdır. Mandalanın temel ilkesi, bireyin evrensel gerçekleri sembolik biçimde anlamasına ve kurtuluş mücadelesine yardımcı olmaktır. Bu noktada Tibet Budizmi’nin mandalayla tam olarak bu manada nihai noktaya ulaştırıp karmaşık desenlerle tasarladığı görülür. Burada, kendi başlarına sanat eserleri olan son derece güzel ve karmaşık mandalar bulunabilir.⁴⁶ Keşişler bu denli sanat eseri derecesinde mandala tasarlamak için yıllarca eğitim alırlar ve bu eğitimin neticesinde çok güzel mandalar üretirler. Kum Mandalalar karmaşık yapıları mandalara örnek olarak verilebilir. Bu konuda eğitim almış keşişler bir araya gelerek büyük bir titizlikle renkli kumlardan karmaşık desenli mandalar çizerler. Kum mandalasını çizmek bazen saatlerce sürebilir. Bu süreçte mandala çizen keşişlerin yanında bazı keşişler de mantra okuyup dua eder. Festival veya ritüel sona erdiğinde de saatlerce çalışarak büyük bir titizlikle çizilen bir sanat eseri hükmündeki kum mandalar süpürülüp kumları da bir nehre veya göle atılır. Tibet Budizmi’nde çok güzel ve karmaşık mandala örnekleri görülmekle birlikte Budizm’de basit mandala çeşitleri de kullanılır. Geniş bir dairenin içine dört kapısı olan bir kare ve karenin de içine merkezi temsil eden daire çizerek basit bir mandala tasarlanıp kullanılabilir.⁴⁷

3. Budist Dini Geleneklerde Mandala Çeşitleri

Mandala ile ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde genel anlamda dört tip mandala türünden bahsedebiliriz. Bununla birlikte mandala sembollerinin sınıflandırma girişimlerinde ve yapılan ayrımlarda çok net sınırların olmadığını söylemek mümkündür. Bu noktada kutsal metinlere dayalı ritüelleri sembolize eden mandalar ile bireysel pratikler neticesinde ortaya çıkan mandalar arasındaki farklılıklar söz konusu ayrımın her zaman net olmamasını doğurmaktadır. Bu nedenle yapılan herhangi bir sınıflandırma sadece sınırlı pratik değere sahip olabileceği gibi daha genel bir anlayışta yansıtılabilmektedir. Nitekim bahse konu olan sınıflandırma H. Brunner tarafından

⁴³ Zinn, “Mandala Symbolism and Use in the Mysticism of Hugh of St. Victor”, s.330.

⁴⁴ Watts, Mandalas Spiritual Circles For Harmony And Fulfilment, s.30.

⁴⁵ Clive&Jane Erricker, Buddhist Festivals, Heinemann Library, Crystal Lake 1997, s.28.

⁴⁶ Humprey, Meditation The Inner Way, s.63.

⁴⁷ Erricker, Buddhist Festivals, s.28.

yapılmış sınıflandırmalardan biridir. Brunner’e göre mandalalar dört kategoride ele alınabilir.

Birinci kategorideki mandala türleri genel kullanım için tasarlanmış olup çok net bir yapıya sahip olmayan sınırlı mandalalardır. Bu mandalaların esas işlevi üzerlerine yerleştirilen ritüel nesneleri korumaktır. Çeşitli malzemelerden yapılmış bu tür mandalaların basit geometrik desenlere sahip oldukları görülmektedir. Bu mandalalar üzerlerine bir şeyler koymak için tasarlandığı için ‘Seat (Koltuk) Mandala’ diye isimlendirilir.

İkinci kategorideki mandala türleri renkli tozlardan hazırlanan ve doğaüstü figürlerin yer aldığı farklı geometrik tasarımlara sahip mandalalardır. Ritüel boyunca aşkın olduğu kabul edilen görselin veya figürün mandalaya yansımış olması oldukça önemlidir. Bu mandalalar, geçici kullanım için tasarlanmıştır. Dolayısıyla ritüeli yapanlar amacına ulaştıktan sonra söz konusu mandalalar usulüne uygun bir şekilde ortadan kaldırılır. Bu tür mandalalarda genellikle üç, dört veya beş farklı renk kullanımına rastlanmaktadır. Renkli tozlardan faydalanılarak hazırlanan bu mandalalar, ‘Powder (Toz) Mandalalar’ olarak adlandırılır. Bunlar genelde ayin yapılan alanın büyüklüğüne göre tasarlandığından devasa boyutlara ulaşabilmektedir. Lakin daha küçük boyutta örneklerine de rastlanabilmektedir. Bu kategoriye verilebilecek en güzel örneklerden biri meşhur Kalaçakra Kum Mandala’sıdır.

Üçüncü kategorideki mandala türleri sınırlı yüzeylere sahip, ilahi veya şeytani güçlerin çağrıldığı belirli sayıda kareye veya pada adı verilen birimlere bölünmüş mandalalardır. Yapımlarında genellikle renk kullanılmaz. Bu kategoride en iyi bilinen mandala örneği ‘Vastumandala’ diye adlandırılan mandaladır. Ayrıca bu kategorideki mandalalar dini geleneklerde değer verilen birtakım nesneleri bünyesinde barındıran yapıdadır. Bu gruptaki mandalalarda çeşitli geometrik figürler de yer alır ve aynı zamanda bunlar ‘dağıtım diyagramları’ olarak da bilinirler.

Dördüncü kategorideki mandala türleri ise güneş, ay ve doğadaki diğer nesnelerin sembolik şekillerini belirtmek için oluşturulmuş mandalalardır. Bu kategorideki mandalalar ibadet amaçlı kullanılmadığı için çok fazla üzerinde durulmaz. Doğal yolla oluşturulmuş mandalalar yani ‘Natural Mandalalar’ bu sınıflandırmaya örnek olarak verilebilir.⁴⁸

3.1. Seat Mandala

Seat mandala basit geometrik şekiller kullanılarak yapılmış mandalalardır (*Şekil 2*). Bu mandala türünün yapılma amacı ayinlerde kullanılan ritüel aletleri korumak ve desteklemektir. Seat mandalalar basit bir yapıya sahip oldukları için genelde aynı basitlikte yapılmaları bakımından yantralarla karıştırılırlar.⁴⁹

⁴⁸ Buhnemann, Mandalas And Yantras In The Hindu Traditions, s.19-20.

⁴⁹ Buhnemann, Mandalas And Yantras In The Hindu Traditions, s.33,156.



Şekil 2: Seat Mandala

3.2. Kalaçakra Mandala

Sanskrit bir kavram olan Kalaçakra mana olarak “zaman döngüsü” anlamına gelir. Kalaçakra kelimesindeki “kala” zaman, “çakra” tekerlek veya döngü anlamına gelir. Bu nedenle, kelime “zaman döngüsü”, “zaman çarkı” olarak tercüme edilir. Zaman döngüsü anlamına gelen kalaçakra üç aşamalı olarak ele alınır. “İç Kalaçakra”, “Dış Kalaçakra”⁵⁰ ve kalaçakranın altı aşamalı yoga pratiğine adanmış “Alternatif Kalaçakra” olmak üzere bu üç aşama sınıflandırılır. Alternatif Kalaçakra olarak isimlendirilen son aşama kum mandalalarının yapımını ve inisiyasyon⁵¹sürecinin ihtiva eder.⁵²

İç Kalaçakra insanın fiziksel varoluşunun tabiat unsurlarıyla anlatımını ifade eder.⁵³ Bu bağlamda Kalaçakra Yoga geleneğinde bulunan altısı sağda ve altısı da solda olmak üzere toplam on iki tane olan merkez çakralardan enerji elde etmeye yardımcı olmak iç kalaçakranın temel özelliğidir. Dış Kalaçakra’da kala yani zaman bir yıllık süreyi gösterir ve tekerlek şeklinde sembolize edilir.⁵⁴ Dış Kalaçakra yıllık ve tarihsel zaman döngülerini ifade eder. Astroloji, coğrafya, tarih ve eskatoloji ile ilgili çeşitli konuları ele alır; genel

⁵⁰ Lamrimpa, Transcending Time The Kalaçakra Six-Session Guru Yoga, s.27.

⁵¹ **İnisiyasyon (Süluk)** kimi ansiklopedilerde bireyin ruhsal gelişimi için, bir üstadın sürekli kontrolü altında, bir düzen ve disiplin içinde, sınavlara dayalı tarzda, metodlu olarak eğitimi şeklinde tanımlanmaktadır. İnisiyasyon sözcüğünün kökeni, Latince “bir yere girme, iştirak etme, kabul edilme, başlama” anlamındaki “initium” sözcüğüdür. Osmanlı tarikat geleneğinde bulunan “süluk” kelimesi de, “iplik, sıra, dizi, yol, meslek, tutulan yol” anlamlarındaki Arapça “silk” sözcüğünden gelmektedir. Bir inisiyasyonda üstad (inisiyator, mürşid) taktır, öğrenci (inisiye adayı, mürit) ancak inisiyasyonu tamamladığı zaman inisiye olur. İnisiyasyonu tamamlamamış olanlara inisiye denmez. (Bkz. <https://tr.wikipedia.org/wiki/inisiyasyon>. 06.12.2021; Mircea Eliade “Initiation: An Overview” The Encyclopedia of Religion, Macmillan Publishing Company, New York 1987, Vol.7, s.4475,4476.)

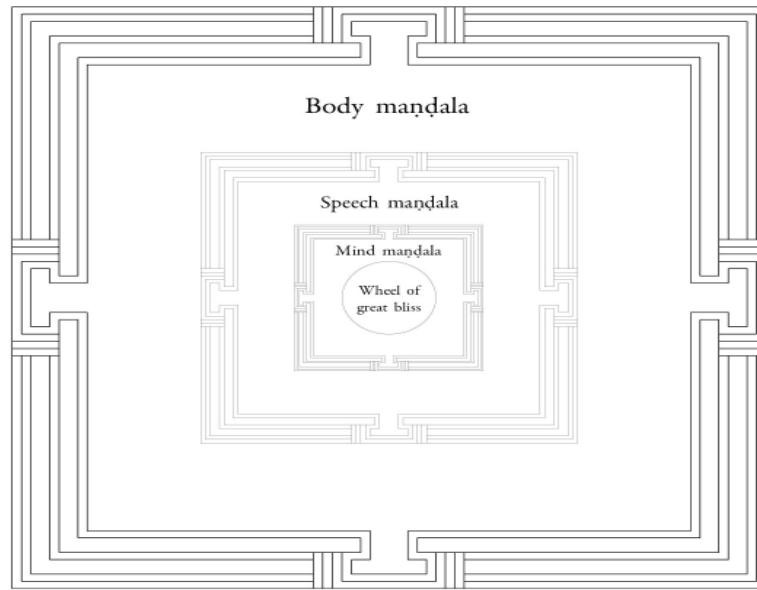
⁵² Laura Harrington, “Exorcising The Mandala: Kalaçakra And The Neo-Pentecostal Response”, Journal Of Global Buddhism Vol. 13 (2012), s.151.

⁵³ <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Kalachakra> (11.04.2020)

⁵⁴ Lamrimpa, Transcending Time The Kalaçakra Six-Session Guru Yoga, s.27.

olarak içinde yaşadığımız dış çevreye ve kozmosa karşılık gelir.⁵⁵ Kalaçakra’nın üçüncü yönü olan Alternatif Kalaçakra’da ise kalaçakra’nın üretimi, tamamlanması ve en nihayetinde amaca ulaştırıp aydınlanmayı gerçekleştirmesi aşamaları gerçekleşir.⁵⁶ Kalaçakra mandala içeriğinde çoğu zaman 722 adet tanrının sembolize edildiği bir mandala türüdür. Başta kalaçakra olmak üzere diğer tüm mandala çeşitlerinde kullanılan tanrı figürleri noktasında sayıca kesinlik söz konusu değildir.⁵⁷ Kalaçakra mandalada da durum böyle olmakla birlikte genelde kullanılan rakamlar 634, 714 veya 722’dir.⁵⁸

Kalaçakra mandala özellikle Dalai Lama’nın rehberliğinde bireysel kurtuluşa ve dünya barışına adanmış olup renkli kumlardan yapılır.⁵⁹ Kalaçakra mandala yaratılış tanrıçasını çağırarak için törenle renkli toz veya kumlardan Budist keşişler tarafından oluşturulur. Mandala daha önce çizilmiş taslağa uygun bir şekilde titizlikle çizilir. Keşişler mandalayı merkezden dışa doğru inşa ederler.⁶⁰ Kalaçakra Buddha, lotus yapraklarıyla sembolize edilen sarayında oturmuş şekilde mandalanın merkezine yerleştirilir.⁶¹ Bu merkeze ek olarak birbiri içine geçmiş üç mandaladan müteşekkil kalaçakra kum mandalası oluşturulur. Mandalanın merkezinde bilgelik ve büyük mutluluk mandalasına yer alır. Merkezdeki mandalaları takiben Buddha’nın bedenini, konuşmasını ve zihnini simgeleyen üç eş merkezli kareden oluşan mandalalar yerleştirilir (*Şekil 3*). Merkeze ek olarak dıştan içe doğru sırasıyla oluşturulan beden, konuşma ve zihin mandalalarının her biri ayrıca bağımsız birer mandala şeklinde düşünüldüğü için ebat olarak büyük yapılır. Bu noktada kalaçakra mandalalarının Budist mandala çeşitleri içerisinde en büyük ebatlara sahip mandala çeşidi olduğu da bilinmektedir.⁶²



Şekil 3: Kalaçakra Mandala

⁵⁵ Sopa v.dğr., The Wheel Of Time The Kalachakra In Context, s.31.

⁵⁶ Lamrimpa, Transcending Time The Kalachakra Six-Session Guru Yoga, s.27-28.

⁵⁷ Urban Hammar, Studies in the Kalachakra Tantra, Stockholm 2005, s.120.

⁵⁸ Kimiaki Tanaka, A Uniquely Rich Exploration Of The Mandala’s History And Meaning, Wisdom Pub., Boston 2018, s.358.

⁵⁹ Khedrup Norsang Gyatso, Ornament Of Stainless Light An Exposition of the Kalachakra Tantra, Wisdom Pub., Boston 2004, s.36.

⁶⁰ Watts, Mandalas Spiritual Circles For Harmony And Fulfilment, s.20.

⁶¹ Gyatso, Ornament Of Stainless Light An Exposition of the Kalachakra Tantra, s.36.

⁶² Tanaka, A Uniquely Rich Exploration Of The Mandala’s History And Meaning, s.353.

Kalaçakra mandalanın merkezi çark şeklinde dizayn edilmiş olup “Büyük Mutluluk ve Bilgelik” ismini alır. Madalanın bu bölümünde temel tanrı figürü eşiyile birlikte çift olarak tasvir edilerek lotus çiçeğinin merkezine yerleştirilir. İkinci aşamada merkez çarkı içine alacak şekilde kare formunda “Zihin Mandala” bölümü inşa edilir. Zihin mandalanın dört ana yönüne birer tane tanrı figürü yerleştirilir. Ana yönlerde tanrılar ara yönlerde de tanrıçalar yer alır. Zihin mandalasından sonra dışa doğru onu kuşatan ve ondan daha geniş bir kare forma sahip olan “Konuşma Mandalası” inşa edilir. Konuşma mandalası zihin mandalasına göre daha büyük olduğu için içine daha fazla sayıda tanrı ve tanrıça figürü yerleştirilir. Konuşma mandalasının dört kardinal yönünde dört adet kırmızı sekiz yapraklı lotus, dört ara yönünde de dört adet beyaz sekiz yapraklı lotus vardır. Ana ve ara yönlere yerleştirilmiş lotusların her bir yaprağına bir tanrı veya tanrıça yerleştirilir. Konuşma mandalasını dört ana yöne açılmış kapıları olan “Beden Mandalası” kuşatır. Konuşma mandalasının iki katı büyüklüğünde olan beden mandalası, kalaçakra mandalanın içinde yer alan en büyük ve en dışta kalan mandala çeşididir. Beden mandalasında diğer mandalalarda olduğu gibi ana ve ara yönlere yerleştirilmiş lotuslar ve her bir lotus yaprağına yerleştirilmiş tanrı ve tanrıçalar yer alır (Şekil 4). Kalaçakra mandalanın dış çeperi, etrafını kuşatan bir kareyle kapatılır ve bu kısımda Sumeru Dağını merkeze alan dünya sisteminin temelini oluşturan dört elementin yanı sıra güneş ve ay gibi göksel cisimler birlikte tasvir edilir. Bu düzenleme Kalaçakra mandalanın kozmoloji ile yakın bağlantısı olduğunu göstergesi olarak kabul edilir.⁶³



Şekil 4: Kalaçakra Mandala

Kalaçakra mandala diğer mandala türlerinde olduğu gibi zihinde gerçekleşecek senaryonun sadece sembolik bir ifadesidir. Mandala sembolleri aydınlanmayı arayan kişinin zihninde ve hayal gücünde aydınlanmaya götürecek yolları keşfetmesine yardımcı

⁶³ Tanaka, A Uniquely Rich Exploration Of The Mandala's History And Meaning, s.355-359.

olacak görsellerdir. Bu bağlamda bir Budist zihinsel engellerinden mandala vasıtasıyla kurtularak zihinsel olarak kurduğu sarayda yürüyerek mandalanın merkezindeki Buddha’ya ulaşmaya çalışacaktır. Bu amaçla oluşturulan mandala, ritüel bitince görevini tamamlamış sayılır ve dış çerçeveden merkeze doğru süpürülerek kumlar “urn” adı verilen bir kaba doldurulur. Son aşama olarak Kalaçakra mandalanın süpürülen kumları tüm evrene barış ve güzellikler getirmesi adına tören yapılan yere en yakın nehre, göle, denize veya okyanusa dökülür.⁶⁴

Budizm’in çok geniş ve çeşitli varyasyonları olan bir din olması Budistler nazarındaki Buddha imajını da çeşitlendirmiştir. Budizm’in yayıldığı toplumlardaki Buddha görselleri ve heykelleri incelendiğinde çeşitli Buddha figürlerinin var olduğu görülmektedir. Buddha figürlerinin içinde kullanım sıklığı açısından bir sıralama yapıldığında meditasyon oturuşu yapan Buddha, aydınlanmaya ulaşmanın verdiği mutlulukla gülümseyen Buddha ve Kalaçakra Buddha figürleri ön plana çıkar. Dört yüzlü yirmi dört kollu Kalaçakra Buddha figürü özellikle Mahayana geleneğine dayanan Çin, Kore, Japonya, Vietnam ve Moğolistan gibi Budist topluluklarda yaygın bir şekilde kullanılan Buddha figürüdür.⁶⁵ Temelde Kalaçakra Buddha’ya dayanan Kalaçakra Mandala sembolleri tantrizm geleneğinde kurtuluşa giden yolda en derin öğretiler arasında yer alan en yüksek yoga tantra sınıfına ait bir Budist uygulamasıdır. Geleneğe göre, Sakyamuni Buddha Hindistan’ın güneyinde kalaçakra olarak ortaya çıkmıştır ve Sambala Kralı Sucandra, Kalaçakra Buddha’nın öğretilerini Sambala halkı arasında yaygınlaştırmıştır. On birinci yüzyıla kadar sadece Hindistan sınırları içerisinde kalan bu öğreti Mahayana ekolünün çalışmaları neticesinde on birinci yüzyıldan sonra Çin, Tibet, Kore, Japonya, Vietnam ve Moğolistan’da yaygınlaşmıştır.⁶⁶ Bu bilgilere rağmen kalaçakra geleneğinin ortaya çıktığı yer olan Hindistan’da bu geleneğin nasıl başlatıldığı da aslında çok net değildir. Ancak Tibet kaynakları bu konuda kalaçakranın çıkış noktasının Güney Hindistan olduğunu belirtir. İlgili kaynaklar kalaçakranın Hindistan’da Bihar, Kaşmir ve Bengal’le sınırlı kaldığını ama on birinci yüzyıldan sonra da başta Tibet olmak üzere Asya kıtasında ki birçok topluluğa yayıldığını aktarır.⁶⁷

3.3. Vastu Purusa Mandala

Vastu Purusa mandala kural olarak kare şeklinde çizilen bir mandala çeşididir. Genelde tapınak inşasında plan olarak kullanılan bu mandala türü küçük kare parçalardan müteşekkil dörtgen bir yapıyı ifade eder.⁶⁸ Vastu Purusa mandala ismi, Vastu, Purusa ve mandala olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Vastu kavramı bir binanın planlanan alanını ifade eder. Vastu varoluşun kapsamını ifade eder ve tanrısal özellikleri olan Purusa’nın görüntüsünü planlanan alana yansıtır. Purusa ise varoluşun kökeni, kaynağı, onun araçsal ya da yaratıcı sebebidir ve dünyaya maddeten tezahür eder. Bu noktada Purusa, Vastu Purusa mandala baz alınarak inşa edilen tapınak ya da binanın planında somutlaştırılır. Mandala ise herhangi bir kapalı çokgeni belirtir. Vastu Purusa mandalanın temel formu kare şeklindedir, bu onun temel formu olmakla birlikte üçgen, altıgen, sekizgen ve daire şeklinde ki formlarına da rastlanmaktadır.⁶⁹

⁶⁴ Watts, Mandalas Spiritual Circles For Harmony And Fulfilment, s.20,21.

⁶⁵ Geshe Lhundub Sopa, Roger Jackson, John Newman, The Wheel Of Time The Kalachakra In Context, Snow Lion Pub., New York 1991, s.1-2.

⁶⁶ Gen Lamrimpa, Transcending Time The Kalaçakra Six-Session Guru Yoga, Wisdom Pub, Boston 1999, s. IX.

⁶⁷ Vesna A. Wallace, The Inner Kalaçakratanttra A Buddhist Tantric View of the Individual, Oxford University Press, New York 2001, s.5.

⁶⁸ Klaus K. Klostermaier, A Concise Encyclopedia Of Hinduism, Oneworld Pub., England 1998, s.198.

⁶⁹ Stella Kramrisch, The Hindu Temple, University of Calcutta Pub., India 1946, s.21.

Vastu Purusa mandala, Vastu uygulayıcıları tarafından meditasyona yardımcı bir araç olmanın yanı sıra yaşam alanlarının oryantasyonu, tasarımı ve inşası için bir rehber olarak kullanılmaktadır. Bu kullanım şeklindeki temel amaç, bireyin kendisinden daha çok yaşam alanını evrenin doğal dengesi ile uyumlu hale getirmek istemesidir. Mandalayı bu amaca göre kullanmak Vastu Purusa mandalanın görüntüsüne yansır, çünkü çoğu mandala şekli daireselken, Vastu Purusa mandala çoğunlukla kare formunda oluşturulur.⁷⁰ Mandalanın bu kare formu da kendi içerisinde karelerle bölünür. Kare şeklinde iç dizaynı yapılan bu mandala türünün her bir karesi de bir tanrıyı temsil eder ve toplamda mandalaya kırk beş tanrı yerleştirilir.⁷¹ Tanrılar merkezden kenarlara doğru önem derecelerine göre mandala üzerinde yerlerini alırlar.⁷² Kare şeklin her bir kenarı dört ana yönü, köşeleri ise ara yönleri gösterecek şekilde düzenlenir. Bu düzende inşa edilen yapılarda zemin dünyayı, duvarlar dört ana yönü çatı ise gökyüzünü temsil eder.⁷³

Hint dinlerinde Vastu Purusa mandala, tanrılar için kare formunda oluşturulur ve her bir kenar dört ana yönü gösterir. Kare formun merkezinin daireden oluştuğu Vastu Purusa mandala türleri de mevcuttur (*Şekil 5*). Dairenin tam ortası enerjinin kaynağını ifade eder. Vastu Purusa mandalada ki daire yaşamın hareketliliğini ve devamlılığını ifade ederken kare ise düzeni ve ölüm sonrası mükemmelliği ifade eder.⁷⁴ Bu noktada Vastu uygulayıcıları ve mimarları bu mandala türünü, binaları inşa etmek, ruhsal olarak yüksek enerjili ve evrenle uyumlu iç mekanlar tasarlamak için bir plan olarak kullanırlar.⁷⁵ Ayrıca eğer bir ev bu plana uygun bir şekilde inşa edilirse hane halkına sağlık, zenginlik ve mutluluk sağlayan mükemmel bir ortam yaratılmış olacağına inanılır. Vastu Purusa mandala planına uygun yapılan binaların güneş alma açısı da uygun olacağından ferah ve sıcak olacağı düşünülür.⁷⁶ Vastu Purusa mandala planına belirli tanrılar tahsis eden antik rişhilerin, evrenin kozmik enerjileri hakkında yeterince geniş bilgiye sahip oldukları hakkında bilgiler mevcuttur. Nitekim bu bilge adamlar güneş ışığının mekanlar üzerindeki etkisinin farkındaydılar. Güneş’in doğudan batıya doğru ilerlemesiyle ışınlarının belirli değişikliklere uğradığını gözlemlediler ve bu doğrultuda binaları inşa ettiler.⁷⁷

⁷⁰ Juliet Pegrum, *The Vastu Home*, Ulysses Press Pub., Berkeley 2002, s.20.

⁷¹ Ashwinie Kumar Bansal, *Vastu*, Barron’s Educational Series Pub., Canada 2002, s.12.

⁷² Bafna, “On the Idea of the Mandala as a Governing Device in Indian Architectural Tradition”, s.29.

⁷³ Pegrum, *The Vastu Home*, s.20.

⁷⁴ Kramrisch, *The Hindu Temple*, s.22.

⁷⁵ Bansal, *Vastu*, s.12.

⁷⁶ http://www.vaastuinternational.com/vastu/Vastu_Purusha.html (24.03.2020)

⁷⁷ Bansal, *Vastu*, s.14.



Şekil 6: Vastu Purusa Mandala

3.4. Natural Mandala

Mandalalar geleneksel olarak evrenin ilahi mimarisini gösterir. Bu noktada doğanın sembolleri günümüz mandalaları için uygun bir konu olabilir. Doğa yoluyla öz farkındalık, basitlik ve barış ile ilgili temel deneyimlere yeniden atıfta bulunulmuş olur. Doğa ve onun yaratıcı yaşam gücü, birçok yönden nihai mandaladır. Tantrik Budizm mandalaları ve onları oluşturan elementler, doğanın her iki temel kuvvetini yani yaşamın ve ölümün döngüsünü gösterir. Bu tür cihazlar, aydınlanmayı ve dinginliği arayanların algılarını açmak için bilgiler tarafından dikkatlice tasarlanmıştır. Bununla birlikte, doğanın gerçek fenomenini bir meditasyon nesnesi olarak kullanarak benzer bir etki elde etmekte pekâlâ mümkündür. Doğanın sembolizmi, görünüşe göre basit olmakla birlikte birçok yönden de oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Örneğin tüm canlıların birbiriyle olan büyük bağlılığı üzerinde durularak önemli içgörülere erişilebilir.⁷⁸

Tabiat doğal bir mandaladır ve kullanıcı için her zaman ulaşılabilir bir noktadadır.⁷⁹ Dalları gökyüzüne uzanan ve kökleri yeryüzüne yayılan bir ağaç yaşayan bir mandaladır (Şekil 7). Büyüklüğü, şekli ve dokusu ile kendi tarihini resmeder. Bir elma ikiye bölündüğünde bir mandala elde edilmiş olur. Gece gökyüzünde yıldızların oluşturduğu şekiller, gündüz bulutların aldığı şekiller, kışın kar tanelerinin şekilleri evrenin kullanıcıya sunduğu doğal mandalalardır.⁸⁰ Tabiatla bulunan bu ve benzeri birçok öge hem anlık kullanım için hem de yeni bir mandala tasvir etmek için kullanıcıya ilham verebilir. Ayrıca toprak ve kum üzerine çeşitli şekiller çizerek de mandala oluşturulabilir.⁸¹

⁷⁸ Dolma, Natural Mandalas, s.9-10.

