

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
COĞRAFYA ANABİLİM DALI
BEŞERİ VE İKTİSADİ COĞRAFYA BİLİM DALI**

**COĞRAFİ İMGELEMLER: MAVİ ANADOLUCULUK'TA
KİMLİK, KÜLTÜR VE MEKÂN**

Doktora Tezi

Suat YAZAN

Ankara, 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
COĞRAFYA ANABİLİM DALI
BEŞERİ VE İKTİSADİ COĞRAFYA BİLİM DALI

COĞRAFİ İMGELEMLER: MAVİ ANADOLUCULUK'TA
KİMLİK, KÜLTÜR VE MEKÂN

Doktora Tezi

Suat YAZAN

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Erdem BEKAROĞLU

Ankara, 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
COĞRAFYA ANABİLİM DALI
BEŞERİ VE İKTİSADİ COĞRAFYA BİLİM DALI**

**COĞRAFİ İMGELEMLER: MAVİ ANADOLUCULUK'TA
KİMLİK, KÜLTÜR VE MEKÂN**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Erdem BEKAROĞLU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof. Dr. Ertuğrul Murat ÖZGÜR**
- 2- Prof. Dr. Yılmaz ARI**
- 3- Prof. Dr. Nuri YAVAN**
- 4- Doç. Dr. İrfan KAYGALAK**
- 5- Doç. Dr. Erdem BEKAROĞLU (Danışman)**

Tez Savunması Tarihi

17.01.2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Erdem BEKAROĞLU danışmanlığında hazırladığım “**Coğrafi İmgelemler: Mavi Anadoluculuk’ta Kimlik, Kültür ve Mekân** (Ankara, 2025)” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

27.01.2025

Suat YAZAN

ÖNSÖZ

Türkiye’de, Tanzimat döneminden günümüze kadar geçen yaklaşık son iki yüzyılda, iktidarlar ve iktidar dışı aktörler tarafından pek çok kimlik projesi geliştirilmiştir. Bu projelerin çoğu, ulus düşüncesi etrafında şekillenmiş olup, bir Arşimet noktası oluşturmaktan yoksun olarak toplumsal yapıyı yeniden tanımlamayı ve doğal, tarihsel, kültürel ve sosyal örüntüleri yeniden anlamlandırmayı amaçlamıştır. Bu süreçte rafine bir şekilde yeniden şekillendirilen unsurlardan birisi olarak mekân, kimlik politikaları tarafından doğal ve kültürel gerçekliklerle bireysel nitelikleri bir arada gözetken bir bakış açısıyla adeta sil baştan ve yekpare inşa edilen merkezi bir rol işgal etmektedir. Bu bakımdan kimlik politikaları ile mekân arasındaki ilişkiyi tesadüflerin ötesinde kavramak büyük önem taşımaktadır.

Bu çerçevede, bu çalışmada yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde ortaya çıkan ve bir grup entelektüel tarafından kimlik projesi olarak geliştirilen Mavi Anadoluçuluk üzerinden, kimlik politikaları ile mekân arasındaki ilişkiyi, coğrafi imgelemler ışığında açıklamayı ve derinleştirmeyi amaçladım. Mavi Anadoluçuluk, yalnızca bir kimlik politikası olarak mekâna yeni anlamlar yüklemekle kalmaz, aynı zamanda mekânın kendisini ve birikimini bir kimlik olarak sunduğu için dikkat çekicidir. Bu bakımdan Mavi Anadoluçuluk, onu ayrıcalıklı bir statüye taşıyan başat iki içgörü sunmaktadır. Bunlardan birincisi, Mavi Anadoluçuluğun bir kültürel coğrafya kuramı olarak açıklanmasıdır. Buna göre, bu çalışmada Mavi Anadoluçuluğu mekân ve kültür arasında kurduğu ilişkiden ötürü bir kültürel coğrafya kuramı olarak öne süreceğim ve dahası bu kuramın Türkiye’de bir ilk olma özelliği gösterdiğini iddia edeceğim. İkinci olarak ise Mavi Anadoluçuluğun alternatif kimlik projesi olarak taşıdığı önemli potansiyeli ele alacağım. Özellikle yirmi birinci yüzyılda kimlikler arasındaki çatışmalar ve kutuplaşmalar göz önüne alındığında, Mavi Anadoluçuluğun kapsayıcı ve kozmopolit özellikleri, bu ayrışmaların

giderilmesinde umut verici bir yaklaşım sunmaktadır.

Bu çalışma gerçek anlamda devlerin omuzlarında yükselmiştir. Bunların en başında danışmanım Doç. Dr. Erdem Bekaroğlu gelmektedir. İlk önce söylemek isterim ki, hocamın benim için taşıdığı anlam ve değer buradaki ifadelerden çok fazlasıdır. Ancak adet olduğu üzere açıklamaya çalışırsam; öğrenciliğimin lisansüstü kademesinden itibaren tanıdığım hocam, bana sürekli yol gösterdi ve destekledi. Onun katkısı olmasaydı, bu çalışma bugünkü konumunu elde edemezdi. Dahası, kendisinden sadece bilimsel olarak yararlanmadım; hem bir insan olarak çok şey öğrendim hem de akademisyen kimliğimin içeriğini inşa etmede istifade ettim. Danışman hocama, içten teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım.

Tez süresince görüşleriyle bu çalışmaya çok değerli katkılarda bulunan, tez izleme komitesi üyeleri Prof. Dr. Ertuğrul Murat Özgür ve Prof. Dr. Yılmaz Arı hocalarıma teşekkür ederim. Her iki isim de, kendilerine gönderdiğim her bir dosyayı büyük bir titizlikle inceleyip, çalışmanın gelişmesi adına önemli müdahalelerde bulundular. Bu bağlamda rehberlikleri ve katkılarının benim için çok önemli olduğunu belirtmek isterim. Bununla birlikte tez savunma jürisinde yer alan Prof. Dr. Nuri Yavan ve Doç. Dr. İrfan Kaygalak hocalarıma, yapıcı eleştirileri ve kıymetli görüşleri için teşekkür ederim. Bütün bu isimlerle bir tez süreci geçirmek, kendimi geliştirmemi ve coğrafyayı şekillendirmemi sağladı.

Bu çalışma süresince, her zaman ihtiyaç duyduğum anlarda bana zaman tanıyan Doç. Dr. Celalettin Duran'a teşekkür ederim. Bu uzun ve zorlu süreçte, anlayışla bana yaklaştığını ve çalışmamı sürdürebilmem için elinden geleni yaptığını söylemeyi bir borç bilirim. Ayrıca kurumsal bir teşekkür etmem gerektiğine de inanıyorum. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi, Coğrafya Bölümü bazen bir bütün bazen de ayrı ayrı olarak, sahip olduğu akademik kültür ve imkanlarla, çalışmamın gelişiminde

önemli bir rol oynadı. Bu nedenle bu kurumların bir parçası olmaktan mutlu olduğumu vurgulamak isterim.

Ve kıymetli aileme çok teşekkür ederim. Sevgili eşim ve oğlum, bu çalışmayı hep birlikte tamamladık. Sizin varlığınıza ve desteğinize sahip olduğum için kendimi çok şanslı görüyorum. İkinize de şükranlarımı sunuyorum. Son olarak beni bugünlere getiren değerli annem ve babam, her şey için teşekkür ederim.



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER.....	iv
ŞEKİLLER.....	viii
TABLOLAR.....	ix
1.GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Bağlamı ve Konusu.....	1
1.2. Araştırmanın Problemi.....	6
1.3. Araştırmanın Amacı ve Önemi	10
1.4. Araştırmanın Yöntemi	15
1.5. “Geographical Imagination” Kavramının Türkçe Karşılığı Üzerine	18
1.6. Araştırmanın İçeriği	23
2. ULUS İNŞASI, KİMLİK POLİTİKALARI VE MEKÂN	26
2.1. Giriş	26
2.2. Ulus’tan Ulus-Devletlere: Tarihsel ve Kuramsal Bir Bakış	27
2.3. Bir Sosyal Kimlik Politikası Olarak Ulusal Kimlikler	36
2.4. Teritori: Mekânın Milliyetçi Kontrolü.....	41
2.5. Bölüm Sonucu.....	44
3. KURAMSAL ÇERÇEVE: COĞRAFİ İMGELEMLER.....	46
3.1. Giriş	46
3.2. Coğrafi İmgelemler: Kuramsal Bir Değerlendirme	47

3.2.1. Bir Bilme Biçimi Olarak Coğrafi İmgelemler	50
3.2.2. Mekânsal Bilinç ve Coğrafi İmgelemler.....	53
3.2.3. Mekânsal Temsil ve Coğrafi İmgelemler	58
3.3. Coğrafi İmgelemler ve Kimlik İnşası	65
3.4. Bölüm Sonucu.....	72
4. TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE TÜRKİYE'DE COĞRAFİ İMGELEMLER.	74
4.1. Giriş	74
4.2. Osmanlı Devleti'nde Coğrafi İmgelemler	76
4.2.1. Osmanlıcılık	77
4.2.2. İslamcılık.....	81
4.2.3. Türkçülük	84
4.3. Cumhuriyet Türkiye'si ve Coğrafi İmgelemler	90
4.3.1. Kemalizm	90
4.3.2. Anadoluculuk	98
4.3.3. Türk Hümanizmi	100
4.3.4. Türk-İslam Sentezi (TİS)	108
4.3.5. Pragmatik İslamcılık ve AKP.....	114
4.4. Bölüm Sonucu.....	119
5. MAVİ ANADOLUCULUK: MEKÂN, KİMLİK VE COĞRAFİ İMGELEM.	122
5.1. Giriş	122
5.2. Uygarlıkların Sentezlendiği Bir Yer olarak Anadolu	125
5.3. Kültürel Birikim ve Anadolu Uygarlıklarını Bir Araya Getirmek	132

5.4. Uygarlık Düşüncesinin Kaynağı Olarak Anadolu	138
5.5. Anadolu'yu Batı Uygarlığıyla İlişkilendirmek	144
5.6. Anadolu Uygarlıklarının Mirası ve Türkiye	151
5.7. Bölüm Sonucu.....	160
6. BİR HAKİKAT YERİ OLARAK BODRUM	165
6.1. Giriş	165
6.2. Hakikat Yeri.....	167
6.3. Bodrum'dan Önce Cevat Şakir Kabaağaçlı	172
6.4. Bodrum ve Halikarnas Balıkcısı'na Dönüşüm	176
6.5. Bölüm Sonucu.....	187
7. MAVİ ANADOLUCU İMGELEMİN YAYGINLAŞMASINDA MAVİ YOLCULUKLARIN ROLÜ.....	190
7.1. Giriş	190
7.2. Mavi Yolculukların Tarihsel Gelişimi, Koşulları ve Ortamı	192
7.3. Mavi Yolculuklar ve Çekirdek Kadronun Oluşumu	201
7.4. Mavi Yolculuklar ve Mavi Anadolu Düşüncesinin Yaygınlaşması	210
7.5. Bölüm Sonucu.....	219
8.MADALYONUN ÖTEKİ YÜZÜ: MAVİ ANADOLUCULUK, İDEOLOJİK BARIYERLER VE MAVİ “TURLAR”	221
8.1. Giriş	221
8.2. İdeolojik Kutuplaşmalar ve Mavi Anadolu.....	222
8.3. Mavi Yolculukların Ticari Dönüşümü.....	231

8.4. Türk-İslam Sentezi, Hümanizm ve Mavi Anadoluçuluk	235
8.5. Bölüm Sonucu.....	237
9. SONUÇ YERİNE: GÜNÜMÜZDE ALTERNATİF BİR KİMLİK PROJESİ	
OLARAK MAVİ ANADOLUCULUK.....	238
9.1. Giriş	238
9.2. Yirmi Birinci Yüzyılda Dünyada ve Türkiye’de Kimlikler.....	240
9.2.1. Dünyada Kimlikler ve Çoğulculuk	240
9.2.2. Türkiye’de Kimlikler ve Arayışlar	250
9.3. Mavi Anadoluçuluk ve Alternatif Bir Kimlik Projesi	254
9.3.1. İnsan Ötesi Bir Düşünce Olarak Mavi Anadoluçuluk: Posthümanizm, Aktör Ağ Teorisi ve Çoklu Aktörler.....	255
9.3.1.1. Posthümanist Bir Mavi Anadoluçuluk	255
9.3.1.2. Anadolu’yu Aktant Olarak Konumlandırmak	264
9.3.2. Mavi Anadoluçuluğun Kapsamını Genişletmek	269
9.3.2.1. Transkültürasyon ve Kültürel Sentezin Günümüzdeki Sınırları.....	270
9.3.2.2. Ulus İnşası Süreci ve Mavi Anadoluçuluk	276
9.3.2.3. Bir Barış Denizi Olarak Mavi Ege	279
9.4. Bölüm Sonucu.....	283
KAYNAKÇA.....	286
ÖZET	307
ABSTRACT	309

ŞEKİLLER

Şekil 4.1. 1908'de yeni meclisin açılmasını gösteren bir kartpostal.....	79
Şekil 4.2. 1919-1920 arasında dört kere yapılan ve Türk milliyetçiliğinin önemli bir dışavurumu olan Sultanahmet mitingleri.....	86
Şekil 4.3. Millî mücadele ve mekânın yeniden inşası.	94
Şekil 4.4. Yücel dergisi kapak sayfası ve İnsan ve Kültür yazı dizisinin ilk yazısı.	102
Şekil 4.5. Millî Tarih, Millî Coğrafya ve Vatandaşlık Bilgileri ders kitapları.	111
Şekil 4.6. 16 Türk devletinin askerlerinin giysileriyle temsil edilmesi ve Ayasofya'da Cuma namazı.	118
Şekil 5.1. Kabağaçlı'ya göre Hitit savaşçıların giydiği kıyafetler çok sonraları Yunanlılar tarafından da kullanılmıştır.....	131
Şekil 5.2. Zeybek başlığının antik Yunanlılardan günümüze gelişimi.	137
Şekil 5.3. Yeni Ufuklar Dergisi'nin 1956 yılında yayımlanan sayısı.	157
Şekil 5.4. Hacı Bayram-ı Veli Cami ve Augustus Tapınağı, Ankara.....	161
Şekil 6.1. Bodrum'un eski kentinin 1964'teki panoramik bir fotoğrafı	176
Şekil 7.1. Kabağaçlı ve Yatağan isimli sandalı.	194
Şekil 7.2. Mavi yolculuklar sırasında Eyüboğlu bir oyuncak yaparken.....	197
Şekil 7.3. Farklı yıllarda yapılan mavi yolculuk rotaları (mavi çizgi)..	200
Şekil 7.4. Antik Ege Rölyefi.	215
Şekil 7.5. Hitit motiflerinin izlerini taşıyan bir pano.	218

TABLÖLAR

Tablo 5.1. Anadolu ve Yunan yarımadasında yetişen kişilerin karşılaştırmalı olarak gösterimi.	141



Gelin dostlar bir olalım, diyordu Atatürk;
hep birden Türkiye halkı olalım;
bu yurdu bütün geçmişi geleceğiyle, değişik, karışık, karmaşık bütün insanlarıyla benimseyelim;
hor görülmüş çoğunluğumuzun adı, Türk adı hepimizin adı olsun;
ayrılık gayrılık Müslümanlık, Sünnilik, Şiilik kalsın ortadan.
Dilimiz çoğunluğumuzun dili olsun,
tarihimiz topraklarımızdan çıkan en eski uygarlık kalıntılarıyla başlasın,
coğrafyamızın sınırları Yeni Türkiye'nin sınırları olsun...
Sabahattin Eyüboğlu¹

1.GİRİŞ²

1.1. Araştırmanın Bağlamı ve Konusu

İnsanları etnik aidiyete göre tanımlamanın temellerinin atıldığı Westfalya Anlaşması'yla³ (1648) tarihsel ve sosyal bir yörünge olarak somutlaşmaya başlayan ulus düşüncesi, Fransız Devrimi (1789) etkisiyle egemenliğin tek kaynağı olarak küresel bir bağlama bürünür ([Schnapper, 1995](#)). Bu süreçte ideolojik bir bağlam ve siyasal temsil kazanarak milliyetçiliğe evrilen ulus düşüncesi, böylelikle ulus-devletler ve ulusal kimlikler aracılığıyla toplumsal ve siyasal yapıdaki köklü dönüşümlerin merkezine yerleşir ([Smith, 1994](#)). Türdeş bir toplum inşasını amaçlayan ulus-devletler ([Guibernau, 1997](#)) tarafından bu dönüşümün en temel aktörü olarak yürürlüğe konulan ulusal

¹ Eyüboğlu, S. (1961/2002). Mavi ve Kara. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.16.

² Bu tez çalışmasının konusuyla ilgili temel bulgular ve argümanlar, Yazan ve Bekaroğlu (2024) tarafından yayınlanan makalede ele alınmıştır.

³ Bu anlaşma; Otuz Yıl ve Seksen Yıl Savaşları sonrasında Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu, Alman prenslikleri, İspanya, Fransa, İsveç ve Hollanda arasında imzalanmıştır. Bu anlaşma ile devletler, uluslararası arenada ana aktör olmuş ve devletlerin egemenliği, devletler arası eşitlik, başka devletlerin iç işlerine karışmama gibi modern devlete ait özellikler benimsenmiştir. Bununla birlikte, devletlerin din merkezli tanımlanmasından vazgeçilmiş ve ulus-devletlerin önü açılmıştır.

kimlikler, ulusun varlığını geçmişte ve gelecekte meşrulaştırır (Smith, 1994) ve her üyesini kolektif bir millî duygu etrafında birleştirme görevini yerine getirir (Mccrone ve Bechhofer, 2015).

Son iki yüzyıl boyunca baş döndürücü ve çalkantılı sosyo-politik gelişmelere tanıklık eden Osmanlı ve Türkiye’de, kimlik kompozisyonu da genel anlamda bu sürecin bir yansıması olarak şekillenmiş ve milliyetçiliğin gölgesi her zaman çatallanan politikalarda kendisini hissettirmiştir. On yedinci yüzyıldan itibaren ulus kavramının gelişimiyle birlikte ulus-devletler ve ulusal kimliklerin inşasına doğru yaşanan dönüşüm, benzer şekilde geç Osmanlı döneminde birbirini ardınca sökün eden bir dizi politika aracılığıyla deneyimlenir. Geç Osmanlı dönemi kimlik politikaları içerisinde öne çıkan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük, milliyetçilik hareketleri karşısında devletin nasıl kurtarılabileceğine ve toplumsal birliği sağlamaya odaklanır (Tunaya, 2009). Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte (1923) radikal bir modernleşme ve milliyetçilik çizgisinin benimsendiği Türkiye döneminde ise temelde Kemalizm yaygın kimlik politikası olarak öne çıkar (Tekeli, 2011).

Kimlik, tarih boyunca toplumsal yaşamın temel karakteristiklerinden biri olagelmıştır. Her dönemde insanlar, topluluklar, devletler kendilerini bir kimlikle etiketler. Dahası, kimliklerin içerimi, bir vakum ortamının aksine çoğu zaman sosyal, ekonomik, politik, kültürel, tarihsel, mekânsal durumlara içkindir. Bu bağlamda kimlik politikaları ve mekân arasında oldukça derin ve sıkı bir işbirliği söz konusudur (Hooson, 1994). Kimlik politikalarının koyu tonlarıyla bezenen mekânın, bu anlamda üzerinde yaşanan sıradan bir toprak parçasından daha fazlasına karşılık geldiği (Agnew, 2004) ve aslolarak belirli bir ait olma duygusunun paylaşılmasını veya ortaklığını ifade ettiği yadsınamaz bir gerçekliktir (Radcliffe ve Westwood, 1996).

Sosyal kimliklerin ayrılmaz bir parçası olan mekân (Agnew, 2004), kasıtlı politik

mekanizmalarla fiziksel ve söylemsel olarak yeniden kurgulanır (Kaplan ve Herb, 2011). Sosyal bir inşa olarak ulusal kimlikler, bir yandan ulus ve vatan arasında kurulan ontolojik ilişkiyi üretilen mekâna dayanarak gerçekleştirirken (Murphy, 2002), diğer yandan da kendisinden önceki mekânsal dokuyu aşındırarak onu ulusun varlığının ve tarihsel köklerinin somut kanıtına karşılık gelen bir bağlamda yeniden inşa eder (Herb, 2017). Böylelikle damga vurulan mekân neredeyse sessiz bir gösteri alanı halini alır (Kaplan ve Herb, 2011). Bu anlamda mekân, ulus inşası sürecinde iktidar sahiplerinin mutlak bir teritoryal kontrol politikasıyla şekillenir (Gruffudd, 1995) ve ulus-devletin egemenlik ve meşruiyetini sağlamanın da kaynağında konumlandırılır (Agnew ve Corbridge, 1995). Neticede tarihsel, kültürel, toplumsal özelliklerin mekânda iç içe geçerek yeni bir anlam kazandığı (Yiftachel, 2002) bu sürecin işaret ettiği üzere, kimlik politikaları ve mekân arasındaki ilişki, bağlamsal olarak gömülü bir nitelik göstermektedir.

Sosyal kimlik politikaları yalınlaştırılmış ve homojen yeni bir mekânsal örüntü inşa ederken, buna gerçek özellikler kadar kurgusal olanları da dahil eder. Her kimlik politikası kendi mimarisi içinde mekâna yönelik soyut ve öznel içerimlere sahiptir. Somut gerçeklikler üzerine bindirilen söz konusu içerimler, kimlik politikalarına içkin pek çok hususun yeniden anlamlandırmasında rol oynar ve böylelikle kimliklerin kurgusal tabiatının meşruiyet kazanmasının yollarından biri olarak belirir (Hage, 1996). Bu bakımdan kimlik politikalarının mekânı yeniden tanımlama sürecinin muhtelif soyut tezahürlerinden birini de imgelemler (imagination) oluşturur. Gerçekten, imgelemler mekânın gerçek özelliklerinin yanı sıra algılanan ve istenilen nitelikleriyle kavranmasını sağlar. Ulusçu düşünce izleğine yeniden dönüldüğünde, teritoryal bir refleksle, adeta birey ve toplulukları mekâna sabitleyen ulusal kimliklerin (Williams ve Smith, 1983), mekânı ulusal motiflerin bir yansıması olarak yapılandıran bir imgeye dönüştürmesi, icat edilmiş bir topluluk olan ulusların (Anderson, 1995) mekânsal temellerinin de

imgelemlerle şekillendiğinin bir göstergesidir (Harvey, 2005). Böylelikle mekânı farklı anlamlarla yeniden üreten kimlik politikalarının, bu yönüyle aynı zamanda coğrafi imgelemlere (geographical imaginations) karşılık geldiği aşîkardır.

1960'lerden itibaren teorik bir çerçeve olarak belirginleşen coğrafi imgelemler, dünyanın maddi ve söylemsel oluşumunun mekânsal olarak kavramsallaştırılmasına incelikli, sistematik ve bütüncül bir açıklama getirir (Gregory, 2009). Coğrafi imgelemler, sadece dış dünyanın somut fenomenlerine ya da estetik ve sezgisel olana odaklanmak yerine maddi ve tinsel dünyaları birbiriyle ilintili olarak kabul eder (Harvey, 2005) ve hem fiziksel ve kültürel gerçeklikleri hem de duyguları, hisleri, tercihleri ve değerleri yansıtan anlamları yaratıcı bir şekilde içerisinde barındırır. Bu anlamda coğrafi imgelemler, mekânsal temsillerin üretilmesi, anlamlandırılması ve işleyiş ritimlerinin açıklanmasına olanak sağlar. Böylelikle insanların yaşadıkları yerleri nasıl algıladıkları, yarattıkları, yeniden şekillendirdikleri ve aynı zamanda inşa edilen bu tasavvurların zamanla nasıl faillik vasfı kazandığı, coğrafi imgelemlerin zengin kavramsal çerçevesinde anlam bulur.

Coğrafi imgelemler, kimlik inşası ve mekân arasındaki ilişkinin kavranmasına kapsamlı bir çerçeve sunar. Bu kuramsal çerçeve, kimlik politikalarının mekânsal düzlemini yeniden meydana getirir ve bu iklimde mekânı kimlik politikalarının soluk yansımaları değil, bilakis onu yeniden inşa etmenin ve anlamlı hale getirmenin aracı olarak konumlandırır. Bu bağlamda mekânın kimlik politikalarının bir ürünü olarak kavranmasını ve sözü edilen politikaların farklı düzeydeki uygulamalarıyla şekillendiğini kaçınılmaz bir şekilde ortaya koyar (Young, 2017). Dahası, bilinen ve deneyime yabancı olan dünyalar arasında kurulan ilişkilerin anlamlandırılmasına da olanak sağlayan coğrafi imgelemler (Barr-Klouman, 2009), kimlik politikaları doğrultusunda doğrudan deneyimlenmeyen coğrafyaların ulusun vazgeçilmez bir parçası olarak addedilmesini

açıklama potansiyeline sahiptir. Genel olarak değerlendirildiğinde bir enstrümantasyon olarak coğrafi imgelemler, kimlik politikaları içerisinde mekânın metaforik ve semiyotik inşasını adeta selamlamakta ve ona ışık tutmaktadır.

Bu bağlamda mekânı birbirlerinden farklı ve özgün şekillerde tasavvur eden Osmanlı ve Türkiye dönemi kimlik politikalarını da birer coğrafi imgelem olarak okumak mümkündür. Yaşanan toprak kayıplarını önlemek, iktidarın devamlılığını temin etmek ya da tümüyle yeni bir devlet inşa etmek için kurgulanan bu imgelemler, göreceli olarak kısa bir zaman zarfı içerisinde aynı mekânın birbirinden nasıl çok farklı şekillerde tanımlandığını gözler önüne serer. Örneğin Anadolu, Osmanlıcı imgelemde farklı etnik ve kültürel toplulukların ortak yaşam alanı olarak tahayyül edilirken, Kemalist imgelemde Türklerin Malazgirt'ten çok daha eski tarihlerde burada yaşadığı ve çeşitli devletler kurduğu iddiası doğrultusunda “gerçek vatan” olarak konumlandırılır. Dahası, söz konusu coğrafi imgelemlerin sınırları yalnızca sahip olunan teritoryal alanlardan ibaret değildir; Avrupa, İslam Dünyası, Orta Asya vb. gibi çeşitli toprak parçaları da bu süreçte yeniden ve yeniden anlamlandırılmıştır.

Öyle görülmektedir ki coğrafi imgelemler, kimlik politikalarının geometrisi içerisine derinlemesine nüfuz eden mekânın, somut ve soyut hususlar doğrultusunda anlaşılmasında standart bir katalizör görevi görür. Ayrıca kavram temel bir paradoksun açıklanmasını da sağlar: kimlik politikaları ideolojik kabuller doğrultusunda homojen bir mekân inşa ederken, bireysel veya toplumsal tahayyüller kimlik politikaları içerisinde birbirinden farklı mekânların inşasını mümkün kılar. Dolayısıyla coğrafi imgelemlerle mekânların gerçek ve kurgusal özelliklerin bir kombinasyonu olarak üretilmesi ya da anlamlandırılması, benzer bir sürecin geçerli olduğu kimlik politikalarının bir coğrafi imgelem olarak tahlil edilmesinin en temel gerekçesidir.

Bu tarihsel ve kuramsal arka plan ışığında bu çalışmada, Türkiye'deki coğrafi

imgelemlerden birisi olarak, iktidar dışı alanda entelektüel bir hareket olarak ortaya çıkan ve sosyal kimlik projelerinin farklı bir örneğini oluşturan Mavi Anadoluçuluğa odaklanılmaktadır. Yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde etkinlik gösteren ve filozof, filolog, edebiyatçı, tarihçi ve sanatçılardan oluşan entelektüel bir kolektif olarak Mavi Anadoluçuluk, gerçekte bir ulusal kimliğe karşılık gelen ancak özünde bağlamsal olarak ulusal kimlik sınırlarını aşan alternatif bir kimlik motifi geliştirir. Düşünce, “hayali cemaatlerin” kültürel ayrımları (din, dil, etnisite vb.) yerine mekânsal ortaklığa temas eden bambaşka bir imgelem ortaya koyar. Gerçekten, kültür ve mekânı bir araya getiren Mavi Anadoluçuluk, kimliği mekândaki (Anadolu’daki) kültürel birikimin tarihsel sentezi olarak tanımlar. Bu bakımdan Mavi Anadoluçuluk, Türkiye’deki diğer imgelemlerden ayrılan özgün bir coğrafi yaklaşım ve kimlik politikası ortaya koymaktadır.

1.2. Araştırmanın Problemi

Mavi Anadolu düşünce kilit noktası, mekân merkezli bir kimlik projesi öne sürmesidir. Bu anlamda gerçek ve kurgusal olarak yeniden kavramsallaştırılan mekân, kimliğin merkezinde konumlandırılır. Düşüncenin soykütüğündeki en kritik unsur olarak mekân, statik bir bağlamdan kurtularak, kimliğe karakterini veren temel husustur ve çeşitli uygarlıkların kültürleriyle biçimlenen Anadolu’ya karşılık gelir. Bu doğrultuda, kültürü mekânı şekillendiren ana aktör olarak konumlandıran Mavi Anadoluçuluk, ortak mekândaki kültürel birikimin Anadolu’nun iliklerine değin sirayet ettiğini ve ona özgün bir kimlik sağladığını öne sürmektedir. Bu bakımdan düşünce çevresi, Anadolu’daki Hitit, Yunan, Roma, Selçuklu, Osmanlı gibi bütün uygarlıkları kültür üzerinden birbiriyle ilişkilendirir (Oktay, 2003) ve günümüz Anadolu toplumunu da söz konusu birikimin son

halkası olarak kabul eder (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992).⁴

Mekân ve kültür arasındaki bu simbiyotik ilişki temelinde bir kimlik tasarısı geliştiren Mavi Anadoluçuluk, belgeleyeceğimiz üzere, mekânın kavramsallaştırılmasına yönelik ontolojik farklılıktan ötürü Osmanlı ve Türkiye'deki muadillerinden ayrışır. Diğerlerinde genel olarak kimlik politikası tarafından etkilenen ve pasif bir karakterde olan mekân, tam tersine Mavi Anadoluçuluk nezdinde üzerinde yaşayan herkesin ortak bir payda kabul edildiği, herkesin oluşumuna katkı sağladığı ve ilişkisel olarak bundan etkilendiği, eylem kapasitesine sahip bir leitmotif olarak kabul edilir. İşte, Türkiye'deki bu çoğulcu kompozisyonda, kimlik tanımlamalarından hareketle rutin bir coğrafi mekân ortaya çıkarken, Mavi Anadoluçulukta mekânın kendisi kültürel bir tanımlama vermekte ve mekân adeta kendisine bir kimlik yaratmaktadır. Bu temelde uygarlık düşüncesinin merkezine yerleştirilen Anadolu, burada hayat bulmuş bütün uygarlıkların aralarındaki kültürel etkileşim tarafından şekillendirilmiş ve ortaya çıkan bu kültürel sentez günümüzü de kapsayan bir Anadolu kimliği yaratmıştır. Böylelikle mekânın kavramsallaştırılmasına yönelik bu *modus operandi*, Mavi Anadoluçuluğu coğrafi imgelem perspektifinden değerlendirmek ve kimlik tasarımları içerisinde öne çıkarmak için doğru bir tercih kılmaktadır.

Bu bakımdan çalışmanın birinci argümanı, Mavi Anadolu çevresinin ortaya koyduğu düşüncelerin esasında hem bir coğrafi imgelem ve hem de bir kültürel coğrafya kuramı olduğuna yöneliktir.⁵ Bu yönüyle çalışma, Mavi Anadoluçuluğun kültürü, kimliği ve mekânı bir araya getiren düşüncelerini yepyeni bir perspektifle yeniden ziyaret etmekte ve onun Türkiye'de üretilmiş ilk kültürel coğrafya yaklaşımı olduğunu iddia etmektedir.

⁴ Tezin tamamında bazı atıflarda kullanılan iki tarihten ilki atıf verilen eserin ilk defa yayımlandığı tarihi ifade ederken, ikincisi ise bu çalışmada kullanılan versiyonuna karşılık gelmektedir.

⁵ Tez boyunca kullanılan 'kültürel coğrafya kuramı' ifadesi, formel anlamda bir kuram olarak değil, Mavi Anadoluçuluğun temel düşünce sistemini ve savlarını ifade eden bir kavramsal çerçeve olarak kullanılmıştır.

Bununla birlikte söz konusu argüman, iki alt bağlama daha sahiptir ve bunlar Mavi Anadoluculuğun ortaya çıkış ve yaygınlaşma sürecinin mekânsallığına odaklanmaktadır. Bu bağlamda Mavi Anadoluculuğun entelektüel bir düşünce olarak ortaya çıkışında mekânsal koşullar doğrudan belirleyicidir. Bu bakımdan, Halikarnas Balıkcısı olarak bilinen Cevat Şakir Kabaağaçlı'nın yaklaşık çeyrek yüzyıl yaşadığı Bodrum, bir hakikat yeri (truth spot) olarak Kabaağaçlı ve Mavi Anadoluculuğu şekillendirmiştir. İkinci olarak ise, Mavi Anadoluculuk İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Anadolu'nun Akdeniz ve bilhassa Ege kıyılarında düzenlenen mavi yolculuklarla yeni taraftarlar kazanmış ve sınırlarını genişletmiştir. Yeni bir entelektüel harita yaratılmasına ön ayak olan bu yolculuklar, düşüncenin aktöre (Halikarnas Balıkcısı) ve yerele (Bodrum) bağımlı bir düşünsel çerçeveden tüm Anadolu'yu kapsayan bir imgeleme dönüşmesini sağlamıştır.

Mavi Anadoluculuk, birleştirici ve bütüncül bir yaklaşıma sahiptir. Anadolu'nun sakinleri arasında ırk, dil, din gibi hususlar üzerinden herhangi bir ayırım götmeyen düşünce, ortak mekânsal paydadan ötürü geçmişten günümüze Anadolu'da yaşamış bütün uygarlıklar ve kültürleri, Anadolu'nun bir parçası olarak kabul eder ve benimser (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). Bu yönüyle Anadolu'da kurulmuş bütün uygarlıklarla bir diyalog içerisinde olan Mavi Anadoluculuk, söz konusu uygarlıkların kendi dönemlerine damga vurduğunu, günümüze nüfuz eden etkiler bıraktığını ve müşterek bir Anadolu uygarlığına zemin hazırladığını öne sürer (Halikarnas Balıkcısı, 1981/1985). Dahası Mavi Anadolucu çevre, Anadolu uygarlıkları arasındaki bu ilişkinin mayasında, yine Anadolu kültürünün bir ürünü olan hümanizmin olduğunu savunur (Erhat, 1960/2019a). Ayrıca, söz konusu hümanist düşüncenin günümüzde benimsenmesiyle Türkiye kaynaklı yeni bir uygarlık düşüncesinin inşa edilebileceğini inanırlar (Aksoy, 1997).

Bu doğrultuda, günümüz dünyasında eşzamanlı olarak deneyimlenen kimlik

politikaları göz önüne alındığında, bu politikaların herkes için geçerli bir kimlik iklimi oluşturma konusunda olumlu bir sonuca ulaştığı söylenemez (Bauman, 2000a). Zaman zaman çatışma boyutuna kadar ilerleyen bu iklim, bir yandan geniş kapsamlı ve hegemonik nitelikteki tümel ve geniş kapsamlı (Smith, 1994), diğer yandan ise postmodern mülahazaların beslediği heterarşik yapıdaki bireysel, parçacıl ve melez kimlikler arasındaki mücadelelerle karakterizedir (Eriksen, 2004). Bu bağlamda din, dil, ırk gibi farklı içerimlere sahip çeşitli kimlik politikalarının, tıpkı bir asimptot eğrisi gibi, bütün teorik kabullere rağmen farklılıkları kapsayacak yakınlığa bir türlü ulaşamaması ve herkes tarafından benimsenebilecek bir mutabakat ortaya koyamaması, bir genel kanıdır. Topyekun bir toplumsal birlikteliğin oluşmasını engelleyen bu küresel ve yerel kimlik krizi içerisinde, ironik bir şekilde Mavi Anadoluculuk, ihtiyatlı olmayan bir duruş sergilemekte; hakim söylemleri ve dayatılan sınırları aşarak kimlik yelpazesini genişletmektedir. Söz konusu “organik” tipoloji birleştirici, diyalog kurucu ve hümanist portfolyosuyla, alışlagelenin dışında bir yaklaşımla tabu niteliğindeki kök salmış hususlara açılımlar yapmaktadır. Mavi Anadoluculuk, makro bir tutkalla kozmopolit bir toplumsal bağ kurarak, mevcut kompakt *status quo*’yu aşındıracak ve temel bir dönüm noktası olabilecek çarpıcı bir iddia ortaya koymaktadır. Bu bakımdan bu çalışmanın ikinci argümanı, yeni binyılda Mavi Anadoluculuğun küresel ve yerel ölçekte kimlik arayışlarına bir model olarak çözüm getirebilme potansiyeli taşıdığını ve çığır açabilecek bir değişime ilişkin umut ışığı sunduğunu ortaya koymaktır.

Dolayısıyla Mavi Anadoluculuğun temel özne olduğu bu çalışma, iki katmanlı bir problem kurgusuna sahiptir. Birincisi, Mavi Anadoluculuğun bir kültürel coğrafya kuramı olarak irdelenmesi ve mekânsal bağlamının bir coğrafi imgelem olarak açıklanmasıdır. Buna göre diğerlerinden farklı olarak kültürel birikimle inşa edilen mekân, Mavi Anadoluculuğun coğrafi imgelem perspektifinden bir kültürel coğrafya

kuramı olarak tahlil edilmesini mümkün kılar. İkincisi, Mavi Anadolucu imgelemin taşıdığı geniş kapsayıcı çerçeveden hareketle, kimlik krizlerine alternatif bir açıklama potansiyeli sunduğudur. Böylelikle bu bölümün ilk satırlarında Eyüboğlu'nun da sık sık mekâna ve birleştiriciliğe atıfta bulunduğu gibi, bu çalışmada Mavi Anadoluculuk, özel olarak mekânsal yönü ve genel olarak ise kimlik projesi bağlamında incelenecektir.

Söz konusu iki katmanlı problem kurgusu dışında belirli sayıda alt argüman da belirlenmiştir. Birincisi, Osmanlıcılıktan Türk-İslam Sentezi'ne uzanan çizgide kimlik politikaları ve mekân arasında ilişkiye odaklanarak, sözü edilen politikaların aynı zamanda bir mekânsal inşa olduğunu göstermektir. İkincisi, kimlik politikalarının mekânsallığının açıklanmasında coğrafi imgelemlerin güçlü bir çerçeve sağladığını öne sürmektedir. Üçüncüsü ise, kimlik politikaları ve mekân arasındaki ilişkinin bir belirleyicisi olarak dönemsel koşulların önemli bir etkiye sahip olduğu vurgulanmaktadır.

Bununla beraber, Mavi Anadolucu kimlik projesini bir kültürel coğrafya kuramı olarak sorunsallaştıran bu çalışma, pozisyon olarak farklılıklar içermektedir. Çalışma, araştırma öznesi bağlamında bir kültürel coğrafya incelemesi olarak konumlanırken, kimi kısımlarında ise siyasi coğrafyaya kayan bir görünüm sergilemektedir. Sözün gelişi, iktidar desteğine içkin Osmanlı ve Türkiye'deki coğrafi imgelemlere odaklanan çalışmanın dördüncü bölümünde ya da Mavi Anadoluculuğun günümüzdeki yerini ele alan son bölümde politik ton artarken; mavi yolculukların ele alındığı yedinci bölümde kültürel ton belirginleşmektedir. Bu bakımdan bu çalışmayı, hem kültürel coğrafya hem de siyasi coğrafya sınırları içerisinde konumlandırmak mümkündür.

1.3. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Kimlik politikaları doğrudan ya da dolaylı olarak mekânsal bir bağlama sahip olmakla birlikte, özellikle yerel coğrafya literatüründe bu ilişkiye dair bütünlüklü bir

yaklaşım göze çarpmamaktadır. Lakin kimlik politikalarının mekânsallığını vurgulayan bu çalışmada, bir coğrafi imgelem olarak Mavi Anadoluculuğun mekânı kimliğin ana unsuru olarak konumlandırmasından hareketle, kimlik ve mekân arasındaki söz konusu ilişki daha da ileriye taşınmaktadır. Ayrıca, bu ilişkinin bir başka boyutu olarak da mekânın pasif bir bağlam yerine, kimliğin üzerine inşa edildiği ve aktif bir pozisyonda olduğu savlanacaktır. Böylelikle, kimlik hareketleri içerisinde mekânın kavramsallaştırıldığı dinamikleri ortaya koymak ve olası çıktılarla hem yerel coğrafya hem de sosyal bilimler literatürüne katkı sağlamak bu çalışmanın temel amacıdır.

Bununla ilişkili olarak çalışma, coğrafi imgelemler özelinde ayrı bir amaç taşımaktadır. Gerçek ve kurgusal özelliklere dayanan bir mekânsal perspektife sahip olan coğrafi imgelemler, bilhassa kimlik politikaları ve mekân ilişkisinin kavramsallaştırılmasına yenilikçi bir kapı açmaktadır. Kavram, somut ve öznel unsurların bir araya gelmesiyle hayali bir topluluk olarak şekillendirilen uluslar gibi mekânların da gerçek ve öznel fikirler doğrultusunda inşa edildiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda bu çalışmada, Osmanlı ve Türkiye dönemi kimlik politikalarının bir coğrafi imgelem olarak okunması oldukça kritiktir. Ayrıca bu çalışma, kimlik politikaları dışında pek çok sosyal süreci anlamada mekânsal bir görme biçimi olarak öne çıkan coğrafi imgelemlerin, yerel coğrafya ve sosyal bilimler literatürü içerisinde dolaşıma girmesine ve kuramsal katkılar sağlamasına ön ayak olacaktır.

Bu çalışmanın ikinci temel amacı ise Mavi Anadoluculuğun kimlik temelli krizler için alternatif bir potansiyele sahip olduğunu belirtmektir. Söz konusu potansiyel, özellikle Türkiye repertuarı için önemli çıkarımlar vadeder. Yaklaşık son iki yüzyıllık süreçte, Türkiye’de pek çok kimlik tasarımı öne sürülmüştür. Farklı dönemlerde siyasi iktidarlar eliyle baskın kimlik politikaları oluşturulmuşsa da, alternatif kimlik arayışları devam etmiştir. Böylesi bir sarkaç, Türkiye’nin farklı dillere, dinlere, ırklara, kültürlere

aynı anda ev sahipliği yaptığı düşünöldüğünde olağan olarak değeriendirilebilir. Ne ki Türkiye’de herkesi kucaklayacak ve herkes tarafından sahiplenilecek bir kimlik tasarımı da mümkündür. Kimliğin tanımlanmasında ortak mekânı esas alan ve kôltürü tüm uygarlıkların bir birikimi olarak kabul eden Mavi Anadoluculuk, bu anlamda çağdaş kimlik kompozisyonu içerisinde çeşitli uyumsuzlukları alt edebilecek barışçıl bir antidot olarak, kimlikler arasındaki çatışmaları monopolleşmekten kurtaracak ve toplumun tüm kesimleriyle analogik bağlar kurabilecek otantik bir potansiyeli imler. Gerçekten, Anadolu’nun içinden çıkan insanlar tarafından öne sürölen bu düşünce, bilhassa da Anadolu özelinde, ötekileştirmeden ziyade sahiplenmeyi tercih eden yeni bir hoşgörö zeminine işaret eder. Bu bağlamda Mavi Anadolu imgenin, belki de en kritik yankısı kendisini bunda gösterir. İşte, bu çalışmadaki nüans, yaklaşık elli yıl sonra yenilenmiş ve gözden geçirilmiş bir kimlik politikası olarak Mavi Anadoluculuğu yeniden gündeme taşımakta ve kimlikler geometrisinin yeni bir bağlamla inşasını temin edecek olası bir hale etkisini vurgulamaktadır.

Söz konusu ikinci amaç bağlamında, Mavi Anadoluculuk aynı zamanda Türkiye’deki kôltürel ve politik kabullerin cenderesine bir açılım yapma imkanı da sunmaktadır. Anadolu’da kurulmuş uygarlıkların katkıları ve birikimiyle bir Anadolu kôltürü oluştuğunu öne süren Mavi Anadolu düşünce, bu anlamda toplumdaki belirgin kôltürel kabullere yeni bir bakış açısı getirmektedir. Özellikle belirli bir tarihsel kesite odaklanan ve baskın etnik ya da dinî söylem üzerinden oluşturulan bir kôltür inşasını bertaraf ederek, her türlü farklılığı aşan ve Anadolu’da yaşamış bütün toplumları kucaklayan optimize edilmiş ve küresel öndeyi yapabilme yetisine sahip bir göröş olarak önerilmektedir. Mavi Anadoluculuğun kôltür kavramı için ortaya koyduğu potansiyel yenilik, politik söylem için de söz konusudur. Mavi Anadolu kimliğin aynı mekân paylaşımını esas alması, günümüzün ulus-devlet temelli keskin sınırlarının anlamsal

düzeyde aşılmasına ve politik mücadelelerin önüne geçilmesine pozitif bir etkide de bulunabilir. Bu bakımdan geçmişte ve günümüzde aynı toprakları paylaşan etnik ve kültürel topluluklar arasındaki ilişkiler yeni bir boyuta evrilebilir. Dolayısıyla gerek çalışmanın problemi gerekse de amacı ve önemi içerisinde belirtilen nedenlerden ötürü, bu çalışmanın özelde kültürel ve siyasi coğrafya olmak üzere coğrafya alanına katkı sağlayacağı, genelde ise kimlik tartışmalarına alternatif bir pencere açacağı inancı taşıdığı belirtilmesi gereken önemli bir husustur.

Bu çalışmanın taşıdığı önem, Mavi Anadoluculuğa ilişkin literatür göz önüne alındığında da tasdik edilmektedir. Hakkındaki çalışmaların çeşitli bilimsel alanlar ve başlıklar dahilinde saçaklandığı Mavi Anadoluculuğun buna karşın hatırı sayılır bir ilgiye sahip olduğu görülmektedir. Bu kapsamda Mavi Anadoluculuk ahilik (örneğin Kılıçkaya, 2010), mitoloji (örneğin Sivri ve Kuşça Güngör, 2013), eko-eleştiri (örneğin Saatçioğlu, 2016), deniz (örneğin Arseven, 2021) gibi farklı temalar özelinde konu edinirken; kuşkusuz en temel ögeyi kimlik oluşturur. Bu çalışmalar içerisinde genel olarak Türk hümanizmi projesinin bir parçası ve devamı olarak yorumlanan Mavi Anadoluculuğun (örneğin Yıldırım, 2013; Karaböcek, 2017), verimli bir toprak olarak egemen Türk kimliği söylemine yeni bir yol çizdiği (Akyıldız ve Karacasu, 1999), canlı bir Batı algısına, Kemalizm'e ve Türklük tasarımı dayanan bir kimlik kurgusu öne sürdüğü (Akyıldız, 2007a), eğitim ve kültür politikalarıyla inşa edilebilecek Türklük üstü bir tarihselleştirmeye Türkiye'deki kimlik krizine çözüm getirdiği (Karacasu, 2008), kültürel hümanizme dayanan bir yeni yurttaş profili hedeflediği (Şenol, 2009), “milliyetçi” söyleme karşı kültürel bir öneriyi gündeme getirerek Anadolu'yu Batı'nın kökeni olarak konumlandığı (Yazıcı, 2011), bir ulusüstücülük biçimi olarak Türk kimliğini Anadolu üzerinden Avrupa'yla ilişkilendiren alternatif bir görüş geliştirdiği (Gençkal Eroder, 2023) ve evrensel modernite ve hümanizmle Anadolu'nun yerelliğini

ortak bir kimlik olarak birleştirdiğine (Yıldırım, 2012) vurgu yapılmıştır.

Bunun yanında, bu çalışmada olduğu gibi, Mavi Anadoluculuğun kimlik bağlamını mekânsal temelde inceleyen kıyıda köşede kalmış az sayıda araştırma da söz konusudur. Genel olarak düşüncenin mekânsal bir bağlam üzerine temellendiğini vurgulayan bu araştırmalarda, Mavi Anadoluculuğun etnosentrik bir yaklaşım yerine teritoryal bir anlayış inşa ettiği (Bölükbaşı, 2022), ulusal kimliğin inşası sürecinde mekânın yeniden kavramsallaştırılmasının bir örneği olduğu (Süleymanoğlu-Kürüm ve Gençkal Eroder, 2023) ve düşüncenin, toprağa bağlı bir milliyetçilik olarak ele alınması gerektiği vurgulanmıştır (Danış, 2023). Bunların yanı sıra Mavi Anadolu düşünce, çeşitli eleştirilerle de karşılaşmıştır. Örneğin Belge (1987; 2006), Mavi Anadoluculuğun kişisel bir dostluğun ötesine geçemediğini ve öne sürdüğü tezlerin de anti-bilimselliğinden ötürü kendisine inandırıcı bir zemin oluşturmadığını ileri sürerken; Oktay (1987) düşüncenin iç tutarlılığının dayanaklı olmadığı ve tezlerine yönelik incelemelerde derinleştikçe eklem yerlerinin çatladığını; Albachten (2012) onların Anadolu'daki diğer kültürleri ve medeniyetleri büyük ölçüde göz ardı ettiğini ve Anadolu'yu sadece batı kıyılarıyla sınırlandırdıklarını ve Ergül (2014) ise iktidar yanlısı bir bakış açısı olarak Mavi Anadoluculuğun kurucu ideolojinin kültür değiştirme projesinden ibaret olduğunu belirtmiştir.

Mavi Anadoluculuk üzerine yapılan çalışmaların genel bir değerlendirmesi, bu araştırmanın mevcut literatürden iki temel noktada farklılaştığını göstermektedir. Birincisi, Mavi Anadoluculuğu mekân odaklı inceleyen ve coğrafi imgelemler gibi kuramsal yaklaşımlarla ele alan kapsamlı bir çalışma henüz yapılmamıştır. İkincisi, bazı çalışmalar hareketin kimlik oluşturma potansiyelini vurgulasa da, bu potansiyeli güncel bağlamda yeniden değerlendiren ve küresel bir perspektife taşıyan bir yaklaşım geliştirmemiştir. Bu araştırma, mekânsal yaklaşımı ve kozmopolit kimlik anlayışıyla,

literatürdeki diğer çalışmalardan özgün biçimde ayrılmaktadır.

Bu çalışma aynı zamanda çeşitli sınırlılıklara sahiptir. Osmanlı ve Türkiye döneminde öne sürülen kimlik hareketlerinin hepsi bu çalışma kapsamında değerlendirilmemiştir. Bunlar içerisinde yalnızca öne çıkan kimlik hareketleri esas alınmış ve mekânla kurdukları ilişki göz önünde bulundurularak coğrafi imgelem perspektifinden bir inceleme yapılmıştır. Bir diğer sınırlılık, Mavi Anadolu isimlerinin çeşitli dergilerdeki yazılarına ulaşmadaki zorlukları kapsamaktadır. Özellikle Yeni Ufuklar dergisi başta olmak İnsan, Tercüme Mecmuası, Yaprak, Varlık, Ülkü, Forum gibi dergilerde yayımlanan bazı yazılara, kütüphane ve internet üzerinden ulaşılammıştır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Mavi Anadoluçuluğun entelektüel kökenlerini ve gelişimini araştıran bu çalışma, anlama ve yorumlamayı esas alan nitel bir duruşu benimser. Bu bağlamda, spesifik yöntem olarak bir nitel araştırma tekniği olan doküman analizi tatbik edilmektedir. Doküman analizi, yazılı metinlerden görsel imgelere kadar geniş bir yelpazede basılı ya da elektronik olarak üretilen belgelerin detaylı incelenmesini ifade eder (Wharton, 2006). Kaynakların bulunması, okunması, not alınması ve değerlendirilmesi işlemlerini kapsayan doküman analizi (Karasar, 2005), genel amaç olarak mevcut düşünceleri ortaya koymak ya da verili dokümanların arka planında ifade edilen belirli anlamları gün yüzüne çıkarmak üzerine yoğunlaşır. Scott'a (1990) göre herhangi bir belgenin doküman analizinin bir öznesi olabilmesi için özgünlük, güvenilirlik, temsiliyet ve anlam olmak üzere belirli vasıflara sahip olması gerekir. Doküman analizi, özellikle doğrudan ulaşamayacak olgulara erişim kolaylığı sağlaması ve bunun yanında belgelerden hareketle aynı zamanda dönemsel koşulların da anlaşılmasına olanak tanınması bakımından önemli avantajlara sahiptir (Yıldırım ve Şimşek, 2011).

Günümüzde yaygın olan sosyal medya ve görsel kayıtların aksine, Mavi Anadoluculuğun etkili olduğu yirminci yüzyılın ortalarında fikirlerin belgeler aracılığıyla ifade edilmesi en rutin girişimdi. Bu bağlamda, temelde yazılı materyaller üzerinden Mavi Anadoluculuğun özgünlüğünü açıklamak, bu yöntemin tercih edilmesinin gerekçesini oluşturur. Zira dokümanlar, oluşturuldukları dönemsal konjonktürün bir tanığı olarak hem geçmiş hem de günümüz için veri sağlarlar. Bu bakımdan söz konusu materyaller üzerinden Mavi Anadoluculuk, derin nüanslar oluşturmuş ve bunları yaygınlaştırmayı amaçlamıştır.

Doküman analizindeki belge kaynakları iki türdür (Balci, 2006): birincil kaynaklar, bir kişinin bizzat ürettiği eserler iken, ikincil kaynaklar ise başkaları tarafından yazılan eserleri kapsar. Bu bağlamda bu çalışmada, Mavi Anadoluculuğun merkezinde konumlanan Cevat Şakir Kabaağaçlı, Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat tarafından kaleme alınan birincil kaynaklarla Mavi Anadoluculuk üzerine yazılmış ikincil kaynaklar sistematik bir yaklaşımla incelenmektedir. Bu kaynaklar, internet merkezli veritabanları (Web of Science, Dergi Park, YÖK Tez) ve kütüphaneler aracılığıyla derlenen kitap, makale, bildiri türündeki yayınları kapsamaktadır. Mavi Anadoluculuğun ortaya çıkışını, gelişimini ve tezlerini analiz etmek amacıyla uygulanan doküman analizinin temel odak noktası deneme, roman, hikaye, gezi yazısı, anı, mektup, söyleşi, harita, dergi yazıları gibi birincil kaynaklardır. Bununla birlikte çeşitli dergilerde Mavi Anadolucular tarafından kaleme alınan muhtelif yazılar ile Eyüboğlu tarafından çekilen belgesel filmler, temin etmedeki zorluklardan ötürü değerlendirilmemiştir. Bu çalışmada, Mavi Anadoluculuğun temel kaynakları, düşüncenin mekân, kültür, kimlik ve ideoloji yaklaşımları çerçevesinde betimsel ve eleştirel bir yöntemle incelenmektedir. Bunun yanı sıra çözümleme kapsamında içerikle birlikte yapısal ve bağlamsal unsurlar da değerlendirilmektedir. Bu suretle mekanik bir süreç içermeyen hareketin entelektüel

formasyonu, daha geniş bir kuramsal çerçeve içerisinde ve coğrafi bilgi üretiminin günümüzdeki yeni aparatlarıyla anlamaya yönelik olarak yorumlanarak, derinlemesine bir analize tabi tutulmaktadır.

Bryman (2012), bir doküman analizi incelemesinde belgelerin üç yaklaşım üzerinden yorumlandığını belirtir. Analiz edilen materyallerin altında yatan temaların araştırılmasına karşılık gelen içerik analizi, kısa alıntılar gibi örneklendirme yollarıyla söz konusu temaların tahlil edilmesini amaçlar. Göstergebilim, günlük yaşamdaki sembollerin analizine odaklanır ve geniş anlamda metinlerde bulunan gizli anlamları ortaya çıkarmakla ilgilenir. Hermeneutik ise yazarının bakış açısından metnin anlamlarını serimleme üzerinde durur ve metnin üretildiği sosyal ve tarihsel bağlamı dikkate alır. Bu bağlamda çalışmada, temelde doküman analizi takip edilmekle birlikte, bölümlere göre üç yaklaşımın kullanımı değişkenlik göstermektedir. Örneğin altınca bölümde değinilen Kabağağaçlı ve Bodrum ilişkisinde ilgili dokümanlar daha çok hermeneutik bir yaklaşımla ele alınmakta ve doğal, tarihsel ve kültürel ortam dikkate alınarak bir yorumlama yapılmaktadır. Yine mavi yolculukların incelendiği yedinci bölümde de, yolculukların özellikleri ve ortamını neredeyse birebir ortaya koyabilmek adına içerik analizi kullanılmaktadır.

Doküman analizi üzerinden aynı zamanda tarihsel bir gidişatı ortaya koyan bu çalışma, üç aşamalı bir yöntem planına sahiptir. Birinci aşamada, kuramsal ve tarihsel çerçevenin bir incelemesi yapılmakta ve Mavi Anadoluçulukla ilişkisi kurulmaktadır. İkinci aşamada, Mavi Anadoluçulukla ilişkili eserler değerlendirilerek, düşüncenin bir coğrafi imgelem ve kültürel coğrafya kuramı yönünden temel özellikleri açıklanmakta ve bunun yanında yine düşüncenin ortaya çıkışı ve yaygınlaşması üzerinde durulmaktadır. Son olarak ise günümüzde dünyada ve Türkiye'deki kimlik kompozisyonu karşısında Mavi Anadoluçuluğun potansiyeli tartışılmaktadır.

1.5. “Geographical Imagination” Kavramının Türkçe Karşılığı Üzerine

Bu tez çalışmasının kuramsal arka planını oluşturan “geographical imagination” kavramı, yerel sosyal bilimler ve coğrafya literatüründe oldukça sınırlı bir kullanıma sahiptir. Bu eğilimle birlikte, bu tez çalışmasıyla yaygınlaşmasına yönelik bir kapı açılacağı düşünüldüğünden, kavramın Türkçe karşılığının net olarak belirginleştirilmesi gerektiği de açıktır. Zira kavram, sınırlı da olsa ilgili literatürde tahayyül, imgelem, tasavvur, muhayyile, düşlem gibi farklı karşılıklarla kullanılmaktadır.

İlgili literatürde kullanılma sıklığının yanı sıra çalışmanın içeriği göz önüne alındığında, “geographical imagination” kavramının Türkçe karşılığı hususunda iki alternatif kullanım öne çıkmaktadır: coğrafi tahayyül ve coğrafi imgelem. Bu kapsamda doğru kullanıma karar verebilmek için olgusal ve karşılaştırmalı bir inceleme esas alınmıştır. Söz konusu inceleme, özellikle Türkçe kullanıma yönelik belirli ve geçerli bir gerekçelendirmenin olmaması karşısında, daha anlamlı olacaktır.

Söz konusu iki tercih, ilk olarak dilbilgisi yönünden incelenmiştir. Buna göre tahayyül ve imgelem, farklı kökenlerden gelmektedir. Türk Dil Kurumu’na göre tahayyül Arapça, imgelem ise Türkçe bir kökene sahiptir (TDK). İmge, “image” sözcüğünü karşılamak için Türk Dil Kurumu’nun eski Türkçede işaret anlamına gelen “im” sözcüğü üzerinden ortaya konulmaktadır (Demirel, 1997). İki kavramın dilbilgisi yönünden bir diğer incelemesi, kavramsal türetilbilme yeteneğine ilişkindir. Bu bakımdan olası bir tercihin, orijinal dildeki gibi Türkçede de yeni kavramsallaştırmalara zemin hazırlayabilmesi önemlidir. Image, imagination, imagine dizisinde görülebildiği üzere imge, imgelem, imgelemek şeklinde bir türetme yapılabiliyorken; tahayyül ile bunu yapmak imkansızdır.

İkinci inceleme, anlam ve içerik bakımından bir değerlendirmeyi içerir. Tahayyül ve imgelem, anlam bakımından değerlendirildiğinde ortak bir noktada buluşmaları söz konusu olsa da detaya inildiğinde farklılıklar göze çarpar. Tahayyül kavramı literatürde, temelde hayal merkezli açıklanmaktadır (Kocakaplan, 2021). Türk Dil Kurumu'nda "hayalde canlandırma" olarak ele alınırken (TDK), Develioğlu tarafından (2021: 1187) "hayalden, asılsız bir şeyi vücuda girme, hayale dalma" şeklinde tanımlanmaktadır. Bununla birlikte Arapça kökünde "hayal/tasavvur etmek, benzetmek, canlandırmak, zannetmek, varsaymak, farz etmek" anlamlarına karşılık gelen tahayyül; Arapça sözlüklerde kullanıldığı üzere "işitilen herhangi bir seste, kapıda birinin olduğu zannı ve gökyüzünde bulutlar görüldüğünde yağmur yağacağı varsayımı" gibi çağrışım odaklı bir zihinsel canlandırmayı tanımlar (Kocakaplan, 2021: 32). Dolayısıyla daha çok hayal merkezli bir anlama sahip olan tahayyül, hayalin gerçeklikler üzerinden temellenmesine rağmen, gerçekliğin yeni bir anlama bürünmesinden ziyade, gerçekliğe yönelik bir çağrışım olarak kalır.