⁷⁹ Fincher, Creating Mandalas, s.24.

⁸⁰ Watts, Mandalas Spiritual Circles For Harmony And Fulfilment, s.25.

⁸¹ Dolma, Natural Mandalas, s.7.



Şekil 7: Natural Mandala

4. Budist Ekollerde Mandala Anlayışı ve Mandala Kullanımı

Mandala, Budist dini geleneklerinde tantrik unsurlarla ilişkilendirilerek kullanılan bir semboldür. Budist dini geleneklerde mandala kullanımı kişiyi bir objeye odaklayarak kurtuluşa ulaştırmayı hedeflemektedir.⁸² Zira Budist gelenek içerisindeki farklı okulların kendine has özellikleri ve farklı uygulamaları söz konusudur.⁸³ Theravada Budizmi, ruhlara ve doğa üstü güçlere yönelik Budist öncesi inançları bünyesinde barındıran, inanç noktasında yeniliklere kapalı olan muhafazakâr bir ekoldür. Theravada ekolünün sahip olduğu bu eski inançlar Budist dünya görüşü bağlamında sistemleştirilerek bu ekolün inanç sitemini oluşturduğu görülür.⁸⁴ Nitekim Hint yarımadasındaki kültüre de sadık kalan Theravadinlerin bu coğrafyada kullanılan ezoterik unsurları da kullandıkları bilinmektedir. Ezoterizm ve onu oluşturan unsurların Theravada Budizmi’nde yoğun olarak yer bulduğu ve kullanıldığı görülmektedir. Ezoterik uygulamaların daha çok Theravada Budizmi’nin yayıldığı Kuzey Burma, Kuzey Tayland ve Kamboçya’da etkili ve etkin bir şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁸⁵

Budizm’in genelinde olduğu gibi Theravada Budizmi’nde de meditasyon önemli bir yer tutar. Bu noktada Theravada Budizmi tıpkı diğer ekoller gibi sağlıklı dingin bir zihin gücüne vurgu yapar ve olumsuz zihin durumlarıyla mücadele edilmemesi gerektiğini vurgulayıp olumlu zihin durumları oluşturma’nın önemi üzerinde durur.⁸⁶ Meditasyon esnasında konsantrasyon çok önemlidir ve bu yüzden mutlaka konsantrasyonu artıracak nesneler kullanılmalı ve zihin tek bir noktaya odaklanmalıdır. Meditasyon sürecinde zihnin odaklanmasına sağlamak amacıyla mandala bir araç olarak kullanılır.⁸⁷ Bu

⁸² Bafna, “On the Idea of the Mandala as a Governing Device in Indian Architectural Tradition”, s.32.

⁸³ Abdurrahman Küçük -Günay Tümer, Dinler Tarihi, Ocak yay., Ankara 2002, s.172.

⁸⁴ Charles F. Keyes, “Southeast Asian Religions: Mainland Cultures”, Encyclopedia Of Religion Second Edition, Thomson Gale Pub., USA 2005, Vol. 13, s.8644.

⁸⁵ Frank E. Reynolds and Charles Hallisey, “Buddhism: An Overview”, The Encyclopedia of Religion, Macmillan Publishing Company, New York 1987, Vol. 2, s.346.

⁸⁶ Bhikkhu Ananda, Meditation In Theravada And Zen, Published by The Singapore Buddhist Meditation Centre, Singapore 2008, s.33.

⁸⁷ Ananda, Meditation In Theravada And Zen, s.32.

bağlamda Theravadinler “Kasinamandalayı”⁸⁸ meditasyon yaparken kullanırlar. Kasina, Theravada Budizmi açısından meditasyon sırasında kullanılan, odaklanmayı kolaylaştırıp konsantrasyonu artıran temel görsel nesneleri ifade eder.⁸⁹

Mahayana ekolüyle Hindistan’dan doğuya doğru ilerleyen Budizm, bu ekole ait farklı oluşumlarla gelişimini devam ettirdi. Özellikle Madhyamika ve Yogacara okullarının etkisiyle Mahayanacı görüşler gelişimini sürdürdü. Bu süreçte Mahayana’nın temel Budist felsefesi ve anlayışı da Hindistan’dan doğuya taşınmış oldu. Budizm’e ait birçok dinsel ve kültürel değer Asya’nın kendi kültürel mirasıyla adapte olup şekillendi.⁹⁰ Bu bağlamda Mahayana ekolünün ezoterik uygulamalarından olan mandala, mantra⁹¹, mudra⁹² ve dharani⁹³ sadece dini hayatta değil sanattan edebiyata kadar bölgedeki hâkim kültürle entegre olup gelişti.⁹⁴ Nitekim Mahayana Budizm’inin etkilediği topluluklarda sembolizm ve ezoterik uygulamalar bu çerçevede önemli hale geldi. Bu meyanda Buddacı öğretilerde mutlak olan Buddalık makamı ve onun çeşitli yönleri sembollerle, her biri belirli bir sesle temsil edilen mistik bir isim, form, renk ve işarete sahip göksel Buddalar ve Bodhisattvalar olarak temsil edilir oldu. Buddaların ve Bodhisattvaların özellikleri ve birbirleriyle olan ilişkileri kutsal haritalar diye adlandırılan mandala sembolleri üzerinde gösterildi. Bu durum Mahayana Budizm’inin ulaştığı ve yayıldığı bütün topluluklarda benzer şekilde karşımıza çıkmaktadır. Tibet’ten, Moğolistan’a, Çin’den ve Japonya’ya kadar Budizm’in yayıldığı alanlarda birbirine benzeyen örneklerle karşılaşmak olasıdır.⁹⁵ Örneğin Çin Budizm’inde meditasyon yapabilmek için gerekli enstrümanlar önemli yer tutmaktadır. Çin’de huzur bulmak ve daha kolay dinginliğe ulaşmak vb. amaçlarla tapınaklar hep dağlık ve sakın yerlere yapılmıştır. Bu gelenek Kore ve Japonya’da da sürdürülmüş, özellikle Japonya’da yerel halkın nezdinde önemli bir yere sahip olan dağ tapınıcı sayesinde söz konusu yerlere tapınak inşa etme ve bu dağlara kutsiyet atfetme anlayışı farklı bir boyut kazanmıştır. Nitekim Çin, Kore ve Japonya’da yaşayan bir Budist doğayla iç içe olan bu tapınaklarda meditasyon yaparak zihnini daha kolay belli bir noktaya odaklamak suretiyle kurtuluşa ulaşacağına inanmaktadır. Özellikle kutsiyet atfedilen mekanlardaki meditasyon uygulamalarında mandala sembollerinin kullanımı mevzu bahis ülkelerde oldukça yaygındır ve önemli bir yer tutmaktadır.⁹⁶ Bu durum tantrik uygulamalarla ön plana çıkan Mahayana mezhebinin bu bölgedeki dini gelenek üzerinde ne denli etkili olduğunun da göstergesi olarak kabul edilmektedir.⁹⁷

Kaynaklarda Çin’de Mahayana mezhebinin tantrik uygulamalarının benimsenmesi ve yaygınlaşmasının üçüncü yüzyılla sekizinci yüzyıl arasında olduğu ifade edilmiştir. Özellikle mantra ve mandala kullanımı bu dönemde Mahayanist kutsal metinlerle birlikte yaygınlaşmıştır. Sakyamuni Budda figürleri taşıyan mandala örnekleri en fazla kullanılan

⁸⁸ Kasinamandala: Meditasyon sırasında konsantrasyon nesnesi olarak kullanılan dairesel disk. (Bkz. *Ṭhitañña Bhikkhu, Kasina Meditation, Estonian Theravada Sangha, Bangkok 2020, s.8;* <https://www.wisdomlib.org/definition/kasinamandala>. 07.12.2021)

⁸⁹ <https://en.wikipedia.org/wiki/Kasina>(04.04.2021)

⁹⁰ Richard A. Gard, *Buddhism*, George Braziller Pub., New York 1962, s.24.

⁹¹ Genellikle Sanskrit dilinde kullanılan dini hece veya şiiirdir. (Bkz. Robert Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols And Motifs*, Shambhala Publications, Boston 1999, s.123.)

⁹² Budizm’de konsantrasyonu artırmak için kullanılan jestlerdir. Bu jestler el hareketleri şeklinde yapılır. (Bkz. Robert Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols And Motifs*, Shambhala Publications, Boston 1999, s.149.)

⁹³ Genellikle Sanskrit ve Pali dilinde söylenen Budist ilahisi. (Bkz. <https://en.wikipedia.org/wiki/Dharani> 07.12.2021)

⁹⁴ Gard, *Buddhism*, s.234.

⁹⁵ William Hontgoheby McGovebn, *An Introduction To Mahayana Buddhism*, Pravin Publications, Varanasi 1972, s.18.

⁹⁶ Dolma, *Natural Mandalas*, s.19.

⁹⁷ Alex Wayman, “Buddhism, Schools of Tantric Ritual Schools of Buddhism”, *Encyclopedia of Religion*, C.2., s.1214.

türler arasına girmiştir. Budizm’in tantrik uygulamaları olan mandalalar, mantralar ve mudraların kullanımı dokuzuncu yüzyıldan sonra daha çok yaygınlaşmıştır. Bu bağlamda Çin Budizmi’nde dikkatimizi çeken en önemli hususlardan biri, Japon Budizmi’ne nazaran Çin Budizmi’nde tantrik uygulamaların daha yavaş ilerlemesidir. M.S. altıncı yüzyılda seyyahlar, tüccarlar ve Budist misyonerler vasıtasıyla Budizm Çin ve Kore üzerinden Japonya’ya ulaşmıştır. Budizm’in tantrik uygulamaları arasında yer alan mandala/mandara anlayışı Heian döneminin meşhur rahipleri arasında yer alan Kukai vasıtasıyla sekizinci yüzyılda bazı Budist kutsal metinler, beş mandala tablosu ve ezoterik ayin esnasında kullanılan eşyalarla birlikte Japonya’ya taşınmış⁹⁸ olmakla birlikte Çin Budizm’inden daha hızlı bir gelişim göstermiştir.⁹⁹ Budizm’in, Japon milli dini Şintoizm ve yerel halk inançlarıyla karıştırılarak kaynaştırılması sonucunda, Japon Budizmi adı verilen Japonya’ya özgü bir Budizm anlayışı ortaya çıkmıştır.¹⁰⁰

Japon Budizmi’nde mandalalar, Japonca kullanımıyla mandaralar, meditasyon yapmak, dua etmek ve aşkın olan yüce varlığa tapınmak için kullanılmıştır. Bu bağlamda çeşitli mandala ve dua çarkları geliştirilmiş, ibadet amacıyla oluşturulan mandalalarda genellikle dikey dikdörtgen şekiller kullanılmış olmakla birlikte kare ve daire biçimlerine de yer verilmiştir. Japon Budizmi’nde mandala yapımında kullanılan kâğıt, kumaş, deri ve tahta malzemeler zamana ve şartlara göre tercih sebebi olmuş ve değişkenlik göstermiştir. Bu bağlamda mandala kullanacak olan kitlenin anlama ve kavrama düzeyi de dikkate alınarak oluşturulan mandalaların uzunluk ve kısalığı, karmaşıklığı ve sadeliği de değişkenlik göstermiştir.¹⁰¹

Tibet Budizmi, esas itibarıyla Mahayanist gelenek içerisinde yer almakla birlikte mahiyeti itibarıyla Tantra¹⁰² anlayışının etkisindedir. Bu meyanda Tibet Budizmi mandala sembolizminin detaylandırılması, işlev ve anlam bakımından zenginleştirilmesi açısından dikkat çekmektedir. Nitekim Tibetliler mandala objelerini gelişim açısından zirveye taşımışlar ve bu objeleri daha karmaşık semboller haline getirmişlerdir. Tibet mandalaları, görkemli desenleri ve parlak renkleriyle zengin bir sembolizm oluştururlar. Ayrıca Tibet mandalaları tasarımlarıyla değerli birer sanat eseri konumundadır. Mandalalarda kullanılan renkler meditatörün psikolojisini etkileyecek şekilde seçilmiştir. Kırmızı, kuvvetli bağlılığı; sarı, ruhsal gelişme ve olgunluğu; altın rengi, ruhsal zenginliği; gök mavisi, sonsuzluğu sembolize eder.¹⁰³

⁹⁸ Vedat Şafak Yami, Japonya’da Budizm, Doğu Batı yay., Ankara 2012, s.176; Halil İbrahim Şenavcu, “Tarihsel Süreç İçerisinde Japon Budizmi: Genel Bir Bakış”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (Haziran 2016), s.47.

⁹⁹ Wayman, “Buddhism, Schools of Tantric Ritual Schools of Buddhism”, s.1214.

¹⁰⁰ Halil İbrahim Şenavcu, “Japon Dinleri”, *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet & Nihal, 2019), 273; Japon Budizm’ini incelediğimizde gelişim sürecini dört dönem olarak ele almak mümkündür. Erken dönem (545-710), Nara dönemi (710-784), Heian dönemi (794-1185) ve Kamakura dönemi (1185-1333 ve sonrası) şeklinde dönemsel olarak bir ayrıma tabi tutulabilir. Kamakura dönemine kadar Mahayana ekolünün etkisinde gelişen Japon Budizm’inde toplumsal kurtuluş düşüncesi hakimken, bu dönemle birlikte bireysel kurtuluş düşüncesi de oluşmaya ve gelişmeye başlamıştır. Kamakura döneminde bireysel kurtuluşu ön plana çıkartan anlayışlar gelişmiştir. Bu dönemde mantraların okunması mandala/mandara sembollerinin kullanılması bireysel kurtuluş için yeterli görülmeğe başlanmıştır. Bkz. Hüsamettin Karataş, “Erken Dönem Japon Budizm’i” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2, 2013, s.62; Şenavcu, “Tarihsel Süreç İçerisinde Japon Budizmi”, 47-60.

¹⁰¹ Karataş, Nichiren Budizmi, s.126-127; Halil İbrahim Şenavcu, *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 130-132.

¹⁰² Tantra terimi, görselleştirme, semboller ve ritüel yoluyla bilişsel dönüşümü vurgulayan ezoterik metinlerden türetilen uygulama sistemi ve meditasyon anlamına gelir. (Bkz. Nik Douglas, *Tantra Yoga*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1971, s.5.)

¹⁰³ Judson Davids, “The Primordial Mandalas of East and West: Jungian and Tibetan Buddhist Approaches to Healing and Transformation”, *NeuroQuantology*, Vol 14, Haziran 2016, s.245; Mansfield v.dğr., “Mandalas and Mesoamerican Pecked Circles”, s.271; Humprey, *Meditation The Inner Way*, s.63; Hewitt, *Meditasyon*, s.87.

SONUÇ

Mandala, daire, çember, çark anlamlarına gelen Sanskrit bir sözcüktür. Mandala başta Hinduizm, Budizm ve Caynizm olmak üzere pek çok kültürde kutsalı, evreni, cenneti, kozmik bilinci, kusursuzluğu ve varoluşun bütünlüğünü sembolize eder. Mandalalar çoğunlukla bir daire içinde bulunan diyagramlar ve resimlerdir. Bununla birlikte mandalalar diğer geometrik şekillerde de (kare ve dikdörtgen) çizilebilir. Mandala içerik olarak çeşitli unsurları bünyesinde bulundurmaktadır. Mandalanın içeriğinde Budizm’de önemli bir yere sahip Buddaların resimleri veya isimleri ön plana çıkmakla birlikte doğaya ait unsurlardan, mantra diye bilinen tılsımlı ifadelerden veya bireye anlamlı gelebilecek figürlerden müteşekkil mandala sembolleri de mevcuttur. Genelde Hint dinlerinde özelde Budizm’de önemli bir yere sahip olan mandala sembolleri odaklanılarak zihnin arındırılıp dinginliğe ulaştırıldığı araçlardır.

Mandala, yoga ve meditasyon sırasında ritüel nesnesi olarak kullanılan odaklanma objesidir. Doğu kültüründe özellikle görsel meditasyonda konsantrasyonu sağlamak için oluşturulup kullanılmaktadır ve meditasyon sayesinde zihni geliştirip yönlendirmek amaçlanmaktadır. Mandala sembolleri C.G. Jung’un uygulamalarında olduğu gibi psikiyatri alanında hastalıkların tedavisinde de kullanılmıştır. Burada Jung’un mandalayla kullanım şeklinin tantrizmden uzak olduğunu onun bu sembolleri sadece tedavi unsuru olarak kullandığını belirtmek gerekir.

Mandalalarda kullanılan yazılı semboller ve görsel imgeler kültürden kültüre değişebilmektedir. Bu çerçevede bazı dini geleneklerde kullanılan semboller de mandala kapsamında değerlendirilebilir. Nitekim farklı dini geleneklerdeki çeşitli dinsel semboller içerisindeki tanrı ve tanrıça resimleri evrendeki düzenin tasviri niteliğindedir. Aynı şekilde bazı sembollerde kullanılan renk ve şekillerin ise evrenin doğallığı yanında bir denge unsuru olarak değerlendirildiği varsayılmaktadır. Bununla birlikte, her biri farklı bir dil ve farklı bir anlatım tarzı kullansa da tüm kültürlerin mandala tarzı sembolleri aslında aynı evreni tanımlamaktadır.

Tarihsel ve kültürel farklılıklardan bağımsız olarak düşünüldüğünde aslında bütün mandalalar ve mandala gibi işlev gören dinsel semboller kullanıcıyı kendi iç gerçeğini bulmaya ve iç dünyasını aydınlatmaya götürdüğünü söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra bir kozmogram olarak mandala, dünyanın temel bir desene indirgenen geometrik bir izdüşümünü temsil eder. Bu bağlamda kullanıcı mandala objeleri sayesinde bilincine yön verir. Öz benlik, bireyin iç yaşamında desenler üretir.

Mandalalar, öz benliğin dinamiklerini ortaya çıkarıp bir matris yani kalıp oluşturur. Mandala, ruhun kendisini serbest bırakması için ya da bütünlük oluşturma çabasına yardım etmek için benliği yansıtır ve mandala motifleri bireysel deneyim neticesinde bir anlam kazanır. Bu noktada mandalanın tasviri büyük önem arz etmektedir.

Mandala sembollerinin ortaya çıktığı tarih tam net olmamakla birlikte mandala temel Hint dinleri diye tanımladığımız Hinduizm, Budizm ve Caynizm’de yaygın olarak kullanılan ritüel objesidir. Tarihsel süreç içerisinde kullanım alanlarına göre birçok mandala örneği görülmektedir. Hint dinlerinde kullanılan mandala objeleri kullanım alanlarına göre H. Brunner tarafından dört kategoriye ayrılmış olup her kategoride yaygın kullanımından dolayı bazı mandala sembolleri ön plana çıkmıştır. Seat Mandala, Kalaçakra Mandala, Vastu Purusa Mandala ve Natural Mandala Hint dinlerinde ön plana çıkan mandala çeşitleri olarak görülmektedir.

Budizm’de mandala anlayışı Theravada ve Mahayana ekollerinin tantrizm anlayışına bağlı olarak gelişim göstermiştir. Bu noktada daha geleneksel olarak tanımladığımız Theravada ekolünde mandala kullanımı Mahayana ekolüne göre daha

sınırlı kalmıştır. Theravada ekolünde mandala kullanımı meditasyon sırasında odaklanmayı kolaylaştırıcı bir unsur olarak kullanılmış olup bu çerçevenin dışına çıkılmamıştır. Mahayana ekolünde ve bu ekole bağlı olarak gelişen Budist geleneklerde ise mandala objeleri hem ritüellerde kullanılmış hem de sanatsal bir forma bürünmüştür. Bu bağlamda Mahayana ekolünün bir ürünü olan Tibet Budizm’inde mandala sembolleri en zengin, en renkli ve en görkemli aşamaya ulaşmıştır. Tibet mandalaları görkemli desenleri ve parlak renkleriyle çok güçlü ve zengin bir sembolizm oluşturmuşlardır.

Çin Budizmi’nde ve Japon Budizmi’nde mandala anlayışı Budizm’in bu toplumlarda gelişim göstermesiyle paralel olarak gelişmiştir. Budizm’in Çin’de kabul görmesi ve yaygınlaşması Japonya’ya ve Tibet’e göre daha yavaş olmuştur. Bu noktada Budizm’le ilgili ritüel ve uygulamalar da aynı oranda yavaş ilerleme kaydetmiştir. Japonya Budizm’le altıncı yüzyılda tanışmasına rağmen Çin’e nazaran gelişimi daha hızlı olmuştur. Japon Budizmi’nde mandala kullanımı Kukai’nin Çin’e Budizmi öğrenmek için seyahat etmesi ve dönüşünde beraberinde getirdiği mandala sembolleriyle birlikte başlamıştır. Mandala sembollerini Çin Budizmi’nden alan Japon Budizmi bu noktada daha hızlı gelişim göstermiştir. Mahayana ekolünün etkisiyle Budizm’le tanışan bu toplumlarda, Budizm öncesi dini yapılarıyla ve toplumsal yapıyla bağlantılı olarak mandala kullanımı gelişmiş ve değişmiştir.

Tibet mandalaları kişiselleştirilmiş objeler olup evrensel yasaları ve tanrıları sembolize ederler. Bu semboller Tibet Budistleri için yaşamın bir parçası manastırların da vazgeçilmez unsurudur. Tibet mandalalarının yapımı ve kullanımı nesilden nesile aktarılarak günümüze kadar taşınmıştır. Bu süreçte mandala öğreticileri ve inisiye dediğimiz mandala öğrencileri vardır. Bu öğretim esnasında genelde renkli tozlardan yapılan geçici mandalalar kullanılır. Öğrenciler, sabırla renkli tozlardan mandalalar oluşturup bu semboller üzerinde tasvir edilen tanrılarla kendilerini özdeşleştirerek bir bilinç düzeyi oluşturmaya çalışırlar. Bu noktada ilahi güçlerin kişileştirilmesi bakımından çeşitli tanrı formlarının kullanımına rastlanır. Bu tür görselleştirme yöntemi hem zor hem de karmaşık bir yöntemdir. Bu yöntem genelde meditasyon sırasında kullanılır ve zihinde tanrı imgesi oluşturularak tanrılar içsel olarak görselleştirilir ve birey kendi içinde ilahi güçlerin enerjilerini yakalamaya çalışır. Bu durum sabırlı ve kararlı bir eğitim sürecinden sonra kazanılmış kuvvetli hayal gücüyle mümkün olur. Tibet’te mandala objelerinin gelişmesi ve günümüze kadar ulaşması da usta çırak ilişkisi şeklinde gelişen bu sürecin neticesinde gerçekleşmiştir.

KAYNAKÇA

Ananda, Bhikkhu, Meditation In Theravada And Zen, Published by The Singapore Buddhist Meditation Centre, Singapore 2008.

Aydın, Fuat, Yahudilik, Mahya yayıncılık, İstanbul 2018.

Bafna, Sonit, “On the Idea of the Mandala as a Governing Device in Indian Architectural Tradition”, Journal of the Society of Architectural Historians, Vol. 59, No. 1 (March, 2000).

Bajracharya, Indra Siddhi, Buddhism During Early Medieval Nepal Mandala 733 A.D – 1396 A.D (Doktora Tezi, Tribhuvan University 2014).

Bansal, Ashwinie Kumar, Vastu, Barron’s Educational Series Pub., Canada 2002.

Beer, Robert, The Encyclopedia of Tibetan Symbols And Motifs, Shambhala Publications, Boston 1999.

Birnbaum, Raoul, The Healing Buddha, Shambhala Pub., Boston 1979.

Bhikkhu, Thitañāṇa, Kasina Meditation, Estonian Theravada Sangha, Bangkok 2020.

Brauen, Martin, The Mandala in Tibetan Buddhism, Pub. RMA, New York 2009.

Bühnemann, Gudrun, Mandalas and Yantras In The Hindu Traditions, Brill Pub., Boston 2003.

Davids, Judson, “The Primordial Mandalas of East and West: Jungian and Tibetan Buddhist Approaches to Healing and Transformation”, NeuroQuantology, Vol 14, Haziran 2016.

Dolce, Lucia D., “Criticism and Appropriation Nichiren’s Attitude Toward Esoteric Buddhism”, (J.J.R.S.), C. XXVI, S. 3-4.

Dolma, Lisa Tenzin, Natural Mandalas, Duncan Baird Publisher, London 2006.

Douglas, Nik, Tantra Yoga, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1971.

Eckel, Malcolm David, Buddhism, The Great Courses Published, Virginia 2001.

Eliade, Mircea, Dinler Tarihine Giriş, (çev. Lale Arslan), Kabalcı Yay., İstanbul 2000.

Mircea Eliade “Initiation: An Overview” The Encyclopedia of Religion, Macmillan Publishing Company, New York 1987, Vol.7.

Erricker, Clive&Jane, Buddhist Festivals, Heinemann Library, Crystal Lake 1997.

Feuerstein, Georg, Tantra, Shambhala Publications, Boston 1998.

Fincher, Susanne F., Creating Mandalas, Shambhala Published, London 1991.

Gard, Richard A., Buddhism, George Braziller Pub., New York 1962.

Gyatso, Khedrup Norsang, Ornament Of Stainless Light An Exposition of the Kalaçakra Tantra, Wisdom Pub., Boston 2004.

Hackmann, H., Buddhism As A Religion, Neeraj Publishing House, London 1910.

Hammar, Urban, Studies in the Kalaçakra Tantra, Stockholm 2005.

Harrington, Laura, “Exorcising The Mandala: Kalaçakra And The Neo-Pentecostal Response”, Journal Of Global Buddhism Vol. 13 (2012).

- Hewitt**, James, Meditasyon (çev. Rezan Süer), Akaşa yay., İstanbul 2000.
- Humphrey**, Naomi, Meditation The Inner Way, The Aquarian Press, Wellingborough 1987.
- Jung**, Carl Gustavo, Civilization In Transition, Princeton University Press, USA 1964.
- Jung**, Carl Gustavo, Mandala Symbolism, Published By Princeton University Press, Usa 1973.
- Jung**, Carl Gustavo, The Symbolic Life, Princeton University Press, USA 1979
- Karataş**, Hüsamettin, Nichiren Budizmi, Berikan Yayınevi, Ankara 2020.
- Karataş**, Hüsamettin, “Erken Dönem Japon Budizm’i” Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18/2, 2013.
- Keyes**, Charles F., “Southeast Asian Religions: Mainland Cultures”, Encyclopedia Of Religion Second Edition, Thomson Gale Pub., USA 2005, Vol. 13.
- Klostermaier**, Klaus K., A Concise Encyclopedia Of Hinduism, Oneworld Pub., England 1998.
- Kramrisch**, Stella, The Hindu Temple, University of Calcutta Pub., India 1946.
- Küçük**, Abdurrahman – Tümer, Günay, Dinler Tarihi, Ocak yay., Ankara 2002.
- Lamrimpa**, Gen, Transcending Time The Kalaçakra Six-Session Guru Yoga, Wisdom Pub, Boston 1999.
- Lorenzen**, David N., “Saivism: An Overview”, The Encyclopedia of Religion, Macmillan Publishing Company, New York 1987, Vol.12.
- Malandra**, Geri H., “The Mandala at Ellora / Ellora in the Mandala”, Journal of the International Association of Buddhist Studies, Vol.19, No.2 1996.
- Mansfield**, Victor N., “Mandalas and Mesoamerican Pecked Circles”, Current Anthropology, Vol. 22.
- McGovebn**, Wiilliam Hontgoheby, An Introduction To Mahayana Buddhism, Pravin Publications, Varanasi 1972.
- Miller**, David, “Mandala Symbolism In Psychotherapy: The Potential Utility Of The Lowenfeld Mosaic Technique For Enhancing The Individuation Process” The Journal of Transpersonal Psychology, New York 2005, Vol. 37, No. 2.
- Nair**, P. Thankappan, Indian National Songs And Symbols, Published by Firma Klm Private Limited, India 1959.
- Pegrum**, Juliet, The Vastu Home, Ulysses Press Pub., Berkeley 2002.
- Reynolds**, Frank E. and Hallisey, Charles, “Buddhism: An Overview”, The Encyclopedia of Religion, Macmillan Publishing Company, New York 1987, Vol.2.
- Sopa**, Geshe Lhundub – Jackson, Roger – Newman, John, The Wheel Of Time The Kalachakra In Context, Snow Lion Pub., New York 1991.
- Şenavcu**, Halil İbrahim, Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç Ve Uygulamaları (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2015).
- Şenavcu**, Halil İbrahim, “Japon Dinleri”, Dünya Dinleri, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet & Nihal, 2019).

Şenavcu, Halil İbrahim, “Tarihsel Süreç İçerisinde Japon Budizmi: Genel Bir Bakış”, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi 1 (Haziran 2016).

Tanaka, Kimiaki, A Uniquely Rich Exploration Of The Mandala’s History And Meaning, Wisdom Pub., Boston 2018.

Tucci, Giuseppe, The Theory And Practice Of The Mandala, Dover Pub., New York 2001.

Wallace, Vesna A., The Inner Kalaçakratantra A Buddhist Tantric View of the Individual, Oxford University Press, New York 2001.

Watts, Laura J., Mandalas Spiritual Circles For Harmony And Fulfilment, Pub. Southwater, London 2000.

Wayman, Alex, “Buddhism, Schools Of: Tantric Ritual Schools Of Buddhism [First Edition]”, Encyclopedia Of Religion, C.2.

Wright, Katherine, Yoga and meditation : harmony, physical and mental good health, Waverley Books Pub., New York 2015.

Yamı, Vedat Şafak, Japonya’da Budizm, Doğu Batı yay., Ankara 2012.

Zinn, Grover A., “Mandala Symbolism and Use in the Mysticism of Hugh of St. Victor”, History of Religions, The University of Chicago Press Pub., Vol. 12, No. 4 (May, 1973.

<https://en.m.wikipedia.org/wiki/Kalachakra> (11.04.2020).

http://www.vaastuinternational.com/vastu/Vastu_Purusha.html (24.03.2020).

<https://en.wikipedia.org/wiki/Kasina>(04.04.2021).

<https://en.wikipedia.org/wiki/Diksha> (06.12.2021).

<https://tr.wikipedia.org/wiki/inisiyasyon> (06.12.2021).

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Siddhi> (06.12.2021).

<https://en.wikipedia.org/wiki/Akshobhya> (06.12.2021).

<https://www.wisdomlib.org/definition/kasinamandala>. (07.12.2021).

<https://en.wikipedia.org/wiki/Dharani> (07.12.2021).

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Prajnaparamita> (07.12.2021).

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Küreselleşme Sürecinde İlkokul Çağındaki Çocukların Değerlerindeki Değişimin Sınıf Öğretmenlerinin Bakış Açısıyla Değerlendirilmesi

Evaluation of the change in the values of Primary School Age Children from the Perspective of Primary School Teachers in the Globalization Process

Nefide YÜCE

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Sosyolojisi, Doktora Öğrencisi
Ankara, Türkiye

Ankara University Institute of Social Sciences
Department of Philosophy and Religious Sciences, Sociology of Religion, PhD. Student,
Ankara, Turkey

nefideyuce01@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7087-078X>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Yüce, N. (2021). Küreselleşme Sürecinde İlkokul Çağındaki Çocukların Değerlerindeki Değişimin Sınıf Öğretmenlerinin Bakış Açısıyla Değerlendirilmesi, *Journal of Social Sciences*, 31, 200-218

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.53888>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 18.10.2021

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 200-218

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE İLKOKUL ÇAĞINDAKİ ÇOCUKLARIN DEĞERLERİNDEKİ DEĞİŞİMİN SINIF ÖĞRETMENLERİNİN BAKIŞ AÇISIYLA DEĞERLENDİRİLMESİ

Öz

Küreselleşme, toplumsal, kültürel, politik ve ekonomik yönleri bulunan çok boyutlu bir süreci ifade etmektedir. Bu süreçte yerel değerler ve doğrular, küresel değer ve süreçlerle etkileşim içindedir. Toplamların, küreselleşen dünyada kendi değerlerini koruyarak yer edinmesi önemlidir. Bu durum, topluma katkı sağlayacak değerlerin yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliğini de ön plana çıkarmaktadır. Eğitim kurumları, küreselleşme sürecinde değerlerin hem öğretildiği hem de öğretmenler tarafından gözlemlendiği yerlerdir. Bu nedenle İlkokullarda görev yapan sınıf öğretmenlerinin gözlemleri oldukça önemlidir. Bu makalenin konusu, küreselleşme sürecinde orta gelir düzeyinde yer alan ailelerin ilkokul çağındaki çocuklarının değerlerinin, öğretmen gözü ile değerlendirilmesidir. Araştırmada küreselleşme sürecinde öğrencilerde öne çıkan değerlerin, öğretmen-öğrenci ilişkileri, sınıf içi ve arkadaş gruplarındaki tutum ve davranışlarına yansımalarının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda 2018-2019 eğitim-öğretim yılında Diyarbakır'da 15 yıl ve üstü görev yapmış ve son görev yaptığı okulda 5 yıl ve üzeri çalışmış olan 20 öğretmenle görüşülmüştür. Verilerinin analizi betimsel olarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden derinlemesine mülakat tekniği tercih edilmiştir. Mülakatta araştırmaya katılanlara aşağıdaki sorular sorulmuştur:

1. İlkokul öğrencilerinde hangi değerlerin öne çıktığı gözlemlenmiştir?
2. Sınıf öğretmenlerinin bakış açısı ile öğrencilerin tüketim alışkanlıklarında ne gibi değişimler olmuştur?
3. Öğretmen bakış açısı ile öğrencilerin sınıf içinde ve okul ortamındaki tutum ve davranışlarında ne gibi farklılıklar gözlemlenmiştir?
4. Küreselleşmeye paralel olarak öğrencilerin ailelerinde ne gibi değişimler gözlenmiştir?

Araştırmada betimsel analiz yapılırken; Veri analizinde araştırma sorularına verilen cevaplar araştırmacı tarafından kategorik hale getirilmiş, ortaya çıkan kategoriler literatürle karşılaştırılmış ve sonuçlar tartışılmıştır.

Çalışma grubunda yer alan sınıf öğretmenleri iletişim teknolojilerindeki gelişmeye paralel olarak öğrencilerin çevre farkındalığının artması, bilgi olarak daha donanımlı olmaları, kendilerini ifade edebilme kabiliyetlerinin gelişmesi ve daha özgüvenli olmalarını olumlu gözlemler olarak dile getirmişlerdir. Aile yapısında meydana gelen dönüşümle birlikte çocuk yetiştirme anlayışında değişimler gözlemlediklerini ve bununla ilintili olarak paylaşma, fedakârlık, mütevazılık, sorumluluk sahibi olma, sabır gibi değerlerde geçmiş yıllara oranla anlam farklılaşması gözlemlediklerini belirtmişlerdir. Günümüzde ailelerin değişen değerler karşısında henüz alacağı pozisyonu belirlemeden yeni değerler ile karşı karşıya kaldığı bir gerçektir. Yaşanan belirsizlik ve güvensizlik atmosferinde şekilcilik, görüntü ve gösterişin ön plana çıkmasıyla değerlerin anlam boyutunun değişime uğradığını söylemek mümkündür. Bu süreçte ailelerin, değerleri özünden ve anlamından farklı bir boyutta aktarma eğilimine girdiği çalışma grubundaki öğretmenler tarafından da dile getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Din Sosyolojisi, Küreselleşme, Değer, Farklılaşma, Diyarbakır, İlkokul Öğretmenleri, İlkokul Öğrencileri*

EVALUATION OF THE CHANGE IN THE VALUES OF PRIMARY SCHOOL AGE CHILDREN FROM THE PERSPECTIVE OF PRIMARY SCHOOL TEACHERS IN THE GLOBALIZATION PROCESS

Abstract

Globalization refers to a multidimensional process with social, cultural, political and economic aspects. In this process, local values and truths interact with global values and processes. It is important for societies to have a place in the globalizing world by preserving their own values. This situation highlights the necessity of reviewing the values that will contribute to the society. Educational institutions are places where values are both taught and observed by teachers in the globalization process. For this reason, the observations of primary school teachers working in primary schools are very important. The subject of this article is the evaluation of the values of primary school children of middle-income families in the globalization process through the eyes of teachers. In the research, it is aimed to evaluate the reflections of the values that stand out in students in the globalization process, in teacher-student relations, in attitudes and in behaviors in the classroom and in friend groups. In this context, 20 teachers who worked in Diyarbakır for 15 years or more in the 2018-2019 academic year and worked at least 5 years in their last school were interviewed. The analysis of the data was carried out descriptively. In-depth interview technique, one of the qualitative research methods, was preferred in the research. The following questions were asked to the participants in the interview:

1. Which values were observed to be prominent in primary school students?
2. What changes have occurred in the consumption habits of students from the perspective of primary schoolteachers?
3. What kinds of differences have been observed in the attitudes and behaviors of the students in the classroom and in the school environment from the perspective of teacher?
4. What kinds of changes have been observed in the families of the students in parallel with globalization?

While making descriptive analysis in the research; in the data analysis, the answers given to the research questions were categorized by the researcher, the emerging categories were compared with the literature and the results were discussed.

The primary school teachers in the study group expressed positive observations that the students' environmental awareness increased, they were better equipped in terms of knowledge, their ability to express themselves improved and they were more self-confident in parallel with the development in communication technologies. They stated that they observed changes in the understanding of raising children with the transformation in the family structure and that they observed a difference in meaning compared to previous years in values such as sharing, self-sacrifice, modesty, being responsible, and patience. Today, it is a fact that families are faced with new values before they determine the position they will take in the face of changing values. In the atmosphere of uncertainty and insecurity, it is possible to say that the meaning dimension of values has changed as formalism; image and ostentation come to the fore. In this process, it was also expressed by the teachers in the study group that families tend to transfer values in a different dimension than their essence and meaning.

Keywords: *Sociology of religion, Globalization, Value, Differentiation, Diyarbakır, Primary School Teacher, Primary School Students*

Giriş

Yirminci yüzyılda en çok tartışılan kavramlarından biri olan küreselleşme, dünyadaki birçok şeyi dönüştürdüğü gibi aileyi de dönüştürmüştür. Bu bağlamda küreselleşme kavramının anlaşılması ailedeki değerler ve bu değerlerin dönüşümü adına önemlidir.

Küreselleşme; ülkeler arasındaki ekonomik, politik, sosyal ilişkilerin yaygınlaşması ve gelişmesi, ideolojik ayrımlara dayalı kutuplaşmaların çözülmesi, farklı toplumsal kültürlerin inanç ve beklentilerin daha iyi tanınması, ülkeler arasındaki ilişkilerin yoğunlaşması gibi farklı görünen ancak birbirleriyle bağlantılı olguları içeren, bir anlamda maddi ve manevi değerlerin ve bu değerler çerçevesinde oluşmuş birikimlerin milli sınırları aşarak dünya çapında yayılması¹ olarak tanımlanmaktadır. Küreselleşme, kendi dinamikleriyle yeni bir dünya düzeni ortaya koymaktadır. Küreselleşme dinamiklerinin ortaya koyduğu bu yenisünya düzeni, toplumsal değerlerde değişme, kültürel pratikler ve yeni yaşam tarzları telkin ederken, farklı kültürlerin yaşam tarzlarının ve toplumsal pratiklerin yan yana bulunmasını ya da birlikte var olmasını gerektirmektedir. Bu durum sınırları kaldırarak sosyokültürel farklılıkları ve ön yargıları da ortadan kaldırmaktadır.²

Küreselleşmenin yol açtığı önemli değişim konuları arasında toplum yapısındaki değişiklikler, ekonomik dönüşüm, aile yapısı ve yaşam biçimlerinin değişmesi sayılabilir. Bu dönüşümlerin, bilginin küresel düzeyde paylaşımı ve yayılması ile ilişkili olduğu söylenebilir.³ Özellikle iletişim teknolojilerindeki gelişim, bilginin küresel düzeyde paylaşımı açısından önemli bir etkiye sahiptir.⁴ İletişim teknolojilerinin gelişmesine paralel olarak insanlar ve toplumlar arasında kültürel sembol alış-verişleri artış göstermiştir. Bu durum, toplumda geçerli olan değerler sistemini ve tüketim kalıplarını dönüştürerek yeniden oluşumuna sebep olmaktadır. Dünyayı küresel bir köy haline getiren küreselleşme süreci tüketim kalıplarını, kurumları, grupları birbirine benzeştirmektedir. Yani farklı hayat tarzlarının var olmasını zorlaştırmaktadır. Küreselleşme sürecinde toplumsal hayatta yemeden içmeye, eğlenmeden dinlenmeye kadar pek çok alanda “standartlaşma” homojenleşme ve tek tipleşme yaşanmaktadır. Tüm bu homojenleşme süreçleri değerler alanında da önemli dönüşümlere sebep olmaktadır.⁵

Küreselleşmenin etki ettiği alanlardan biri olan değerler; davranışları yönlendiren ilkeler ve temel inançlar, eylemlerin iyi ya da istenen olarak yargılandığı standartlardır.⁶ Değerler insanların duygu, düşünce ve davranış boyutlarıyla yakından ilgilidir. Sosyal bilimcilerin birçoğu değerlerin insan davranışlarını açıklamada temel bir öneme sahip olduğunu ifade etmektedir.⁷

¹ Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı (DPT 1995). *Dünyada Küreselleşme ve Bölgesel Bütünleşmeler*, (Ankara: Yayın no:2375-ÖİK: 440), 1.

² Mel Van Elteren, “Amerikan Popüler Kültürünün Etkisinin Global Bir Yaklaşım İçinde Değerlendirilmesi” çev. Emre Aslan, *Popüler Kültür ve İktidar*, ed. Nazife Güngör (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 288-299.

³ Refik Balay, “Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/2 (Ocak 2004), 62.

⁴ Manfred.B. Steger, *Küreselleşme*, çev. Abdullah Ersoy (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 52.

⁵ Ümit Aktı, *Sosyolojik Açısından Küreselleşme ve Din* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 64.

⁶ Mark.J. Halstead, “Learning and teaching about values: A review of recent research”, *Cambridge Journal of Education* 30/2 (2010), 169-203.

⁷ M. Ersin Kuşdil, - Çiğdem Kağıtçıbaşı, “Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı”, *Türk Psikoloji Dergisi* 15/45 (Haziran 2000), 59-80.

Küreselleşme süreci düşüncelerin, bilgilerin, değerlerin yaşam biçimlerinin melezleşmesinin yaşandığı ortak kültürel kimlikler ve toplumsal mekânlar yaratır.⁸ 1950'li yıllardan itibaren modern kitle iletişim araçları ile metalaştırılan popüler kültür, "popüler kitle kültürü" olarak da nitelendirilebilir. Batı merkezli olan bu kültür, popüler müzik, film kısacası popüler olan her şey bu kültürün bir parçası haline gelmiştir. Medya aracılığı ile kültürel imgeler Amerika'dan batı ülkelerine, oradan da diğer az gelişmiş ülkelere doğru bir akış göstermektedir. Batı'dan doğuya, kuzeyden güneye yayılan ve sürekli akış halindeki sermaye ve güç hareketliliği, kültürel etkisini tüketim maddelerinin sahip olduğu simge, sembol ve marka değerleri ile birlikte dev medya kuruluşları ve reklamlar sayesinde dolaşıma girerek sağlamaktadır.⁹ Bu kültür, tüm dünyada aynı pantolonları giymeye, aynı marka spor ayakkabılarını kullanmaya, aynı gazozu içmeye din, dil, ırk ayrımı olmaksızın toplumu şartlandırmaktadır. Tüketim hızının artırılması, pek çok eşyanın ihtiyaç kategorisi içine sokulması beraberinde bunların satışa sunulduğu mekânların çoğalmasını da doğurmuştur.¹⁰ Bu yaklaşımla uyumlu bir biçimde Morley ve Robins¹¹ küreselleşme sürecinin ürettiği toplumsal mekânların yeni bir yönelimi, farklılığı ve değişimi de içinde barındırdığını ifade etmektedir. İnsanların kendilerini tüketim aracılığı ile tanımladığı, kimlik ve yaşam tarzlarının tüketime odaklandığı bu süreçte tüketim farklı bir kimlik dayatması olmaktan çıkarak yeni bir hayat tarzına dönüşmektedir. Çünkü küresel çağ, kendi hayat tarzına uygun yeni değerler inşa etmektedir.¹²

Toplumsal kurumların tümünün kendine ait değerler içerdiği bilinmektedir. Sözelimi, toplumsal yapıyı teşkil eden temel kurumlar olan aile, eğitim, din gibi toplumsal kurumların ve bu kurumların değerlerinin benimsenmesinde, yaygınlaştırılmasında, yaşatılmasında ve bir sonraki kuşağa aktarılmasında değerler önemli roller üstlenir.¹³ Birey sosyalleşme sürecinde toplumsal değer ve normları içselleştirir. Buna paralel olarak davranışın içsel belirleyicisi olan değerler ve normlar bir bireyin yaşamının ilk dönemlerinde oluşan toplumsal değer ve normlarla kişiliğine yansır. Kişi kendi hakkında olumsuz değerlendirmelerden kaçınmak için içselleştirdiği değer ve normlarla uyumlu yaşamaya çalışır.¹⁴ Bireyler bir yandan içselleştirdikleri değerlerle uyumlu bir şekilde yaşamaya çalışırken diğer yandan ürünlerin, modanın, üretim tekniklerinin, emek süreçlerinin, fikirlerin ve ideolojilerin, değerlerin ve yerleşik uygulamaların uçarılığı ve gelip geçiciliğinde artış görülen bir çağda yaşamak durumunda kalmaktadır.¹⁵

Çocukluk ve gençlik çağı, bireylerin dünyasında ciddi kırılmaların, gel-gitlerin ve dönüşümlerin yaşandığı dönemlerdir. Bu süreçte ailenin yanı sıra diğer sosyalleşme ajanlarının icra ettiği roller de işlevsel öneme sahiptir. Sosyal öğrenme kuramına göre değerler, bireyin sosyalleşme sürecinde ilişkide bulunduğu anne-baba, yakın ve uzak çevre, arkadaşlar, çizgi film karakterleri, yazılı ve görsel medya araçları gibi sosyalleşme araçları tarafından inşa edilir. Çocuk açısından kendisini değerlerle buluşturan

⁸ Mel Van Elteren, "Amerikan Popüler Kültürünün Etkisinin Global Bir Yaklaşım İçinde Değerlendirilmesi" *Popüler Kültür ve İktidar*, 289.

⁹ Süheyla Kırca, "Medya Ürünlerinin Küresel Yayılımı Yerelleştirilmesi: Ulusaşırı Kimliklerin Yaratılması", *Doğu Batı Yayınları* 15 (Mayıs-Haziran-Temmuz 2001), 185.

¹⁰ Mehmet Sait Reçber, "Değerlerin Küreselleşmesi ve Küreselleşmenin Değerleri", *Felsefe Dünyası* 1/41 (2005), 136-143.

¹¹ David Morley - Kevin Robins, *Kimlik Mekanları*, çev. Emrehan Zeybekoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 160.

¹² Ali Yaşar Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji* (İstanbul: Der Yayınları, 1994.), 30.

¹³ Ertan Özensel, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 219.

¹⁴ Abdullah Özbolat, "Değerleri Küreselleşme Sürecinden Değerlendirmek", *Değerler Eğitimi Dergisi* 24 (2012), 153.

¹⁵ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 319.

kaynakların en erken ergenlik döneminde sorgulandığı düşünülürse, anne-baba tutumları oldukça önem arz etmektedir.¹⁶

Küreselleşme, çocukların değer dünyasının inşasında anne baba tutumları yanında okuldaki eğitim alanında dikkate değer bir değişime de yol açmaktadır. Günümüzde özellikle televizyon, internet, akıllı telefonlar ve sosyal medya gibi kitle iletişim araçlarının bireyin değerleri üzerindeki dönüştürücü etkisi inkâr edilemez. Söz konusu araçlar yoluyla denetimsiz biçimde yayılma imkânı bulan popüler kültürel içerikler, gelişim çağındaki bireyin değerler dünyasında onarılması zor hasarlara yol açmaktadır.¹⁷ Bilişim ve iletişim teknolojilerindeki hızlı gelişmeler ile birlikte eğitim, bilim ve kültür de bir yandan metalaşırken aynı zamanda uluslararası etkilere açık hale gelmiştir. Bilgi toplumu, bilgi ekonomisi, bilgi teknolojileri, eğitim reformu, yönetim, performans kriterleri, yaşam boyu öğrenme, öğrenme toplumu, e-öğrenme gibi kavramların eğitim süreçlerine girdiği veya bu süreçleri gittikçe daha fazla etkilediği günümüzde çok hızlı değişim ve dönüşümler yaşanmaktadır.¹⁸

Ayrıca küreselleşme ile birlikte “toplumsal gereksinimler çerçevesinde” eğitimin toplumsal anlamı, amacı ve işlevleri bir kamusal hizmet olarak örgütlenmesinin ve sunulmasının koşulları değişmektedir.¹⁹ Küresel süreçte neoliberal politikaların yaygın bir biçimde uygulanması ile birlikte, ekonomik öncelikli davranan, geçmiş ya da geleceği düşünmeyen, anı yaşayan, toplumsal çıkarları düşünmeyen ve bilgi de dâhil her şeyi hızlıca tüketen bireyler yetişmektedir. Dolayısıyla, eğitimin amaçları farklılaşmaktadır. Küreselleşmenin etkisindeki eğitim sistemleri ve kurumları “bireyciliği ve tüketimi önemseyip bu felsefeyi gelecek nesillere aktaracak kişiler yetiştirme görevini üstlenmektedir.”²⁰

1. Araştırmanın Problemi

Türkiye son yıllarda çok hızlı bir toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal değişim geçirmiştir. Bu değişim toplumsal yaşamın her alanında kendini gösterdiği gibi çocuklar üzerinde de önemli etkiler oluşturmıştır. Türkiye’de küreselleşmenin çocuklar üzerine etkileri, eğitim, sağlık, tüketim, oyun kültürü, yoksulluk, çocuk işgücü ve boş zaman etkinlikleri açısından ele alınabilir. Küreselleşmenin etkisi ile daha fazla çocuk eğitimden yararlanıyor gözüktüğü de gelir dağılımı eşitsizliği, eğitim kalitesi açısından değerlendirildiğinde çocukların devam ettikleri okullarda çeşitliliğin arttığı söylenebilir. Küreselleşmeyle birlikte Türkiye’de liberal politikalar kapsamında diğer sosyal hizmet alanlarında olduğu gibi, eğitimde de özelleşme teşvik edilmiştir. Hem eğitimin kalitesinin yükseltilmesi hem de devletin ekonomik yükünün hafifletilmesi amaçlar arasında yer almıştır.²¹ Eğitimde rekabetçi piyasa koşullarının geçerli olması nedeniyle özel okullar ve okul dışı öğretim ortamları olan kurslara rağbetin artması söz konusu olmuştur. Ayrıca televizyon ve bilgisayar başında geçirilen zamanın artması çocukların toplumsal gelişimleri açısından da birtakım sorunları beraberinde getirmektedir. Bunların başında ise akran etkileşimini içeren boş zaman etkinliklerinin sınırlandırılması, çocukların bilişsel gelişimi, toplumsal ve fiziksel gelişiminin olumsuz yönde etkilenmesi

¹⁶ İhsan Çapcıoğlu - Fatma Çapcıoğlu, “Popüler Kültürün Metalaştırdığı Değerlerimizi Nasıl İnşa Edelim?”, *Uluslararası Değerler Sempozyumu İnsani Değerlerin Yeniden İnşası*, ed. Cengiz Gündoğdu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015), 25.

¹⁷ İhsan Çapcıoğlu, “Küreselleşme Kültür ve Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008), 28.

¹⁸ Fevziye Sayılan, “Küreselleşme ve Eğitimdeki Değişim”, *Küreselleşme ve Eğitim*, ed. Ebru Oğuz, Ayfer Yakar (Ankara: Dipnot Yayınları, 2007), 60.

¹⁹ Fevziye Sayılan, Küresel Aktörler DB ve GATS ve Eğitimde Neoliberal Dönüşüm. JMO Haber Bülteni, 2007, 44.

²⁰ Feride Doğaner. Gönel, - Timur. Akçalı, “Türkiye’de Neoliberal Politikaların Üniversite Eğitimine Yansımaları”, *Eğitim Bilim ve Toplum Dergisi* 5/20 (2007), 11.

²¹ Hüsnüye Canbay Tatar - Taner Tatar, “Küreselleşme ve Eğitim”, *Eğitim Sosyolojisi*, ed. Mehmet Çağatay Özdemir (Ankara: Ayrıntı Basım Yayın ve Matbaacılık, 2014), 345.

gelmektedir. Küreselleşme sürecinde ortaya çıkan küresel kültür, bir taraftan metaların diğer taraftan her türlü değer ve inancın süratle tüketimini sağlayan yoğunluğu giderek artan bir sekülerleşmeyi beraberinde getirmiştir. Küreselleşmenin bir sonucu olan tüketim kültürü, gündelik hayatın pek çok alanını sarıp sarmaladığı gibi dini hayatın pek çok unsurunu da gündelik tüketimin bir parçası haline getirmektedir. Ancak burada dini hayat unsurlarının tüketilmesi ile kastedilen, onların tamamen ortadan kalkıp anlamsızlaşması değil, tüketim kültürünün belirleyici bir unsur olmasıyla birlikte inançların değer kaybına uğramasıdır.²² Küreselleşme sürecinde değerler boyut değiştirmiş ve evrensel ölçekteki değerler, dünya kimliği kavramını ön plana çıkarmıştır.²³ Bu durumun Türk toplumuna yansması ise, önce sahip olunan değerlerin ve bu değerlerin oluşturduğu kimliklerin tüketim kültürünün etkisiyle tüketilmesi şeklinde kendini göstermektedir. Ayrıca bu süreç, küresel tüketim kültürünün değerleriyle örülü bir kimliğe bürünmesi şeklinde gerçekleşmektedir.²⁴ Bir toplumsal yapıdaki kurumların, süreçlerin ve rollerin bilinmesi o toplum yapısının analiz edilebilmesi için gereklidir. Bir toplumu oluşturan bireylerin, kurum, süreç ve rolleri anlamlandırmaları değerler aracılığıyla gerçekleşebilmektedir. Toplumun sahip olduğu değerlerin tespit edilmesi, o toplumun yapı ve işlevlerine ilişkin ileriye yönelik tahminlerin yapılabilmesine katkı sağlayacaktır. Bu nedenle değer araştırmaları sosyoloji açısından önemli bir yere sahiptir. İlköğretim okulları değerlerin yıllar içerisinde nasıl bir değişim geçirdiğinin gözlemlenebileceği yerlerdir. Bu bağlamda ilkokullarda görev yapan sınıf öğretmenlerinin gözlemleri araştırmaya ışık tutacaktır.