İmgelem hakkındaki tartışmalar ise daha yaygındır. Temelde yaratıcı bir sürece karşılık gelen imgelem, gerçek bir nesnenin zihinsel süreçlerle yeni bir anlama büründürülmesi olarak tanımlanır (Karabulut ve Daşdemir, 2020). Somut ya da soyut şeylerin niteliği üzerinden geliştirilebilen imge, yeni bir anlam ilişkisi ortaya koyar (Türker, 2020). Bu bakımdan imgelem, gerçekliğin yeniden üretilmesi ve zihinde yeniden kurgulanmasıdır. İmgelem, var olmayan soyut bir nesnenin insan zihninde düşünülen biçime bürünmesi sürecidir (Yıldız İliden ve Birinci, 2020). Gerçekliğe sahip bir şeyin zihinde canlanmasını ifade eden imgelem, fiziksel varlığın yerini alan yeni bir temsili anlama karşılık gelir. Bu bakımdan algı ve değerlendirmelere mündemiç imgeler, gerçekliğin yeni bir görünümde sunulmasını ifade eder (Çakır, 1993). Diğer bir anlamda, imgelem, bir olayı zihinde dönüştürürken, gerçekliğin de imgelemle tamamen öznel bir

gerçekliğe dönüşmesidir (Demirel, 1997). Dış dünyadaki nesnelerin zihindeki tasarımını açıklayan imgeler, var olan şeylerin mevcut karşılığında farklı yeni görünümmler oluşturur (Cevizci, 1999). İmgelem, özellikle tarihsel bir bağlama sahip olduğunda, mevcut gerçekliklerden hareketle geçmişin ya da bugünün anlamlandırılmasının temel araçlarından birisidir (Büyüktuncay, 2014). Şiir yanında roman, öykü gibi diğer edebiyat türlerinde de kullanılan imge, estetik bir boyuta da sahiptir (Türker, 2020). Bunun yanında Attila İlhan'ın imge üzerine düşünceleri oldukça önemlidir (Armağan, 2014). Ona göre yaratıcılık içeren imgelemle estetik boyuta kapı aralanır ve böylelikle hayal ya da tasarım gibi unsurlar konunun bir parçası haline getirilir. Ayrıca İlhan, şiirde dil, üslup gibi özellikleri içeren biçim ile şiirin konusuna karşılık gelen öz arasında, imge üzerinden bir sentez yapılabileceği görüşünü ortaya koyar. Bu bakımdan imgelem, mevcut bağlamın dönüştürüldüğü yeni bir anlam ilişkisini ifade eder.

Üçüncüsü, kavramın literatürde nasıl tercüme edildiğine odaklanır. Coğrafya ve sosyal bilimlerde yapılan çevirilere bakıldığında; Durgun (2018), Görentaş (2018a) ve Akpınar'a (2010) ait coğrafya konulu çalışmalarda, kavram coğrafi tahayyül olarak geçmektedir. Bunun yanında Harvey'nin *Social Justice and the City* (1973) kitabının Türkçe çevirisinde coğrafi muhayyile olarak kullanılmıştır. Sözü edilen çalışmalarda imgelem ve muhayyile kavramlarının tercih edilmesine ilişkin herhangi bir bilgi verilmemiştir. Sosyoloji alan yazınına ait olan C. Wright Mills'in *The Sociological Imagination* (1959) kitabı Türkçe'ye ilk olarak 1979'da "Toplumbilimsel Düşün", ikinci olarak da 2016'da "Sosyolojik Tahayyül" adıyla çevrilmiştir. 2016 çevirisi içerisinde, çevirenin notunda tahayyül tercihinin gerekçesi olarak bu kavramın gittikçe yaygınlaşması gösterilmiştir. Bunun dışında kitapta kavramın tercih edilmesine dair başka bir gerekçe sunulmamıştır. Bu konuyla ilgili sosyoloji alan yazını genel olarak incelendiğinde ise tahayyül, düşün, imgelem gibi kullanımların olduğu görülür.

Son olarak dördüncüsü ise kavramın kendisini ele alır. Geographical imagination'ın kavramsallaştırmasına bir anlamda ilham olan *The Sociological Imagination* kitabına ve burada imagination kavramının Mills tarafından nasıl ele alındığına bakmak kritiktir. Giddens'a (2005) göre Mills, kavramı muğlak kullansa da bununla birlikte onun imagination'ı zihinsel bir bilinçle eşdeğer gördüğü açıktır. Sociological imagination, bireyin tarihsel ve toplumsal olaylar karşısında farkındalığa dayalı bir bilinçle kendisini anlamlandırmasına olanak sağlar. Bu anlamda imagination, bireyin gerçekliklerden hareketle yeni bir bilinç geliştirmesi odaklı ele alınmaktadır. Bununla birlikte Mills (2019) için sociological imagination, bilinenin içindeki ve ardındaki bilinmeyenin farkına varılması olup bu farkına varma hali ise aslen farklılığın açığa çıkmasıdır (Topal, 2017). Bir diğer deyişle bilinenin, yeni yönlerinin keşfedilmesidir.

Harvey de Mills ile benzer bir tutuma sahiptir. Ona göre geographical imagination gerçek ve somut mekânın, yaratıcılıkla yeni bir anlama bürünmesidir. İnsanların mekânı yaratıcı bir şekilde kullanmalarına olanak sağlayan *geographical imagination*, yaratıcı süreçler doğrultusunda mekânın değiştirilebilir ya da genişletilebilir bir anlama sahip olduğunu söyler (Harvey, 1973/2003). Bu süreçte mekân yeni bir anlama bürünür ve gerçekliklerden hareketle inşa edilen yeni kurgu mekânı temsil eder hale gelir. Bu bakımdan geographical imagination, mekânsal gerçekliğe yeni ve meşru bir çerçeve temin eder ve yeni bir mekânsal bilinç oluşturur. Dolayısıyla imgelerin sağladığı yaratıcılıkla imagination, gerçekliklerden hareketle yeni anlamların inşa edilmesi anlamına gelir. Akademik coğrafya içerisinde kavrama yönelik başka girişimler de söz konusudur. Geographical imagination'ı, coğrafi sorgulamaların hem başlatıcısı hem de merkezinde olarak konumlandıran Wright (1947), kavramı, coğrafi gerçeklerin soyut düşüncelerle yeniden ifade edilmesi ve yeni bir anlama büründürülmesi olarak açıklar.

Benzer şekilde Prince de (Giesecking, 2017) imagination'ın gerçeklikler üzerinden kullanılmasıyla bir anlam kazandığına dikkat çeker. Buna göre imagination kavramı, kesin olarak coğrafi gerçeklerden hareket eder ve bu gerçeklere insanın sübjektifliğini yansıtan yeni anlamlar katar. Bu bakımdan hem Wright hem de Prince için imagination, yeni bir anlamın inşa edilmesini mümkün kılar.

İmagination kavramının coğrafya ve sosyoloji alanındaki kullanımları değerlendirildiğinde, coğrafi gerçekliklerin zihinsel süreçlere dayanarak yeni bir anlamla inşa edilmesi olarak ele alındığı görülmektedir. Imagination, bilimsel sorgulamanın bir anlamda edebî bir yanı olarak görülmekte ve insanın sübjektifliğini bilimin bir parçası haline getirmektedir. Bu süreçte, bilim metafizik alana indirgenmek yerine gerçekliklerin zihinsel kurgularla yeniden anlamlandırılmasıyla karakterize olmaktadır.

Sonuç olarak tahayyül ve imgelem kullanımlarına yönelik köken, anlam, türetilme ve çeviriler bakımından yapılan değerlendirmede, imgelem kavramının avantajları göze çarpmaktadır. Türkçe kökenli olması ve kavramsal türetme yapabilmeye imkan tanınmasıyla imgelem, daha çok hayalin yeni bir çağrışım olarak ortaya çıkmasını ifade eden tahayyüle göre öne çıkmaktadır. İmgelemin içeriğine yönelik literatürdeki tartışmalar da coğrafi imgeleme yönelik bir tercihi temellendirme fırsatı sağlar. Yaratıcı bir süreç içeren imgelem, gerçeklerden hareketle yeni bir anlam inşasını mümkün kılar. Özellikle Attila İlhan'ın imgeye yaklaşımından hareketle; şiirde dil, üslup gibi vasıfları içeren biçim ile şiirin konusuna karşılık gelen öz arasında, imge üzerinden bir sentez yapılabileceği görüşü, geographical imagination'ın karşılığı olarak kullanılmasının gerekçesi olabilir. Bir diğer deyişle mekâna ilişkin gerçek özellikler (biçim) ile hayali düşüncelere karşılık esas amacın (öz) sentezlenmesi, geographical imagination için de geçerlidir.

1.6. Araştırmanın İçeriği

Mavi Anadoluculuğa odaklanan bu çalışma, doküman analizi yöntemiyle düşüncenin kimlik, kültür ve mekâna ilişkin görüşlerinin incelenmesiyle gerçekleştirilmiştir. Kimlik politikalarının mekânsal bir bağlama sahip olmasından hareketle bir coğrafi imgelem olarak okunabileceğini ve Mavi Anadolu imgelemin bir kültürel coğrafya inşa ettiğini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada, Mavi Anadoluculuğun mekânsallığı ile küresel ve yerel ölçekteki alternatif kimlik potansiyeli tartışılmaktadır. Bu bağlamda çalışma, 9 bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın bağlamı, problemi, amacı, önemi gibi temel niteliklerini açıklayan giriş bölümünü takip eden 2. bölümde, ulusal kimlik ve mekân ilişkisi incelenmektedir. Ulus kavramının tarihsel evrimi özcü, modernist, etno-sembolcü ve sosyal inşacı yaklaşımlar aracılığıyla ortaya konulmakta ve devamında ulus-devletlere ve ulusal kimliklere dönüşümü ele alınarak, her iki sürecin de temel özelliklerinden bahsedilmektedir. Böylelikle genel anlamla ulus düşüncesi işlendikten sonra, ulusal kimlikler ve mekân arasındaki ilişki teritori kavramı üzerinden ortaya konulmaktadır.

3. bölümde, çalışmanın kuramsal arka planı açıklanmaktadır. Coğrafi imgelemlerin tarihsel kökenlerine odaklanan bu bölümde, kavramın öne sürülüşüne ilişkin tartışmalar Harvey, Said, Gregory gibi öne çıkan isimlerin görüşlerinden hareketle değerlendirilmektedir. Devamında, kimlik politikaları ve coğrafi imgelemler ilişkisi üzerinde durularak, çeşitli örnekler üzerinden kimlik politikalarının mekânsallığı vurgulanmakta ve bu bağlamda kimlik politikalarının bir coğrafi imgelem olarak okunabileceği savunulmaktadır.

4. bölümünde, çalışmanın tarihsel arka planı ele alınmaktadır. Bu bağlamda geç Osmanlı (Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük) ve Türkiye dönemi (Kemalizm, Anadoluculuk, Türk hümanizmi, Türk-İslam Sentezi, Pragmatik İslamcılık) kimlik

politikaları, birer coğrafi imgelem olarak incelenmektedir. Ortaya çıkış süreçleri ve temel özellikleri doğrultusunda değerlendirilen söz konusu kimlik politikalarının, mekânla nasıl bir ilişki kurduklarına yoğunlaşılmaktadır. Böylelikle bu politikalar bir coğrafi imgelem olarak açıklanmaktadır.

5. bölümde, Mavi Anadoluculuk, bir coğrafi imgelem ve kültürel coğrafya kuramı olarak yeniden yorumlanmaktadır. Belirli temalar özelinde kurgulanan bu bölüm, Mavi Anadoluculuğun mekân ve kültüre yönelik bakışını, Anadolu'yu uygarlığın merkezi olarak konumlandırmasını ve günümüz Anadolu toplumunu söz konusu mekânsal ve kültürel sentez bağlamında nasıl gördüğünü bütüncül olarak ele alarak, düşüncenin kimlik, kültür ve mekâna ilişkin anlayışlarını çözümlemektedir.

6. bölümde, Mavi Anadoluculuğun ortaya çıkmasında temel bir rol oynayan ve düşüncenin fikir babası sayılan Cevat Şakir Kabaağaçlı'ya odaklanılmaktadır. Kabaağaçlı'nın yaklaşık çeyrek yüzyıllık Bodrum yaşantısının bir ürünü olarak Halikarnas Balıkcısı'na dönüşümünde Bodrum'un bir mekân olarak rolü, hakikat yeri perspektifinden değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, Kabaağaçlı'nın Bodrum yılları gözden geçirilmekte ve Bodrum'un sahip olduğu doğal, tarihsel, kültürel özelliklerin hem bu dönüşümdeki hem de Mavi Anadoluculuğun ortaya çıkmasındaki etkisi irdelenmektedir.

Önceki bölümün devamı niteliğindeki 7. bölümde, Bodrum'da temellenen Mavi Anadoluculuğun, mavi yolculuklar aracılığıyla zamanla Bodrum'dan soyutlanarak, aktör merkezli bir perspektiften yersiz bir düşünceye evrilmesi tahlil edilmektedir. Farklı özellikleri üzerinde durulan ve adeta bir arkeolojisi yapılan mavi yolculukların, Kabaağaçlı'nın Mavi Anadolu fikirlerinin yaymadaki etkisi ele alınmaktadır. Böylelikle yolculukların, hem Eyübuğlu ve Erhat'ın düşüncenin çekirdek kadrosuna eklemlenmesindeki hem de daha geniş bir entelektüel dünyada dolaşıma girmesindeki

etkisi gösterilmektedir.

8. bölümde Mavi Anadoluçuluğun etkisini yitirmesi ve yerleşik bir toplumsal taban kazanamamasının nedenleri incelenmektedir. Bu doğrultuda düşüncenin gelişimini olumsuz etkileyen gelişmeler üzerinde durulmaktadır. 1960'lerden itibaren sağ ve sol tabanlı antagonistik çatışmalara bağlı olarak düşüncenin iki taraf için de bir tehdit olarak görülmesi, mavi yolculukların ticarileşerek işlevini kaybetmesi ve 1980 darbesi sonrasında benimsenen Türk-İslam Sentezi'nin hümanizme yönelik sert tutumunun düşünceye etkileri açıklanmaktadır.

Son olarak 9. bölümde ise, Mavi Anadoluçuluğun günümüzde alternatif bir kimlik olma potansiyeli eleştirel bir perspektiften analiz edilmektedir. Bu bağlamda günümüz dünyası içerisinde düşüncenin bir model olarak görülebilmesi için teorik ve uygulamalı düzeydeki gelişimi adına belirli öneriler tartışılmakta ve böylelikle yenilenmiş bir Mavi Anadoluçuluk girişiminde bulunmaktadır.

2. ULUS İNŞASI, KİMLİK POLİTİKALARI VE MEKÂN

2.1. Giriş

Ulus düşüncesi, 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'ndeki “Egemenliğin temeli, esas olarak ulustadır. Hiçbir kuruluş, hiçbir kimse açıkça ulustan kaynaklanmayan bir iktidarı kullanamaz.” (Die Gaste, 2011) ifadesiyle adeta sembolleşmiş ve sonrasında dikkat çekici bir ivmeyle uluslararası güç geometrisinde egemenliğin tek kaynağı olarak ön plana çıkmaya başlamıştır. Gerçekten, ulus-devletler ve ulusal kimlikler aracılığıyla kökten bir küresel dönüşüme kapı açan ulus düşüncesi, günümüzde de etkisini sürdürerek çeşitli mekanizmalarla hemen hemen bütün toplumları şekillendirmekte ve üstünlüğünü perçinlemektedir. Sözü edilen dramatik dönüşümün en fonksiyonel parçası olarak ulusal kimlikler, bu iklimde kapsayıcı nitelikteki üst kimliklerin yerini almış ve toplumsal bir kuvvet olarak en önemli kimlik referansı haline gelmiştir.

Aynı etnik kökene sahip topluluklar arasında yeni bir ağ yaratan ulus düşüncesinin, toplumsal doku inşa etme hedefi bağlamında bir politika olarak berraklaşan ulusal kimlikler; tarihsel, sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal nitelikler üzerine temellendiği kadar bir mekânsallığı da bünyesinde barındırır. Ulusal kimlik, sadece ülkenin sınırlarını değil, aynı zamanda üzerinde egemenlik kurulmuş ve anlam yüklenmiş bir mekânla ilintilidir. Bu bağlamda, milliyetçi güç dinamiklerine içkin mekânlar, iktidarın denetiminde belirlenen bir yapıya dönüşmektedir.

Bu bölüm, aslolarak toplumsal kimlik politikaları içerisinde mekânın rolünü anlamaya odaklanmaktadır. Bu ise ulusal kimlikler üzerinden yapılmaktadır. Zira,

Osmanlı ve Türkiye’de ortaya çıkan kimlik politikaları, temelde ulus düşüncesi bağlamında şekillenmiştir. Sözün gelişi, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük ulus düşüncesine getirilen farklı tepkilerle gelişirken, Kemalizm doğrudan bir ulusal kimlik inşa etmiş ve bunu sonralayan diğer kimlik politikaları ise Kemalizm’e alternatif ulus ölçekli arayışlar içerisinde olmuşlardır. Bu bağlamda, Türkiye özelinde, iktidar tarafından ya da iktidar dışı alanda üretilen toplumsal kimlik politikalarının kökeni ya da hedefi olarak en belirleyici süreç ulus inşasıdır. Ülke ölçeğinde geliştirilen bu kimlik politikaları, aynı zamanda ulus odaklı bir dönüşümü hedeflemektedir. Bu bakımdan söz konusu kimlik politikaları içerisinde mekânın nasıl bir role sahip olduğunu anlamak temel bir gerekliliktir.

Dolayısıyla ulus inşası özelinde kimlik politikaları ve mekân arasındaki ilişkinin temel motif olarak irdelendiği bu bölüm, beş başlıktan oluşmaktadır. Giriş bölümünün ardından, ikinci başlıkta, ilk önce ulus kavramının tarihsel gelişimi ve bu konudaki tartışmalar açıklanmakta; sonrasında ise ulus-devletler öne çıkan özellikleri bağlamında değerlendirilmektedir. Toplumsal bir politika olarak ulusal kimliklerin incelendiği üçüncü bölümde, ulusal kimliklerin homojen bir ulus inşasını nasıl gerçekleştirdiğine değinilmektedir. Dördüncü olarak ulusal kimlik politikaları ve mekân arasındaki ilişki ele alınmakta ve bu süreçte mekânın hegemonya ve kontrol bağlamında teritoriye dönüşümü üzerinde durulmaktadır. Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

2.2. Ulus’tan Ulus-Devletlere: Tarihsel ve Kuramsal Bir

Bakış

Ulus; anayurt algısına, ortak mitlere ve ortak bir tarihe, ayrı bir kamu kültürüne ve tüm üyeleri için ortak yasalara ve geleneklere sahip, adlandırılmış bir insan topluluğudur (Smith, 2010). Renan’a (2016) göre, bir topluluğun ulus olarak

nitelendirilebilmesi için ancak ortak bir tarihsel miras ve günümüzde bir arada yaşamaya yönelik bir iradenin olması gerekmektedir. Bununla birlikte, bir ulus, sınırlı ancak köklü bir ilişkiye dayanan toprak, egemenlik, eşit vatandaşlık, ortak kültür ve geçmiş gibi temel niteliklere sahiptir (Calhoun, 2012). Ancak ulus kavramının tarihsel ve teorik inşasının karşılığını, devrimsel niteliğe sahip bir dizi dinamiğin gelişiminde bulmak mümkündür.

Ulus düşüncesinin ilk tohumları, on altıncı yüzyıldan itibaren Batı’da yaşanan ekonomik, politik ve kültürel değişimlerin bir parçası olarak atılır (Poole, 1999). Ekonomik değişim, modern dünya sisteminin başlangıcında kapitalizmin ortaya çıkışıyla kendisini gösterir. Kapitalist sistem etkisiyle, modern öncesi dönemin aksine, pazarın tüm üretken faaliyetlerin gerçekleştiği kurucu bir çerçeveye dönüşmesi, o zamana kadar kendi içinde kapalı ve diğer topluluklarla sınırlı bir etkileşime sahip küçük tarımsal toplulukların bu sürecin bir parçası haline gelmesini sağlamıştır. Pazarın bu yeni rolü, coğrafi ve sosyal hareketliliği teşvik ederken, topluluklar arasındaki izolasyonun ve kopukluğun azalmasını ve iletişim kanallarının güçlenmesini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla ulus düşüncesi, doğrudan kapitalizmle ilişkilidir (Wallerstein, 2005). Politik değişim, devletin artan rolüne ve bu bağlamda ülke sınırları içerisinde yaşayan herkesin ulusun bir ferdi haline getirilmesini imler. Devlet mekanizmasının gittikçe etkinliğini arttırması, güçlü bir kontrol duygusu yaratmış ve bu bağlamda söz konusu kontrol karşısındaki rakip güç merkezlerinin de ortadan kaldırılmasına yol açmıştır. Devlet, savaflara girmek veya vergi toplamak dışında, günlük yaşamın üretiminde de temel bir rol üstlenerek, bireyleri toplumsal yaşamın bir parçası haline getirmiştir. İdari mekanizmalar vesilesiyle eğitimden ulaşım her alanda faaliyet göstererek, vatandaşlığı ayrıcalıklı bir zümre yerine neredeyse ülkede yaşayan herkesi kapsayacak şekilde genişletmiştir. Kültürel değişim ise toplumsal dönüşüme aracılık edecek yeni bir kimlik inşasına zemin hazırlar. Matbaanın icadından sonra yerel dillerde gelişen yayıncılık,

ulusal kültürlerin görünürlüğünü arttırmış ve bu da insanların kim oldukları, hangi ülkede yaşadıkları, ait oldukları gelenekler ve kimliklerini paylaştıkları geniş bir topluluğa ilişkin fikirler geliştirmelerine olanak tanımıştır. Şairler, romancılar, yazarlar ve filozoflar tarafından üretilen sözü edilen kültürel alan, hem ulus olma duygusunu hem de ulusa bağlılığı güçlendirmiştir.

Bu gelişmelere paralel olarak, Aydınlanma devri boyunca Batı’da dünyevileşmenin gittikçe artması, Jean-Jacques Rousseau ve Johann Gottfried Herder gibi isimlerin ulus düşüncesine pozitif etkilerini de ortaya çıkarmıştır (Harris, 2009). İnsanları sosyo-ekonomik koşullardan bağımsız, eşit haklara ve iradeye sahip yurttaşlar olarak kabul eden Rousseau, halk kavramına meşruiyet kazandırarak, ulus bilincinin oluşmasının yolunu açar. Alman romantizminin etkilerini taşıyan Herder ise dil üzerinden ulusçu düstura katkıda bulunur. Herder, insan varoluşuyla düşünce gelişiminde dili ana unsur olarak görür ve dilin sadece topluluk içinde öğrenilebileceğine inanır. Ona göre, toplum içinde paylaşılan bir dilin öğrenilmesi, ulus bilincinin oluşmasının ilk adımı olup bu sayede ortak bir ulusal kimlik fikrinin kökleşmesi mümkün olabilir (Özkırımlı, 2020). Ulus kavramının retorik inşasının belirli bir tarihsel gelişim sürecine tabi olduğu açık olmakla birlikte teorik inşası hakkında farklı içerimlere sahip bir dizi yaklaşım söz konusudur.

Özcü (primordialist ya da ilkçi) yaklaşım, ulusu doğal bir yapı olarak görür ve geçmişten günümüze her zaman var olduğunu iddia eder (Gökalp, 2007). Verili, sabit, değişmez ve ortodoks bir olgu olarak kabul edilen ulus, tarihin her döneminde insan yaşamının bir parçası olarak imlenir. Bu bahiste kalem oynatanlara göre, bireyler bir ailede doğdukları gibi bir ulus içinde doğar ve bu ulusal motif tarafından şekillendirilirler (Özkırımlı, 2020). Anılar, tarihsel anlatılar ya da geleneklerin işaret ettiği üzere, ulusların varlığına işaret eden kanıtlar sadece belirli bir döneme özgü değildir ve geçmişten

günümüze her zaman mevcuttur.

Modernist düstur, ulusu modern bir olgu olarak tanımlar. Ulusların doğal ve verili yapısının bir *antisi* olarak onların modern çağın bir ürünü olduğunu savunur. Zira modern öncesi dönemdeki toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal koşulların yetersizliğinin aksine; kapitalizm, sanayileşme, merkezi devletlerin kurulması, kentleşme, laikleşme gibi modernizmle birlikte baş gösteren gelişmeler toplumsal bir mekanizma olarak ulus düşüncesine zemin hazırlamıştır (Özkırmılı, 2020). Ulusları modern bir olgu olarak gören düşünürler arasında Benedict Anderson, Ernest Gellner ve Eric Hobsbawm öne çıkmaktadır (Gökalp, 2007).

Anderson, ulus kavramının gelişimi için incelikli bir kültürel kompozisyon sunar. Ona göre ulus, icat edilmiş siyasi bir topluluktur (Anderson, 1995). Ulusun bütün fertleri birbirlerini tanımadıkları ya da tanımayacakları halde, ulus düşüncesi hepsinin zihninde tahayyül edilmiş ve benimsenmiştir. Ulusa ait olmanın koşulu birbirini tanımak değil, ortak bir aidiyet oluşturmaktır. Bu anlamda Anderson, söz konusu ortak aidiyetin, din veya akrabalık gibi kültürel sistemlerle birlikte inşa edildiğini savunur (Anderson, 1995). Bununla birlikte ulusal tahayyüllerin bir egemenlik düşüncesi içerdiğini ve belirli sınırlar içinde geçerli olduğunu vurgulayan Anderson, ulusal bilincin gelişmesinde ulusal dile ve bu dilde yapılan yayınların rolüne temas eder. Ona göre matbaanın kullanımı, uzun vadede ulus düşüncesine zemin hazırlayan olayların başında gelir. Öyle ki, kapitalizm etkisiyle, aynı etnik ve kültürel gruplar arasında yerel dillerin daha da yaygınlaşması, hem ulusal dillere istikrar kazandırmış hem de kültürel birlik duygusunu ve ulusal bilinci güçlendirmiştir. Söz gelişi, on sekizinci yüzyılda Almanya’da, dinî eğitim ve ilköğretimde Almanca, ortaöğretimde Latince, saray çevresi ve kültürel faaliyetlerde ise Fransızca kullanımları yerine her alanda zaruri olarak Almancanın yürürlüğe konulması, birleşik bir Alman ulusuna giden yolda önemli bir adımdır (Thiesse, 2010).

Ulus düşüncesinin modern dünyayla birlikte geliştiğini savunan Gellner (1992), avcı-toplayıcı ve tarımsal toplumlarda güçlü bir yönetim ve birliktelik duygusunun olmamasının aksine, modern dönemde bilhassa sanayileşme gibi süreçlerin insanları birbirine yakınlıktırdığını ve böylelikle milliyetçiliği kaçınılmaz kıldığını vurgular. Belirleyici bir mekanizma olarak sanayileşmeyle birlikte toplumsal iş bölümü ve okuryazarlığın yaygınlaşmasının yanı sıra kırsal alanlardan şehirlere doğru göçlerin artışı ve küçük pazarların ulusal ekonominin bir parçası haline gelmesi, ülke çapındaki karayolları ve demiryollarının yapımını sağlamıştır. İnsanlar arasında etkileşimi arttıran bu durum, herkesin paydaşı olduğu ortak bir kültürün gelişerek siyasal bir form halini almasını beraberinde getirmiştir. Bu sürecin işaret ettiği üzere, Gellner nezdinde uluslar ve milliyetçilik modern dönemin damgasını taşır ve uluslar insanların kendi inanç, sadakat ve dayanışmalarının bir neticesi olarak ortaya çıkarlar. Bu bağlamda milliyetçiliğin bir sonucu olarak uluslar şekillenmektedir (Gellner, 1992). Milliyetçilik ölü dilleri canlandırarak ya da gelenekler icat ederek, adeta çok sayıdaki kültür içerisinde bir seçim yapmakta ve bunları dönüştürmektedir. Bu bakımdan milliyetçilik genellikle bir üst kültürün zorla dayatılmasıyla ulusu biçimlendirir (Özkırımlı, 2020). Ona göre yüksek kültür, iktidar eliyle topluma yayılır ve herkes için ortak payda haline gelir. Böylelikle halk kültürüne dayalı kültür sistemi, üst kültür tarafından ortadan kaldırılır, yeniden üretilir ve ortak kültüre dayanan bir ulus inşa edilir. Bu anlamda milliyetçilikte ulusa dair doğal hiçbir şey yoktur (Harris, 2009).

Modern görüşün bir diğer fraksiyonunu temsil eden Hobsbawm (1995), benzer şekilde ulus düşüncesinin son iki yüzyılda modernleşmeyle birlikte baş gösterdiğini belirtir. Doğal ve verili olmayan uluslar, toplumsal koşullarca üretilen ve icat edilmiş geleneklerle şekillenen bir tabiata sahiptirler (Hobsbawm ve Ranger, 2006). İcat edilmiş gelenek, törensel ya da sembolik bir nitelik taşıyan ve açıkça ya da örtülü bir şekilde kabul

edilmiş kuralları olan bir dizi uygulamadır (Özkırımlı, 2020). Bu geleneklerin yaygınlaşması ve rutinleşmesi, hem ulusu inşa etmede hem de ulus bilincine süreklilik temin etmede pozitif bir rol oynar. Kasıtlı olarak icat edilen geleneklerle, ulusa birlik duygusu kazandırılmaya çalışılır.

Etno-sembolcü yaklaşım, özcü ve modernist açıklamaları kendi başlarına yetersiz görür ve ihtiyatçı bir yaklaşımla ikisi arasında bir sentez girişiminde bulunur. Buna göre, ulusların kökenine ilişkin çeşitli tarihsel anlatılar, mitler ve hikayeler, ulusların modernizmden çok daha eski ve uzun bir geçmişe sahip olduğunun bir göstergesidir (Özkırımlı, 2020). Bununla birlikte on altıncı yüzyıldan itibaren Batı’da yaşanan ekonomik, politik ve kültürel dramatik değişimler de ulus kavramıyla ilintilidir. Bu bağlamda, modern ulusların tanımlanmasına yönelik temel bir çerçeve, modern öncesi dönemdeki etnik topluluklarla temas kurmayı ve bu etnik temeli gözeterek ulusları tahlil etmeyi gerektirir (Gökalp, 2007). Çünkü modern ulusların ortaya çıkışı, etnik ve kültürel geçmişle doğrudan ilişkilidir ve hikayeler, gelenekler, semboller gibi çeşitli kültürel unsurlar olmadan modern ulusları anlamak olanaksızdır (Özkırımlı, 2020). Etno-sembolcü yaklaşımın önde gelen isimlerinden Anthony D. Smith’e göre devlet kurma, örgütlü din, askeri seferberlik gibi bazı faktörlerin yardımıyla kendisine süreklilik kazandıran etnik aidiyet düşüncesi, insan kimliğinin elzem bir bileşedir (Özkırımlı, 2020). Bu anlamda modern uluslar, bu etnik çekirdek etrafında inşa edilmiştir ve etnik aidiyet ulusa giden yapısal koşulları üretmiştir.

Ulus kavramına ilişkin düşünce sınırlarını genişleten bu kompozisyona son bir eklenti sosyal inşacı perspektiften gelir. Sosyal inşacı repertuvar, kişilerin dünya hakkındaki görüşlerinin, sosyal süreçler ve etkileşimlerle şekillendiğini varsayar (Burr, 1995). Birey, kendisini ve dünyayı anlamlandırırken, bunu tarihsel, kültürel, ekonomik şartları içeren sosyal anlatılar aracılığıyla yapmaktadır. Buna göre ulus, kendi kendine

ortaya çıkmamıştır ve toplumsal koşullara gömülüdür (Alpman, 2018). Öyle ki, bireysel ya da sosyal eylemlerin bir sonucu olarak toplumsal koşullar tarafından şekillenir ve bir bakıma aşağıdan yukarıya doğru inşa edilir (Hobsbawm, 1995). İdeoloji, kültür, tarih, ekonomi gibi toplumsal koşullar, ulusun biçimlenmesinde merkezi bir role sahiptirler. Ayrıca, uluslar, dinamik bir yapıdadırlar ve değişen toplumsal olaylar karşısında dönüşmektedirler. Bu bakımdan toplumsal koşullar, bir yandan ulus düşüncesinin gelişimini sağlarken, diğer yandan da onun esnek bir karaktere sahip olmasını beraberinde getirir (Ay, 2018). Dolayısıyla ulus düşüncesinin gelişimi, oldukça uzak bir geçmişe sahip değildir ve özellikle modern koşullar bağlamında şekillenmiştir. Bununla birlikte ulus kavramı, Fransız Devrimi'nin etkisiyle ideolojik bir boyut kazanmış ve bu sayede siyasi bir organizasyona dönüşmüştür.

Fransız Devrimi'yle birlikte krallıkların yıkılabileceği ve egemenliğin halka ait olduğu düşüncelerinin benimsenmesi, ulus kavramının siyasallaşmasını ve devletlerin uluslar temelinde organize edilmesini beraberinde getirmiştir (Tekeli, 1998). Bu doğrultuda, Avrupa'da monarşiye dayalı siyasi yapılanma aşınmasıyla, uluslara dayanan ve merkeziyetçi bir yapıya sahip yeni devlet sistemi ortaya çıkmıştır (Erözden, 1997). Ayrıca yine devrimle birlikte gündeme gelen eşitlik, adalet, hürriyet gibi taleplerin etkisiyle, toplumsal yapının herkesin eşit görüldüğü ulus düşüncesi bağlamında düzenlenmesinin önü açılırken; elbette ulusal bilincin devlet bilinciyle örtüşmesi gerektiği fikrinin gelişimi ya da eğitim sistemi ve okulların yaygınlaşmasıyla ulusal motiflerin daha fazla aktarımı gibi hususlar da ulus-devletlerin kurulmasında etkili olmuştur (Akıncı, 2012). Bu bağlamda ulus-devletlerin ortaya çıkışının işleyiş modunu dört aşamada açıklamak mümkündür (Sarbay, 1998, s.91): seçkinler arasında ekonomik, kültürel, siyasal açıdan bir fikir birliğinin gelişimi; okullar ve gazete gibi araçlar üzerinden seçkinlerle halk arasındaki iletişimin güçlenmesiyle üst kimliklerin

sorgulanmaya başlaması; ulus düşüncesinin zeminini genişletmesi ve devlet otoritesinin artması; ve sonunda devlet mekanizmalarının tek güç haline gelmesi.

Bu bağlamda ulus-devlet; sınırları belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde yasal güç kullanma hakkına sahip olup yönetimi altındaki halkı türdeşleştirerek, ortak kültür, simgeler, değerler yaratarak, geleneklerle köken mitlerini canlandırarak (kimi zaman “uydurarak”) birleştirmeyi amaçlayan modern bir olgudur (Guibernau, 1997). Bir diğer anlamda, bir ulusa dayanarak ve ulusal vasıfları başat kılarak gerçekleştirilen üniter, hegemonik, idari ve siyasi organizasyondur. Ulus-devlet, kurumsallaşmış siyasi iktidarın belirli bir tarihsel aşamada büründüğü yapısal biçime karşılık gelirken, ulus da bu yapılanmanın meşruiyet kaynağını oluşturur (Erkış, 2013).

Milliyetçilik, ulus-devletin ana lokomotifi ve temel ideolojisidir. Milliyetçilik, hem ulus-devletin inşası sırasında ulusu bir bütün olarak harekete geçirmede hem de ulus-devletin kurulmasını takip eden süreçte ulusal bütünlüğü sağlamada belirleyicidir. Egemenliğin müstakil kaynağı olarak ulusu konumlandıran milliyetçi düşünce, ulusların tahakküm altında yaşamayarak kendi egemenliklerini kurmasını, herkes tarafından paylaşılan kültürel ve tarihsel bir birlik geliştirmesini ve sosyal özellikleri barındıran bir ulusal kimlik inşa etmesini savunur (Şahin, 2007).

Ulus-devlet yapılanmasında, devletin meşruiyetini ilahi güçlere ya da dine dayandırmaktan vazgeçilir (Erkış, 2013). Kamusal alanın dışarısında bırakılan din, sadece bir inanç olarak kabul edilir ve devlet işlerinden ayrı tutulur. Devlet, dinî değerler bağlamında yapılandırılmak yerine vatandaşlarını önemseyen, koruyan, herkese eşit mesafeye sahip paternalist bir organizasyon olarak görülür. Böylelikle ulus-devlet, iktidarın tek hakimi haline gelir ve ulusun inşasından birliğine değin söz sahibi olur.

Tarihte zor koşullardan geçerek günümüze ulaşabilmeyi başaran şanlı bir ulus mefküresi üzerine kurulan ulus-devletler, bu bakımdan bir biriciklik iddiası taşır (Erkış,

2013). Bir ulus-devlet; kültürü, dili, tarihi, gelenekleriyle diğerlerinden ayrıdır ve eşsiz bir tabiata sahiptir. Nasıl ki her ulus kendi özellikleriyle diğer uluslardan farklılaşmaktaysa, ulus-devletler de birbirine benzemez. Bunun yanında ulus-devlette insanların da anlamı dramatik bir değişime uğramış ve birer yapay vatandaşlara dönüşmüşlerdir. Yasalarla hak ve sorumlulukları belirlenen ve tebaa yerine millî niteliklerin bir taşıyıcısı olarak tanımlanan vatandaşlar, ulus ve devlet inşasının dayandığı “temel” görülmüştür (Sarıbay, 1998).

Ulus-devlete geçişle birlikte topluluk (Gemeinschaft) ilişkilerinin yerini toplum (Gesellschaft) alır (Aydın, 2018). Tönnies’e göre topluluk şeklinde örgütlenme, yerini aşamalı olarak topluma bırakacaktır (Bozkurt, 2009, aktaran Akıncı, 2012: 62). Topluluk örgütlenmesinde, statüler doğuştan gelmekte ve ortak iradeye dayalı ilişkiler kurulmaktadır. Bu yapıda ailenin en temel birim olduğu kabul edilirken, toplumsal değişimin kısıtlı olduğu söylenebilir. Toplumsal örgütlenmeye geçişle birlikte toplumsal değişim olağan bir hal alır ve hukuk, sözleşme, kamuoyu, rasyonellik gibi vasıflar öne çıkar. Aile yerine bireyselliğin önemsendiği böylesi bir dönüşümde ulus, topluluk yerine toplumun bir karşılığı kabul edilir.

Ulus-devlet, homojen bir ulus oluşturmada okul (egitim), ordu (zorunlu askerlik) ve sandık (siyasî katılım) gibi bir dizi bürokratik mekanizmadan yararlanır (Erözden, 1997). Ulus-devlet coğrafya, edebiyat, tarih gibi dersleri kullanarak ulus bilincini aşılarda ve bireyleri ulusun bir parçası haline getirmektedir. Ordu, vatan olarak yeniden anlamlandırılan ülke topraklarının biricikliğini ve kutsallığını vurgulamakta ve söz konusu vatanın özellikle otonomist girişimlere karşı savunulmasını temel bir görev haline getirmektedir. Siyasî katılım ise demokrasi eliyle ulus-devlet tarafından kurulan sisteme bireylerin dahil olmasını ifade eder ve böylelikle bir anlamda sistemin devamlılığı sürdürür. Dolayısıyla Fransız Devrimi’nden itibaren en önemli

siyasal örgütlenme modeli olarak sökün eden ulus-devletler, meşruiyetlerini temellendirme ve sürdürmede ortak bir geçmişe, kültüre ve geleceğe işaret eden politikalar üretirler. Bahsi geçen politikalar da temel olarak ulusal kimliklere karşılık gelir.

2.3. Bir Sosyal Kimlik Politikası Olarak Ulusal Kimlikler

Temelde biz kimiz sorusuna verilen cevapla ilişkilendirilen kimlik (Güvenç, 1993), bireyin kendisini tanımladığı, özdeştiirdiği aidiyeti ve yaşam tarzını ortaya koyan çok yönlü bir kavramdır. İnsan yaşamının her döneminde, bireysel ya da topluluk düzeyinde farklı bağlamlara dayanan bir kimlik inşası söz konusudur. Bunlardan birisi de milliyetçi ideolojinin bir neticesi olarak ortaya çıkan ulusal kimliklerdir. Ulusal kimlik, iktidar ideolojisi doğrultusunda tikel akrabalıkları aşan kompakt bir ulusal bilinç geliştirmenin ve bu yolla rakip politikaların adeta soluk borularını tıkayarak ulusu kontrol etmenin merkezinde yer alır.

Ulusal kimlik, insanların ulusal aidiyet temelinde bir araya getirilmesini ve ortak ulusal değerler üzerinden mutlak ve biricik olarak tanımlanmasını ifade eder (Poole, 1999). Görece steril, kopuk ve müphem bir topluluğun, ulus temelinde otantik tek bir vücut olarak billurlaşmasıdır. Bilhassa ulus-devletlerin kurulmasıyla ideolojik bir program olarak hayata geçirilen ulusal kimliklerle kimlik referansı, imparatorluk, krallık ve prensliklerde karşılık bulan toplumsal statü ya da yerel bir cemaate aidiyetten ulusa geçmiştir (Thiesse, 2010). Ulusun tarihsel hafızası konumundaki semboller, değerler, mitler, anılar ve gelenekleri tutarlı bir şekilde yeniden üreterek insanlarla bunlar arasında kutsal bir bağ kuran ulusal kimlikler (Smith, 2008), toplumsal tözün müstakil ve homojen bir vücut halinde konsolidasyonunu amaçlar (Smith, 1994). Ulusal kimlik inşa sürecinde iktidarlara birlikte entelektüeller, sanatçılar, yazarlar pozitif bir rol oynarlar.

Ulusal kimlikleri diğer kimlik türlerinden ayırt edici kılan ve üzerinde bir mutabakat olan bir dizi temel vasıf söz konusudur (Miller, 2000). Birincisi, ulusun üyelerinin hayatlarını sürdürmek için ortak bir arzuya bağlı olduğunu varsayar. Bu anlamda ulusal kimlik, ulusa dair paylaşılan inancın, ulusun tümü tarafından kabul edildiğine işaret eder. İkincisi, tarihsel bir süreklilik ve ortak gelecek kurgusuna sahiptir. Üçüncü olarak yeni kararların alındığı ve sonuçların üretildiği aktif bir yapıdır. Bu anlamda ulusal kimliğin karakteri ve özellikleri zamanla değişebilir ve yeni politikalarla yeni görünüm alabilir. Dördüncüsü, ulus belirli bir toprakla özdeşleştirilir ve bu toprak ulusal bir anlamla karakterize edilir. Beşincisi, değerler ve gelenekleri içeren ortak bir kültürle diğerlerinden ayrılır.

Ulusal kimlikler olumsal bir bağlama sahiptir (Mccrone ve Bechhofer, 2015). Ulusun zamana ve mekâna bağlı olarak değişen epizodik koşulları, ulusal kimliğin farklı içerimler doğrultusunda inşasını beraberinde getirir. Bu bağlamda yeknesak bir nitelikte ulus, tarihsel ve kültürel koşulların yanında, özellikle gündelik yaşamda oluşturulmakta ve yeniden üretilmektedir. Dolayısıyla ulusal kimlikler, toplumsal ve gündelik bağlama içkindir.

Smith'e göre ulusal kimliğin asıl işlevi, kolektif imanı ihya etmek için "tarihi ve kaderi olan güçlü bir topluluk" duygusu oluşturmaktır (Smith, 1994: 247). Ulusal kimlik, insanlara, onsuz işleyemeyecekleri bir bireysel ve kolektif değer duygusu veren organik bir mekanizma görevi görür (Mccrone ve Bechhofer, 2015). Öyle ki, bir ulusun parçası haline gelen birey, uzak bir geçmişe sahip olmanın gururunu yaşar ve halk da sonraki nesillerce izlenebilecek ortak bir kaderi yaşamak üzere harekete geçirilerek bir anlamda atomize ve dejenere olmaktan kurtarılır. Böylelikle birey, bir yandan edebî bir düşünce sarmalı içerisine girerek hiç görmediği ya da bilmediği kahramanlara, özel günlere, giysilere, şarkılara sahip olurken diğer yandan da siyasi ve sosyal bir "süper-aile"nin

parçası haline gelir. Dolayısıyla ulusal kimlik, bireye güven vererek kendisini güçlü kılar ve sabit bir öz haline dönüşür (Poole, 1999).

İktidar ve yönetimle yoğun bir ilişkiyi bünyesinde barındıran ulusal kimlik, bir yönetimin nasıl oluşturulduğuna ve ne tür bir topluluk haline dönüştürüldüğüne atıfta bulunur (Parekh, 1995). Bu anlamda ulusal kimlik yönetimin merkezi örgütlenme ilkelerini, yapısal eğilimlerini, karakteristik düşünme ve yaşama biçimlerini, halkına ilham veren idealleri, liderlerinin başvurma eğiliminde oldukları değerleri, hayran oldukları ve el üstünde tuttıkları karakter türlerini, belirli şekillerde hareket etme eğilimlerini, en derin korkuları, hırsları, kaygıları, kolektif anıları, travmatik tarihsel deneyimleri, baskın mitleri ve kolektif öz-anlayışları bünyesinde barındırır.

Ulusal kimliğin alametifarikalarının başında, ulusun tarihsel bir topluluk kabul edilmesi gelir. Bu bakımdan ulusal kimliklerin makro bir dinamiği olarak tarih, ulusal birliği güçlendirmekten, geçmiş ve geleceğin kadim bir ulus temelinde yapılandırılmasına değin bir köprü görevi görür (Smith, 1994). Tarih, bir standart olarak herkes için geçerli ve paylaşılan ortak bir soy mitine dönüştürülerek yeniden anlamlandırılır ve Fransızlar ile Almanların Troyalılarından geldiklerini iddia etmeleri gibi muzaffer bir bağlamla inşa edilir (Guibernau, 1997). Bu kurgu doğrultusunda ulus, zorlu aşamalardan geçerek günümüze ulaşmıştır ve bunu yansıtan çeşitli kahramanlıklar, savaşlar, zaferler ulusal kimliğin temel parçasıdır. Ayrıca tarih, ulusal kimliğin sürekliliği tezine de kaynaklık eder. Ulusun geçmişten günümüze zamansal olarak bir bütünlük gösterdiği ve günümüze ulaştığı varsayılırken, tarihte nasıl ve nerede yaşadığı, hangi zorluklarla karşılaştığı gibi hususlar ulusal kimliğin temel parçası haline getirilir. Bu anlamda ulusal kimliğin, kesintisiz bir sürecin sonucu olarak berraklaştığı imlenir. Sözü edilen tarihsel süreklilik düşüncesi üzerinde özellikle duran Renan, 1870-71 Fransa-Prusya Savaşı sonucunda çoğunlukla Almanca konuşulan Alsace-Lorraine bölgesini Fransa'nın ulusal bağlamı

gözeterek elden çıkarmak istememesinden hareketle, ortak geçmiş ve tarihselliği ulusların merkezine yerleştirmiştir (Renan, 2016).

Homojen ve ortak bir bağlamı yansıtan bir kültürel örüntü, ulusal kimlikler için vazgeçilmezdir. Ulusal kimlik bağlamında kültürel tekdüzeliği temin etmek için kültür adeta baştan inşa edilir ve bu süreçte gelenekler, hikayeler, mitler, adetler üzerinden milliyetçilik işlenir. Bu anlamda ulus, belirli bir kültürel nesne olarak kabul edilir ve kültürün de zamansal bir inşa süreciyle şekillendiği varsayılır (Poole, 1999). Geçmişten günümüze getirilen ortak kültürün sürekli üretimiyle hem bireysel ve topluluk düzeyinde ulus bilinci pekiştirilir hem de ulusu simgeleyen karşılıklı bir tanıma ağı oluşturulur. Martin Luther'in Kitab-ı Mukaddesi Almancaya çevirmesi, Alman ulusunun dil üzerinden kültürel bir bütünlük oluşturmada oldukça kritiktir (Anderson, 1995). Aynı zamanda okullarda millî kültürün öğretilmesiyle de yine ulusun varlığının diri tutulması amaçlanır. Sözün gelişi Fransa, on dokuzuncu yüzyılda makbul vatandaşı yaratmak için, ilkokul seviyesinden başlamak üzere eğitimde ulus bilincini ve millî kültürü vurgulayacak adımlar atmıştır (Üstel, 2009).

Bu süreçte, bilhassa halk kültürü üzerinde durulur (Thiesse, 2010). Bu bağlamda bir müze gibi ulusun geçmişine yönelik izler barındıran halk kültürünü temsil eden unsurların özümсенerek yaygınlaştırılması ve böylelikle ulusal birlik duygusunun geliştirilmesi amaçlanır (Aydın, 1998). Halk kültürü, aynı zamanda ulusun organik ve bozulmamış dilinin de günümüzdeki taşıyıcısıdır. Söz konusu yerel dilin korunması ve geliştirilmesi, ulusal kimlik duygusunun canlı tutulmasını sağlar. Buna ek olarak halkın kullandığı dil, millî edebiyatın ana kaynağıdır ve böylelikle ulusal kültürün güncelliğini devam ettirir (Hayes, 2010).

Ulusal kimlik, ulusu temsil eden biz'in dışında bırakılan ve karşısında konumlandırılan *ötekiler* inşa eder (Triandafyllidou, 1998). Sözü edilen ötekiler, biz'in

inşasının temel bir bileşenidir ve biz'in inşasında mutlaka ötekiye gereksinim duyulur; yoksa bile icat edilir (Gökalp, 2007). Ulusa coğrafi olarak yakın olan ancak ulusun varlığına ve birliğine tehdit olan periferdeki çeşitli unsurlar, ulusun aleyhi olarak kodlanan öteki algısına karşılık gelir. Paranoid bir düzeyde olumsuzluk ve zıt yüklü olan ötekiler üzerinden ulusal kimlik, hem kendi varlığını meşrulaştırır, kendisini diğerlerinden farklılaştırır ve ulusun bölünmezliğini gösterir hem de sembolik ve duygusal ihtiyaçlara cevap vererek bireylerin ulusa olan bağlılıkları ve sadakatini canlı tutar. Ulusal kimliğin dışlayıcı nitelikteki bu yanı, özellikle Alman milliyetçiliğiyle örtüşür ve Fransa'daki devlete bağlılığının aksine Almanlar bizzat aynı ulustan olmayı önemserler (Yıldız, 2016).

Simgeler, semboller ve ritüeller, ulusal kimliğin paylaşılan bir öz farkındalık olarak inşasında ve toplumsal dokuda kök salmasında önemli rol oynarlar (Guibernau, 1997). Özellikle bürokratik mekanizmalar aracılığıyla rutinleştirilen simge ve ritüeller, ulusa dair farkındalık kazanılmasını beraberinde getirir ve kimliğe yönelik inancı pekiştirir. Söz gelişi, çeşitli savaşların ve temsil ettikleri anlamların, her yıl düzenlenen etkinliklerle ulusal çapta kutlanması, ulusal kimlikten övünç duyulmasını ve ulusal bilincin tazelenmesini sağlar. Ulusu karakterize eden bayrak, marş gibi simgelerden hareketle, ülkenin kutsallığı ortaya konulur. Bu bağlamda Fransız Devrimi'nin 100.yılı için inşa edilen Eyfel Kulesi, Fransız kimliğinin adeta tüm dünyaya bir dışavurumudur.

Dolayısıyla ulusun en kritik politik refleksi olarak milliyetçi politikaları hayata geçirmenin ideolojik ayağı olan ulusal kimlikler, yönetim sisteminden kültürel faaliyetlere değin azımsanamayacak bir çabayla rakip projeleri susturarak bir toplumu adeta yeniden inşa eder ve onu dört başı mamur bir hayali cemaate dönüştürür. Bu süreçte aynı zamanda mekân da yeniden kavramsallaştırılır. Ulus düşüncesinin gelişimi, ulus-devletin kuruluşu ve ulusal kimlik inşasının temel bileşenlerinden birisi de mekândır.

2.4. Teritori: Mekânın Milliyetçi Kontrolü

Vestfalya Antlaşması (1648) ile her devletin tanımlanmış bir mekânın mülkiyetine sahip tek siyasi otorite olarak kabul edilmesi, sonrasında devlet ve mekân arasındaki ilişkinin hegemonik bir bağlamda inşa edilmesinin önünü açmıştır. Bu anlamda Max Weber, modern devleti mekân üzerinde hakimiyet kuran bir organizasyon olarak görürken; Michale Mann, devletin gücünü hakimiyet kurulmuş mekânsallıktan aldığını vurgulamış; ve son olarak Anthony Giddens ise modern devletin mekân inşasıyla önceki oluşumlardan ayrıldığını söylemiştir (Painter, 2010). Modern devletler ile mekân arasındaki ilişkiye dikkat çeken bu durum, ulus-devletler için de geçerlidir.

Milliyetçi düşüncede toprak ve ulus arasında kurulan semantik bağın ulus inşasının merkezinde konumlandırılması, mekâna yönelik bakışın da mutlak bir egemenlik temelinde şekillenmesini beraberinde getirir. Milliyetçilik bir yandan geçmişe, şimdiye ve geleceğe dair anlatılarla ulusun tarihsel boyutunu inşa ederken, diğer yandan da ulusun üzerinde yaşadığı mekânı katı bir kontrol ve egemenlik duygusuyla ilişkilendirir ve onu metaforik ve pratik düzeyde pragmatik bir amaca yönelik yeniden inşa eder. Öyle ki, bunun bir gereği olarak kasıtlı adımlarla mekânın yüzünü güvenli ve pasif bir alan olarak değiştirir ve onu bir teritoriyeye dönüştürür. Bu bağlamda milliyetçi hegemonyanın koyu tonlarını bünyesinde barındıran teritori bu süreçte vatan, anavatan, memleket gibi milliyetçi söylemlerle ilişkilendirilir (Paasi, 2003).

Teritoryal bir ideoloji olarak milliyetçilik (O'Reilly, 2019), teritori üzerinden bir hegemonya kurar ve kendisinin alegorik bir yansıması olarak bunu sürekli üreterek rutinleştirir. Böylelikle teritoriler bir yandan örtük ya da açık olarak devlet hakimiyetinin temel dayanağı haline gelirken (Paasi, 2003) diğer yandan da ulusun mekâna sabitlenmesinin en önemli göstergesi olarak öne çıkar (Williams ve Smith, 1983) ve böylelikle ulusal kimlik inşa sürecinin kalbinde konumlanır (Knight, 1982). Ortak kültür,

tarih ve gelenekler gibi ulus inşasının aparatları teritorinin anlamlandırılmasında da pozitif rol oynarlar (Etherington, 2010).

Bu bağlamda teritori, ulus-devletlerin mercekleri doğrultusunda siyasi egemenliğin kullanıldığı sınırlandırılmış mekândır (Paasi, 2003). Biyolojik bir dürtü veya sosyal ihtiyaçtan ziyade, tarihsel-coğrafi olarak sınırlı ve bağımlı, ayırt edici bir sosyal-mekânsal örgütlenme tarzıdır (Elden, 2010). Üzerinde eylemde bulunulması, bir kişi ya da kişiler tarafından tanımlanması, savunma altına alınması ve sınırlandırılmış olması bakımından arazi veya mekân gibi benzer terimlerden ayrılır (Cowen ve Gilbert, 2008). Teritorilerin hiyerarşik bir sistem olarak güç, iktidar ve kontrole atıf yapması, onun ayırt edici yönünü teşkil eder (Delaney, 2005). Bu anlamda iktidar kontrolünü yansıtan ilişkisel güç kümeleridir ve gücün güvenilir bir sıfatla birlikte maddi dünyada statüko lehine nasıl tezahür ettiğinin bir göstergesidir (Delaney, 2005). Teritori inşası, mekân üzerindeki egemenliğin simgesel olarak kurulmasından ziyade doğrudan bir kontrolünü ve adeta fethedilmesini amaçlar (O'Reilly, 2019). Sosyal yaşamın ve sosyal gücün birkaç önemli boyutu teritoride bir araya gelir: toprak gibi maddi unsurlar, mekânın kontrolü gibi işlevsel unsurlar ve sosyal kimlik gibi sembolik boyutlar.

Anssi Paasi'ye göre teritoriler, toplumsal eylemlerin etkilerine açıktırlar (Paasi, 2003). Teritoriler sosyal hayatın gerçekleştiği pasif ortamlar olmayıp, toplumsal ve bireysel eylemlerle oluşturulur, anlamlar yüklenir ve yok edilirler. Bu anlamda, öyle görünmektedir ki, teritoryal tabiat, tarihsel ve kültürel olarak olumsal sosyal bir sürece karşılık gelmektedir. Teritori aynı zamanda gündelik hayatın bir parçasıdır ve çeşitli sosyal ve kültürel pratiklere gömülüdür. Bunun yanı sıra bol miktardaki ulusal semboller, anıtlar, ritüeller, gösteriler, romanlar, filmler gibi nüanslı mikro dinamikler üzerinden de sürekli üretilir (Paasi, 2020). Sosyo-mekânsal bir sistem olan teritorilerin oluşumu, Paasi'nin (2003) işaret ettiği üzere dört temel soyutlama ile anlaşılabilir.

Bunlardan birincisi, fiziksel ya da sembolik sınırların oluşturulmasını ifade eden teritoryel şekildir. Sınırlar, teritorinin oluşumu ve pratik edilmesinde temel unsurdur. Teritori oluşumunun ikinci önemli elemanı sembolik şekildir ve şunları içermektedir: a) dinamik, söylemsel olarak inşa edilen unsurlar (isimlendirme süreci gibi), b) sabit semboller (bayrak, askeri giysi, heykel gibi), c) söylemsel unsurlarla sabit sembollerin bir araya geldiği sosyal pratikler (millî bayramlar, askeri törenler, eğitim gibi). Sembolik şekiller, ulusun teritori ile bütünleşmesine hizmet eder ve özellikle isimlendirme, teritorinin kolektif mirasın bir ürünü olarak görülmesinde temel bir rol oynar (Paasi, 1997). Bu uygulamalar ve söylemler, üçüncü önemli unsur olan kurumsal şekle işaret eder. Kurumsal şekil; sınırların, sembolizmin ve bunların sahip olduğu anlamların yeniden üretildiği yönetim, politika, ekonomi, kültür, iletişim ve okul sistemi gibi örgütlü pratikleri ifade eder. Kurumsal şekil içerisinde, farklı özellikteki kurumlar arasında karşılıklı desteği esas alan bir işleyiş tarzı vardır. Son olarak dördüncüsü ise teritorilerin daha geniş bir teritoryal sistemde yerleşik bir konum ya da kimlik kazanmasıdır. Böylesi bir kimlik, teritoryal alanın içerisinde ya da dışarısındaki kişi ve kurumların, ilgili teritorinin diğerlerinden ayrılmasını olanaklı kılar.

Teritoriler, bir standart olarak kesin ve sıkıca belirlenmiş sınırlara sahiptir. Basit çizgilerin ötesinde derin anlamlara sahip olan bu sınırlar, denetim altındaki toprakları temsil eder ve diğer uluslarla karşısında özgün bir mekânsal birlik için de şart olarak kabul edilir (Storey, 2017). Sınırların sosyal düzenlemelerin bir parçası olarak görülmesi gerektiğini düşünen Paasi, resmî kurumların (örneğin polis büroları, pasaport ajansları ve benzerleri) yanı sıra ders kitapları, atlaslar, tarih ve coğrafya dersleri, edebiyat ve medya temsilleri vesilesiyle sınırların anlamsal olarak inşa edildiğini savunur (Paasi, 2009). Bu durum, sınırlar üzerindeki güvenlik algısının ve devlet otoritesinin pekiştirilmesine katkıda bulunurken ulusal kimliğin sınırlarının çizilmesine de yardımcı olmaktadır.

Teritorilerin inşa sürecinde devletler, bir meşrulaştırma aparatı olarak bilgi üretimine yoğunlaşırlar. Hakli'ye (2001) göre devlet merkezli uygulamalarla bilimsel üretim arasındaki ilişki çoğunlukla ihmal edilmiştir. Devletler, teritoryal kontrole olanak sağlayan bürokratik sistemlerle birlikte ortaya çıkmış ve bilhassa ölçme ve haritalamadaki gelişmelerden yararlanmıştır (Elden, 2013). Kaynaklar hakkında nicelik ve niteliğe ilişkin bilgi toplayan ve nüfus sayımları yapan devlet, coğrafi mekânı sahiplenilecek, kontrol edilecek ve yönetilecek bir şekilde ele almış ve bir gölge gibi söz konusu amaçların hayata geçirilmesini izlemiştir.

Çeşitli devlet kurumları, uygulamaları ve söylemleri de yine teritorilerin meşrulaştırılmasında kritik rol oynarlar (Murphy, 2002). Posta hizmetleri gibi gündelik kurumsal ve sosyal düzenlemeler, teritoriyeye bağlılığı güçlendirmektedir. Bununla birlikte yönetim, ekonomi, ordu gibi kurumlar güçlerini kullanarak teritoryal portföyün sembolik ve maddi boyutlarını yeniden üretirken büyük bir çoğunluk da oluşan boyutları bilinçli ya da bilinçsiz olarak tekrar üretir (Paasi, 2003). Bu bakımdan politikacılar, askeri liderler, polis, gazeteciler, öğretmenler ve kültürel aktivistler teritori üretimindeki kilit aktörlerdir ve bunların aracılığıyla devlet teritorisi ulusal değerlerle konsolide edilir.

Dolayısıyla ulusal kimlik politikaları kapsamında mekân, iktidar ve güç sahiplerinin kontrolünde bir teritoriyeye dönüşür. Bu süreçte teritori, ulusal politikalar doğrultusunda fiziksel ve kültürel olarak yeniden tasarlanır ya da kimliklendirilir ve adeta ulusun bir yansıması haline gelir. Böylelikle ulusal kimliklerin meşruluğu ve geleceği de teminat altına alınır.

2.5. Bölüm Sonucu

Geçmişten günümüze toplumları temsil etmek ya da dönüştürmek amacıyla sosyal kimlikler üretilmektedir. Tarihsel, kültürel, siyasal ve ekonomik koşullar tarafından

tanzim edilen ve farklı kompozisyonlara sahip olan sosyal kimliklerden birisi de ulusal kimliklerdir. Toplumsal dokuyu ulus temelli türdeş bir bağlamda yeniden yapılandırmayı hedefleyen ulusal kimliklerin yankısı, bu süreçte kendisini mekân üzerinde de gösterir. Bu bakımdan, ulus temelli kimlik politikaları içerisinde mekânın nasıl kavramsallaştırıldığını anlamak elzemdir.

Belirli bir topluluğu yeniden yorumlanan doğal ve kültürel özellikler üzerinden yekpare ve biricik olarak inşa eden ulusal kimlikler, bu yeni karaktere aynı zamanda mekânda meşruiyet kazandırır. Bu süreçte dönüştürülen, üretilen ve yeniden anlamlandırılan mekân, arka planda esas olarak güç ve kontrol tekelinde şekillendirilir ve dolayısıyla da bir teritori olarak inşa edilir. Bu anlamda ulusal özelliklerin bir tortulaşması olarak teritoriler, mekânın gerçek ve simgesel düzeyde iktidar ve güç sahiplerinin hegemonik gölgesi doğrultusunda yeniden yapılandırılmasını ifade eder. Böylelikle teritori, aynı zamanda ulusal kimlik politikaları ve mekân arasındaki çerçevenin kalınlaşmasına da karşılık gelir.