Değerler ile ilgili çalışmalar incelendiğinde, küreselleşmenin eğitim ve öğretmen eğitimine etkilerinin konu edildiği çalışmalar²⁵ yapılmıştır. Küreselleşme sürecinde Sosyal Bilgiler programının değer eğitime katkılarının öğretmen görüşü ile ele alındığı çalışmalar²⁶ ve değerler eğitimi ile ilgili ders kitapları ve eserleri inceleyen çalışmalar²⁷ mevcuttur. Çalışmamızın diğer çalışmalardan farkı, uzun yıllar görev yapan öğretmenlerin eski ve yeni öğrencilerine dönük gözlemlerini değerler üzerinden karşılaştırmalarını incelemek olmuştur. Bu bilgilerden hareketle araştırmanın problemi; küreselleşme sürecinde öğrencilerde öne çıkan değerlerin, öğretmen-öğrenci ilişkileri, sınıf içi ve arkadaş gruplarındaki tutum ve davranışlarına yansımalarının değerlendirilmesini öğretmen gözüyle ortaya koymaktır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma, betimsel nitelikte gerçekleştirilen nitel bir araştırmadır. Araştırmanın evreni Millî Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda görev yapan öğretmenlerdir. Araştırmanın çalışma grubunu ise 2018-2019 eğitim-öğretim yılında Diyarbakır'da orta

²² Çapcıoğlu, "Küreselleşme Kültür ve Din", 171.

²³ Çiğdem Kan, "Değişen Değerler ve Küresel Vatandaşlık Eğitimi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 17/3 (2009), 895-904.

²⁴ Ali Yaşar Sarıbay, "Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam", der. Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay, *Küreselleşme: Sivil Toplum ve İslam* (1998), 30.

²⁵ Vehbi Çelik-Mehmet Nuri Gömlüksiz, "A Critical Examination of Globalization and its Effects on Education", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 /2 (2000), 133-144; Temel Çalık - Ferudun Sezgin, "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 13 /1 (2005), 55-66.

²⁶ Bkz. Rabia Aslan, *Öğretmen Görüşlerine Göre İlköğretim Birinci Basamaktaki Öğrencilerin Temel Bilgi, Beceri ve Değerleri Kazanma Düzeyleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Handan Deveci-Sibel Dal, "Primary school teachers' opinions on the efficacy of social studies Program in Value Gain", *Humanity & Social Sciences Journal* 3/1 (2008), 1-11.

²⁷ Bkz. Evin İlke-Osman Kafadar, "İlköğretim Sosyal Bilgiler Programının Ve Ders Kitaplarının Ulusal Ve Evrensel Değerler Yönünden İçerik Çözümlemesi", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/3 (Eylül 2004); Dilek Belet - Handan Deveci, "Türkçe Ders Kitaplarının Değerler Bakımından İncelenmesi", *VII. Ulusal Sınıf Öğretmenliği Sempozyumu Bildirileri*, (Çanakkale: 2-4 Mayıs, 2008); bkz. Ülker Şen, *Millî Eğitim Bakanlığı'nın 2005 yılında tavsiye ettiği 100 temel eser yoluyla Türkçe eğitiminde değerler öğretimi üzerine bir araştırma* (Ankara; Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007)

gelir düzeyinde olan ailelerin çocuklarının eğitim gördüğü okullarda görev yapan 20 öğretmen oluşturmıştır. Diyarbakır'daki ve okuldaki dönüşümün değerlendirilebilmesi için çalışma grubunu oluşturan öğretmenlerin son görev yaptıkları okulda 5 yıl ve üzeri çalışmış olması şartı aranmıştır. Araştırma grubunu oluşturan öğretmenler seçilirken kartopu veya zincir örnekleme tercih edilmiştir. Bu yaklaşım, araştırmacının örnekleme ilişkin olarak zengin bilgi kaynağı olabilecek birey veya durumların saptanmasında özellikle etkilidir. Süreç çok basit bir soru ile başlar: Bu konuda en çok kim bilgi sahibi olabilir? Bu konu ile ilgili kim veya kimlerle görüşmemi önerirsiniz?²⁸ Süreç ilerledikçe elde edilen isimler veya durumlar tıpkı bir kartopu gibi büyüyerek devam edecek, belirli bir süre sonra hep belirli isimler öne çıkmaya başlayacak, araştırmacının görüşmesi gereken birey sayısı veya ilgilenmesi gereken durum sayısı azalmaya başlayacaktır.²⁹ Araştırmaya katılan sınıf öğretmenlerinin bilgileri Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcıların Genel Profili

No	İsim Kodu	Görev Süresi	No	İsim Kodu	Görev Süresi
1	A1	20 yıl	11	M11	15 yıl
2	B2	15 yıl	12	N10	26 yıl
3	C3	20 yıl	13	N20	21yıl
4	D4	19 yıl	14	Ö13	19 yıl
5	E5	20 yıl	15	P14	23 yıl
6	F6	20 yıl	16	R15	25yıl
7	G7	20 yıl	17	S16	20 yıl
8	H8	20 yıl	18	T17	20 yıl
9	K9	20 yıl	19	V18	25 yıl
10	L10	21 yıl	20	Y19	22 yıl

Araştırmada veriler açık uçlu sorulardan oluşan mülakat formu kullanılarak derinlemesine mülakat yöntemi ile yapılmıştır. Hazırlanan sorular önce alan uzmanlarına sunulmuş, onlardan gelen görüş ve öneriler doğrultusunda forma son şekli verilmiştir. Mülakat formu üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm katılımcıları tanımaya dönük sorulardan oluşmaktadır. İkinci bölüm küreselleşme ve öğrenci davranışları ile ilgili gözlemleri içeren sorulardan oluşmaktadır. Üçüncü bölümde ise ailelerle ilgili gözlemleri içeren sorular yer almaktadır. Bu sorular öğretmenlere sorulmuş ve alınan cevaplar not edilmiştir. Formların birer örneği öğretmenlere önceden dağıtılmış ve görüşme esnasında katılımcıların hazırlıklı gelmeleri sağlanmıştır. Görüşmeler 30-45 dakika arası sürmüştür.

Araştırma verilerinin analizi betimsel yolla gerçekleştirilmiştir. Betimsel analiz, betimsel analiz için çerçeve oluşturma, tematik çerçeveye göre verilerin işlenmesi, bulguların tanımlanması ve bulguların yorumlanması olarak dört aşamayı içerir.³⁰ Çalışmada verilerden bir çerçeve oluşturulmuş, bu çerçeveye göre verilerin hangi temalar altında düzenleneceğine karar verilmiştir. Veri toplama aracı olarak sorular

²⁸ Michael Quinn Patton, *How to use qualitative methods in evaluation*. (Newbury Park CA: Sage, 1987), 56.

²⁹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2008), 122,

³⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 254.

dikkate alınmıştır. Bulguların tanımlanması aşamasında ise düzenlenmiş veriler tanımlanmış ve doğrudan alıntılarla desteklenmeye çalışılmıştır. Bulguların yorumlanması aşamasında ise tanımlanan bulgular açıklanmış ve yorumlanmıştır. Bu kapsamda şu sorulara yanıt aranmıştır:

1. İlkokul öğrencilerinde hangi değerlerin öne çıktığı gözlemlenmiştir?
2. Sınıf öğretmenlerinin bakış açısı ile öğrencilerin tüketim alışkanlıklarında ne gibi değişimler olmuştur?
3. Öğretmen bakış açısı ile öğrencilerin sınıf içinde ve okul ortamındaki tutum ve davranışlarında ne gibi farklılıklar gözlemlenmiştir?
4. Küreselleşmeye paralel olarak öğrencilerin ailelerinde ne gibi değişimler gözlenmiştir?

3. Bulgular ve Yorum

Araştırmanın verileri, küreselleşme sürecinde öğrencilerde öne çıkan değerler, öğrencilerin tüketim alışkanlıklarındaki farklılaşmalar ve okul ortamındaki veli tutum ve davranışlarındaki farklılaşmalar olmak üzere 3 tema altında toplanmıştır. Temalarda olumlu ve olumsuz olarak iki alt tema belirlenmiştir.

3.1. Öğrencide Öne Çıkan Olumlu Değerler

Öğretmenlerin, 2013-2018 yılları arasında öğrencilerde öne çıkan değerler temasına ilişkin olumlu olarak değerlendirdikleri kategoriler ve kodlar Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2: Öğrencide Öne Çıkan Olumlu Değerler

Kategoriler	Kodlar	N(44)
Bilgi Birikimi	<i>Bilgi birikimleri daha fazla</i>	13
Toplumsal Cinsiyet Anlayışı	<i>Erkekler kendisini farklı görmüyor</i> <i>Kızlar kendini değerli görüyor</i>	19
Farkındalık	<i>Bilgili çocuklar kendilerinin farkındalar</i> <i>Çevreye olan farkındalıkları daha fazla</i>	12

207

Tablo 2 incelendiğinde öğretmenlerin büyük bölümü tarafından öğrencilerin bilgi birikimlerinin eskiye nazaran daha fazla olması, birey olarak kendilerini ve duygularını daha açık ifade edebilmeleri, çevreye duyarlılık ve toplumsal cinsiyet anlamında daha eşitlikçi bir anlayışta olmaları konusunda olumlu bir görüşe sahip oldukları görülmektedir.

Öğretmenlerin çoğunluğunca öğrencilerin geçmiş yıllara göre daha fazla bilgi birikimleri olduğu dile getirilmiştir. Bu konuda N20 kodlu öğretmenin görüşleri şu şekildedir:

“Öğrencilerimizin teknoloji ile daha çok zaman geçirmeleri farklı kaynaklardan yeni bilgiler öğrenmelerini sağlıyor. Ana sınıfı eğitiminin de bilgi birikimine destek sağladığını düşünüyorum. Eski öğrencilerimize göre bilgi birikimlerinin daha fazla olduğunu düşünüyorum. Kelime hazneleri daha zengin.”(N20)

Bu görüşü destekler görüşler (S16, B2, C3, N16 ve Ö13) katılımcılardan gelmiştir. Teknolojinin kullanımı ve anasınıfı eğitiminin bilgi birikimine katkıları diğer öğretmenlerce de onaylanmıştır. Çalışmaya katılan öğretmenlerce öğrencilerin bilgi birikimleri yanında olaylara karşı farkındalıkları da dile getirilmiştir.

Konu ile ilgili olarak A1 kodlu öğretmen:

“Öğrencilerin sınıf içi aktivitelere katılımında eski öğrencilerimize göre daha aktifler kendileriyle ilgili farkındalıkları özgüvenleri çok yüksek. Öğrencinin kendine ve çevreye olan farkındalığı fazla, ilgisi yüksek, kendini ifade edebiliyor. Ama birçoğu çok şımartılmış. Öğretmenle senli-benli konuşabiliyorlar.”

(A1)'in ifadelerini destekleyici ifadeler (B2, C3, R15) kodlu öğretmenlerden gelmiştir. Öğretmenlerin çoğunluğunca da onaylanmıştır. Öğrencinin öğretmeni ile diyalogunun eskiye göre daha iyi olduğu, eğitime duyarlılığın memnuniyet verici olduğu ancak öğrencilerinin öğretmen-öğrenci sınırını koruyamadığıyla ilintili olarak saygı konusunda sıkıntı yaşandığı fikri katılımcıların çoğunluğunca dile getirilmiştir.

Önceki yıllara göre kız çocuklarının toplumdaki pozisyonlarındaki ciddi değişimlerin okul ortamında da gözlemlendiği ifade edilmiştir. Bu konuda F6'nın görüşleri şu şekildedir:

“Kız erkek arkadaşlığı konusundaki iletişimin eskiye göre artması ve birlikte oyun oynanmasını olumlu görüyorum. Çünkü erkek kendisini farklı görmüyor, toplum baskısının azalması, kızların daha rahat hareket etmesi toplum adına olumlu. Eski öğrencilerimiz sıra olurken kızların omuzlarına ellerini dahi uzatmayı utanç vesilesi sayıyorlardı. Kızlarda toplum baskısı kalkmış durumda. Kızlar eskiye göre daha özgür davranışlar sergiliyorlar.” (F6)

Benzer bir görüş diğer katılımcılarca da dile getirilmiş, büyük çoğunlukça da onaylanmıştır. Toplumsal cinsiyet rolleri açısından hem ailelerde hem erkek ve kız çocuklarda ortak bakış açısının gelişmesi öğretmenlerce de olumlu karşılanan bir durum olduğunu belirtmişlerdir. Öğretmenlerin, öğrencilerde öne çıkan değerler temasına ilişkin olumsuz olarak değerlendirdikleri kategoriler ve kodlar Tablo 3'de sunulmuştur:

Tablo 3: Öğrencide Gözlemlenen Olumsuz Değerler

Kategoriler	Kodlar	N(61)
Bencillik	<i>Ben istiyorum.</i> <i>Hak arama iddiası sınıf içi kuralların öğrenilmesini güçleştiriyor.</i> <i>Empati yoksunluğu var.</i>	15
Sürekli değerli görülme	<i>Çocuklar sürekli ilgi istiyorlar.</i> <i>Sürekli onore olmak istiyorlar.</i>	16
Sabırsızlık	<i>Dikkat süreleri kısaldı.</i> <i>Öğrencide sabır kalmadı.</i> <i>Çabuk sıkılıyor, başladığı işi bitirmek istemiyorlar.</i>	14
Duyarsızlık	<i>Söylenenleri her defasında ilk defa duymuş gibiler.</i> <i>Eski öğrencilerimiz öğrendiklerini daha kısa sürede davranışa dönüştürüyorlardı.</i>	16

Tablo 3 incelendiğinde öğretmenlerin büyük çoğunluğunun öğrencilerin eskisi gibi empati yapmadıklarını düşündükleri görülmüştür. Küreselleşmeye paralel olarak ailelerin çocuk yetiştirme anlayışında değişim yaşandığını dile getiren öğretmenler,

öğrencilerin evde gördüğü ilgiyi okulda da öğretmen ve arkadaşlarından beklediklerinin gözlemlendiğini söylemişlerdir.

Öğrencilerin meslek hayatının ilk yıllarındaki öğrencilere göre daha duyarsız ve daha bencil olduklarını söyleyen T17 kodlu öğretmenin görüşleri şu şekildedir:

“Eskiden öğrencilerimiz okul eşyalarını ve beslenmelerini mutlaka arkadaşları ile paylaşırdı. İmkânları sınırlı olmasına rağmen bizim söylememize gerek kalmadan bunu yaparlardı. Şimdi kalemini arkadaşında unutursa ailesinin kızacağı korkusu ile vermek istemiyor. Öğretmenin anlattığı ile ailesinin anlattıkları arasında kalıyor ve sağlıklı bir davranış geliştiremiyor. Nasıl davranılacağı konusunda tutarsızlar. Bence ailelerde değişim oldu.” (T17) İfadesini kullanırken, bu görüşü destekler bir görüşü P14 de şu şekilde dile getirmiştir:

“Çocukların davranışlarında çok farklılıklar gözlemliyoruz. Biz öğretmenliğimizin ilk yıllarında 70-80 kişi okutuyorduk. Şimdi öğrencilerimizin mevcudu daha az, aktiflik arttı ama değerler azaldı, bencillik arttı hak arama, kendini ifade etme adına yapılanlar aslında özgüven değil. Saygı az ve bencillik oldukça fazla. Öğrenci yaptığı için saygısızlık olduğunun farkında değil, aile ve toplumun bakışı bunda etkili. Çünkü eskisi gibi empati geleneği ailelerde de kalmadı. Aileler de bencilleşti. Sadece kendi çocuklarını düşünüyorlar.” (P14) derken, (Y19, T17, B2, N20, K9)P14’ü destekler ifadeler kullanmışlardır.

Öğrencilerin eğitim sisteminden dolayı iletişim becerilerinin zarar gördüğünü belirten B2 kodlu öğretmen ise şunları söylemiştir:

“Ülkemizin eğitim sistemi, sınavlar öğrenci üzerindeki baskıyı arttırıyor. Bu durum çocuğun toplumsal gelişimini etkiliyor. Sürekli test çözen, iletişim becerileri gelişmeyen çocuk sayısı her geçen gün artıyor. (B2).

Eğitim sistemi ile ilgili görüş bildiren öğretmenlerden A1 ise şu şekilde fikir beyan etmiştir:

“Öğrenci merkezli eğitim sonucu aktif katılım sağlandı ancak bazen öğrencilerin bu konudaki hırsı bencillikleri öğretmeni zorluyor öğrenciler daha benmerkezciler her konuda yorum yapmak istiyorlar. Söz alarak konuşmayı öğretmek defalarca söylene de etki etmiyor. Bütün çocuklar için bu geçerli. Ailesi eğitilmiş olanlar da aynı şeyi yapıyorlar. Bencillik sınıf içi davranışların öğrenilmesini güçleştiriyor. Öğrenciler söylenenleri her defasında ilk defa duymuş gibi davranıyorlar. İstisnalar kaideleri bozmaz ama eski öğrencilerimiz söylenenleri daha kısa sürede davranışa dönüştürebiliyordu.” (A1) Bu görüşe öğretmenlerin büyük çoğunluğu katılmıştır.

Öğrencilerin aileleri tarafından hataları göz ardı edilerek sürekli övüldükleri için en ufak bir sıkıntıda öğrencinin kolayca mutsuz olabildiğini söylemişlerdir. Bu konu ile ilgili öğretmen G7 şu şekilde bir görüş bildirmiştir:

“Çocuklar sürekli kendileri ile ilgilenmemi istiyorlar. Sürekli onore olmak istiyorlar. Öğrencilerin hitap şekilleri değişti. Şımarık tavırlar ön planda ve bunu aileler de destekliyor. Çünkü ailelerin çocuk yetiştirme anlayışı değişti bence. Eskiler böyle miydi?” (G7)

Öğretmenler çoğunlukla öğrencilerde çabuk sıkılma ve sorumluluklarını sonuna kadar tamamlamada sıkıntı çektiklerini dile getirmişlerdir. Bu durumun öğrencinin okul başarısını ve öğretmenin eğitim alanındaki başarısını da negatif yönde etkilediğini bildirmişlerdir.

3.2. Öğrencilerin Tüketim Alışkanlıklarına Dair Öğretmen Gözlemleri

Öğrencilerin tüketim alışkanlıklarındaki değişim temasına ait 5 kategori elde edilmiştir (Tablo 4). Bu kategoriler tercihler, dil gelişimi, istekler, arkadaşlık ilişkileri ve tutarsızlıktır.

Tablo 4: Öğrencilerin Tüketim Alışkanlıklarına Dair Öğretmen Gözlemleri

Kategoriler	Kodlar	N(66)
Tercihler	<i>Büyü ve sihirle hayatlarının daha güzel olacağını düşünüyorlar. Film kahramanlarını bire-bir taklit ediyorlar. Okul araç-gereçlerinde ve giysilerinde kullanıyorlar.</i>	25
Dil gelişimi	<i>Oyunlarda yabancı ya da argo kelimeler kullanıyorlar. TV’ de izledikleri her şeyi yaşam tarzı haline getirmişler. Birbirlerine hitap etme şekilleri dahi onlar gibi. Merhaba demek yerine “Hey selam!, N’aber fıstık?” gibi. Oyunlarda birbirlerine yabancı isimler takıyorlar.</i>	16
İstekler	<i>Öğrencilerimizde ihtiyaçlardan çok istekler ön planda. Her şeye sahip olmak istiyorlar, olamayınca mutsuz oluyorlar. İstedikleri için değil, sırf herkeste var diye. Kendi imkanlarını sürekli başkaları ile kıyas ediyor.</i>	13
Arkadaşlık ilişkileri	<i>Gruplaşmalarda çocuklar kendi sosyoekonomik ve kültür seviyesine uygun arkadaşlarla oynuyorlar.</i>	5
Tutarsızlıklar	<i>Öğrenci davranışlarında tutarsızlıklar küçük şeylerde. Bencilce davranan bir çocuk, bazen oldukça cömert ve paylaşımcı olabiliyor.</i>	7

210

Bu konu ile ilgili Y18 şu gözlemlerini dile getirmiştir:

“Medya sayesinde bütün kızlarımız prenses olmak istiyorlar o kadar çok prenses var ki... Gerçekte büyü ve sihir olsa hayatlarının daha güzel olacağını hayal ediyorlar. İstisnalar kaideyi bozmaz ama erkek çocuklar ise iyiliği veya kötülüğü temsil etmesi gerekmiyor, gücü temsil eden kahramanın rolüne bürünüyor. Eski öğrencilerimiz en azından iyi bir kahramanın rolüne bürünmeyi tercih ediyordu. Sınıf içinde ve arkadaşları ile oynarken çizgi film kahramanlarının hayatlarını bire bir taklit ediyorlar.”

Y18 sözleri ile güç kavramının özellikle erkek çocuklarda ne şekilde algılandığı ve kızların ise elde edemeyecekleri hayallerine vurgu yapmıştır. (A1, M11, S16, V18, G7), Y18’i destekler ifadeler kullanmışlardır. Bu gözlem, katılımcıların çoğunluğunca da desteklenmiştir.

Öğretmenlerin çoğunluğunca, çocukların dil gelişiminin henüz tamamlanmadığı bir dönem olan ilköğretim çağına çocukların örnek aldıkları kahramanların kullandıkları sözleri gündelik konuşmalarına hızlıca ekledikleri vurgulanmıştır. Oyunlarında bile argo kelimeleri fark etmeden kullandıkları ve birbirlerine yabancı isimler taktıkları gözlemlenmiştir.

Bu konu ile ilgili D4 gözlemlerini şu şekilde ifade etmiştir:

“Oyunlarda Türkçe kelimeler yerine yabancı ya da argo kelimeler kullanılıyor. Oyunlarda birbirlerine yabancı isimler takıyorlar. Çizgi film karakterlerini okul araç-

gereçlerinde ve giysilerinde çok kullanıyorlar. Kendi oyuncuğunun karakterini beğenmeyen arkadaşı ile çatışıyorlar.” (D4)

“TV’de izledikleri her şeyi yaşam tarzı haline getirmişler selam verme birbirlerine hitap etme şekilleri dahi onlar gibi örneğin, merhaba demek yerine “hey selam, n’aber fıstık” gibi cümlelerle hitap ediyorlar. Jestler mimikler dahi kendilerine ait değil. Kendilerini olduklarından farklı göstermeye çalışıyorlar.” (D4)

(Ö13, S16, N20) benzer görüşler belirtmişlerdir. Öğretmenlerin bir diğer gözlemi de çatışma sebeplerinin de farklılaştığı yönündeydi. Tüketim alışkanlıkları nedeniyle istediklerinin alınmaması aile ile çocuk arasında ciddi çatışmalar yaşanmasına sebep olmaktadır. Aile alım gücünün üstünde harcama yapmaya zorlandığı için maddi sıkıntı yaşamaktadır. Bu durum velilerin öğretmenlerle paylaştığı bir durum olarak belirtilmiştir.

Bu konu ile ilgili N20 şu gözlemlerini dile getirmiştir:

“Tüketim alışkanlıkları reklamlarla değişti, çocuklar her şeye sahip olmak istiyorlar. Olamayınca mutsuz oluyorlar. Tüketimde hem alternatifler arttı hem de tüketim miktarı. Çocukların yıllara göre mutsuz oldukları sınırlar değişti. Bundan yaklaşık 20 yıl önce çalıştığım bir köyde “Küçük İbo” filmleri vardı. Öğrencilerim o dizilerdeki lüks evlerde yaşamadıkları için üzgün olduklarını söylerlerdi. Köyün dışında herkesin o şartlarda yaşadıklarını zannederlerdi. Ama sadece üzülmürlerdi. Şimdi ise istediklerini elde etmek için aileleri ile ciddi çatışma yaşayan öğrencilerim var. Niçin bizim imkânlarımız böyle değil diye annesine bağırıp çağıran ilkökul öğrencileri görüyoruz.” (N20)

Bu gözlemi destekler bir görüş, G7 den gelmiştir. (L10, E5, A1) G7’yi destekler görüş beyan etmişlerdir. Bu görüş diğer öğretmenler tarafından da onaylanmıştır. G7 şu gözlemlerini şu şekilde ifade etmiştir:

“Öğrencilerimiz gerçekten istedikleri için değil, sırf herkeste var diye bir şeyler istiyorlar. Eski çocuklar ailelerinin durumunu anarlardı şimdi onu gözlemleyemiyoruz. İstediklerini alana kadar ailesi ile mücadele ediyor. Kalemimi dahi alamayacak durumda olan bir çocuğun elinde herkeste olan pahalı bir oyuncak görebiliyoruz”. (G7)

211

Öğretmenler velilerle yaptıkları görüşmelerde öğrencilerde ihtiyaçlardan çok isteklerin öne çıktığı, öğrencilerin bir şeyin sırf başkalarında olduğu için kendilerinde de olmasını istediklerini, isteklerini elde etmeyince mutsuz olduklarını vurgulamıştır.

Öğretmenlerin bir diğer gözlemi ise küreselleşme sürecinde arkadaşlık ilişkilerinde sosyoekonomik faktörlerin öne çıktığıdır. Çocukların kendi ailelerinin sosyoekonomik ve kültür düzeyinde olan öğrencilerle arkadaşlık kurmayı tercih ettikleri gözlemlenmiştir. Bu konu ile ilgili C3, şu ifadeleri kullanmıştır:

“Gruplaşmalarda çocuklar kendi sosyoekonomik ve kültürel seviyesine uygun arkadaşlarla oynamayı tercih ediyor.” (C3)

G7’de C3’ü destekler bir görüş bildirmiştir:

“Ailelerden kaynaklanan bir gruplaşma var.” (G7)

Gruplaşmalara ailelerin müdahale ettiği ve arkadaş seçiminde bunun etkili olduğu çoğunluk tarafından da teyit edilmiştir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin birçoğu çocuklarda son yıllarda birbirine zıt kararları aynı anda gözlemleyebildiklerini söylemiştir.

Bu konu ile ilgili E5 şu gözlemlerini dile getirmiştir:

“Tüketimde ürünler artıyor ama doyumsuzlukta artmış durumda. Her şey iç içe girmiş, küçük şeylerde bencilce davranan bir çocuk, bazen oldukça cömert ve paylaşımcı olabilir.” (E5) (A1, G7, C3 ve D4) E5’in ifadesini destekler ifadeler kullanmışlardır.

3.3. Okul Ortamında Veli Tutum ve Davranışlarına Dair Öğretmen Gözlemleri

Araştırmada okul ortamında veli tutum ve davranışlarında gözlemlenen farklılaşmalar teması dört kategori altında gruplanmıştır. Öğretmenlerin çoğunluğu ailelerde çocuk sayısının azalması ve okuma yazma oranının artmasını olumlu olarak değerlendirmişlerdir. Giddens, "küreselleşmenin yalnızca ekonomik değil, gündelik yaşantı üzerinde güçlü etkilere sahip, daha geniş ölçekte ise yapısal ve kurumsal nitelikler taşıyan değişim."³¹olduğunu ifade etmektedir. Küreselleşme sürecinde sözü edilen hızlı gelişmeler tüm dünyada olduğu gibi, Türkiye'nin toplumsal yapısında, dolayısıyla aile kurumunda da değişimlere yol açmıştır. Bu bağlamda geniş ailenin endüstrileşmeyle birlikte çekirdek aileye dönüştüğü söylenebilir.