Bununla birlikte kimlik politikaları ve mekân arasındaki ilişkiyi, teritorinin ötesine geçerek daha kapsamlı bir şekilde değerlendirmek ve daha zengin bir kuramsal çerçeve olarak coğrafi imgelemlerle okumak mümkündür. Coğrafi imgelemler, her ne kadar mekânın güç ve hegemonya çerçevesindeki inşası bağlamında teritoriyle örtüşse de, kimlik ve mekân arasındaki etkileşimi gerçeklik ile temsil düzeyinde yeniden konumlandırır ve aynı zamanda tek gözlü bir bakış açısını yok sayarak söz konusu etkileşiminin aktörlerini de genişletir. Bir diğer deyişle, kimlik politikalarının mekânsal tezahürlerinin, gerek politik temsilcilerin bireysel dünyası gerekse de tarihsel, kültürel, ekonomik, sosyal koşullar tarafından kodifiye edildiğini gözler önüne serer.

3. KURAMSAL ÇERÇEVE: COĞRAFİ İMGELEMLER

3.1. Giriş

Mekânın kavramsallaştırılmasına yeni bir pencere açan coğrafi imgelemler, son yıllarda coğrafya dışında tarih, siyaset bilimi, edebiyat, çevre bilimleri, kültürel çalışmalar, sosyoloji gibi alanlarda hatırı sayılır bir ilgiyle karşı karşıyadır. Sözü edilen ilginin temelinde, karmaşıklaşan toplumsal yaşam içinde mekânın tarihsel ve kültürel yapıların oluşumunda oynadığı belirgin rolün vurgulanması (örneğin Cornwell ve Atia, 2012; Ferretti, 2014) ve bu rolün çeşitli süreçler aracılığıyla sürekli olarak yeniden üretilmesi yatmaktadır (örneğin McGregor, 2003; Robins, 2018; Thompson, 2020).

Coğrafi imgelemler için mekân, olayların gerçekleştiği basit, tekil ya da statik bir zeminden çok daha fazlası olup bireysel ve toplumsal süreçlerin aktif bir bileşenidir. Bu bağlamda kavram, mekânın bölgesel kimliklerin gelişimindeki rolü (örneğin, Doubleday, 1992; Dodds, 1997), çeşitli temsillerde (TV, video oyunları, web siteleri, filmler, karikatürler, duvar yazıları, fotoğraflar gibi) nasıl yer aldığı (örneğin, Winder, 2010; Salter, 2011), edebî ve sanatsal eserler (roman, tiyatro gibi) aracılığıyla nasıl inşa edildiği (örneğin, Cosgrove, 1979; Christopher, 2009), göç hareketliliği ve tercihlerini açıklamadaki etkisi (örneğin, Marcus, 2009; Kim, 2016) ve son olarak turizm yoluyla nasıl üretildiği ve bir tüketim nesnesi haline geldiği (örneğin, Hughes, 1992; Chang ve Lim, 2004) gibi geniş bir yelpazede, birbirinden farklı olgusal alanlardaki yerini pekiştirir. Ayrıca oldukça sınırlı bir düzeyde olsa da, yerelde de mekanın farklı toplumsal süreçlerdeki yerini görmek mümkündür (örneğin, Akpınar, 2010; Anaz, 2017; Aras ve Fidan, 2009; Aras ve Karakaya Polat, 2007; Durgun, 2010; Görentaş, 2018a; 2018b;

Özkan, 2014; Yurdadön Aslan ve Yavan, 2018). Dahası, kavramın çeşitli kullanımları, diğer teorik yaklaşımlarla olan ilişkilerinde de kendini göstermektedir. Örneğin, mekânın kolonyal ve postkolonyal literatürde sömürgeleştirmenin meşrulaştırılması ya da yapısökümünde aktif bir rol oynaması (örneğin, Jazeel, 2012; Smith, 2015; Yurdadön Aslan ve Yavan, 2018) ya da milliyetçilik çalışmalarında ulus-devlet ve ulusal kimliklerin inşasında ulusal motiflerle karakterize edilmesi (örneğin, Jones, 2008; Wendel, 2012), coğrafi imgelemlerin kuramsal çerçevede güçlü bir ilişki ağı geliştirdiğini göstermektedir.

Coğrafi imgelemlerin mekânın anlaşılmasına yönelik potansiyeli ve geniş kullanım alanı, artan ilgiyle birlikte gelişmeye açık olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, bu bölümün temel odak noktası, ilgili literatürle eleştirel bir diyalog kurarak coğrafi imgelemleri kuramsal bir çerçeve olarak açıklamak ve bu potansiyele kimlik inşası ve mekân ilişkisi üzerinden katkı sağlamaktır. Bölüm, dört başlıktan oluşmaktadır. Girişin ardından, coğrafi imgelemler kuramsal bir yaklaşım olarak değerlendirmekte ve kavramın ortaya konuluşu analiz edilmektedir. Üçüncü bölümde, coğrafi imgelemler ve kimlik politikaları arasındaki ilişki ele alınmakta ve mekânın kimlik politikaları doğrultusunda nasıl üretildiği açıklanmaktadır. Son olarak, dördüncü başlıkta genel bir değerlendirme ile bölüm tamamlanmaktadır.

3.2. Coğrafi İmgelemler: Kuramsal Bir Değerlendirme

Coğrafi imgelemler, toplumsal bakış açıları ve insanın mekânla etkileşiminin dinamikleriyle iç içe geçmiş, incelikli bir tarihsel gelişim süreci geçirmiştir.⁶ Coğrafya

⁶ Coğrafi imgelem, ilgili literatürde “geographical imagination”, “imaginative geography”, “geographical imaginary” gibi farklı kullanımlar ile kavramsallaştırılmıştır. Ne var ki bu zenginlik, söz konusu benzer kavramsallaştırmalar üzerinde anlam ve kullanım açısından tartışmaları beraberinde getirir. Örneğin Thompson (2019), coğrafi imgelemler (geographical imagination) ile hayali coğrafyaların (imaginative geography) farklı ve birbirinden ayrı iki kavram olduğunu savunur. Ona göre ilki daha çok bireysel söylemlere gönderimliken, ikincisi bir yerin başka bir yere tabi kılınmasını meşrulaştırmak için kullanılan söylemsel-maddi bir pratiğe atıf yapar ve genellikle kimlik oluşumunda rol alan politik bir araç olarak

disiplininde imgelem ve mekân ilişkisi, yirminci yüzyılın başlarına kadar uzanan bir geçmişe sahiptir (örneğin Rusk, 1906; Nicholls, 1909). Ancak, coğrafi imgelemlerin kuramsal bir yaklaşım olarak öne çıkışı, yirminci yüzyılın ortalarına denk gelmektedir (Urbanc vd., 2009). Bu tarihten itibaren artan bir farkındalıkla gelişimini sürdüren kavram, bilhassa ampirik çalışmalarla dikkat çekici bir düzeye ulaşmıştır. Bu bağlamda, coğrafi imgelemlerin çağdaş coğrafya içerisindeki epistemolojik çeşitlilikle birlikte gelişim gösterdiği söylenebilir.

Coğrafi imgelemler, bilinmeyen veya deneyimlenen dünyalara yönelik mekânsal temsillerin anlamlandırılması ya da üretilmesi çabalarını ifade eden ve bu temsiller aracılığıyla bireysel ve toplumsal yaşamları şekillendirme kapasitesine sahip kuramsal bir çerçevedir. Değişken ve olumsal bir bağlama sahip olan bu kavram, mekânsal temsillerin fiziksel ve sosyal gerçekliklerle öznel deneyimler ve kültürel anlatıları bir arada kullanan bir bakış açısıyla inşa edildiğini savunur. Dahası, kavram belirli bir disipliner ya da tematik alanı temsil etmekten ziyade, sosyal süreçler içerisinde mekânın yerini önceleyen, tikel ve tümel bir bağlama sahip ontolojik ve epistemolojik bir perspektif sunar.

İnsan yaşamının mekânla iç içe olduğu varsayımı üzerine kurulu olan coğrafi imgelemler (Norton, 1989), sosyal süreçlerde mekânın azımsanamayacak önemli aktif ve belirleyici rolünü ortaya koyar. Bu bağlamda, performatif bir çerçeve olarak coğrafi imgelemler, mekânın fiziksel ve insan yapımı dünyayı anlamak için bir araç olarak nasıl geliştiğini, insanların yaşadıkları yerleri nasıl algıladıklarını ve onları nasıl yeniden yarattıklarını açıklamada oldukça ilham vericidir. Bu yönüyle kavram, bireylerin veya grupların daha geniş dünyalarına dair anlayışlar oluşturma ve bu dünyalar içinde kendi

kullanılır. Bu bakımdan iki kavramsallaştırma aynı anlama gelmemektedir. Ancak söz konusu farklı kullanımlar, mekânı gerçek ve hayali bir bakışla ele alırlar ve bu temelde buluşurlar. Diğer bir deyişle, coğrafi imgeleme karşılık gelen farklı isimlendirmeler söz konusu olsa da bunlar, mekânı ele alış bakımından benzer yaklaşımlara sahiptirler. Farklı kavramsal kullanımlarda mekân, yer, kimlik, kültür gibi farklı bağlamlara daha fazla vurgu yapılması, bu temelin aşıldığı anlamına gelmez. Bu bağlamda, bu çalışmada coğrafi imgelem, hayali coğrafyalar ve diğer kullanımlar bir bütün olarak değerlendirilmiştir.

mekânlarını inşa etme yolları hakkında revizyonist bir içgörü sunar (Atkinson, 2013). Mekânın sosyo-politik süreçlerle ilintili olarak kavramsallaştırılması, iktidar söylemlerinden gündelik yaşama değin dolaşıma girmesi ve çeşitli sosyal konvansiyonların meşrulaştırılmasında rol alması, söz konusu içgörülerle anlam kazanır.

Coğrafi imgelemler, bireysel ve toplumsal gelişmeler karşısında içkin, esnek ve şeffaf bir tabiata sahiptir. Hareketli ve karmaşık sosyal dünyanın bir tezahürü olarak kavram, tarih boyunca dünyanın nasıl yapılandırıldığına dair belirli söylemler ve sosyal anlatılar değiştikçe bundan etkilenmiş ve dönüşmüştür. 1972’de Apollo 17’nin Mavi Bilye fotoğrafının dönemin dünya algısında yarattığı dramatik değişimin gösterdiği gibi (Cosgrove, 1994), coğrafi imgelemler yaşanır, gündelik yaşamda temellendirilmiştir ve yerel bağlama gömülüdür (Young, 2017). Eğitim, sosyal sınıf, etnisite, cinsiyet, politik görüş gibi pek çok dinamikten etkilenen coğrafi imgelemlerin üretimi her yerdedir ve filmler, televizyon, sanatsal faaliyetler, turist reklamları, kitaplar, dergi makaleleri, gazeteler, oyunlar, fotoğraf sergileri gibi pek çok farklı platformda ortaya konulur (Howie ve Lewis, 2014). Dolayısıyla, değişime ve şekillendirilmeye açık olan kavram, bu doğrultuda farklı mekânsal tasarımların bir arada gelişimini anlamayı mümkün kılar

Coğrafi imgelemler kuramsal yazınında, kavramın tanımlanmasına yönelik çok sayıda girişim bulunmakla birlikte, öne sürülüşüne ilişkin dikkate değer bir boşluk mevcuttur. Bu bağlamda, literatürdeki ortak noktalardan hareketle coğrafi imgelemlerin kuramsal gelişimini sofistike ve somutlaştırıcı nitelikteki üç ana odak noktası üzerinden açıklamak mümkündür. Zamansal bir hiyerarşiyi esas almayan bu odak noktaları, coğrafi imgelemlere yönelik bakış açısında yirminci yüzyılın ortalarından itibaren önemli bir değişim yaşandığını ortaya koyar. Kavram, başlangıçta öznelliği vurgulamanın bir aracı olarak sembolleşirken, sonrasında mekânla ilişkilendirilerek, mekânın belirleyiciliği ile temsiliyetini ifade etmenin bir aracına dönüşmüştür.

3.2.1. Bir Bilme Biçimi Olarak Coğrafi İmgelemeler

Disiplin içerisinde ilk açıklama girişimi, coğrafi imgelemeleri yeni bir bilme biçimi olarak ele almaktadır. Aynı zamanda kuramsallaşmanın ilk adımı olarak bu girişim, insanın gerek bölgesel coğrafya pratiğinde bir birey olarak yer almaması gerekse de pozitivist paradigmada rasyonel-ekonomik bir figür olarak konumlandırılmasının bir antidotu olarak insan benliğinin arka planda kalmasına bir tepkiyi ifade eder. Bu bakış açısıyla coğrafi imgelem, bir yenilikçi epistemik müdahale olarak insan ve onun duygu, değer, hayal, düşünce gibi öznel vasıfların coğrafi bilgi üretiminin bir parçası olması gerektiği temelinde gündeme gelir. Bir diğer anlamda kavram, kantitatif bir bilimsel iklimin ortasında, hümanist ve bilişsel yörünge doğrultusunda coğrafi epistemolojinin sınırlarını genişletme girişimlerinin bir parçası olarak şekillenir.

Bir bilme biçimi olarak coğrafi imgelemeler, insanların coğrafya ile kurduğu ilişkide imgelemin potansiyel rolüne yoğunlaşır. Coğrafyanın sübjektif dünyaya ilişkin açıklama portfolyosunu arttıracak bir adıma indirgenen imgeleme, coğrafi gerçeklerin ortaya konulması ya da yeniden kavranmasında katalizör bir rol verilir. Bu temelde, dünyanın anlamlandırılması ve şekillendirilmesine karşılık gelen coğrafi imgelemeler (Driver, 2013), mekânın bireysel ve ortak öznel deneyimlere içkinliğini ortaya koyar (Cosgrove, 1979). Bu bakımdan seyahat kitapları, dergiler, gazeteler, şiirler, filmler, kişisel anlatılar gibi alanlarda kök salan coğrafi imgelemeler, herhangi bir harita veya sosyal teori kadar coğrafi düsturun bir parçasıdır (Price, 1996).

Coğrafi imgelemelerin bir bilme biçimi olarak kavramsallaştırılmasında John Kirtland Wright öne çıkar (Wright, 1947). Wright, temel olarak coğrafya çatısı altında nesnel ve öznel dünyaları bir araya getirmeye çalışır ve bunların zıt kutuplar olarak görülmesine itiraz ederek, aralarındaki karşılıklı tamamlayıcılık ilişkisine vurgu yapar (Howie ve Lewis, 2014). Coğrafi tipolojinin dağlar, akarsular ve çöller gibi doğal

oluşumların izlenimine yönelik entelektüel bir duyarlılıktan beslendiği kadar, bu tür ortamların sorunlarını çözmeye yönelik genellikle göz ardı edilen estetik bir arzudan da etkilendiğini vurgulayarak, coğrafyacılar kadar çiftçilerin, balıkçıların, ressamların da coğrafi fikir ve imgelere sahip olduğunu söyler (Wright, 1947). Bu bağlamda *geosophy* olarak imlediği kavram üzerinden, coğrafyanın hem nesnel hem de öznel olanının bir aradalığını ihmal etmemesi gerektiğini dile getirir.

Coğrafi pratiğin hem somut ve bilimsel olanı hem de deneyim ve yaratıcılığı dikkate alması gerektiği üzerinde duran Wright, özneliği imgeleme eşitler ve *terrae incognitae* kavramı üzerinden dünyaya yönelik algının benzersiz imgelemlerle tamamlandığını savunur (Keighren, 2005). Ona göre bir araştırma süreci merak yerine imgeleme başlar ve imgelem ne kadar çok beslenirse coğrafi araştırmalara o kadar yararlılık sağlar. Bu bakımdan, Wright açısından değerlendirildiğinde, imgelemi bir bilme biçimi olarak addetmek, hem sosyo-kültürel bağlamı hem de duygular, önyargılar, hisler gibi bireysel niteliklerden mahrum olmayan bir coğrafyanın inşa edilmesini mümkün kılacak ve coğrafi bilgi üretimin sınırlarının genişlemesini güvence altına alacaktır (Wright, 1947). Ayrıca Wright için imgelem, yalnızca bilinmeyen bir yere ait bir temsil ortaya koymaz, aynı zamanda keşfettiğimiz şeylerle oynar ve onlardan yaratıcı kavramlar da yaratır (Wright, 1947).

Coğrafi imgelemler üzerinden disiplindeki insansız epistemolojik geleneğe dikkat çeken ve rasyonel aklın egemenliğini olumsuzlayan bir diğer isim David Lowenthal'dır. Dış dünya ile zihnimizdeki resimler arasındaki ilişkiyi ele alan Lowenthal, coğrafi algıların dünyanın dört bir yanındaki milyarlarca insan tarafından oluşturulduğunu ve herkesin kendi kişisel dünyasında ortak bir fikir birliğinden ziyade sezgisel bilişleri yaşattığını öne sürer. Ona göre dünya hakkındaki algılarımız bilinçli ve bilinçsiz, nesnel ve öznel, kasıtsız ve kasıtlı, gerçek ve şematik gibi yolları kapsar. Bu bakımdan tüm

deneyim türleri, üst üste bindirilmiş olarak bireysel gerçeğin inşasına damgasını vurur (Lowenthal, 1961). Bu bağlamda onun temel motivasyonu, dünyanın salt algılarla, salt mantıkla, salt ideolojiyle anlaşılmasının oldukça sorunlu olduğunu göstermektir.

Lowenthal, coğrafi bilgi ve fikirlerin deneyim, öğrenme ve hafıza kaynaklı olmasının yanı sıra asli bir unsur olarak imgelemi de bünyesinde barındırdığına ilişkin makul bir varsayım üzerinde durur (Lowenthal, 1961). Özellikle fikirlerin bilgiye dönüşümü sürecinin imgelem ve hayallerden bağımsız olmadığını savunarak, mantıksal pozitivistimin revaçta olduğu bir dönemde coğrafi epistemoloji için yeni bir çağrı yapar. Bu doğrultuda, bilimsel yöntemin aşırı nesneciliğine karşı, bilginin oluşumunda deneyim ve imgelemin merkezi önemini coğrafyanın entelektüel gündemine yerleştirme girişiminde bulunur (Livingstone, 1994). Onun nezdinde dünyanın anlamlandırılmasının önemli bir parçası olan imgelemler, deneyimlerimize, ziyaretlerimize, okuduklarımıza, gördüklerimize, duygularımıza dayanan her şeyle şekillendirilirler (Lowenthal, 1961: 260):

Yeryüzünün yüzeyi, her insan için kültürel ve kişisel gelenek ve fantezi mercekleri aracılığıyla kınılarak şekillendirilir. Hepimiz birer sanatçı ve peyzaj mimarıyız; algılarımız ve tercihlerimiz doğrultusunda düzen yaratır, mekânı, zamanı ve nedenselliği organize ederiz. Dünyanın coğrafyası yalnızca insan mantığı ve optiğiyle, yapaylığın ışığı ve rengiyle, dekoratif düzenlemeyle ve iyi, doğru ve güzel fikirleriyle birleştirilir.

Coğrafi imgelemlerin epistemolojik açıdan yorumlanmasında önemli bir isim olan Hugh Prince ise, coğrafyanın asıl probleminin öznel görüşlerin disiplin içindeki yeri olduğunu belirtir. Prince, coğrafi düşüncede kültür ve doğanın birlikte ele alınması gerektiğini vurgular. Ona göre, bir yerin tam anlamıyla keşfedilmesi, o yerin edebiyat, sanat ve bilimle olan ilişkisi bilinmeden eksik kalır; aynı şekilde, coğrafya bilgisi olmadan edebiyat, sanat ve bilimin de tam olarak anlaşılamayacağını ifade eder (Prince, 1962, aktaran Howie ve Lewis, 2014). Bu bakımdan coğrafi pratik, imgelemle temsil edilen

öznel görüşleri içermelidir. Bu bağlamda Prince, sanat ve edebiyat odaklı bir coğrafi imgelem üzerinde durarak, öznel ile nesnel olan arasında bir köprü kurulabileceğini düşünür (Giesecking, 2017). Coğrafi imgelemin estetik ve şiirsel olduğunu, yerin gerçeklerine anlam ve değer kattığını belirtir. Ona göre coğrafi imgelem, somut ile soyutun ya da gerçek ile hayali olanın bir arada kullanılmasına olanak sağlar (Howie ve Lewis, 2014).

İyi bir coğrafi tanımlama sadece gerçeğe saygıyı değil, aynı zamanda yaratıcı bir imgelemden ilhamı ve yönlendirmeyi de gerektirir... Olguları gözlemlemek, onları bir düzene indirgemek ve aralarındaki ilişkileri keşfetmek aklın alanıdır, ancak onlara muhakeme ve iç görü uygulaması yoluyla anlam ve amaç veren imgelemdir (Prince, 1962:231, aktaran Norton, 1989:189).

Dolayısıyla coğrafi imgelemler, bilhassa yirminci yüzyılın ortalarında, coğrafi pratik içerisinde sübjektif dünyanın gözardı edilmesi karşısında, bir bilme biçimi olarak ön plana çıkmıştır. Öznel görüşlerin coğrafi bilginin ortaya çıkması ve şekillenmesindeki potansiyel rolünden hareketle, salt nesnel ya da salt öznel bir coğrafyadan ziyade her iki alanın birlikte ele alınması üzerinde durulmuş ve imgelem bu öznel dünyaya eşitlenmiştir.

3.2.2. Mekânsal Bilinç ve Coğrafi İmgelemler

Coğrafi imgelemler, ikinci olarak mekânsal bir bilinç olarak öne sürülmektedir. Bu haliyle kavram, mekânsal koşulların bireysel ve toplumsal süreçler üzerindeki önemi ve belirleyiciliğini ortaya koyar. Kavramın bu yöndeki kavramsallaştırılmasının avangardı David Harvey'dir. Harvey'nin Marksizmden esinlenen düşünce izleği takip edildiğinde, kilit nokta olarak özellikle mekânın önemini göstermeye yönelik bir kararlılık sergilediği ve bu önemi daha ayırt edilebilir kılmaya çalıştığı görülmektedir.

Harvey'nin coğrafi imgeleme yönelik fikirlerinin arka planı, Mills'in sosyolojik imgeleminden beslenir. Çoğu bireyin sınırlı bir toplumsal değişim vizyonuna sahip

olduğu kabulünden hareket eden Mills, sosyolojik imgelem ile bireyler ve toplumlar arasındaki ilişkiye dair bir bilinç oluşturmaya hedefler. O, tarih ile biyografi arasındaki karşılıklı ilişkiye vurgu yaparak, bireylerin kendisini daha geniş toplumsal ve tarihsel bağlam içinde konumlandırması ve anlamlandırmasını gerektiği üzerinde durur (Mills, 2019).

Sosyolojik imgeleme göre, bireylerin içinde yaşadığı zamansal ve sosyal kesit, tarihsel ve toplumsal süreçlerin bir birikimidir. Bir diğer deyişle bireysel biyografiler, toplumdan bağımsız değildir ve bir birey, temelde, toplum ve tarihin bir ürünüdür. Bu anlamda içinde yaşadığımız dünyaya bakmanın özel bir yolu olarak sosyolojik imgelem, bireylerin kendi yaşamları ile geçmiş arasında köprü kurmasına aracılık eder (Mills, 2019). Mills, bireysel bir yaşamın incelenmesiyle toplum tarihinin, toplum tarihinin irdelenmesiyle de bireysel bir yaşamın anlaşılacağını düşünür (Norton, 1989). Sosyolojik imgelemin kazandırdığı bu sosyo-tarihsel farkındalık, bir bireyin yaşadığı gerçeklik ile toplumun şekillenmesine ve tarihin akışına katkıda bulunduğunu kavramasına yardımcı olur (Mills, 2019).

Sosyolojik imgelemden hareketle coğrafi imgeleme odaklanan Harvey, kavramı mekânsal bir bağlamda ele alır (Giesecking, 2017). Mills'in tarih ile zamanı öne çıkarıp mekân, yer, bölge, teritori veya çevre gibi coğrafi unsurları göz ardı ettiğini düşünen Harvey, sosyolojik imgelemi “mekânsal bilinç” ya da “coğrafi bilinç” olarak yeni bir çerçeveye oturtmak ister (Harvey, 2005). Bu bağlamda Harvey, sosyal ve mekânsal süreçlere bir arada odaklanan bir coğrafi imgelem tasarımı üzerinde durur (Harvey, 1970).

Harvey için coğrafyacılar bırakılamayacak kadar önemli olan coğrafi imgelemler, entelektüel yaşamın merkezinde konumlanır (Harvey, 1995). Zira kavram mimarlar, sanatçılar, tasarımcılar, kent planlamacıları, antropologlar, tarihçiler gibi pek çok disiplindeki çalışmalardan ve profesyonel olmayan dünyadan beslenmektedir. Buna

karşın coğrafi imgelemlerin ardındaki analitik geleneği zayıf bulup, metodolojisinin de daha çok sezgilere dayandığını söyleyen Harvey (1973/2003); yine de kavramın zenginliği ve yenilikçiliğini vurgular ve onu coğrafi epistemoloji ve bilginin temel bileşenlerinden birisi olarak görür. O, özellikle imgelemlerin coğrafi bilginin inşasındaki rolüne dikkat çeker (Harvey, 1969: 293):

Açık gerçek şu ki, coğrafi kavramlar olmadan coğrafi anlayış, imgeler olmadan da hiçbir kavram olamaz.

Harvey için coğrafi imgelem, kişilerin kendi yaşamlarında mekân ve yerin rolünü tanımasına, etraflarında gördükleri mekânlarla ilişki kurmalarına, olay ve deneyimlerin coğrafya tarafından nasıl şekillendirildiğinin anlaşılmasına olanak tanıyan mekânsal bir bilinçtir. Coğrafi imgelem ile bir kişinin biyografisinin bulunulan yerler, yakın çevre ve genel olarak dünyaya içkinliğini anlamak mümkündür. Diğer bir anlamda Harvey, ne yaptığımız kadar ne anladığımızın da, içinde yaşadığımız ve kendimizi konumlandığımız mekânsal çerçeveye bütünsel olarak bağımlı olduğuna ve mekânın toplumsal sistemin işleyişine yön verebilen sosyal bir kuvvet olduğuna işaret eder (Harvey, 2006). Coğrafi imgelem, insanların mekânı yaratıcı bir şekilde kullanmalarına ve başkaları tarafından oluşturulan mekânsal formların anlamını takdir etmelerine olanak sağlar. Dolayısıyla onun nüanslı coğrafi imgelemi öncelikle doğrudan deneyimlenen mekân ve yere atıfta bulunur (Han, 2016).

Mills'in bireylerin yaşamlarını toplumsal ve tarihsel bağlam içinde konumlandırmaya çalışması gibi, Harvey de kendimizi ve dünyayı nasıl anlamlandırdığımızı açıklamada coğrafya ve mekânın önemine dikkat çeker (Hung, 2010). Harvey için “maddi olduğu kadar zihinsel bir yapı da olan” mekânın çeşitli şekillerde deneyimlenmesi ve algılanması, bireysel ve toplumsal yaşamların ayrılmaz bir parçasıdır (Harvey, 2005: 244). Bireylerin yaşam öykülerinde mekânın rolüne işaret eden bir enstrüman olarak coğrafi imgelem, aynı zamanda mekânın hem kişiler ile kurumlar

hem de ülkeler ile siyasi rejimler arasındaki örtük ya da açık ilişkileri anlamlandırmada da etkili olduğunu vurgular (Çayla, 2014). Bu bağlamda Mills'in sosyolojik imgelem tanımının mantığını takip eden Harvey (1973/2003), bilgi, deneyim ve anlamla birlikte şekillenen coğrafi imgelemlerin sosyal, politik ve ekonomik süreçlerde mekânın rolünü göstermeye olanak sağladığını savunur.

Ayrıca Harvey, sosyal süreçler içerisinde mekânın öneminden bahsederken, bunu bir yapı sökümüne uğratar ve hegemonik ve eşit olmayan ilişkilere temas eder. Ona göre mekânı üretme veya yeniden üretme gerekliliğini sağlayan çevresel, sosyo-ekonomik ve politik ritüeller, aynı zamanda coğrafi imgelemlerin yörüngesini de şekillendiren temel unsurlardır (Pow, 2016). O, politik ekonominin rolünü coğrafi imgelemlerin inşasında göz ardı etmez ve günlük yaşamın organik, algısal ve sembolik mekânlarını adeta parçalayarak mekâna verilen anlamlara yön veren gölge güçlere dikkat çeker (Giesecking, 2017). Bu bağlamda onun coğrafi imgelemi sosyal süreçler, mekânsal biçimler ve sosyal adalet arasındaki bağlantıyı vurgular (Nikunen, 2016).

Harvey'ye göre devletler, ulus üstü kurumlar, STK'lar, iş aktörleri, medya ve eğlence sektörleri, turizm, eğitim kurumları gibi pek çok aktör eliyle inşa edilen coğrafi imgelemler, bu anlamda belki de coğrafi bilgi üretiminden çok daha fazla yaygındır (Harvey, 2005). Ona göre coğrafi imgelemlerin rutin olarak kullanıldığı dört alan öne çıkar (van der Vaart, 2009): (a) kartografik tanımlamalar (haritalama; konum, uzaklık, ölçek, mekânsal etkileşim ve benzerleri açısından düşünme), (b) mekân-zaman ölçüsü (mekân ve zaman arasındaki ilişkiler veya coğrafi yapı ve sosyal süreç açısından düşünmek), (c) yer/bölge/teritori (bağlam içinde yerin karmaşık dinamikleri açısından düşünme; bölgesel dinamikler ve bölgesellik bilinci); ve (d) çevresel nitelikler ve sosyo-çevresel değişimin diyalektik dinamikleri (toplum/mekân ve yer sistemi dinamikleri ile doğal kaynaklar dahil olmak üzere fiziksel çevre arasındaki dinamik ilişkiler açısından

düşünmek).

Coğrafi imgelemlerle sosyal süreçler ve mekân arasındaki ilişkiyi vurgulayan Harvey, aslında coğrafi ve sosyolojik imgelemler arasında bir köprü kurulması gerektiğine de inanır. Ona göre güçlü bir sosyolojik imgeleme sahip olanlar mekânsız bir dünyada yaşayıp çalışıyormuş gibi görünürler iken, güçlü bir coğrafi imgeleme haiz olanlar da mekânın biçimlendirilmesinin toplumsal süreçler üzerinde ne kadar derin bir etkisi olduğunu göremezler (Harvey, 1973/2003). İşte, bu ilişkiselliğin işaret ettiği üzere, iki imgelem arasındaki bu ayrım oldukça verimsizdi ve şehirleşme, modernleşme, göç, uluslararası sermaye akışları, bölgesel kalkınma, eşitsiz gelişme, jeopolitik gibi eleştirel araştırmaların ön koşulu olarak toplumsal süreçler ve mekânsal biçimler arasındaki ilişkilerin daha iyi anlaşılması gerekirdi.

Harvey, coğrafi ve sosyolojik imgelem arasında, kent çalışmaları üzerinden bir analogik bağın oluşturulabileceğini düşünür. Bu bağlamda kasıtlı adımlarla mekânsal biçim ile toplumsal süreç, aynı konuyu düşünmenin farklı yöntemleri olarak addedilmeli ve kenti anlamak için hem sosyolojik hem de mekânsal imgelemi kapsayacak uygun bir kavramsal çerçeve oluşturulmalıdır (Harvey, 1973/2003). Bu bağlamda Harvey'nin sosyolojik imgeleme ilişkin yaklaşımı, aynı zamanda, iki imgelem biçiminin sentezlenmesi ya da iç içe geçmesi olarak görülmelidir (Pow, 2016). Harvey, sosyolojik ve coğrafi imgelemi birbirlerinin muadili olarak gören ve birleştirmeyi deneyen bu sentezin, toplumsal bir mekân felsefesi olarak inşa edilmesi gerektiğini savunur. Söz konusu toplumsal mekân felsefesi, yeni bir coğrafi ya da sosyolojik yaklaşım örneği olmayıp, tüm sosyal sorgulama biçimleri (tarih, coğrafya, antropoloji, kültürel çalışmalar, ekonomi, sosyoloji ve siyaset bilimi gibi) için yeni bir paradigmatic yörünge sunar (Harvey, 2005).

Özetle, Mills'in sosyolojik imgeleminden mühlhem Harvey, coğrafi imgelemi

mekânsal bir bilinç olarak kavramsallaştırmaktadır. Ona göre coğrafi imgelemler, bireysel ve toplumsal olaylarda mekânın rolünü ortaya koyar (Gieseking, 2017). Bu bakımdan mekânsal bilinç, Harvey'nin coğrafi imgelemine anlamada temel önemdedir. Böylelikle mekânın toplumsal süreçlerdeki rolü üzerinden kavramın kuramsal bir yaklaşım olarak önünü açmakta ve aynı zamanda mekânın sosyal bilimlerin bünyesindeki yerine ilişkin de potansiyel bir katkı sunmaktadır. Dolayısıyla Harvey'nin zihninde coğrafi imgelem bir kuramdan daha fazlası olarak bir mekânsal düşünce biçimidir ve özünde mekânın toplumsal yaşam ve bilimlerin içerisindeki yerine ilişkin bir tartışmadır.

3.2.3. Mekânsal Temsil ve Coğrafi İmgelemler

Coğrafi imgelemler, üçüncü olarak mekânsal temsiller odağında tanımlanmaktadır. Buna göre gerçek ve kurgusal özelliklerin bir bileşimi olarak coğrafi imgelemler, doğrudan ya da dolaylı olarak sahip olunan deneyimlerden hareketle inşa edilmiş mekânsal temsillerin anlaşılmasını olanaklı bir hale getirir (Barr-Klouman, 2009). Mekânsal temsiller olarak coğrafi imgelemlerin inşasında en belirleyici unsur, iktidarlar ve güç gruplarıdır.

Mekânsal temsiller, temel olarak güç sahipleri ve iktidar gruplarının otorite kazanma ve bunu sürdürme hedeflerine mündemiçtir. Mekânın politik kullanımına anlam veren tüm inançlar, gerekçeler veya müzakereler, bu süreçte coğrafi imgelemlerin bir parçasıdır (Marcano, 2011). Bu anlamda mekânsal bir temsil olarak coğrafi imgelemler, bireylerin yaşamdaki kişisel koşullarının daha büyük ölçeklerdeki güçlerden nasıl etkilendiğini ve sosyo-politik dinamiklere nasıl bağlı olduğunu görmelerine yardımcı olur (Harvey, 2005). Bu süreçte coğrafi imgelemler, politik koşullardaki dramatik değişimlere açıktır. Örneğin, 2000'li yılların başında Türkiye'de iktidarın değişmesiyle mekânsal söylem bir dönüşüm geçirmiş ve Ortadoğu, Orta Asya, Kafkaslar gibi bölgeler yeni

anlamlara bürünmüştür (Aras ve Karakaya Polat, 2007; Aras ve Fidan, 2009). Diğer bir deyişle, Türkiye'deki dramatik iç siyasi dönüşümün bir neticesi olarak bölgesel ve uluslararası politikadaki kökten değişiklikler yeni mekânsal temsillere zemin hazırlamıştır.

Bu bağlamda masum ve tarafsız söylemler olmaktan uzak olan coğrafi imgelemeler, politik ritüellerin bir temsili olarak güçlü sosyal ve mekânsal etkilere sahiptirler. Gerçeği planlanan, umulan, beklenen ve hayal edilenle ilişkilendirerek, gerçekliği hayal gücünde görülenle uyumlu kılan eylemlerin ideolojik olarak sürdürülmesi ve meşrulaştırılmasının ana aktörleridirler (Gilley, 2010). Bununla birlikte coğrafi imgelemelerin iktidar ve güç grupları tarafından şekillendirilmesine en elzem teorik katkıları, kavramı postyapısalcı bir zemine taşıyan Edward Said ve Derek Gregory yapar.

Atkinson'a (2013) göre Said, coğrafi imgelemelerin sosyal bilimlerde yaygınlık kazanmasında anahtardır. Coğrafya, Said'in yazılarında tekrarlanan bir motiftir ve onun coğrafya ile mekâna derin bir ilgisi vardır (Gregory, 1995a). Ona göre coğrafya da, tıpkı tarih gibi, insanlar tarafından yapılır. Bu bağlamda mekânın siyasal, sosyal, tarihsel, kültürel ve ekonomik süreçlerle şekillendiğini öne sürerek, mekânsal temsilleri yeniden kavramsallaştırmayı amaçlar (Kasbarian, 1996). Ayrıca Said, imgelem kavramının yanlış veya uydurma olarak değil, algılanan anlamında olduğunu ve belirli imgeler, metinler ya da söylemler vesilesiyle oluşturulan mekân algısını ifade ettiğini söyler (Al-Mahfedi, 2011).

Her türlü mücadelenin coğrafyadan bağımsız olamayacağını savunan Said, mekân temsillerinin dünyevi doğasına ve bunların içerimlendiği iktidar ilişkilerine sürekli olarak dikkat çeker (Said, 1993/2016). Bu bakımdan Said nezdinde coğrafi imgelemeler güç, bilgi ve mekânsallığın bir takımıydı bir görünümünde bir araya getirilmesidir. Ona göre coğrafi

imgelemler (Said, 1978/2013), iki ulus ya da bölge arasında algılanan güç ilişkilerinden doğar ve ikisinden daha baskın olanın ötekinin temsillerini üretmesi ile sonuçlanır. Bu bağlamda coğrafi imgelemler söylemsel olarak oluşturulmuş belirli iktidar biçimleri olarak anlaşılabilir ve çeşitli anlamların dolaşımını, alıntılanmasını, yinelenmesini ve icra edilmesini kolaylaştırarak, bu anlamların baskın hale gelmesi ve sonunda hakikat statüsü kazanmasında rol oynar (Desbiens, 2016). Said (1993/2016: 37), mekânın iktidar ilişkilerinin bir sonucu olarak yapılandırılmasına dikkat çeker:

Tarihsel deneyim içerisinde bir tür coğrafi soruşturma yapmaya çalıştım ve yeryüzünün gerçekte, yerleşimsiz yeri bulunmayan tek bir dünya olduğu fikrini aklımda tuttum. Tıpkı hiçbirimizin coğrafya dışında ya da ötesinde olmaması gibi, coğrafya konusunda verilen mücadelelerden de hiçbirimiz tümüyle arınmış değiliz. Karmaşık ve ilginç bir mücadele, çünkü yalnızca askerler ve top tüfekle değil, fikirler, formlar, imgeler ve imgelemlerle de ilgili.

Said'e göre tüm olaylar ve fikirler, zamanla birlikte mekânda bağlamsallaştırılmaktadır (Al-Mahfedi, 2011). Bu bağlamda mekânsal bir manifesto vasfı taşıyan *Oryantalizm*'de (1978/2013) sembolik ve nihai bir figür olarak Doğu kavramının coğrafi temellerini vurgular ve kavramı çok çeşitli sosyal, dilsel, politik ve tarihsel gerçeklikler hakkında coğrafi bir temsil olarak sunar. İnsanlar ve yerler hakkında bilginin üretilmesi, elde edilmesi ve yayılması için coğrafi bir hırsla yapılandırılmış bir alan olarak onun oryantalizmi, özünde “zihniyetin coğrafıleştirildiği” (Yurdadön Aslan ve Yavan, 2018: 130) hayali bir coğrafyadır (Desbiens, 2016).

Said, bir teatral sahne olarak Doğu'nun anatomik tasvirinde mekânsal bir temsil olarak inşa edilmesine odaklanır (Gregory, 1995b). Ona göre doğası gereği alıntılایıcı olan oryantalist politikanın bir sonucu olarak Doğu, tarih ve coğrafyada kök salmış bir yer olarak değil, kütüphaneye gömülü bir referanslar zinciri olarak görülmelidir (Gregory, 1995a). Bu bağlamda Avrupa temsillerinde Doğu, bir tür “egzotik” sihir tiyatrosu, zengin adamın masallarının sergilendiği “Avrupa'ya yapıştırılmış” bir sahnedir. Said, Doğu'nun

Batılı yazarlar ve sömürge kurumları aracılığıyla tuhaf, geri, ilkel ve nihai olarak Batı'ya bağımlı bir şekilde tasvir edildiğini savunur (Gregory, 1995a). Said için Doğu'ya yönelik bu oryantalist imgelem, profesyonel imaj yapıcılara (hükümetler, akademisyenler, yazarlar) ait söylemler tarafından teşkil edilir ve desteklenir. Bu bağlamda Doğu, gizemli fenomenler ve yaşamla dolu basit bir coğrafi isim yerine coğrafi imgelemelerin bir ürünüdür (Rashidi vd., 2021). Ayrıca Said, Batı için Doğu'nun bir denge unsuru oluşturduğunu da ifade eder (Said, 1978/2013: 14):

Nasıl Garp'ın kendisi belli bir yer değilse, Şark da belli bir yer değildir. Vico'nun önemli gözlemini, insanın kendi tarihini yaptığı, bilebileceğinin de kendi yaptığı şey olduğu gözlemini lafta bırakmayıp coğrafyaya uygulamamız gerekiyor: Tarihsel varlıklar bir yana, (yerler, bölgeler, “Şark” ya da “Garp” çeşidinden coğrafi bölümlenmeler gibi) coğrafi ve kültürel varlıklar da insan yapımıdır. Dolayısıyla, Batı kadar Şark da, kendisine Batı'da ve Batı için gerçeklik ve mevcudiyet kazandıran bir tarih ile bir düşünme geleneğine, bir ortak imge ve sözcük dağarcığı geleneğine sahip bir fikirdir. Böylelikle bu iki coğrafi varlık birbirini destekler, bir ölçüde birbirini yansıtır.

Doğu'ya yönelik bu temsilin arka planında, Batı'nın Doğu'ya hükmetme, yeniden yapılandırma ve otorite kurma fikri yatar (Said, 1978/2013). Emperyalist geleneğin bir ürünü olan bu fikir, dünyayı iki eşitsiz parçaya bölen, hayali ve büyük ölçüde kutuplaşmış bir coğrafya düşüncesine dayanır (Yurdadön Aslan ve Yavan, 2018). Batılı perspektifin bir kurgusu olarak güç ile algılar tarafından oluşturulan ve öteki olarak kodlanan Doğu temsili, bu anlamda Batı'nın kendi amaçları doğrultusunda kontrol duygusuyla karakterize edilen ve her zaman iktidarla iç içe olan bir imgelemden başka bir şey değildir (Jazeel, 2012). Bir diğer deyişle Doğu, Batı'nın olmadığı her şeydir. Bu bakımdan neredeyse ordular kadar güçlü olan coğrafi imgelemler, Doğu imajının meşrulaştırılması ve sürdürülmesinde anahtardır.

Ayrıca Said, kültürel temsillerin de mekânsallığına dikkat çeker ve kültürün ideolojik saikler barındırdığını iddia eder. Onun için kolayca bölümlere ayrılamayan, yalıtılamayan veya başka bir şekilde evcilleştirilemeyen dinamik, çok yönlü ve aktif

mekânsal bir süreç olarak kültür, coğrafyanın dizayn edilmesinde ayrıcalıklı bir role sahiptir (Al-Mahfedi, 2011). O, tarihsel deneyime ilişkin coğrafi bir araştırma olarak nitelediği *Kültür ve Emperyalizm* (1993/2016) kitabında, kültürü mekânsal bir süreç olarak görür. Sözün gelişi, İngiliz ve Fransız emperyal egemenlikleri, sadece politik ve ekonomik sistemlerin bir uzantıları olmayıp, kültürel bir projeyi de imler. Böylelikle emperyalizm, yalnızca fiziksel mekânın işgaliyle değil, kültürel mekânın üretimiyle de desteklenir (Kasbarian, 1996). Kültür, bu anlamda, coğrafi olduğu kadar ideolojiktir ve emperyalizmin oluşmasına eşlik eder, onu yeniden üretir.

1980'lerde gerçekleşen kültürel dönüşün etkilerini taşıyan Gregory ise coğrafi imgelemleri izole olmayan, doğanın ve toplumun sosyal inşasında çoğul ve merkezi bir güç olarak kavramsallaştırır (Gregory, 1994). Bunun yanında Gregory, coğrafi imgelemleri Said gibi politik bir yönelimle almakla birlikte, öncelikle bir coğrafyacı refleksi göstererek kavramın içeriğine odaklanır.

Gregory'nin temel motivasyonu, bireysel ve toplumsal eylemlerin icra edilmesinde mekânın yerini göstermektir. Zira günlük hayatta yerleri, mekânları ve peyzajları rutin olarak anlamlandırdığımız popüler coğrafyalar, sosyal hayatın yönetiminde biyografi ve tarih kadar önemlidir (Kruse, 2009). Bu bağlamda coğrafyanın tarihsel, mekânsal, sosyal, politik unsurlarıyla entelektüel bir takımyıldızının içinde konumlandığını düşünen Gregory, mekânın disiplinler arası bir kavram olduğunu ve herhangi bir disiplinin tekeline girmediğini söyler. Bu doğrultuda Gregory, mekânsal temsillerin bir karşılığı olarak coğrafi imgelemleri, çoğul bir biçimde ve kültürel dönüşten gelen içgörüler üzerine inşa ederek, birbirinden farklı anlayışların olasılığını ve bunların diğer dünyaları nasıl çağrıştırabileceğini incelemeyi mümkün kılan bir yaklaşım olarak sunar (Bonnett, 2003). Aynı zamanda o, kavramın fail bağlamını da vurgular (Gregory, 1994: 204).

Sadece burası ve şurası arasındaki farklılıkları ifade etmekle, buranın ve şuranın farklı imgelerini yazmakla kalmazlar, aynı zamanda kendi özel perspektiflerimizden bunlar arasındaki bağlantıları ve ayrılıkları nasıl algıladığımızı da şekillendirirler. Başka bir deyişle, “küresel” “evrensel” değildir, fakat kendisi konumlandırılmış bir yapıdır.

Gregory (2009) coğrafi imgelemi belirli bir sosyal grubu karakterize eden kültürel ve tarihsel olarak konumlandırılmış coğrafi bilgi olarak tanımlar. Kişisel, bağlamsal ve değişken olarak coğrafi imgelemler asla “her şeyi bilen öznelerin özgür ve tam uyumlu projeksiyonları” değildir (Gregory, 1995b: 475). Coğrafi imgelem, coğrafyanın içinde ve ötesinde, dünyayı tasavvur etmenin, deneyimlemenin ve yeniden şekillendirmenin bir yolu olarak birçok bilgi ve iletişim türünün güçlü bir bileşenidir (Gregory, 1994). Bu bakımdan harita yapımında, sanatta, seyahat yazılarında ve kolonyal normların yeniden üretilmesinde önemli bir rol oynar. Ayrıca dünyaya ilişkin geliştirilen popüler, kurumsal, politik ve teknik temsiller olarak inşa edilen kavram, aynı zamanda dünyanın birer kurgusudur ve dünyanın maddi ve söylemsel oluşumunda hayati bir şekilde yer alır (Gregory, 2009). Siyasi, sosyal veya ekonomik güçler; edebiyat, akademik yazılar, raporlar, seyahat günlükleri ve kitle iletişim araçları üzerinden ötekinin kültürel temsillerini ve coğrafi bilgisini diğer bir anlamda da coğrafi imgelemleri oluştururlar (Gregory, 1995a).

Gregory, güç, bilgi ve mekânsallıktan söz ettiği *Geographical Imaginations* (1994) kitabında coğrafi imgelemlerin gücünü gösterir. İmgelem kavramını çoğullaştırıcı bir içeriğe büründüren Gregory, coğrafi imgelemlerin politika üretimi ile bireysel dünyaları iyi ya da kötü yönde şekillendirmesindeki rolü üzerinde durur. Ona göre coğrafi imgelemlerin aleni üretimi, politik bir eylemdir (Howie ve Lewis, 2014). Bu bağlamda onun için coğrafi imgelemler, güç ilişkilerine içkindir (Gregory, 2009: 369-370):

Coğrafi imgelemler, yazarlarının arzularını, fantezilerini ve korkularını ve onlarla "Ötekileri" arasındaki güç ilişkilerini ifade eden başka yerlerin temsilleridir. Kavram kurgusal eserlerle sınırlı

değildir. Aksine, tüm coğrafyaların imgesel olduğu konusunda önemli bir anlama sahiptir.

Gregory (1995b: 474), coğrafi imgelemleri “iktidar ilişkileriyle iç içe olan mekân temsilleri” olarak geliştirir. O, Said’in Doğu’sunu söylemsel bir tasarımdan ibaret olarak görmez ve mekânsal deneyimlere dayanan güçlü bir mekânsallıkla karakterize eder (Frank, 2009). Sömürgeci gücün süregelen uygulamalarının altında yatan kültürel yargı ve değerlendirmelerde, coğrafyanın nasıl yer aldığını göstererek, hayali coğrafyaların özünde birer “mekân performansları” olduğunda ısrar eder (Al-Mahfedi, 2011). Bir diğer anlamda Gregory, coğrafi imgelemleri “yapma” olarak görür ve performans zorunluluğuna bağlar. Ona göre coğrafi imgelem güç ve algılar tarafından oluşturulan ve dramatize edilen mekânın temsillerini ve bilgisini ifade eden sosyal inşalardır (Gregory, 1995b).

Bu bağlamda Gregory (1994), politikaların mekânsal temsillerini “sergi olarak dünya” şeklinde adlandırır. Böylelikle sosyo-politik dinamiklere içkin bu temsiller, toplum tarafından tüketilmesiyle gerçekliğin yerini alır ve imgelem gerçeğe dönüşür. Bu yüzden dünya, sergilenen bir tasarımdan başka bir şey değildir (Shears ve Fekete, 2014). Örneğin, Batı iktidarı ve ideolojisi doğrultusunda inşa edilen Doğu, yine Batı’nın sosyal aparatları aracılığıyla tüketilmekte ve bu gerçeklikle kabul edilmektedir.

Dolayısıyla coğrafi imgelemler, bilgi ve coğrafya arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırarak “gerçek” ve “algılanan” dünyalar arasında basit bir ikiliğin olamayacağına delalet eder ve söylemsel oluşumların coğrafi temsillere dönüşme biçimlerinin altını çizer (Desbiens, 2016). Bununla birlikte coğrafi imgelemler, bilhassa Said ve Gregory eliyle, aynı zamanda mekânın güç ve bilgi tarafından oluşumunu da örnekler. Güç, bilgi ve mekân arasındaki bağlantıların imgelemler içerisinde yazılı olduğu hususunda hemfikir olan iki isim de, böylelikle toplumların mekânsal inşasının önünü açmaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, bir aktör olarak mekânın toplumsal

süreçlerdeki rolüyle çeşitli temsiller olarak inşa edilmesini anlamaya olanak sağlayan coğrafi imgelemler, bu bağlamda mekânın hem somut gerçeklikleri hem de öznel dünyaları bünyesinde barındıracak şekilde nasıl inşa edildiği ile çeşitli sosyal süreçler içinde nasıl yeniden üretildiğini tahlil etme potansiyeline sahiptir. Bu doğrultuda, söz konusu süreçlerden biri olarak sosyal kimliklerin ve bunun bir bağlamı olarak millî kimliklerin kendine özgü mekânlar yaratma ve bu mekânları dizayn etme süreçleri, aynı zamanda bir coğrafi imgelem inşasına karşılık gelmektedir ve bu husus, kavramın sosyal kimlik projeleri çerçevesinde soruşturulması için bir temel teşkil eder.

3.3. Coğrafi İmgelemler ve Kimlik İnşası

Coğrafi imgelemler, doğal ve beşeri çevrenin somut unsurlarının ötesine geçerek, bu mekânlarla ilintili bireysel duygular, deneyimler ve beklentiler alanına uzanan çok boyutlu bir kavramdır. Tarih boyunca sosyal, siyasal ve bilimsel manzaralardaki değişimleri yansıtan coğrafi imgelemler, çeşitli tarihsel ve toplumsal bağlamlara uyarlanabilir bir niteliğe haizdir. Zira mekânın sosyal süreçlerin gerçekleştiği “bir yer” olmanın ötesinde çeşitli olaylar için bir gerekçe oluşturması (Giaccaria ve Minca, 2016), söz konusu niteliğe alan açmaktadır. Coğrafi imgelemlerin derin ve aydınlatıcı bir içgörü sağladığı sosyal süreçlerin başında kimlik politikaları gelir.

Coğrafi imgelemlerin anatomisi, tıpkı kimlik politikaları gibi, karmaşık bir şekilde güç dinamikleriyle örülüdür. Gregory’nin de vurguladığı gibi, coğrafi imgelemler iktidarla iç içe geçmiş siyasi eylemler ve mekânsal temsiller olarak yorumlanabilir (Gregory, 1995). Güç ve iktidar grupları, kendi işleyiş modlarının bir ön koşulu ve dayanağı olarak stratejik mekânlarını inşa eder ve meşruiyetlerini muktedir kılmak için bunları rutinleştirir. Böylelikle coğrafi imgelemler, eşleştiği anlamlar düzeyinde, devletin biçimlendirilmiş bir sosyal politik tarihini tasvir etmek için mekânın nasıl manipüle

edilebileceğini ve sömürüldüğünü göstermenin en önemli aracı haline gelir (Jazeel, 2012). Bu bağlamda, kimlik politikalarının komplike mekânsal repertuarı, aslolarak gücün damgasını vurduğu panoramik bir görünüme sahiptir. İşte, kimlik politikaları ve coğrafi imgelemler arasındaki ontolojik, diyalektik ve katmanlı sıkı işbirliğinden hareketle, sosyal kimlikleri mekânsallığa gömülü bir kompakt süreç olarak okumak ve bir coğrafi imgeleme eşitlemek mümkündür.

Farklı nüanslarda sürekli olarak yeniden ve yeniden kavramsallaştırılan holistik ve biricik mekân, kimliğin meşruiyet kazanmasına ve rakip politikalarla mücadelesine aktif bir şekilde eşlik eder. Somut gerçeklikler kadar kurgusal öğelere dayalı olarak da inşa edilen mekânsal temsillerin, ortak bir kimlik düşüncesini, topluluklar arasında aidiyet duygusunu ve toplum birliğini teşvik etmenin yanı sıra “kendi” ve “öteki”ne dair kimlik oluşturmada (Yurdadön Aslan ve Yavan, 2018) bir özne olarak öne çıkması, kuşkusuz kimlik politikalarıyla coğrafi imgelemlerin nasıl köklü bir ilişkiye sahip olduğunu gözler önüne serer. Bu bağlamda iktidar politikalarına içkin olan coğrafi imgelemlerin, ulus-devlet inşa süreçlerinde milliyetçi tonların güçlü olduğu mekânsal temsiller olarak yeniden üretilerek doğallaştırılması bu “müttefik” bağlamı örnekler (Gregory, 1995b). Ayrıca mekâna yönelik bir sınır duygusunun geliştirildiği coğrafi imgelemler (Gregory, 1994), iktidar dışında kalan azınlık grupları üzerinden kimlik politikasının mekânsal anlamını sürdürmede de rol oynar. Mültecilerin gelişine bağlı olarak medya aracılığıyla mevcut mekânsal imgelemin olanaklarını ve sınırlarını anlamaya çalışan Nikunen (2016), bu doğrultuda mülteciler gibi değişken koşullar uyarınca mekânsal sınırların da farklılaşabildiğini ancak mekânsal anlamların korunduğunu ifade eder. Böylelikle kimliklerin mekânsal süreçlerle nasıl inşa edildiğini anlamada öne çıkan coğrafi imgelemler (Gregory, 1994), kimlik politikaları içerisindeki sosyo-mekânsallığın önemli bir bileşeni olarak mekânın sosyal süreçler üzerindeki şekillendirici etkisini, mekânın

farklı, derin ve aşkın anlamlarla inşasını ve doğrudan deneyimlenmeyen mekânlarla kurulan ilişkileri açıklamada anahtar bir role sahiptir.

Sosyal kimliklerin ideolojik çerçevede mekânsallaştırılarak bir söylemsel gerçeklik haline getirilmesi, hem yeni kimlik kurgusunun meşruluğunu pekiştirerek onu egemen bir güç haline getirmekte (Chang ve Lim, 2004; Giaccaria ve Minca, 2016) hem de fiziksel, kültürel ve öznel unsurların birleşimiyle mekânı şekillendirmektedir. Bu suretle mekân, kimlik politikasının geçerliliğini kuvvetlendiren bir geri besleme mekânizması işlevi görür. Kaika (2006), 1920’lerde Atina’nın su ihtiyacını karşılamak amacıyla inşa edilen Maraton barajının, milliyetçilik ve modernleşme temalarını mekânsal olarak nasıl kurguladığını ortaya koyan bir örneği ele almaktadır. Baraj projesi, Batılı mühendislik yöntemleriyle planlanırken, aynı zamanda barajın dış yüzeyleri, antik ve modern Atina’yı birleştirmek amacıyla Penteli mermeriyle kaplanmış ve böylece antik Atinalılar tarafından Parthenon’un inşasında kullanılan taşlarla benzer bir estetik yaratılmıştır. Bu şekilde, barajın mekânsal imgesi, bir yandan Yunanistan’ın Batı’ya açılan yüzüne diğer yandan da kendi köklerine atıfta bulunur. Modern Atina’nın kadim geçmişinden görkemli geleceğine uzanan bir spektrumu yansıtacak sembollerle tasarlanan Maraton Barajı, mühendisliğin çok ötesinde, kimlik tasavvurunun mekânla nasıl yoğrulduğunun çarpıcı bir örneğini sunmaktadır.

Siyasi konsolidasyondan bağımsız olarak sosyal kimlik inşasına yönelik geliştirilen politikalarla mekân kaçınılmaz şekilde keskin bir mücadele ve manipüle alanı haline gelir. Bu iklimde sosyal bir mekânizma olarak mekân, aynı zamanda asli bir bağlamda ikna edici ve kurucu bir işlevle donatılarak, kimlik politikalarının kalibrasyonu ve tanınırlık kazanmasına pozitif bir etkide bulunur. Örneğin Gruffudd (1995), iki dünya savaşı arası dönemde Galler’de faaliyet gösteren partilerden biri olarak Plaid Cymru’nun, yapılması planlanan Kuzey-Güney yolu üzerinden Galli kimliğini diğerlerinden ayırışan

yeni bir mekânsallıkla karakterize etmesine odaklanmaktadır. Ortak bir kimlik ve mekân duygusu geliştirmek için Galler'i tarihsel olarak Britanya İmparatorluğu yerine Roma ile özdeşleştiren Plaid Cymru'ya göre ülkenin kuzeyinden güneyine uzanan yol inşası, endüstrileşmiş ve Anglikanlaşmış Güney ile kırsal ve Galce konuşan Kuzey arasında ekonomik, kültürel ve psikolojik bir mutabakatı sağlama potansiyeli taşımaktaydı. Bu anlamda yol projesinin getireceği maddi ve sembolik mekânsal etkileşim, ülkenin kuzey ve güney sathı boyunca var olan toplumsal ayrışmayı, Plaid Cymru'nun milliyetçi imgelemi lehine bertaraf ederek yeni bir toplumsal kimlik inşasını ve mekânsal kavramsallaştırılmayı mümkün kılacaktır.

Mekânsal mücadelenin bir başka versiyonu, aynı zaman dilimi içerisinde etkinlik gösteren rekabet halindeki kimlik politikalarının mekânsal hegemonya isteğinin doğal bir sonucu olarak farklı mekânsal temsillerin de eş anlı olarak sökün etmesini ve üstünlük sağlama girişimlerini beraberinde getirir. Bu belirsizlik kontekstinde, aynı mekâna birbirinden çok farklı politikalarla bakan çoğulcu bir kompozisyon ortaya çıkar. Böylelikle sürekli olarak yapıbozuma uğrayan ya da yapım aşamasında olan mekânsal motif, güçlü olanın temsiline eşitlenerek adeta bir meta gibi tüketime açılır ve sözü edilen politikaların koyu bir yansımasına bürünür. Radcliffe (1996), Ekvator'da hükümet ve yerliler tarafından eş zamanlı olarak ortaya konulan mekânsal kurguların hegemonik mücadelesine odaklanır. Sömürge sonrası bir devlet olarak Ekvator'da, karşı taraflarda konumlanan iki aktör olarak iktidar ve yerli gruplar, farklı mekânsal kurgular geliştirir. Buna göre iktidar milliyetçiliğe dayalı birleştirici mekânsal temsiller ortaya koyarken, ülke çapında yaygınlaşan yerli hareketler ise mekânı etnik kökenlerin iç içe geçtiği çok kültürlü bir yapı olarak karakterize eder. Böylelikle bu süreçte coğrafi imgelemler, resmî ve popüler coğrafyaların ya da tarih ve mitlerin karşılıklı inşasıyla görsel ve söylemsel bir mücadelenin en önemli alanı haline gelir. Sonuç olarak ortak bir coğrafi imgelem

etrafında hegemonik bir ulusal kimlik inşa edilemezken, Ekvator'u modernleştirme süreci söz konusu imgelemleri dönüştürmeye ve yeni mücadele alanları açmaya devam etmektedir. Benzer bir bağlam üzerinde duran Han (2016), 1925 ve 1945 yılları arasında Japonya (Shonen kurabu dergisi) ve sömürgesi Kore'deki (Orini ve Sonyön dergiler) çocuk dergilerinde yayımlanan hikayelerden hareketle iki tarafın mekânsallığını ele alır. Japon hikayelerinde, Japon emperyalizminin meşrulaştırılmasına odaklanan bir mekân kurgusu öne çıkarken; Kore kimliği ve ulusun restorasyonunun merkezi tema olduğu Kore hikayelerinde ise mekânın milliyetçilik bağlamında anlamlandırıldığı görülmektedir. Örneğin, Orini dergisindeki bir hikayede, bir Korelinin, Japonlar tarafından kaçırılan arkadaşlarını ve akrabalarını kurtarması, Kore'nin toplumsal ve mekânsal özgürleştirilmesine giden ruh ile özdeşleştirilmiştir. Mekânsal faktörlerin kimlik politikalarında göz ardı edildiğine dikkat çeken Chang (2015) ise II. Dünya Savaşı sonrasında Tayvan'da gelişen kimlik mücadelesini ele alır. Ona göre, dayatılan Çin kimliği ile yerel Tayvan kimliği arasındaki mücadele farklı mekânsal anlamların karşı karşıya gelmesinden başka bir şey değildir. Bu bakımdan Kuomintang rejiminin iktidara gelmesiyle Tayvan kimliğinin öne çıkmasının bir neticesi olarak siyasi kontrolü doğallaştırma, adayı teritorileştirme ve milliyetçi bir coğrafya yaratma girişimleriyle mekân da yeniden inşa edilmektedir.