Tablo 5: Okul Ortamında Veli Tutum ve Davranışlarında Gözlemlenen Değişimler

Kategoriler	Kodlar	N(171)	
Bilinç	<i>Aileler Bilinçlendi</i>	16	212
	<i>İletişim teknolojilerinin gelişimiyle aileler bilinçlendi</i>	8	
	<i>Kız çocukları okutulunca aile bilinçlendi</i>	4	
	<i>Öğretmenlerden beklenti önceki yıllara göre daha fazla</i>	7	
	<i>Eğitim-öğretime önem verme geçmişe göre daha çok arttı</i>	17	
	<i>Okuma-yazma bilmeyen anne hemen hemen yok gibi</i>	5	
	<i>Çocuk sayısının azaldığı</i>	11	
Öğretmenlik mesleğine bakış	<i>Veliler çocuklarını hep en iyilerle kıyaslıyorlar</i>	4	212
	<i>Veli öğretmeni MEB'e şikâyet etmekle tehdit ediyor.</i>	5	
	<i>Veliler internet bilgileriyle öğretmeni sorguluyor</i>	2	
	<i>Öğretmene hesap sorma davranışı gelişti</i>	14	
	<i>Velinin gözünde öğretmeni değersizleştirdi</i>	9	
	<i>Boş vakit anlayışı bilgisayar başında geçirilen zaman boş vakit olarak görülüyor.</i>	9	
	<i>Bilgisayarla oynayan çocuk daha az yaramazlık yapıyor.</i>	4	
	<i>Ödev, çocukları bir oyalama aracı olarak görülüyor</i>	6	
Hırs	<i>Çocukların hırslarında ailelerin kendi hırslarını görüyorum.</i>	5	212
	<i>Eskisi gibi empati geleneği ailelerde de kalmadığı için çocuklarda da yok</i>	12	
	<i>Aileler de bencilleşti. Sadece kendi çocuklarını düşünüyorlar</i>	14	
	<i>Ailelerin öğretmene bakışı değiştiği için öğretmen-öğrenci ilişkileri değişti</i>	7	
	<i>Öğrenciler okulda öğrendiklerini uyguladıklarında aileleri tarafından azarlanabiliyorlar.</i>	12	
	<i>Öğretmenin ailesinin ve öğretmenin anlattıkları arasında kalıyor.</i>		
	<i>Çatışma halindeki öğrenci sağlıklı bir davranış geliştiremiyor.</i>		

³¹ Anthony Giddens - Christopher Pierson, *Anthony Giddens'la Söyleşiler: Modernliği Anlamak*, çev. Serhat Uyurkulak - Murat Sağlam.(İstanbul: Alfa. Yayınları, 2001), 114.

Araştırmada, iletişim teknolojilerinin gelişimi, kentleşme, kadının iş hayatına atılımı ve kız çocuklarının okullaşma oranının artmasıyla ailede de bilincin arttığı dile getirilmiştir.

Bu konu ile ilgili A1'in gözlemleri şu şekildedir:

"Çeşitli kampanyalar "Haydi kızlar okula" kampanyaları, kızların okutulması konusunda devletin yaptırımı önemli tabi ki. Göçlerle kentleşmenin artması kız çocuklarının daha çok okullaşmasını sağladı. Okuma-yazma bilmeyen anne hemen hemen yok gibi." (A1) böyle derken, (M11, R15, D4, V18, Y19, N20) A1'le paralel görüşler beyan etmişlerdir.

Öğretmenlik mesleğine bakışın son yıllarda iletişim teknolojilerinin kullanımının artmasıyla değişim gösterdiğini vurgulamıştır. Bu konu ile ilgili B2 şunları söylemiştir:

"Veli evde öğretmene nasıl bahsediyorsa öğrenci de o şekilde davranıyor. Son dönemde velilerin internetten öğrendikleri çocuk yetiştirmeye yönelik bilgilerle hareket ederek öğretmeni yönlendirmeye çalıştıklarını gözlemliyoruz. Şu eğitim teorisini biliyor musunuz gibi." (B2) N10'da benzer bir görüş beyan etmiştir:

Bu konu ile ilgili F6 ailenin öğretmene bakışındaki değişimin öğrenci davranışına etkisini şu cümlelerle ifade etmiştir:

"Toplumsal öğretmene bakışı değiştiği için öğretmen-öğrenci ilişkileri değişti. Eğitim satın alınan bir metaya dönüştü. Bu durum öğretmeni değersizleştirdi." (F6)

Eğitime önem vermenin geçmişe göre daha arttığını belirten C3'ün *"Aileler geçmişte yaşadıkları pişmanlıkları yaşamamaları için çocuklarının eğitime çok dikkat ediyorlar."* (C3) sözü genel anlamda diğer katılımcılarca da desteklenmiştir.

Küreselleşme sürecinde gündelik yaşamda teknolojinin daha aktif kullanılmaya başlandığı bir gerçektir. Araştırmaya katılan öğretmenler, internet bilgileri ile öğretmenlik mesleğine bakışın olumsuz yönde etkilendiğini vurgulamıştır. Öğretmenin bilgi ve tecrübesinin öğrencilerin aileleri tarafından internet bilgileri ile sorgulamaya başlanması gözlemler arasında yer almıştır. Geçmiş yıllara göre öğretmeni yargılama ve öğretmenden hesap sorma şeklinin de değiştiği öğretmenler tarafından ifade edilmiştir. Velinin son yıllarda beklenti ve hırslarının artması ve MEB'in bir tehdit aracı olarak görülmesinin öğretmenin motivasyonunu düşürdüğü yönünde fikir beyan etmiştir. Ayrıca veli tutumlarının eve yansımalarının öğrenci davranışlarını da etkilediği için öğrencilere değerlerin öğretilmesinde ciddi sıkıntı yaşandığı vurgulanmıştır.

4. Tartışma ve Sonuç

Araştırmaya katılan öğretmenler küreselleşmenin değerlere yansıması ile ilgili görüşlerini aile yapısının değişimi, sosyal medyanın etkisi, tüketim kültürü ve eğitim sistemi ile ilişkilendirip hem olumlu hem de olumsuz olarak dile getirmiştir.

Araştırmada öğretmenlerinin gözlemleri geleneksel değerlerin değişime uğradığı, değerlerin aşındığı ve toplumda güç kaybettiği yönünde olmuştur. Bu gözlemler Özbolat'ın³² küreselleşme süreci ile toplumsal değerlerin karşılaşmasını konu ettiği makalesinde dünyayı şekillendiren küreselleşmenin geleneksel değerlerde değişime yol açtığını, değerler aleyhine bir süreç yaşandığını, değerlerin aşındığını ve toplumda güç kaybettiği yönündeki bulguları ve Akdemir'in³³ çalışmasında küreselleşme ile bireylerin var olan değerlerini korumada zorlandıkları, toplumsal değerlerin yabancılaştığı yönündeki bulgularıyla paralellik göstermektedir.

³² Abdullah Özbolat, "Değerleri Küreselleşme Sürecinden Değerlendirmek", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012), 159.

³³ Akdemir, Müslim, "Küreselleşme ve Kültürel Kimlik Sorunu", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 43-50.

Küreselleşme sürecinde öğrencilerin bilgi birikimlerinin geçmiş yıllara göre daha fazla olması, kendilerini daha iyi ifade edebilmeleri hem kız hem de erkek öğrencilerde toplumsal cinsiyet rollerinde eşitlikçi bir anlayışın gözlemlenmesi araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğunca olumlu karşılanan değişimler olduğu söylenebilir. Balay,³⁴ makalesinde küreselleşme ile bilgi zenginliğinin ve çeşitliliğinin arttığını, insan hakları, özgürlük, adalet ve eşitlik gibi evrensel değerlerin ön plana çıkmasıyla insanların yeni kişilikler ve ortak yaşam biçimleri oluşturmalarını küreselleşmenin olumlu etkileri olarak değerlendirmiştir. Çalışmamızdaki görüşlerin Balay'ın çalışmasıyla uyumlu olduğu söylenebilir.

Öğretmenlerin olumlu gözlemlerinden bir diğeri de ailelerin bilinçlenmesi yönünde olmuştur. Sınıf öğretmenleri, küreselleşme sürecinde teknolojinin kullanılmaya başlaması ile yeni teknolojilerden kaynaklanan risklerin aileleri bilinçlenmeye zorladığını ifade etmişlerdir. Balay,³⁵ makalesinde küreselleşme ile bilgi zenginliğinin ve çeşitliliğinin arttığını olumlu bir görüş olarak ifade etmiştir. Işık,³⁶ orta sınıf hanelerde çocukluk döneminin önemine dair bilinç artışı, piyasanın tüketimi artırma stratejileri çocuk merkezli bir kültüre yol açtığını, sağlığa, güvenliğe ilişkin risklerin, teknolojinin gelişimiyle yaşanan hızlı değişim ve yeni teknolojilerin özellikle çocuklar için taşıdığı risklerin ebeveynleri daha bilinçli, daha eğitilmiş olmaya zorladığının ifade edilmesi çalışmadaki bulgularla paralellik göstermektedir.

Araştırmada geçmiş yıllara göre aile yapısının bozulması, değerlerin zayıflaması ve etkisinin azalması, değerler kazandırılırken okul ile ailenin uyumsuzluğu sınıf öğretmenlerinin gözlemleri arasında yer almıştır. Yaşar, Gültekin ve Gürdoğan,³⁷ çalışmasında aile yapısında meydana gelen değişimle birlikte değerlerin zayıflamasını, değerlere olumsuz yansımalar olarak belirtmiştir. Aytaç ve Tan,³⁸ çalışmasında küreselleşme ile değerlerimizin zayıfladığını ve aile yapısının bozulduğunu, Pamuk³⁹ bireyin kişiliğinin ve karakterinin biçimlenmesinde en önemli ögenin aile olduğunu belirterek, değer eğitiminde ailelerin etkinliğinin azalmasına dikkat çekmiştir. Berkant⁴⁰, çalışmasında öğretmenlerin, okulda programlar aracılığıyla kazandırmaya çalıştıkları değerlerin, aile ile okul arasındaki uyumsuzluk ve ailedeki değer yapısıyla örtüşmemesinden kaynaklı sorunlar yaşandığına değinmiştir. Araştırmadaki bulgular alanyazındaki ifadelerle benzerlik göstermektedir.

Araştırmada da son yıllarda ailelerin öğretmenlik mesleğine bakışında değişim olduğu, velilerin internet bilgileri ile öğretmeni sorgulamaya çalışması, öğretmenin kolayca şikâyet edilmek istenmesi, öğretmene baskı yapmasının öğretmenlerin motivasyonunu olumsuz etkilediği görüşleri dile getirilmiştir. Dere ve Yavuzay'ın⁴¹ araştırmasında son yıllarda öğretmenlerin velilerle yaşadığı sorunlar dile getirilirken velinin öğretmene müdahalesi ve şikâyetinden duyulan rahatsızlıklar ifade edilmiştir. Araştırma bulguları bu çalışmanın sonuçları ile paralellik göstermektedir.

³⁴ Bkz. Balay, "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim", 61-82.

³⁵ Balay, "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim", 64.

³⁶ Sefer Yetkin Işık, "Küresel Kültürel Değişim ve Yeni Annelik: Ankara Kâmil Ocak Mahallesi Örneği", *Eğitim-Bilim-Toplum Hakemli Dergi* 50 (2015), 67.

³⁷ Şefik Yaşar vd., "Sınıf Öğretmenlerinin Bakış Açısıyla Küreselleşmenin Değerlere ve Değerler Eğitimine Yansıması", *Değerler Eğitimi Dergisi* 26 (2013), 339-369.

³⁸ Ömer Aytaç - Mehmet Tan, "Arkadaşlık ilişkilerinde Yaşanan Değişim: Mardin Örneği", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 15/25 (Mayıs 2020), 3254.

³⁹ Bkz. Akif, Pamuk, "Karakter Eğitimi ve Sosyal Bilgiler", 1. *Ulusal İlköğretim Kongresi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 15-17 Kasım 2007).

⁴⁰ Hasan Güner vd., "Değerler Eğitimine Yönelik Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi", *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/5 (2014), 435.

⁴¹ İlker Dere - Muhammed Yavuzay, "Sosyal bilgiler öğretmenlerine Göre Okulda Değerler Eğitimi: Bir Olgubilim Çalışması", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 56 (2020), 82.

Sınıf öğretmenleri eğitimin başarı endeksli düşünölmeye başlanmasıyla öğrenciyi ben merkezli olmaya yönlendirdiğini ifade etmişlerdir. Berkant,⁴² çalışmasında sınav sisteminin öğrencileri benmerkezci ve paylaşmaktan uzak olarak yetiştirdiğine yönelik sonuçlara ulaşmıştır. Araştırmadaki bulgularının Berkant'ın araştırma sonuçları ile uyumlu olduğu söylenebilir.

Öğretmenler küreselleşme sürecinde değerlerin değişiminde medyanın etkilerine de değinmişlerdir. Medya tarafından yeni kahramanlar üretildiği ve yeni kahramanların taklit edildiğini, çocukların sürekli olarak tüketime yönlendirildiğini, belirtilmiştir. Ayrıca sosyal medya ile iç içe olan çocuklarda Türkçe'nin doğru kullanılmasında ciddi sıkıntılar yaşandığını ve yabancı sözcüklerin konuşma dilinde geçmiş yıllara göre daha çok yer almaya başladığını ifade etmişlerdir. Hablemitoğlu,⁴³ küreselleşmenin tüketim çarkının taleplerine uygun yeni bir çocukluk tipini işaret ettiğini, Şener,⁴⁴ medyanın, her gün yarattığı yeni bir kahraman ve onun imajına eşlik eden ürünleriyle çocuk kültürü üzerinde büyük bir etki oluşturduğunu, Cahan,⁴⁵ sosyal medyada yabancı sözcüklerin yaygınlaşmasının Türkçe üzerinde olumsuz etkileri olduğunu ifade ederken Fidan'ın⁴⁶ araştırmasında değer eğitiminde medyanın okuldan daha çok rol oynadığını vurgulanmıştır. Küreselleşme sürecinde medyanın yeni bir çocukluk kültürü meydana getirdiği ve beğenilen kahramanların imajına eşlik eden ürünlerin çocuklarda yeni bir kültür oluşturduğu olumsuz olarak dile getirmişlerdir. Öğretmenlerin gözlemlerinin alan yazında belirtilen fikirlerle genel olarak benzerlik gösterdiği görölmektedir.

Araştırmaya katılan öğretmenler, öğrencilerin isteklerini elde edebilmek ve elindekilerle yetinmek istememelerinden kaynaklanan yeni çatışma biçimleri gözlemlendiğini ve ailelerin de bu durumu öğretmenlerle paylaştığını ifade etmişlerdir. Akça,⁴⁷ çocukların izledikleri reklamlardan sonra oluşturdukları tepkileri incelediği çalışmasında reklamlarda istediği ürün satın alınmadığında küsme, ağlama, tehdit gibi aile ile çatışmaya neden olabilecek davranışları ele almıştır. Sınıf öğretmenlerinin gözlemlerinin Akça'nın araştırma sonuçları ile örtüştüğü söylenebilir. Sınıf öğretmenleri, öğrencilerin kendi sosyoekonomik durumuna göre arkadaşlıklar kurmaya başladıklarını ve sınıfta gruplaşmaların geçmiş yıllara göre daha çok gözlemlendiğini vurgulamışlardır. Aytaç⁴⁸ çalışmasında günümüz tüketim kültürü ve yaydığı değer ölçülerinin, doğal olarak, arkadaşlık ilişkilerini etkilediğini, arkadaşlığın düşük yoğunluklu ve belli sınırlar içerisinde devam ettiğini söylemektedir. Araştırma bulgularının Aytaç'ın çalışması ile paralellik gösterdiği söylenebilir.

Araştırmada, çocukların bilgisayarla uzun süre zaman geçirdikleri ve bundan dolayı aileleri ile yeterli ölçüde iletişim kuramadıklarını veliler öğretmenlerle paylaşmıştır. Bu durum araştırmaya katılan öğretmenler tarafından olumsuz gözlemler olarak dile getirilmiştir. Özkan,⁴⁹ çocukların dijital medya ile daha fazla zaman geçirmesinin, yetişkinler ile çocuklar arasındaki iletişimi azalttığını ve yetişkinlerin örnekliliğinin çocuklar üzerinde daha az etkili olduğunu ifade etmiştir. Veli ve

⁴² Güner-Efendioğlu-Sürmeli, "Değerler Eğitime Yönelik Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi", 437.

⁴³ Şengül Hablemitoğlu, "Küreselleşmenin Bedelini Çocuklar Ödüyor", *Bağımsız Özel Sayı 1 Yıl:1(7)* (2009), 22.

⁴⁴ Tülin Şener, *Çocukların Kültürel Etkinlikleri* (Ankara: Sobil Yayınları, 2007), 48.

⁴⁵ Bkz. Nuray Cahan, *Sosyal Medyanın Orta Öğretim Öğrencilerinin Söz Dağarcığına Etkileri*, (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Temel Çalık - Feridun Sezgin, "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 13/1 (2005), 59.

⁴⁶ Nuray Kurtdele Fidan., "Öğretmen Adaylarının Değer Öğretimine İlişkin Görüşleri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi* 2/2 (2009) 1-18.

⁴⁷ Nihan Akça, *Televizyon Reklamlarının Çocuklar Üzerine Etkisi: Yiyecek Reklamları Üzerine Bir Çalışma*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 66.

⁴⁸ Aytaç-Tan, "Arkadaşlık ilişkilerinde Yaşanan Değişim: Mardin Örneği", 3254.

⁴⁹ Abdurrahman Özkan, *Dijital Medya ve Çocuk: Sosyalleşmenin Yeni Boyutları*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 141.

öğrencilerin yeterince birlikte vakit geçirememeleri ile ilgili görüşlerin Özkan'ın bulgularıyla örtüşen bir gözlem olduğu söylenebilir.

Öğretmenlerin görüşleri genel olarak ailelerin yapısındaki değişimlerden kaynaklanan sorunlar yönünde yoğunlaşmaktadır. Eğitim yöneticilerinin ve öğretmenlerin paydaşları ile uzlaşa içinde çalışması, yazılı ve sözlü medyada aileleri de kapsayacak şekilde eğitim içerikli programlar yapılabilir. Eğitim programlarının amaç ve içeriklerinde medya ve bilgisayar okur-yazarlığı becerilerinin kazandırılmasına yer verilmesi sağlanabilir. Öğretmenler için değer eğitime yönelik nitelikli hizmet içi eğitimler verilmesi bu eğitime ailelerin de dâhil edilmesi gerekli görülmelidir. Türkçenin doğru kullanımı ve yabancı sözcüklerin kullanımını azaltmaya yönelik projeler yapılabilir. Değerler eğitiminde kullanılabilecek yeni öğretim yöntemleri geliştirilebilir. Öğretmen, öğrenciler ve velilerin katılımının sağlandığı nitel ve nicel araştırmalar yapılarak problemlerin daha ayrıntılı tespit edilmesi sağlanabilir.

5. Kaynakça

- Afşar, Timuçin. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: B.D.S. Yayınları, 1994.
- Ahibengioğlu Lindberg, Nuray, "Küreselleşen Dünyada ve Türkiye'de Çocukluğun Durumu". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 21/1 (2013), 1-10.
- Akça, Nihan. *Televizyon Reklamlarının Çocuklar Üzerine Etkisi: Yiyecek Reklamları Üzerine Bir Çalışma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aktı, Ümit. *Sosyolojik Açıdan Küreselleşme ve Din*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Akdemir, Müslim. "Küreselleşme ve Kültürel Kimlik Sorunu". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 43-50
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunisobil/issue/2813/37829>
- Aslan, Rabia. *Öğretmen Görüşlerine Göre İlköğretim Birinci Basamaktaki Öğrencilerin Temel Bilgi, Beceri ve Değerleri Kazanma Düzeyleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Aytaç, Ömer - Tan, Mehmet. "Arkadaşlık ilişkilerinde Yaşanan Değişim: Mardin Örneği". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 25 (2020), 3233-3254.
- Balay, Refik. "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/2 (Ocak 2004), 61-82.
- Belet, Şerife Dilek - Devenci, Handan. "Türkçe Ders Kitaplarının Değerler Bakımından İncelenmesi". *VII. Ulusal Sınıf Öğretmenliği Sempozyumu*. 2-4 Mayıs. Çanakkale 2008.
- Berkant, Hasan vd. "Değerler Eğitime Yönelik Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi". *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/5 (2014), 427-440.
- Cahan, Nuray. *Sosyal Medyanın Orta Öğretim Öğrencilerinin Söz Dağarcığına Etkileri*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çalık, Temel - Ferudun Sezgin. "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 13/1 (Mart 2005), 55-66.
- Çapcıoğlu, İhsan - Çapcıoğlu, Fatma, "Popüler Kültürün Metalaştırdığı Değerlerimizi Nasıl İnşa Edelim?". *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. ed. Cengiz Gündoğdu. 21-29. Erzurum: Erzurum Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014.

- Çapcıoğlu, İhsan. "Küreselleşme Kültür ve Din". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008), 153-183.
- Çelik, Vehbi – Gömleksiz, Mehmet Nuri. "Küreselleşmenin Eleştirel Bir İncelemesi ve Eğitim Üzerindeki Etkileri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2(2000), 133-144.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 2.bs., 1997.
- Dere, İlker – Yavuzay, Muhammed. "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerine Göre Okulda Değerler Eğitimi: Bir Olgu Bilim Çalışması". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 56 (Ekim 2020), 61-91.
- Deveci, Handan - Dal, Sibel. "Primary School Teachers' Opinions On The Efficacy Of Social Studies Program in Value Gain". *Humanity & Social Sciences Journal* 3 (2008), 1-11.
- DPT, Devlet Planlama Teşkilatı. *Dünyada Küreselleşme ve Bölgesel Bütünleşmeler*. Ankara: DPT Yayınları, 1995.
- Elteren, Mel. Van. "Amerikan Popüler Kültürünün Etkisinin Global Bir Yaklaşım İçinde Değerlendirilmesi". çev: Emre Arslan, *Popüler Kültür ve İktidar*. ed. Nazife Güngör. 275-325. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Evin, İlke - Kafadar, Osman. "İlköğretim Sosyal Bilgiler Programının ve Ders Kitaplarının Ulusal ve Evrensel Değerler Yönünden İçerik Çözümlemesi". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/3 (2004), 293-304.
- Fidan Kurtde, Nuray. "Öğretmen Adaylarının Değer Öğretimine İlişkin Görüşleri". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 2/2 (2009), 1-18.
- Giddens, Anthony – Pierson, Christopher. *Anthony Giddens'la Söyleşiler: Modernliği Anlamak*. çev. Serhat Uyurkulak - Murat Sağlam. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Hablemitoğlu, Şengül. "Küreselleşmenin Bedelini Çocuklar Ödüyor". *Bağımsız Özel Sayı* 1, 1/7 (2009), 20-23.
- Halstead, Mark. J. "Learning and Teaching About values: A review of recent research". *Cambridge Journal of Education* 30/2 (2010), 169-203.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Sayran. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.
- Işık, Sefer Yetkin. "Küresel Kültürel Değişim ve Yeni Annelik: Ankara Kamil Ocak Mahallesi Örneği". *Eğitim-Bilim-Toplum Hakemli Dergi* 13/50 (2015), 48-75.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Family and human development across cultures: A view from the other side*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1996.
- Kan, Çiğdem. "Değişen Değerler ve Küresel Vatandaşlık Eğitimi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 17/3 (2009), 895-904.
- Kırca, Süheyla. "Medya Ürünlerinin Küresel Yayılımı Yerelleştirilmesi: Ulus aşırı Kimliklerin Yaratılması". *Doğu Batı Dergisi, Popüler Kültür Sayısı* (2001), 173-184.
- Köroğlu, Cemile Zehra. *Tüketim Kültürü ve Din*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Kuşdil, M. Ersin - Kağıtçıbaşı, Çiğdem. "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı". *Türk Psikoloji Dergisi* 15/45 (2000), 59-80.
- Morley, David - Robins, Kevin. *Kimlik Mekanları*. çev. Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Özbolat, Abdullah. "Değerleri Küreselleşme Sürecinden Değerlendirmek". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012), 147-167.
- Özensel, Ertan. "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 219.
- Özkan, Abdurrahman. *Dijital Medya ve Çocuk: Sosyalleşmenin Yeni Boyutları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Patton, Michael Quinn. *How to use qualitative methods in evaluation*. Newbury Park CA: Sage, 1987.

- Pamuk, Akif. "Karakter Eğitimi ve Sosyal Bilgiler". 1. *Ulusal İlköğretim Kongresi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 15-17 Kasım 2007.
- Rençber, Mehmet Sait. "Değerlerin Küreselleşmesi ve Küreselleşmenin Değerleri". *Felsefe Dünyası* 41 (2005), 136-142.
- Sarıbay, Ali Yaşar. *Siyasal Sosyoloji*. İstanbul: Der Yayınları, 1994.
- Sayılan, Fevziye, "Küreselleşme ve Eğitimdeki Değişim", Küreselleşme ve Eğitim, ed. Ebru Oğuz, Ayfer Yakar, Ankara, 60, Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.
- Sayılan, Fevziye, Küresel Aktörler DB ve GATS ve Eğitimde Neoliberal Dönüşüm. JMO Haber Bülteni, 44-51, 2007.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an Nedir? İnsanın Anlam Arayışı*. İstanbul: Şule Yayınları, 5.Basım, 1996.
- Steger, Manfred B. *Küreselleşme*. çev. Abdullah Ersoy. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Şen, Ülker. *Millî Eğitim Bakanlığı'nın 2005 Yılında Tavsiye Ettiği 100 Temel Eser Yoluyla Türkçe Eğitiminde Değerler Öğretimi Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Şener, Tülin. *Çocukların Kültürel Etkinlikleri*. Ankara: Sobil Yayınları, 1.Basım, 2007.
- Gönel, Feride Doğanay.-Akçalı, Timur. "Türkiye'de Neoliberal Politikaların Üniversite Eğitimine Yansımaları". *Eğitim Bilim ve Toplum Dergisi* 5/20 (2007), 4-29.
- Özdemir, Mehmet Çağatay (ed.). *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Ayrıntı Basım Yayın ve Matbaacılık, 2014.
- Yaşar, Şefik vd. "Sınıf Öğretmenlerinin Bakış açısıyla Küreselleşmenin Değerlere ve Değerler Eğitimine Yansıması". *Değerler Eğitimi Dergisi* 26 (2013), 339-369.
- Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2008.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

**On Dilemmas Regarding the Origin of
Human and the Nature of the Realm
in Ibn Tufayl's Hayy b. Yaqzan**

**İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'ındaki İnsanın Kökenine
ve Âlemin Mahiyetine Dair İkilemler Üzerine**

Hüseyin YÜCEL

Dr. Ar. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Ankara, Türkiye
Dr., Ankara University, Faculty of Theology
Ankara, Turkey

huseyinyucel@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6939-0025>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Yücel, H. (2021). On Dilemmas Regarding the Origin of Human and the Nature of the Realm in Ibn Tufayl's Hayy b. Yaqzan, *Journal of Social Sciences*, 31, 219-237

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54737>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 25.11.2021

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 219-237

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

On Dilemmas Regarding the Origin of Human and the Nature of the Realm in Ibn Tufayl's Hayy b. Yaqzan¹

Abstract

In this study, you can choose to determine the philosopher's preference for human origin and the nature of the realm through Ibn Tufayl's "Hayy b. Yaqzan". This aim is primarily asserted in the work on the adventure of coming to the world and the nature of investment. At the beginning of the work, Ibn Tufayl discusses how the human came to the world through the character of Hayy. In this context, it talks about self / soil derivation and biological occurrence from parents. Ibn Tufayl reflects a number of scientific and religious explanations that existed before him. The subject preference of the philosopher who conveys his own proofs of both assumptions is the second dilemma given to us, the theories given about the nature of the world. In this context, the philosopher conveys the ethos of the philosophical argument and the creation theories of the religious argument. When he chooses his own evidence and dilemmas in his work, he thinks about it. We will try to determine the philosopher's preference (if any) by analyzing which of these proofs is consistent.