İktidar tarafından ya da iktidar dışı alanlarda tasarlanması fark etmeksizin kimlik politikalarının, toplumsal kimliği “öteki”lerden ayırıştıran belirli kültürel özellikleri daha fazla öne çıkarması, mekânsal mimari ve sınırların da bu kültürel kabullerin bir yansıması olarak inşa edilmesine yol açar. Bu süreçte, sözü edilen inşaya bir öndeyi tasarımı da eşlik ederken aynı zamanda coğrafi imgelemler dayatılan siyasi sınırların da aşılmasına ön ayak olur. Bu bağlamda Cornwell ve Atia (2012), Berberi dillerinin standardizasyonundan ve Berberi eğitiminin Fas okullarında uygulanmasından sorumlu

devlet kurumu olan IRCAM'daki (Institut Royal de la Culture Amazighe) tartışmalara dayanarak, Berberi aktivistlerinin görüşlerinden hareketle kimliğin mekânsallığını irdeler. Dil üzerinden bir kimlik tanımlaması yapan aktivistler arasında, Berberi dilinin konuşulduğu tüm Kuzey Afrika'yı kapsayacak şekilde bir Berberi ülkesi anlamına gelen Tamazgha'nın kurulması genel kanıdır. Berberileri bir araya getirmeyi hedefleyen söz konusu imgelem, kültürü mekâna anlam veren temel unsur olarak görür ve Berberi dilini de mekânsal bir sınır olarak kullanır. Dolayısıyla aktivistlerin kimlik tasarımı, aynı zamanda siyasal sınırları aşan ancak kültürel sınırları somutlaştıran bir coğrafi imgelemidir.

Sosyal kimlikler, her ne kadar toplumsal ve mekânsal olarak yürürlüğe konmuş olsalar da, tarihsel ve kültürel olarak ilintili yerlere her zaman ilgi duyarlar. Bu süreçte, bu bağlamla yapılandırılan mekân, belirtilen ilgi doğrultusunda genişlemeci cüretkar saiklerin adeta motoru durumundadır. Sözün gelişi, Giaccaria ve Minca (2016) coğrafyacılar tarafından geliştirilen ve Nazi ideolojisinin bir ürünü olarak *Lebensraum* aracılığıyla yayılmacı bir mekânsal genişlemeyi inceler. Alman ulusunun yaşam kaynaklarını ve Alman kimliğinin dünyadaki etkisini genişletmeyi amaçlayan bir ideoloji olarak *Lebensraum*, bunun icra edilmesi için doğrudan coğrafi sınırların genişletilmesi gerektiğini öne sürer. Alman ulusunu mekânsal bir organizmaya benzeten *Lebensraum*, böylelikle bir geçerliliğe sahip olan Nazi kimliğinin farklı coğrafyalarda deneyimlenmesine ve yeni mekânların ele geçirilmesine ilişkin yeni bir mekânsal imgelem ortaya koyar. Elliott (2000) de benzer şekilde Çin kimliğinin mekânsallığını soyut bir bağlamda genişletme girişimleri üzerinde durur ve bu bakımdan Kuzeydoğu Asya'nın Mançurya'ya dönüşümünü ele alır. On yedinci yüzyılda Qiang hanedanı ile başlayan bu dönüşüm, temelde hanedanın kontrolü altındaki toprakların kapsamını ortaya koymak adına yapılmıştır. Cizvit misyonerlerden öğrenilen teknikler ile eski Tartary adı

yerine haritalara Mançurya işlenmiş ve böylelikle bölgenin Çin kimliği ile bağlantısı temin edilmiştir. Haritaların temsil gücünden yararlanan bu değişiklikle Çin kimliğinin mekânsal sınırlarını genişletilmiştir.

Sosyal kimliklerin meşruiyet kazanmasında rol oynayan bilimsel disiplinler ve temsilcileri (Ferretti, 2014), aynı zamanda mekânsal temsillerin geliştirilmesinde de etkindir. Bu temsiller, mekânın inşa edildiği yeni kompozisyonun yerleşik bir kabul kazanmasında oldukça elzemdir. 1930'larda İtalya'da emperyal yayılmaya meşru bir zemin hazırlamakla meşgul olan disiplinlerden biri de coğrafyadır (Atkinson, 2013). Trieste Üniversitesi'nde çalışan iki coğrafyacı Giorgio Roletto ve Ernesto Massi, emperyalist mekânsal temsiller üretmek İtalyanlar arasında bir *coscienza geografica* (coğrafi imgelem) yaratmayı amaçlamışlardır. Her iki isim de *Geopolitica*, *La Cultura Geografica*, *II Piccolo di Trieste*, *Istituto Coloniale Fascista* gibi gazete, dergi ve kurumlardaki çalışmaları aracılığıyla, yayımcı projelerin meşrulaştırılmasında ve İtalyan gençlerin sömürge faaliyetlerinin özgün ağını kavramaya yönelik farkındalığını arttırmada önemli rol oynamışlardır. Bu bağlamda coğrafya üzerinden bilimsel disiplinlerin mekânsal anlamlar üretilmesinde mühim bir rol oynadığı görülmektedir. Atkinson (1995) bir diğer çalışmada odak noktasına yine coğrafyayı alır ve sadece *Geopolitica* dergisi üzerinden benzer bir bağlamı konu edinir. 1939-1942 arasında yayımlanan, Giorgio Roletto ve Ernesto Massi tarafından yönetilen ve bir jeopolitik dergisi olan *Geopolitica*, rejimin emperyal amaçlarıyla uyumlu bir yayın politikası izler. Bu amaçla bir imparatorluk olarak lanse edilen İtalya, uygarlık ve modernleşmenin adeta mihmandarı olarak sunulur. Öyle görünmektedir ki, *Geopolitica* vesilesiyle üretilen mekânsal temsiller, boş bir mekân olarak Afrika'nın rejim tarafından kontrol edilmesini meşru bir zemine oturtmak istemiştir.

Farklı zamanlarda veya eş zamanlı olarak ortaya konulan sosyal kimliklerin inşası

ve meşrulaştırılmasında mekânın sürekli olarak yeniden kavramsallaştırılması ve kimlik politikasının temel bir bileşeni olarak konumlandırılması dikkat çekicidir. Mekânın gerçek özellikler ve öznel duygular doğrultusunda tanımlanması, sosyal kimliklerin bir coğrafi imgelem olarak nasıl ele alınabileceğini de ortaya koymaktadır. Buna göre kimlik politikalarının açıklanmasında sağlıklı bir filizlenmeye karşılık gelen coğrafi imgelemler, önemli bir potansiyele sahip olarak incelikli ve normatif bir kompozisyon sunmaktadır.

3.4. Bölüm Sonucu

Yirminci yüzyılın ortalarından itibaren kuramsal bir yaklaşım olarak belirginleşen coğrafi imgelemler, bu bölümde mercek altına alındığı üzere, mekânın kavramsallaştırılmasına yönelik yeni ve aydınlatıcı bir bakış açısını temsil etmektedir. Doğal ve kültürel gerçekliklerle birlikte öznel duygu ve düşüncelerin bir inşası olarak ele alan mekân, bireysel ve sosyal süreçlerin inşasında çok boyutlu bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Kavramın gelişim çizgisi de söz konusu çok boyutluluğu örneklemesi bakımından dikkate değerdir. Buna göre coğrafi imgelemler, sübjektif olanın benimsenmesi gerektiğine ilişkin epistemolojik bir çağrı niteliği taşımakla birlikte, mekânın bir enstrüman olarak toplumsal olaylardaki yerini perçinlemekte ve özellikle güç ve iktidar ilişkilerine içkin mekânsal temsillerin rastgeleliliğin dışına çıkarılarak anlamlandırılması ya da yeniden açıklanması imkanını sağlamaktadır.

Mekânsal temsillerin anlamlandırılması ya da üretilmesi olarak coğrafi imgelemlerin karşılık bulduğu süreçlerin başında sosyal kimliklerin inşası gelmektedir. Retrospektif bir şekilde yaklaşıldığında, kimlik politikalarının tasarlanmadan uygulanmaya değin geçirdiği örtük ya da açık süreçler, anlamlı bir mekân inşasıyla iç içedir. Bu süreçte mekân, politika doğrultusunda semiyotik bir dönüşüm geçirir ve kimliğin karşılık geldiği topluluğu çağrıştıran özelliklerle adeta yeniden yapılandırılır. Bu

bağlamda coğrafi imgelemler, teritoriden farklı olarak kimlik politikaları ve mekan arasındaki ilişkiyi sadece güç ve kontrol ekseninde açıklamaz; fiziki, bireysel ve sosyal faktörlerin bir aradalığına odaklanan daha kapsayıcı bir perspektifte mekanın bir imge olarak inşa edildiğini ve bunun zamanla gerçekliğin yerini aldığını gösterir. Dahası, “olmuş” ve somut olanı ifade eden teritorinin aksine coğrafi imgelemler, mekanın hem farklı aktörler tarafından bir mücadele hali içerisinde inşa edilmesini hem de bizzat bir fail olarak konumlandırılmasını anlama olanağı sağlar. Böylelikle kimlik politikalarının belki de standart olarak birer coğrafi inceleme olarak okunması mümkünken bunun yanında coğrafi imgelemler aracılığıyla sosyal inşaların yüzü de önemli ölçüde değişmektedir. Bu bakımdan Türkiye’de son iki yüzyılda ortaya çıkan kimlik politikaları, coğrafi imgelemler perspektifinden değerlendirilebilir.

Tarihin görevlerinden biri de yenilmiş, marjinalleştirilmiş ya da unutulmuş
imkanları ve idealleri dile getirmektir.

Larry Shiner⁷

4. TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE TÜRKİYE'DE COĞRAFİ İMGELEMLER

4.1. Giriş

On altıncı yüzyıldan itibaren belirginleşmeye başlayan ulus kavramı, Fransız Devrimi'nin ardından milliyetçi ideolojiye evrilmiştir. Bu dönüşüm, bir yandan ulus-devlet gibi modern sosyo-politik yapılanmaların ortaya çıkışına zemin hazırlarken, diğer yandan ulusal kimlikler aracılığıyla toplumsal yapının yeniden şekillenmesinde katalizör görevi görmüştür. Söz konusu milliyetçi paradigma, küresel bir fenomen olarak tezahür etmiş ve kaçınılmaz biçimde Osmanlı İmparatorluğu'nu da etkisi altına almıştır. Bu tarihsel süreçte, Tanzimat döneminden günümüze değin gözlemlenen köklü toplumsal dönüşümler ve bunların bir yansıması olarak ortaya çıkan çeşitli sosyal kimlik politikalarının şekillenmesinde, milliyetçilik belirleyici bir faktör olarak öne çıkmıştır.

On dokuzuncu yüzyıldan başlayarak Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi uluslar üstü alternatif kimlik politikaları ortaya çıkmakla birlikte, milliyetçi bakıyenin önce Türkçülüğün sonrasında da cumhuriyetin bir ulus-devlet olarak inşa edilmesindeki rolü göz önüne alındığında, Osmanlı ve Türkiye'deki toplumsal kimliklerin ilişkisel bir milliyetçi ağ içerisinde şekillendiği açıktır (Köker, 1990). Zira bu süreçte, başlangıçta mevcut siyasal ve sosyal sistem içerisinde ulus düşüncesine çözümler üretilmeye çalışılsa

⁷ Shiner, L. (2020). The invention of art: A cultural history. The University of Chicago Press, s.8

da, sonrasında iktidar ve toplum düzeyinde bu yönde çeşitli adımlar tecessüm etmiş ve son olarak imparatorluk yerini cumhuriyete bırakmıştır (Tekeli, 2007).

Bu bölümde temel motif olarak, Osmanlı ve Türkiye'deki kimlik politikalarının mekânla kurdukları ilişki ele alınmakta ve adeta bir laboratuvar niteliği gösteren söz konusu politikaların bir coğrafi imgelem olarak yorumlanabileceği vurgulanmaktadır. Bu doğrultuda Osmanlı döneminde Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük; Türkiye döneminde ise Kemalizm, Anadoluçuluk, Türk hümanizmi, Türk-İslam Sentezi ve Pragmatik İslamcılık Türkiye'deki kimlik geometrisinin ardışık parçaları olarak irdelenmekte ve söz konusu politikalar sadece kronolojik bir izlek bağlamında ele alınmak yerine, mekanın nasıl kavrandığına işaret eden temel yönleriyle değerlendirilmektedir. Genel olarak iktidar kontrolüne içkin bu politikalar, kısa bir süre zarfında, mekânın farklı politikalar ışığında nasıl farklı anlamlarla defalarca yeniden ve yeniden inşa edildiğini etkileyici bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, bir önceki bölümde değinildiği üzere, coğrafi imgelemelere yönelik mekansal bilinç ve mekansal temsil kavramsallaştırmaları söz konusu inşada izlenen temel perspektifleri oluşturmaktadır. Bu amaçla, kimlik politikalarının bir coğrafi imgelem olarak kabul edilmesi, mekanın bu politikaların inşa edilmesinde, meşruiyet kazanmasında ve varlıklarını geleceğe doğru genişletmesindeki belirleyiciliği üzerinden gösterilmektedir.

Bu bölüm, dört başlıktan oluşmaktadır. Giriş bölümünün ardından, ikinci bölümde Geç Osmanlı, üçüncü bölümde de Türkiye dönemi kimlik politikaları açıklanmaktadır. Her iki alt başlıkta da her bir politikanın öne çıkan özellikleri üzerinde durulmakta ve mekâna yönelik yaklaşımları incelenmektedir. Son olarak dördüncü bölümde ise genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

4.2. Osmanlı Devleti'nde Coğrafi İmgelemler

On sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren, Osmanlı İmparatorluğu'nda üç temel dinamik, çeşitli sosyal kimlik politikalarının ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Birincisi, modernleşme sürecinin getirdiği yapısal dönüşüm ihtiyacının devlet ve toplum organizasyonu üzerinde yarattığı baskıdır. İkincisi, milliyetçilik akımının yükselişiyle Balkanlarda kurulan yeni devletlerin toplumsal yapıda meydana getirdiği radikal değişimlerdir. Üçüncüsü ise, başta Fransa olmak üzere Avrupa'ya giden Osmanlı entelektüellerinin, Batı düşünce sisteminden etkilenecek İmparatorluğun bekası için çözüm arayışlarına girmeleridir. Bu üç temel dinamik, farklı bağlamlara sahip olmakla birlikte, özünde "devletin nasıl kurtarılabileceği" sorusuna yanıt arayan çeşitli sosyal kimlik politikalarının gelişmesine neden olmuştur (Tunaya, 1960). Bunlar içerisinde Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük üzerinde en çok durulan politikalar olarak öne çıkmaktadır (Tunaya, 2009). Bu üç politikayı birbirinden ayıran en dikkate değer fark, değişimin nasıl olacağına karşı takındıkları tutumdur (Acar, 2019).

Söz konusu üç politika, kronolojik olarak Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük sıralamasıyla meydana çıkmış ancak bir politika olarak uygulanmaları aynı düzende olmamıştır. Sözün gelişi, genel olarak Tanzimat'tan Balkan Savaşları'na değin Osmanlıcılık; II. Abdülhamit döneminde İslamcılık; İttihat ve Terakki iktidarının son yıllarında ise Türkçülük bir kimlik politikası olarak benimsenmiştir. Her üç politika, kimliklerin göreceli olarak kısa bir süre içerisinde nasıl farklılaşabileceğini ve sosyal olarak nasıl dönüşebileceğini göstermede önemlidir. Ayrıca her ne kadar bu dönemde Batıcılık üzerinde durulsa da, bu görüşün neredeyse her yaklaşımın içerisinde yer alması ve Batılılaşma iddiasının ortak payda olarak kabul edilmesi, dördüncü bir yaklaşım olarak değerlendirilmemesine neden olmuştur.

4.2.1. Osmanlıcılık

Osmanlı Devleti, milliyetçilik hareketleri öncesinde dinî aidiyetle özdeş bir toplumsal yapıya sahipti. Millet sistemi adı verilen bu yapı içerisinde millet kavramı, dinî grup ve cemaatleri tanımlamak için kullanılmakta ve toplum dinî aidiyetlere göre tanımlanmaktadır (Adıyeke, 2014). Cemaat özelliği gösteren bir oluşum olarak millet sistemi, etnik farklılıklar başta olmak üzere dil, kültür gibi unsurları geri plana iter ve yalnızca dinî odağına alır (Karpaz, 2006). Bununla birlikte temelde “biz”-“onlar” ayırımına dayanan ve hiyerarşik bir yapıya sahip olan millet sisteminde, hakim unsur olarak Müslümanlar konumlandırılmıştır (Öğün, 2000).

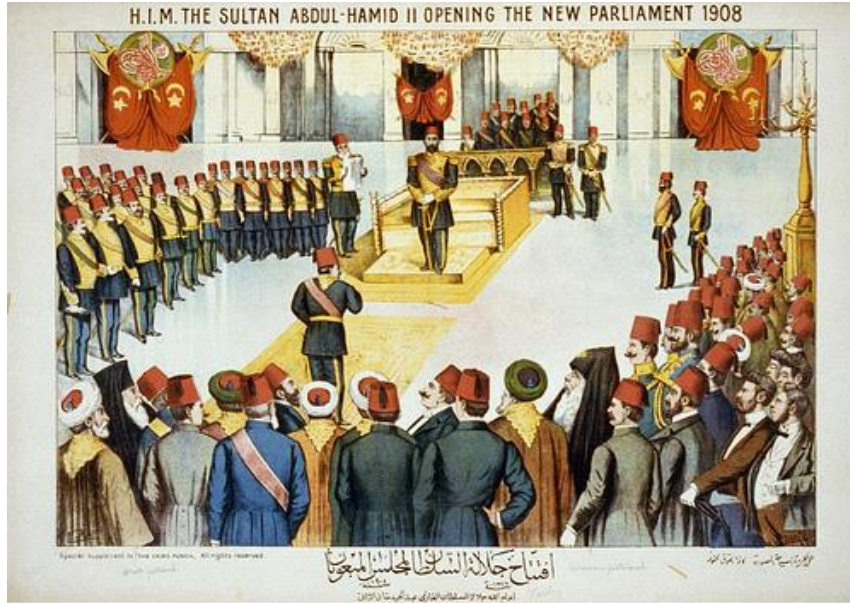
Fransız Devrimi’nden itibaren etkisini genişleten milliyetçilikle toplumsal dokunun uluslar temelinde yeniden yapılandırılması, millet sistemi gibi bütünleştirici politikaların varlık zeminlerinin zayıflamasını beraberinde getirir (Akça, 2007). Öyle görünmektedir ki, din referanslı yaklaşımıyla millet sistemi, ulus kavramının yükselişine cevap verememiş ve değişen dünyaya ayak uydurmada yetersiz kalmıştır. Bununla birlikte Osmanlı toplumsal yapısı içerisinde etnik grupların dinî cemaatler halinde örgütlenmesi, cemaatler arasındaki ilişkilerin sınırlanmasına ve topluluk bilincinin gelişmesine zemin hazırlar (Koyuncu, 2004). Bu durum ise azınlıklar içerisinde ulus bilincine geçişi kolaylaştıran etkenlerden birisi olur.

III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde başlatılan modernleşme girişimleri, iki önemli tarihsel süreci beraberinde getirmiştir. Birincisi, geleneksel millet sisteminden kademeli bir kopuşun başlaması, ikincisi ise Osmanlıcılık ideolojisinin temellerinin atılmasıdır. Bu modernleşme hareketi, başlangıçta spesifik tarihsel olayların tetiklemesiyle ortaya çıkmıştır: 1768 Osmanlı-Rus Savaşı ve 1798’de Napolyon’un Mısır’ı işgali. Bu olaylar, İmparatorluğun Batı karşısındaki askeri ve stratejik dezavantajlarını belirginleştirmiş ve öncelikli olarak savunma ve askeri alanlarda modernleşme ihtiyacını gündeme getirmiştir (Findley, 2012). Lakin zamanla bunun hatalı bir tutum olduğuna

kanaat getiren Osmanlılar, modernleşmeyi III. Selim döneminde eğitim ve diplomasi alanına doğru genişletirken, II. Mahmut iktidarında ise bir reform programına dönüştürür (Lewis, 1993). Bu doğrultuda, II. Mahmut döneminde Şeyhülislam'ın hükümet idaresi ve planlama kurullarının dışına çıkarılması, adalet ve şeriat işlerinin birbirinden ayrılmaya başlaması, Tıbbiye ve Harbiye'nin kuruluşuyla pozitif bilimlerin öne çıkması gibi önemli ancak toplumun tamamına yayılmayan adımlar atılır (Berkes, 2012). Böylelikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Osmanlı modernleşmesinin utangaç bir vasıfta sürdürülmesi, toplumun topyekün bir dönüşümünü sağlamada da başarısız olur (Tekeli, 2011).

II. Mahmut döneminin en dikkate değer yenileşme girişimlerinden biri olan bürokrasinin kurumsallaşması ve merkezileşmesi, aynı zamanda ortak ve birleştirici bir Osmanlılık bağı oluşturmayı amaçlar (Duymaz, 2004). Bu dönemde ilan edilen Tanzimat Fermanı'yla (1839) bir yandan modernleşme adımları sürdürülür diğer yandan da ayrılıkçı hareketlerin önüne geçilmek istenir. Her kişinin canının, namusunun, malının güvence altına alındığı ve hangi dinden olursa olsun bütün tebaanın yasalar karşısında eşit addedildiği Tanzimat Fermanı (Zürcher, 2000), kişisel özgürlükleri yasalara dayandırır ve keyfi cezalandırmaların önüne geçer (Kalaycıoğlu ve Sarıbay, 2000). Tanzimat'la başlayan reformlar dizisinin bir devamı olan Islahat Fermanı'nda (1856) Müslümanlardan “millet-i hakime” imtiyazı alınarak, din farkı gözetmeksizin “Osmanlı” vatandaşlığı kurulmasıyla Müslüman-zımmi ayrımının kaldırılması planlanır (Mardin, 1991). Dahası, dinî ilkelerden bağımsız ilk vatandaşlık yasası olan Tabiyet-i Osmaniye Kanunnamesi (1869) ve bütün vatandaşları Osmanlı olarak tanımlayan Kanun-i Esasi (1876) gibi düzenlemeler de bu dönemde yürürlüğe konulur (Gencer, 2009). Böylelikle milliyetçilik ve modernleşme bağlamında hayata geçirilen bu adımlarla, toplumdaki çoğulcu kompozisyonun birliğini korumak hedeflenir.

Nispeten azımsanamayacak böylesi bir çabayla şekillenen ve Osmanlılığı hanedanın fildişi kuleleri dışına çıkararak tüm toplumu kapsayacak şekilde genişleten Osmanlıcılık, milliyetçilik hareketleri karşısında otokton olarak kabul edilen farklı ulusları bir arada tutabilmeyi, devletin varlığını korumayı ve toplumsal aidiyet duygusunu geliştirmeyi imler (Karpas, 2006). Osmanlıcılık, aslolarak ayrılıkçı ulusal hareketlere karşı, tutkal görevine sahip bir üst kimlik oluşturmaya karşılık gelir (Karakaş, 2013). Bu anlamda devlete bağlılık zemininde örgütlenmiş bir denge politikasıdır (Koyuncu, 2004). Kapsamı geniş ve birleştirici bir özellik taşıyan ve tabiri caizse fes, sarık ve kamilavkionun bir arada temsil edildiği bu politika (Şekil 4.1), dahası toplumu statü bağlamında bölen anlayış yerine, Fransız Devrimi sonrasında Avrupa’da rutinleşmeye başlayan vatandaşlık ve hukuksal eşitlik esaslarına dayalı modern siyasal anlayışın imparatorluğa tedricen girmesi anlamına gelir (Somel, 2009). Osmanlı devlet adamları idari, hukuki, iktisadi alanlardaki düzenlemelerle toplumsal aidiyet sınırlarını genişletmeyi ve ulus üstü bir Osmanlı bilinci oluşturabileceklerini düşünmüşlerdir.



Şekil 4.1. 1908'de yeni meclisin açılmasını gösteren bir kartpostal (Kaynak: Vikipedi, 2013).

Osmanlıcılığın inşasında Jön Türkler önemli bir rol oynar. Namık Kemal, Şinasi, Ziya Paşa gibi isimlerin öncülük ettiği bu hareket, bir Osmanlı milliyetçiliği ve

vatanseverliğini odağına alarak, anayasal düzenin temin edilmesi ve tüm Osmanlı tebaasının eşitliğine dayalı meşruti bir monarşinin kurulmasını savunur (Lewis, 1993). Bu isimler içerisinde öne çıkan ve ilk defa ülke topraklarını vatan olarak adlandırarak kimliğin mekânla naif bir ilişkisini kuran Namık Kemal, böylelikle her türlü etnik bölünmenin engellenebileceğine ve devlete olan bağlılığın güçleneceğine inanır (Karpas, 2006). Namık Kemal nezdinde, vatan düşüncesi bütün Osmanlı topraklarını içerir ve Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan herkesin Osmanlı hanedanı yerine Osmanlı vatanına bağlılık borcu vardır (Ahmad, 2006).

Birleştirici bir politik bağ olarak öne sürülen Osmanlıcılık, milliyetçiliğin toplumsal dokuyu adeta elekten geçirmesine bir çözüm bulamamış ve bu suretle kalıcı bir politikaya dönüşmemiştir (Öğün, 2000). Bunun yanında çeşitli ulusların elde ettikleri haklar, yine öngörülen bütünleşmeyi sağlamamış ve daha da kötüsü bağımsızlık düşüncelerini pekiştirmiştir (Karpas, 2004). Ayrıca Yusuf Akçura, Osmanlıcılık politikanın başarıya ulaşması durumunda oluşacak Osmanlı milleti içerisinde, Türklerin hakimiyetini kaybedeceği saikiyle Osmanlıcılığın beyhude bir yorgunluk olduğunu dile getirmiştir (Akçura, 1998). Dolayısıyla özellikle Balkan uluslarının bağımsızlıkları neticesinde etkisini yitiren Osmanlıcılığın üst kimlik inşa hedefi başarısız olmuştur.

Edward Said'in perspektifinden coğrafi imgelemler, söylemsel düzlemde inşa edilmiş iktidar formasyonları olarak değerlendirilebilir ve belirli anlamların epistemolojik meşruiyet kazanmasında kritik bir işlev üstlenir (Desbiens, 2016). Bu teorik çerçevede, hem kolektif düzeyde gelişen hem de iktidar mekanizmaları tarafından bilinçli olarak şekillendirilen Osmanlıcılık coğrafi imgelem, esasen üst kimlik politikasının mekânsal bir tezahürü olarak düşünülebilir. Bu bağlamda mekân, politik motivasyonların yanı sıra etnik ve kültürel çoğulculuğun teritoryal bir temsili olarak kavramsallaştırmakta ve bu kavramsallaştırma, hem devletin bekasının sürdürülmesinde hem de Osmanlı vatandaşlığı

kavramının pekiştirilmesinde stratejik bir araç olarak işlev görmektedir.

Osmanlı kentsel dokusunda mekân, pratikte Müslüman, Rum, Ermeni ve Yahudi topluluklarına ait mahalleler, eğitim kurumları ve mezarlıklar gibi fiziksel unsurlarla çok katmanlı bir yapı sergilemesine karşın, Osmanlıcı imgelem çerçevesinde toplumsal ve yerleşik mekânın epistemolojik bir dönüşüme uğradığı gözlemlenmektedir. Bu yeni paradigmada mekân, millet sisteminin mirası olan dinsel cemaat temelli bölünmelerden sıyrılarak, kültürel ve dinsel sınırlandırmalardan arındırılmış bütüncül ve sabit bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Bu bağlamda, mevcut teritoryal düzen temel alınarak şekillendirilen Osmanlıcı imgelem, mekânı toplumsal bütünleşmenin zemini olarak yeniden yapılandırmayı hedeflerken, romantize edilmiş bir vatan kurgusundan bilinçli olarak kaçınmaktadır.

Osmanlıcı imgelemin tarihsel derinlikten yoksun mekân anlayışı, Namık Kemal'in vatan kavramsallaştırmasıyla yeni bir boyut kazanmış ve müteakip imgelemleri de kayda değer ölçüde etkilemiştir. Namık Kemal, tüm sosyo-kültürel farklılıkları aşan ve İmparatorluk topraklarını bütüncül bir vatan kavramı içerisinde sentezleyen yaklaşımıyla, mekâna yeni bir semantik ve kimliksel boyut kazandırmıştır. Her ne kadar bu vatan kavramsallaştırması pratikte sınırlı bir uygulama alanı bulmuş olsa da, Osmanlıcı imgelemin en karakteristik unsurlarından birini teşkil ettiği söylenebilir.

4.2.2. İslamcılık

Osmanlıcılığın toplumsal entegrasyonu sağlamadaki yetersizliği ve dönemin hızla değişen jeopolitik dinamikleri, alternatif kimlik politikalarının ortaya çıkışını tetiklemiştir. 1878 Berlin Anlaşması'nın kritik bir dönüm noktası oluşturduğu bu süreçte, daha çok Hristiyan nüfusa sahip yaklaşık 4,5 milyon kişilik Balkan topraklarının kaybı, İmparatorluğun demografik kompozisyonunda önemli değişimlere yol açmıştır.

Findley'in (2012) verilerine göre, 1878 öncesinde %60 olan Müslüman nüfus oranı, 1880'de %72'ye ve 1906-1907 döneminde %74'e yükselmiş, bu demografik transformasyon, nüfusun dinsel homojenite karakterini güçlendirmiştir.

Bu dönemde iki paralel gelişme dikkat çekmektedir: Bir yandan modernleşme ve Batılılaşma girişimlerine karşı muhalefetin yükselişi, diğer yandan hilafetin İstanbul'da konumlanmasından kaynaklanan küresel İslami liderlik vizyonunun güç kazanması (Çetinsaya, 2009). Bu tarihsel konjonktürün doğal bir sonucu olarak İslamcılık, başlangıçta merkezi otoritenin kontrolü dışında gelişen alternatif bir kimlik politikası olarak tezahür etmiştir.

Modern eğitim almış ve Batı dünyasıyla entelektüel ilişkilere sahip kişiler tarafından geliştirilen İslamcılık (Şen, 2007), İslam temelli politikalarla devletin varlığını sürdürme ve din birliğini sağlama amacı taşır (Karakaş, 2013). İmparatorluk içerisinde azımsanamayacak bir taraftar kitlesine sahip olan ve hem siyasal hem de dinsel egemenliğin bir aradalığını temsil eden İslamcılık, tıpkı Osmanlıcılık gibi, milliyetçiliğin karşısında konumlanan bir üst kimlik oluşturma esasına dayanır ve bu yolla Müslümanların yaşadıkları toprakların elde tutulabileceğine inanır. Said Halim Paşa gibi bu politikanın destekçileri, Osmanlı'nın geri kalmasının din kaynaklı olmadığını ve Batı'nın taklit edilmesi yerine İslami değerlerin rehberliğiyle toplumun ihya edilebileceğine, sorunlarının çözülebileceğine ve hurafelerden arındırılabilabileceğine yönelik yaygın bir inanca sahiptirler (Yalçı, 2021). Bu bakımdan İslamcılar, bilhassa Tanzimat'tan başlayarak toplumun kültürel benliğini kaybettiğini ve bunun önüne geçebilmek için İslami değerleri öne çıkarmanın gerekliliğini vurgulamaktadır.

İslamcılığın merkezi nosyonu, İslam hükümlerine dayalı bir toplum inşa edilerek, Müslümanların birleştirilmesidir. Bu doğrultuda, modernleşmeye karşı çıkmanın anlamsız olduğunu düşünen İslamcılık, temel dinî öğretilerden hareketle bir İslam

modernizmi geliştirmek ve bir anlamda modernleşmeyi İşlam içine katmak üzerinde durur (şen, 2007). Batı'nın teknik bilginin alınmasını ancak buna karşın dinî, kültürel ve geleneksel değerlerin korunmasını savunan İşlamlar (Mardin, 1991), bu anlamda Batı'yı tamamen reddetmek yerine arasallaştırırlar.

İşlamlık, bir yandan ülke içindeki tebaayı birleştirmek, diğer yandan da ülke dışındaki Mşlmanları emperyalizme karşı harekete geçirmek amacına hizmet eden politik bir proje olarak kullanılır (Mardin, 1985). Bu suretle İşlamlığın tabiatında, doğrudan hiç deneyimlenmeyen fakat Mşlmanlıkla bağ kurulan coğrafyaların, ülkenin ve toplumun bir parçası olduğu varsayılır. Özellikle II. Abdülhamit döneminde benimsenen bu politikanın temel amacı (Kara, 1985), Hristiyan milletlerin bağımsızlıkları karşısında hilafetin siyasi gücünden faydalanarak devlete olan bağlılığı güçlendirmek ve Mşlman nüfus üzerinden devletin devamlılığını sağlamaktır (Karpat, 1995). Bu anlamda II. Abdülhamit'in panislamlığıyla birlikte bir yandan dünyanın farklı bölgeleri üzerinde hegemonik bir etki oluşturmak diğer yandan da halifeliliğin Osmanlı'da muhafazasından hareketle İstanbul'u bir çekim merkezi olarak konumlandırmak doğrultusunda hareket edilmiştir. Ancak İşlamlı kimlik politikası, 1914'teki başarısız cihat çağırısı ve çeşitli Mşlman milletlerin (Arnavutlar ve Araplar) bağımsızlık talepleri sonucunda geçerliliğini yitirmiştir (Hur, 1997). Dolayısıyla Osmanlıların milliyetçiliğe verdikleri ikinci tepki de başarısız olmuş ve etnisitenin yükselişi dinin birleştiriciliğine üstün gelmiştir.

On dokuzuncu yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nde yaşanan sosyo-politik değişimlerin karşılığını İşlamlı coğrafi imgelemde çarpıcı bir şekilde görmek mümkündür. İşlamlıkla birlikte mekânın kavramsallaştırılması, içerik ve kapsam yönünden belirgin farklılıklara sahne olur. Osmanlıcı imgelemdeki çeşitliliklerin bir yansıması olarak temas edilen mekân, İşlamlı imgelemde sadece İşlam üzerinden

anlamlandırılır ve Osmanlı toprakları tamamen İslam'la karakterize edilerek bunun dışındaki unsurlar göz ardı edilir.

İslamcı imgelem, ülke sınırlarını esas alan sabit bir nitelik göstermez ve sınırları bütün Müslümanları kapsayacak şekilde genişletir. Buna göre farklı kıta ve ülkelerdeki İslam coğrafyaları, Osmanlının bir parçası olarak kabul edilerek Müslümanların yaşadığı tüm toprakları bir birlik çatısı altında toplamak planlanır. Bu anlamda coğrafi mekân soyut olarak genişletilerek, etnik ve kültürel bakımdan ilişkili mekânlardan koparılır ve daha önce hiç gidilmeyen ve doğrudan deneyimlenmeyen coğrafyaların, ülkenin ve toplumun bir parçası olarak kabul edilmesi amaçlanır. Böylelikle İslamcı imgelem, geniş bir mekânsal imgeleme sahiptir.

Bununla birlikte İslamcı imgelemin sınırları özünde bir muğlaklık da gösterir. Dünyadaki bütün Müslüman toprakları bir hedef olsa da, harita üzerinden bütüncül bir temsil ortaya koymak zordur. Bu anlamda eklektik bir karaktere sahip olan ve iç çelişkiler barındıran İslamcı imgelem, değişen koşullar bağlamında şekillenen bir tabiata sahiptir. Örneğin, günümüzde Endonezya sınırları içerisinde kalan Açe Sultanlığı'nın 1851'de Osmanlılardan yardım talebi, mekânsal olarak İslamcılığın sınırlarını Uzakdoğu Asya'ya kadar genişletmiştir.

4.2.3. Türkçülük

Türkçülük eksenli düşünsel hareketlerin gelişimi, Avrupa ve Balkanlardaki milliyetçi akımlarla karşılaştırıldığında kronolojik olarak geç bir dönemde, yirminci yüzyılın başlarında belirginlik kazanmıştır (Akçam, 2008). İmparatorluğun bekasını koruma önceliği, paradoksal biçimde, imparatorluğun asli unsuru olan Türklerin milliyetçi hareketinin gecikmiş bir fenomen olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur (Yıldırım, 2012). Türkçü politik paradigma, Osmanlıcılık ve İslamcılık projelerinin

başarısızlığının ardından, sosyo-politik bütünleşmeyi sağlamaya yönelik üçüncü temel girişim olarak tezahür etmiştir.

Bu ideolojik formasyonun gelişiminde bir dizi faktör etkili olmuştur: İmparatorluğa bağlı teritoryal birimlerin ardı ardına bağımsızlıklarını ilan etmeleri, askeri başarısızlıkların ivme kazanması ve kaybedilen topraklardan gerçekleşen demografik hareketliliğin sonucunda oluşan görece homojen Türk nüfusu, bu sürecin yapısal dinamiklerini oluşturmuştur. Buna ek olarak, Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu gibi Rusya kökenli entelektüellerin düşünsel katkıları, Türkçülüğün teorik çerçevesinin inşasında katalitik bir rol oynamıştır.

Türkçülük, başlangıçta kültürel bir hareket olarak baş göstermiştir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rus Çarlığı bünyesinde yaşayan Türklerin katkılarıyla Avrupa’da başlayan Türkoloji araştırmalarının kültürel bir Türkçülüğe zemin hazırladığı su götürmez bir gerçekliktir. Dahası Ahmet Vefik Paşa, Süleyman Hüsnü ve Ali Suavi gibi isimlerin Türk dili ve tarihiyle ilgili çalışmaları, Osmanlıcılık ve İslamcılığın aksine, anlamlı bir ulusal tarih ve kültür oluşumuna zemin hazırlar (Yetim, 2008). Böylelikle aydınlar eliyle Türkçülük bir kimlik politikası olarak belirginleşir ve Türklerin yaşadığı coğrafyalara angaje mekânsal bir farkındalık oluşur.

Türkçülük, İttihat ve Terakki Partisi’yle siyasi bir politikaya dönüşür. 1908’de iktidara gelen İttihat ve Terakki, başlangıçta toplumun bütün unsurlarının eşitliğini savunmuş ve Osmanlıcılığı benimsemiştir (Georgeon, 2006). Buna karşın Trablusgarp Savaşı (1911) ve Balkan Savaşları’nda (1912-13) alınan yenilgiler ve Balkan topraklarının önemli bir kısmının elden çıkması, hem söz konusu politika hem de Türkler açısından derin bir tarihsel kırılma meydana getirir. Bir anlamda “Balkanlaşma”nın tüm imparatorluğa yayılmasıyla çeşitli milletlerin birliğini ifade eden “ittihad-ı anasır” politikası çöker ve Türkler arasında millet olma bilinci uyanarak Türkçülük siyasi bir

seçenek olarak ortaya çıkar (Ulusoy, 2014; Şekil 4.2). Türkçülük, böylesi bir süreç sonunda siyasallaşır ve milliyetçi bir düşünceye evrilir (Berkes, 2012).

İttihat ve Terakki'nin 1913'teki kongresinde, Osmanlıcılığın yerini Türkçülüğün alması, aynı zamanda Türkçülüğün güçlenmesini ve kurumsallaşmasını beraberine getirir. Bu amaçla Türk Derneği (1908), Türk Yurdu Derneği (1911), Türk Yurdu Dergisi (1911) ve Türk Ocakları (1912) gibi çeşitli girişimler hayata geçirilir (Cöhçe, 2000). Böylelikle dil, kültür, folklor gibi alanlara ilişkin artan sayıdaki araştırmalardan elde edilen bulguların yanı sıra kazanılan siyasi destek, Türkçülüğün giderek zeminini güçlendirmesini sağlar (Karakaş, 2000).



Şekil 4.2. 1919-1920 arasında dört kere yapılan ve Türk milliyetçiliğinin önemli bir dışavurumu olan Sultanahmet mitingleri (Kaynak: Ortaylı, 2018).

Türkçülüğün sistematik bir politik doktrine dönüşüm sürecinde, Yusuf Akçura'nın entelektüel katkısı kritik bir dönüm noktası teşkil etmektedir (Ayçiçek, 2015). “Üç Tarz-ı Siyaset” adlı makalesinde Akçura, toplumsal birliğin sağlanmasında Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük politikaları üzerinde durur. Bu analitik çerçevede Akçura, Osmanlıcılık ve İslamcılık politikalarının hem pratik uygulanabilirlik hem de gelecek perspektifi açısından yetersiz olduğunu savunurken, Türkçülüğü Türk etnik unsurlarının

politik birliğini sağlayacak yegâne araç olarak konumlandırmıştır (Lewis, 1993). Akçura, geniş bir coğrafyaya yayılan Türkler arasındaki birliğin, Türkçülükle mümkün olabileceğine kanaat getirir.

Türkçülük ideolojisi, Türk kimliğini dominant etnik ve kültürel paradigma olarak konumlandırmaktadır. Bu ideolojik çerçevede, Türk kültürel değerlerinin içselleştirilmesi ve korunması yoluyla milli bilinç düzeyinde bütünleşmiş bir toplumsal yapının inşası hedeflenmektedir. Aynı zamanda Osmanlı Devleti'ndeki etnik ve dini bakımdan çoğulcu yapı içerisinde çok fazla itibar görmeyen ve daha çok geri kalmış, göçebe gibi anlamlara sahip olan Türk kavramı da bu süreçte dönüşüm geçirir ve kutsal bir bağlamla karakterize edilir (Mardin, 1991). Bunun yanı sıra bu ideolojik dönüşüm sürecinde, teritoryal sınırların etnik temelde yeniden kavramsallaştırıldığı yeni bir sınır algısı gelişmiştir. Başlangıçta Osmanlı sınırları ötesindeki Türk topluluklarını da kapsayan ve Turancılık gibi maksimalist yaklaşımlara teorik zemin oluşturan Türkçülük politikası, zamanla Misak-ı Milli perspektifiyle sınırlandırılmış ve pan-Turanist vizyondan ayrıştırılmıştır.

Bir kimlik politikası olarak milliyetçi bir refleksle, toplumun inşasında özellikle dili imleyen Türkçülük, bu anlamda dili en önemli hakimiyet mücadelesi alanlarından biri olarak görülür. Ulusal dil olarak Türkçenin önemi vurgulanarak, hem dilin sadeleşmesi hem de toplumsal hayatın her aşamasında Türkçenin kullanılması teşvik edilir (Öğün, 1995). Türkçülüğün öne çıkan isimlerinden İsmail Gaspıralı, dil birlikteliğinin temin edilmesiyle toplumsal ve siyasal birliktelik için zemin oluşacağını düşünür ve çıkardığı Tercüman gazetesinde kullandığı “dilde, fikirde, işte birlik” yaklaşımıyla Türkçenin rolüne vurgu yapar (Öğün, 2000).

Yirminci yüzyılın başlarında, modernleşme ve milliyetçilik dinamiklerinin tetiklediği toplumsal transformasyon ile eşzamanlı olarak yaşanan kapsamlı teritoryal kayıplar, mekânın epistemolojik kavramsallaştırılmasında paradigmatik değişimlerin

süregelmesine neden olmuştur. Osmanlıcılık ve İslamcılık ideolojilerinin milliyetçilik karşısında geliştirdiği mekânsal söylem, bu tarihsel süreçte Türkçülük akımının etkisiyle etno-teritoryal bir karaktere bürünmüştür. Bu dönüşüm neticesinde mekân, bir yandan Türk etnik kimliğiyle özdeşleştirilirken, diğer yandan sosyo-politik dışlama mekanizmasının araçsal bir bileşeni haline gelmiştir.

Türkçülüğün, kültürel ve siyasal olarak uzun bir geçmişe sahip olmaması, köklü bir coğrafi imgelem inşasını da olumsuz etkiler. Genel anlamda ülke sınırlarıyla karakterize olan Türkçü imgelem, mekânı etnisiteyle karakterize eder ve diğer unsurları mekândan uzaklaştırır. Bunun yanında Türkçü imgelem, Orta Asya gibi ütöpik coğrafyaları sınırlı da olsa radarına almış ve söz konusu coğrafyalarla ilişki kurmuştur. Öyle görünmektedir ki, Trablusgarp Savaşı, Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı neticesinde gittikçe gerileyen mekânsal sınırlar, Orta Asya başta olmak üzere Türklerin yaşadığı yerlere doğru kurgusal anlamda genişletilmiştir.

Türkçü imgelemi, Osmanlıcılık ve İslamcılıktan ayıran asli unsur, sınırlı ve naif bir anlamda da olsa mekânsal inşanın geçmişle ilişkilendirilerek derinleştirilmesidir. Anlamli bir tarih inşası için girişimlerde bulunan ve tarihi, coğrafi imgelemin bir parçası olarak kullanan Türkçülük, çeşitli tarihsel ve kültürel araştırmalarla Türk ulusunun geçmişten günümüze şanlı bir tarihinin olduğu ortaya koyar. Bunun yanında Türkçülük, aynı zamanda kültürel unsurlara da imgelemin bir parçası olarak yer verir ve özellikle Türkçe öne çıkarılarak, hem ülke sınırları hem de aynı dilin konuşulduğu coğrafyalar Türklükle karakterize edilir.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan tarihsel süreçte, sosyo-politik konjonktürün bir ürünü olarak şekillenen Osmanlı dönemi coğrafi imgelemleri, çok katmanlı ve dinamik anlam yapılarıyla karakterize olmaktadır. Bu bağlamda üç temel imgelem öne çıkmaktadır: Birincisi, teritoryal sınırları toplumsal çoğulculuğun mekânsal yansıması

olarak kavramsallaştıran Osmanlıcı imgelem; ikincisi, İslami referanslarla tanımlanan ve küresel Müslüman topluluğunu kapsayacak şekilde genişletilen İslamcı imgelem; üçüncüsü ise, mekânı etnik kimlik temelinde yeniden tanımlayarak dışlayıcı bir teritoryal anlayış geliştiren Türkçü imgelem. Bu coğrafi imgelemlerin ortak özelliği, daha çok teorik düzlemde etkinlik göstermeleri ve pratikte tam anlamıyla hayata geçirilememeleridir. Belirsiz sınırları ve bütüncül bir uygulamadan yoksun olmaları nedeniyle, bu imgelemlerin güçlü bir teritoryal karakterden uzak oldukları gözlemlenmektedir. Bu durum, söz konusu imgelemlerin daha çok diskursif düzeyde kaldıklarını ve mekânsal pratiklere tam anlamıyla yansıtılamadıklarını göstermektedir.

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı sonrasındaki durumu ve Anadolu'da Millî Mücadele'nin başlaması, coğrafi imgelemlerin de dönüşüm süreci içerisine girmesine neden olur. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından bağımsız olarak Millî Mücadele döneminde öne çıkarılan çoğulcu millet anlayışı, millî birliği sağlamak adına sürdürülür ve Osmanlı'nın çoğulculuk mirası zoraki de olsa korunur (Aydoğan, 2019). Özellikle dine karşı bir duruş almaktan kaçınılan bu dönemde, meclisin Cuma günü kurban kesilerek açılması gibi uygulamalarla halkın desteğini temin etmek amaçlanır (Zürcher, 2000). Millî Mücadele'nin başarısı ve cumhuriyete geçiş sonucunda, bu çoğulcu söylem terkedilerek, din birlikteliğine dayalı etnik çoğulcu yaklaşımın yerini etnik türdeşliği merkeze yerleştiren Türkçülük alır (Yıldız, 2016). Türkiye'nin kurulmasıyla da Kemalist ulusçuluk benimsenir. Bu anlamda ulusçuluk, Osmanlı dönemindeki üst kimlik modellerinin etkisiz kalmasını sağlamış ve sonunda Türklüğe dayalı bir devletle bu sarkaç tamamlanmıştır. Yeni dönemin modernleşme ideolojisi olarak Kemalizm (Keyder, 1993), temel coğrafi imgelem olarak billurlaştırmıştır.

4.3. Cumhuriyet Türkiye'si ve Coğrafi İmgelemler

Osmanlı dönemi kimlik politikaları, devletin bekasını temel hedef olarak belirlemelerine rağmen, farklı ideolojik yaklaşımlar sergilemişlerdir. Osmanlıcılık ve İslamcılık kapsayıcı bir üst kimlik inşasını hedeflerken, Türkçülük etno-milliyetçi bir paradigma benimsemiştir. Osmanlı'nın son döneminde resmi ideoloji haline gelen bu milliyetçi politika, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte merkezi bir konum kazanmıştır. Ulus-devlet modeli üzerine inşa edilen yeni devlet yapısı, Kemalist ulusal kimlik politikasını benimseyerek "biz kimiz" sorusuna radikal ve transformatif bir yanıt geliştirmiştir.

Tarihsel süreç içerisinde Kemalizm, hegemonik pozisyonunu muhafaza etmekle birlikte, gerek iktidar gerekse muhalefet alanlarında alternatif sosyal kimlik politikaları ortaya çıkmıştır. Bu alternatif yaklaşımlar arasında, imparatorluk döneminin düşünsel mirasını sürdüren veya yeni formüle edilen Anadoluçuluk, Türk hümanizmi, Türk-İslam Sentezi ve Pragmatik İslamcılık gibi akımlar bulunmaktadır. Bu ideolojik formasyonlar içerisinde Kemalizm, Türk-İslam Sentezi ve Pragmatik İslamcılık, Cumhuriyet döneminin başat politik paradigmalarını oluştururken, Anadoluçuluk ve Türk hümanizmi özellikle Mavi Anadoluçuluk akımı üzerindeki etkileri bakımından önem arz etmektedir.

4.3.1. Kemalizm

Cumhuriyetin ilanı (1923) ile birlikte Tanzimat'tan beri süregelen doğu-batı ikiliği ortadan kalkmış ve Türk toplumu devrimsel reformlarla yüzünü bütünüyle Batı'ya dönmüştür (Berkes, 2012). Bu süreçte bir kimlik politikası olarak Kemalizm, Smith'in tabiriyle bir bukalemun gibi rengini bağlamından alan (Smith, 1994) milliyetçiliğe modern bir elbise giydirir ve demokratik, laik ve çağdaş bir toplum inşa etmeyi

hedefleyerek bireyin görünümünden devletin yasalarına değin geniş bir yelpazede temel referans olarak Avrupa'yı kabul eder (Mardin, 1983). Böylelikle Tanzimat ve II. Meşrutiyet dönemlerinde devleti kurtarmanın bir yolu olarak sembolleşen modernleşme, Kemalizm'le birlikte toplumun Batılı norm ve kurallarla uyumlu hale getirilmesinin kaynağında konumlandırılır (Çolak, 2017).

Milletini arayan bir ideoloji olarak Kemalizm'in (Kadıoğlu, 1998) inşa süreci üç döneme ayrılabilir (Yıldız, 2009a): (a) Millî Mücadele Dönemi, (b) Cumhuriyetçi Dönem ve (c) Etnik Tanıma Kayışı: Halkta Birlik Dönemi. Türklük vurgusuna dinî söylemlerin eşlik ettiği millî mücadele döneminde (1919-1923), gerek Mustafa Kemal'in konuşmalarında gerekse de çeşitli uygulamalarda dinî sembolizm etkilidir. İslam, bir anlamda araç olarak kullanılarak, kurtuluş mücadelesinin hem topyekun benimsenmesini sağlamak hem de ideolojik zeminini teşkil etmek için vurgulanır. Cumhuriyetçi dönemde (1924-1929) neredeyse sıfırdan bir toplum inşasına girişilir ve en önemli adım olarak dinin siyasal ve sosyal zemindeki görünürlüğü ortadan kaldırılarak yerine ulusal kimlik ve medeniyetçilik getirilir. Ayrıca bu dönemde millî mücadele yıllarındaki etnik çoğulculuk söylemi terkedilerek, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan, Türkçe konuşan, Türk kültürüyle yetişmiş ve cumhuriyet ülküsüne sadık herkes, Türk olarak kabul edilir. Dahası, özellikle 1925-1929 arasında yürürlükte kalan Takrir-i Sükun Kanunu ile siyasal iktidarın tek parti yönetimine doğru evrilmesi yekpare ulus inşası üzerinde belirleyicidir. Halkta birlik döneminde (1929-1938) ise Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Serbest Cumhuriyet Fırkası gibi çok partili siyaset denemelerinin başarısızlığı ve Menemen Olayı gibi ayaklanmalar karşısında, devrimlerin halk tarafından benimsenmediği ve kendiliğinden de toplumda kök salamayacağının görülmesi, ideolojik bir bilinç inşasına odaklanmayı getirir (Ahmad, 2006). Bu amaçla Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) aracılığıyla tek bir kaynaktan ideolojinin rutinleştirilmesi hedeflenerek, Türklük vurgusu

ön plana çıkarılır ve ortak köken duygusunu temel alan etnisiteye dayalı mülahazalar benimsenir. Bu anlamda “Vatandaş, Türkçe Konuş!” gibi Türkleştirme politikalarıyla homojen bir toplum inşa etmek istenir.

Türkçülükten beslenen ve Türk Devrimi’nin ideolojisini ifade eden Kemalizm, Edirne’den Kars’a herkesin aynı ideali paylaştığı çağdaş ve laik bir toplum inşa etmeyi amaçlar (Güvenç, 1993). İktidar sınırları içerisinde kurucu kadro, seçkinler ve entelektüellerin elinde temellenen milliyetçi bir ideoloji olarak Kemalizm, Şerif Mardin’e göre, kurallar ve yasaları savunan, pozitif bilim anlayışına inanan, halkçı olan ve ulus-devletin gerekliliğini dile getiren reel bir politika izler (Mardin, 1991). Kemalizm’le birlikte üzerinde yaşanan topraklar kutsallaştırılıp vatan olarak anlamlandırmış (Durgun, 2011) ve Türkiye sınırları içerisinde yaşayıp kendisini Türk sayan tüm kişiler de vatandaş olarak kabul edilmiştir (Lewis, 1993).

Yeni bir tarih yazımı, toplumsal doku ve vatan söylemi geliştiren Kemalizm’in temel hedefi, Massimo d’Azeglio’nun “İtalya’yı yarattık, şimdi de İtalyanları yaratmalıyız” (Hobsbawm, 1995: 63) sözü gibi otantik bir ulus-toplumun ve ulus-bireyin yaratılmasıdır (Açikel, 2008). Bu doğrultuda minimalist ve tekdüze bir toplumsal kabuk değişimi için Tevhid-i Tedrisat Kanunu (1924), Şapka ve Kıyafet Devrimi (1925), Milletlerarası Takvim ve Saatin, Yeni Rakamların Kabulü ve Ölçülerde Değişiklik (1925), Medeni Kanunu Kabulü (1926), Harf Devrimi (1928), Kadınlara Seçme ve Seçilme Hakkının Tanınması (1930), Soyadı Kanunu (1934), Lâkap ve Unvanların Kaldırılması (1934) gibi yeni ulusun kilometre taşlarını teşkil eden devrimlerle toplumun yüzü de önemli ölçüde değiştirilir. Bu bakımdan Kemalizm, imparatorluktan demokrasiye geçişten öte, bireysel bilinç ve sadakat duygusunun ulus ekseninde fethedilmesini hedefleyen bir yeniden toplumsal inşa süreci örneğidir (Türkdoğan, 2016).

Benedict Anderson’a (1995) göre uluslar icat edilmiş topluluklardır ve maddi

gerçeklikler kadar kurgular da ulus inşasında elzemdir. Ulusun bütün üyeleri birbirilerini tanımasalar ya da birbirlerine dair herhangi bir şey bilmeseler dahi zihinlerinde ulus hayali yaşamaya devam eder. İcat edilmiş bir cemaat olarak ulusun üyeleri ortak bir ülküde birleşirler ve aynı zamanda bu süreçte ulusun üzerinde yaşadığı topraklar da vatana dönüşerek biricik bir nitelik kazanır (Smith, 1994). Bu doğrultuda Kemalizm, bir anlamda devasa otoritesiyle ulus inşasının tarih, arkeoloji, dil, antropoloji, coğrafya gibi alanlardaki bilimsel çalışmalarla desteklenmesini önemsemiş ve hegemonik konumunun etkisiyle adeta sıfırdan bir tasarımla Türk milletinin geçmişi ve geleceğini kurgulamıştır (Türkdoğan, 2015). 1930'lu yıllardan itibaren etnik kimlik politikalarında daha kararlı bir tutum benimseyen Kemalist paradigma (Karpas, 2010), Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi sofistike teorik formülasyonların geliştirilmesine öncülük etmiştir. Bu iki teorik yaklaşım, esasen iki temel amaca hizmet etmektedir: Birincisi, ulusal bütünleşmenin konsolidasyonu; ikincisi ise, otantik bir ulusal kimliğin inşası. Bu teorik çerçeve, dönemin ulus-inşa sürecinde ideolojik bir zemin oluşturarak, kimlik politikalarının bilimsel meşruiyet kazanmasını hedeflemiştir. Böylelikle hem Türklüğün özünü keşfetmek (Yörük, 2008) hem de ortak bir dil ve tarih anlatısıyla ulusun ezeli ve muayyen inşasını gerçekleştirmek istenmiştir (Hayes, 2010). Her iki yaklaşımla Anadolu, tarihsel ve kültürel olarak yeniden anlamlandırılmıştır.

Ulus inşasında tarihsel kurgu oldukça önemlidir ve geçmişe sıklıkla başvurulur (Smith, 2010). Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin (1932) birinci kurultayında öne sürülen Türk Tarih Tezi, hem Orta Asya hem de Anadolu uygarlıklarıyla ilintili ortak bir köken anlatısı ortaya koyar. Buna göre tarihsel bir öz olarak sabitlenen Anadolu, oldukça uzun bir süredir Türk toprağıdır ve Türkler Anadolu'nun bir parçasıdır (Oran, 1990). Zira Malazgirt'in çok öncesinden Orta Asya'dan göç eden Türkler, Anadolu'daki çeşitli uygarlıkların kurulmasında rol oynamıştır. Böylelikle üzerinde yaşanan toprakla kadim

bir ilişki kurularak, Türklerin medeniyetlere kaynaklık ettiği ve Anadolu'nun gerçek sahibi olduğu öne sürülür (Yıldız, 2009a).



Şekil 4.3. Millî mücadele ve mekânın yeniden inşası (Kaynak: Vikipedi, 2006).

Ulus inşa sürecinde öne çıkan aktörlerin başında gelen dil, toplumsal bütünleşmenin gerçekleştirilmesinin ve kültür inşasının temelinde yer alır (Gellner, 1992). Üçüncü Türk Dil Kurultayı'nda (1936) öne sürülen Güneş Dil Teorisi, Türk Tarih Tezi'nin Türklerin tarihine ilişkin vurgusunu dil alanında devam ettirir ve başlıca pek çok dilin Türkçe kökenli olduğunu ileri sürer (Çağaptay, 2008). Teori, dilin birleştiriciliğine vurgu yaparak, Türk ırkı gibi Türkçenin de kadim bir geçmişe sahip olduğunu iddia eder. Böylelikle ideolojikleştirilen tarih ve dil tezlerine dayanan kök metaforuyla, Türklerin nevi şahsına münhasır bir kimliğe ve uygarlığa sahip olduğu ileri sürülür (Çağaptay, 2008). Bu anlamda Kemalizm, hem Türk tarihini İslâm odaklı olmaktan çıkarmak hem de Türk ulus devletinin kuruluşunu haklılaştırmak için Batı tarihiyle bütünleşme ereğini ortaya koymaktadır (Durgun, 2014).

Bu süreçte tam tersi bir politika ise din için izlenir. Dinle arasına mesafe koyan ve bir dünyevileşmeyi savunan Kemalizm, aynı zamanda üniter yapının bir gereği olarak dinin siyaset ve yönetim alanlarından çekilerek sadece ibadet düzeyinde kalmasını ve

kişinin dünya görüşünün ulema yerine pozitif bilimlerce şekillenmesini savunur (Mardin, 1983). Toplumsal modernizasyon sürecinin kritik bir aşamasını teşkil eden bu dönemde, din-devlet ilişkileri üç aşamalı bir dönüşüm geçirmiştir. İlk aşamada, dinin rasyonel boyutu ön plana çıkarılarak moderniteyle uyumlu bir din anlayışı geliştirilmeye çalışılmıştır. İkinci aşamada, hilafet gibi geleneksel dini kurumlar ilga edilerek kurumsal sekülerleşme gerçekleştirilmiştir. Son aşamada ise, din eğitimi sisteminde kapsamlı reformlar hayata geçirilerek, toplumsal meşruiyet kaynağı dinden laikliğe doğru sistematik bir şekilde kaydırılmıştır. Bu üç aşamalı dönüşüm, toplumsal yapının seküler temeller üzerine yeniden inşasını hedeflemiştir (Oran, 1990). Saltanat (1922) ve Hilafet'in (1924) Kaldırılması, Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması (1925) gibi adımlar hep bu bağlamda atılır ve böylelikle Türk tarihi öne çıkarılır (Karakaş, 2013).

Kemalizm, aynı zamanda homojen bir ulus inşa etmede kültürden yararlanır. Bir ulusun dil ve kültür aracılığıyla inşa edildiğini savunan Herder'in yaklaşımının (Poole, 1999) bir benzeri olarak Kemalizm, dil ve kültür politikalarıyla ulusal türdeşliğin ve aynı değerleri paylaşan insan topluluklarının oluşturulmasını hedefler. Bu anlamda Kemalizm'in bir parçası ve aracı olarak ulus-devletlerin birbiri ardınca sökün etmesiyle benimsenen homojen bir kültür politikası kabul edilir (Başak, 2016). Kemalist siyasal sistemle kültürel politikalar arasında hem bir tamamlayıcılık hem de bir temsil ilişkisi kurularak (Koçak, 2009), modern hayat tarzının inşasından kültür sorumlu tutulur (Çolak, 2017). Bu doğrultuda yukarıdan aşağıya doğru bir süreçle gerçekleştirilen Kemalist kültür politikaları, Halkevleri (1932) gibi kurumlarla cumhuriyet kültürünün yaygınlaştırılmasını ve toplumsal kültür seviyesinin yükseltilmesini amaçlar (Uluskan, 2010).

İktidar ilişkilerine mündemiç coğrafi imgelemler (Said, 1978/2013), bu doğrultuda güç, bilgi ve mekânsallığın bir takımıyıldızı görünümünde bir araya

getirilmesidir (Gregory, 1995a). Millî Mücadele'nin bir neticesi olarak meydana çıkan ve adeta rakiplerini sindirerek hegemonik bir pozisyon kazanan Kemalist coğrafi imgelem de iktidarı, bilimsel tezleri (Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi) ve coğrafi imgelemi ile gücü, bilgiyi ve mekânsallığı temsil eder.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülüşü, Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet formunda teşekkülü ve Kemalist paradigmanın güçlü bir siyasal irade ile tatbiki, özgün bir coğrafi imgelem biçiminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kemalizm, Osmanlı'dan tevarüs ettiği, tedricen küçülen ve farklı anlamsal katmanlarla şekillenen mekânsal mirası yeniden yorumlamıştır. Bu süreçte hem maddi hem de soyut düzlemde yeniden kurgulanan coğrafi imgelem, iki temel işlev görmüştür: Birincisi, Osmanlı döneminin mekânsal algı ve tasavvurlarından belirgin bir kopuşu temsil etmesi; ikincisi ise, öz olarak tanımlanan ulus ile mekân arasında anlamsal bir bağıntı tesis etmesidir. Bu yeni coğrafi imgelem, modern ulus-devletin teritoryal ve ideolojik temellerini oluşturmuştur.

Kemalizm'in mekâna bakışının öncüllerini, 1920'de ilan edilen Misak-ı Milli'de görmek mümkündür. Kesin olarak çizilmiş sınırları ve bu sınırlar üzerindeki egemenliği ifade eden Misak-ı Milli, bu anlamda hegemonik bir mekân inşasının örneğini ortaya koyar ve aynı zamanda Millî Mücadelenin de mekânla ilintisini gösterir (Şekil 4.3). Bununla birlikte cumhuriyetin ilanı ile yeni devlete verilen milliyetçi ismin işaret ettiği üzere, sözü edilen hegemonyanın iliklerine ulus yerleştirilir.

Kemalist coğrafi imgelemde mekân, ulus temelinde yeniden anlamlandırılır. Bu süreçte fiziki ve somut gerçeklikler ulusal özelliklerle ilişkilendirilerek mekân adeta baştan inşa edilir. Bu anlamda Anadolu, iki yüz yılı geçkin bir geri çekilmenin ve daralan sınırların sonunda, ulusun hayatını sürdüreceği yegane topraklar olarak konumlandırılır. Dahası, bu doğrultuda cumhuriyet meydanları gibi düzenlemelerle mekân ideoloji

doğrultusunda yapılandırılırken, aynı zamanda yer isimleri değişiklikleriyle de Türkçe dışındaki dillere ait isimler büyük oranda kaldırılır (Koraltürk, 2003) ve mekânın baştan bir inşası amaçlanır. Böylelikle ontolojik bir temelde vatanlaştırılan mekân, Edirne'den Kars'a her vatandaş için ortak ülkünün temel bir parçası haline getirilir.

Kendisinden önceki diğer coğrafi imgelemlerden farklı olarak Kemalizm, aynı zamanda mekânın bugününün yanı sıra geçmişte ve gelecekteki durumunu da kurgular. Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi ile inşa edilen şanlı geçmiş doğrultusunda, ulusun Anadolu ve Orta Asya'yla tarihsel bağları oluşturularak hem mekânsal sınırları genişletilir hem de mekân geçmişte de anlamlandırılır. Bu doğrultuda Orta Asya'dan göç eden Türklerin, Hititler ve Sümerler gibi Anadolu uygarlıklarının kurucusu olduğu görüşü Kemalist imgelemin temel bir parçası haline getirilerek, ulusal varoluşun zamanda kök salmış olduğu ve kesintisiz olarak aynı mekânda şekillendiği ortaya konulur. Kemalist coğrafi imgelem, bununla birlikte mekânın gelecekteki yönünü de tayin eder. Batılı ve modern bir toplum hedefi bağlamında, geçmişten farklı olarak ulus Avrupa'yla ilişkilendirilir ve Batı dünyasının bir parçası olarak sabitlenir.

Dahası, Kemalist coğrafi imgelemde, mekânın İslam coğrafyasıyla ilişkisi sınırlandırılır ve bir anlamda İslam mekânsal semiyotiğinin bir parçası olmaktan çıkarılır. Örneğin İstanbul'un hilafetin merkezi olmasına yönelik mekânsal anlamlar, halifeliğin kaldırılması ve laik toplum düzeniyle geçerliliğini yitirir. Öyle görünmektedir ki, ulusu tehlikeye atacak katastrofik girişimlerden uzak durulur. Böylelikle Kemalist imgelemi karakterize eden bu hususlar göz önüne alındığında, teritoryal bağlamın söz konusu imgelemin güçlü parçalarından biri olarak öne çıktığı aşıkardır. Kesintisiz bir iktidar görüşü olarak Kemalizm, bu konumunun avantajlarını kullanarak mekanı hem anlamsal hem de pratik düzeyde dönüştürmüş ve ideolojik bir gösteri alanı haline getirmiştir.

4.3.2. Anadoluculuk

Özellikle tek parti döneminde Kemalizm'in baskınlığına rağmen, kimlik politikalarına yönelik tartışmalar sürmüş ve günümüze değin iktidar tarafından ya da iktidar dışı alanlarda yeni politikalar üretilmiştir. Batı'nın model alınmasının hangi düzeyde olacağı, cumhuriyet öncesi dönemle nasıl ilişki kurulacağı ya da İslam'ın konumu gibi konulara yönelik fikirlerin yanı sıra Kemalizm'in 1930'lardan itibaren sert tutumu söz konusu yeni yaklaşımlara zemin hazırlamıştır (Ertekin, 2008).

Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanan geniş çaplı toprak kayıplarının bir sonucu olarak Millî Mücadele yıllarında elde sadece Anadolu'nun kalması, bu durumu odağına alan Anadoluculuk politikasının gelişimini tetikler. Bu bağlamda bir grup aydın tarafından öne sürülen fakat iktidar desteğinden mahrum olan Anadoluculuk, Millî Mücadele yıllarında Hilmi Ziya Ülken'in girişimleriyle ilk olarak kültürel bir bağlamda ortaya çıkar ve sonrasında Mükrimin Halil Yinanç'ın çalışmalarıyla da yarı siyasal bir harekete dönüşür (Atabay, 2008).

İslamcılık ve Turancılık gibi hayali coğrafyaları gündemine alan üst kimliklere tepki gösteren Anadoluculuk, üzerinde yaşanan toprağın önemini vurgular. Özellikle Turancılar tarafından savunulan Sibiry'a'dan Balkanlara uzanan maksimalist vatan kavramına karşı çıkarak, hayali coğrafyalar üzerinden bir birlik oluşmasının zorluğuna ve aynı ırktan olmanın da bir ulus birliği anlamına gelmediğine dikkat çekerler. Bu anlamda Orta Asya başta olmak üzere Türklerin dünyanın çeşitli yerlerinde yaşamaları bir anlam ifade etmez. Bu yüzden onların nezdinde, bir zamanlar yaşanılmış ve tarihe gömülmüş coğrafyalar yerine şu anda ulusa ev sahipliği yapan Anadolu merkezli bir kimlik inşa edilmelidir.

Anadoluculuğa göre coğrafya, kimliğin asli oluşturucusudur (Alver, 2001). Coğrafya, kutsal vatana karşılık gelir ve her türlü ulusal gelişimin kaynağıdır. Aynı ırktan

olmak ya da aynı din ve dili paylaşmak millet olmak için yeterli değildir; önemli olan aynı topraklar üzerinde tarihsel bir kader birliği sağlamaktır. Bu anlamda Anadolu milliyetçiliğin temelini, coğrafya ve tarih belirler (Atabay, 2008). Millet olmak; aynı topraklar üzerinde yaşamak, aynı tarihi kaderi paylaşmak, aynı kültüre sahip olmak ve aynı soydan gelmekle mümkündür (Pakiş, 2012). Son kertede, gerçek ve benimsenmesi gereken vatan, Anadolu'dur. Özellikle Remzi Oğuz Arık, ortak coğrafya ve tarihin ulus için önemine dikkat çeker (Sadoğlu, 2017).

Anadolucular, Anadolu'da Türklerin gelişiyle birlikte gerçek anlamda bir toplumsal kültürün başladığına inanırlar. Onlara göre Türkler Anadolu'da diğer uluslarla karışırken, bu durum hiçbir zaman Türklüğü bozacak düzeyde olmamış ve Türk kültürü kendisini koruyarak Anadolu'yu şekillendirmiştir. Bu bakımdan Türkler, Anadolu coğrafyasında kendilerine mahsus yeni bir millet, yeni bir devlet, yeni bir kültür, yeni bir medeniyet kurmuşlardır (Çalen, 2017). Böylece Anadoluçuluk, Batılılaşmayı esas alan Kemalizm'in tınısından farklı olarak kendine has geleneksel ve muhafazakar bir çizgi izler (Atabay, 2008). Yinanç da Anadolu'nun bu anlamı üzerinde durur:

Anadolu'ya göç edip vatan edinen Türkler, bu vatanda tutunmak için Haçlı ordularıyla, Bizanslılarla mücadeleler yapmışlar ve kat'i olarak bu kıtada yerleşmişlerdir. Aynı zamanda ayrı bir devlet ve medeniyet vücuda getirmişlerdir. Bilahare, Selçuklu devletinin yıkılışından sonra Anadolu'da uzun müddet derebeylikler mücadelesi baş göstermiş ve iki asırdan fazla devam eden bu fetret devri, Osmanlı ailesinin meydana getirmiş olduğu milli birlikte son bulmuştur. Milli birliğin kuruluşundan sonra Anadolu Türkünün cihangirliği başlamış ve kısa bir zaman içinde üç mamur kıtanın ekserisini istila etmiştir. Görülüyor ki, Osmanlı hanedanının devrinde kıtaları fethedenler Rumeliye geçip orada yerleşenler, Suriyeyi, Mısırı ve Berberistanı istila edenler Anadolu Türkleridir. O halde tarihimizin ismini de bu suretle şöyle söyleyebiliriz: Anadolu Türkleri tarihi veya sadece Anadolu tarihi! (Yinanç, 1969: 17-18).

Coğrafi imgelemler, resmî araçların yanında seyahat kitapları, dergiler, gazeteler, şiirler, filmler, kişisel anlatılar gibi gayri resmî alanlarda da üretilebilmektedir. Bu

anlamda aydınlar tarafından geliştirilen Anadolu'cu coğrafi imgelem, Türklük ve İslam'la tanımlanan Anadolu'yu merkeze alan son derece mekânsal bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Etnik bir bağlamdan hareketle Anadolu'yu vatan olarak tanımlayan ve diğer unsurları dışlayan Anadolu'cu imgelem, mekânın anlamlandırılmasında bilhassa İslam'ı temel unsur olarak konumlandırır.

Anadoluculara göre Türklerin Anadolu'daki bin yıllık tarihi ve günümüzde vatanın işaret ettiği üzere, Anadolu Türklerinin diğer Türklerden ayrı ve müstakil bir devlet ve tarihi vardır (Yinanç, 1969). Bu suretle Anadolu'culuk, kilit nokta olarak Anadolu toprakları üzerinde gelişen Türk tarihini esas alır ve 1071'i ulusal tarihin başlangıcı olarak görür (Atabay, 2008). Zira Malazgirt Savaşı, Anadolu'nun vatanlaşma sürecini de başlatır. Bu savaşın sonucunda hem Türklük hem de İslamiyet'le bütünleşen Anadolu'da hayat bulan bir kültürel dokunun temelleri atılır. Böylelikle Anadolu gerçek kimliğine kavuşur (Bingöl ve Pakiş, 2011). Bu anlamda Anadolu'culukta İslam, Anadolu kültürünün bir parçası olarak kabul edilmiştir.

Bununla birlikte ülke sınırlarına karşılık gelen bir coğrafi imgelem üzerinde duran Anadolu'culuk, Türkçülük ya da Kemalizm'in aksine, Türklerin bir zamanlar yaşadığı Orta Asya gibi diğer coğrafyaları mekânsal imgelemin bir parçası olarak görmez ve şu anda yaşanan ve ortak bir kader birliğiyle bağlanılmış olan Anadolu'nun gerçek vatan olduğunu iddia eder. Bu bakımdan Anadolu'cu coğrafi imgelemde sınırlanmış bir mekânla karşılaşılır.

4.3.3. Türk Hümanizmi

1930'lardan itibaren Anadolu'daki Türk varlığını desteklemek için öne çıkan hümanizm (Işın, 1987), Hasan Ali Yücel'in başkanlığını da kapsayan dönemde, şüphesiz alışlagelenin dışında bir toplumsal kimlik politikası olarak berraklaşır (Koçak, 2009).

İnönü dönemindeki hümanist kültür inşasının temel aktörü olan Yücel, Maarif Vekili (1938-1945) olduğu süre boyunca, hümanist kültürün inşası amacıyla pek çok adımı hayata geçirir (Özman, 2007). Dahası, onun döneminde kültüre yönelik bu ilgi, “Türk hümanizmi” olarak adlandırılarak bir kimlik politikasına dönüşür. Bununla birlikte söz konusu tartışmaları, Hasan Ali Yücel’in bakanlık döneminin öncesi ve sonrası şeklinde ayırmak gerekir. Zira hümanizm, 1938 öncesinde daha çok azımsanamayacak entelektüel tartışmaların bir parçası iken, Yücel’in bakan olarak atandığı 1938 sonrasında iktidar rüzgarını arkasına alır ve pratik edilme fırsatı yakalar.

Yücel öncesindeki hümanizm tartışmalarında Burhan Asaf Belge kilit figürdür. Belge, Ulus gazetesindeki “İnsan ve Kültür” (Şekil 4.4) yazı dizisinde (1938), hümanist kültürün kökeni olarak gördüğü Yunan ve Roma dünyasının önemine değinir (Oktay, 2003). Ona göre uluslar kendi hümanizmalarını inşa ederek hayatta kalabilirdi ve Kemalizm de bunu yapmalıydı (Serezli, 2006). Belge için Yunan dünyası, hümanist kültürün ilham kaynağıydı ve bir hümanist toplum ancak Rönesans-Helenizm-Hümanizm rehberliğinde inşa edilebilirdi. Belge, ayrıca, Türk hümanizminin gerçekleştirilmesi için dört madde sıralar: İstanbul, Bursa, Konya gibi eski kültürün merkezi niteliğinde yerlerde hümanist eğitim veren üç lisenin açılması; bu liselerden mezun olanların yine bu liselerde öğretmen olarak değerlendirilmesi; bazı mezunların tarih, coğrafya ve dil fakültelerinde hoca olmaları için yetiştirilmesi ve tüm lise öğretmenlerinin bu eğitimden geçince öğretmen olabilmeleri (Yıldırım, 2012). Belge’nin bu önerileri Hasan Ali Yücel’in bakanlığı döneminde karşılık bulacaktır. Belge ile birlikte bu dönemde öne çıkan ve Yücel’in bakanlığı sırasında Tercüme Bürosu’nun başkanlığını da yapan Nurullah Ataç ise özellikle Yunanca ve Latince okullarda öğretilmesi üzerinde durur. Ataç’a göre Avrupalıların Yunanca ve Latince vesilesiyle antik dünyayı keşfederek bir uygarlık inşa etmesi gibi Türkler de bu dilleri öğrenerek aynı seviyeye çıkabilir (Berk, 2007).

Dolayısıyla Belge ve Ataç'tan hareketle hümanistlerin, Batı gibi bir uygarlığın gelişiminin, yine bir Batı ürünü olan ve Yunan-Latin dünyasında temellenen hümanizm düşüncesinin benimsenmesiyle mümkün olduğunu savundukları görülür. Bu mülhaza, hümanist bir bağlama sahip Yücel ve İnsan gibi dergiler tarafından da paylaşılır.



Şekil 4.4. Yücel dergisi kapak sayfası (Açıkgöz, 2021) ve İnsan ve Kültür yazı dizisinin ilk yazısı, 5.12.1938 (Kaynak: Wikilala).

“Hümanizma aracılığı ile kendimizi bulmak” sloganını benimseyen ve 1935’de çıkmaya başlayan Yücel dergisi (Yıldırım, 2013), hümanizmle çağdaş medeniyeti inşa eden zihniyetin anlaşılabilirliğine inanır ve özellikle Batılı klasiklerin Türkçeye kazandırılmasıyla bir hümanist kimlik inşa edilebileceğini savunur (Burian, 2004). Buna göre Yunan ve Roma dönemlerine ait eserlerden mülhem Rönesans gibi cumhuriyet yönetimi de tam bir Batılılaşma için aynı kaynağa inmelidir. Yücel dergisinin önde gelen isimlerinden Orhan Burian nezdinde, Türkiye’de tezahür edecek bir hümanizma, yalnızca Avrupa’nın taklidiyle değil bunun yanında geçmişin derin bir analizine odaklanan tarihsel bir bilincin geliştirilmesiyle mümkündür (Açık, 2003). Burian, Kemalist inkılaplarla

hümanizme geçiş için elverişli bir ortam hazırlandığını ve bundan yararlanarak fikirde, sanatta, edebiyatta Türk hümanizminin inşa edilebileceğini vurgular (Yener, 2021).

1938-1943 arasında yayımlanan ve iki asırdır süren Batı-Doğu ikileminin Türkiye'nin kurulmasıyla Batı lehine sonuçlandığını savunan İnsan dergisi, Türk milletinin dogmalardan kurtularak ufkunun genişletilmesi gerektiğine inanır. Dergiye göre, Batı'nın günümüzdeki üstünlüğünü sağlayan Yunan ve Roma dönemlerini anlama iradesi, bir Rönesans hamlesi olarak bizde de gerçekleştirilmelidir (Doğan, 2013). Uygarlık düşüncesinin hümanizm aracılığıyla inşa edilebileceğine inanan dergi çevresi, Türk kültürüyle Batı uygarlığını birleştirmeyi ve böylece evrensel uygarlık anlayışına katkı sağlamayı amaçlar (Aslan, 2020). Derginin başında yer alan ve romantik Anadoluculuktan hümanist bir söyleme geçen Hilmi Ziya Ülken, Tanzimat'la başlayan Batı taklitçiliğini reddeder ve önemli olanın kendini keşfetmek olduğunu ileri sürerek ancak böylece bir Rönesans'ın gerçekleştirilebileceğine inanır (Günyol, 1986).

Hümanizmin hayata geçirilmesine yönelik bir diğer dikkate değer katkı Suat Sinanoğlu'ndan gelir. Sinanoğlu, Türk hümanizmi düşüncesinin, Türk toplumunu klasik dünyaya bağlayan bir gelenek, tarihsel bağ ya da dilsel yakınlığın olmamasından ötürü, toplum içinde kendiliğinden gelişen, bilinçli bir yapıya sahip olamayacağını söyler (Sinanoğlu, 1999). Bu paradigmatik dönüşümü gerçekleştirmek ve özgün bir Türk hümanizmini tesis etmek amacıyla, hümanist prensiplere dayalı sistematik bir toplumsal transformasyon öngörülmektedir. Bu dönüşüm programı, milli kültürün hümanist perspektiften yeniden değerlendirilmesini ve toplumun manevi dinamiklerinin hümanist kriterler çerçevesinde yeniden yorumlanmasını esas almaktadır. Program, eğitim sistemi aracılığıyla hümanist düşünce sisteminin toplumsal bilince entegrasyonunu ve yeni nesillerin entelektüel, etik ve estetik formasyonunun hümanist ilkeler doğrultusunda şekillendirilmesini hedeflemektedir. Bu transformasyonun epistemolojik temeli, Doğu

düşünce geleneği yerine Batı düşünce geleneğine dayandırılarak, modernleşme sürecinde kültürel paradigmanın Batı merkezli hümanist bir çerçevede yeniden inşası amaçlanmaktadır (Sezen, 1997). Böylesi bir sistem Türk hümanizmini salt bir taklitten öteye taşıyacak ve Batı uygarlığının yeni bir safhası olarak konumlandıracaktır. Böylelikle hümanist bir zihniyet devrimi için izlenecek yol haritası şöyledir: Yunan-Latin = Hümanizm = Aydınlanma = Laiklik = İlerleme (Sezen, 1997).

Entelektüel çevrelerde olgunlaşan hümanist birikimin Hasan Ali Yücel'in bakanlığıyla birlikte politize olması ve kimlik politikasına dönüşmesinde, Atatürk sonrasında kültüre yönelik değişen algının önemli bir etkisi vardır. Zira Atatürk döneminde revaçta olan Türklük merkezli millî kültür anlatısının yerini, İnönü döneminde Yunan ve Latin kültürü alır. Bu doğrultuda, söz konusu dramatik ve kökten değişimle hümanizmin Batı uygarlığının ortaya çıkmasındaki rolünün bir benzerinin Türkiye için de yaşanabileceği ve bu sayede yeni bir millî bilinç oluşturulabileceği savunulur (Çıkar, 1997). İşte, bir yandan Kemalizm'in uygarlık düşüncesi yeniden yorumlanırken diğer yandan da Yunan ve Latin dünyası kimlik politikasının merkezine yerleştirilir (Çolak, 2017). Hümanist düsturun, entelektüel tartışmaları aşp çeşitli uygulamalarla topluma yayılmasındaki kilit isim ise Yücel'dir.

Yücel, aslolarak hümanist bir toplumsal kimlik üzerinde durur. Hümanizmi bir insanın kendi benliğinin farkına varması olarak tanımlayan Yücel'e göre, Batı kültürüne dayanan bir yeniden doğuş inşası oldukça elzemdir (Yıldırım, 2013). Bu bağlamda hümanizmin temellendiği Yunan-Latin dünyası ve hümanizmle uygarlığa erişen Batı'nın örnek alınmasıyla *par excellence* bir kimlik inşa edilebileceğini düşünür.

Hümanizmin Türk milliyetçiliğin doğal bir seyri olması gerektiğine inanan Yücel, bununla birlikte Türk hümanizmi politikasının Batı'dan daha geniş bir içerime sahip olduğunu söyler. Çünkü uygarlığı bir bütün olarak gören Yücel, farklı uygarlıklara ve

kültürlere ait eserlerin günümüzde Türkiye sınırları içinde ortaya çıkarılmasının, bu eserleri Türk ve millî yaptığını iddia eder (Kurultay, 2012). Onun nezdinde, Türkiye'nin coğrafi konumundan ötürü tarih boyunca çok sayıda uygarlığa ev sahipliği yapması, bir yandan oldukça geniş bir kültürel zenginlik meydana çıkarırken diğer yandan da bu zenginlikten beslenen yeni bir uygarlığın inşası için fırsat sağlamaktadır. Çıkar (1997: 109-110), Yücel'in konudaki sözlerini aktarır:

Memleketimiz eski eserler bakımından, hepimizin bildiği gibi büyük bir önem taşımaktadır. Yurdumuzun, eski dünyanın üç kıta kavşağında bulunuşu, üstünde yaşadığımız toprakların bütün tarih boyunca birçok medeniyetleri bağrında yaşatmasına başlıca sebep olmuştur. Topraklarımızı kademe kademe derinliğine tanıdıkça, her katında zamana göre bir ileri insan topluluğunun yaşama eserlerine rastlıyoruz. Onun içindir ki, milletimize ve bütün insanlığa karşı, bu eserleri iyi tutmak ve kudretimizce tanıtmak, başlıca ödevlerimizdendir.

Böylelikle Yücel'in hümanizme yaklaşımı, bakanlığı dönemindeki adımların da habercisi olur. Yücel, Türk hümanizmini hayata geçirmenin en temel yolu olarak eğitimi görür (Açık, 2003) ve bu doğrultuda Türk hümanizminin amentüsünü inşa etmek için eklektik bir şekilde üç elzem adımın uygulanmasına ön ayak olur: lise müfredatına Yunanca ve Latince derslerinin eklenmesi, hümanist ruhu aşılacak eserlerin tercüme edilmesi ve hümanist bir modeli esas alan Köy Enstitüleri'nin kurulması (Serezli, 2006). Sözü edilen üç adımın amacı, Türk hümanizmi politikasının halk nezdinde yaygınlaştırılmasıdır.

Türkiye'de hümanist kültürün kökleşmesi için eğitim reformunu savunan Türk hümanizmi (Sinanoğlu, 1998) bağlamında, Ankara Erkek, Galatasaray ve İstanbul Vefa liselerinde Yunanca ve Latince dilleri ders olarak okutulmaya başlanır ve bu sayede hümanist ruha sahip bir millî kültür inşa edileceğine inanılır (Yiğit, 1992). Bununla birlikte bu süreçte, tarih derslerinin müfredatlarında da değişiklikler yapılır ve ortaokul tarih ders kitaplarının sadece başlangıç kısımlarında Türk tarihine ait konulara yer

verilerek kitabın üçte ikisinde Yunan ve Roma uygarlığı işlenir (Elbir ve Karakaş, 2007).

Türk hümanizmine göre, antik Yunan ve Roma'ya odaklanıp, bir ruh devrimi yapılmadıkça, Batı hümanizmine ve medeniyetine tam manasıyla katılamayız (Sezen, 1997). Bunun için hümanist kültürü kökleştirmek amacıyla geniş çaplı bir çeviri hareketi yapılmalıdır. Böylelikle, Batı kültürünün kaynağı olarak görülen Yunan ve Latin klasiklerinin çevrilmesi ve bunların halk tarafından okunmasıyla hümanist bir toplum inşa edilebilecektir. Bu bağlamda Maarif Vekaleti tarafından düzenlenen Birinci Türk Neşriyat Kongresi'nde (1939) çeviri çalışmalarının bizzat devlet eliyle yürütülmesi ve klasiklerin çevrilmesi kararının alınmasıyla, Tercüme Bürosu (1940) kurulur (Günyol, 1983). Tercüme Bürosu tarafından 1940- 1967 yılları arasında 1247 eser çevrilir ve bunlardan yalnızca 39'u Şark ve İslam eserleridir (Yıldırım, 2013). Bu anlamda, hümanist bir uygarlığın inşa edilmesinde en önemli faktörlerden biri olarak görülen Yunan ve Latin klasiklerine ağırlık verilerek (Berk, 2000), antik dünyayla bir yakınlaşma hedeflenir (Berk, 2007). Dolayısıyla çevirilerle bir Türk Rönesansının inşası için zemin teşkil edilmeye çalışılmıştır (Günyol, 1983). Çıkar (1997: 81), Yücel'in tercüme çalışmalarına verdiği kendi sözleriyle ifade eder:

Garp kültür ve tefekkür camiasının seçkin bir uzvu olmak dileğinde ve azminde bulunan Cumhuriyetçi Türkiye, medeni dünyanın eski ve yeni fikir mahsullerini kendi diline çevirmek ve alemin duyuş ve düşünüşü ile benliğini kuvvetlendirmek mecburiyetindedir. Bu mecburiyet, bizi geniş bir tercüme seferberliğine davet ediyor.

Köy Enstitüleri ise hümanist kültürü ülke çapında yaygınlaştırma ve nesilleri hümanist kültür temelinde yetiştirmeyi amaçlar. İlk olarak açıldığı 1939'da 4 olan ve 1950'de 21'e ulaşan enstitülerle, kırsal yaşamdaki toplumsal ve ekonomik kalkınma ile hümanist ruhun geliştirilmesini sağlayacak bir eğitim verilmesi hedeflenir (Gül ve Alican, 2014). Bu doğrultuda, hümanist düşüncenin toplumsal yaşamda içselleştirilmesi ve gündelik pratiklere dönüştürülmesi iki temel strateji üzerinden planlanmıştır: Birincisi,

klasik eserlerin sistematik okumaları ve bu eserlerin teatral performansları aracılığıyla hümanist kültürün yaygınlaştırılması; ikincisi ise, Atatürk inkılaplarının pedagojik bir çerçevede öğretilmesi yoluyla modernleşme sürecinin teorik temellerinin kavratılmasıdır. Bu çift yönlü yaklaşımla, hümanist düşüncenin toplumsal yaşamın rutin bir parçası haline getirilmesi ve kolektif bilincin modernist-hümanist bir zeminde yeniden yapılandırılması hedeflenmiştir.

Entelektüel çevrelerde çiçeklenen ve zamanla iktidar desteği kazanan Türk hümanizmi, coğrafi imgelemin iliğine hümanizm ve onunla ilişkili coğrafyaları yerleştirir. Buna göre Anadolu, ulus ya da din yerine hümanist düşünce doğrultusunda şekillenir ve inşa edilir. Türk hümanizmi, Kemalizm'deki Anadolu'nun Batı coğrafyasıyla ilişkilendirilmesini paylaşıırken, Orta Asya vurgusunu ise tamamen rafa kaldırır.

Türk hümanizmi, ülke sınırlarını aşan bir mekânsal imgelem geliştirmek yerine, Anadolu'nun geleceğini geçmişten hareketle inşa eder. Bu anlamda metaforik olarak yeniden tanımlanan antik Yunan ve Roma dünyası coğrafi imgelemin temel bir parçası haline getirilir. Bu bağlamda, Batı uygarlığına kaynaklık eden söz konusu antik dünyanın Türkiye'nin de bir uygarlık inşa etmesinde rehber olabileceğinden hareketle, mekânsal sınırlar zamansal olarak genişletilir.

Bir coğrafi imgelem olarak Türk hümanizmi, Kemalizm gibi, İslam dünyasıyla oldukça sınırlı bir ilişki kurmaktadır. Türk hümanizminin Yunan-Latin dünyasında palazlanan hümanist düşüncede aranması, İslam coğrafyasının dışarıda bırakılmasını beraberinde getirir. Anadolu'nun antik dünya etkisinde bir kimlik dönüşümü geçirmesini hedefleyen Türk hümanizmi; Latince ve Yunanca eğitimi, çeviriler ve Köy Enstitüleri'yle coğrafi imgelemin geliştirilmesi ve benimsetilmesini amaçlar.

4.3.4. Türk-İslam Sentezi (TİS)

Demokrat Parti'nin 1950'de iktidara gelmesiyle, resmî kimlik politikasındaki değişimin dozu muhafazakarlık lehine artmaya başlamış ve tek parti döneminden bir uzaklaşma eğilimi yaşanmıştır (Toprak, 1995). Bu süreçte kimliğin Kemalist ve laik vasfı tümünden bir dönüşüme uğramasa da, İslam'ı onun bir parçası haline getirmek hedeflenmiştir. Bu anlamda özellikle din ve ibadet özgürlüğü talepleri karşılanmaya çalışılarak (Demirel, 2005), ezanın Türkçe okutulmasına son verilmesinin yanı sıra (Findley, 2012) din eğitimi alma olanaklarının artması, tarikat ve cemaatler üzerindeki kontrolün gevşetilmesi, radyolardan Kuran okunmasına izin verilmesi gibi adımlar atılmıştır (Demirel, 2005).

1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'de iki temel dinamik, toplumsal ve siyasal yapıda önemli dönüşümlere yol açmıştır. Birinci dinamik, kırdan kente göç hareketlerinin ivme kazanması ve eğitimde okullaşma oranlarının yükselmesi gibi sosyo-demografik değişimlerdir. İkinci dinamik ise, 1960 askeri müdahalesi ve akabinde yürürlüğe giren yeni Anayasa'nın (bir yönüyle) tetiklediği ideolojik çoğulculuk sürecidir. Bu çift yönlü dönüşüm, toplumsal ve siyasal alanda yeni bir dönemin başlangıcını teşkil etmiştir. İkinci Dünya Savaşı'ndan 1980'lere uzanan süreçte, daha önce yasaklanmış olan sosyalist, Marksist ve İslâmcı düşünce akımları yeniden kamusal görünürlük kazanmış olsa da (Karpas, 2019), Kemalizm resmi kimlik politikası olarak hegemonik konumunu muhafaza etmiştir.

1960'lar ve 1970'ler boyunca derinleşen ideolojik kutuplaşma ve buna eşlik eden toplumsal polarizasyon, nihayetinde 12 Eylül 1980 askeri müdahalesiyle sonuçlanmıştır. Bu müdahale, bir yandan 1960'lardan beri süregelen toplumsal çalkantıları bastırmayı hedeflerken, diğer yandan sol hareketlerin siyasal etkinliğini minimize etmiştir. Kemalist hegemonyanın aşınmaya başladığı ve milliyetçi/ırkçı, İslamcı/muhafazakâr ya da

Kemalist paradigma dışı düşünce akımlarının belirginlik kazandığı bu tarihsel kesitte (Kalaycıoğlu, 2000), 12 Eylül darbesi iki önemli sonuç doğurmuştur: Birincisi, Türkiye'de otoriter bir yönetim anlayışının tesisi; ikincisi ise, devlet kontrolünde yeni bir kimlik politikasının formüle edilmesi için gerekli siyasal zeminin oluşturulmasıdır.

Böylesi bir bağlamda 12 Eylül sonrasında siyasal ve toplumsal alanda belirli bir kuvvet kazanan Türk-İslam Sentezi (TİS), kimlik politikası olarak benimsenir (Dursun, 2004). 1970 yılında kurulan Aydınlar Ocağı'nın görüşü olarak tezahür eden TİS, 1980'lerden başlayarak, kendisini “belirli bir siyasi gruba ya da partiye özgü olma” durumundan kurtarmış ve 12 Eylül askeri darbesinin demir yumruğu altında devletin resmî tezi olarak kabul görmüştür (Copeaux, 2000: 56). Sol Kemalist fikirlere ve komünizme karşı çıkan bu despotik politika, Türklük ve İslamiyet arasında yeni bir ağ yaratarak kimlik tasarımının merkezinde konumlanmıştır.

Toplumsal konsolidasyonu yeniden sağlamayı hedefleyen TİS, bu bağlamda çeşitli etnik ve kültürel grupları Türk milliyetçiliği altında birleştirerek, dinin ulusal bütünlüğün temellerinden biri olarak sayılması üzerinde durur (İnalcık, 2002). Buna göre Osmanlı'dan itibaren bir ideoloji olarak sembolleşen Türkçülük ve İslamcılığın bir anlamda ihya edilmiş versiyonları aynı çatı altında kanonlaşarak tek bir kimlik politikasına dönüşmelidir (Mert, 2005). Ülkenin yörüngesini şekillendiren bir politika olarak TİS (Findley, 2012), bu bakımdan dinci olmayan ancak dindar bir devlet inşası amaçlar ve bu doğrultuda dinî Kemalizm'e eklemlenmeye çalışır (Özder, 2006).

Darbe sonrası kurulan totaliter askeri rejim, TİS'ten ilham alarak, toplumsal bağın temelini Atatürkçülük ve din üzerinden kurgular. Atatürkçülüğün merkezde olduğu bir devlet ve toplum yapısı amaçlayan askeri yönetim, Atatürkçülük ve Türkçe gibi toplumu bütünleştirici hususlara odaklanır. Bu dönemde Atatürkçülüğün yeniden yorumlanması sürecinde, devletçilik, halkçılık ve devrimcilik gibi temel ilkeler arka plana itilirken, dini

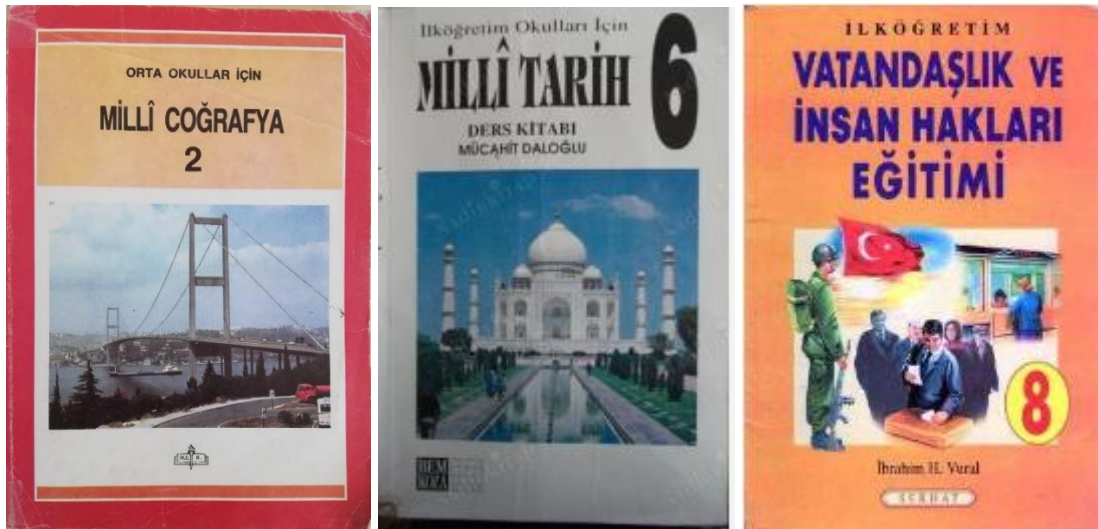
referansların ulusal kimliğin kurucu unsurları arasına dahil edilmesiyle laiklik ilkesinin daha esnek bir yorumu benimsenmiştir. Paşa'nın (2021) işaret ettiği üzere, bu yeni yorum, farklı düşünce ve tartışmalara kapalı, bürokratik bir karaktere bürünmüştür. Askeri yönetim, dini söylemi stratejik bir araç olarak konumlandırmış ve toplumsal bölünmeleri gidermek, kolektif bir aidiyet duygusu tesis etmek amacıyla “birleştirici bir bağ” işleviyle yeniden tanımlamıştır.

Bu yaklaşım, dinin kamusal görünürlüğünün artmasına ve resmi söylemin önemli bir bileşeni haline gelmesine zemin hazırlamıştır (Ahmad, 2012). Bu süreçte Türklüğün temel bir parçası olarak kabul edilen din (Dursun, 2004), aynı zamanda Kürt hareketinin ve büyük şehirlerdeki komünizm tehdidinin bir antidotu olarak görülür (Çiğdem, 2005). Din, bir yandan terbiye edilerek aşırılıktan uzaklaştırılmış olarak birleştirici bir yaklaşımla Atatürkçülüğe eklemlenirken (Şaylan, 1992) diğer yandan da örneğin 1982'den itibaren din dersinin üniversite öncesi kademelerde zorunlu hale getirilmesi gibi millî değerler bağlamında yorumlanır (Ateş, 2018). Böylelikle cumhuriyetin ilanından itibaren dinin merkezden uzaklaştırılması eğilimi neredeyse durdurulmuş ve hatta tersine çevrilmiştir.

TİS'in temel hedefi bir “millî kültür” inşa etmektir. Buna göre toplumsal mutabakatın sağlanması ancak millî bir kültürle mümkündür (Şaylan, 1992). Millî kültürün gerçekleştirilmesi, millî his ve fikirlere zarar verebilecek düşüncelerin engellenmesi ve kültür emperyalizmine karşı millî varlığı meydana getiren unsurların korunmasıyla hayata geçirilebilir. Bununla birlikte TİS'in iktidarca adeta monopolleştirilmesi, millî kültür hedefinin bilhassa pedagoji üzerinden hayata geçirilmesine yönelik bir teşhisi beraberinde getirir. Bu süreçte eğitim, millî kültür inşasında ve TİS'in yeni nesiller üzerinden süreklilik kazanmasında bir katalizör olarak iş görür. Bu amaçla 1980 sonrası dönemde ders kitaplarında TİS düşüncesini destekleyen

fikirler yoğun olarak işlenmiş ve Yunan-Latin uygarlığı gibi zıt konular dışlanarak yerine Türk tarihinin “Asyalı ve Müslüman özellikleri” öne çıkarılmıştır (Copeaux, 2000). Ayrıca sosyal bilgiler çatısı altında verilen tarih ve coğrafya konuları “millî tarih” ve “millî coğrafya” derslerine dönüştürülerek (Şekil 4.5), bu derslerin içeriği millî bilinci kazandıracak Asyalı bozkır kültürü, İslam dinî, savunmacı milliyetçilik temaları bağlamında düzenlenmiştir (Toprak, 1990).

TİS ideolojisi, iktidar düzeyinde en dolayimsız olarak Anavatan Partisi (ANAP) döneminde etkinlik gösterir (Ahmad, 2012). Askeri darbeyle toplumun adeta kontrol altına alınması bir yumuşamayı beraberinde getirmiş ve aynı zamanda ANAP’ın 1980 sonrası askeri rejimin görüşleriyle uyumlu olmasını sağlamıştır (Kalaycıoğlu, 2000). 1983-1991 arasında iktidarda kalan ANAP ve Özal, ekonomik liberalizmle İslami değerleri birleştirir ve muhafazakarlığı destekler (Findley, 2012). Parti programında bu yöndeki adımlara yer verilerek, ailenin, millî ve manevi değerlere sahip nesiller yetiştirmesinde muhafazakarlığın öneminin vurgulanmasının (Paşa, 2021) yanı sıra bu dönemde imam-hatip okulları sayısı da artar (Findley, 2012). Öyle görünmektedir ki, İslami eğitimin teşviki ve dinî kurumların sürekli büyümesiyle, toplumun İslam’la karakterize edilmesi amaçlanır (Ahmad, 2012).



Şekil 4.5. Millî Tarih, Millî Coğrafya ve Vatandaşlık Bilgileri ders kitapları.

Darbenin gölgesi altındaki Özal döneminde, Osmanlı Devleti'ne olan bakış açısında da bir dönüşüm yaşanır. Osmanlı tarihine ve kültürel mirasına önem veren Özal'a göre, bu mirasın Türkiye'nin manevi temellerini oluşturduğu yadsınamaz bir gerçekliktir (Karpas, 2019). Dahası, Türkiye'de her türlü farklılığın bir bütün olarak kabul edildiği bir toplumsal yapının inşa edilmesi için Osmanlı'nın çoğulcu yapısı en gerçekçi örnektir (Durgun, 2020). Bu anlamda Özal, bir neo-Osmanlılık politikasıyla, Osmanlı millet sistemine benzer bir bütünlüğün sağlanabileceğini düşünür (Özkan, 2016). Ayrıca söz konusu model, Türkiye'nin yeniden Balkanlar, Kafkaslar ve Ortadoğu üzerinde bir hakimiyet kurması ve dünyada önemli bir kuvvet haline gelmesini de temin edecektir (Çetinsaya, 2006). Dolayısıyla 1980'li yıllar boyunca Kemalizm'in muhafazakar yorumu, temel kimlik politikasına dönüşmüş ve bu süreçte muhafazakar ideoloji güçlü bir konuma yükselmiştir (Karakaş, 2013). Bunun yanında 1980 darbesi sonrasında, iktidar alanı dışında kalan kimlik politikaları da ortaya çıkmıştır. Bunların başında ise İslamcılık ve Kürtçülük gelir (Karakaş, 2013).

1980'li yılların ortalarından itibaren kamusal alandaki görünürlüğü önceki dönemlere göre artan İslamcılık, aynı zamanda ülke sınırlarını aşan bir bağlamı yineler (Çiğdem, 2005). 1980'lerden itibaren Kemalist imgeleme yönelik eleştirilerin somutlaşmasıyla Millî Görüş çatısı altında kitlesel bir destek havası yakalayan İslamcılık (Karakaş, 2013), bu süreçte 1983'te Refah Partisi'nin kurulmasıyla İslam'ı Türkiye'nin özü ve hakiki kimliği olarak tanımlamış ve Osmanlı'yı kimliğin temel bir parçası olarak kabul ederek (Durgun, 2020), toplumun bu doğrultuda yeniden yapılandırılmasını savunmuştur (Karpas, 2019). 1995 seçimleri sonucunda Refah Partisi'yle iktidara kadar yükselen İslamcı çizgi, buna karşın 28 Şubat süreciyle iktidardan uzaklaştırılır ve çeşitli partilerin varlığına rağmen askeriye'nin makro siyasetteki hakimiyetinden ötürü genel olarak blokajda kalır.

1980 sonrasında iktidar dışı alanda tecessüm eden kimlik politikalarından bir diğeri de Kürtçülüktür. Gerek 1950’lerden itibaren şehirleşme ve sanayileşmenin artışı gerekse de 1961 Anayasası’yla hak ve özgürlüklerin genişletilmesi, Kürtçü bir siyasete zemin hazırlar (Yıldız, 2009b). Başlangıçta sol hareketlerin bir parçası olarak berraklaşan Kürtçülük, sonraki süreçte milliyetçiliğe kayarak sol hareketlerden ayrılır (Bozarlan, 2008). Bununla birlikte 12 Eylül, Kürtçülüğün dönüşümünde anahtardır (Bayri, 2008). 1990’lardan itibaren partileşen bu akım, eyalet sistemine geçilmesi, özerklik, yer adlarında Kürtçe isimlerin kullanımı gibi politikaları destekler.

1980 sonrasında toplumu apolitikleştirmek ve terbiye etmek için kullanılan bir ideoloji olarak TİS, günümüzde dahil olmak üzere uzun bir süre bürokratik mekânizmalar içerisinde yaşamıştır. TİS doğrultusunda Atatürkçülük ve muhafazakarlık resmî görüşün temel parçaları olarak addedilerek, her iki unsur da törpülenmiş ve aşırıktan arındırılmış bir bağlamda benimsenmiştir. Bu anlamda milliyetçilik ve muhafazakarlığın bir arada deneyimlendiği yeni bir coğrafi imgelem geliştirilmiştir.

1985 yılında yürürlüğe konulan Millî Coğrafya dersleri, TİS’in mekâna yönelik yaklaşımını anlamada önemli ipuçları sunar. Bu doğrultuda söz konusu derse ait kitaplar göz önüne alındığında, “millî” olarak tanımlanan mekân, tüm yönleriyle tanınması gereken kutsal vatanın karşılığı olarak kullanılır (MEB, 1989). Bunun yanında konular içerisinde Türk etnisitesi yoğun olarak vurgulanır ve Türklerin yeryüzündeki coğrafi dağılışı gibi temalar işlenir. Gerçekten, kitaplarda bahsedilen ülkeler, Türklerin varlığıyla doğru orantılı olarak seçilmiştir (Ünal ve Karaoğuz, 1985). Dahası, özellikle Anadolu üzerinden ülkenin köprü rolüne sıklıkla dikkat çekilir ve bu jeopolitik özelliğin Türkiye’yi siyasi, askeri, ekonomik yönden güçlü bir ülke haline getirdiği vurgulanır (Şahin, 1992). Ayrıca mekâna yönelik bu vurguya dinin de eşlik ettiği görülür. Ancak bu durum, siyasal İslamcılık gibi Müslüman coğrafyalarla bir bütünleşme hedeflememiş ve sadece

Türklerin İslam dinine mensup olduğuyla ilgili ifadeler belirtilmiştir ([Şahin, 1992](#)).

4.3.5. Pragmatik İslamcılık ve AKP

Fazilet Partisi'nin kapatılmasından sonra, yenilikçi olarak bilinen isimler tarafından 2001 yılında kurulan ve 2002 seçimlerinde tek başına iktidar olan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), çeyrek asra yaklaşan iktidarı süresince resmî kimlik politikasına yön veren ana aktördür. 1980'lerden itibaren TİS'le iktidar söyleminin temel bir parçası haline gelen din, 2000'li yıllarda AKP ile hegemonik bir güce dönüşmüş ve Türkiye'nin kurulmasıyla başlayan sarkacın zirvesi olarak resmî kimlik söylemi içerisinde yeniden yankılanmıştır.

İlk yıllarından günümüze değin AKP'nin pragmatik bir siyaset çizgisi izlemesi ([Turan, 2022](#)), kimlik politikası üzerinde de belirleyici olur. Bu bağlamda her ne kadar İslamcı bir gelenekten gelse de geniş anlamda İslamcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülük yelpazesinde gezinen bir özellik sergilemektedir. Böylelikle bağlam yönünden değişken içeriğe sahip olan AKP döneminde kimlik politikası, başlangıçta muhafazakar demokrat bir vasma sahipken, 2010'lu yıllara doğru İslamcılığa evrilir ve özellikle 15 Temmuz darbe girişimi sonrasında yerli ve millî bir söylemle hem İslamcılık hem de milliyetçilik odaklı bir görünüm alır.

Kuruluşunu takiben dönemin siyasal ve toplumsal konjonktürle uyumlu bir arayış içerisinde olan AKP, İslamcı bir duruş sergilemekten kaçınır ([Aktay, 2006](#)). Bu bakımdan AKP, Millî Görüş kimliğini çıkararak, ihtiyatlı bir çizgi olan muhafazakar demokrat kimliği benimser ([Akdoğan, 2004](#)). Sisteme entegrasyon çabalarının bir ürünü olarak ortaya çıkan muhafazakar demokrasi, AKP tarafından meşru ve uzlaşmacı bir kimlik olarak savunulur ve çoğulcu demokrasi, hoşgörü, müzakere, uzlaş, insan hakları, çok kültürlülük gibi kavramlar bu söylemin bir parçası olarak kullanılır ([Doğanay, 2007](#)).

Muhafazakar demokrasiyle din, demokratik haklar bağlamında ele alınır (Bulaç, 2010). Bu süreçte din, manevi değerlerin yaşatılması ve millî birliğin sağlanmasının önemli bir unsuru olarak kabul edilirken (Özer, 2019), laiklik de inanç hürriyetinin teminatı olarak yorumlanır. Bu bağlamda, aynı zamanda AB ile gelişen ilişkilerin de etkisiyle, 2004'te imam hatiplilerin üniversiteye gidebilmeleri için yasa çıkarılması, 2006'da özel radyo ve televizyon kanallarında 45 dakika Kürtçe yayın yapılmasına müsaade edilmesi gibi çeşitli demokratik girişimler hayata geçirilir (Çaylak, vd., 2017). Dolayısıyla bu dönemde AKP, siyasal İslamcı akımın geleneksel tınısından kaçınarak demokrasi merkezli bir yaklaşımı benimser (Yıldırım, 2016).

AKP'nin özellikle 2010'lu yıllardan itibaren giderek İslamcı bir bağlamı imlemesi (Çaylak, vd., 2017), etkisini iç ve dış siyasette gösterir. Bu yeni yaklaşımın dış politikadaki en önemli yansıması Balkanlar, Kafkaslar, Ortadoğu ve Afrika gibi eski Osmanlı coğrafyaları üzerinde söz sahibi olmayı hedefleyen neo-Osmanlıcılıktır (Tokdoğan, 2018). Bu yaklaşıma göre Türkiye coğrafi konumu, tarihsel ilişkileri ve toplumsal yapısıyla böyle bir politikayı hayata geçirebilir bir potansiyele sahiptir (Davutoğlu, 2001). Özellikle 2011 yılından itibaren başlayan Suriye krizinde söz konusu politikanın esas alındığı söylenebilir. Benzer şekilde iç politikada da din pratik düzeydeki konumunu genişletmiştir (Çaylak, vd., 2017).

Bu dönemde, kimlik politikasını tasarlamak için iki unsura büyük bir ilgi gösterilir: din ve Osmanlı. Her iki unsur da toplumsal zeminden zamanla ayıklanan ve pasifize edilen Kemalizm ve diğer ideolojilerin yerini alır. Yeni kimliğin inşasında asli referans olarak kabul edilen (Koyuncu, 2014) ve toplumsal yapının merkezine yerleştirilen din (Saraçoğlu, 2011), bu süreçte AKP'nin aşağıdan yukarıya, toplum odaklı, evrimci stratejisiyle kamusal alandaki görünürlüğünü giderek artırır (Yıldırım, 2016). Benzer bir süreç geçiren Osmanlı mirası da yeniden konumlandırılır ve ulusun temel

kökünü olarak tanımlanır. Böylelikle din ve Osmanlı'ya yönelik Kemalizm'in dışlayıcı, TİS'in ise seçici, dar okumasını reddeden AKP (Durgun, 2020), her iki unsuru da kimlik politikasının esas bileşenleri haline getirir. Sözün gelişi, Mehmet Akif Ersoy, dinî ve Osmanlı kimliğiyle millî bir figür olarak öne çıkarılırken, onun millî mücadele dönemindeki rolü üzerinden de yine dinî inancın belirleyiciliği vurgulanır.

Böylelikle AKP, din ve Osmanlı temelinde sosyo-mekânsal yapıyı dönüştürmeyi amaçlar. Bu politika doğrultusunda, dinî cemaatler gibi mekânizmalar hiç olmadığı denli öne çıkarak, toplumsal yapı bünyesinde derin bir etkinlik alanı kazanmış (Kaygusuz, 2021) ve ayrıca özellikle kurslar, okullar, yurtlar gibi stratejik girişimlerle dindar bir neslin yetiştirilmesi üzerinde durulmuştur (Akyüz, 2016). Bu süreçte benzer bir dönüşümü Diyanet İşleri Başkanlığı da geçirir. Artan cami sayısının yanı sıra personel, bütçe ve etkinlik bakımından sürekli büyüyen Diyanet İşleri Başkanlığı, dinin toplumdaki yerinin güçlendirilmesinde oldukça aktif bir görev üstlenir (Bahçekapılı, 2012).

AKP, din ve Osmanlı merkezli bir kimlik inşasında, tıpkı TİS'in teşhisi gibi, muhtelif pedagojik adımları değişimin katalizörleri olarak kullanır. Bir yandan başörtüsü yasağı ve imam hatiplilere uygulanan katsayı sorunu kaldırılmış diğer yandan da Peygamberimizin Hayatı, Kur'an-ı Kerim, Temel Dini Bilgiler gibi dersler, ortaokul ve lise müfredatlarına seçmeli ders olarak eklenmiştir (Bahçekapılı, 2012). Bu süreçte öne çıkan ve okul ve öğrenci sayısının sürekli arttığı İmam Hatip Okulları, dindar bir nesil yetiştirilmesinde lokomotif görevi görür (Öcal, 1998). İmam Hatip Okulları'na benzer şekilde sayısı hızla artan İlahiyat Fakülteleri de benzer bir kültürel sermaye inşasında etkili olur. Böylelikle din ve iktidar arasındaki bu ayrılmaz bağ doğrultusunda, kimlik politikası yalınlaştırılmış bir görünümle bir yandan giderek İslam'la karakterize edilmiş diğer yandan da Ortadoğu, Kafkaslar, Balkanlar gibi eski Osmanlı coğrafyalarıyla ilişkilendirilmiştir.

15 Temmuz 2016 darbe girişimiyle kimlik politikası, milliyetçi bir boyut kazanır. Muhafazakar demokrasi ve İslamcılığın baskın olduğu dönemlerde, anti-milliyetçi bir politika izleyen AKP (Köse, 2017), başarısız darbe girişimi ve ardından Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi'ne geçilmesiyle, dinî ve milliyetçi bir yaklaşımı önceliği haline getirir (Paşa, 2021). İktidar sürekliliği temelinde zaman içinde kurulan kamusal otoritenin de etkisiyle, bir yandan İslamcı söylem ve uygulamaların dozu koyulaşırken, diğer yandan da buna milliyetçilik eşlik etmeye başlar. Bu bakımdan, kimlik politikasının merkezi, yerli ve millî söylem doğrultusunda yapılandırılır. Bu yeni söylemle, MHP çizgisinden uzak bir Türkçü siyaset izleyen AKP, İslam'ı milliyetçi bir boyuta taşır (Çaylak, vd., 2017).

Yerli ve millî söylemi simgeleyen gelişmelerin başında Ayasofya'nın yeniden ibadete açılması gelir. Çok partili dönemden günümüze sağ siyasette her zaman önemli bir vaat olan Ayasofya, 2020 yılında yeniden cami olur (Şekil 4.6). Açılıшта, Diyanet İşleri Başkanı'nın kılıç geleneği bağlamında hutbe vermesi, fethin gerçekleştirilmesi ve camiye dönüştürülerek İslam'la anlamlandırılmasına, dolayısıyla yerli ve millî söyleme önemli bir atıftır. Bununla birlikte 2021 yılında Türk Devletler Teşkilatı'nın yeniden yapılandırılması ve bünyesinde Aksakallar Konseyi gibi oluşumların kurulması (Şekil 4.6), yerli ve millî söylem bağlamında AKP'nin milliyetçi dönüşümünde öne çıkan adımlardan bir diğeridir. Ayrıca bu dönemde çeşitli dizi, film ve kutlamalardan hareketle, Türkçülük ve İslamcılık bir arada işlenir. Diriliş Ertuğrul, Payitaht Abdülhamit, Uyanış: Büyük Selçuklu gibi diziler ve İstanbul'un Fethi, Malazgirt Savaşı gibi kutlamalarla yerli ve millî bir kimlik politikası hedeflenir.



Şekil 4.6. 16 Türk devletinin askerlerinin giysileriyle temsil edilmesi ve Ayasofya’da Cuma namazı (Kaynak: Anadolu Ajansı, 2015; Trt Haber, 2020).

2000’li yıllardan günümüze iktidar alanında geliştirilen coğrafi imgelemin, pragmatik İslamcılık ekseninde şekillendiği ve İslamcılığın hegemonik bir düzeyde öne çıktığı görülmektedir. II. Dünya Savaşı’ndan itibaren yükselişini sürdüren din, AKP ile coğrafi imgelemin merkezi bileşeni haline gelmiş ve toplumun inşasında temel referans addedilmiştir. Okul, kurs, müfredatlar gibi pedagojik araçların etkisinin genişletilmesiyle yeni mekânsal imgelem yaygınlaştırılırken, aynı zamanda mekân fiziksel anlamda da inşa edilmiş ve Taksim meydanına cami yapımı gibi uygulamalarla mekânsal bir dönüşüm amaçlanmıştır. Dahası, Osmanlı geçmişi ve kültürü de mekânın anlamlandırılması ve şekillendirilmesinde öne çıkarılan en önemli hususlardandır. Ne ki Millî Görüş çizgisinin siyasal İslamcılığının aksine, bu dönemde naif bir ilginin dışında dünyadaki tüm Müslümanları birleştirmek gibi bir yaklaşım benimsenmemiş ve genel olarak ülke sınırları içerisinde bir mekânsal yapılanma hedeflenmiştir. Böylelikle Kemalizm’deki Avrupa merkezli coğrafi imgelem, bu dönemde İslam’la anlamlandırılmış Anadolu’ya yerini bırakmış ve Anadolu, İslam’la yoğrulmuş bir nitelikte karakterize edilmiştir.

Bu dönemde belirginleşen coğrafi imgelemin en mühim yansıması, tıpkı Kemalizm gibi, kendisini mekanın teritoryal inşasında göstermesidir. Özellikle farklı vasıflara sahip çeşitli yapıların restore edilmesi ya da ilk defa yapılması sonrasında bunların aldığı yeni düzen ya da isimler, İslamcı ve buna eşlik eden milliyetçi bağlamın

bir örneğidir. Bu bakımdan AKP'yle temsil edilen İslamcılık, aynı zamanda bu politika doğrultusunda mekanı, kontrol edilen, güç uygulanan ve dönüştürülen bir bağlamda ele almaktadır.

4.4. Bölüm Sonucu

Tanzimat'tan günümüze coğrafi imgelemlerin mercek altına alındığı bu bölümde, başlangıçta Shiner'den yapılan alıntıda ifade edildiği üzere, tarihin tozlu sayfalarında yer bulan ya da bulacak olan kimlik idealleri yepyeni bir perspektifle yeniden dile getirilmiştir. Değinilen her politika içerisinde yer verilen detaylar üzerinden örtük ya da açık olarak gösterilen sözü edilen yeniden bakışı, bir dizi semptom üzerinde simgelemek mümkündür. Bunlar arasında en öne çıkanı, coğrafi imgelemlerin bir çeşitlilik sergilemeleridir. Zira ortaya çıkan her yeni kimlik politikası, aynı zamanda mekana bakışta da bir değişiklik meydana getirmiştir.

Yükselen milliyetçi dalga ve modernleşme girişimlerine içkin geç Osmanlı dönemi coğrafi imgelemleri, toplumsal birliği temin etme yolunda mekânı birbirlerinden kesin farklarla kavramsallaştırmaktadır. Türkiye'nin kurulmasıyla birlikte oluşan mutlak otorite yeni bir coğrafi imgeleme kapı aralarken, özellikle II. Dünya Savaşı'nın ardından toplumsal ve ideolojik yapılardaki dramatik ve kökten değişimler, coğrafi imgelemlerin çeşitlenmesini ve iktidar dışı alanlarda da sükun etmesini sağlar. Böylelikle yaklaşık iki asırlık sürede gerçek ve somut mekân, kimi zaman din, etnisite gibi unsurlarla anlamlandırılırken kimi zaman gerçek sınırları aşan ve farklı coğrafyaları kapsayan bir şekilde inşa edilir; kimi zamansa geçmişte ya da gelecekte yeniden konumlandırılarak yeniden ve yeniden üretilir.

İkinci olarak Tanzimat'tan günümüze geliştirilen coğrafi imgelemler içerisinde mekânın, pasif ve etkilenen bir yapıda konumlandırıldığı görülmektedir. Buna göre

kimlik politikası doğrultusunda şekillendirilen ve adeta bir zemin görevi icra eden mekân, hem gerçek özellikleri hem de kimlik politikası doğrultusunda inşa edilen anlamıyla ulusun bir parçasıdır. Mekân, Osmanlı dönemi coğrafi imgelemelerinde daha çok bir yaşam alanına karşılık gelirken, Türkiye döneminde de benzer yaklaşım hakim olmakla birlikte bilhassa geçmiş inşasıyla daha derinlikli bir bağlamda ele alınmıştır.

Üçüncü olarak coğrafi imgelemelerin odak noktası olarak üç mekân öne çıkmaktadır: Doğu, Batı ve Orta Asya. Sözü edilen üç mekân, Anadolu merkezli üretilen coğrafi imgelemelerin bir anlamda genişleme sahasına karşılık gelir. Din odaklı imgelemelerde mekânsal sınırlar Doğu'ya doğru genişlerken, özellikle Kemalizm'in radikal modernleşme programıyla birlikte gözler Batı dünyasına çevrilmiş ve son olarak Orta Asya ise etnik kökene dayalı imgelemeler içerisinde ön plana çıkmıştır. Böylelikle Osmanlı dönemi coğrafi imgelemeleri genel anlamda Doğu merkezliken, Türkiye dönemiyle birlikte bunun yerini Batı ve Orta Asya almıştır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, kimlik politikalarının bir coğrafi imgelem olarak okunması, “gerçek” mekânın odağa alınmasından hareketle daha geniş coğrafyaların bireysel ve toplumsal yaşamların bir parçası haline getirildiğine işaret eder. Hem fiziki hem de öznel süreçleri esas alan söz konusu coğrafi imgelemelerle, teritori inşasının sınırlarını aşan bir şekilde, mekânın bir klişe olmanın ötesine geçerek, kimi zaman açık kimi zamanda örtülü farklı politikalar tarafından her seferinde farklı bilinç ve temsillerle baştan inşa edilerek bir gerçeklik halini aldığı ve hatta gerçeğin yerini aldığı görülür.