Keywords: Ibn Tufayl; Hayy b. Yaqzan; Self-derivation; Realm; Eternity; Creation

İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'ındaki İnsanın Kökenine ve Âlemin Mahiyetine Dair İkilemler Üzerine

219

Özet

Bu çalışma İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* eseri bağlamında, insanın kökeni ve âlemin mahiyeti problemleri üzerine filozofun tercihini belirlemeyi amaçlar. Bu amaç doğrultusunda öncelikle insanın dünyaya geliş serüvenine ve âlemin mahiyetine dair eserde ileri sürülen varsayımlar tahlil edilmiştir. İbn Tufeyl eserin başında Hayy karakteri üzerinden insanın dünyaya nasıl geldiğini konu edinir. Bu çerçevede kendinden/topraktan türeme ve anne-babadan biyolojik olarak meydana gelme olgularından bahseder. Konu hakkında kendi görüşünü beyan etmekten kaçınan İbn Tufeyl, kendinden önce var olan birtakım ilmî ve dini açıklamaları eserine yansıtır. Her iki varsayımın da kendi delillerini aktaran filozofun konu hakkındaki tercihi (varsa) tespit edilebilmesi için eserin kurgusu üzerinden analize tabi tutulması gerekir. Eserin bize sunduğu ikinci ikilem ise, âlemin mahiyetine dair verilen teorilerdir. Bu bağlamda filozof, felsefî argüman olan âlemin ezeliliği ile dini argüman olan âlemin hudûsu teorilerini aktarmaktadır. Her varsayımın kendine ait delillerini ve çıkmazlarını eserinde detaylıca konu edinir. Biz bu deliller üzerinden hangisinin tutarlı olduğunu analiz ederek, filozofun tercihini (varsa) tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzân, Kendinden/Topraktan Türeme, Âlem, Ezelilik, Hudûs.

¹ This article is the English translation of the article I published in the issue of 31/3 of the Journal of Islamic Research in 2020.

INTRODUCTION

Although many methods have been used in the history of philosophy to understand and explain the reality, Ibn Tufayl's method of narrating the subject with a story preserves its originality as a method that no one else has applied before. Ibn Tufayl, in his work called Hayy b. Yaqzan tells us the adventure of the person who wants to reach the truth. Besides this, he also tries to explain that reality, along with individual reasoning², can also be possessed with the given revelation knowledge. Furthermore, he tries to establish the relationship between these two ways that lead to reality. The establishment of this relationship shows itself as the relationship between philosophy and religion, about which there are many discussions in the philosophical literature. In general, Ibn Tufayl expresses in his work that man can reach a perfect level through self-education i.e. with individual reasoning; and that the reality reached through religion and philosophy should not show conflict. Thus he emphasizes that truth can be obtained as a result of individual experiences³. In other words, he proves that man can reach the knowledge of the truth just through his mental inferences in an independent way by staying away from all the influences such as social and traditional knowledge. This proof also shows that man can reach the basic principles of natural philosophy and metaphysical knowledge with intellectual principles that have not been exposed to external influence.⁴ In this context, the work first begins with the descent of human beings. Afterwards, it describes how a single person grows up within the framework of the opportunities offered to him by nature and how he improves himself in stages by observing nature and reaches the knowledge of the truth. In a way, this is a research aiming to reach the realities in metaphysical knowledge with the help of evidence in the physical sciences and this is a part of the philosopher's philosophical method.⁵ Further in the story, by making a comparison or verification of the level of knowledge attained by a man who has reached the truth i.e. a perfect human being, and another one who has acquired the knowledge of the truth through revelation, he talks about where religion and philosophy stand in their search for truth and that they are non-contradicting. In this respect, the work Hayy b. Yaqzan has greatly influenced some philosophical and religious schools coming after it.⁶

When we examine the studies in the literature, we see that a lot of work has been done about Hayy b. Yaqzan. Important articles have been written especially on the explanation of the relationship between religion and philosophy, and about the fact that there are different ways leading to the truth, and also about Ibn Tufayl's philosophy. The studies carried out largely contain explanations regarding the creation of the story. There has been an attempt to ascertain the ontological, epistemological and moral elements in this fiction. When we examined the studies, we saw that it was discussed in three dimensions. The first of these discussed the topic in the context of religion-philosophy relationship.⁷ The second is those studies that involve the

² Reasoning, according to Ibn Tufayl's storytelling, expresses universal truths attained by man by setting aside observation and experiment.

³ Ibn Tufayl's emphasis on individuality is a result of his confrontation with society.

⁴ Avner Ben-Zaken, *Hay bin Yakzan'ı Okumak* (İstanbul: İthaki Yayıncılık, 2015), s.17

⁵ Lenn E. Goodman, "İbn Tufeyl", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. S.H. Nasr - Oliver Leaman trc. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2011). s. 371.

⁶ For the study of the thinkers influenced by the work and the later formats of the story, see: Samar Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought* (New York: Lexington Books, 2007).

⁷ For the study carried out on the concepts of Debate-Evidence in order to show the relationship between religion and philosophy, see: Mehmet K. Karabela, "Cedel ile Burhān Arasında: İbn Tufeyl'in Hayy b. Yaqzān Adlı Eseri

fact that there is no contradiction between the two types of knowledge; one that of a man shaped by Ibn Tufayl's Hayy independent of external influences by educating himself and reaching that level of knowledge and the second acquired through revelation.⁸ Third is about the studies examined in Hayy b. Yaqzan.⁹ The aim and original extent of the research we will do, rather than explaining the story and extracting some fictional arguments from it, is to analyze the arguments put forth in the work about the adventure of the coming of man (Hayy) into the world and the nature of the universe, where Ibn Tufayl did not present a clear attitude. Many scientists think that he is trying to present different thoughts on these issues. However, in our opinion, Tufayl's aim is not to leave unanswered the existing questions about the aforementioned issues, but to seek the truth with a correct analysis of any objection that may come by evaluating it objectively. The first point we want to draw attention to in our study is the first issue that was discussed at the beginning of the story i.e., the adventure of the arrival of man to the world. Ibn Tufayl examines the coming into the world, biologically or as a result of a kind of derivation, of Hayy the main character of the story.¹⁰ Although two hypotheses are put forward on this issue, we will only try to find an answer to Tufayl's that question which remains almost unanswered. We will try to detect which of the hypotheses put forward by Ibn Tufayl are preferred by him by analyzing the arguments of the aforementioned hypotheses. In this context, the method of our research is text analysis.

Another point to which we want to draw attention is Ibn Tufayl's explanations in the context of the nature of the world.¹¹ At this point, the question we seek the answer to is; whether the philosopher has a clear preference about the nature of the world or whether he questions the probability of both possibilities. The main research problem of our study can be expressed as follows: which of the assumptions put forward by him did he prefer about the adventure of man's creation and the nature of the world in his work Hayy b. Yaqzan?

The first source we will refer to while dealing with the topic is Ibn Tufayl's Hayy b. Yaqzan. Since we do not have any other work of the philosopher on the subject, we will try to find answers to the questions between the lines of his work where he has written his ideas. In addition to this source, we will include the intellectual movements that Ibn Tufayl was

Üzerinden Klasik Dönem Sonrası İslam Düşünce Tarihini Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013).

⁸ For detailed information on the subject, see: Necmettin Tozlu, *İbn Tufeyl'in Eğitim Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2005), s.111-126; Abdullah İnce, "İbn-i Tufeyl ve Jean Jacques Rousseau'da Eğitim Düşüncesi", *Usul İslam Araştırmaları* 21/21 (2014).; Emel Sünter, "Günümüz Gençliği İçin Hayatın Anlam ve Değeri Olarak Hayy B. Yaqzan'ı Yeniden Okumak", *Günümüz Gençliğinin Zihin Problemleri*, ed. İbrahim Maraş - İsmail Erdoğan (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019).; Ömer Türker, "Hayy b. Yaqzan: İnsanlık Adasında Yalnız Bir Hakikat Yolcusu", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/18 (2009).

⁹ For detailed information on the subject, see: Josef Puig Montada, "Philosophy in Andalusia: Ibn Bâjja and Ibn Tufayl", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson - Richard.C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).; Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism, A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan* (Leiden: Brill, 1974).; Ben-Zaken, *Hay bin Yaqzan'ı Okumak*.; Fehrullah Terkan, "In Search of Support: Ibn Tufayl's Evaluation of the Muslim Philosophers", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (2005). ss.205-230

¹⁰ For the studies on the subject, see: Mustafa Yıldız, "İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları", *Felsefe Dünyası Dergisi* 53/1 (2011). s.65-91.

¹¹ There is a study on the subject in Turkish literature. However, this study is in the form of a comparison of Ibn Tufayl and Kant's views on the nature of the world. There is no inclination in the article to choose one of the two assumptions about the nature of the world. For detailed information, see: Aykut Küçükparmak, "Âlemin Yaratılması Problemi: İbn Tufeyl-Kant Karşılaştırması", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2009)., ss. 526-542.

influenced by and the work of other philosophers. We will also refer to the opinions mentioned in the secondary sources about Hayy b. Yaqzan as necessary.

ASSUMPTIONS ABOUT HAYY B. YAKZÂN'S ARRIVAL TO THE WORLD

Ibn Tufayl, in the introduction part of his book, puts forward some ideas about the philosophers before him. In this context, he examines the consistency and competence of the philosophers' studies. The conclusion he arrived at was that none of them had said anything truly satisfying. Moreover, he emphasizes that Hayy b. Yaqzan is an important work in satisfying the hunger for truth in a person. In the next title of the article he deals with Hayy's coming to the world.

In this section, he mentions two important assumptions and in a way, leaves it to us to decide what assumption to accept.¹² Of these two hypotheses, which are alternate to each other, the scientific narrative conveys the process of Hayy's coming to the world, the organism that derives from itself i.e., the process of the emergence of man from the soil; on the other hand, the religious narrative conveys the process of Hayy's coming to the island as a result of a human and social event.¹³ In order to maintain topic integrity, we will first talk about the second assumption and then concentrate on the first one.

222

IBN TUFAYL'S SECOND ASSUMPTION ABOUT HAYY'S COMING TO THE WORLD

While conveying the second hypothesis, Ibn Tufayl begins with a story. He says that this story is actually created by those who refuse to believe in derivation from clay or mud and that it has been adapted in order to explain the possibility of how Hayy can live on an island alone. According to the story, Hayy comes to the world in a society ruled by a tyrant sultan and is a baby who is about to be killed. His mother, in order to save him from this, makes a protective chest, puts the baby in it and leaves it into the sea. As a result of natural events that allow this situation to be shaped the way it should be, he is drifted to an island where no one resides. When he arrives at the island, he is saved by a deer upon hearing his cries from the chest already partly open.¹⁴

Before Ibn Tufayl, a similar version of the story was already recorded in literature by *Kıssatu zu'l-Karneyn ve Hikâyetu's-Sanem ve'l-Melik ve Bintuhû*.¹⁵ Although there may be some similar features of Hayy in this work, the belief that Ibn Tufayl has produced a genuine work is high. Furthermore, despite the similarities, the most important difference is that Ibn Tufayl has

¹² Montada, "Philosophy in Andalusia: Ibn Bâjja and Ibn Tufayl", s. 168; For detailed story, See: İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", *Hayy b. Yakzân Nusûsu'l-Erbâa ve Mubdeûhâ*, ed. Yusuf Zîdân (Kahire: Dâru'l-Emîn, 1998), ss. 170-174; It can be seen that the forms of creation Ibn Tufayl bases his opinion on are the same as the forms of coming into existence mentioned in the Holy Qur'an; the shaping of Adam without a mother and father and the giving of soul to him and that he also adopts the biological creation through a mother and father. See: Al-Quran Al-Kareem, : Hicr, 15/26, 28-29; Mü'minûn, 23/12-14; Secde, 32/7-9; Sâd, 38/72; Rahman, 55/14, Nuh, 71/14, 17; Mürselât, 77/20-22. Gürbüz Deniz, "Hayy b. Yakzan ve Kur'ânî Temelleri", *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2009). s.139.

¹³ Goodman, "İbn Tufeyl", s.373.

¹⁴ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s.172-174; This assumption, conveyed by Ibn Tufayl about coming into existence, is quite similar to the story of Prophet Moses in the Qur'an. See: Al-Quran Al-Kareem, Tâhâ, 20/39; Neml, 27/9; Kasas, 28/7,10.

¹⁵ Ömer Mahir Alper, "İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi," (Marmara Üniversitesi SBE, 1993). s. 37.

written this piece of writing in a philosophical style.¹⁶ In this explanation, the coming of Hayy to the world describes the process we all go through. In other words, the baby comes to the world as a result of a biological process in a natural way by being born to someone. If this assumption is accepted, we don't think there is any other important data forcing us to question Hayy's coming to the world. However, if we want to know why Ibn Tufayl mentioned such a topic at the beginning of the story, we need to find out the difference of opinions on the subject before him or which of the present findings he adopted. We think that such an investigation will also reveal how the first man or people came into being. At this stage, the questions that need to be asked are: How did the parents or the mother who gave birth to the first man come into being? Is it the same as explained in religious literature; that God created Adam in heaven and then created a wife for him and landed them on the Earth to begin the adventure of worldly life? Or is it a physical or metaphysical explanation of how the clay used in Adam's creation became capable of accepting the soul in it? We think that the answer to these questions will provide important data in the way to understand not only how man came into being, but also how the universe came into being. In order to form an opinion regarding the answer to these questions, It would be appropriate to formulate our ideas by examining the explanation of Ibn Tufayl's first assumption on the subject.

IBN TUFAYL'S FIRST ASSUMPTION ABOUT HAYY'S COMING INTO BEING

The first assumption of Ibn Tufayl on the subject investigates the possibility of creation from soil or clay. For this, he starts his elaborations on the subject with the analysis of physical conditions which may make the creation possible and also researches the temperature and other related features. In this version of narrative method, Ibn Tufayl acts as a scientist or a physician.¹⁷ For a healthy analysis of the topic first of all as required by the story we will try to determine the factors affecting the world temperature.

The lost island that makes creation possible

The model island used by Ibn Tufayl while narrating the coming into being of Hayy is actually a type of utopia. It is clear that some information in Ibn Tufayl's mind has an influence on the creation of this utopia. Because he must have read some stories about the possibility of self-reproduction.

According to one claim, the information Ibn Tufayl has is based upon Mesudi's work on geography known as *Murûcu'z-Zeheb*. Mesudi talks about the geographical location of Waqwaq island and its properties in detail in his work.¹⁸ The first reports about Waqwaq island are attributed to the sources of Chinese origin in the 8th century. In the sources, Waqwaq trees are

¹⁶ According to Deniz, the most important proof that the work is scientific is the preface of the work. Because, in the preface, Ibn Tufayl criticizes the previous knowledge, as in Aristotle's method, and presents his thoughts as a systematic and value judgment in a philosopher's manner. See: Deniz, "Hayy b. Yakzan ve Kur'ânî Temelleri", s.134.

¹⁷ Montada is of the opinion that Ibn Tufayl preferred this version in terms of being a scientist and a physician. See: Montada, "Philosophy in Andalusia: Ibn Bâjja and Ibn Tufayl", s.168.

¹⁸ Ben-Zaken, *Hay bin Yakzan'ı Okumak*, s. 59. However, Avner claims that Mesûdî had never visited Wakwak Island in his life, and that he obtained this information from the geography and travel books he had. See: Ben-Zaken, *Hay bin Yakzan'ı Okumak*, s. 60.

mentioned whose fruits are children. The first source in which the term Waqwaq is mentioned in Arabic literature is the tenth century Kitâbu 'Acâ'ibi'l-Hind.¹⁹

Ibn Tufayl obtains two important pieces of data from the stories told about Hayy's coming into being. The first of these is the geographical features of the aforementioned island, which make derivation from soil/mud possible. These features include the information that conveys the climatic conditions, latitude-longitude and the perfect angle of the Sun.²⁰ The second is the information that conveys the existence and characteristics of the Waqwaq tree on the island. However, while the fruits of the Waqwaq tree mentioned in the sources are depicted as a female figure, Ibn Tufayl transforms this figure into a male character.

Moreover, while the literary aspects of the narratives about the island predominate, Ibn Tufayl, as a personality seeking the truth, transforms the situation into a philosophical text. Ibn Tufayl's mention of Waqwaq Island reinforces the claim that he questions the possibility of self-derivation, but also reiterates our doubts as to whether he might have a different intention. The basis of our suspicion is the possibility that this information may have been put forward only to accommodate the claims of previous thinkers. The purpose that both options tell us is that Ibn Tufayl reveals a character independent of all kinds of information flow, and shows that Hayy's adventure, which he started by exploring nature, aims to reach the knowledge of the truth.

Earth's Temperature and Its Relation to Sun

224

The most important reason why Ibn Tufayl discusses temperature is because of the fact that there are people without parents in the Equator region. According to the philosopher, those who accept this assumption state that there are many factors that affect the emergence of human beings. Moreover, they are also of the opinion that temperature is the most important factor among them. In order for man to come into existence, the earth must have the most temperate climate and be the most inclined to accept supreme spirits. What draws our attention at this stage is that the properties of matter are directly proportional to temperature. Just as it affects the ratio of many elements in the substance, temperature is also the main factor of fermentation. Because the fermentation process needs the most suitable level of temperature. The fact that the spirit attaches to the object, when it becomes capable enough to accept it, also confirms the connection between temperature and matter.²¹

Ibn Tufayl states that the cause of the Earth's temperature has nothing to do with the distance of the Earth from the Sun. In fact, the distance he emphasizes here does not mean the distance or closeness of the Earth as a planet to the Sun, but the distance of the layers of the Earth from the Sun. In order to prove this situation, he gives this evidence; considering that the Earth is a planet consisting of the earth's surface and air, and that the air is a structure that surrounds the globe, that is, more outside, the air should be warmer because it is closer to the Sun than the earth's surface. However, we see that the temperature on the Earth rises as we go

¹⁹ Ben-Zaken, *Hay bin Yakzan'ı Okumak*, s. 45. For detailed views on the topic see: Ben-Zaken, *Hay bin Yakzan'ı Okumak*, s. 63-64.

²⁰ Kruk argues that Ibn Tufayl's thought on the subject, based on his use of the phenomenon of light and astronomical data, was processed in a Neo-Platonic framework. However, on the other hand, he states that the theory of self-derivation is based on Aristotle. See: Remke Kruk, "A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in The Medieval Islamic Tradition", *Journal of Semitic Studies* 35/2 (1990). s. 275.

²¹ Ibn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", ss. 174-5

up from the earth's surface and air gets colder as we move up through the layers. Therefore, what determines the temperature of the Earth is not the distance of the layers from the Sun, but the qualities they have.²² What makes something hot is either an object hotter than itself, or it is motion or radiation. Those who accept this assumption refute the first option by stating that the Sun itself is not a hot body. Because the Sun is transparent and at the same time it is not a dense body. They reject the second option because they think that the Earth is at rest, or that even if it moves, the motion is not enough to generate heat. The last option is that the main reason for the warming of the Earth is light. The angle of incidence of light is directly proportional to the degree of temperature. This situation is explained with the example of concave mirror (المقعدة المراءة) in the story.²³

In explaining the effect of the angle of incidence of light on temperature, Ibn Tufayl talks about the morphological features of the Sun and the Earth. The Sun and Earth are two spherical planets. For this reason, the rays coming from the Sun do not come to all parts of the Earth at a vertical angle and cause a temperature difference in different parts of the Earth. In fact, the degree of rays coming to the poles is so horizontal that it is not possible for people to live in those regions due to the lack of sufficient temperature. The point that Ibn Tufayl wants to reach with these explanations is that the suitable temperature that will allow the emergence of human beings can be achieved in the equator region due to the shape of the Earth. Because there is a balance of hot and cold. This balance creates the most suitable climate for parentless birth by tempering the air.²⁴

Fermentation of Pure Soil at Appropriate Temperatures

For the soil to ferment, there must be a suitable temperate climate. As a result of fermentation, the soil attains a balance of hot-cold and wet-dry. In other words, the hot-cold and wet-dry qualities are so mixed together in this environment that a complete harmony and balance occurs between them.²⁵ Soil, due to its nature, contains opposite qualities. Some differences occur in terms of gaining the ability to form blood, phlegm, bile and semen/love from these opposite qualities. The part that provides the most appropriate balance in the soil is the middle part, from which man comes into existence.

After this stage, Ibn Tufayl describes a phenomenon similar to the development process of the baby in the mother's womb.²⁶ The soil that reaches this stage becomes ready to accept

²² İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s.171

²³ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s.171; Since the concave mirror (lens) collects the scattered sun rays at one point and makes the light come more steeply and stronger to the surface it comes into contact with, the temperature of the object under the lens is noticeably higher than the temperature of the object on the ground, which cannot benefit from the light of the lens. Moreover, It is a scientific fact.

²⁴ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", ss.171-2;

²⁵ Deniz, "Hayy b. Yakzan ve Kur'ânî Temelleri", s.140. Some modern studies claim that biological evolution started from the soil. Bkz: Alexander Graham Cairns-Smith - H. Hartman, *Clay Minerals and the Origin of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), .

²⁶ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s.177; Elmalılı, in his interpretation of the 14th verse of Surah Noah, states that creation consists of many stages. Creation occurs in this order; elements, foods, mixtures, sperm, embryo, piece of meat, bone and meat mixture. See: Elmalılı M. H. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, s. 352-53; Fahreddin Razi, on the other hand, states that in the 17th verse of the same surah there are two different approaches to the subject based on the statement "Allah has made you grow from the ground like a plant". According to the first of these, saying that "he made you grow from the ground" means that he created your father from the ground, that is, he created man by creating him from the ground. See: Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut:

the spirit/soul created by God.²⁷ The fact that the soil is ready to accept the spirit is an indication that it is at the highest level of its ability. Metaphysically, the union of matter and form occurs. In other words, the body and spirit that make up the human become an inseparable whole until the day when death comes to him. At this stage, we should point out that according to Avicenna not every form of matter is acceptable. Because among the causes that enable the formation of things is that they must be in the most appropriate material structure to create its purpose and to accept its form. Matter, which is one of the causes that enable man to come into existence, must have a structure suitable for accepting the human form (spirit). Only the substance that can reach this ability is given a spirit by the command of God. This is why Ibn Tufayl states that the soil in the middle of a large piece of fermented soil is the region that contains the most suitable material structure for creating human beings. From the center to the outside of soil, there is a decrease in the level of its competence. Just like the power of absorbing the rays, due to the effect of the sun on the position of the Earth, they receive their share of the spirit by the command of God according to the degree of perfection of the soil.²⁸ The distribution of the spirit according to the perfection of the soil forms the souls of those who are subject to the formation from the perfect to the incomplete. As the perfection in matter decreases, the power/ability of the spirit that will be attached to it also decreases. In this way, the universe creates the elements it contains. At this level, inanimate objects, plants, animals and humans come into being. This narration, which comes out of the lines of the story, reminds us of Fârâbî and Ibn Sînâ's explanations of how the formation process of mines, plants, animals and humans, starting from the elements in the sublunar realm, takes place.²⁹

The Creation of Man

Ibn Tufayl's explanation about the soul is worth explaining. Because although he talks about the derivation from the soil/mud, the derivation in the formation of the thing actually explains the occurrence of a material and biological process. Some researchers, who claim that Ibn Tufayl advocates derivation from soil/mud, deal with the issue on a purely mechanical level. On top of these is Robert Boyle, who discusses the possibility of movement in the void formed in the fermented soil. Boyle's research is that movement can occur within the void, and this explains self-derivation in a mechanical way. In other words, basically, the sun's rays provoke the matter to reproduce.³⁰ What Boyle is trying to explain is not an accidental occurrence, but the physical, biological and astronomical causes of occurrence. However, in our opinion, the most important point that he overlooked is that Ibn Tufayl had also talked about the spirit phenomenon. Although the existence of man depends on physical and biological causes, the

Dâru'l Fikr, 1981), s. 141; Elmalılı, in the interpretation of the 12th verse of the chapter Mûminûn, states that it is necessary to know how minerals, plants and animals came into existence in the process of becoming a man regarding the creation from mud. In the interpretation of the 13th verse of the same chapter, after the creation of the first man/men from mud, he placed him into a womb and created man. After the first man/men the creation process of the later human, (that is), the biologic creation process of birth by parents is explained. See: Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. 5, s. 512-14; In the interpretation of the 14th verse of the Chapter Rahman, on the other hand, the creation of man from mud heated by the Sun is discussed. In this respect, While emphasizing the relation between sun and mud, he also states that the real maker is Allah. See: Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.7, s. 369-70.

²⁷ Montada, "Philosophy in Andalusia: Ibn Bâjja and Ibn Tufayl", s.168.

²⁸ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", ss.174-5.

²⁹ For detailed information, See: Fârâbî, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye* (Beyrut: Dâru'l Maşrık, 1971), s.38; Fârâbî, *Kitābu' Ârâ'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh* (Beyrut: Daru'l Maşrık, 1895), s. 78.

³⁰ Ben-Zaken, *Hay bin Yakzan'ı Okumak*, 47. not

spirit given to him includes a metaphysical bond. Man is made up of soul and body. In this respect, we must state that what Ibn Tufayl means by the phenomenon of self-derivation is not a mechanical one without divine intervention, but a derivation in the form of divine intervention as in the creation of Adam (p.b.u.h).³¹ At this stage, it becomes clear that the thoughts that Ibn Tufayl was a complete naturalist are pointless.³²

Because, although it is possible to say that matter goes through a physical and chemical process, it is impossible when it comes to giving the spirit to the matter that reaches a certain perfection. This also makes it clear that there is a divine intervention in the work. In other words, the explanation of existence as a divine act with God's giving spirit supports a theistic perception, not a naturalist one. In this context, Ibn Tufayl, while conveying his ideas about the derivation from soil/mud, explains the subject as a combination of matter and form by drawing the situation not only to a physical but also to a metaphysical field. As we have just mentioned, this process is likened to the maturation process of the baby in the mother's womb. Each of the bubbles formed from the soil continues until the human being completes its formation with the formation of vital organs such as the heart, brain and liver.³³ As a result, man completes the process of being by being derived in this way. The soil, which completes its formation, splits as if performing the event of giving a birth just like the child is born from the mother and gives birth to man. The next part of the story is the same for the proponents of both hypotheses. The child gets hungry and starts to cry. Gazelle finds the child and feeds it.³⁴

In the narrations so far, it should be underlined that Ibn Tufayl preferred to convey the previous assumptions as they were. Yet, in this part of the story, it seems quite difficult to make an inference about which of the above-mentioned hypotheses the philosopher prefers. However, the thing that draws our attention is that the story takes place in the Equator region, which is the most suitable place that will allow the derivation from soil/mud. Moreover, philosopher's mentioning such an assumption and bringing up this subject for discussion shows that he could have also made the choice on this issue. Mentioning the second hypothesis will lead us to the same conclusion. At least, the fact that the philosopher considers both hypotheses worth considering suggests that he stands at an equal distance from both hypotheses, although he does not openly express his opinion until this stage of the story.³⁵ However, the general

³¹ Ibn Tufayl, while emphasizing that there is a need for a certain level between the soul and the body in the story, talks about the creation of the Adam and the example of God's giving it a soul. Giving this example is not actually an explanation of a mechanical derivation, but of a derivation that occurs by the command of God. See: Ibn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s.175.

³² The most prominent thinker to argue that Ibn Tufayl was a naturalist philosopher is Sami Hawi. Hawi says that he tries to explain reality through nature in many parts of his work. However, he also states that his naturalistic perception cannot be taken as far as what Auguste Comte advocated for. This statement actually brings with it the contradiction that Hawi fell into while describing Ibn Tufayl as a naturalist. In order to get rid of this contradiction, he uses the following expression: "Ibn Tufayl's naturalism is embodied in the format of a scientist taking on the role of a philosopher. His naturalist side, not pure but critical one; as an astronomer, biologist and physician, is important to carry the methods, theories and facts in these fields to the field of philosophy," According to this statement, Hawi's interpretation of Ibn Tufayl as a naturalist almost emphasizes his scientific side. However, to call a philosopher a naturalist means simply building his perception of the universe on physical realities. Ibn Tufayl, on the other hand, besides trying to defend and understand scientific realities, he also brings up the subject of spirit, which is a metaphysical concept. Therefore, it is a wrong perception to describe him as a naturalist. See: Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism, A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan*, ss.87-9.

³³ For Aristotelian background on the bubble doctrine, see: Kruk, "A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in The Medieval Islamic Tradition". ss. 265-82.

³⁴ Ibn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s.177.

³⁵ Goodman does not mention that a clear choice must be made between the assumptions made by Ibn Tufayl. On the contrary, these two hypotheses complement each other. Such an attitude creates some deficiencies in reaching the knowledge of the truth. see: Goodman, "İbn Tufeyl", s. 373.

opinion is that the information given by Ibn Tufayl about the derivation from soil/mud is because the previous ones had brought the subject up. Ibn Tufayl's later meeting with Absal and going to the community where the people lived strengthens the assumption that he was talking about a person born from Hayy's mother-father on the other island.³⁶ However, we believe that this is not a satisfactory proof. In addition, the philosopher's statement that the gazelle took Hayy to the place where it found him every night and warmed him with the feathers coming out of the chest, suggests that Ibn Tufayl is closer to this assumption. In our opinion, the philosopher's preference on the subject is in this direction. However, we still keep in mind the possibility that Ibn Tufayl might have said so due to the plot of the story.³⁷

If the theory of spontaneous derivation of man is accepted, then one needs to ask this question "Why didn't anyone other than Hayy come into being in the same way?" The narration of the story to us is that Hayy is alone on the island. If self-derivation was accepted, other people should also have existed on the island. This determination is not sufficient evidence for Ibn Tufayl to accept the derivation from soil/mud. Well, why is the story set in an equatorial climate that allows for self-reproduction, and moreover, why is such information transferred? This question is very important to us. However, our inability to give a satisfactory answer to this question does not adequately support the idea that Ibn Tufayl adopted the derivation from soil/mud. After explaining the philosopher's first question for which we seek the answer in this way, we can move on to the analysis of the second question in the story.

ASSESSMENT OF ASSUMPTIONS ABOUT THE NATURE OF THE WORLD

228

When the search for how man came to the world is actually considered in the context of cause and effect relationship, it leads us to explain the question of how the world came into existence. In our opinion, the fact that Ibn Tufayl put forward such an assumption at the beginning of the work lays the groundwork for Hayy's search for how the world came into being.

What we are looking for here is not the possibility of unsubstantiated occurrence, -this is impossible for beings other than God- but the questioning of the eternity of the principles that make things happen. For example, the birth of a human being from parents should be understood as its biological cause. In other words, the reason that creates a person is his parents in a way. In the chain of causality, "Is the world created out of nothing? Or does it exist pre-eternally?" question must be analysed. Ibn Tufayl remains between the theories of Ghazali and Avicenna in the context of the nature of the world.³⁸ In this indecisiveness, we will act in the direction of the philosopher's analyzes in order to reveal that Ibn Tufayl may have proposed a clear solution or which one he adopted as a result of his mental inferences between the two options.

³⁶ Deniz, "Hayy b. Yakzan ve Kur'ânî Temelleri", s. 137.

³⁷ The subject is mentioned in the text as follows: ...مما ملئ... في وقت وضع الطفل فهيريش كان هناك،

Bkz: İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s. 178.

³⁸ Montada, "Philosophy in Andalusia: Ibn Bâjja and Ibn Tufayl", s. 170.

HAYY'S UNDERSTANDING THE CREATION OF THE WORLD AND DISCOVERING THE NECESSITY OF GOD'S EXISTENCE

Ibn Tufayl tells Hayy's search for truth with a method that goes from physics to metaphysics in the story. In line with Ibn Tufayl's method, which starts the search for existence from nature, Hayy first begins to observe the world he lives in. This is also true for the natural philosophy of the philosopher, as it is inspired by a method of going from concrete things to abstract things.³⁹ Hayy's first determination was that some of the objects found around him were identical; some of them had different characteristics. The conclusion he basically reached is that the world embodies a kind of multiplicity.⁴⁰

Hayy, who examines the other elements one by one starting from himself, concludes that the clearest distinction he has reached among varietal things is the distinction between different types. Every species has a soul, and that soul is the One in their multiplicity. It doesn't take long for Hayy to realize that the common element between the species is the spirit.⁴¹

Hayy then begins to examine the objects. They are things that do not grow, fly and swim, like plants or animals. But he also discovers that every object has its own characteristics. Because he realizes that heavy objects are down and light objects are up. Objects are beings spread throughout the universe and in which abundance is deeply rooted. Hayy's rethinking of the spirit that he had previously found in plants and animals enables him to consider the universe as a whole this time. What he needs to think about now is not the multitude in the world, but the fact that all of the things that seem like multiplicity are together. As a result of this thinking activity, Hayy realizes that plants and animals are also made up of objects in a way. However, Hayy, who started to see the universe completely as an object, sets off on a search for an object that is not subject to change beyond these. Although this search does not yield any results, it creates a new perception in Hayy. Perhaps it is the purest, simplest, and furthest from outside influences among the bodies he must seek. Hayy, unable to find such an object, concludes that there must be some principles in the essence of objects. There should be two of these principles. As a result, Hayy understands that one of the principles in the objects is the body (الجسمية) common to everybody, and the other is the Generic Form, which makes the thing that thing and gives it its properties.⁴²

The reason why Ibn Tufayl describes this search of the character Hayy is that he wants to prove that the universe is made of matter and form.⁴³ This method is important in the way

³⁹ Alper, "İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi." s. 48.

⁴⁰ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", ss.190-1.

⁴¹ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s. 192.

⁴² İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", ss.193-6; It expresses Ibn Tufayl's common principle regarding bodies as corporeality. Other qualities are expressed as form. In this context, Ibn Tufayl's meaning of corporeality corresponds to ghosts. For detailed information on term 'Heyûlâ', see: Hüseyin Yücel, *Grek Felsefesinden İbn Sînâ'ya Heyûlâ* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), ; Montada, "Philosophy in Andalusia: Ibn Bâjja and Ibn Tufayl", s.170.

⁴³ Alper, "İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi." s.33; Ibn Tufayl's inference that the beings in the sublunar realm are composed of matter and form is an indication that he has adopted the Aristotelian doctrine. According to Joseph, while adopting this teaching, his rejection, at the same time, of the first substance (ephemeral) in its potential form is an indication that he is in line with Avicenna. See: Montada, "Philosophy in Andalusia: Ibn Bâjja and Ibn Tufayl", s.169. Looking at this interpretation, there may be a perception that Avicenna did not accept ghosts. However, the subject in question is about the sublunar realm, that is, the physical world. In this context, Avicenna accepts the unity

that it is a knowledge that can be reached as a result of observing the living and non-living beings around the person with pure mind. Moreover, it is very valuable in the way that it states that physical realities do not satisfy man's quest for existence, but are an important starting point in perceiving metaphysical existence. According to Ibn Tufayl, the universe is a whole consisting of matter and form. However, in addition to the matter that remains unchanged, it is the form that constantly changes and determines some qualities according to the purpose of the object to be formed. Hayy, as a result of these inferences, believes that there should be a creator of the universe. Because it is imperative that there must be a creator who manages all changes and allows them to happen.⁴⁴

Hayy has not yet been able to move on to a search for God, which he accepts as the cause, the agent of the universe, by being isolated from the tangible realm. Therefore, naturally Hayy's search for the creator begins with the elements of the sensible world. When Hayy cannot find the creator in terrestrial objects, he directs his thoughts to the sky and continues to search for the maker there. However, after a while, it turns out that his search will not yield any results. After this stage, For Hayy, the world, all living and non-living beings, earth and sky are accepted as a whole. Ibn Tufayl makes Hayy ask some questions that he has to find answers to. Now that the existence of a creator is accepted, how should the connection between the creator and the universe be?

Ibn Tufayl prefers to make a decision on the subject based on the results that will come out with the acceptance of both ideas in order to reach a clear decision on whether the world is created or pre-eternal. His initial results make it difficult to decide between the two options. However, the interrogation is not yet over and a definite judgment has not been formed on the subject.

Hayy decides to reexamine the objects and starts with the simpler ones. It's pretty easy to understand that every object has something in common. However, it is not so easy to explain the difference in objects. Observing that some objects can be formed as a result of shaping mud, Hayy almost depicts mud as a kind of hyla.⁴⁵ What creates other differences is the form attached to it in order to create a new object out of clay. With this inference, he finds out that the form and hyla are inseparable from each other. However, Hayy's talking about mud, that is, a physical phenomenon, is the clearest indication that he could not get out of the realm of the world and corruption. Nevertheless, Ibn Tufayl must have realized that Hayy has moved away from the sensory realm, so he directs Hayy back to physical explanations. In fact, Ibn Tufayl tried to explain the subject by turning to the physical world, perhaps because he did not want to go out of line with religious arguments. Because the fact that he mentioned that hyla and the form exist together and that these two cannot be separated in any way shows that he has shifted to the idea of precedence of the universe. Perhaps if Ibn Tufayl had made statements that continued along this way, we would have been able to find a clear answer to the second question that remained unanswered at this stage. In our opinion, his mention of the concepts of hyla and form is a proof that he is on this line. However, my guess is that he does not want Hayy character to

of matter and form in the sublunar realm. However, metaphysically, he accepts the ghost in principle as a mere potential.

⁴⁴ However, the explanation in the story that Ibn Tufayl's character, Hayy, finds God in the light of these data does not seem very predictive. Because, in the expression he used there, the idea that Hayy "being a gift of God" must have a creator, should have been supported by metaphysical inferences.

⁴⁵ Ibn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s. 200.

be separated from the physical space, which makes this situation difficult. Because if the world is accepted to be eternal, some impossible obstacles such as accepting the existence of an infinite body will arise. If such a body is presumed to exist, it must have a different structure from the created ones, which is impossible. Moreover, the precedence of such a being over the the created ones is unthinkable. Because Hayy's mind, at this stage, is presented in a structure that is largely dependent on the physical realm. However, even the expression 'an infinite body' is quite problematic in this context. Because the body is a thing that has its limits and certain extents, that is, width, height and depth. Therefore, it is a serious contradiction to talk about the concept of infinity where the body is mentioned.⁴⁶ Ibn Tufayl, in the parts where he bases this thought, is basically in a dilemma about whether the world can be ancient or not. However, according to our determination, as we have mentioned at the beginning, Ibn Tufayl prefers to shape his philosophy over nature. As a result of this influence, we think that the inferences he made regarding the precedence of the world were made under the influence of this philosophy. For this reason, trying to solve a metaphysical problem through matter will naturally give negative results. The point that saved Ibn Tufayl from such a contradiction is that he made his explanations based on the physical world. Moreover, the fact that a person who upholds the occurrence of the world expresses the togetherness of hyla and form and states that they cannot be considered separately, is also an indication of this. This is true for objects in the physical realm. However, in principle, that is, in the context of possibility, when it comes to the subject, the possibility of the world should be considered ancient. When it comes to the later creation of the world, Ibn Tufayl gets stuck due to the concept of time. Because as a result of accepting a thing created out of nothing, a fundamental question arises as to why it was not created before. When time is regarded as the count of motion, it is not something conceived independent of the World. Therefore, the incidence theory that the world was created after the creation of time further deepens the dead-end.⁴⁷ Besides this, the discourse expressing that Hayy adopts the idea of later creation of the world, appears to be a result of a need to evaluate the subject in the physical realm due to the fear of slipping into metaphysical one. Because, as we have already mentioned, Hayy's rethinking of the forms that he had learnt before and his conviction that each of them was created later, is due to the fact that he tries to make sense of the problem through the physical realm. In fact, Hayy admits that things originating from forms, such as the qualities of water or movement are not what he is looking for. Form is not an active thing. The things that he thinks to have originated from form actually occur thanks to a power beyond the form.⁴⁸ This confession can be accepted as additional evidence to the fact which we are trying to prove. Hayy's accepting the forms present in bodies, just like the bodies themselves, as created later, indicates that he has been trying to base the subject on the physical world and that he has come to a serious impasse. The point he finally arrived at, which seems just like a synthesis of these two theories, is that there must be a creator of this universe in any case. Whichever of the

⁴⁶ A similar objection in this regard is also in question for al-Kindi. In al-Kindi's explanations regarding the infinite body, the area that he devoted to the subject undoubtedly refers to the realm of formation and corruption, which is the sublunar realm. In this context, Ibn Tufayl is not actually discussing the precedence of the universe, but the posteriority of the physical world. In fact, such an inference shows that Hayy's mental level on the way to questioning is at the stage of perceiving the physical dimension. In the following pages of the story, it will be seen that Hayy, without any objection, accepts that the object cannot be infinite and that it has limits. See: İbn Tufeyl, "Hayy b. Yaqzân", s.208; For the study on the subject regarding al-Kindi, see: Hüseyin Yücel, "Kindî'ye Göre Heyûlâ Kavramı Bağlamında Âlemin Ezeliliği Problemi", *Diyanet İlmî Dergi* 54/2 (2018). s. 187 vd.

⁴⁷ Alper, "İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi." s. 60.

⁴⁸ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yaqzân", s. 201-2; In order to prove this idea, İbn Tufayl has added this verse to the text; "You did not kill them, but Allah did. When you threw, you did not throw, but Allah threw" (Anfal, 8/17).

theories is accepted, the result eventually comes to a common point that there is a creator of the universe.⁴⁹

THE EXPLANATION OF THE CONNECTION BETWEEN GOD AND UNIVERSE

Hayy, besides accepting the presence of a creator, actually, tries to understand his connection with the universe. Because, he is aware that he himself is unable to get rid of the dilemma regarding the nature of the universe. Therefore, as a result of examining the objects in the physical world, he must have been convinced that he will not be able to find a convincing way, so he changes the direction of his research to the creatures in sky. Hayy, who starts to examine the space, quickly comes to a point that even the objects in space have a corporeal side. The search for eternity, in a way, still does not yield any results because it still remains at the level of matter. Eventually, he understands that the concepts of body and infinity are in structures which are incompatible with each other.⁵⁰ What Hayy finds in common in the sky and the Earth is that both of them have material elements. Therefore, what is meant by the universe is the combination of both the elements.⁵¹ Now what Hayy has to deal with is precisely the relation between God and the universe. In other words, it is the answer to the question whether the universe is pre-eternal or a created one. The question that puts Hayy into an impasse regarding the idea of eternity of the universe is still there. Hayy hasn't been able to go out of the plane of tangibility properly and the way of abstract perception hasn't fully developed in him. According to him, for a thing to be without a beginning and an end, matter must be infinite. The thing that he is looking for here in our opinion is hyle which he calls "corporeality" is not something different from the created ones. Therefore, there are contradictions in the concept of eternity of the universe.⁵² However, our objection to Hayy, at this point, will be the same as mentioned above. The phenomenon of Hyle or corporeality does not correspond to a physical thing, but to a material principle. Hayy has accepted this in the unity of form and Hyle that makes the body, there is no difference. Therefore, mentioning that Hyle and form are pre-eternal in principle also means accepting the togetherness of the two, that is, the universe is also pre-eternal. Hudus (Later creation), on the other hand, is a concept that can only be used for the transformation of what is composed of the unity of hyle and form into different objects as a result of formation and destruction.

Hayy, as I have already mentioned before, must have re-expressed the contradiction he had fallen into by suggesting that there are some problems in the acceptance of hudus (later creation). If the concept of Hudus (Later creation) is accepted, the concept of time will be in a position to be explained. Because to say that a thing is created later is the same as to say that there is a time that preceded it. Hayy does not ignore the fact that time is a part of the created universe. The concept of time is the count of movement. The movement, on the other hand,

⁴⁹ This expression reminds us of the main purposes of the story. Ibn Tufeyl's Hayy Bin Yakzan, to a great extent, is based on the relationship between philosophy and religion. Therefore, philosophy's acceptance of the universe as pre-eternal and the religious claim that it was created later will be connected, in this way, to a common goal. However, the problem regarding the nature of the universe still awaits an answer in its full broadness. Even Goodman, in his article, emphasizes that in Ibn Tufayl's expressions particularly there is an effort to reconcile. In a way, he expresses that the idea of both the creation and precedence are discussed in order to maintain the transcendence of God. See: Goodman, "İbn Tufeyl", s. 377.

⁵⁰ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s. 203.

⁵¹ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s. 206.

⁵² İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s. 207.

expresses the process of transformation of potential into activity. In other words, acceptance of time consequently requires us to accept the potential force that comes before it and needs to be actualized. Therefore, the time's precedence over the universe is not acceptable in Hayy's mind.⁵³ In our opinion, in this problem that occupies Ibn Tufayl's mind, there lies the fact in the philosopher's mind that hyle was a pure force. Because the fact that the philosopher has carried out serious studies regarding Ibn Sina's philosophy is evident from his expressions. We think that Ibn Sina's characterisation of Hyle as a potential power of everything in this sense is the background of Ibn Tufayl's justified objections on the issue. Hayy's investigations on the subject do not end there. Because the acceptance of hudus (later creation) brings along more questions that are difficult to explain. If the world was created later, why didn't God perform this action earlier? What was the obstacle to doing it? If there was an obstacle to God's action, which is not acceptable, how would this be explained? In other words, wouldn't God's later creation of what he didn't create before, bring about a change in his knowledge and will? Ibn Tufayl, who made Hayy ask these questions clearly, does not give certain information about the subject, but does with proving the existence of God. However, in our opinion, within the framework of evidence that we have explained, the objections of the philosopher about the pre-eternity of the universe seem easier than his objections to hudus (later creation). However, the questions asked as a result of the acceptance of hudus (later creation), require a lot of logical explanations besides being far to be answered. Within the framework of the explanations provided by Ibn Tufayl regarding the acceptance of pre-eternity of the universe, his inference that the universe is as it was in the beginning deserves an objection.⁵⁴ Because the thought that the present state of the world is the same as its pre-eternal state is to reject creation and destruction, which is impossible. Another issue that needs explanation is Hayy's association of pre-eternity with movement. According to Hayy's deduction, if the world is pre-eternal, there must be a power that moves it. When this power, that is, God's giving movement to a body comes into question, God almost comes as a movement connected to the body. Therefore, the relation of the finite to the infinite needs explanation.⁵⁵ However, in our opinion, where Ibn Tufayl went wrong in this context, is his description of God's giving movement to the body as a direct effect. In other words, It is perceived just like a person moving a stone as a result of direct contact with it. This type of movement, as in the definition, is the movement that activates the potential power of a body into an action, i.e., it is a movement that changes the form that affects the movement. In other words, It is the replacement of a form accepted by Hyle with another form contrary to it. We had already underlined that Hyle and form were not a body. For this reason, we believe that the objection and explanation made by Ibn Tufayl does not meet logical grounds. The fact that this explanation shows us again is that the philosopher tries to explain or is unable to explain the relationship between God and Universe, i.e, between the intangible and tangible only through physical events of tangible realm.

Although Ibn Tufayl talks about the non-senselessness of God's direct effect on the body in the story, he further states that matter needs a form in order to come into existence. He also clearly states that all the forms are governed by the Creator. Afterwards, on the other hand, he expresses that if God did not exist, nothing would, if he was not permanent, other beings would not be able to maintain their continuity, if he was not pre-eternal, no existence could be without a beginning. This actually shows that the philosopher had a clear answer to a seemingly

⁵³ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s. 207.

⁵⁴ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s. 208.

⁵⁵ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s. 208.

unanswerable issue. God, that is, the subject, must ontologically precede all other beings. As a result of his infinite power, it is logically imperative that all bodily things or those connected to the body must be finite. In other words, all bodies are the work of God. Avicenna expresses this relationship as follows: "...The disabled one is actually impossible (i.e., he does not exist) but he takes his existence from its cause". What a thing has in itself is before the one he gets from someone else in the mind, not in terms of time but in terms of self. Therefore, every effect (every created one), **"must come into existence after not existing with lateness in terms of self"**.⁵⁶

Peripatetic philosophers name God as the ancient in self. God is the cause of all beings (possible beings) other than himself. The fact that his act is ancient is because he is ancient. The beings other than God are ancient in terms of time. Therefore, ontological superiority is peculiar to God. The temporal seniority of beings other than him is in terms of being an act of the Ancient (the God).⁵⁷ Evaluating the issue at the same level as Peripatetic philosophers, Ibn Tufayl clarifies the answer to the question and states that God is in a relationship of precedence and post-secondary, ontologically, not temporally, with other beings.⁵⁸ He explains this situation with the example of an object and a hand moving it. The object moves simultaneously with the movement of the hand that moves it. However, this does not change the position of priority of hand. In other words, the movement of the object is after the presence of the hand. Because the movement of an object, in a way, is the work of the hand. This example given by Ibn Tufayl, shows that he thinks differently from Gazzali in terms of the nature of the universe. In the third issue of his book Tahafut Al-Falasifa, in the section where he discusses this topic and answers the claims of philosophers, Gazzali explains the above-mentioned example of the object/water and the hand moving it for the philosophers. However, Gazzali's answer to this claim that the occurrence of an action later does not make it impossible to exist with the agent. In this case, it does not show any change whether the act is with the agent or happens after the agent. Therefore, he claims that the thing he opposes is pre-eternal. It is seen that Ibn Tufayl is clearly in a position against Gazzali on this issue. From this point of view, God's giving existence to the universe means that the universe comes after God ontologically, not temporally. The conclusion we have reached as a result of these explanations is that Ibn Tufayl defends the pre-eternity of the universe.⁵⁹ Thus, the second question for which we sought the answer has become cleared. The fact that the philosopher adopted such an interrogative approach about the later creation of the world is due to the considerable discussions and ideas on the issue. Ibn Tufayl almost puts Hayy, the main character of the story, into an unaffected interrogation through both possibilities. This also reminds us of Ibn Tufayl's reconciliatory aspect. As a result of this research, his approach towards the answer to the question is quite clear.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbu's-Sifâ)* (İstanbul: Litera, 2013), 544.

⁵⁷ Gürbüz Deniz, "Fârâbî'nin Tanrısı", *İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir*, ed. İlyas Çelebi thk. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), s.420.

⁵⁸ İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzân", s.210; This expression of Ibn Tufeyl is actually in line with al-Farabi and Avicenna's approach. See: Fârâbî, *Kitâbu' es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s.52; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), Fifth Namat, 203; Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism, A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan*, s. 227-30.

⁵⁹ In the context of the nature of the universe, there are also studies which show that Ibn Tufayl is at the same distance to the concepts of eternity and later creation and that there is no clear preference between the two. However, in our opinion, as a result of our explanations above, the philosopher makes a choice on the subject. See: Küçükparmak, "Âlemin Yaratılması Problemi: İbn Tufeyl-Kant Karşılaştırması". s. 533.

Conclusion

We discussed two problems to which we sought an answer within the framework of Ibn Tufayl's Hayy b. Yaqzan and which at first glance are difficult to understand what approach the philosopher adopted. In this context, first of all, we researched the phenomena of creation from soil/mud and coming into being biologically from parents, which are among the theories of human existence. Afterwards, we tried to resolve a question on the subject that needed to be clarified within the framework of the concepts of kadim (ancient) and hudus (later creation), in the context of the nature of the world. First of all, Ibn Tufayl discusses the theory of self-derivation in detail in his story. The reason for this, in our opinion, is that the narrations about this and the similar stories in the geography where the philosopher lived might have reached him. At the beginning of his work, Ibn Tufayl also presents important determinations and criticisms on the previous philosophic literature and the thoughts of the philosophers. Moreover, we think that he has investigated the subject in detail in the light of knowledge from the religion he belonged to and the previous religious arguments regarding the creation of the first man from soil without parents. The fact that the geography where this story takes place is in a climate that is suitable for self-derivation. This also supports our thoughts that there could be such a possibility. However, this idea is not sufficient to reveal our definite opinion about the answer to the question. This may also have tried to explain the creation story of the first human(s). However, in this explanation, it should not be overlooked that the subject is examined within the framework of physical and biological theories. Just as the soil undergoes developmental processes of a baby in the mother's womb and the mother gives birth to a child, the emergence of man from mud is the evidence for this. In this context, one of the most important conclusions we have reached is the fact that Ibn Tufayl is not a strict naturalist in the phenomenon of self-derivation. Because nature itself does not play an active role in his explanations. Man comes into being from soil/mud as a result of divine intervention. Particularly, the giving of soul to the soil by God when it comes to a certain capability, not only brings the subject to a metaphysical level, but it also aims to explain the creation of the first man in religious sources. However, the definite solution we have reached regarding the answer to the question is the fact that Hayy was born biologically from a mother and a father. This opinion of ours (is based on) the narrations that the gazelle took Hayy at night to the place it had found him and that it calmed him with some objects in the chest. Another case that needs to be explained regarding the first question is whether a link can be established between the information about self-derivation and the information given in religious writings about the creation of Adam (p.b.u.h). In our opinion, one of the reasons why Ibn Tufayl brought up such a topic for discussion is to explain this seemingly difficult phenomenon within the framework of physical and biological theories. Moreover, as a result of the creation of man from the center and the decrease in the capability of soil from the center to the edges, it is desired to depict the process of creation of the whole material world starting from human, that is, the most honorable, to the matter at the lowest level. Such an assumption makes us think that there may be a connection between the questions to which we seek answers, because it explains the physical and biological background of the link between God and the universe in terms of causes.

The second answer we sought in the story was which theory Ibn Tufayl adopts about the nature of the universe. The philosopher seriously interrogates the Hayy character. Some answers have been sought in both possibilities and it has been tried to reach the truth by criticizing the answers found. The answer to the question is as follows: What points to the ancience in the God-universe relationship is that God is ontologically before the universe, but

temporally he is together with the universe. This situation is clearly stated in the story. As in the other question, Ibn Tufayl first keeps the same distance from both of his ideas in order to present the discussions on the subject more clearly. However, although he did not defend the later creation of the universe, the given explanations supporting the later creation, especially the relationship of body with infinity are in our opinion inconsistent. The fact that the philosopher himself explains this situation clearly gives us the impression that explanations here do not belong to the philosopher himself, but to those who defend the later creation. From this point of view, although the language and the texture of the story are complex, It gives the impression that it is a serious method in philosophical research.

Almost everywhere in the sections where we tried to find the answer to the second question, rather than arguing about the nature of the universe, Ibn Tufayl emphasizes that the existence of God is necessary in accepting both the options. In our opinion, this emphasis emphasizes that there is no difference in the common aspect of current discussions on the God-universe relationship in terms of the acceptance of God by both the parties. Thus, Ibn Tufayl proves it as an important conclusion that those who defend the later creation of the universe also confirm that they accept God.

Finally, Ibn Tufayl emphasizes that as a result of observing nature, a person who has no influence or knowledge can know the secrets of the universe, and he can also know God who gave him life. In a way, this style of expression provides an important method for a scientist who investigates the God-universe relationship not to ignore the physical. it also gives an important method that the physical should not be an obstacle in the way of metaphysical deductions.