Bir sonraki bölümde odaklanılan Mavi Anadoluçuluk, böylesi geniş bir düşünsel ve tarihsel arka planı barındırır. Bu arka plan, Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan ve Türkiye döneminde sürdürülen coğrafi imgelemeleri bünyesinde barındırır. Bilhassa Kemalist siyasal sistemle Mavi Anadoluçular arasında hem bir tamamlayıcılık hem de bir

temsil ilişkisi bulunur (Koçak, 2009). Mavi Anadoluculuk, ulusal kimliğe angaje böylesi bir toplumsal, siyasal ve entelektüel düğüm ortamında, Anadolu'daki bütün uygarlıkları kapsayan yeni bir kimlik öne sürmektedir.



Rum, Ermeni, Kürt, Çerkes, Laz, Gürcü, Çingene, Arap, Fars, Yahudi, Dönme, Arnavut, Giritli, Kıbrıslı, Rodoslu, Mısırlı yurttaşlarımıza, Romanya'dan, Bulgaristan'dan, Yugoslavya'dan, Türkistan 'dan, Azerbaycan 'dan, Kıpçakistan 'dan, Kırgızistan 'dan, dünyanın dört bir yanından gelenlerimize, ateşe, putlara, cümle Tanrılara tapanlara inandığımız inanmadığımız bütün peygamberlerin yolundan gidenlere, Mevlana'ya, Hacı Bektaş'a, bütün ulu kişilerin müritlerine, biz Müslüman, Türk, Sünni, münni olanlardan selam ola!

Sabahattin Eyüboğlu⁸

5. MAVİ ANADOLUCULUK: MEKÂN, KİMLİK VE COĞRAFİ İMGELEM

5.1. Giriş

Sanatçı Akrep Nalan'ın *Halikarnas* (1991) isimli şarkısı, Bodrum'la özdeşleşen Mavi Anadoluculuğun da coşkusunu dile getirir. Nalan'ın masmavi bir tutku, bir başka parlaklık olarak imlediği Bodrum gibi Mavi Anadoluculuk da Türkiye'deki muadilleriyle karşılaştırıldığında farklı ve özgün bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir.

Mavi Anadoluculuk, Türkiye'de iktidar dışı alanda entelektüel bir hareket olarak baş gösteren kimlik projelerinden biridir. Dinamik ve olumsal bir tabiata haiz olan ve zamanın ruhuna bağlı olarak şekillenen (Gellner, 1992) bir toplumsal kimlik olarak Mavi Anadoluculuk, kültürel ve tarihsel bütünlüğü sağlanmış ulus inşası sürecinin dinamiklerinde ortaya çıkmış ve ortak noktalar taşıdığı Kemalizm, Anadoluculuk, Türk hümanizmi gibi yaklaşımlardan etkilenmiştir (Karacasu, 2008). Özellikle Kemalizm'in seküler bir Türklük inşasına yönelik politikası, Mavi Anadoluculuğa bir zemin hazırlar (Karacasu, 2008). Bir kültür dairesi değiştirme girişimine karşılık gelen Mavi Anadolucu

⁸ Eyüboğlu, S. (1961/2002). Mavi ve kara. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.15.

düstur (Ergül, 2014), özünde cumhuriyet rejimi tarafından tanımlanan ulusa yönelik bir kabuk değiştirme girişimi olup bununla birlikte içerik olarak bu bağlamı aşar ve evrensel bir söylem halini alır.

Mavi Anadoluculuk, Anadolu'daki kültürel birikimin tarihsel bir süreklilik arz ettiğini öne süren ve söz konusu sürekliliği modern bir kimlik projesi olarak tanımlayan bir entelektüel pratiktir. Etnik, dinî ve kültürel farklılıkları göz ardı eden ve geniş ölçekte bir kapsayıcılığı savunan düşünce, Anadolu'yu bir kültürel öz olarak ele almakta (Belge, 1987) ve buradaki kültürel çeşitliliği bireysel ve sosyal ayrımlar yerine mekânsal ortaklık üzerinden değerlendirmektedir. Buna göre birbirinden farklı uygarlıklara ait kültürel birikimin tarihsel bir sentezi olarak Anadolu, burada yaşamış bütün uygarlıkların aynı mekân üzerinde ortak bir kültür geliştirmesinin bir ürünüdür (Gençkal Eroler, 2023). Dahası düşünce, bu yöndeki bir kavramsallaştırmayla, Anadolu'nun günümüzde Batı'da temsil edilen uygarlık düşüncesinin kaynağı olduğunu ileri sürer. Batı uygarlığının altının kazındığında Yunanlıların olduğu iddiasının aksine Mavi Anadoluculuk, günümüz Anadolu insanların uygarlık düşüncesinin geliştiği toprakların üzerinde yaşadığını ve bu mirasın onların benliği, dilleri, oyunları gibi hemen her şeyde bulunduğunu belirtir. Dolayısıyla kendine has bir entelektüel pratik olarak Mavi Anadoluculuk, Anadolu'nun doğal ve kültürel gerçekliklerinin harmanlanmasını esas alan ve Türkiye topraklarında hayat bulan bütün uygarlıkları bir potada buluşturmaya amaçlayan yeni bir imgelem olarak sembolleşir (Günyol, 1992).

Yeni bir “genesis” bulma girişimi olarak hümanist, seküler ve halkçı bir kimlik kompozisyonunu yeğleyen Mavi Anadolucu düşünce (Belge, 2006), yaklaşık olarak yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde etkinlik gösterir. Mavi Anadoluculuğun gelişiminde belirleyici bir rol oynayan üç isim öne çıkar: Cevat Şakir Kabaağaçlı (1890-1973),

Sabahattin Eyüboğlu (1908-1973) ve Azra Erhat (1915-1982) (Akyıldız, 2007a)⁹. Bu isimlerin her biri Mavi Anadoluçuluğu farklı konular özelinde işler. Mavi Anadoluçuluğun fikir babası olarak bilinen Kabağağaçlı, deneme, hikaye, roman gibi edebî eserleriyle bu düşüncenin felsefi temellerini atıp tarihsel bağlamını inşa ederken; Eyüboğlu, deneme yazıları, belgesel filmleri ve sohbet toplantılarıyla, Erhat ise çevirileri ve yolculuk yazılarıyla Mavi Anadoluçu coğrafi imgelemin derinlik kazanması ve aynı zamanda entelektüel ve toplumsal düzeyde yaygınlaşmasına katkı sağlar. Söz konusu üç ismin yanı sıra düşünce çevresi, edebî eserler başta olmak üzere kültürel ve sanatsal ürünler üzerinden Mavi Anadoluçuluğu ortaya koyar. Ayrıca, bir süreli yayın olarak Yeni Ufuklar Dergisi de¹⁰ düşüncenin işlendiği önemli bir adrestir.

Mavi Anadoluçuluk nezdinde “mavi” sıfatı, sıradan bir tercih olmaktan öte, düşüncenin derin ve incelikli bağlamında anlamını bulmaktadır. Eyüboğlu’na (1961/2002) göre, her rengin kendine özgü bir lezzeti ve derinliği olmasına karşın, mavi sanatı temsil eder ve karanlığı alt eden asli renk olarak öne çıkar. Gecenin koyu perdesine rağmen şafağa dek kendisini ve canlılığını koruyabilen mavi, bu bağlamda Anadolu’da uygarlık bilincinin ve hümanist kültürün yeniden yeşerme çabasının da bir simgesi olarak billurlaştır. Bu nedenle düşüncenin somutlaşması için seçilen bir renk olarak mavi, aynı zamanda kültürel ve entelektüel uyanışı hedefinin bayrağını taşıy gibidir.

Dolayısıyla Mavi Anadoluçuluğun adeta bir arkeolojisinin yapıldığı bu bölümde, temel motif olarak Mavi Anadoluçu çevrenin kültür ve mekâna ilişkin örtük ya da açık görüşlerinden hareketle düşünce bir coğrafi imgelem olarak yeniden yorumlanmakta ve kimlik, kültür ve mekâna ilişkin anlayışları detaylı olarak irdelenmektedir. Kuşkusuz sadece yeni bir kuramsal çerçevenin yerele uyarlanması ibaret olmayan bu irdeleme,

⁹ Ayrıca Vedat Günyol, Muhtar Enata, Orhan Bruian, Mina Urgan, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Adalet Cimcoz, İsmet Zeki Eyüboğlu, Melih Cevdet Anday gibi isimler de Mavi Anadoluçu olarak anılmaktadır.

¹⁰ Yeni Ufuklar Dergisi, Vedat Günyol tarafından 1952-1976 yılları arasında hümanizmi temel alarak yayın hayatına devam etmiştir.

Mavi Anadolucu coğrafi imgelemin hem geçmiş hem geleceğe yönelik boyutlarını da görme imkanı sunmaktadır. Bu bağlamda Mavi Anadoluculuk, Harvey'nin mekansal bilinci ile Said ve Gregory'nin vurguladığı mekansal temsil kavramsallaştırmaları ışığında bir coğrafi imgelem olarak açıklanmakta ve coğrafi imgelemlerin bir bilme biçimi olarak kavramsallaştırılması girişimlerine de yeni bir pencere açmaktadır.

Bu bölüm, yedi başlıktan oluşmaktadır. Mavi Anadoluculuk ve bölüm hakkında temel bilgilerin verildiği giriş bölümü sonrasında, ikinci başlıkta Mavi Anadoluculuğun Anadolu'yu uygarlıkların sentezi olarak yeniden kavramsallaştırması, üçüncü başlıkta da Anadolu'daki uygarlıklar arasındaki ilişkinin kültürel birikim üzerinden sağlanması açıklanmaktadır. Dördüncü başlıkta Anadolu'nun uygarlık düşüncesinin kilit noktası olarak konumlandırılması ele alınırken, beşinci başlıkta Anadolu'da temellenen uygarlığın günümüzde Batı'da temsil edildiğine değinilmekte, altıncı başlıkta da mekânsal ve kültürel sentez içerisinde günümüz Anadolu'sunun nasıl konumlandırıldığı değerlendirilmektedir. Sonuç başlığı ile bölüm tamamlanmaktadır.

5.2. Uygarlıkların Sentezlendiği Bir Yer olarak Anadolu

Tarih ve biyografi arasındaki karşılıklı ilişkiye vurgu yapan Mills'in (2019) sosyolojik imgelemi, günümüz ile geçmiş arasında bir köprü kurarak, bireysel yaşamların toplumsal ve tarihsel bağlamın ışığında şekillendiğini iddia eder. Buna karşın Harvey (2005) ise toplum ve tarih kadar mekânın da bireysel yaşamlar üzerinde etkili olduğuna dikkat çeker ve mekânın, bireylerin kendisini ve dünyayı açıklamasında belirleyici bir role sahip olduğu kadar, toplumsal süreçlere de yön verdiğini savunur. Harvey'nin mekâna yönelik bu vurgusunu Mavi Anadoluculukta ve onun Türkiye'deki diğer coğrafi imgelemlerden olan farkında gözlemlemek mümkündür. Osmanlı ve Türkiye

dönemlerinde öne sürülen coğrafi imgelemelerin, sosyolojik imgelemi takip eden bir çizgide, daha çok toplumsal ve tarihsel dinamiklerle şekillendiği ve mekânı edilgen olarak konumlandığı görülürken; Mavi Anadoluculukta mekân kimliğinin merkezinde yer almakta ve mekânın bizzat kendisi bir kimlik ortaya koymaktadır. Böylelikle Mavi Anadoluculuk bir yandan Harvey'nin mekânın belirleyiciliğine ilişkin yaklaşımıyla örtüşürken diğer yandan da bunun ötesine geçmekte ve mekânın “her şeyin” temelinde yer aldığını göstermektedir.

Geç Osmanlı döneminde ve Cumhuriyet Türkiye'sinde öne sürülmüş olan diğer kimlik projelerinden farklı olarak Mavi Anadolucu düstur, bir uygarlıklar sentezi olan Anadolu'nun doğrudan bir kimliğe karşılık geldiğini ileri sürer. Düşüncenin soy kütüğündeki en önemli hususu teşkil eden bu yaklaşıma göre Anadolu, burada yaşamış tüm uygarlıkların mekânsal ortaklığı ve kültürel etkileşiminden kaynaklanan tarihsel ve toplumsal bir bütünlüğü temsil eder. Bir diğer ifadeyle Mavi Anadoluculuk, Anadolu uygarlıklarının binlerce yıl boyunca çeşitli ürünler aracılığıyla fısıldadığı gerçekliklerin damıtılmış bir şeklidir (Aksoy, 1997). Bu bağlamda yüzyıllar boyunca farklı uygarlıklar ve kültürlerle şekillenen Anadolu, ayırt edici ve kendine has bir kimlik olarak gün ışığına çıkar.

Mavi Anadoluculuğa göre Anadolu iç içe geçmiş tarihler ve üst üste binen katmanlarla karakterizedir. Tıpkı geçmişten günümüze yeryüzünün evrimini katman katman yansıtan jeolojik bir kesit gibi, Anadolu da bütün uygarlıkların üst üste birikimini simgeler. Her bir tabakası Sümer, Hitit, Girit-Minoen, Miken, Etrüsk, Urartu, Frigya, Lidya, Pers, Helen, Bizans ve Türk uygarlıklarına ait bu birikimin bütünü, sözü edilen jeolojik kesiti, yani Anadolu'nun gerçek kimliğini temsil eder (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). İşte, bu çoğulcu kompozisyonun karşılığı olarak Anadolu, antik dönemlerden günümüze kadar süregelen uygarlıklar silsilesinin ve ardışık uygarlıkların

bir sentezidir (Gençkal Eroder, 2023). Gerçekten de, halk oyunları gibi kültürel gelenekler, söz konusu birikimin günümüzdeki geçerli bir örneğini sergiler. Neredeyse hepsi İslam öncesi dönemden başlayarak ve diğer kültürlerle uzlaşarak günümüze kadar gelen bu oyunların çeşitli ve karmaşık doğası, Anadolu'nun bir uygarlıklar beşiği olmasıyla doğrudan ilintilidir. Eyüboğlu, bu gerçekliği çarpıcı bir soruyla gerekçelendirir: *Bu memleketin kendi tarihi nerede yaşıyor hala? Biz bu toprakların bütün oyunlarını durdurduk, bütün türkülerini susturduk mu? Ne değerimiz varsa yaşayan, hep dışarıdan mı getirdik?* (Eyüboğlu, 1961/2002: 13) Bu bakımdan Mavi Anadoluculuk, özgün bir bakış açısı geliştirerek, Anadolu'yu bütün uygarlıklar için ortak payda olarak kabul etmektedir (Yıldırım, 2012).

Mavi Anadolucu pratikte Anadolu imgesi, ırk, dil, din gibi herhangi bir ayırım gözetmeden, aynı mekânda bir araya gelen bütün uygarlıkları içirimler (Albachten, 2012). Kronolojik bir politik ve sosyal mantığı arka plana iten bu kavrayış, mekânı bütün tarihe yayar ve bunun bir neticesi olarak Anadolu'yu mekânsal birliktelik ekseninde bütüncül olarak imler. Bu anlamda zamansal ve mekânsal olarak doğrudan deneyimin mümkün olmadığı Hitit, Yunan, Roma, Selçuklu gibi uygarlıklar, mekânı şekillendiren ve aynı zamanda günümüz yaşamının da aktif bir parçasını teşkil eden farklı “renkler”den başka bir şey değildir. Bu bakımdan Anadolu’da kümelenen uygarlıklar ve onları temsil eden kültürleri, gelenekleri, eserleri bütün Anadolu’ya mal eden Mavi Anadolucular, mekânı etnik ve dini bir yaklaşımla değil, çoğulcu bir bağlamda ele almaktadırlar (Copeaux, 2000). Böylelikle düşünce, Anadolu’da yaşamış bütün uygarlıkları ve insanları, Anadolulaştırmaktadır (Bora, 2017). Yine Eyüboğlu (1961/2002: 203), bizzat kendi deneyimi üzerinden zamanı önemsizleştiren ve mekândaki birlikteliğe vurgu yapan bir anısını dile getirir:

Ben on iki yaşında Kütahya'daydım. Yunanlılar girdi girecekti oraya. Kardeşim Bedri ile bir meydana gider, Anadolu'nun dört bir yanından gelip sıra sıra dizilen Mehmetçikleri seyrederdik.

Kimi Karadeniz, kimi Akdeniz kıyılarından, kimi bozkırlardan yerli kılıklarıyla gelmişti bu hemen savaşa gidecek insanlar. Babamız Kütahya Mutasarrıfı idi o zaman. O da Mehmetçikleri, ölüme giderayak, doyurmakla uğraşırdı. Dilleri, halleri değişik nice Anadolulular görmüştük o zaman kardeşimle, tıpkı İlyada’da olduğu gibi. Aradaki benzerlik şimdi Anadolu tarihinin ipuçlarını verir gibi oluyor bana.

Üç kıtanın kesişiminde bulunması, bereketli topraklara ev sahipliği yapması ve tarihin hemen her döneminde göçlere maruz kalması, pek çok toplum ve kültürün bir çekim merkezi olarak Anadolu’da bir araya gelmesine yol açmıştır ([Halikarnas Balıkcısı, 1982/1991](#)). Kabağağaçlı’ya göre canlı ve dinamik bir mekân olarak Anadolu, haritalarda her ne kadar Asya’nın batıya doğru bir uzantısı olarak yer alsa da, aslında Asya, Avrupa ve Afrika’nın birleşim noktasıdır ve bu vasfından ötürü insan hareketliliğe köprülük yapmaktadır. Zira ırklar ve kökenler Anadolu’da öylesine karışmıştır ki, kimin hangi millete ait olduğunu anlamak çok zordur ([Erhat, 1999](#)). Dahası, söz konusu zorluk, çeşitli eserler için de geçerlidir. Örneğin, Göreme çevresindeki kaya manastırları ve bunlardan günümüze ulaşan sütun ve freskler; Suriye, Filistin ve Bizans’ı bir araya getirmektedir ([İpşiroğlu ve Eyüboğlu, 1958](#)). Böylelikle, insan hareketliliğinin Anadolu’daki halklarla karışmasıyla, mevcut toplumsal doku yenilenmekte ve böylelikle mekân yeni anlamlarla karakterize olmaktadır. Bu husustan hareketle Mavi Anadolucu çevre, Anadolu’nun toplumların mekânsal ve kültürel bir karışımı olduğunu öne sürerek ([Halikarnas Balıkcısı, 1954/1983a](#)), Anadolu’yu yeni bir imgeleme kavrar. Anadolu’nun bu yapısına dikkat çeken Kabağağaçlı, farklı coğrafyalardaki arayışlar karşısında bu gerçeğin dikkate alınabilir nitelikte olduğunu savunur:

Tanzimat devrinde artık Doğu’nun geri etkisinden kurtularak Batı’ya dönmeye uğraşıldı. Cübbeler ve kavuklar kaldırıldı, istanbulinler ve fesler giyildi. Daha sonra Servet-i Fünun edebiyatında Tevfik Fikret’in söylediğine göre, irfanımız tabiiyet değiştirerek, artık Batı’ya bağlı olacaktı. Batı irfanı denilince yabancı bir irfan sanıldı, oysa Batı kültürünün beşiği Anadolu’dur. Batı çocuklarına okutulanların çoğu Anadolu’nun eski efsaneleridir. Biz burada o kültürü yaratmış olan

insanların çocuklarıyız. Oysa günümüzden elli altmış yıl önce -yani Batı uygarlığına bağlanıyoruz dediğimiz sıralarda- Milo Aphrodite’i, Semendirek zaferi, Efesos Artemisium’u, Bergama’nın Zeus altarı ve Halikarnas Mausoleum’u gibi o kültürün eserleri kazılıp kazılıp Memalik-i Osmaniye’den götürüldü. Buna karşı biz Batılılaştık diye başımıza fes ve sırtımıza istanbulin geçiriyorduk. Batının çiçeklerini alıp artık kurumuş olan eski ağacımızın dallarına pamuk ipliğiyle bağlamaya ne hacet vardı? O çiçekleri açan gövde ve kökler bizim topraklarımızdaydı ([Halikarnas Balıkcısı, 1954/1983a: 15](#)).

Bu bakımdan Mavi Anadolucu imgelemde Anadolu, Türk kültürünün kökenleri için de yeni bir mekânsal bilincin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Sözün gelişi, millet olma bilincinin doğrudan deneyimlenen mekânla ilişkili olması gerektiğini düşünen Eyüboğlu ([1961/2002](#)), bunun karşılığının Anadolu olduğunu söyler. Bu bağlamda Türk tarihinin Orta Asya stepleri, Arap çölleri ya da Viyana kapılarında aranmasına karşı çıkan Mavi Anadolucular, adres olarak Anadolu’yu gösterirler. Üstelik, Anadolu’ya yönelik bu yeni kavrayış, cumhuriyet yönetiminin ideolojik programıyla da örtüşür. Mavi Anadoluculara göre, Kurtuluş Savaşı’yla yeniden doğan millet, hangi ırk ve dinden olursa olsun eşit koşullarda yaşamayı tercih etmiş ve bu kararıyla da milletin geçmişini uzaklarda değil, kendi topraklarımızın içinde, ektiğimiz buğdayların kökünde aramamızda karar kılmıştır ([Eyüboğlu, 1961/2002](#)). Bununla birlikte düşüncenin, cumhuriyet ideallerinin çeşitli bağlamlarından yararlandığı açık olsa da, Kemalist anlatının Orta Asya’da temellenen etnik karakterini, Anadolu’ya kaydırıldığı aşıkardır ([Danış, 2023](#)).

Anadolu üzerindeki toplumsal karışımı önemseyen Mavi Anadoluculuk, geriye doğru yazılan tarihsel bir yaklaşımla ([Baker, 2009](#)), aynı mekânı paylaşan farklı uygarlıklara ait eserleri, bir bütünün farklı parçaları olarak görür. Bu anlamda Anadolu uygarlıklarına ait herhangi bir eserin benimsenmesi için Anadolu’da filizlenmiş olması yeterlidir ([Erhat, 1999](#)). Zira hepsi aynı mekânı paylaşmış, aynı mekânda izler bırakmış ve birbirlerinden etkilenmişlerdir ([Şekil 5.1](#)). Örneğin Erhat, Hititlerin ırk olarak Türk

olup olmamasının bir öneminin olmadığını ve bir Anadolu uygarlığı olarak Hititlere ait eserlerin Türkçeye kazandırılıp yaşatılmasıyla hakiki Türk olacağını söyler (Eyüboğlu ve Erhat, 1977). Bu bakımdan tarihi işlevsel olarak kullanan ve dönemin bir parçası haline getiren düşünce (Tüzün, 1999), buna paralel olarak benzer bir anlam ilişkisini Truva Savaşı ile Kurtuluş Savaşı arasında da kurar. Mavi Anadolucu çevre için her iki savaşta da Anadolu halkı sömürüye karşı direnç göstermiş ve aynı toprağı kanlarıyla sulamıştır (Eyüboğlu, 1961/2002). Hektor Troya'yı kurtaramamışken, Atatürk düşmanları Anadolu'dan kovmuş ve Anadolu'nun sömürgeleştirilmesini önlemiştir (Erhat, 1999). Hektor ve Atatürk, farklı zamanlarda ve toplumlarda yaşamış olsalar da aynı topraklar için mücadele vermiştir. Bunun yanında iki savaş benzer bir bağlamı taşısa da aralarında önemli bir farklılık vardır: Troya'da Anadolu halkı tek bir vücut olarak boy göstermiştir (Erhat, 1978). Frigya'dan, Likya'dan, Karya'dan gelenler Troya'yı savunmuşlar ve bu birlik görüntüsü vermişlerdir. Aksine, Kurtuluş Savaşı'nda Rumlar ve Ermeniler gibi Anadolu'da yaşayan uluslar bir mutabakat oluşturamayarak Anadolu'yu hedef almışlardır. Dahası, hem Kurtuluş Savaşı hem de Çanakkale Savaşı gibi ulusal tarihin dönüm noktası olan olaylarla ilişkili söylenen ağıtlarda dile getirilen acı ve ayrılık gibi duygular, Troya Savaşı'nda yer alan Anadolulular tarafından da belirtilir (Erhat, 1999). Aynı acı, Ahmet ile Mehmet ya da Hektor ile Paris gibi isimler fark etmeksizin veya zamansal kopukluk önemli olmaksızın yaşanmış ve Anadolu'nun sözlü geleneği içinde yayılmıştır. Dolayısıyla Mavi Anadolucu çevre için farklı zamanlarda yaşanan ve adeta mekâna sinen olaylar, çok sonraki dönemlere kadar varlığını sürdürmüş ve kendisini farklı toplumlar içerisinde yeniden üretmiştir. Bu konuda azımsanamayacak bir çaba içinde olan Eyüboğlu, farklı zamanlarda Anadolu'yu savunan ve yurt olarak kabul eden iki isimden bahseder ve ortak mekândan hareketle aralarında bir temas kurar:

Bizim Kurtuluş Savaşı'mızdan üç bin iki yüzyıl önce Anadolu, belki de Mustafa Kemal'in atalarının atası Hektor'un kumandasında, sömürgecilere karşı bütün gücünü Troya'da

birleştirmişti. Homeros ne güzel anlatır, Anadolu'nun dört bir yanından bölük bölük gelen eski yurttaşlarımızı (Eyüboğlu, 1961/2002: 202).



şekil 5.1. Kabağağağlı'ya göre Hitit savaşçılarının giydiği kıyafetler çok sonraları Yunanlılar tarafından da kullanılmıştır (Kaynak: Halikarnas Balıkçısı, 1972/1989a).

Anadolu'yu uygarlıkların bir sentezi olarak kavramsallaştıran Mavi Anadoluculukta, bu sentezin günümüz sınırlarıyla uyumlu bir Anadolu portresi ortaya koyduğu görülmektedir. Bu bağlamda Mavi Anadolucu imgelemin sınırları, günümüzde genel anlamda ülke sınırlarıyla örtüşen ulusal bir nitelik taşımaktadır. Düşünce, Anadolu'nun diğer uygarlıklarla çeşitli ilişkiler geliştirdiğini vurgulasa da, esas olarak ülke sınırlarını gözetir. Anadolu ve Türkiye'yi eş anlamlı olarak gören Mavi Anadolucular, Türkiye'nin kurulmasıyla Anadolu'da ilk kez bir birliğin oluşturulduğunu düşünür. Buna paralel olarak cumhuriyetle sınırları çizilen coğrafyanın pek çok gelişmeye ev sahipliği yapması, bu sınırları gözetken bir imgelemin ortaya çıkmasında etkili olduğu söylenebilir. Aşağıda yer verilen Kabağağağlı'ya ait cmlerler, Mavi Anadoluculuğu etkileyen bu kurucu bağlamını rnekler:

Anadolu ya da Türkiye, çok değişik safhalar gösteren upuzun tarihinde, ancak dokuz yüzyıldan

beridir ki, tam bir etkin bütünlüğe ve birliğe kavuşmuştur. İsa'dan iki bin yıl önce koca Hitit, ondan sonra Frig, Lidya, Pers, Büyük İskender, Bergama, Roma ve Bizans imparatorlukları bile Anadolu'da bir birlik sağlayamamışlardı. Etnik ve kültürel bakımdan Türkiye, doğal olarak Milli Misak sınırları içindedir. Çünkü, şimdi Türkiye Anadolu'da ister geri densin, ister ileri, etnik ve kültürel bir bütün ve bir realitedir (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992: 16).

Coğrafi imgelemler, mekânlara dair yeni zihinsel ve metinsel imgeler oluşturarak bu mekânların yeniden anlamlandırılmasını sağlar. Mavi Anadoluculuk ile Anadolu, hem gerçek hem de kurgusal olarak yeni bir kavramsallaştırmaya karşılık gelen bir anlamsal dönüşüm geçirmiştir. Bu süreçte Anadolu, basit bir mantığın sade ifadeleri yerine, güçlü bir figür olarak konumlandırılmış ve uygarlıklar mozaïği kabul edilmiştir. Örneğin Anadolu'nun Batı kıyılarının Arşipel, Ege Denizi ya da Adalar Denizi olarak adlandırılması, farklı uygarlıkların ve kültürel kabullerin zenginliğinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Erhat'ın da (1960/2019a: 9) “Ne mutlu Anadoluluyum” sözüyle işaret ettiği üzere Anadolu, herhangi bir toplumsal ayrım gözetilmeden uygarlıkların kaynaştığı bir potadır ve aynı zamanda bütün bu uygarlıklar kimliğin temel bir parçasıdır (Karaböcek, 2017).

5.3. Kültürel Birikim ve Anadolu Uygarlıklarını Bir Araya

Getirmek

Mavi Anadoluculuk, Anadolu'da yaşamış uygarlıklar arasındaki ilişkiyi kültür üzerinden kurmaktadır. Bu yaklaşıma göre kültür, soy veya ırk temelinde değil, aynı coğrafyada yaşayan insanların ortak yaratımı olan bir süreklilikle karakterize edilir. Bu doğrultuda Mavi Anadoluculuk kültürü yıldız bir aktör olarak konumlandırır ve onun yarımada da yaşamış ve yaşayan tüm toplulukları birbirine bağladığını savunur (Bilsel, 2007). Bu düşünce ekolü, kültürel öğelerin kan bağına dayanmadan, doğal olarak

süreklilik gösterdiğini ve bu yönüyle mekânsal, sosyal, zamansal koşullara gömülü olduğunu vurgular.

Mavi Anadolucu imgelem mekânı ırk, din gibi etmenler yerine kültürle karakterize eder (Oktay, 2003). Bu anlamda kültürün örtük olarak sosyal süreçlerle inşa edildiği öne sürülür. Onlara göre kültür, aynı mekânda yaşamış insanların ortaya çıkardığı toplumsal, edebî, siyasal, ekonomik vb. bileşenlerin bir bütünüdür (Akyıldız ve Karacasu, 1999). Bir başlangıca ya da bitime sahip olmayan kültür, kişinin kendi çevresinden diğer topluluklarla ilişkisine değin pek çok şeyden beslenir ve zenginleşir (Erhat, 2002). Ayrıca, cumhuriyetle kültürel bir dönüşüme kapı aralandığına inanan Mavi Anadolucular, aynı zamanda kültürü ulusal bilinçle eşdeğer görürler (Erhat, 2002). Örneğin, Anadolu'daki bütün değerleri benimseme gayretinden doğan Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi yaklaşımlar, son yıllarda birer birer ortaya çıkan Hitit tanrılarının gülümseyerek söylemek istedikleri gibi, Anadolu'nun Lidyalıları, Yunanlıları gibi farklı kültürlerin kaynağında yer aldığını doğrulamaktadır (Eyüboğlu, 1961/2002). Kabağağalı, özel bir yankısı aşık olan Türkleri örnek olarak kullanır ve onların Anadolu'da kültür vesilesiyle diğer toplumlara karışmasından bahseder:

Türkler dediğimde günümüzde Anadolu'da yurtlanmış olan bizlerin salt Selçuk ve Oğuz kanından olduğumuz anlaşılmasın. Anadolu'yu önce adaletleri ve dinsel olduğunca ulusal hoşgörülerini ve sonra askeri güçleriyle elde eden Türkler olsa olsa iki, üç milyon insandan oluşuyordu. O zaman Anadolu'nun toplam sayısı yirmi üç milyondur. Ataları ta Hitit ve Hititlerden önceki uluslara, Babillilere, Asurlulara, Frigyalılara, İonia ve Dorlarla Lidyalıları ve hatta Amazonlara, Simmeryenlere ve Gollara dayanan Anadolu halkına Türkler karıştı ve dillerini Anadolu'ya yaydı. Türklerden önce, örneğin Hititler döneminde Anadolu iki yüzyıldan çok bağımsız kalmamıştı. Ancak Türkler zamanındadır ki, Anadolu yedi yüzyıl bağımsız kalmıştır. Unutmamalı ki, yeniçerilerin çoğu Hristiyan halkından devşildirildi. Ancak burada kandan söz etmiyoruz; kültürden söz ediyoruz. Kültürünse soyla ilgisi yoktur. Onun için yeniçeriler de Türktürler (Halikarnas Balıkcısı, 1995: 147).

Kabaağaçlı, Hristiyan halklardan devşirilerek Türk olan yeniçeriler örneğinden yola çıkarak, önemli olanın kan bağı değil kültür olduğunu ve kültürün soyla bir bağlantısı olmadığını ifade eder (Halikarnas Balıkcısı, 1995). Benzer şekilde her ne kadar ırk olarak Türk olduğu söylene de, Timur'un da kültür ve yaşayış bakımından daha çok bir Moğol profiline sahip olduğunu dile getirir. Bu bakımdan Mavi Anadoluculuk, kültürün ırk, dil, din gibi belirli kalıplar yerine sosyal bir etkileşim sonucunda şekillendiğini esas alır ve sözü edilen insanın da kültürel bir süreklilik teziyle gerçekleştirildiğini savunur (Bilsel, 2007). Dolayısıyla, Türkler örneği yinlendiğinde, Anadolu'daki diğer halklarla karışan Türkler, başka türlü Türk başka türlü Müslüman olmuşlardır (Akyıldız, 2007a).

Mavi Anadolucular, geçmişten günümüze kadar tüm uygarlıklara ait kültürel unsurların, artzamanlı kültürler içerisinde varlığını sürdürdüğünde hemfikirdir (Halikarnas Balıkcısı, 1995). Anadolu'da yaşayan uygarlıkların hepsi, Anadolu'ya kök salmış ve fiziksel ve kültürel izlerini arkalarında bırakmışlardır. Bu izlerin olası sivri uçları ve keskin köşelerinin törpülenerek birbirlerine yaklaştırıldığını ve böylelikle Anadolu'daki ortak kültürel birikime entegre edildiğini iddia eden Mavi Anadoluculuk (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992), Anadolu uygarlıkları arasındaki ilişkinin temeline coğrafi mekânı şekillendiren bir kuvvet olarak bu kültürel birikimi yerleştirir. Bütün zamana yayılan ve yeni eklemlerle sürekli gelişen bu kültürel örüntü, bir katalizör görevi görerek, Anadolu uygarlıkları arasında yeni bir ağ ortaya çıkarır ve onlara derinlemesine nüfuz eder. İşte, Anadolu toplumları arasındaki işleyiş modunu değiştiren bu yeni ağ, bütün uygarlıkların birbiriyle temas etmesini ve Anadolu'da bir sentezin meydana gelmesini sağlar (Bilsel, 2007). Dahası, Anadolu'daki uygarlıkların yüzyıllardır birikimi olan söz konusu kültürel harmanın bir neticesi olarak Anadolu'ya has ortak bir kültür gelişir (Akyıldız ve Karacasu, 1999). Bu bakımdan Anadolu'da kurulmuş bütün uygarlıklar, kültürün dönüştürücü “gölge” etkisi doğrultusunda bir araya getirilir ve

birbiriyle ilişkilendirilir. Anadolu’da yaşayan uygarlıkların kültürdeki izlerini çeşitli masallarda, öykülerde, söylencelerde gözlemlemek mümkündür (Erhat, 1981/2012).

Sözün gelişi Kabağağaçlı, Bektaşî ve Mevlevî ritüelleri, zeybek oyunları ve Bakhos törenleri arasındaki analogiye dikkat çekerek, bu kültürel pratiklerin farklı topluluklar arasında süreklilik gösterdiğini titiz bir şekilde vurgulamaktadır (Halikarnas Balıkcısı, 1981/1985). Ona göre Marsyas’ın flütünü Kybele’ye, Kybele’nin zillerini Apollon’a, Apollon’un harpını Bakkhos’a, Bakkhos’un davulunu Aşık Garib’e, Aşık Garib’in sazını Zeybeğe vermesi, söz konusu kültürel birikimin bir zincir gibi sonraki zaman ve toplumlardaki etkisine delalet etmektedir (Halikarnas Balıkcısı, 1981/1985). Benzer şekilde, Anadolu tarikatlarında kutsal sayılan ve Mevlevî dervişlerinin postnişin dedikleri post da, Bakkha’ların nebris’inden başka bir şey değildir (Halikarnas Balıkcısı, 1981/1985). Dahası, kültürler arasındaki etkileşimin önemli yansıma alanlarından bir diğeri dildir. Günümüzde Türkçenin bir parçası olarak kullanılan baba, çocuk gibi kelimeler Hititlerden; dam, tuğla, kiremit, avlu, kilit, anahtar, gibi kelimeler de İyonyalılarından gelmektedir (Halikarnas Balıkcısı, 1958). Nitekim, bu tekil örneklerin yanı sıra Kabağağaçlı Türklerin de Anadolu’ya ilk geldikleri andan itibaren toplumsal olarak bu süreçten geçtiğini söyler. Roma İmparatoru Augustus zamanından Malazgirt’e değin yaklaşık yirmi bir milyonluk Anadolu nüfusuna katılan bir-iki milyon civarındaki Türk toplulukları, zamanla Anadolu kültürünün bir parçası haline gelir (Halikarnas Balıkcısı, 1955/1983b). Bu süreçte evlilik, ticaret gibi sosyal ilişkilerin ritmine kulak veren Mavi Anadoluculuk, böylelikle Türklerin Orta Asya’dan getirdikleri özelliklerini Anadolu’da yitirerek buradaki kültürlerle karıştığını öne sürer:

Roma imparatoru Augustos zamanında Anadolu’da yapılan ilk nüfus sayımında, Anadolu nüfusunun yirmi bir milyon olduğu anlaşılmıştı. Bugün de hemen hemen gene o kadardır. Doğrudan gelen Türk soyu, olsa olsa, bir iki milyondur. Demek ki, gelen Türkler, Anadolu’daki nüfusu şişirmemiş, tersine orada buldukları nüfusa karışmıştır. Türkler daha genç ve savaşçı

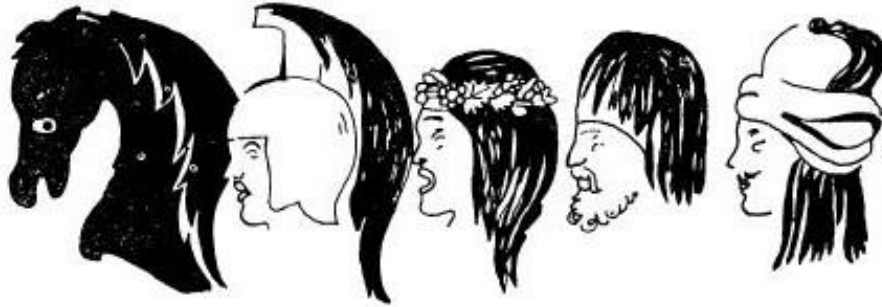
oldukları için, artık çürümekte olan İstanbul'un Bizans İmparatorluğuna kolayca üstün gelmiştir. Bu arada Türkçe, içine örneğin, bulgur, efendi ve zeybek gibi birçok Helence sözcük alarak, Anadolu'da genel bir dil olmuştur. Bu nedenle biz, o uygarlığın, yani klasik uygarlığın gerçek varisleriyiz. Çünkü o kültür Anadolu'da doğup gelişmiştir. Bu gerçeğin anlaşılması –özellikle duygu alanına geçirilmesi - zihniyet ve ruhsal halet bakımından birçok hayırlı ve güzel sonuçlara ve değişikliklere neden olabilir (Halikarnas Balıkcısı, 1955/1983b: 9).

Düşüncenin temsilcileri, Anadolu'da yaşamış olan uygarlıklar, devletler ve diğer siyasi örgütlenmelerdeki değişimlerin, tarih boyunca toplumlar arasındaki kültürel etkileşimi tamamen durduramadığını iddia eder. Bu siyasi ve toplumsal yapılar ortadan kalksa bile, yıkıntılar içerisinde varlığını sürdürecektir kanallar bulmayı başaran kültür, Anadolu'nun özünü teşkil eden birikime dahil olur. Zira ani ve köklü değişimlere içkin siyasal ve sosyal bir yapıyla karakterize olan bütün Anadolu tarihi, buna rağmen sürekli doğunun ve batının toplumlarını ağırlar ve böylelikle birçok uygarlığın bir araya geldiği bir birleşimler potası ortaya çıkar (Eyüboğlu, 2000a). Bir başka ifadeyle, Anadolu'daki toplumlar ve onların kültürel gelenekleri, türlü toplumsal ilişkiler aracılığıyla birbirine karışmış, tıpkı şekerin ya da tuzun yemeğin içinde erimesine benzer şekilde erimiş ancak kaybolmayarak kalıcı bir iz ve tat bırakmıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). Anadolu'yu konu edinen pek çok sanat eserinde belirli kalıplardan ziyade ikiliklerle karakterize edilen bu durum, karmaşıklıktan ya da Anadolu'daki kültürel kuraklıktan değil, kültürlerin iç içe geçmesinden ötürüdür (Eyüboğlu, 2000a).

Mavi Anadoluocular, özellikle farklı milletlere ait çeşitli toplumsal ve kültürel ritüellerin mekânsal hareketliliği üzerinde durur ve buna bağlı olarak kültürel birikimin etkisini genişlettiğine dikkat çeker (Şekil 5.2). Zamanla farklı toplum ve mekânlara yayılan mitoloji hikayelerin, antik döneme ait tarihi anlatıların ve folklorik ritüellerin, kültürel bir sentetik bütünlüğe ve etkileşime katkı sağladığına inanırlar (Şenol, 2009). Örneğin Kabağağaçlı, çift yüzlü baltanın (labris) Anadolu dışında Mezopotamya ve

Girit'te görülmesini uygarlıklar arasındaki kültürel alışverişin somut bir örneği olarak gösterir (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). Benzer olarak yine Kabağaçalı, yaygın olarak Friglerde kullanılmasından ötürü bir Anadolu imgesi olarak gördüğü Kybele'nin, Anadolu'dan hemen hemen bütün Yakın Doğu'ya yayıldığını söyler (Halikarnas Balıkcısı, 1955/1983b). Gerçekten de Kybele dikkate değer bir coğrafi genişlikte kullanıma sahiptir:

Anadolu'nun matriyarkal toplumunun bu büyük ana tanrıçasının adı, Frigya dilinde Kybele'dir. Bazen Dindymene, Sipylene, Karadeniz'de Pontos'ta Ma, Ermenistan'da Açilisen'a da Anaitis, Arabistan ve Hicaz'da Hubel ve Kible, Yunanistan ve Girit'te Rhea, Themis, Ops, Ge, Maia, Urania, Urinome, Idea, İtalya'da Vesta, Anna, Marianna, Suriye'de Atargatis, Diktinna; bir adı da Plastene'dir. Kybele, bütün tanrıların ve tanrıçaların anasıdır (Halikarnas Balıkcısı, 1955/1983b: 105).



Zeybek başlığının gelişimi

Şekil 5.2. Zeybek başlığının antik Yunanlılardan günümüze gelişimi (Kaynak: Halikarnas Balıkcısı, 1981/1985).

Mavi Anadolucu pratik, Anadolu'nun kültürel birikimi ve bütünlüğünü özellikle Homeros üzerinden vurgulamaktadır. Batı Anadolu'nun özgür ortamında yetişen ve doğa bilimlerinin temellerini atan Homeros (Halikarnas Balıkcısı, 1982/1991), düşünce için, eserleriyle hala yaşamakta ve farklı zaman ve toplumlardaki “Homoresoğulları” tarafından takip edilerek eserlere adeta damga vurmaktadır (Erhat, 1978). Çağdan çağa yaşatılan Homeros ve onun destansı anlatımı, tıpkı onun ilham alması gibi, Anadolu'dan ilham alan nice kişilerin eserlerinde günümüzde yaşatılmaktadır. Dahası Homeros,

Anadolu'yu da aşan bir nitelikte, Akdeniz'in en eski eritme potasını oluşturur ve bütün Akdeniz kültürlerinden izler içerir (Özveren, 2015). Homeros bir Anadolu çocuğu olarak görülürken, İlyada ve Odysseia'sı da bir Anadolu destanı olarak kabul edilmekte ve hangi dilde yazıldığıнын bir önemi olmayıp Anadolu gerçeğini anlatmasından ötürü Anadolu kültürünün bir örneği olarak gösterilmektedir (Eyüboğlu, 1962). Öyle ki, Mavi Anadoluculuk için kapı dışarı edilen, adı silinen Homeros'un İlyada'sı, Anadolu'yu aydınlatacak kültür kaynaklarının başında gelmektedir (Eyüboğlu, 1961/2002). Zira Batı yazınında ağıt türü henüz ortaya çıkmamışken, İlyada'nın ağıtla bitmesi, Homeros ve İlyada'sının Anadolu yazınının en eski halkalarından biri olduğunu kanıtlamaktadır (Erhat, 1999). Bu kültürel örnek, günümüzde hala farklı ağızlar aracılığıyla anlatılmakta ve Kazdağları gibi Anadolu'nun farklı bölgelerinde yaşatılmaktadır (Erhat, 1999). Bu anlamda İlyada ve Odysseia ve temsil ettiği anlam, Anadolu kültürleri arasındaki birikimin en göze çarpan örneklerindendir (Eyüboğlu, 1961/2002).

Genel olarak Mavi Anadoluculuk aynı mekânı paylaşan uygarlık ve toplumlara ait kültürün yaşamaya devam ederek kültürel birikim olarak Anadolu'yu şekillendirdiğini vurgular. Irk, dil, din gibi hususlarla ilintili olmadan Anadolu'daki bütün toplumların izlerini taşıyan bu kültür sentez, söz konusu uygarlık ve toplumlar ortadan kalksa da, kültürel kılcal damarlarda yaşamaya devam etmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Böylelikle bu kültürel sentezin sonucu olarak Anadolu fenomenolojik olarak yeniden inşa edilmiştir.

5.4. Uygarlık Düşüncesinin Kaynağı Olarak Anadolu

Mavi Anadolucu coğrafi imgelem Anadolu'yu uygarlığın temelini atıldığı yer olarak konumlandırmaktadır. Geçmişten günümüze Anadolu'da yaşamış uygarlıklar, düşünce ve felsefeden tarihe, efsaneler ve bilimsel gelişmelerden doğal güzelliklere kadar

pek çok yönden insanlığa katkı sağlamış (Halikarnas Balıkcısı, 1982/1991) ve uygarlığın gelişimine zemin hazırlamıştır (Akyıldız, 2007a). Mavi Anadolucu çevre için, bütün bu “meyveler” hem Anadolu’yu uygarlığın dönüm noktası yapmakta hem de mekânın çeşitli kültürlerle nasıl karakterize edildiğini göstermektedir.

Alfabe (Fenike), destan (Homeros), şiir (Paroslu Arkhilokhos, Lesboslu Alkaïos, kadın şair Sappho), filozoflar (Millet’ten Thales, Anaksimandros, Anaksimenos, Efes’den Heraklitos), ilk para (Sardes’te), ilk banka (Efes’te) Anadolu’da ortaya çıkmıştır (Erhat, 1962/2019b). Deneysel bilimin geliştiği Anadolu, aynı zamanda bilimsel düşüncenin temelini atan Thales’in de anavatanıdır (Halikarnas Balıkcısı, 1980/1989b). Bu bağlamda Ksenophanes ve Herakleitos gibi İyonyalı düşünürler, rasyonel düşüncenin gelişimine mühim katkılar sağlamıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1955/1983b). Milattan beş asır önce bilimsel şehircilik Miletoslu Hippodamos tarafından Batı Anadolu düşüncesinin bir ürünü olarak ortaya konulmuş ve bu model Miletos ve Priene kentlerinde uygulanmıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1972/1989a). Hipokrat ve Galen eliyle tıbbın ortaya çıkması, koçaklama ve altı ayaklı ölçünün gelişimi (heksametre), kadınların yüksek kültüre haiz olması (Halikarnas Balıkcısı, 1982/1991), maddenin en küçük parçasına atom adı verilmesi, Hekatus ve Strabo gibi önemli coğrafyacıların yetişmesi (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992) Anadolu ev sahipliğinde gerçekleşmiştir. Atı ilk defa Hititler evcilleştirmiş ve yine Hititler aynı zamanda miğfer kullanımını yaygınlaştırmıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1982/1991). Bununla birlikte, ilk çağda uygarlığa katkı sağlayan Anadolu ve Yunanistan’da yetişmiş kişilerin bir listesi yapıldığında, Anadolu’nun öne çıktığı apaçık ortadadır (Tablo 5.1). Bu bahiste kalem oynatan Kabağağaçlı, bilimsel şehircilik özelinde söz konusu önemli gelişmeleri ve etkilerini detaylı olarak anlatmaktadır:

Mezopotamya’da, Mısır, Babylon, Asur, Girit ve Anadolu’da erken bilimsel şehircilik, su ve lâğım tertibatı ile başladı (Lâğım ve suya evde hamam da eklenebilir). Ama kesin olarak bilimsel şehircilik Anadolu’da başladı. İsa’dan beş yüz yıl önce, Miletos’lu Hippodamos hemen hemen

günümüze dek süregelen modern bilimsel urbanizmi -şehirciliği- düşündü ve planladı. Batı Anadolu düşünce evrimi, tarihin ve çevre koşullarının bilimsel incelemesinden elde ettiği tecrübelerle insanların daha rahat ve mutlu bir yaşantıya ve bir geleceğe ulaşmaları için, planlı şehirciliği düşündü ve planladı. Bu çeşit urbanizme “yararcı (fonksiyonel) şehircilik” denildi.

Hippodamos bunu önce Miletos kentinin yarısında uyguladı. Sonra, Büyük Menderes vadisinde beş bin nüfuslu küçük Priene kentinde bilimsel “yararcı şehircilik” uygulandı. Sokaklar birbirlerini dikey olarak kesiyorlardı -tıpkı New York'taki gibi- uzun dikdörtgen bloklardaki ev ikişer katlı idi. Her bloğun köşesinde bir ev vardı. Resmi daireler yan yana, bir sırada idi. Sokaklarda ve evlerde akarsu ve lâğım vardı (Halikarnas Balıkcısı, 1972/1989a: 98).

Yeni ulusun kültürel yaşamını Batı kıyılarına yönlendiren Mavi Anadoluculuk (Sharpe, 2018), ayrıca tarih boyunca birbirinden farklı uygarlıklara ve kültürlere ev sahipliği yapan Anadolu'nun, çok sayıda mitoloji ve inancın da kaynağında yer aldığını ileri sürmektedir. Özellikle Kabağağalı, Anadolu'nun zenginliğini vurgulamak için mitolojik karakterlerden oldukça sık yararlanır (Yazıcı, 2011). Buna göre Hitit'lerden İyonya ve Frigyalılara değin Anadolulu toplumlar çeşitli efsaneler ortaya koymuşlardır. Savaşçı kadınlar tarafından kuzeydoğu Anadolu'da konumlanan Amazon halkına yönelik anlatılar, Leandros'un boğulmasından ötürü Çanakkale boğazının bir kısmında yüzmenin imkansızlığını anlatan Hero ile Leandros efsanesi, Lydia Kralı Midas'ın babası Gordios'un açılması imkansız olan kördüğümü çözmenin Asya kıtasına hükmetmek anlamına gelen Gordion efsanesi, Anadolu'dan neredeyse bütün Yakındoğu'ya yayılan Kybele tanrısı gibi pek çok efsane ve mitoloji sadece bunlardan bazılarıdır (Halikarnas Balıkcısı, 1954/1983a).

Tablo 5.1. Anadolu ve Yunan yarımadasında yetişen kişilerin karşılaştırmalı olarak gösterimi (Kaynak: Halikarnas Balıkcısı, 1955/1983b).

ANADOLU VE ADALAR				
	Şairler		Filozof ve Tarihçiler	
M.Ö. Dokuzuncudan M.Ö. Beşinci Yüzyıla Kadar	Homeros- İzmir Alkman- Sardes Arkhilokhos- Paros Minnermos- Kolophon Phokylides- Milet Demodokos- Milet Alkaios- Midilli Sappho (Kadın)- Midilli Anakreon- Teos Aisopos- Bandırma	Kallinos- Efes Hipponaks- Efes Musaïos- Trakya Simonides- Keos Semonides- Amorgos Terpanderos- Midilli	Thales- Milet Anaksimandros- Milet Anaksimenos- Milet Pythagoras- Sisam Ksenophanes- Kolophon Herakleitos- Efes Hekataios- Milet Kadmos- Milet Anakharsis- Trakya	
M.Ö. Beşinci ve M.Ö. Dördüncü Yüzyıllarda	Bakkhylides- Keos Timotheos- Milet Panyassis- Halikarnas Antimakhos- Kolophon Khoirilos- Sisam Thrasymakios-Kadıköy	Erinna (Kadın)- Rodos Epikharmos- İstanköy Aratos- Kilikya İon- Sakız	Anaksagoras- Kilizman Herodotos- Halikarnas Hippokrates- İstanköy Protagoras- Trakya Skylaks- Muğla Epikuros- Sisam Diogenes- Sinop	Demokritos- Trakya Leukippos- Trakya Ktesias- Knidos Kleanthes- Ayvalık Herakleides- Ereğli Theopiihrastos- Midilli Ephoros- Çandarlı Theopompos- Sakız
Hellenistik ve Roma Devri	Bion- İzmir Asklepiades- Samos		Diphilos- Sinop Pausanias- Salıhlı Strabon- Amasya Galenos- Bergama	Arrianos- Bursa Cassius Dio- İznik Epiktetos- Hierapolis Dionysios- Halikarnas
YUNANİSTAN VE GÜNEY İTALYA				
	Şairler		Filozof ve Tarihçiler	
M.Ö. Dokuzuncudan M.Ö. Beşinci Yüzyıla Kadar	Hesiodos- Babası Anadoludan göçme Tyrtaios- Sparta Theognis- Megara	Solon- Atina Stesikhos- Himera (Sicilya) İbykos-Rhegion (İtalya)		
M.Ö. Beşinci ve M.Ö. Dördüncü Yüzyıllarda	Aiskhylos- Eleusis Sophokles- Atina Euripides- Atina Aristophanes- Atina	Pindaros- Thebal Korinna (Kadın)- Tanagra Anyte (Kadın)- Tegea	Sokrates- Atina Thukydides- Atina Platon- Atina Ksenophon- Atina Aristoteles- Atina	Parmenides- Elea Zenon- Elea Empedokles- Akragan
Hellenistik ve Roma Devri	Menandros- Atina Moskhos-Svrakusal Theokritos-Sicilya		Diodoros- Sicilya Apollonios Poseidonis-Suriye	

Mavi Anadolucuların teorik yaklaşımına karşılık gelen hümanizm (Belge, 2014), onlar için Anadolu kültürünün özünü teşkil etmektedir. Mavi Anadoluculukta insana duyulan sevgi ya da yaşama sevinci olarak tanımlanan hümanizm (Serezli, 2006), dogmatik düşünceler karşısında insanın ve aklın ön plana çıkarılmasının bir temsidir. Mavi Anadolucu tabiat, hümanist düşünceyi bir insanın bütün insanlıkla kaynaşması, onları anlaması ve insanlık için çaba göstermesinin bir karşılığı olarak yorumlamaktadır (Eyüboğlu, 1966). Örneğin, Anadolu kökenli bir mitolojik hikaye olan Baukis ile Filemon'dan bahseden Kabağağaçlı, her iki karakter üzerinden sevgi, merhamet, yardımseverlik gibi hümanist vasıfları vurgular (Halikarnas Balıkcısı, 1996a). Dahası, Mavi Anadolucular hümanizmi, sürdürülebilir bir temelde insanlığı ileriye taşıyacak işler bütünü olarak görür (Erhat, 1969). Hümanizm bir yandan insanı ön plana çıkarırken diğer yandan da bir tutum olarak kişinin kendi kültür yolunu bulmasında bir rehber işlevine sahiptir. Bu rehberin bir gereği olarak hümanizm, geçmişteki insanlık görüşlerine ve problemlerine en yakın olan fikirlerin benimsenerek, onları büyük örnek ve kılavuz olarak alıp, onların kurdukları klasik kalıpların içinde yeniye yaşatmanın, yeniye söylemenin en önemli aracıdır (Erhat, 1962/2019b).

Mavi Anadoluculuğa göre hümanizm, antik Yunan ve Latin döneminde Anadolu'da ortaya çıkmıştır (Erhat, 1969). Hitit, Sümer, Mısır gibi uygarlıklar çok daha öncesinde kurulmuş olmasına rağmen, Yunan ve Latin dönemlerinde insanı merkeze yerleştiren bir düşüncenin inşa edilmesi, hümanizmin temelini oluşturur. Zira ilk defa bu dönemde, çeşitli kaynaklardan gelen kültürel öğeler bir düzen içinde bir araya getirilir ve insanlığa ilişkin derinlikli bir düşünce girişiminde bulunulur (Erhat, 1962/2019b). Gerçekten de, bu süreçte insana benzetilen tanrılar, kısmen metafizik unsurlardan arındırılarak daha sınırlı yeteneklerle tasvir edilir. Beden ve ruh arasında bir ayrılık fikri reddedilir ve beden ile ruhun bir bütün olarak gelişmesinin temelleri atılır (Erhat, 1978).

Mavi Anadoluocular için Anadolu kültürünün mayasında var olan hümanizm, değişen siyasal ve toplumsal koşullara bağlı olarak zamanla ortadan kaybolmuştu. Eyüboğlu (1961/2002), Anadolu’da doğan hümanizmin Batı uygarlığının gerçek kaynağı olduğunu ancak dinî ve etnik radikalizmin gittikçe yaygınlaşmasıyla bunun Anadolu’da sürdürülemediğini söyler. Ne ki ona göre Anadolu, bu köktendincilikle uzun süre yaşayamazdı ve hümanist özünü mutlaka bularak geçmişteki özüne geri dönecekti (Aksoy, 1997). Mavi Anadoluocu çevre, Atatürk’ün Anadolu’daki bütün geçmiş uygarlıklardan sorumlu olduğumuza dair düşünceleriyle hümanizm arayışını başlattığını inanır (Erhat, 1960/2019a). Zira hümanizm her ne kadar Anadolu’da unutulduysa da Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Karacaoğlu gibi isimler bu geleneği sürdürmüş ve hümanist anlayış halkın içinde kalmaya devam ederek, halk ozanlarının dillerinde insan sevgisi olarak yaşatılmıştır (Günyol, 1982). Örneğin, Anadolu halkının bağrında açmış bir kızıl gül olan ve şiirlerinde halka ilişkin pek hususu dile getiren Pir Sultan, hem halkı söylemiş hem de halkı söyletmiştir (Eyüboğlu, 1977/1993).

Ancak Mavi Anadoluocular, hümanist düsturun en elzem temsilcisi olarak Yunus Emre üzerinde durmaktadırlar. Onlara göre halkın diliyle halka seslenen Yunus Emre, bir insanlık sözcüsü olarak kendisini dinleyenleri insanlığa dolayısıyla da hümanizme davet etmektedir (Eyüboğlu, 1966). O, Arapça ve Farsçaya karşı Türk halk dilini yüceltmış fakat sonrasında ne yazık ki bu yol toplum tarafından topyekun olarak benimsenmemiştir. Bu bakımdan hak için halktan, halk için haktan yana olan Yunus Emre, yönünü insanlığa, insan yüreğine, doğruluğa ve mutluluğa çeviren bir hümanisttir ve eserleriyle belirli bir zümre yerine bütün insanlığa seslenir. Mavi Anadoluocular içerisinde özellikle Eyüboğlu (1966: 5), Yunus Emre’nin bu hümanist niteliğini vurgular:

Selâm olsun, Anadolu'nun orta yerinden, Türkiye halkının bağrından dünyaya seslenmiş olan Yunus Emre’ye; “Halkı seven, halkın sevgilisi olmuş Yunus Emre’ye; Halkın ağzından konuşmuş ve halkı kendi ağzından konuşturmuş Yunus Emre’ye; Türkçe, insanca ve Yunusca olmanın sırrını,

yani gerç k Şirin sırtını bulmuş Yunus Emre'ye; Yüreğini, düşüncesini ezenlere karşı ezilenlerden vana koymuŐ Yunus Emre'ye; Sevgiyi, insanlığı yücelten, tanrılaŐtıran, Tanrıyı alçak gönüllere, insanlığa, sevgiye indiren Yunus Emre'ye; İnsanları birliğe, dirliğe, doğruluğa, barışa çağıran, yaşamayı seven, ama ölümden korkmayan Yunus Emre'ye.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Mavi Anadoluculuğa göre Anadolu, uygarlık düşüncesinin gelişiminin merkezidir. Anadolu'da yapısal ve düşünsel anlamda baş gösteren pek çok gelişme, uygarlığın ortaya çıkmasını ve müteakip gelişmeleri etkiler. Ayrıca, günümüzde Göbeklitepe'de yapılan keşifler ve burasını tanımlamak için kullanılan "tarihin sıfır noktası" ifadesi, onların bu yöndeki düşüncelerinin hiç de hafife alınmaması gerektiğinin güçlü bir işaretidir.

5.5. Anadolu'yu Batı Uygarlığıyla İlişkilendirmek

Mavi Anadoluculuk, Anadolu'da kök salan uygarlık düşüncesinin günümüzdeki mekânsal tezahürü olarak Batı'yı kabul etmektedir. Mavi Anadoluculara göre Batı, salt teknik bir ilerlemeden ziyade antik dünyada olgunlaşan uygarlık düşüncesinin günümüzdeki bayraktarlığını yapmaktadır (Eyüboğlu, 1961/2002). İnsanlığın ortak bir değer olarak Anadolu'da filizlenen ancak sonrasında yitirilen uygarlık adımlarının yeniden atılması için de doğal bir rehberdir. Rönesans'la uyanan ve kiliseye karşı çıkararak insan aklını önceleyen Avrupa, yeni dünyanın Őuurudur ve milletler bu Őuurla yeni bir hayat inşa etmelidir. Bu bakımdan Batı, uygarlık kültürüne ulaŐma imkanı sunabilecek tek kültürel kaynak olup uygarlık için kılavuz olabilecek ortak değerdir de (Eyüboğlu, 1961/2002). Çünkü günümüzde Batı daha iyisini ve ilerisini yapma isteği taşımakta, öğrenmek istemekte, araŐtırmaktadır. Bu bakımdan Batı, uygarlığa zemin oluŐtıran bu düşüncenin taŐıyıcılıđını yapmaktadır (Halikarnas Balıkcısı, 1955/1983b).

Batı kültürünün üstünlüğünü ve onun rehber alınması gerektiğini savunan Mavi

Anadoluculuk, Batı'nın bir bütünü, belirli bir yaşayış ve düşünüş biçimini temsil ettiğini öne sürer (Eyüboğlu, 2000a). Batı kültürünü içselleştirmek isteyen Türk sanatkarının, Avrupa'ya Frenk hayranlığıyla gitse de uygarlık düşüncesine ev sahipliği yapan bu zihniyeti edinerek Türk hayranlığıyla dönmesi, yani kendi benliğinin bir parçası haline getirmesi gerektiğini vurgular (Eyüboğlu, 2000b). Bu doğrultuda, “bereket” imkanlarıyla dolu olan Batı'dan yararlanmalı ancak kendimizi unutturacak kadar ileri gitmeyerek yerel kültürel özü korumalıdır. Dolayısıyla Eyüboğlu Türk sanatkarı üzerinden kendi benliğini bilmeyi ve Batı'nın zihniyetini almayı işaret ederek, Mavi Anadolu portfolyonun da bir özetini yapmaktadır.

Buna karşın Mavi Anadolu çevre, Batı uygarlığı ile Batı emperyalizmini birbirinden ayırmaktadır. Eyüboğlu'na göre Türkiye bağımsızlık mücadelesiyle sömürgeciliği kovarken, skolastik düşünceden arınmak için yüzünü Batı'ya dönmüş ve Batı uygarlığına kaynaklık eden düşünceden hareketle kendisini yeni bir bilinçle inşa etmeyi hedeflemiştir (Eyüboğlu, 1967). Bu süreçte yeni Türkiye'nin bütün pencereleri Batı kültürüne açılarak, çağdaş uygarlık düşüncesine millî değerler üzerinden ulaşılmasına ilişkin bir adım atılmış ve bu doğrultuda söz konusu bilinci halkın benimsemesi için uğraşmıştır.

Batı uygarlığını bir yağmur olarak gören ve fazla yağmurun kuraklık kadar köklere zarar verdiğini söyleyen Eyüboğlu (1974), yeni bir toplum ve kültür inşası için, Batı uygarlığının yanında köklerin de bilinmesi gerektiğini düşünür. Bu bakımdan o, kök olarak Anadolu kültürünü işaret etmekte ve Hitit, Yunan, Roma, Bizans, Selçuklu, Osmanlı gibi aynı topraklarda bir araya gelen kültürlerin benimsenmesi gerektiğini savunmaktadır. Böylelikle günümüz Anadolu insanının mayasında bulunan bu kültürel miras, yeni bir uygarlığı mümkün kılabilir (Eyüboğlu, 1961/2002).

Bununla birlikte Mavi Anadolu, günümüzde Batı'da kabul edilen uygarlığın

bir Yunan ürünü olduğuna ilişkin yerleşik görüşü Anadolu'daki gelişmeler ışığında asimetrik bulup reddetmektedir. Buna göre onlar için, uygarlık kavramının şekillenmesi ve entelektüel temellerinin değerlendirilmesinde, İyonya'daki bilimsel ve düşünsel ilerlemeler kesin olarak belirleyicidir. Bu suretle İyonya, uygarlık düşüncesinin Anadolu'daki gelişiminde yadsınamaz bir rol oynar (Halikarnas Balıkcısı, 1972/1989a). İyonya hem Batı uygarlığının kaynağı ve temel yapıtaşıdır hem de uygarlık düşüncesinin Anadolu'da ortaya çıkmasının imkânını temin etmiştir.

Sanılanın aksine Yunanlı olmayan ve doğudan gelerek Anadolu'ya yerleşen İyonyalılar, önemli bir kültürel birikim oluşturmuş ve Hesiodos gibi isimler tarafından da kullanılan İyon lehçesi de bu dönemde yazma dili olarak yaygınlaşmıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1955/1983b). İyonyalıların kültürel seviyesine işaret eden bu duruma benzer şekilde, Yunan mucizesinin en öne çıkan isimlerinden biri olarak gösterilen Herodot da, bir Grek olmayıp, İyon diliyle yazan bir İyonyalıdır (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). Her ne kadar Peloponez savaşlarında İyonyalılara ait birikimin çoğunluğu ortadan kaldırılrsa da, uygarlığın gelişiminde İyonya'nın rolü göz ardı edilemez bir düzeydedir (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992).

Toplumların teolojik, metafizik ve pozitivist olmak üzere üç aşamadan geçtiğini savunan Auguste Comte'a benzer şekilde Kabağağaçlı da insanlığın uygarlık yolunda üç büyük evreden geçtiğini söyler. Birincisi büyü ya da efsun çağı, ikincisi din çağı ve üçüncüsü de fen ya da akıl çağıdır. Fen ya da akıl çağına İyonya kaynaklık etmiş ve ilk kez İyonya'da akıl ön plana çıkmıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). Kendilerine “fusilogos” (fusus doğa, logos da bilgi demektir) diyen İyonyalıların özellikle doğanın evrenselliğine ilişkin sorgulamalarıyla doğa bilimlerinde eriştikleri yetkinlik, uygarlığın rasyonel kökenleri için önemli bir rol oynamıştır. Dogmatik inançlara prim vermeyen ve sadece şiirsel imge niteliğindeki tanrılara sahip olan İyonyalılar, ölümleri doğumlar kadar

normal karşılamalarının işaret ettiği üzere, evrenin gerçekçi bir yorumuna ulaşmışlar ve doğa bilimlerinin de başlatıcısı olmuşlardır ([Halikarnas Balıkcısı, 1982/1991](#)).

Aksine, Yunanistan'daki olaylar ise uygarlığın gelişimine katkı sağlamaktan çok uzaktır. Bu anlamda Mavi Anadoluculuk, uygarlığın olumsuz temsilinden ötürü Yunanlılara karşı bir mekânsal dışlama içerisindedir. Tim Cresswell'e ([1996](#)) göre belirli anlamlar ve daha genel olarak “şey”ler, mekânda onaylanır ya da dışlanır (in place/out of place). Örneğin, aynı içeriğe sahip bir duvar yazısının, Bronx ya da Wall Street gibi iki farklı konum veya bir tren ya da sanat galerisi gibi iki farklı ortamda farklı tepkilerle karşılaşması, eylemin kazandığı anlam üzerinde mekânın etkisini gösterir. Dolayısıyla mekânlar, toplumsal ve tarihsel bağlamın bir yansımasından ibarettir. Bu bakımdan Mavi Anadoluculuk, Yunanistan'da yaşanan çeşitli gelişmelerin Anadolu'da filizlenen düşüncenin karşıtı olduğunu söyleyerek, Yunanistan'ın uygarlığın merkezine yerleştirilmesine karşı çıkar ve bu anlamda onu mekânsal olarak dışlar.

Mavi Anadoluculuk, bir Yunan mucizesi yerine Anadolu mucizesini savunur. Zira on dokuzuncu yüzyılda, Osmanlı ve Türklere yönelik gerek dinî ve kültürel saiklerle gerekse de romantik düşünürlerin etkileriyle oluşturulan sistematik kötüleme girişimlerinin bir karşılığı olarak bir Yunan hayranlığı ortaya çıkmıştır ([Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992](#)). Bunun etkisiyle de Yunanlılar, hiç hak etmedikleri bir konuma yükselmişlerdir. Ancak tarihsel ve kültürel kompozisyon doğru bir şekilde değerlendirildiğinde, Batı uygarlığı ve mucizesine kaynaklık eden esas yerin Anadolu olduğu görülmektedir ([Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992](#)). Buna göre, Helen medeniyetinin haklı mirasçısı, günümüz Anadolu'sudur ([Sharpe, 2018](#)). Bu bakımdan Yunanlıların uygarlığın kilit noktasına yerleştirmek yerine Hitit, Frigya, Lidya ve Karya gibi pek çok Anadolu uygarlığından sadece birisi olarak konumlandırmak ve açık bir şekilde olumlu ve olumsuz yanlarını tartışmak daha doğru bir yaklaşımdır ([Erhat, 1956](#)).

Bu konuda sert bir tutuma sahip olan ve görüşteki işlev bozukluğuna dikkat çeken Kabağaçağı'ya göre esasen orijinal hiçbir eser ortaya koyamayan antik Yunan, bir Anadolu taklidinden ibarettir (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). Ona göre, İyonya ile Yunanistan arasında kültürel ve entelektüel yönden derin farklar vardır (Belge, 2006). Mistik düşüncelerin egemen olduğu Yunanistan, orfizm gibi akımlara alan açarak, dünyanın gelişimine neredeyse bin yıl ket vurmuştur (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). MÖ yedinci yüzyılda Yunan yarımadasından yayılmaya başlayan orfizm, metafiziksel sihir ve benzeri düşüncelerin popülerleşmesini beraberinde getirmiştir. Hatta, bu süreçte Atina'da yaşayan iki İyonyalı düşünür Protagoras ve Anaksagoras, tanrıların, ayın, güneşin kutsallıklarını yok saydıkları ve rasyonaliteyi savundukları için ölüme mahkum edilmişlerdir (Halikarnas Balıkcısı, 1982/1991). Oysaki İyonyalıların rehberliğinde ilerleyen rasyonel düşünce, orfizm akımının neden olduğu karanlığı aydınlatmış ve metafizik düşüncelerin etkisinden arınmış bir uygarlık düşüncesine katkı sağlamıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1955/1983b). Bu zehirli akıma karşı Thales, Anaksimandros, Herakleitos, Ksenophanes gibi isimlerin öncülüğünde İyonya'da gelişen akılcı ve doğacı felsefeler, bir panzehir görevi görerek klasik uygarlığı kurtarmıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1955/1983b).

Yine bu dönemde Atina, İyonya'ya kıyasla birçok açıdan geri kalmıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992; Akyıldız, 2007a). Atina nüfusunun yarısından fazlasını teşkil eden köleler, soydan geçen haklar nedeniyle bireysel hürriyetten yoksun bir şekilde zorlu koşullarda yaşarken, İyonya'da yaşayan herkes şehirli kabul edilirdi ve evlilikten mülk sahipliğine kadar bir dizi hakkı olurdu. Atina'da planlı bir şehirleşme, kanalizasyon sistemi ve yeterli sayıda kütüphane bulunmamasının yanı sıra kadınlar sadece ev içinde sınırlı bir hayat sürerken, Anadolu'da kadınlar özgürdü ve toplumsal yaşamın bir parçasıydı. Dünyanın ilk kadın amirali Halikarnas kraliçesi Artemisia, filozofların akıl

hocası Miletos'lu Aspasya ve antik çağın en büyük ozanlarından biri olan Lesbos'un Midilli adasından gelmesi şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda uygarlığın ortaya çıkmasında İyonyalılar önemli bir role sahiptir ([Halikarnas Balıkcısı, 1980/1989b](#)). Eyüboğlu'nun da ([1961/2002: 10](#)) üzerinde durduğu üzere Anadolu özünde pek çok temel gelişmenin temelinde yer alır:

Eski Yunan dünyasını her milletle birlikte bir okul saymamız, insanlığın malı olduğu için benimsememiz bir yana, Anadolu'lu olarak bizim bu kültürdeki payımız en az Yunanistan'ınki kadar büyüktür. Ne var ki biz bu payı yüzyıllarca hor görmüş, kendi malımızın dışarıda değerlendirildikten sonra tekrar bize gelmesini beklemişiz. Önce İskender, ki adı bile Anadolu adıymış ve doğusunda Arterniz Anadolu 'dan kalkmış Makedonya'ya gitmiş, sonra Romalılar, ki atalarına kendileri Anadolu'lu demişler, sonra Araplar, ki Yunan'ı ikinci üçüncü ellerden almışlar, sonra Avrupalılar, ki çoklarının kralları aslında Troyalı olmakla övünür, gel zaman git zaman bizden aldıklarını bize satmışlar. Boğaz'da, Kazdağı'nda, Beşparmak dağlarında en güzel efsaneleri biz pişirmişiz, eller kotarmış. Anadolu uşağı Homeros'u bir biz kalmışız benimsemedik. O Homeros ki gönlünün bütün sıcaklığını Anadolu'ya vermiş, Troya'yı yıkanlara karşı için için duyduğu öfkeyi bütün baskılara rağmen belirtmiş, en candan övdüğü Akhilleus değil Hektor olmuş.

Yunanistan'ın haksız bir şekilde Anadolu mirasını sahiplenmesi, mitoloji için de geçerlidir. Özellikle Avrupa'da, pek çok mitolojik olayın kökeni olarak Yunan ve Roma dünyasının öne çıkarılması hatalıdır ([Erhat, 1972/1996](#)). Akdeniz ve çevresindeki mitoloji ve efsanelerin Yunan ya da Romalı kişilerce Yunanca ve Latince olarak yazılmış olması, bunların kaynağını ne Yunanistan ne de Roma yapmaktadır. Aksine, bu efsaneler Anadolu başta olmak üzere Girit, Mezopotamya, Fenike, Mısır gibi geniş bir alandaki kültürlerin karışımıyla teşekkül etmiştir. Örneğin, anatanrıça Kybele'nin sevgili olan Attis ya da Temmuz, Kybele ile seviştikten sonra kışın ölürken, ilkbaharda dirilmektedir. Bu bağlamda İsa'nın doğuşunu simgeleyen Paskalya, Temmuz'un yeniden doğuşunun bir kalıntısıdır ([Halikarnas Balıkcısı, 1954/1983a](#)).

Uygarlık düşüncesinin doğduğu ve günümüzde Batı temsil edildiği Anadolu, bir

fildişi kulesi olarak görülmez ve geniş anlamda Akdeniz dünyasıyla ilişkili kabul edilir. Akdeniz’i “altıncı kıta” olarak imleyen Kabağağalı (1982/1991), Anadolu’nun Akdeniz uygarlığının temellerinin atıldığı yer olduğunu iddia eder. Kabağağalı’ya göre Akdeniz’deki birçok kültür Anadolu kökenli insanlar tarafından inşa edilmiştir. Örneğin Foçalıların Korsika adasına ilk yerleşme girişimini, Marsilya, Antibe, Nice, Agatea kentleri ile Napoli’nin güneyindeki Veli adi Castellamare ve İspanya’daki Cadiz’in kurulması izlemiştir (Halikarnas Balıkcısı, 1986). Bu anlamda Anadolu, sadece Asya kıtası içinde konumlandırılmaz. O, Akdeniz dünyasıyla ilintilidir (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992).

Sui generis bir ışığa sahip olan ve en az sekiz bin yıllık insanoğlu tarihinin anılarını saklayan Akdeniz (Halikarnas Balıkcısı, 1982/1991), sadece Ege ve Akdeniz kıyıları değil, bütün Anadolu’yu etkiler (Halikarnas Balıkcısı, 1981/1985; Halikarnas Balıkcısı, 1982/1991). Akdeniz kıyıları için geçerli olan bu durumdan hareketle Kabağağalı, Afrika kıtasındaki Tanca, Cezayir, Fas, Trablus, Mısır; Asya’daki Türkiye, Suriye ve Avrupa’daki İspanya, Fransa, İtalya, Yunanistan’ı bulundukları düşünülen kıtalara ait olarak kabul etmez. Bu ülkelerin aslolarak bulunduğu yer altıncı kıta Akdeniz’dir. Akdeniz’e bir deniz demek, bu anlamda, ham bir hayale inanmaktır. Bu ülkeler ne Afrikalı ne Avrupalı ne de Asyalıdır, “*bunlar öz be öz Akdenizlidir*” (Halikarnas Balıkcısı, 1995: 73).

Akdeniz, insanlığın ışık saçtığı merkezdir. Bir kolu Kartaca’da, diğeri Roma’da biten Verimli Hilal, uygarlık şafağını dünyaya yaymıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1982/1991). Odysseus, Pytheus, Hannon, Kristof Kolomb, Macellan gibi yer yuvarını keşfeden kişiler hep Altıncı Kıta çocuklarıdır. Ayrıca, Akdeniz uygarlığa zemin hazırlayan rasyonel sorgulamaların ortaya çıktığı yerdir. Basmakalıp inançların aksine düşünen, dile getiren, tartışan, eleştiren, merak eden, araştıran Akdeniz insanı, Efesli

Heraklitos'un “savaş her şeyin babasıdır” sözünde söylediği gibi, sürekli bir üretim içerisinde (Erhat, 1978). Bu bağlamda insanlığın gelişimi buradan dünyaya yayılmıştır. Dahası, Akdeniz'in güneydoğusunda palazlanan üç semavi dinin yanı sıra Akdeniz pek çok mitolojik tanrılara da ev sahipliği yapmaktadır.

Böylelikle, Batı'yı günümüzde uygarlık düşüncesinin temsil edildiği yer olarak konumlandıran Mavi Anadolucu düşünce, Anadolu'yu imgesel olarak hem Batı'ya hem de Akdeniz'e doğru genişleterek, bir anlamda Anadolu'yu Batı'dan daha Batılı bir yere dönüştürmektedir (Bora, 2017). Bu bakımdan Mavi Anadoluculuk, Batı uygarlığının kaynağına inerek, Batı ve Anadolu'yu bir ve aynı olarak kabul etmenin yolunu açmaya çalışır (Karacasu, 2007). Aynı zamanda düşünce, söz konusu imgelemin inşasında Yunanlılara verilen role karşı çıkarak, Anadolu'nun merkez konumunu yinelemekte ve böylece de imgelemin derinliğini genişletmektedir.

5.6. Anadolu Uygarlıklarının Mirası ve Türkiye

Mavi Anadoluculuk için Türkiye'de yaşayan insanlar, Anadolu'daki mekânsal ve kültürel sentezin en yeni temsilcisi ya da bir diğer deyişle söz konusu sentezin meyvesidir (Halikarnas Balıkcısı, 1954/1983a). Düşünceye göre ırk, dil, din gibi unsurlar bakımından Türkiye ile geçmiş uygarlıklar arasında süreksiz bir temas olmasa da, söz konusu uygarlıkların kültürel etkileşim aracılığıyla günümüze kadar ulaşması, Türk halkını bütün Anadolu toplumlarıyla bir araya getirir. Bu bağlamda, Anadolu'daki yerleşik uygarlığın hem fiili hem de hukuki mirasçısı bugünkü Anadolu halkıdır (Halikarnas Balıkcısı, 1981/1985). Buna karşın günümüz insanları, sözü edilen miras hakkında bütünlüklü bir farkındalığa sahip değildir. Oysaki Anadolu uygarlıkları ve onlara ait mirasın benimsenmesi yeni bir uygarlık yolunda önemli fırsatlar barındırır.

Batı'nın Rönesans'tan itibaren antik Yunan ve Roma dönemlerini yeniden

keşfedip kendi uygarlığını kurması gibi Türkiye de kendi topraklarındaki değerleri tanıyarak ve Batı uygarlığının özünü kavrayarak yeni bir uygarlık inşa edebilir (Erhat, 1956). Zira uygarlığın gelişimine zemin hazırlayan isimlere bakıldığında, Anadolu'nun Yunan yarımadasına göre oldukça üstün olduğu görülür (Halikarnas Balıkcısı, 1955/1983b; Tablo 5.1). Bu üstünlük, Anadolu'da kökleşmiş ve uygarlığa zemin hazırlayan hümanist kültürün hâkim kılınması ile günümüz Türkiye'sinin uygar bir toplum inşa etmesini sağlayabilir. Bu mirasın bilincinde olunması, şüphesiz hümanizmi esas alan bir uygarlık düşüncesinin Anadolu'da yeniden filizlenmesinin yolunu açacaktır (Yörük, 2008). Ayrıca MÖ 2000'li yıllardan beri Frigya, Lidya, Pers, Bergama, Roma ve Bizans dönemlerinin aksine, Türkiye'nin kuruluşuyla Anadolu'da etnik ve kültürel bakımdan bir birliğin temin edilmesi, söz konusu inşaya güçlü bir olanak da sağlamaktadır (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). Dahası, Atatürk döneminde Hititler, Yunanlılar gibi Anadolu uygarlıklarıyla ırk yerine kültür odaklı kurulan ilişki de bu inşaya alan açan bir diğer husustur.

Bu bağlamda Mavi Anadoluculuk, Anadolu'nun geçmişte olduğu gibi gelecekte de uygarlık düşüncesinin merkezinde konumlanması için yeni bir tarih bilinci inşasının gerekliliğine inanır. Eyüboğlu'na (2002) göre, eski ve yeniyi bir araya getiren bir tarihsel bilinçle Anadolu'daki Türk varlığının Malazgirt Savaşı'ndan (1071) çok daha eski olduğu ortaya konulmalı ve asıl vatan olarak Orta Asya'nın yerine Anadolu konumlandırılmalıdır. Zira, Malazgirt Savaşı'nda Bizans saflarında savaşan Peçenek Türkleri, 600'lü yıllarda Bizans'a yardım eden Kazar (Hazar) Türkleri ve 1000'li yılların başında yine Bizans'la ilişki kuran Kıpçak Türkleri, Anadolu ve Türkler arasındaki çok daha önceki zamanlarda kurulan ilişkilerin bir göstergesidir (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). Böylelikle çeşitli sınırlılıklarla bölünen, dışlayıcı bir niteliğe sahip olan bir anlayış yerine zamansal ve kültürel bakımdan Anadolulu bir toplumsal doku

geliştirilebilecektir (Eyüboğlu, 1955). Bu bakımdan onlar için Türkiye'nin ve Türkiyelilerin tarihi, Türkiye'deki koşullardan etkilenmiş ve o koşulları etkilemiş, bütün etnik ve kültürel varlıkların tarihidir (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). Öyle ki Anadolu'nun her yerinde bu durumu en üst tonda gözlemlemek mümkündür:

Yunus da der ki, Pir Sultan da der ki, Karacaoğlu da der ki, bu topraklar bizim, Ayasofya da bizim, Troya da bizim, Tatuşan, Gordiyon, Bergama bizim, Divrik Ulu Camii, Emir Sultan, kayalara oyulmuş kiliseler, Artemis'in göğsünde kabaran memeler, türlü inançların taşlara kazdığı yazılar bizim, Erzurum'da Çifte Minare'nin hayat ağacı, ejderhası, Sivas'ta Gök Medrese'nin geyiği, ceylanı, tavşanı, Alaca Höyük'e yüce tapınağın çifte kartalı, Van Gölü'nde, Ahtamar Adası'nda öpüşen güvercinler, sıkışan eller, Ademler, Havvalar, Yunuslar, İsalar bizim, yüce dağ başlarında beş adam boyu tanrı heykelleri, kilimlerde Doğu'yu, Batı'yı, gavuru, Müslümanı, karayı, akı, maviyi, kırmızıyı uzlaştıran köylü nakışları bizim (Eyüboğlu, 1961/2002: 17).

Söz konusu bilinç inşası yolunda atılan önemli adımların başında, Anadolu'nun her yerinde adeta “fışkıran” ve sürekli yenileri eklenen farklı uygarlıklara ait kültürel kalıntılar gelir. Mavi Anadolucular, bu kalıntıların müzeye kaldırılması yerine, günümüz toplumu tarafından bütün yönleri ve anlamlarıyla tanınması ve sahiplenilmesi gerektiğini söyler (Belge, 2014). Herhangi bir ayırım yapılmaksızın, Anadolu kültürlerine ait bu kalıntıların alegorik niteliği, Anadolu'da yaşamış uygarlıklar arasındaki etkileşimi gözleme ve anlama fırsatı sunar (Erhat, 1962/2019b) ve Türk milletinin kendisini Anadolu kültürünün bir temsilcisi olarak görmesini sağlama fırsatı oluşturur (Erhat, 1960/2019a). Mavi Anadoluculara göre, kuşkusuz Batı kültürünün temeli Anadolu'dur ve bu kültürü öğrenmek için Fransızca ya da Latince gibi dilleri öğrenmek yerine Çanakkale'nin birkaç kilometre ötesinde Troya'yı herkese açmak ya da Homeros'un destanlarını okumak yeterlidir (Erhat, 1956).

Mavi Anadoluculuk, arkeoloji, antropoloji, tarih, edebiyat, coğrafya gibi bilim alanlarından yararlanarak sözü edilen kalıntılara yönelik farkındalığın geliştirilebileceğinin altını çizer. Bunlar içerisinde üzerinde en çok durulan alan olarak

arkeoloji, Anadolu'nun geçmişini aydınlatma umudu olarak görülür ve Anadolu topraklarında yer etmiş geçmiş uygarlıklar ile kültürlerin benimsenmesini sağlayacak ana bilim alanı olarak kabul edilir (Erhat, 1962/2019b). Arkeolojik kazılar ve epigrafik incelemelerden elde edilecek güvenilir bilgiler sayesinde, Anadolu'nun derinliğine nüfuz edilebilir ve canlı ve yaşayan bir tarih bilinci oluşturulabilir. Buna paralel olarak, ortaya çıkarılan kültürel miras üzerinde Hitit, Sümer, Yunan gibi ayırım yapmanın bir anlamı yoktur ve binlerce yıllık kültürü çağdaş yöntemlerle tanımak gerekir. Böylelikle, temeldeki kültürel sürekliliği üste çıkararak, geçmişi bilmenin yanında gelecek için de olası tasarımları düşünmek mümkün olacaktır (Eyüboğlu ve Erhat, 1977).

Ayrıca bu kalıntılar aracılığıyla ulaşılması mümkün Lidya, Etrüks ve Likya dillerinin çözülmesi ve Amazonlar gibi halklara ilişkin daha fazla bilgilerin elde edilmesi, uygarlığın Anadolu'da geliştiği görüşünü daha da pekiştirecektir (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). Dahası bu kalıntılar, uygarlığın Anadolu'da kökleştğine ilişkin düşünceleri yaygınlaştıracak ve Yunanlıların Hititler, Lidyalılar, Karyalılar gibi Anadolu'nun konukları arasında sadece bir konuk olduğunu gösterecektir (Erhat, 1960/2019a). Bu yüzden sıradan bir tabiat parçası, sadece dağ, ova, şehir olarak görülmemeli, bunun yerine tarihsel ve arkeolojik bilgilerle anlaşılmalı, bir diğer deyişle günümüz, kökensel bağlarıyla birlikte değerlendirilmelidir (Erhat, 1962). Anadolu'nun hemen her yerinde bu bilinçle anlaşılmayı bekleyen zengin kültürel kalıntılarla karşılaşmak mümkündür:

Çanakkale'den Antakya'ya, İstanbul'dan Hopa'ya, Akdeniz veya Karadeniz kıyılarınca gidelim, Anadolu topraklarını, düzlük, yayla, dağ, ırmak veya göl olsun, karış karış dolaşalım, binlerce yıllık bir tarihin izlerini taşımayan bir karış toprağa rastlamayız. Ne mutlu Anadoluluyum diyene, yazasım geliyor. Öyle ya, medeniyetlerin doğup kaynaştığı bu toprak üstünde dünyaya gelmek, onların beşiğinde çeşitli kültürlerin seslerinden bir ninni ile sallanmak az mutluluk mu? Ama bu medeniyetlerin izlerini görüyor, bu kültürlerin seslerini duyuyor muyuz bizler? Zaman hepsini bir yığın toprakla örttü, yıkılmış beldelerin yerleri, yüksekliği, çevredeki toprak sathını biraz aşan tepeliklerden, höyüklerden belli. Bu geçmiş, göçmüş medeniyetler ne diyor bugünkü Türk

insanına? (Erhat, 1956: 732)

Mavi Anadoluocular, Anadolu'nun yeniden uygarlık düşüncesinin merkezi olması için kolektif bir kültürel reaksiyona ihtiyaç duyulduğunu düşünür. Bu ekseninde onlar, özünde çirkinlik ve kötülük barındırmayan halka ulaşmaya çalışır ve yeni bir tarihsel bilinç oluşturma motivasyonlarını, Anadolu halkının kimliğini keşfetmeye ve onları enforme etmeye yoğunlaştırır (Yıldırım, 2012). Özellikle Eyüboğlu halk kavramı üzerinde durur ve bu kavramın belirli bir inanca, tarihe, sınıra vurgu yapan ümmet ve millet kavramlarına göre daha ilerici olduğunu söyler. Düşünce nezdinde bütün tekilliklerin yanı sıra değişik renk, ses ve kokuların kaynaşarak bir birlik teşkil ettiği halk, binlerce yıldır farklılıkların bir arada yaşamasına olanak sağlamaktadır (Eyüboğlu, 1961/2002). Her zaman güzelliklere kaynaklık eden halk, Yunus Emre ve Pir Sultan Abdal gibi bütün Anadolu'ya seslenen ve yalnızca insan olmanın önemine değinen kişiler yetiştirir (Eyüboğlu, 1977/1993).

İlkçağlarda uygarlık düşüncesi ve hümanist kültüre kaynaklık eden ancak sonrasında bu vasfını yitiren Anadolu halkı, özünü bulmasıyla birlikte bunu yeniden inşa edecektir. Mavi Anadoluçuluğa göre Batı uygarlığının inşa edilmesinde rol oynayan çeşitli klasik eserlerin halk kültürünün bir yansıması olması gibi, yeni bir uygarlık da ancak halk kültürünün omuzlarında yükselecektir (Eyüboğlu, 1961/2002). Zira Batı uygarlığının en önde gelen özelliği, halk sevgisi olup Batı kültürü özünde halk kültürüne dayanır (Eyüboğlu, 1961/2002). Halktan uzaklaşan, halkı hor gören Doğu'nun aksine Batı halkla iç içe geçerek, halkın omuzlarında yükselerek uygarlık seviyesine ulaşmıştır. Eyüboğlu'na göre Anadolu halkı radikal görüşlere sahip olmamış, binlerce yıldır farklılıkların bir arada yaşamasına olanak sağlamıştır (Eyüboğlu, 1961/2002). Günümüzde çeşitli Anadolu ozanlarının söylediği türküler ve diğer sözler, nesilden nesile aktarılan ve günümüze ulaşan bu kültürün göstergesidir (Erhat, 1978). Anadolu halkının bu niteliği, bir hümanist kültürün oluşması için de en uygun zemindir. Bu bakımdan onlar,

bir yandan halkın gerici olmadığını ve sadece geri kaldığını düşünürken (Akyıldız, 2007b) diğer yandan halkçılığı en önemli Atatürk ilkesi olarak görürler ve Atatürk ve devrimleriyle halka yeniden güvenilmesinin yolunun açıldığına inanırlar. Anadolu halkına sahip çıkan ve onunla zafer kazanan Atatürk, devrimleriyle halkın içinde olduğu karanlığı aydınlatmıştır (Eyüboğlu, 1961/2002). Bu minvalde Mavi Anadolucular hümanist kimliği halk üzerinden temellendirmek istemişlerdir.

Mavi Anadolucular, halkın bilinçlendirilmesinde Hasan Ali Yücel'in bakanlığı dönemindeki Köy Enstitüleri ve çeviri çalışmalarının önemi konusunda hemfikirdir. Örneğin halk kültürüyle temellenen bir Anadolu Rönesansı'nın gerçekleştirilebileceğine inanan Eyüboğlu (Yıldırım, 2012), bunun eğitim yoluyla yapılabileceğini düşünerek Köy Enstitüleri'ni destekler (Eyüboğlu, 1961/2002). Anadolu'da Hititlilerden beri yaşayan imece geleneğine dayanan ve güvenli bir hareket alanı potansiyeli barındıran Köy Enstitüleri (Eyüboğlu, 1979/1999), ona göre Anadolu halkının kültürel miras açısından bilinçlendirilmesinde oldukça önemlidir. Bu bakımdan Köy Enstitüleri, yüzyıllardır gölgelenmiş ve hakkı yenen Türk halkının karanlıktan çıkarak aydınlığa ulaşmasına yardım etme amacını taşır. Bu enstitülerde bir yandan yapıcı, dünyaya açık, kültürlü bir halkın inşa edilmesi hedeflenirken, diğer yandan da devletle halkın yakınlaştırılması ve kültür politikalarıyla halkın uzlaştırılmasına odaklanılır (Eyüboğlu, 1979/1999). Ayrıca Mavi Anadolucu çevrenin, eğitim üzerinden ortak bir kültür mirasının varlığını ve hümanist köklerin antik çağda bulunmasını vurgulaması, Avrupa'daki hümanizm anlayışıyla da örtüşmektedir (Akyıldız ve Karacasu, 1999).

Benzer şekilde çeviri çalışmaları, halkın aydınlatılması ve klasik düşünceyle tanışması için elzem görülmektedir. Erhat, hümanist kültürün inşasını, Rönesans'a kaynaklık eden antik Yunan ve Latin dünyasının tanınmasıyla mümkün olabileceğini düşünür (Erhat, 1974). Bu anlamda çeşitli dönem ve uygarlıkları kapsayan çevirilerde

Homeros gibi isimler üzerinde durulur ve Anadolu coğrafyasında bir araya gelen bütün uygarlıklar arasında çeşitli ayrımlar oluşturma gereksizliği gösterilerek bunların bir bütün olduğu gösterilmeye çalışılır (Eyüboğlu ve Erhat, 1977). Tercüme Bürosu'nun etkinliğini yitirmesinden sonra Yeni Ufuklar dergisi (Şekil 5.3) ve Çan Yayınları gibi yayınevleri Mavi Anadolucuların çevirileri için yeni adres olmuştur. Örneğin, 1953-1976 yılları arasında yayımlanan Yeni Ufuklar'da Batı uygarlığı düzeyine çıkmak ve Anadolu'da kültürel bir aydınlanma gerçekleşmesine zemin hazırlamak için Franz Kafka, Albert Camus, Jean Paul Sartre, Roland Barthes, Gabriel Garcia Lorca, Bertrand Russell, Babeuf Gracchus, Diderot, T. S. Eliot, La Fontaine, Homeros, Henri Lefebvre, Federico Garcia Lorca, Karl Marx, Herman Melville, Montaigne, Pablo Neruda, Robespierre, Bernard Shaw, Troçki, Paul Valery, Voltaire gibi çeşitli isimlerden çeviriler yapılır (Yılmaz, 2015).



Şekil 5.3. Yeni Ufuklar Dergisi'nin 1956 yılında yayımlanan sayısı.

Mavi Anadoluculuğun halkın hümanist bir bilince erişmesinde üzerinde durduğu hususların bir diğeri Türkçedir. Mavi Anadolucular için Türkçe, adeta yaşayan Anadolu'dur ve Anadolu'daki kültürel etkileşimin göstergesidir. Anadolu'ya gelen ve buradaki halklarla karışan Türkler, pek çok kelimeyi kendi dillerinin bir parçası haline getirmiş ve böylelikle Türkçe, günümüzde Anadolu'yu tanımlayan genel bir dil olmuştur (Halikarnas Balıkcısı, 1955/1983b). Dam, temel, tuğla, mağara gibi sözcükler Bizans'tan Türkçeye geçerken, aynı zamanda Osmanlı içinde Bizans kültürünün yaşamaya devam ettiğinin bir göstergesidir (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992).

Düşünceye göre, uygarlık bilincinin oluşmasında Türkçe en elzem araçlardan biridir ve aynı zamanda kültürel birlik için de temel bir role sahiptir (Erhat, 1978; Eyüboğlu, 2000b). Bu anlamda Atatürk dönemindeki dil devrimini destekleyen Mavi Anadolucular, dil devrimiyle yeni bir dilin icat edilmediğini ve halktan kopuk saray dilinin yerine yüzyıllardır halk tarafından konuşulan Türkçenin bilimden sanata her alanda kullanılmasının amaçlandığını söylemişlerdir (Eyüboğlu, 1973). Bir diğer ifadeyle, devletin halkla yakınlaşmasının en önemli adımlarından biri olan dil devrimi, yeni bir dil yaratmamış ve halktan kopuk saray dilini geriye iterek, Türkçeyi halkın aydınlanmasının merkezine yerleştirmiştir (Eyüboğlu, 2000b). Bu bakımdan düşünce için, halkın çoğunluğuna hitap etmeyen bir dille, bir ulusal kültür geliştirilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan Türkçeyi halkın konuştuğu ve halkta yaşayan haliyle tekrardan canlandırmak oldukça önemlidir. Örneğin, Ezop Anadolu'lu olmasına rağmen La Fontaine gibi isimlerin yetişmemesine, halkın diline sırt dönerek deyimleri yarım yamalak bilmemiz ya da kelimelerin kökenlerine ilişkin herhangi bir bilgi sahibi olmamamız neden olmuştur (La Fontaine, 1984). Bu suretle, Anadolu uygarlıklarına ait eserlerin Türkçe olarak yeniden gündeme getirilmesi, bir yandan Türk olmalarını diğer yandan da yeniden filizlenmelerini sağlayacaktır (Eyüboğlu ve Erhat, 1977).

Bu bağlamda Ömer Hayyam üzerinde duran Eyüboğlu, onun şiirlerinin halkın anlayabileceği bir dil yerine halktan uzak bir zümre için tercüme edilmesinin kültürün gelişmesinde bir engel olduğunu söyler (Ömer Hayyam, 1961). Hayyam'ın kendisindeki sadeliği halk bağlamından uzak süslü ve karmaşık anlamlarla donatmak, Hayyam'ın Doğu'da körleşmesine, silinmesine, boğulmasına neden olurken; halka kulak veren Batı'da nefes almasına, insan düşüncesinin gelişmesine yol açmıştır. Dolayısıyla halktan uzak kullanılan bir dil, halkın geri kalmasının en önemli nedenlerindendir.

Mavi Anadolucular hümanist bir kültür inşa edilmesinde, sanatsal faaliyetlerinin pedagojik yararlılığına dikkat çekerler (Ergül, 2014). Halktan ayrı düşünülemez olan sanat, bir ağaçla kök arasındaki ilişki gibi halkı besler ve aydınlatır (Eyüboğlu, 1961/2002). Bu amaçla onlar resim, heykel, tiyatro, belgesel gibi sanat türlerinin yaygınlaşması ve halka inmesi için çabalamışlardır. Zira genel anlamda Anadolu'da temellenen söz konusu sanat çalışmaları, aynı zamanda hümanist bir bilinç inşasının da temel parçalarına karşılık gelmektedir. Örneğin, bunlar içerisinde resim sanatının doğa taklidinden kurtularak halka inmesi ve halkı yansıtmaya gerektiği üzerinde duran Eyüboğlu, bu bağlamda resimlerin bir meta haline gelerek satılmasını ve dolaşıma girerek halka ulaşmasını düşünür (Eyüboğlu, 2000a). Ancak böylelikle resim belirli bir zümre içinde yaşamaktan kurtulabilir ve halk içerisinde benimsenebilir. Resim gibi tiyatrolar da uygarlık bilincinin inşasında halk için bir okul olarak görülmüştür. Zira çağdaş bir dünya görüşü, toplumcu ve gerçekçi bir düşünüş, kendini ve dünyayı bilme özlemi tiyatro vesilesiyle işlenebilir (Eyüboğlu, 2000a). Çok sesli yapısıyla antik çağlardaki gibi Anadolu'da yeniden canlanması ve halk düzeyinde yaygınlaşması, Anadolu kültürünün çeşitli renklerini ortaya koymada önemli bir rol oynayabilir.

Sonuçta, Mavi Anadoluculuğun günümüzde yeni bir uygarlık inşasına yönelik en toparlayıcı formülünü Eyüboğlu verir. Bu anlamda Eyüboğlu (1961/2002: 131), geçmiş

değerlerin tekrardan benimsenmesi ve hümanist bir bilincin inşa edilebilmesi için maddeler halinde şu toparlayıcı önerileri dile getirir: (1) Geçmişimizi, topraklarımızda arayıp bulduğumuz her değeri, Eti, Yunan, Roma, Bizans, Selçuklu, Osmanlı, ne olursa olsun benimsemek; (2) Eskiye sırtımızdan atıp düşüncemize ve bugünkü hayatımıza maletmek; devam ettirmek değil yeniden yaşatmak; (3) Eskinin sırtından geçinenlerin yeniye boğmalarını önlemek. Dolayısıyla belki en temel düstur olarak gözümüzün gördüğü, elimizin değdiği toprakların konuşturulması, hümanist bir uygarlık kültürünün yeniden benimsenmesinde oldukça önemlidir (Erhat, 2019a).

Genel olarak değerlendirildiğinde, Mavi Anadolucu praksis, uygarlık düşüncesinin merkezi olarak inşa ettiği Anadolu imgelemine, sadece geçmişle sınırlamaz ve günümüze hatta geleceğe taşır. Bu bağlamda Anadolu üzerine temellenen Mavi Anadolucu imgelem, gelecekte Avrupa'yı mekânsal imgelemin bir parçası haline getirir ve Avrupa aracılığıyla Anadolu'yu yeniden kurgular. Dahası düşünce, bir kimlik projesi refleksi olarak bu kurgunun hayata geçirilmesini doğrudan halkla ilişkilendirir.

5.7. Bölüm Sonucu

Bitmiş veya tam diyebileceğimiz hiçbir eser bu toprağın macerasını bu kadar güzel hulâsa edemez. Hacı Bayram'ı Roma kartalının bu mermer yuvasında çilehanesini seçmeye götüren gizli tesadüf nedir? Camiinin altındaki dar çile odasında geçirdiği ibadet ve murakabe saatlerinde, yanı başında güneş vurdukça yaldızlı akislerle pırıldayan ve üstüne diz çöktüğü toprakta bir nevi iğva gibi gizlenmiş duran bu taşın dünya, kendisinininkinden büsbütün ayrı zaferleri terennüm eden bu iyi yontulmuş mermerler, o sert ve kibirli Roma hemşerisi çehreleri acaba onu rahatsız etmiyor muydu? (Tanpınar, 2016: 17).

Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*'de Hacı Bayram-ı Veli Cami ve Augustus Tapınağı'nın iki farklı kültürün temsili olarak aynı karede buluşmasını hayranlıkla ifade eder (Şekil 5.4). Ona göre Türk velilerinin Roma ve Bizans taşlarıyla sarmaş dolaş

yatması, Türk kültürünün önceki uygarlıkların kalıntılarıyla bir arada yaşamasının ve bunlar üzerinde yükselmesinin önemli bir temsilidir. Tanpınar'ın bu düşüncelerini, Anadolu'nun pek çok yerinde temellendirmek mümkündür. Lidya, Hitit, Urartu, Yunan, Bizans, Selçuklu, Osmanlı gibi uygarlıkların farklı zamanlarda ancak aynı mekânda yaşadıkları görülür. Mavi Anadolucular da Tanpınar ve daha birçoklarında var olan bu izlenime dikkat çeker ve bunu bir kimlik projesi haline getirir. Bu kimlik kurgusunun temelinde, Tanpınar'ın da dikkat çektiği üzere, mekânın bütün uygarlıklar için ortaklık olması gerçeği yatar.



Şekil 5.4. Hacı Bayram-ı Veli Cami ve Augustus Tapınağı, Ankara (Kaynak: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2016).

Ulus ölçeğinde geliştirilen ancak içerik olarak bu bağlamın ötesine uzanan bir ulusal kimlik tasarımı olarak Mavi Anadoluculuk, kültürler arasındaki etkileşimden hareketle, Anadolu'yu uygarlıkların merkezi olarak yeniden tanımlamakta ve böylelikle *sui generis* bir coğrafi imgelem inşa etmektedir. Bu yönüyle Türkiye'deki diğer muadilleriyle ayrılan bu düşünce, mekansal bilinç ve mekansal temsil kavramsallaştırmalarını bünyesinde barındırdığını gösterecek şekilde, mekanın öneminin kavranmasına yeni bir boyut getirerek, mekanın bizzat kendisini odağına almakta ve

Anadolu özelinde bunu, kültür tarafından şekillendirilen bir temsile dönüştürmektedir. Bu bakımdan Mavi Anadoluculuğun ana karakteri olarak değerlendirilebilecek belirli çıkarımlar yapmak mümkündür.

İlk olarak Mavi Anadoluculuk, mekânın kavranması yönünden diğer kimlik politikalarından ayrılmaktadır. Gerçek ve kurgusal özellikleri harmanlayan Mavi Anadoluculuk, geçmişten günümüze Anadolu’da kurulmuş bütün uygarlıkların aynı mekânı paylaşımlarından hareketle yeni bir Anadolu kavramsallaştırması öne sürmektedir. Aynı zamanda bir kimliğe karşılık gelen bu yeni imgelem, kimliği doğrudan mekânla ilişkilendirilmekte ve mekânın nitelikleri üzerinden kimliğin karakterini ortaya koymaktadır. Böylelikle Mavi Anadoluculuk, bu topraklardaki ilk kültürel coğrafya tezini üretmektedir. Mavi Anadoluculuk için kültür, hem mekâna karakter veren ve onu şekillendiren hem de mekânın zaman içerisinde büründüğü anlamı ve dönüştüğü kimliği belirleyen temel unsurdur. Bu doğrultuda, geçmişten günümüze bütün uygarlıkların bir yansıması olarak yeni bir Anadolu kavramsallaştırması ortaya konulur. İşte, bu bakımdan mekân, kültür üzerinden bir bütün olarak tasvir edilen ve bütün zamanı içermeyen bir boyuttur.

İkinci olarak bu bölümde değinilen her hususta görülebileceği üzere, mekânsal ortaklık ve kültürel birikimin bir yansıması olarak Anadolu, diğer imgelemelerin tınısıyla kıyaslanamayacak bir şekilde, birleştirici ve bütünleştirici bir bağlamla karakterize olur. Irk, dil, din gibi ayrımlar yerine mekânsal ve kültürel birlikteliği önceleyen Mavi Anadolucu tabiat, bütün toplumları kucaklayarak dışlayıcı olmayan ve her türlü çeşitliliğin saygı ve hoşgörüyle kabul edildiği bir Anadolu kompozisyonu çizer. Bu bağlamda kimliğe ilişkin düşünce sınırlarını genişleten Mavi Anadoluculuk, ayrıca Anadolu’da kurulmuş bütün uygarlıklarla da diyalog halindedir. Bu bakımdan Akrep Nalan’ın bir başka parlıyor şeklinde tarif ettiği “Halikarnas” gibi Mavi Anadoluculuk,

disipliner öneminin yanı sıra sosyal ve kültürel ayrımları çapraz kesen geniş kapsayıcılığıyla dikkate değer bir potansiyel barındırmaktadır.

Son olarak ise bir coğrafi imgelem olarak Mavi Anadoluculuğun farklı yönlerini ortaya koyan bu hususlar, düşüncenin omurgasını oluşturan fikirlerin kimlik ile coğrafi imgelem arasındaki ilişkiyi yeni bir boyuta taşıdığına işaret eder. Gerçekten de Mavi Anadoluculuk, kimlik ve coğrafi imgelem arasındaki bağlantıyı yeniden tanımlayarak, mekânın sadece bir coğrafi alan değil, aynı zamanda kimlik yaratan ve şekillendiren bir mekanizma olduğunu savunur. Buna göre mekânın yalnızca gerçek ve hayali unsurlara dayalı bir temsiline geliştirilmesinin ötesinde, aynı zamanda bir fail olarak konumlandırıldığı görülür. İlgili literatürde nesnelerden hareketle bir coğrafi imgelem geliştirilirken, Mavi Anadoluculukta temsiline kazandığı karakter nesnenin ötesine geçmekte ve temsil nesneye yol açarak mekâna bir faillik vermektedir. Zira Mavi Anadoluculuk, kimliğin mekân üzerindeki hegemonyasını kaldırır ve özünde mekânın doğrudan bir kimlik inşa ettiğini ortaya koyar. Şekillendirici bir mekanizma olarak mekân, üzerindeki insan ve insan olmayan unsurları dönüştürmekte ve onlara yeni karakterler vermektedir. Bu anlamda mekân kolayca şekillendirilen bir bağlamdan çıkarak, bir fail olarak söz söyleyici ve ikna edici bir yapıya bürünür. İşte, Mavi Anadolucu imgeleminden hareketle refleksif bir bağlama bürünen coğrafi imgelem, mekânı bir aparat olarak kullanmaktan öte, mekânın bu süreçte karakterini de gözlemlemekte ve kazandığı failliği vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Mavi Anadolucu coğrafi imgelemle birlikte yeniden tasarlanan ve anlamlandırılan mekânın bir fail olarak konumlandırılması ve böylelikle de hem coğrafi imgelemlere yönelik literatüre hem de üçüncü bölümde değinildiği üzere coğrafi imgelemlerin bir bilme biçimi olarak ele alan bağlama yeni bir pencere açılması söz konusudur.

Bu bakış açısı doğrultusunda Mavi Anadoluculuk, Anadolu'nun tarih boyunca

çeşitli uygarlıkların kültürel mirasıyla şekillendiğini, ancak aynı zamanda bu uygarlıkları şekillendirdiğini ileri sürerek Türkiye’de son iki yüzyılda ortaya konmuş diğer coğrafi imgelemlerden belirgin bir şekilde ayrılır. Mavi Anadoluculuk, Anadolu’yu, Hititlerden Yunanlılara, Romalılarından Osmanlılara kadar uzanan geniş bir kültürel birikimin ürünü olarak değerlendirir ve bu zengin kültürel mirası yeni bir Anadolu kavramsallaştırmasıyla perçinleştirir. Bu sayede Mavi Anadoluculuk, Anadolu’nun sadece kültürler arasında bir köprü değil, aynı zamanda bu kültürlerin etkileşimiyle şekillenen ve bu süreçte onlara şekil veren bir mekân olduğunu vurgular. Mavi Anadoluculara göre, yarımadada yaşayan insanlar için “biz kimiz” sorusunun yanıtı, bölümün başında Sabahattin Eyüboğlu’ndan yapılan alıntı da görülebileceği üzere son derece açıktır: Anadolulu. Dahası, Mavi Anadoluculuğun kendisi kadar ortaya çıkış serüveni de oldukça mekânsaldır ve bir sonraki bölümde ele alındığı üzere hakikat yeri perspektifinden bu mekansallığı açıklamak mümkündür.

Bodrum meğer onun çocukluktan beri özlediği mavi sonsuzluğa açık,

taşı ak, toprağı verimli bir ılık ve renk cennetiymiş.

Balıkçı burada bir destan yazar ve bir destan yaşar.

Dinleyin Mavi Sürgün'ün kapağında Sabahattin Eyüboğlu nasıl anlatmıştır bu destanı:

“Zindan karanlığını hürriyet mavisine döndürmüş bir yaman insan soluğudur bu kitaptaki.

Bu soluk otuz yıldır, gittikçe daha gür, daha dolgun, bir Batı Anadolu destanı savuruyor bize:

Ege tanrılarının ve insanların yenmiş haklarını arayan bir destan.”

Azra Erhat¹¹

6. BİR HAKİKAT YERİ OLARAK BODRUM

6.1. Giriş

Soja (2019), *Postmodern Coğrafyalar*'da zaman ve tarihin, en az yüzyıldır, hem pratik hem de teorik bilinç üzerinde imtiyazlı bir tahakküm kurduğunu ve mekânı gölgelediğini söyler. Böylesi bir hegemonya bağlamında sosyal bilimler başlığı içerisinde neredeyse her şey, tarihsel olarak yapılandırılmış ve mekânın bir failliğinden bahsetmek söz konusu dahi olmamıştır. Ne ki postmodernist söylemle “coğrafyanın yapımının” taktiksel ve teorik dünyanın açıklanmasında kilit bir rolde kabul edilmesi, mekânı bir gölge olmaktan kurtarır.

1980'lerde yaşanan mekânsal dönüşle sosyal bilimler ve coğrafyada mekâna yönelik bakış açısı merkezi bir niteliğe bürünür (Soja, 2019). Bu sürecin bir yansıması olarak bilimsel özün bir mekânsallığa sahip olduğu düşüncesi gelişir (Livingstone, 2004) ve böylelikle mekân, bilimsel pratiğin yapısını anlamada anahtar görülür. Örneğin Shapin (1998), Robert Boyle'un 1660'ların sonlarında Londra'da yaşarken kaleme aldığı ahlak

¹¹ Erhat, A. (1962/2019b). Mavi Yolculuk. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.12-13.

merkezli bir dizi metin üzerinde durur. Ona göre sözü edilen yazılar, Boyle'un evi ile onun birkaç sokak yakınındaki kral ve "özel" çevresini bir araya getiren ve Nell Gwyn'nin eviyle St James Sarayı'nda yapılan "açık saçık", "kötülük yuvaları" partilerin komşu olmasının bir sonucudur. Shapin'in de Boyle üzerinden işaret ettiği üzere bilgi üretimi, mekânsal koşullar tarafından biçimlendirilen yerel, gömülü ve özgül bir vasfa sahiptir. Bu bağlamda, bilgi üretimi ve mekân arasındaki ilişkinin kavramsallaştırılmasına yönelik girişimlerden biri de Thomas Gieryn (2018) tarafından ortaya konulan hakikat yeridir (truth spot).

Bu doğrultuda, bu bölümde Mavi Anadolucu düşüncenin ortaya çıkışı ve yaygınlaşması, mekânsal bir bakış açısını esas alan hakikat yeri perspektifinden açıklanmaktadır. Bir önceki bölümde değinildiği üzere, bir kimlik projesi olarak Mavi Anadoluculuğun özü mekânsallıkla iç içedir. Gelgelelim, düşüncenin kurucusu olarak öne çıkan Cevat Şakir Kabaağaçlı'nın hayatındaki önemli bir olayın mekânsal yer değiştirmeye yol açması ve bunun kendisini Mavi Anadoluculuğa götürmesi, sadece düşüncenin kendisi değil, ortaya çıkması ve genel bir söyleme dönüşmesi sürecinin de mekânla ilintili olduğuna delalet etmektedir. Bu bakımdan, hakikat yerinin fiziksel ve kültürel bir kompozisyon olarak mekânın bilgi iddiaları üzerindeki belirleyiciliğine odaklanması, bu yaklaşımın tercih edilmesinin gerekçesini oluşturur. Tarihsel bir bağlamın aksine, mekân ve aktör arasındaki teması odağına taşıyan böylesi bir yaklaşımla, bir yandan Mavi Anadoluculuğa bir derinlik kazandırılırken diğer yandan da düşüncenin yersizleşerek genel bir boyuta evrilmesi ortaya konulmaktadır.

Kabaağaçlı'nın düşün dünyasını aralayarak, Bodrum'un bu düşün dünyasındaki rolünü anlamayı hedefleyen bu bölüm, beş başlıktan oluşmaktadır. Bölümün temel bağlamının ortaya konulduğu giriş başlığının ardından, ikinci olarak kuramsal bir yaklaşım olarak hakikat yeri irdelenmekte ve bilgi iddialarının mekânsal inşası tahlil

edilmektedir. Üçüncü başlıkta, Kabağaçlı'nın Bodrum yılları öncesindeki yaşamı hakkında bilgi verilmektedir. Kabağaçlı'nın Bodrum'a yerleşme ve Bodrum'da mekânsal faktörler ışığında Halikarnas Balıkçısı'na dönüşümü dördüncü başlıkta ele alınırken, sonuç başlığı ile bölüm tamamlanmaktadır.

6.2. Hakikat Yeri

Bilgi iddialarının doğruluğu ile belirli yerlerin bağlamsal nüansları arasındaki bağlantıya odaklanan hakikat yeri, bilimsel iddiaların özünü ve önemini şekillendiren belirli bir kaynaktan doğduğunu ve söz konusu iddiaların geçerlilik, özgünlük ve otorite kazanmasında mekânın belirleyici bir rol oynadığını imleyen bir kavramsal çerçevedir (Gieryn, 2006). Thomas Gieryn'in çalışmalarından türetilen ve sınırlandırılmış coğrafi bir konuma karşılık gelen hakikat yeri, çeşitli iddiaların, önermelerin veya fikirlerin, bazı insanlar için neden inandırıcı olduğunu, bir yer bağlamına oturtarak ve bu yerde nelerin yaşandığını ya da kültürel olarak nasıl anlaşıldığını açıklayarak ortaya koyulabileceğini savunur. Bu minvalde bilginin doğuşu, müzakeresi, ilanı, tezahürü, korunması, sorgulanması, gizlenmesi veya unutulmasının mekânsal bağlamların karmaşık dokusu içinde sembolleşmektedir (Gieryn, 2018). Sonuç olarak bilginin başlangıcı, gelişimi ve niteliği, bir fail kapasitesi gösteren mekânsal bağlamların karmaşık dokusu içinde yapılandırılmaktadır.

Gieryn için bir noktanın hakikat yeri olabilmesi, gelişigüzel kararların bir sonucu olmaktan çok uzaktır. Çünkü mühim olan, bu yerin bilgi iddialarına inanılabilirlik ve otorite kazandıran vasıflara sahip olmasıdır (Gieryn, 2018). Bir yerin hakikat yeri olup olmadığını bilmenin tek yolu, o yerle ilişkili olan iddiaları incelemek ve haiz olduğu özelliklerle bilgi iddiaları arasındaki teması ortaya koymaktır. Bu bağlamda hakikat yeri olarak nitelendirilen bir yer, boş bir arka plan değildir ve faillğe sahiptir; toplumsal,

tarihsel, ekonomik, kültürel, siyasal koşullarla iç içe geçerek bilgi iddialarının benimsenmesi ve yönü üzerinde etkileri olan bir kuvvettir (Gieryn, 2018). Buna göre; benzersiz bir coğrafi konum, ayırt edici doğal-kültürel yapılar ya da çeşitli anlatılar yönünden bir faillik mahiyeti kazanan bir yer, bilimsel iddiaların inşasında bir güce sahiptir ya da bir diğer ifadeyle bilimsel inanılabilirliğin temel nedenidir (Gieryn, 2018). Bu suretle yerelin diğerlerinden ayrılan karakteristik özellikleri ile teori arasındaki diyalektik ilişki sayesinde bir şehir, bir göl, bir çiftlik ya da bir laboratuvar gibi farklı içerik ve ölçeklerdeki mekânlar bilgi iddialarını şekillendirir (Gieryn, 2002). Hakikat yeri, farklı zaman dilimlerine ait bakış açılarının/görüşlerin somut bir şekilde ortaya konmasında önemli bir rol üstlenir. Bu süreçte insanları, mekanları ve çeşitli materyalleri hem birleştirici hem de ayırıcı bir işlev görür. Hakikat yeri sayesinde, elimizdeki gerçekler düzenlenir ve yapılandırılır; böylece farklı hakikat iddialarının maddi temelleri daha belirgin hale gelir. Ayrıca, bir yerle ilgili anlatıların doğruluğunu destekleyen mekansal koşulların kendine özgü niteliklerine odaklanılmasını sağlar. Tüm bu işlevleriyle hakikat yeri, bilginin inandırıcılığını ve güvenilirliğini pekiştirir.

Bir mekânın üretilen bilgi ve kazanılan anlamla bir hakikat yerine dönüşmesi, aynı zamanda bu yerin söz konusu bilgi ve anlamla özdeşleşen bir kimliğe bürünmesine neden olur. Diğer bir anlamda bu yer, çeşitli özelliklerinden ziyade hakikat yeri olmasını sağlayan bilgiyle karakterize edilir. Bu bakımdan Gieryn, Obama'nın bir konuşmasında bahsettiği Seneca Şelalesi, Selma ve Stonewall yerlerini örnek gösterir (Gieryn, 2018). Gieryn'e göre Obama, konuşmasında bu üç yerin sadece ismini anmış ve bu yerler hakkında hiçbir şey söylememiştir. Ancak sözü edilen yerler, Amerikan toplumsal hafızasında yaygın bir bilinirliğe sahiptir. Seneca Şelalesi feminist hareketlerin, Selma Afrika kökenli Amerikalıların medeni hak taleplerinin, Stonewall ise gay özgürlüğünün başladığı yerlerdir.

Bununla birlikte Gieryn (2002), bilginin hem özgünlüğü ve güvenilirliğinin sağlanması hem de başka yerlerde de dolaşıma girebilmesi için ortaya çıktığı sınırları aşarak hakikat yerinden soyutlanması gerektiğini belirtir. Buna göre, bilginin dünyanın farklı konumlarındaki çeşitli bireyler veya topluluklar tarafından benimsenerek evrensel bir düzeye ulaşması ancak kendisini mekândan soyutlayacak bir stratejiyle mümkündür. Zira aksi durumda bilgi, yerel niteliğini koruyarak sadece ortaya çıktığı yer için geçerli olacak ve asla genelleşemeyecektir. Fakat söz konusu “yerden kaçış” stratejisinin hayata geçirilmesi doğrultusunda, bilginin teorik ve pratik düzeydeki sınırları genişleyecek ve oluşumuna ve evrimine aktif olarak katkıda bulunan yerellik, adeta “ihânet”e uğrayarak, zamanla orijinal bağlamını ve ayırt edici niteliğini kaybedecektir (Gieryn, 2006). Mekânsal dinamiklerin etkisini yitirmesiyle, bilgi başlangıçtaki yerel çerçevesinden gittikçe izole bir hal almaya başlar ve böylelikle bağlamından koparılmış, soyut, düşünsel ve genelleştirilmiş bir niteliğe bürünür (Gieryn, 2002). Bunun bir neticesi olarak hakikat yeri ortadan kalkar ve bilginin kendisi de soyut, yersiz ve mekândan bağımsız bir gerçekliğe dönüşür. Sheppard ve Barnes (2019), hakikat yeri kavramsallaştırmasının tipik bir örneğini David Harvey’nin kariyeri üzerinden oldukça başarılı bir şekilde göstermektedir. Baltimore’u bir hakikat yeri olarak irdeleyen yazarlar, Baltimore şehri ve John Hopkins Üniversitesi’nin radikal coğrafyanın merkezlerinden biri olma sürecini ele almakta ve hem yerin bilginin gelişimindeki rolünü hem de radikal coğrafyanın zamanla yersizleşmesini anlamaya yönelik paradigmatik bir örnek sunmaktadırlar.

Harvey, John Hopkins Üniversitesi’ne geçmeden önce, Cambridge ve Bristol üniversitelerinde bulunmuştu. Cambridge’e coğrafya okumak üzere kaydolduktan sonra (1954), bölümde çalışan Richard Chorley ve Peter Haggett gibi isimlerin etkisiyle pozitivistin yörüngesine girer. Bunun bir sonucu olarak o dönemde coğrafyada yeni yeni benimsenen istatistiksel yöntemler, matrisler, küme teorisi, ağ analizi gibi daha önce hiç

öğretilmemiş teknikleri coğrafyasına taşır ve Cambridge'in etkisiyle pozitivist coğrafyada uzmanlaşır. Bristol Üniversitesi'ne yardımcı öğretim görevlisi olarak atanmasıyla (1961) pozitivist felsefi temelleri üzerine çalışmalarını derinleştiren Harvey, pozitivist beşeri coğrafyayı köreltici bir istisnacılıktan genelleştirmeye, sistematikliğe ve evrensel açıklamaya doğru hareket etmesine izin vereceğine inanır. Dahası, pozitivist teknik problem çözme gücünü göz önünde bulundurarak, coğrafyanın idari planlama hedeflerine katkı sağlayacağını düşünür. Bu deneyimlerinin bir ürünü olarak kısa süre içinde pozitivist coğrafyanın temel metni haline gelen, *Explanation in Geography* (1969) kitabını yayımlar.