BIBLIOGRAPHY

- Al-Quran Al-Kareem.
Alper, Ömer Mahir. "İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi." Marmara Üniversitesi SBE, 1993.
Attar, Samar. *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*. New York: Lexington Books, 2007.
Ben-Zaken, Avner. *Hay bin Yakzan'ı Okumak*. İstanbul: İthaki Yayıncılık, 2015.
Cairns-Smith, Alexander Graham - Hartman, H. *Clay Minerals and the Origin of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
Deniz, Gürbüz. "Fârâbî'nin Tanrısı". *İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir*. Ed. İlyas Çelebi. Thk. İlyas Çelebi. 415-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
Deniz, Gürbüz. "Hayy b. Yakzan ve Kur'ânî Temelleri". *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*. Ed. Mehmet Vural. 133-158. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
er-Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-Kebîr* 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1981.
Fârâbî. *Kitâbu' Ârâ'i Ehli'l-Medînetu'l-Fâdıleh*. Beyrut: Daru'l Maşrık, 1895.
Fârâbî. *Kitâbu' es-Siyâsetu'l-Medeniyye*. Beyrut: Dâru'l Maşrık, 1971.
Goodman, Lenn E. "İbn Tufeyl". *İslam Felsefesi Tarihi*. Ed. S.H. Nasr - Oliver Leaman. Trc. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
Hawî, Sami S. *Islamic Naturalism and Mysticism, A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan*. Leiden: Brill, 1974.
İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
İbn Sînâ. *Metafizik (Kitâbu's-Şifâ)*. II Cilt. İstanbul: Litera, 2013.

- İbn Tufeyl. "Hayy b. Yakzân". *Hayy b. Yakzân Nusûsu'l-Erbâa ve Mubdeûhâ*. Ed. Yusuf Zîdân. 155-254. Kahire: Dâru'l-Emîn, 1998.
- İnce, Abdullah. "İbn-i Tufeyl ve Jean Jacques Rousseau'da Eğitim Düşüncesi". *Usul İslam Araştırmaları* 21/21 (2014): 67-102.
- Karabela, Mehmet K. "Cedel ile Burhân Arasında: İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân Adlı Eseri Üzerinden Klasik Dönem Sonrası İslam Düşünce Tarihini Okumak". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013): 77-93.
- Kruk, Remke. "A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in The Medieval Islamic Tradition". *Journal of Semitic Studies* 35/2 (1990).
- Küçükparmak, Aykut. "Âlemin Yaratılması Problemi: İbn Tufeyl-Kant Karşılaştırması". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2009): 526-542.
- Montada, Josef Puig. "Philosophy in Andalusia: Ibn Bâjja and Ibn Tufayl". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Ed. P. Adamson - Richard.C. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Sünter, Emel. "Günümüz Gençliği İçin Hayatın Anlam ve Değeri Olarak Hayy B. Yakzan'ı Yeniden Okumak". *Günümüz Gençliğinin Zihin Problemleri*. Ed. İbrahim Maraş - İsmail Erdoğan. 255-270. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.
- Terkan, Fehrullah. "In Search of Support: Ibn Tufayl's Evaluation of the Muslim Philosophers". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (2005): 205-230.
- Tozlu, Necmettin. *İbn Tufeyl'in Eğitim Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2005.
- Türker, Ömer. "Hayy b. Yakzan: İnsanlık Adasında Yalnız Bir Hakikat Yolcusu". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/18 (2009): 195-204.
- Yazır, Elmalılı M. H. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık.
- Yıldız, Mustafa. "İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları". *Felsefe Dünyası Dergisi* 53/1 (2011): 65-91.
- Yücel, Hüseyin. *Grek Felsefesinden İbn Sînâ'ya Heyûlâ*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Yücel, Hüseyin. "Kindî'ye Göre Heyûlâ Kavramı Bağlamında Âlemin Ezeliliği Problemi". *Diyanet İlmî Dergi* 54/2 (2018).

ESER

DEĞERLENDİRMELERİ

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

**Bir Antropoloğun Oryantalizme İsyanı: “Müslüman Kadının Kurtarılmaya
İhtiyacı Var mı?”**

An Anthropologist’s Revolt Against Orientalism: “Do Muslim Women Need Saving?”

Hülya ŞEKERCİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

İstanbul, Türkiye

MA. Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences

Istanbul, Turkey

sekerchulya@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0822-9745>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Şekerci, H. (2021). Bir Antropoloğun Oryantalizme İsyanı: “Müslüman Kadının Kurtarılmaya
İhtiyacı Var mı?”, *Journal of Social Sciences*, 31, 238-242

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54754>

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / The Article Arrival Date: 11.11.2021

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 20 Aralık / December 2021

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 31

Sayfa / Pages: 238-242

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

Eser Değerlendirmesi: Lila Abu-Lughod, *Müslüman Kadının Kurtarılmaya İhtiyacı Var mı?* Çev. Hazar Gümüşsoy, İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021, 344 s. (ISBN: 9786257303095)

**BİR ANTROPOLOĞUN ORYANTALİZME İSYANI:
MÜSLÜMAN KADININ KURTARILMAYA İHTİYACI VAR MI?**

Kilisenin hegemonyasını sarsan bilimsel bilginin yarattığı domino etkisi, pek çok geleneksel algı biçimini yerle bir etti. “Kutsal”ın kilise duvarlarıyla çevrelenmesiyle sonuçlanan bu değişim, Batı’daki modernleşme sürecini başlattı ve insanın kadim “anlama” gayretinde de büyük bir kırılmaya neden oldu. Bu süreçte hayatı, evreni, insan ve toplumu holistik biçimde anlamlandıran kutsal metinlere referansın yerine ikame edilen “bilimsel bilgi”, varlığın yasalarını açıklama görevini üstlenmişti. Bununla birlikte Batılı düşünürler, yalnızca “doğa” değil insanın kendi edimleri üzerinde de yoğunlaşarak doğa bilimlerini taklitle “sosyal bilimleri” ortaya çıkardı. Doğa bilimlerinin ulaştığı yasalarla cesaretlenen düşünürler “Tanrı gibi kesin bilgiye ulaşabileceklerini” (Gulbenkian, 2018, 59) düşünerek toplumsal yasaları bulmak için yola koyuldular. Bu yolda yeni dünyayı anlamlandırma iddiasında olan sosyal bilimcilere tabiri caizse dinî lider rolü verildi (Gulbenkian, 2018, 59). Bu pozitivist misyon, Keyman’a göre, pozitivist yöntemi, doğayı ve ötekini “açıklanması, denetlenmesi ve dönüştürülmesi gereken bir nesne olarak görmektedir” (Keyman, 1999, 29).

Doğa bilimlerinin bağrında gelişen sosyal bilimlerin “evrensel” olana ulaşma hedefi, “nomotetik” bir seyir izlemesine neden oldu. “Evrensel yasaları” yakalama konusunda oluşan özgüven ise, Kıta Avrupa sınırlarını aşarak “tüm dünyanın ancak kendi yollarını takip etmesiyle kurtulacağına” duyulan keskin inancı içinde barındırıyordu. Ancak araştırmanın hem özne hem de araştırılan/nesne olduğu vasatta nomotetik giysinin “vakıa”nın bedenine tam oturmadığı da zamanla anlaşılmaya başlandı. Özellikle, “üniversite dışında yer alan kâşiflerin, seyyahların ve Avrupa güçlerinin sömürge idarelerinde görevli memurların çalışmalarıyla başlayan antropolojik saha çalışmaları, araştırmacıların kafasını karıştırdı (Gulbenkian, 2018, 31). Kendi ülkelerinin iç ve dış sömürgelerinde yaşayan halklar üzerinde başlayan çalışmalar her farklı kültürün “kabile” olarak tanımlanamayacağını gösterince özellikle ilk antropologlar, çoğunlukla ideografik bir epistemoloji uygulayarak yasalara ulaşma talebine direndiler” (Gulbenkian, 2018, 31).

Batı dışı toplumlara yönelişle birlikte, sosyal bilimlerin pozitivist/evrensel bir epistemolojiye ulaşma iddiası giderek daha fazla eleştirildi. Bugüne gelindiğinde ise “sosyal bilimlere çağa damgasını vuran politik-ideolojik motiflerin yön verdiği” daha net şekilde ifade edildi (Özlem, 2015, 92). *Evrensellik Mitosu* başlığıyla yayınlanan kitabında Özlem, “sosyal bilimlerin evrenselciliğinin Batı merkezci bir ideolojiye hizmet ettiğini belirtirken “evrenselliğe içtenlikle inananların içtenlikle evrenselliği dayattığını” vurgulamaktadır (Özlem, 2015, 12). Başka bir deyişle, evrensellik iddiasında bulunanlar, “öteki” için de neyin doğru olduğuna karar verme yetkisini kendilerinde görmektedir. Batı dışı toplumlara evrensellik dayatması, Şahin’e göre “elitler eliyle yürütüldü”. Ona göre elitler “Batı dışı akademilerde bilimsel bilgi ile modern bağlam arasındaki ontolojik suç ortaklığını görmedi. Oysa “özelde sosyoloji, bilimsel merceği neyi nasıl göreceğini ayarlayan ontolojik, epistemolojik ve metodolojik varsayımları nedeniyle modern sosyal gerçekliğe takılı kalmıştı. Üstelik bu gerçeklik Batı dışı toplumlara aktararak tekelleştirilip evrenselleştirilmişti” (Şahin, 2019, 76).

Sosyal bilimlere yönelik bu ve benzeri eleştiriler pek çok zeminde sürdürülürken Edward Said, özellikle Batı’nın hegemonik söylemine muhalif olan sosyal bilimcilerin alet

çantasına çok önemli bir kavram hediye etti. Said’in “oryantalizm” adını verdiği bu kavramsallaştırma, kitabın yazıldığı tarihten beri Batı-Doğu dikotomisini çözümleyen, toplumun tüm katmanlarına sızdırılmış Doğu’ya ait yargıların yalnızca bir “söylem”den ibaret olduğunu deşifre eden anahtar bir kavramdır. Said için oryantalizm, Avrupa/Batı/Biz ve Şark/Doğu/Onlar arasında bölünen dikotomik bir dünyada gücü elinde bulundurduğu varsayılan Batı’nın, Doğu’ya ilişkin saptamalarını, meşrulaştırılıp egemenlik kurduğu bir alandır (Said, 2001, 12-13, akt. Okutan, 2019, 365). Said’in Batı’nın Doğu üzerinde kurduğu hegemonyayı deşifre etmek için kullandığı oryantalizm, Keyman’a göre Avrupa merkezci kurguya keskin bir eleştiridir (Keyman, 1999, 28). Dolayısıyla Batı’nın “öteki” hakkındaki söylemine eleştiri getiren her düşünürün uğramadan geçemediği bir düşünsel durak olan oryantalizm, Okutan’a göre bilimsel yazın ve basında çok yaygın olan ideolojik tavrı çözümlmek için oldukça işlevseldir (Okutan, 2019, 367). Üstelik oryantalizm, söylemini “açık” bir şekilde dillendirdiği gibi “örtük” olarak da devam ettirir. Okutan, bu örtük söyleme dikkat çekerken “bilinç dışı ve dokunulmaz bir alan içinde üretilen söylemle etnografik incelemeler, roman, hikâye ve seyyah yazıları aracılığıyla Doğu’nun, arkaik, tehdit unsuru, şehvet düşkünü, patriarkal vb. bir tipoloji içinde resmedildiğini” belirtir (Okutan, 2019, 365).

Oryantalizm ve “Kurtarılmayı Bekleyen Doğulu Kadın” Retoriği

İster açık istek gizli şekilde olsun, Doğulu kadın ve sorunları hakkında oluşan şarkiyatçı literatür, oryantalizmin röntgenini çekmemiz için oldukça güçlü argümanlar sunar. Bu konuda Konty, haremın içinin tamamen görülmemesine rağmen şehvet içeren tabloların oluşturulduğuna dikkat çekerken Balzac’ın Arap kadın imgesi üzerine yazdıklarının dehşet verici şekilde rencide edici olduğunu belirtir ve ekler: “Doğu bin bir gece masallarına çevrilmiştir. Lüks, arzu, tembellik, hayalperestlik, mutlak iktidar, ihtişam ve sefalet... Doğu uygarlıklarını oryantalist olmayan, daha önyargısız bir yaklaşımla incelemeyen kadının yitirilmiş tarihini ortaya çıkaramayız” (Konty, 2002, 131).

Oryantalizm, çarpık bakış açısıyla kadın tarihini ön yargısız biçimde ortaya koyamıyorsa bu görevi üstlenen feminizm, layıkıyla sorumluluğunu yerine getirebilecek midir? Batılı bilgi anlayışının eril kimliğine karşı radikal bir karşı duruşla doğa ve sosyal bilimlere meydan okuyan feministler (Wallerstein, 2007, 205), Batılı evrensellik dayatmasına da karşı durdular. Ne var ki ataerkil kaynaklı evrensel dayatmalara karşı duran feminist hareketin, farklı kültür ve dinî algıların ayırdına vararak farklı biçimlerde “kadın sorunları”yla ilgilendiği söylenemez. Özlem’in bahsi geçen kitabında vurguladığı gibi evrensellik karşıtı düşünceler, yeni başka evrenselcilikleri ortaya çıkararak çatışma yaratmaktadır (Özlem, 2015, 15). Böylelikle feminist harekette de “evrensellik” iddiasında bulunarak “öteki”ni dışlayan, “insan”ı kültür, din, coğrafya gibi çok çeşitli faktörlerin bileşkesinden azade gören yaklaşım sürdürülmektedir. Ulukütük, “Ontolojiye Politik Tahakküm: Feminizm ile Oryantalizm (Kırlı) İttifakının Gölgesinde Aile” makalesinde belirttiği gibi;

“Feminizm, kendisini kadın-erkek ilişkilerinde tercih edilebilecek bir alternatif görmekten çok zorunlu ve evrensel bir durum olarak görmek ister. Kanaatimce feminist teoremin veya feminist hareketin hem kendini zorunlu ve evrensel görmesi hem de cinsiyetin toplumsal bir inşa olduğunu iddia etmesi, kendisi gibi düşünmeyenleri mahkûm eden ve kendisinin buyurduğu dışında bir tercihte bulunanları yargılaması ve aşağılayıcı kavramlarla temsil etmesi oryantalizmle yaptığı işbirliğinin bir sonucudur” (Ulukütük, 2021).

Oryantalizmin oluşturduğu Doğu imajına benzer şekilde feminist hareketin de dindar kadınlar hakkında ön yargılı davrandığı belirtilmelidir. Öyle ki, “Batılı feministler dinî olarak aktif kadınların ‘yanlış bilinç’ sahibi olduklarını, gerçek yönelimlerini yanlış tanımlayarak dinin bir baskı unsuru olduğunu fark edemediklerini iddia etmişlerdir” (Inger, Furshet, 2020, 332). Yine aynı eserde, dinin indirgemeci bir şekilde yorumlanarak

“ataerkillik fikrinin sıklıkla toplumsal cinsiyet ve din arasındaki ilişkinin karmaşıklığını göz ardı ettiği vurgulanmış, bütün dini gelenek ve uygulamaları baskıcı güçler olarak görme eğilimi olduğu ifade edilmiştir” (Inger, Furshet, 2020, 334).

Dünyanın farklı coğrafya ve kültürlerinde yaşayan Müslüman kadınların tek tipleştirilerek “kurban” olarak görüldüğü vasatta, aydınlanmanın aykırı çocuğu feminizm “öteki kadın”ları “kurtarma” misyonunu üstlenmiştir. Söz konusu tavrı “kibir” olarak niteleyen antropolog Lila Abu-Lughod, oryantalist ve feminist bakış açısının kurtarıcı misyonuna meydan okuyan bir çalışma yayınlamıştır. Yazarın, üstenci, evrensellik iddiası taşıyan ve “seküler mesih misyonu” yüklenmiş aydınların temel argümanlarını sarsacak *Müslüman Kadının Kurtarılmaya İhtiyacı Var mı?* başlığıyla yayınladığı eser (Abu-Lughod, 2021), yerleşik oryantalist algıları güçlü bir şekilde sorgulamaktadır. Kitap; giriş bölümünün ardından “Müslüman Kadının (Hâlâ) Kurtarılmaya İhtiyacı Var mı?”, “Yeni Sağduyu”, “Ahlaki Haçlı Seferlerini Yetkilendirmek”, “Töre Cinayetlerinin Cazibesi”, “Müslüman Kadın Haklarının Toplumsal Yaşamı”, “Haklar Alanında Bir Antropolog”, “Sonuç: İnsanlığın Dil Değişkeleri” bölümleri ile teşekkür, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır.

Kitap, oryantalizmin Doğulu kadına söylemsel yaklaşımını sorgulamanın yanında bilimsel bilginin “nomotetik, pozitif ve ilerlemeci” anlayışına da karşı çıkmaktadır. Zira Lughod, yaptığı saha çalışmalarında genel geçer kurallar koymanın zorluğunu görmektedir. Yüksek lisans tezi için iki yıl kaldığı Mısır’daki bedevi topluluğundaki deneyimleri Arap Müslüman toplumundaki kültürel ve ahlaki yaşamın karmaşıklığını anlamasını sağlar (Lughod, 2021, 13). Antropolog ve sosyologların yazdığı itinalı etnografiler, çekilen canlı belgesel filmler, arşivlerde çalışanların yayınladığı tarih araştırmaları, bu toplumlardan kadınların yazdığı romanlar, şiirler ve makaleler, uzmanların katkıda bulunduğu hukuk ve yasal reform araştırmaları hepsi muazzam bir çeşitliliği teyit etmektedir (Lughod, 2021, 25). Bu çeşitli ve girift yapıyı yazar, “Bu kadınların yaşantılarının özgünlüğü benim antropolojinin kültürleri sosyal bilimsel genellemelerle tipikleştirme eğilimi olarak hissettiğim şeye meydan okuyordu” ifadesiyle açıklar (Lughod, 2021, 13). Lughod, saha çalışmalarında tanıdığı “kadınların yaşamları baskı, seçme hakkı ve özgürlük gibi kavramların onların yaşamlarının dinamiğini ve niteliğini tam yakalamak için “kör aletler” olduğunu ortaya çıkarmaktadır (Lughod, 2021, 39). Böylelikle, “Doğulu kadınların ‘kendilerine özgü’ yaşadıkları ikilem ve zorluklarla karşılaşan yazar, Batılının “kendi kültürü tarafından baskı altında tutulan bahtsız Müslüman kadın” hikâyesi arasındaki uçurumu” görmektedir (Lughod, 2021, 19). Bu uçurum onun günlük hayatında karşılaştığı bir durumdur. Yazar bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Mısır’ın kırsal kesimlerinde karşılaştığım kadınlarla deneyimlerimi, Amerikan medyasının sunduklarıyla veya akşam partilerinde, doktor ofislerinde, çocuklarının futbol oynadığı saha kenarında, benim Ortadoğu ile ilgili yazdığımı öğrendiklerinde insanların öylesine ettiği sözlerle bağdaştırmak zor şey. İnsanların ne kadar kolayca Müslüman kadınların hakları olmadığını varsaydıklarına hayret ediyorum” (Lughod, 2021, 13).

Sahada gördükleriyle oryantalist söylem arasındaki çelişkiyi göstermek isteyen Lughod, yaptığı çalışmayla “Ortadoğu kadınlarıyla ilgili pek az şey bilinmesine rağmen çok güçlü önyargıları olan kamuoyuna alışılmadık bir şey sunmak ister. Zira, hayatlarını tanıdığı kadınların her birisi dogmaları sorgulamaya zorlamaktadır” (Lughod, 2021, 18). Buradan hareketle, Müslüman kadın haklarıyla ilgili nasıl düşünmemiz gerektiğini çözme teşebbüsü olarak söz konusu kitabı yazmıştır (Lughod, 2021, 18).

Oryantalist bakış, Doğulu kadın ve onun sorunlarına nasıl bakacağımız konusunda bir çerçeve dayatırken, yazar bu bakış açısının çarpık yönlerini deşifre etmektedir. Ona göre “baskı altındaki Müslüman kadın” imajı, Amerika’nın Afganistan’ı işgal etmesinin ardından onları kültürlerinden kurtarma misyonu ile irtibatlandırılmıştır (Lughod, 2021, 16). Afganistan işgaline sunulan bu bahaneyi medya şevkle karşılamış ve kadınların baskı gördüğü hikâyelere ilgi duymuş ve konuyla ilgili kitaplar “en çok satan kitaplar” listesinde

yer almaya başlamıştır (Lughod, 2021, 16). Yazara göre bu verimli alanı gören Amerikalı feministler, kendi sorunlarını bırakıp küresel konulara dikkat kesilince feminist hareket canlanmış, ülke içi konulardan küresel konulara geçiş yapılmıştır (Lughod, 2021, 17). Böylelikle Amerikalı feministler, harekete geçmesi kolay, zorla örtünme veya töre cinayetleri gibi başlıklara yoğunlaşmışlardır (Lughod, 2021, 17). Müslüman kadınların sorunları hakkında oryantalistlerin seçiciliğine de dikkat çeken antropolog, Filistinli kadının işgal nedeniyle yaşadığı sıkıntılarla ilgili imza kampanyası bile düzenlenmediğini (Lughod, 2021, 60) söylemektedir. Yazara göre Batı ile “geride kalanlar” arasında en çok Müslümanlar tek tipleştirilmekte ve tehditkâr bir kültürün taşıyıcıları olarak takdim edilmektedirler (Lughod, 2021, 15).

Lughod’un dikkat çektiği önemli konuların başında kitabının başlığı da olan “Müslüman kadını kurtarılmaya ihtiyaç duyan birisi olarak kurgulamak” yer almaktadır. Bu durumu başlı başına problemlili bir durum olarak gören yazar, öteki kadınları kurtarma projelerinin bir üstünlük duygusu ile bağlantılı olduğunu söyleyerek bu durumu “kibir” olarak nitelendirir. Bu durumla ilgili olarak yazar, şu çarpıcı soruyu sorar: “*Müslüman kadını kurtarma amaçlı ahlaki haçlı seferleri yetkilerini nereden almaktadır?*” (Lughod, 2020, 40). O, “kadınları kurtarma retoriği”nin tepeden bakmacı niteliğine (Lughod, 2021, 67) örnek olarak 1906’da Kahire’de yapılan kadın misyonerlerin “Müslüman Kız Kardeşlerimiz” isimli derlemesi örneğini verir. Bu derlemede yaklaşım, Doğulu kadınların “kendi kendilerine seslerini çıkaramayacakları için onlar adına bir çağrı yapılması”dır (Lughod, 2021, 68). Sadece belirli şekilde giyindikleri için Müslüman kadınların failer olmadıklarını ve kendi adlarına konuşamayacakları varsayılmaktadır (Lughod, 2021, 20). Oryantalist ve feminist bakış açısına karşı argümanlar sunan Lughod, Müslüman kadınların tek tipleştirilmesine karşı olanların Doğulu kadınların çektiği sıkıntılara sessiz kalmadığını da vurgu yapmaktadır. Ancak yazar, söz konusu kadınların çektiği sıkıntıların sebepleri ve doğasının genel geçer yargılardan uzaklaşarak daha dikkatli şekilde incelenmesi konusunda ısrarcıdır (Lughod, 2021, 23).

Yazar, *Müslüman Kadının Kurtarılmaya İhtiyacı Var mı?* isimli kitabında Doğulu kadınlarla ilgili “töre cinayetleri” başlığının Batılı zihniyet için nasıl bir cazibe kaynağı olduğunu vurguladığı bölümde olayların nasıl çarpıtıldığını da örnekleriyle açıklar (Lughod, 2021, 149-185). İffetin merkezî konumda yer aldığı toplumların “kadına karşı şiddet” tekeline sahip olmadığını belirten yazar, bu duruma Amerikalı ve Avrupalı gazeteciler, yargıçlar, avukatlar ve psikiyatrların şahit olduğunu belirtir (Lughod, 2021, 165). “Töre cinayetlerinin Batı’yı ve onunla özdeşenleri güçlendiren rahatlatıcı fantazma işlevi gördüğünü” söyleyen Lughod, Doğu kültürünün “şiddet tekeline sahip” gibi görünmesine karşı çıkar. Zira töre cinayetleri yalnızca bazı ırk, ulus ya da azınlık grupları için “kültüre has” görülmektedir (Lughod, 2021, 165). Lughod’un oryantalist bakış açısına karşı çağrısı, “peçelileri ve başkalarını kurtarma çağrılarını geride bırakıp dünyayı daha adil bir yer hâline getirmenin amaç edinilmesidir. Bunu yapabilmek içinse Lughod’a göre farklılıklara saygı göstermek gerekir” (Lughod, 2021, 70).

Görüldüğü gibi oryantalist bakış açısına temelden karşı çıkan yazar, saha çalışmalarında gördüğü çeşitlilik ile Müslüman kadına yönelik ön yargılar arasındaki uçuruma dikkat çekmek istemiş; bu konu üzerinden Batı’nın ilerlemeci/pozitivist yaklaşımını eleştirmiştir. Bu nedenle kitap, “Doğulu kadının sorunları” retoriğinin oryantalist bakış açısından kurtarılacak akademik bir zemine taşınması için oldukça önemli uyarılar içermektedir. Bu uyarılar dikkate alındığında “insan”ın din, gelenek ve kültürle yoğrulan yapısını göz ardı eden, “ilerlemeci bakış açısının tek merkezli ve tek nesnel” (Okutan, 2019, 372) yaklaşımlarının yerine vakıa ile daha fazla örtüşen metodolojiye ulaşma umudu yeşerecektir. Aksi takdirde, Batı dışı toplumların “modern olana takılı kalan” sosyal bilimlerin yöntemleriyle anlaşılma çabası, doğru çıktılar alınmasını engelleyecektir. Zira, her ne kadar sosyal bilimlerin klasik yaklaşımı kendi içinde eleştiri olsa da kuruluş

aşamasındaki ilerlemeci/pozitivist evrensellik dayatması, Lughod'un deyimiyle Batılının "kibri" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kibrin karşısına sağduyulu, vakıyı da hesaba katan yöntem ve tekniklerle çıkmak en iyi cevap olsa gerektir.

KAYNAKÇA

- Abu-Lughod, Lila. *Müslüman Kadının Kurtarılmaya İhtiyacı Var mı?* Çev. Hazar Gümüşsoy. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Gulbenkian Komisyonu. *Sosyal Bilimleri Açın*. Çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Metis, 2018.
- Lee, Wallerstein (ed.). *İki Kültürü Aşmak*. İstanbul: Metis, 2007.
- Furshet, Inger - Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Birleşik. Çev. Halil Aydınalp - İhsan Çapçioğlu, 2011.
- Keyman, Fuat. "Globalleşme, Oryantalizm ve Öteki Sorunu". *Doğu Batı Dergisi*. Sayı: 06 Kaygı (Şubat-Mart-Nisan 1999), 139-150.
- Keyman, Fuat. "Toplumbilimlerinde Yorumbilgisel Yaklaşım ve Modernite/Sekülerleşme Söylemini Anlamak". *Doğu Batı Dergisi*. Sayı: 09 Söylem Üstüne Söylem (Kasım-Aralık-Ocak 1999), 57-77.
- Konty, Oliver. "Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine". *Doğu Batı Dergisi*. Sayı: 20 Oryantalizm-1(Ağustos-Eylül-Ekim 2002), 120-136.
- Okutan, Birsan Banu. "Oto-Oryantalist Söylem ve Başörtülü Müslüman Kadın Kimliği". *Kadın Olmak: İslam, Gelenek, Modernite ve Ötesi*. Haz. H. Şule Albayrak. 364-396. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Özlem, Doğan. *Evrensellik Mitosu*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015.
- Şahin, İlkey. "Sosyolojik Bir Bilginin Soy Kütüğü: Sekülerleşme Teorileri". *Sekülerleşme Tartışmaları*. Haz. M. Ali Kirman - Volkan Ertit. 71-111. Ankara: Kadim, 2019.
- Ulukütük, Mehmet. Ontolojiye Politik Tahakküm: Feminizm ile Oryantalizm (Kırlı) İttifakının Gölgesinde Aile. <https://www.ilmcephesi.com/ontolojiye-politik-tahakkum-feminizm-ile-oryantalizm-kirli-ittifakinin-golgesinde-aile/> (4 Mart 2021).