David Harvey, 1969'da Bristol'dan Baltimore'daki John Hopkins Üniversitesi'ne geçer. Bir krizler ve ayaklanmalar şehri olarak Baltimore, 1950'lerden itibaren sivil mücadele açısından oldukça dinamikti ve ırk ayrımcılığı, kentsel yoksullaşma gibi problemlerin yanı sıra Martin Luther King'in suikasta uğraması, Paris'teki öğrenci ve işçi ayaklanmaları, Robert F. Kennedy'nin öldürülmesi, Vietnam Savaşı gibi olayların toplumsal yansımalarıyla adeta kaynayan bir kazandı. Böylesi bir kompozisyonda Harvey, coğrafyanın ırkçılık, yoksulluk, kötü barınma koşulları, sokak şiddeti, suç, isyanlar, yağma gibi konuları hiç gündemine almadığını ve bunlara bir açıklama da getiremediğini fark eder. Onun çalışmalarında sosyal adalet anlayışı giderek güçlenirken, bu tür bir adalet arayışının pozitivist bir yaklaşımla gerçekleştirilemeyeceği gerçeği de belirginleşiyordu (Harvey, 1984: 5):

1960'ların sonlarında coğrafyadaki radikal ve Marksist akım, o zamanlar hüküm süren pozitivist içindeki ideoloji ve pratiğin eleştirisine odaklandı. Pozitivist kalkanın içine girmeye ve orada gizlenen gizli varsayımları ve sınıfsal önyargıları ortaya çıkarmaya çalıştı. (Marksistler) Pozitivizmi giderek artan bir şekilde, en kötü ihtimalle insanları birer nesne olarak manipüle ve kontrol eden, en iyi ihtimalle de paternalist bir yardımseverliği ifade edebilen burjuva yönetsel bilincinin bir tezahürü olarak görüyordu. Coğrafyacıların emperyalist çabalarındaki, sosyal kontrolü

ve sermaye birikimini kolaylaştırmak için tasarlanmış kentsel ve bölgesel planlama prosedürlerindeki rolüne saldırdı. Pek çok coğrafi metinde dile getirilen ırkçılık, cinsiyetçilik, etnosentrizm ve açık siyasi önyargıları sorguladı.

Baltimore'a gelmeden önce Marx hakkında çok az şey bilen Harvey, Baltimore konut araştırması sırasında kentsel teori ve piyasa temelli analizin, etik ve adalet üzerine hiçbir şey söylemediğini, bu nedenle de Baltimore'daki konut piyasalarının işleyişinin tam olarak anlaşılamadığını görür. Alternatif olarak *Kapital*'den (1867) aldığı konut tedarikinin meta karakterini, kullanım değeriyle değişim değeri arasındaki ilişkinin çelişkili karakteri açısından analiz etme fikrini dener ve kapitalizmin krizlerini asla çözmediğini, ideal yeni bir coğrafya üreterek onlardan kurtulduğunu ortaya koyar. *Social Justice and the City*'de (1973) Marx'la temasını derinleştiren Harvey, medeni haklar tartışmalarından savaş protestolarına değin şehirdeki hemen her şeyi kitabına taşır ve artık bunları Marx'la aydınlatabileceğine inanır. Bunun yanında yaşadığı yerin politik sorunlarıyla aktif ve eleştirel bir şekilde ilgilenmeyi önceliğı haline getirerek, Baltimore'da yerel aktivizmin bir parçası olur. Black Panther Party (Kara Panter Partisi) üyelerini korumak için kış aylarında buzlu kaldırımlarda uyuyarak, Vietnam Savaşı'nı protesto ederek, çöp işçileri, öğretmenler ve hastane çalışanları tarafından yapılan eylemlere katılarak, sendikalarla bağlantı kurarak, kampüste ekonomi dersleri vererek kendisini gittikçe şehrin dinamikleriyle uyumlu hale getirir.

Sonuçta, Baltimore ve John Hopkins deneyimi, Harvey'nin radikal bir coğrafyaya yönelmesinde temel etken olarak öne çıkmaktadır. Baltimore'da paradigmatik anlamda bir din değışikliğı yaşayan Harvey, *Social Justice and the City*'nin (1973) işaret ettiğı üzere, zamanla Baltimore bağlamından kendisini kurtarır ve onun radikal coğrafyası sermayenin mekânları gibi yerellikten kurtarılmış bir anlama bürünür. Akademik yayınlar, çeşitli kongrelerdeki sunumlar ve öğrencileri içeren bir kaçış stratejiyle dolaşıma giren söz konusu bağlam, böylelikle radikal coğrafyanın Baltimore'dan

sıyrılarak genel bir yaklaşım haline gelmesini ve yersizleşmesini sağlar. Dolayısıyla Harvey'nin çalışmalarından Baltimore'un yerelliğinin silinmesiyle, üretilen bilgi dünyanın başka coğrafyalarına hitap eder hale gelmiş ve nihayetinde bilgi dolaşıma girmiştir. Yani, başlangıçta bilginin üretilmesinde baskın bir rolde olan hakikat yeri (Baltimore), sahip olduğu statüyü kaybederek paradigmanın görünmez derinliklerine çekilmiştir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, bilgi iddiaları ile mekân arasındaki ilişkiye bir pencere açan hakikat yeri, mekânın bilginin ortaya çıkması ve olgunlaşmasında belirleyici olduğu kadar, bilginin yaygınlaşması sürecinde de bağlamını yitirdiği ve görünmez bir niteliğe büründüğünü vurgulamaktadır. Benzer şekilde, Kabağağalı'nın entelektüel dönüşümünde ve Mavi Anadolucu fikirlerin yeşermesinde de, Bodrum'un bir hakikat yeri olarak önemli bir rol oynadığını öne sürmek mümkündür.

6.3. Bodrum'dan Önce Cevat Şakir Kabağağalı

17 Nisan 1890'da Girit'te doğan Kabağağalı, babası Mehmet Şakir Paşa'nın memuriyetinden ötürü beş yaşına kadar Atina'da yaşar ve sonrasında ailesiyle İstanbul'a taşınır. Robert Koleji'ni bitiren ve İngilizcede iyi bir seviye yakalayan Kabağağalı, denizcilik eğitimi almak istese de ailesinin onayı hususunda akamete uğrar ve İngiltere'ye gönderilerek Oxford Üniversitesi'nde Yakın Çağlar Tarihi okur. Ayrıca, bu dönemde Roma Güzel Sanatlar Akademisi'nde de bir yıl kadar eğitim alır. 1913'te İtalyan bir kadınla evlenmesi ve akabinde İtalya'da yaşaması, İngilizcenin yanı sıra Latince ve İtalyancada da ilerlemesini sağlar (Önal, 1983). Kabağağalı bu süreçte İngilizce, Latince ve İtalyancanın yanı sıra Yunanca, Arapça, Farsça, Fransızca, Almanca ve İspanyolcasını geliştirir ve bir “seçkin” olarak (Karacasu, 2007) çeşitli kaynaklardan beslenen entelektüel bir birikimin temellerini atar.

Kabaağaçlı, 1914’de kazayla babası Şakir Paşa’nın ölümüne sebep olmasından ötürü, on dört yıl ceza alır ve bunun yedi yılını tamamladıktan sonra serbest kalır. Bu dönemde İstanbul’da yaşasa da, hayatını sekteye uğratan ve onu derinden etkileyen bu kaza, ailesi ile ilişkilerini zedeler ve kendisini ait hissedeceği yer konusunda çeşitli dilemmaları beraberinde getirir. Bunlardan birinde, I. Dünya Savaş’ı yıllarında Rıfai tekkesine derviş olarak girer. Bu süreçte dinî bir yaşam tarzını benimseyen Kabaağaçlı, bu tarzdan zamanla hoşlanır ve burayı huzuru ve kendisini ait hissedeceği bir yer olarak tanımlar (Özbek, 2018). Ayrıca onun bu dönemdeki hayatı, Anadolu’ya karşı uyanan naif bir ilgiyle de karakterizedir. İşgal döneminde Anadolu’ya kaçmayı ve orada yaşamayı düşünen Kabaağaçlı, Anadolu’yu “Büyük Hayır” olarak niteleyerek, insanların İstanbul’dan kaçıp Koca Hayır’a katıldıklarını belirtir. Kabaağaçlı, hayatındaki bu dönemi karakterize eden dervişlik deneyimini oldukça önemsemektedir (Halikarnas Balıkcısı, 1961/1983c: 23):

Dergâh bir rûfai dergâhıydı. Ama ayinlere; Mevlevî, Bektaşî ve başka tarikat mensupları da katılıyorlardı. Tekke postnişini bir maarif müfettişiydi. Arapça ve Farsçadan başka Fransızca ve eski Elen dilini biliyordu. Orası son zamanlardaki tekkelere benzemiyordu. Orada bir “aşk olsun!” aslında bir hayret nidası değildir; “bana verdiğin acı, sevgiye dönsün” anlamına gelir. Başka zaviyelerin dervişlerine, “Derviş deyince gülesim geldi, ensesine bir tokat vurasım geldi” denebilirdi. Ama “Molla Gürani” dergâhındaki dervişlere bu sözler denemezdi. Her ne hal ise, dervişlik kısmen de olsa beni işgal İstanbul’undan ayırıp, Türk İstanbul’unda yaşatabilirdi.

İstanbul yıllarında basında çalışan Kabaağaçlı, bunun yanı sıra Zekeriya Sertel’in Resimli Ay, Resimli Hafta, Resimli Perşembe ve Sedat Simavi’nin Diken, İnci, Yeni İnci gibi dergilerinde yazılar kaleme alır ve çeşitli resimler, karikatürler, kapak resimleri, süslemeler yapar (Sevinçli, 1999). Zira, Kabaağaçlı’nın birçok sanatçının yetiştiği bir ailede büyümesi (kardeşleri Fahrelnisa Zeid ve Aliye Berger resim ve gravür, yeğenleri Füreyâ Koral ve Şirin Devrim seramik ve tiyatro üzerine çalışmışlardır), onun bu işlerde maharet kazanmasını kolaylaştırmıştır. Bu süreçte Kabaağaçlı, 1925’te Resimli Hafta

Dergisi'nde Hüseyin Kenan takma adıyla yayımladığı “*Hapishanede İdama Mahkûm Olanlar Bile Bile Asılmaya Nasıl Giderler?*” hikayesinden ötürü İstiklal Mahkemesi'ne sevk edilerek yargılanır ve askeri isyanı teşvik ettiği gerekçesiyle kalebent olarak üç yıl Bodrum'a sürgün cezası alır. Onun düşünsel soykütüğünü şekillendiren bu beklenmedik ceza, hayatındaki dönüm noktasının bir habercisi olarak Kabağağalı ve Bodrum arasındaki ilişkinin başlamasını beraberinde getirir.

Kabağağalı, o zamana değin Bodrum hakkında bir bilgiye sahip değildir. Mavi Sürgün (1961/1983c) isimli otobiyografik eserinde değindiği üzere, Ankara'dan kalebent cezasını çekmek üzere Bodrum'a doğru yaptığı yolculuk süresince, sürekli olarak nasıl bir Bodrum'la karşılaşacağını düşünür. Onun gözünde bir sürgün yeri olarak Bodrum, karanlık, muamma ve güç yaşanılır bir yerden başka bir şey değildir. Ayrıca Bodrum hakkında okudukları ve duyduklarından hareketle, bir merak da içindedir; kenti ve kale gibi öne çıkan yerleri deneyimlemeyi bekler. Bu yolculuk sırasındaki düşüncelerini, kendisi şöyle dile getirir (Halikarnas Balıkcısı, 1961/1983c: 96):

Fakat Bodrum'un adı fenaydı. Eskiden beri Bodrum kalesinden bir zindanmış gibi söz edilirdi. Zaten Bodrum kalesi şehri saran bir duvar değil bir kaleydi, belki de sipsivri bir kuleden ibaretti. Bodrum sözü insana zaten bir yapının karanlık alt katı anlamını veriyordu. Belki de kalenin zindanıydı. Sultan Hamit zamanında tehlikeli siyasal mahkûmlar oraya kapatılmış. Sultan Hamit zamanında siyasal mahkûmları gülistan gibi yerlere değil, çürüsünler diye zindanımsı izbe yerlere gönderirlerdi. Gerçi tarih babası Herodot'un oralı olduğunu biliyordum. Ama Bodrum kalesi denilen yerin çoktan yerlerinde yeller esen Halikarnas şehrinin duvarlarıyla bir ilgisi olmasa gerekti.

Kabağağalı, yolculuk boyunca bir yandan Bodrum'u merak ederken diğer yandan da tanık olduğu manzara karşısında şaşkınlığını dile getirmektedir. O, özellikle Muğla dolaylarından itibaren yolculuğa eşlik etmeye başlayan denize karşı toplumsal ilgisizlikten dem vurur. Aşık Garip ile Kerem'in Anadolu'da gezip dağlara, taşlara dokunup Anadolu denizlerinden hiç laf etmemelerine içerleyen Kabağağalı, bu denizlerin

bizim yerlerimiz olduğunu ve sürekli olarak anlatılması gerektiğine inanır ([Halikarnas Balıkçısı, 1961/1983c](#)).

Kabaağaçlı, üç buçuk aylık yorucu ve masraflı bir yolculuğun ardından Bodrum’a ulaşır. Gördükleri karşısında adeta afallayan ve çok büyük bir sevinç yaşayan Kabaağaçlı’da, yolculuk süresindeki karamsar düşünceler ortadan kalkar ve Bodrum onun için bir umut mekânına dönüşür ([Şekil 6.1](#)). O, Bodrum’a yönelik ilk izlenimlerinde şehrin sakinliğinden, arkasından kimselerin kovalamamasından, güneş ve denizin mükemmel uyumundan etkilendiği belirtir ve böylelikle şehre olan hayranlığı ve bağlılığı da gittikçe artar ([Halikarnas Balıkçısı, 1961/1983c](#)). Deniz kenarında oturan, yıldızları ve dalgaları seyretmenin sevincini yaşayan Kabaağaçlı, Bodrum’daki ilk anlarına ilişkin duygularını açık bir şekilde dile getirir ([Halikarnas Balıkçısı, 1961/1983c: 172-182](#)):

Eh nihayet yokuşun tepesine gelmiştik. Yolcular, “Neredeyse Bodrum görünecek!” dediler. Yüreğim çarpıyor. Kaç aydır buraya gelmeye uğraşıyordum yahu!.. Tepedeki bir dönemeci dönünce, “şırırrak”, “guuurr” diye Arşipel’in koyu çividisi ölçülmez açıklıklara kadar yayılıverdi. Akşamın çivdisinde koyulaşan koca Arşipel -eski deniz- varlığını bana öyle bir heybetle bildirdi. Masmavi bir gürleyiştii o. Ben diyeyim yüz bin deniz mili, siz deyin beş yüz bin deniz mili, en berrak bir açıklığa uzuyor da uzuyordu. Durduğum tepeden sonsuzluğu seyreliyormuş gibiydim. Ne de olsa Bodrum adının yüreği sıkıran bir karanlığı, bir loşluğu var. Oysa gördüğüm ışık ve berraklık, buğuyu üfören meltem gibi, izbeliği ve loşluğu öylesine sildi ki, hapsedilsem bile, hapishanenin göğü gören bir penceresi, bir kapısı olur diye içim aydınlandı.

Çocukluktan beri ilk defa çocuk gibi hıçkırarak hıçkırarak ağlayarak kapıya dizüstü düştüm. Şiddetle hayret ettim, İçimde hayranlık! Gönöl açıklığı! Şükran!.. Kıyamet kopuyor. Parmaklarımı yosunlara, kumlara daldırdım. Güzel dünyanın kumlarını, deniz çakıllarını, yosunlarını, sanki inci pırlantaymışlar gibi yüzüme gözüme sürdüm, üstüme başıma avuç avuç akıttım. O deniz, o adalar güzellikte en aşın hayalin cennet diye gözönüne getirebileceğinden bir kat daha güzeldi. Hele o berrak gök, uzaklıklarda ne uysaldı! Denizi, asma yapraklarının fısıltısını duyuyordum. Burada ölmeyecek kadar kuru ekmek ve suyla yaşamak mutluluğunu özlüyordum.



Şekil 7. Bodrum'un 1964'teki panoramik bir fotoğrafı (Kaynak: eskiturkiye.net).

Genel olarak değerlendirildiğinde, babasının ölümüyle kimlik arayışına giren Kabağağalı, kalebent cezasından ötürü geldiği Bodrum'da bu arayışlarını nihayete erdirmeye fırsatı yakalar. Bir anlamda hayatının ikinci aşaması sayılabilecek Bodrum'da karşılaştığı manzaradan etkilenen Kabağağalı, bir yaşama sevinciyle dolar ve bu suretle Bodrum onun hayatının merkezine yerleşir.

6.4. Bodrum ve Halikarnas Balıkçısı'na Dönüşüm

Kabağağalı'nın Bodrum deneyimi, kalebent cezasında verilen süreyi aşar ve göreceli olarak uzun bir zamana yayılır. Bodrum'da yaklaşık çeyrek yüzyıl geçiren Kabağağalı (1925-1947), bu süreçte geçmişiyle kıyaslanamayacak bir şekilde kökten bir değişim yaşar ve Bodrum'un Karya dönemindeki adı olan Halikarnassos adından esinlenerek Halikarnas Balıkçısı'na dönüşür (Belge, 2014). Bu bakımdan Kabağağalı'nın Bodrum yılları, sadece hayatının bir dönemine karşılık gelen bir zaman dilimi olmayıp, onun Bodrum'un ritmine kulak vererek kendisini o yerle özdeşleştirdiği ve Halikarnas

Balıkçısı titrini edindiği bir süreci ifade eder.

Yirmi yılı aşkın kaldığı Bodrum'da düşün hayatını yeniden inşa eden Kabağaçlı, Bodrum yıllarının birikimini, sonradan taşındığı İzmir'de üretken bir edebiyat kariyeriyle birleştirir ve yayımladığı eserlerde Mavi Anadoluculuğu işler. Kabağaçlı'nın çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanan kitap ve yazılarının tarihleri incelendiğinde, Mavi Anadoluculuk hakkındaki fikirlerini İzmir'de dile getirdiği açıkça ortadadır. Bu hususa ilişkin bir parantez açıldığında, Kabağaçlı'nın özellikle Hüseyin Kenan takma adıyla İstanbul'da yayımladığı hikayelerinde, hapisane yıllarının etkisiyle hapisane teması üzerinde durduğu ve Bodrum'da ise hikayelerindeki ağırlık noktasının balıkçılara, denizlere, adalara, süngercilere, dalgıçlara kaydığı ve çeşitli çevirilerinde de Foça tarihinden İtalyan hikayeleri ve futbola kadar birbirinden farklı içeriklere temas ettiği görülmektedir (Özbek, 2018). Buna karşın İzmir'e taşınmasıyla edebî kariyerinde yeni bir safhaya geçerek, İstanbul ve Bodrum yıllarıyla karşılaştırılamayacak bir üretkenlikle, odak noktası Mavi Anadoluculuk olan deneme, roman, öykü, çeviri gibi türlerde çok sayıda eser yayımlar.¹² Bu bakımdan, Erhat'ın da belirttiği gibi, Kabağaçlı'nın hapisanenin karanlığından özgür maviliğe geçiş yaptığı (Erhat, 1960/2019a) ve romantik bir Ege-Akdeniz pathosu inşa ettiği (Bora, 2017) Bodrum, Mavi Anadoluculuğun hem nesnesi hem de mekânı haline gelir.

Kabağaçlı, Bodrum'da oldukça hareketli bir hayat sürdürür (Yazıcı, 1998). Örneğin, hiç de gönenç bir hayatı olmasa da, kenti güzelleştirmek için düzenli olarak bitki örtüsünün çeşitlendirmeye çalışır ve palmye ağacı, mimoza çiçeği gibi yeni türleri Bodrum peyzajının bir parçası haline getirir. Ayrıca Bodrum halkıyla çok yakın bir ilişki kurar ve İstanbul yaşamında ya da sonradan öğrendiği çeşitli bilgileri her zaman onlara

¹² Kabağaçlı bu dönemde Uluç Reis (1950) ve Turgut Reis (1966) gibi romanları, Merhaba Akdeniz (1947) gibi hikâyeleri ve Anadolu Efsaneleri (1954), Anadolu Tanrıları (1955), Anadolu'nun Sesi (1971), Hey Koca Yurt (1972), Merhaba Anadolu (1980) ve Altınca Kıta Akdeniz (1982) gibi denemeleri kaleme almıştır.

aktarır. Bununla birlikte Kabağaalı, sadece Bodrum’u değiştirmeye çalışmaz; aynı zamanda onu anlamayı şiar edinir. Bu minvalde Bodrum’un doğal ve kültürel nitelikleri hakkında okumalar yapar, bizzat yerinde gözlemlerle incelemelerde bulunur ve girift, dağınık, düzensiz unsurlar arasında yeni bir ağ yaratarak bunları titiz bir şekilde birbiriyle rtştrr.

Bodrum, tarih boyunca önemli isimler yetiştirmiştir. Bodrum, tarihin babası Herodot, dünyanın ilk ve son kadın amirali Artemisiya, Kral Mousolos, şair Panyassis, tarihi Dionysius gibi tarihsel figürlerin anavatanıdır ([Halikarnas Balıkçısı, 1961/1983c](#)). Bunlar içerisinde Kabağaalı, yurttaşım” olarak bahsettiği Herodot üzerinde durur ve ondan esinlenerek Anadolu tarihini baştan inşa etmeye girişir. Bütün Anadolu’yu gezen ilk turist olarak Herodot’u memleketi Bodrum’dan selamlayan Kabağaalı, rol model olarak gördüğü Herodot’la kendisini özdeşleştirerek yaklaşık iki bin yıl sonra Anadolu tarihini yeniden yazmaya talip olur. Herodot’un tarih boyunca sahip olduğu yaygın şöhretten stratejik olarak yararlanan Kabağaalı’ya göre Anadolu’nun tarihi, İyonyalı olan, adı Karya dilinden gelen ve Anadolu’da yetişen Herodot’un en önemli eseri “Tarih” ile başlar ([Halikarnas Balıkçısı, 1971/1992](#)). Ayrıca Kabağaalı, Herodot’u Anadolu’daki kültürel birikimin bir sembolü olarak da konumlandırır. Ona göre tarihin Herodot ile Anadolu’da başlaması, bir tesadüften öte buradaki farklı uygarlıkların ve bunların yol açtığı gelişmelerin bir sonucudur. O dönemde İyonya’nın zgr düşüncesinden etkilenen Bodrum ve ekümenik dünyada uygarlıkların birbiri ardına geliştiği, kültürel çeşitliliği yüksek bir bölge olan Anadolu, Herodot için adeta doğal bir laboratuvardır. Dolayısıyla Kabağaalı nezdinde Herodot, Anadolu merkezli uygarlık tezinin en mühim figürlerinden biridir. Kabağaalı, Herodot’tan şöyle bahseder:

Herodot, günümüz dünyasının nasıl başladığına ışık tutan ilk yazardır. İnsanlar karışımı olan Anadolu tarihi de “Herodot Tarihi” ile başlar. Bir düşünür için Anadolu’nun asıl anlamına, Herodot’un yazılarıyla varılır. ([Halikarnas Balıkçısı, 1982/1991: 160](#))

Tarih boyunca farklı isimlerle anılan Bodrum, bugünkü anlamı dışında yaygın olarak Halikarnassos ismiyle simgeleşmiştir. Bu isimlerin üzerinde duran Kabağaalı, Bodrum adının ilk olarak mavi esen delikanlı meltem tanrısı Zefiros'un adından türeyen Zefiriya olduğunu ve bu nedenle de Bodrum'un mavilikle özdeşleşmesinin oldukça eskilere dayandığını ifade eder (Halikarnas Balıkçısı, 1961/1983c). Ayrıca, sonradan Karya döneminde kullanılan isim olan Halikarnassos'un da Helence olmayıp Anadolu'nun unutulmuş bir diline ait olduğunu belirtir (Halikarnas Balıkçısı, 1980/1989b). Her iki ismin de Anadolu bağlantısına dikkat çeken Kabağaalı, bu durumu Anadolu'nun zengin kültürünün bir yansıması olarak yorumlar. Örneğın Kabağaalı, uygarlığın Yunanistan yerine Anadolu'da kristalize olduğunu savunurken, Halikarnassos ismini de bu yüksek kültürün bir yansıması olarak önemli görür. Bu bakımdan, Halikarnassos ismini mahlas olarak kullanması, aynı zamanda Anadolu'dan yana aldığı tavrın da bir yansımasıdır.

Bodrum'un toplumsal dokusunda belirgin bir şekilde kültürel çeşitlilik göze çarpar. Zira geçmişı oldukça eski dönemlere uzanan Bodrum, bir yandan Karya, Pers, Roma, Bizans ve Osmanlı medeniyetlerine ait zengin bir tarihe ve kültürel kalıntılara ev sahipliğı yaparken, diğeri yandan Yunan adaları ve diğeri Akdeniz limanlarıyla olan ilişkileri sayesinde çeşitli kültürleri içeren dinamik, bağdaşık olmayan bir sosyal yaşama sahiptir. Gerçekten de on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Bodrum nüfusunun %20'sini oluşturan Rumların (Baykara, 2010), bu tarihten itibaren göçlere ve mübadelelere bağli olarak Müslümanlar lehine yaşanan demografik değışime rağmen, bıraktığı kültürel ve mimari izler hâlâ canlıdır (Taner ve Tezcan, 2020). Dahası, Kabağaalı'nın döneminde Bodrum'da, farklı milletler arasındaki misafirperverlik ve hoşgörü de varlığını korumaktadır (Noonan, 2009). Üstelik Kabağaalı'nın aile yapısı da, bu etkileşimi hızlandıracak kökenlere sahiptir. Girit doğumlu ve Giritli bir anneye sahip olan

Kabaağaçlı'nın aile ortamında Rumca'nın yaygın kullanımı, onun Bodrum'daki kültürel topluluklarla, özellikle de Rumlarla iletişim kurmasını kolaylaştırmıştır (Gençkal Eroder, 2023). Örneğin, eşi ve kız kardeşi bir araya geldiklerinde Rumca konuşur, annesi ise torunu olan kızını severken Giritli bir tekerleme olan "İsmetula, Zambetula, Metikokini, Pleksula" (kırmızı örgülü saçlı bebek) sözlerini kullanırdı (Noonan, 2009).

Böylesi bir kültürel çeşitlilik ortamında Kabaağaçlı, Bodrum halkının Lelegler, Helenler, Fenikeliler, Lidyalılar, Karyalılar, Frigyalılar ve Selçukluların bir harmanı olduğunu ve burada konuşulan Türkçenin de bu karşımın bir yansıması olarak farklı bir şiveden çok bir müziği andırdığını söyler (Halikarnas Balıkçısı 1972/1995b). Bu bakımdan Kabaağaçlı'nın Bodrum'daki ırksal, dilsel ve dinsel farklılıkları göz ardı eden kültürel çeşitliliği keşfetmesi, Mavi Anadoluculuğun iki temel özelliğine ilham kaynağı olur. Birincisi, birbirinden farklı vasıflara sahip kültürlerin aynı mekânda bir çeşitlilik içinde var olması ve söz konusu çeşitliliğin sözler, şarkılar ve gelenekler gibi kültürel öğelerde iç içe geçmesi. İkincisi ise, Anadolu'nun kültürel birikim ekseninde biçimlendirici bir kimlik olarak konumlandırılarak, mevcut ya da sonradan eklenen kültürleri bu birikime dahil etme kapasitesiyle ilişkilendirilmesidir. Bu iki husus, Kabaağaçlı'nın Anadolu'nun kendi kozmopolit kimliğine sahip olduğuna ilişkin düşüncelerinin kristalize olmasında belirleyicidir. O, *Aganta Burina Burinata* (1945/1997: 133) romanında, içselleştirdiği bu çeşitliliği ortaya koymaktadır:

İkinci nöbetimi bitirince gene vapuru kolaçan etmeye koyuldum. Bir geçit vardı ki oradan garsonlar gider gelirlerdi. Orada kime rasgeldim dersiniz? Bodrumlu Pahos'a! Gerçi Bodrum'dayken biz Rumlara gâvur derdik, herhalde onlar da bize daha övücü olmayan sıfatlar verirlerdi. Ama yabancı illerde birbirimize rastlayınca, içtiğimiz su ayrı gitmez, bir anadan doğmamışız gibi birbirimize sarılırdık. Beni görünce,

- More Mahmudu, sen burada ne arar? Diye kollarımı açıp beni bağrına bastı.

Ben:

- Ateşçiyim, dedim, para biriktirip memleketime gideceğim.

Zavallı Pahos, bana nasıl ikram ve iltifat edeceğini şaşırdı. İstanbul'dan patlıcanla sarmısak almış. Beni akşam yemeği için mutfağa davet etti. Çünkü dostu olan aşçıbaşıya gizli gizli imambayıldı pişirtiyormuş.

Bodrum'un tarihin farklı zaman dilimlerinde yetiştirdiği önemli kişilerden bir diğeri de Bodrum'a bağlı Karabağ köyünde doğan ünlü Osmanlı denizcisi Turgut Reis'tir (1485-1565). Kabağaçalı, onun özelinde Bodrum toplumsal dokusundaki kültürel çeşitliliğin farklı dönemlerde mevcudiyetini koruduğuna dikkat çeker. O, Turgut Reis'i konu alan romanında (1966/2000), o dönemde Bodrum'da Türkler ve Rumlar da dâhil olmak üzere çeşitli halkların birlikteliğini kurgusal olarak kullanır. Romanda, Anadolu'da yaşayan Türkler ile Rumlar ya da Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında düşmanlık olmadığı vurgulanarak, bu topluluklar arasındaki uyumun altı çizilir. Aynı romanda, Paho adlı bir Rum balıkçı, aynı dinî ve milliyeti paylaşan Sen Jan Şövalyeleri tarafından haksız yere hapsedilir. Turgut Reis daha sonra onu serbest bırakır. Ancak Paho, Turgut Reis'in yanında kalmayı tercih eder. Böylelikle Kabağaçalı, bireyi önceleyen hümanist düşüncenin Anadolu'da kök saldiğını ileri sürer (Halikarnas Balıkçısı, 1966/2000) ve Turgut Reis karakteri aracılığıyla halk arasındaki hümanist ruhun varlığını vurgular. Ayrıca, farklı toplumların aynı mekânda iç içe geçmesini örnek göstererek, bunların zamanla birbirlerine karıştığını ve Anadolu'nun bir parçası haline geldiğini iddia eder. Kabağaçalı'ya göre Türkler de zaman içinde evlilik, ticaret gibi sosyal etkileşimlerle yerel topluluklarla bütünleşerek bu kültürel çeşitliliğe dahil olmuş ve Anadolu insanına dönüşmüştür (Halikarnas Balıkçısı, 1971/1992).

Bodrum'daki kültürel çeşitlilik, toplumsal dokunun yanı sıra kentsel peyzajda da baskındır. Tarih boyunca pek çok uygarlığa ev sahipliği yapan Bodrum ve çevresinde, İyonya'dan Osmanlı'ya değin pek çok uygarlığa ait somut kalıntılarla karşılaşmak mümkündür. Örneğin, Bodrum yolculuğunun henüz başlarında Kabağaçalı'nın, kalebentlik cezasını çekmek üzere Muğla'dan Bodrum'a giderken bir an İyonya

dönemine ait binlerce yıllık bir tabiat artığını, bir an yükselen bir Selçuklu kalesini, bir an kalenin gölgesindeki bir Bizans kilisesini, bir an tepedeki şövalye şatosunu görmesi, uygarlıkların sentezi bağlamında onu oldukça etkiler. Kuşkusuz, bunlar arasında Kabaağaçlı, Bodrum'daki kültürel zenginliğin en somut örneği olarak Halikarnas Mozolesi üzerinde durur.

Kabaağaçlı, mozoleye ait kalıntılar ve anlatılardan yola çıkarak onu adeta yeniden inşa eder hatta Mavi Anadoluculuğun en elzem sembollerinden biri haline getirir. Ona göre Bodrum'un kültürel zenginliğini açıkça dışavuran alegorik nitelikteki bu yapı, aynı zamanda hem Anadolu'daki toplumların uygarlığa katkısına hem de önemli sanatçı ve mimarların varlığına işaret eder (Erhat, 1975/1985). Zira Rodos'tan Bodrum'a gelen St. John Şövalyeleri'nin Mozole'yi söküp taşlarını Bodrum Kalesi'nde kullanmasına rağmen, bu dikkat çekici yapının temsil ettiği kültürel değer günümüze değin varlığını korumuştur. Bu yüzden de Halikarnas Mozolesi, Anadolu'da o döneme kadar neredeyse örneği olmayan bir kültür zevkinin ortaya çıkışına örnek teşkil eder. Halikarnas Mozolesi gibi mühim bir anıta Bodrum'un ev sahipliği yapması, Kabaağaçlı'nın uygarlığın kökenine ilişkin düşüncelerinin olgunlaşması ve Anadolu'yla özdeşleştirilmesinde önemli bir role sahiptir (Halikarnas Balıkçısı, 1980/1989b: 126-127):

Mausoleum; en küçük parçasına dek özgün bir sanat yapıtıdır. Frizlerindeki savaşan Amazon ve Yunanlılar, aynı çağdaki heykeltıraşların yapıtlarının aksine olarak çok hareketliydi. Anadolu'daki eserler, savaşlar ve depremler nedeniyle yerle bir olmuşken, Mausoleum ayakta kalmıştır... Halikarnassos'un insanlığa bıraktığı bu baş yapıt bugün bir efsane olmuştur. Sonunda Mausolos'un mezarı, Avrupa dillerine "Mausoleum" sözcüğünü eklemiş oldu.

Bodrum'un kentsel peyzajının bir diğer baskın unsuru antik kentlerdir. Bodrum yarımadasında kümelenen Halikarnassos dışında Pedasa, Telmissos, Syangela, Thaengela, Uranion, Myndos gibi çok sayıda antik kent bulunur ve Kabaağaçlı, pek çok eserinde bu antik kentleri, hikâyelerini, özelliklerini edebî retoriğinin önemli bir parçası

olarak kullanır. Örneğin, yeryüzünün en eski kentlerinden biri olarak tanımladığı Thaengela'dan (Etrim) bahseden Kabağağalı, burasının bir nekropolis olduğunu ve Karyalılara adını veren Kral Kar'ın mezarına ev sahipliği yaptığını söyler. O, zorlu bir yolculukla bizzat ulaştığı Thaengela'ya giden yol boyunca bir yandan çarpıcı doğa manzarasından etkilenir diğer yandan da esas olarak Karyalılar, İranlılar, Misyalılar, Pelajlar, Fenikeliler, Lidyalılar, Lelegler gibi farklı toplumlarla aynı güzergâhı paylaştığını düşünerek, adeta zamanın mekân içerisinde bir bütün olarak deneyimlendiğini düşünür (Halikarnas Balıkcısı 1998). Kabağağalı benzer bağlamı Knidos antik kenti için de ifade etmektedir. Burasını ziyaret ettikten sonra kentin içindeki Afrodite tapınağında uykuya dalan ve rüyasında Afrodite'le konuşan Kabağağalı, Afrodite'in Fenikelilerde Astoret, Asurlularda İştar, Babillilerde Belit olarak anıldığını ve bu tanrıçanın devam eden kültürel hareketlilik doğrultusunda farklı uygarlıklar içerisinde kendisine yer bulabildiğini ortaya koyar (Halikarnas Balıkcısı 1972/1995b). Bu bağlamda, Thaengela ve Knidos özelinde, antik kentlerin adeta bütün Anadolu'ya yayılan varlığı, Kabağağalı'nın aynı mekânı paylaşan uygarlıkları bütüncül bir Anadolu kimliği altında bir araya getirmeye yönelik fikirlerinin berraklaşmasında ilham verici olmuştur. Knidos üzerine olan anlatımında da zaten bunu vurgular:

Knidos yıkıdır (harabedir), ıssızdır, yakınlarında ne bir köy, ne de bir insan vardır. Fakat yaşayan bir kentten daha canlı; daha anlamlı ve derindir. Çağ çağı siler, zaman zamanı söndürür. Ama burada çağların silemeyeceği, zamanların söndüremeyeceği bir güzellik var. Burası harabe değil, cennet yıkıntısı... (Halikarnas Balıkcısı 1972/1995b: 16-17).

Bodrum kentsel peyzajı, somut örneklerin yanı sıra, günümüze ulaşamayan pek çok eseri bünyesinde barındırmıştır. Bunlar içerisinde Kabağağalı, Bodrum'da iki-üç bin sene önce ilk olarak ortaya çıkan Karyatid sütunlarına değinir (Halikarnas Balıkcısı, 1948/1996b). Yontulmuş kadın heykellerinin sütun olarak kullanılmasını ifade eden ve incelikli bir sanatsal üsluba işaret eden ikonografik temsiller, Bodrum'dan Anadolu ve

diğer uygarlıklara yayılmıştır. Benzer şekilde, Bodrum'daki sınırlı sayıdaki müzeler de Bodrum'daki zengin kültürel hayatı göstermesi bakımından önemlidir. Zira, bu müzelerde sergilenen nesneler ve bunların anlamları, gerçeklik için ikna edici bir rol oynar (Gieryn, 2018). Bu bağlamda Kabağağılı, Sulatı Arkeoloji Müzesi'ndeki Bodrum ve çevresinden çıkarılan eserlerin önemini vurgular (Halikarnas Balıkçısı, 1980/1989b). Kuşkusuz, bu müzede Halikarnassos dönemine ait sikkelerden kadın figürlü çift ağızlı baltaya değin bulunan farklı vasıftaki eserler (Savaş, 2009), Kabağağılı'nın Bodrum ve Anadolu'ya ilişkin kültürel zenginlik temelinde bir simetri kurma fikirleri lehine etkili olur.

Bodrum, karadan Anadolu Yarımadası'nın bir parçası olan denizden ise Akdeniz dünyasına açılan bir coğrafi konuma sahiptir. Bu bağlamda Bodrum, Anadolu ve çevresindeki geniş bir coğrafyayla etkileşim kurmasını sağlayacak bir pozisyonda bulunur. Bu bağlamda Bodrum'u her iki uygarlık havzasının ayrılmaz bir parçası olarak tanımlayan Kabağağılı, bunun bir sonucu olarak ortaya çıkan etkileşimin Bodrum'da doğanın olağanüstü güzellikleriyle farklı uygarlık ve kültürleri bir araya getirdiğine inanır (Halikarnas Balıkçısı, 1980/1989b). Dahası Bodrum, her iki dünyanın kültürel etkilerini deneyimlemenin yanı sıra özellikle Ege adaları, Girit, İskenderiye, Marsilya ve Barselona gibi Akdeniz limanlarına bağlanarak, bir yandan Anadolu uygarlıklarının Akdeniz ve diğer yerlere açılan kapısı olmuş diğer yandan da diğer kültürlerin Anadolu'ya girdiği bir kapı rolü oynamıştır (Halikarnas Balıkçısı, 1954/1983a). Tarih boyunca coğrafi konumunun avantajını kullanan ve her zaman dinamik bir sosyal ve kültürel dokuya sahip olan Bodrum, bu bakımdan Anadolu ve Akdeniz dünyasının kültürel çeşitliliğini farklı düzeylerde bünyesinde barındırmaktadır. Böylece önemli bir kesişim noktası olarak Bodrum'da bir araya gelen farklı kültürler, Kabağağılı'nın mekânın kültürel birikim tarafından şekillendirilmesi ile Akdeniz'in ayrı bir kıta olarak addedilmesine yönelik

fikirlerinin rafine edilmesinde oldukça elzemdir.

Bodrum'un sahip olduğu coğrafi konumun avantajı, mitoloji ve efsanelerde de yankı bulmaktadır. Uzun bir yerleşim geçmişine sahip olan Ege Denizi ve çevresi, aynı zamanda çok sayıdaki efsane ve mitin bir parçası olarak öne çıkmaktadır. Bu efsane ve mitlerde yer alan konular, kişiler, mekânlar aynı zamanda Bodrum'dan da izler taşımaktadır. Bu bağlamda Kabağaçlı, Bodrum yakınlarındaki Salmakis su kaynağı hakkındaki efsane üzerinde durur ([Halikarnas Balıkçısı, 1980/1989b](#)). Efsaneye göre pınar perisi Salmakis, karşılaştığı bir delikanlıdan çok etkilenir ve delikanlı suya girdiğinde birleşirler. Bu birliktelikle iki beden, kadın ya da erkek olmayan tek bir bedene dönüşür. Bunun neticesinde ise Salmakis'ten dünyaya çift cinsiyet anlamına gelen “hermafrodit” sözcüğü yayılır. Ayrıca Kabağaçlı, Bodrum ve Anadolu'nun diğer yerlerindeki pek çok efsane ve bunlara ilişkin çeşitli geleneklerin, günümüzde de sürdürüldüğünü dile getirir. Bunlardan birisi de Anadolu'dan hemen hemen bütün Yakındoğu'ya yayılan Kibele'dir. Esas merkezi Dindymos (Murat) dağının güney yamaçları olan bu ana tanrıçanın kocası Attis'in (diğer adıyla Temmuz) kışın ölürken ilkbaharda yeniden dirilmesi sonraki asırlarda farklı toplumların kültürel ritüellerinin bir parçası haline gelmiştir. Böylelikle Salmakis ve Kibele efsanelerinin detaylarına ilişkin Kabağaçlı tarafından ortaya konulan *modus operandi*, aynı zamanda onu Bodrum ve Anadolu'daki zengin düşünsel yaşamın bir süreklilik içinde günümüzde de etkinlik gösterdiği fikrine götürür:

İlkbaharda Hıdırellez ve Nevruz Sultan şenlikleri ve yine ilkbahara doğru Paskalya, yani İsa'nın yeniden doğması hep Temmuz'un doğuşu festivallerinin kalıntılarıdır. Tahtacılar gibi Anadolu'nun pek eski yerlilerinden olan Kızılbaşlar her ilkbaharda, yani Temmuz ya da Attis'in yeni baştan doğduğu günde köyün en yakışıklı delikanlısını ev ev gezdirirlerdi. Bu delikanlı, Temmuz'un doğuşunu ve kadınlarca temsil edilen Kibele'ye kavuşmasını taklit ederdi ([Halikarnas Balıkçısı, 1954/1983a: 94](#)).

Ustaca bir retorikle Bodrum'u tarihsel, kültürel ve sosyal açıdan canlı bir yapı olarak sunan Kabağağılı, bu bağlamda Bodrum'a kendi zamanını, milletini, dinini, toplumunu aşan ve geniş bir yelpazede çeşitlilikleri bir araya getiren bir zamansal ve mekânsal çerçeveyle yaklaşır. Yaşamının üçüncü aşaması olarak kabul edilebilecek İzmir'e taşınmasından itibaren yayımladığı çalışmalarında, sürekli olarak tüm sakinlerinin kolektif mekânsal inşası olarak gördüğü Bodrum'u ya da Bodrum'un temsil ettiği semantiği kullanır. Kişiler ya da zamanlar değişse de sürekli olarak insanlar ve toplumlar arasındaki kültürel ilişkileri ve bunların mekândaki etkisini vurgular (Yazıcı, 1998). Bu bakımdan çağdaş dünyanın geçmişle olan bağıını gösteren, aynı mekânda birlikte yaşamının ve kültürel devamlılığın önemini imleyen eserlerinde Mavi Anadolucu düşünceler koyu tonlar halinde her zaman belirgindir. Farklı kültürler arasında kesin sınırlar çizen Ortodoks tavırlara meydan okuyan bu yaklaşım, Mevlana gibi figürleri Dante'yle, Bektaşiler'i Herodot ve Homeros'la yan yana getirme olanağı sağlar (Sevinçli, 1999). Ona bu "katarsisi" yaşatan en önemli unsur da entelektüel bir dönüşüm geçirdiği Bodrum'dur:

Hayatımın en hızlı, sevinçli ve sevgili yılları Bodrum'dakiler olduğu için, yapıtlarımın Bodrum ürünü olduğunu iddia edebilirim. En Bodrum olan yapıtlarım en sevdiklerimdir. Zaten Bodrum olmayan yok ki. (...) Bodrum'un her yerini severim. Kentin her yerini (Cumhuriyet, 1979).

Kabağağılı, Bodrum'da Halikarnas Balıkcısı kimliğine bürünmesine rağmen, İzmir'de geçirdiği yıllarda yayımladığı eserlerin satırlarında neşvünema bulan Mavi Anadoluculuğu Bodrum'un ve yerel özelliklerinin ötesinde, daha geniş bir bağlamda ele alır. Bu minvalde, yapıtlarında Bodrum'un özgünlüğünden uzaklaşan Kabağağılı, Mavi Anadoluculuğu, Anadolu'nun bir yarımada, Akdeniz'inse bir kıta olarak ele alındığı daha geniş bir perspektifle sunar, mekânsal bağlamı soyutlar. Bu yaklaşım, Bodrum'u otantik bir görme biçimi olarak değerlendiren Kabağağılı'nın stratejisinin bir yansımasıdır. Zira o, Bodrum'u, Urartulardan Sümerlere, çinilerden heykellere kadar Anadolu'nun tüm

unsurlarını harmanlayan ikna edici bir model olarak tasavvur eder. Sonuçta, bu tip bir stratejiyle hem Kabağaalı'nın kişisel perspektifinden hem de Bodrum'un özgünlüğünden soyutlanmış, genel bir Mavi Anadoluculuk imgelemi kristalize olur.

Doğal, tarihsel ve toplumsal koşullara gömülü olan mekânlar, bir hakikat yeri olarak kimi zaman sarıh kimi zamanda örtük bir şekilde bilginin oluşumu ve niteliğini tayin eder. Kabağaalı'nın Halikarnas Balıkçısı'na dönüşümünü yansıtan fragmanlarda da görüldüğü üzere, ilhamını Bodrum'un yerelliğinden alan yaklaşık çeyrek yüzyıllık yaşantı, aynı zamanda hakikat yerinin baskın yönlerinden arındırılmış *sui generis* bir coğrafi imgeleme giden kapıları da açmıştır.

6.5. Bölüm Sonucu

Mavi Anadoluculuğu, Kabağaalı'nın Bodrum'da geçirdiği yirmi beş yıldan bağımsız olarak düşünmek olanaksızdır. Kabağaalı'nın Bodrum'daki yaşantısı, onun fikirlerini şekillendirmede ve Bodrum yıllarının bir ürünü olarak Mavi Anadolu *ethosun* temellerinin atılmasında etkili olmuştur. Bu bakımdan konumu, doğal-beşeri özellikleri ve inşa edilen anlamıyla kendisine özgü bir mekân olarak tecessüm eden Bodrum, bir hakikat yeri olarak Kabağaalı'nın düşüncelerini belirginleştiren ana unsurdur. Hakikat yerinin, yerlerin bilgi iddialarına inanılrlık ya da otorite kazandıran belirli vasıflara sahip olduğu (Gieryn, 2018) vurgusu göz önüne alındığında, Bodrum'un Ege ve Akdeniz dünyasıyla ilişkili coğrafi konumu, çeşitli uygarlıkları bünyesinde barındıran kültürel bir zenginliğe ev sahipliği yapması ve Herodot gibi uygarlığın gelişmesine katkıda bulunmuş önemli isimler yetiştirmesi, Kabağaalı'nın fikirlerinin ve Mavi Anadolu tezlerin inanılrlığında rol oynamıştır. Bu sebeple, Kabağaalı'nın Halikarnas Balıkçısı ile yaşadığı dönüşüm ve büründüğü edebî mahlas (Belge, 2014), basit bir kalem adının ötesinde, özünde mekânsal koşullara içkin bir süreç olarak

belirmektedir.

Kabaağaçlı'nın yazılarında bir zamanlar var olan ancak günümüzde unutulmuş çeşitli ayrıntıların yeniden bir anlam bulduğu Bodrum, canlı ve dinamik bir bağlamda tasvir edilir ve tarihsel, kültürel, toplumsal birikimleriyle uluslar, dinler, diller üstü bir mekân olarak konumlandırılır. Ayrıca Kabaağaçlı Bodrum'u izole bir bağlamda görmez ve onu adeta Anadolu'ya açılan bir kapı olarak addeder. Zira, farklı Anadolu uygarlıklara ait nüanslı izlerin Bodrum'un dışındaki yaygın mevcudiyeti, Mavi Anadoluculuk ile Anadolu arasındaki bir analogiye imkan tanımıştır. Böylelikle onun eserlerindeki yerelliğin, özünde Anadolu ölçeğinde bir evrenselliğe dönüştüğü görülmektedir (Doğan, 1999). Kabaağaçlı, turist rehberliği yaptığı dönemlerde Bodrum'dan başlayıp Anadolu'ya yayılan kültürel çeşitliliği özellikle vurgulamıştır (Baran, 1999). Bu yaklaşımının bir örneğini, Erhat (1978: 185-186), Kabaağaçlı'nın vefatından sonra yaptığı değerlendirmede şöyle aktarır:

Balıkçı'dan ne kalacak, ne kalmayacak, bunu ileride göreceğiz, ama bir öncü olduğu şimdiden apaçık, besbellidir. Hem de bilimden öte bir alanda öncüdür: kültür öncüsü. Türkiye'de bütün Türkiye'nin derinliğine giden bir tarih bilinci uyandırmıştır, tarihi sevdirmiş, benimsetmiştir, hem bu toprağın tarihini dar sınırları ile yalnız bir Türk ulusunun ya da ırkının tarihi olarak değil, yüzyılları kaplayan bir uygarlık tarihi olarak anlamıştır. Işık tuttuğu savlar üstünde durmaya değer, kurduğu köprülerin sağlamlığı Anadolu'da bugün bulunmakta olan ve yarın daha da çok sayıda ortaya çıkarılacak olan anıtlarla pekiştirileceğe benzer. Anadolu şaşırtıcı bir topraktır, sanırım ki daha çok gizlerin çözümünü sunacak bize. Yakın zamanda bir Hitit uygarlığı kadar önemli bir Lykia uygarlığına tanık olacağına benzeriz. Balıkçı haklı çıkacak. Özünde haklı olduğuna hiç kuşku yok: öзде haklı çünkü yalnız arkeolojinin buluntularıyla iş bitmez, bir uygarlık varlığı gün ışığına çıkmaz, kültür olmaz, bulguyu gerçeği de gün ışığına çıkarmak sanatçının işidir. Kültür canlıdır ve canlandırır, nitekim Balıkçı Türkiye'de turizmi kurdu, Bodrum, Ege diye bir ön bölgeyi canlandırmakla bütün yurda bu bilincin yayılmasına yol açtı. Geçmişini bilmek ve benimsemek diye bir davranış kurdu, Homeros'un yurdu bildiği İzmir'de şairin çocukluğunu, sanatının o çevrede uyanışını bir roman gibi anlatırdı, onun ağzından Homeros gerçekten İzmirli oldu, yaşadı ve

benimsendi. Kültüre, giderek bilime bundan büyük hizmet olur mu?

Erhat'ın gerek bu satırlarının gerekse de bu bölümün girişindeki sözlerinin ima ettiği üzere, Kabaaga lı'nın en önemli amacı, otuz yılda gittikçe daha g r ve dolgun bir niteliğe kavuşan Mavi Anadolucu soluğun, sadece Bodrum'la ya da Anadolu'daki bir iki uygarlıklar sınırlı olmadığını ve özünde bütün Anadolu'yu bir ağ gibi  ren bütüncül bir bağlama sahip olduğunu göstermektir. Bu bakımdan Bodrum'da billurlaşan Mavi Anadoluculuğun artık yerel olmayan ama hala aktör merkezli olan tabiatının dışına çıkararak diğer yerlerde de dolaşıma girmesini temin eden dinamik ise kuşkusuz mavi yolculuklardır. Mekânın, tarihin, kültürün i  içe geçtiği bu yolculuklar, düşüncenin yeni takipçiler kazanarak tanınması ve yaygınlaşmasında kritik bir role sahiptir. Bu yolculuklar, Belge'nin deyiimiyle Bodrum'dan Hattuşaş'a doğru ilerleyen Mavi Anadoluculuğun en önemli aktörüdür (Belge, 2014).

Yokuş başına geldiğinde Bodrum'u göreceksin.

Sanma ki sen, geldiğin gibi gideceksin.

Senden öncekiler de böyleydiler

Akıllarını hep Bodrum'da bırakıp gittiler

*Halikarnas Balıkcısı*¹³

7. MAVİ ANADOLUCU İMGELEMİN

YAYGINLAŞMASINDA MAVİ YOLCULUKLARIN

ROLÜ

7.1. Giriş

Yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde etkinlik gösteren Mavi Anadoluocular, Türkiye'deki diğer kimlik hareketlerinden farklı olarak mekânın kendisini bir kimlik olarak öne sürmekte ve holistik bir bakış açısıyla Anadolu'daki bütün uygarlıkları sahiplenerek, Anadolu'nun bir kültürel senteze ev sahipliği yaptığını iddia etmektedir. Böylesi bir bağlam üzerinde temellenen Mavi Anadoluçuluğun billurlaşmasında Kabağağaçlı'nın Bodrum yılları belirleyicidir. Doğal, toplumsal ve kültürel özellikleriyle Bodrum, onun düşüncelerini şekillendirmiş ve bir hakikat yeri olarak bu entelektüel pratiğe kaynaklık etmiştir. Bununla birlikte Mavi Anadoluçuluğun aktör bağımlı tabiatından uzaklaşıp, genel bir söylem olarak somutlaşmasındaki anahtar rol mavi yolculuklara aittir.

II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından başlayan mavi yolculuklar, Ege ve Akdeniz kıyılarını kapsayan bir rota üzerinde, ilk kez 1945'te yapılır ve 1957'den itibaren ise

¹³ Noonan, İ.K. (2009). Halikarnas Balıkcısı'nın Kızından: Anılar Akın Akın. Bilgi Yayınevi, s. 294.

süreklilik kazanarak her yıl düzenlenir. Yaklaşık otuz yıllık bir zaman aralığında basit deniz seferlerinin ötesine geçerek, çok sayıdaki entelektüel bir araya getiren ve aslolarak Batı Anadolu'daki uygarlıkları odağına alan mavi yolculuklar, Anadolu uygarlıklarının bütüncül ve simbiyotik bir şekilde yeniden yorumlanması pratiğine dayanmaktadır.

Bu bölümde temel motif olarak mavi yolculuklara odaklanılmaktadır. Bu yolculuklar aracılığıyla Mavi Anadoluculuğun aktör bağımlı yapısından uzaklaşıp bir coğrafi imgelem olarak entelektüel dünyada nasıl dolaşıma girdiği üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda Mavi Anadoluculuğun belkemiği olarak mavi yolculukların iki temel husus üzerinden belirleyici bir işlev gördüğü savlanmaktadır. Birincisi, mavi yolculuklar vesilesiyle Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat'ın Kabağağaçlı'nın tilmizi ve müttefiki haline geldiği ve bu üçlünün zamanla düşüncenin merkezini oluşturarak aynı zamanda derinlik kazanmasını sağladığı görülmektedir. İkinci olarak ise Türk entelijansiyası içerisinde pek çok dikkate değer ismin katıldığı bu yolculukların, düşüncenin entelektüel kılcal damarlara doğru genişlemesine zemin hazırladığı gözlemlenebilmektedir. Her iki durumun bir sonucu olarak düşünce, geniş bir yelpazede roman, öykü, deneme, çeviri, araştırma gibi farklı entelektüel ürünlerden oluşan bir repertuar bağlamında işlenmiş, yeni tematik başlıklar kazanmış ve bağlamsal derinliğini geliştirmiştir.

Mavi yolculukların adeta bir arkeolojisini gerçekleştirmeyi hedefleyen bu bölüm, beş başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta, mavi yolculukların belirleyici rolü hakkında ipuçları sunulurken, ikinci olarak mavi yolculukların ortaya çıkışı, gelişimi, koşulları ve nasıl bir bağlam içerisinde gerçekleştirildiği irdelenmektedir. Üçüncü başlıkta, mavi yolculuklar aracılığıyla düşüncenin çekirdek kadrosunun tamamlanması ve derinlik kazanması ele alınırken, dördüncü başlıkta Mavi Anadoluculuğun Türk entelijansiyası içerisinde yaygınlaşması ve geniş bir yelpazede çeşitli entelektüel ürünlerde işlenmesi

değerlendirilmekte ve son olarak ise genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

7.2. Mavi Yolculukların Tarihsel Gelişimi, Koşulları ve Ortamı

Mavi yolculuk, Anadolu kıyılarında gelişen kadim kültürlerin mirasını benimsemiş bir grup entelektüelin, bu zengin mirası Anadolu’da yaşayan insanlara tanıtmaya amacıyla gerçekleştirdikleri seyahatlerdir (Günyol, 1994). Antik Karya ve Likya bölgeleri başta olmak üzere, Türkiye’nin Ege ve Akdeniz bölgelerini kapsayan mavi yolculukların *ethosu*, deneyimleyerek bilinçlenme edimiyle, kıyı ve kıyıya yakın bölgelerdeki tarihi ve kültürel yerlerin incelenmesine odaklanır (Boratav, 2019). Bu yolculuklar adeta yüzen bir seminer salonu gibi işlev gören teknelerde gerçekleştirilmiştir (Urgan, 2013). Geziler sırasında, ziyaret edilen yerlerin tarihi, kültürel ve mitolojik boyutları incelenmiş, özellikle Anadolu’daki kültürel kalıntılar ve bu kadim kültürlerin günümüz Türkiye’siyle olan bağlantısı sorgulanmıştır (Eyüboğlu, 2008). Bu suretle Anadolu’nun yeni bir imgelemle kavranmasına zemin hazırlayan mavi yolculuklar, Anadolu’da yaşayan uygarlıklar ve toplumlar tarafından mekânın yeni anlamlarla karakterize edildiği bir döngüyü anlamının yolunu açmaktadır (Duru, 2018).

Eyüboğlu’nun isimlendirdiği mavi yolculuklar, ilk kez Kabağağaçlı tarafından düzenlenir (Erhat, 1979). Bodrum’da yaşadığı yıllarda Kabağağaçlı, “Yatağan” isimli 7.5 metre uzunluğundaki motorsuz sandalıyla (Şekil 7.1) Bodrum ve Gökova Körfezi kıyılarını dolaşır ve henüz kimsenin haberdar olmadığı ya da sadece çok sınırlı olarak bilinen tarihi yerleri adeta yeniden keşfeder (Tezcan, 2013). Bu süreçte hem coğrafyayı tanıyarak hem de tarihi yerinde deneyimleyerek vizyonunu pekiştiren Kabağağaçlı, bunu yaygınlaştırmak amacıyla arkadaşlarını “Güneye gelin, güzelliğin ne olduğunu anlayın!”

(Taner ve Tezcan, 2020) diyerek Bodrum'a davet eder. Bu çağrının olumlu yanıtlanmasıyla, 1945'te onun oluşturduğu güzergah üzerinden "Macera" isimli teknede toplamda dokuz kişiyle ilk mavi yolculuk gerçekleştirilir (Tezcan, 2013). Kabağağalı, Eyüboğlu ve balıkçı Paluko lakaplı Mustafa Esin'in yanı sıra Bedri Rahmi Eyüboğlu, Necati Cumalı, Sabahattin Ali, Erol Güney, Benya Rapaport ve Fuat Ömer Keskinoglu ilk yolcular olarak kayda geçerler. Bu yıllarda, özellikle de turizm amacıyla denizlerde seyahat etmenin henüz çok sınırlı olduğu göz önüne alındığında, bu yolculuk alışlagelenin dışında ve yenilikçi bir girişimin hayata geçirilmesi anlamına gelmektedir. Ancak bu yıllarda II. Dünya Savaşı'nın etkisiyle de güvenlik önlemleri kapsamında denize açılmak hassas bir meseledir (Duru, 2018: 9-10):

Bir tekne tuttular. Teknede harita bile yoktu. Zaten İzmir Limanı'nda bir tek harita tomarı bulunuyordu. Yola çıkan tekneler bu haritaları kir alıyor, denetlemede gösterip limandan çıkış izni aldıktan sonra ayrılırken uygun bir yerde haritaları geri veriyorlardı. Eyüboğlu ve arkadaşları da aynı yöntemi izlediler. Ama liman yöneticileri Eyüboğlu ve arkadaşlarından huylandılar. Bildikleri denizcilere benzemiyorlardı onlar. "Amacınız ne? Ne diye denize açılıyorsunuz?" diye sordular. Onlar da "Gezi yapacağız. Bu kıyıları gezip göreceğiz" dediler. Liman yöneticileri hiç hoşlanmamış olmalı ki bu yanıtın hemen sonra Ankara'ya durumu jurnallediler. "Burada birtakım garip adamlar var, denizde geziye çıkıyor." dediler. Kaçakçılık ya da korsanlık yapıyor olsalardı doğal karşılayacaklardı belki. Açılan soruşturma epey sürdü. Ama görüldüğü gibi gezi yapmak, hele denizde ve mavi sularlarda gezi yapmak sakıncalıydı.

1957'den itibaren yer yıl düzenlenen mavi yolculuklar, 1980'lere kadar Kabağağalı'nın oluşturduğu bağlam doğrultusunda kesintisiz bir şekilde devam eder (Albachten, 2012). Ancak 1945'teki ilk yolculuktan 1957'ye kadar olan dönemde yolculukların ne sıklıkta yapıldığı veya kaç kez gerçekleştirildiği hakkında sistematik bilgiler bulunmamaktadır (Kaya, 2023). Bu yüzden düzenli bir kronolojinin tutulmadığı yolculuklar, katılımcıların aktardığı bilgiler üzerinden takip edilebilmektedir. Sözün gelişi, Fikret Adil'in aktardığına göre, 1956 yolculuğu Kabağağalı, Eyüboğlu, Adil ve iki

Fransız turistle yapılırken (Adil, 1959), Erhat 1957’de Kabağaalı, Eyüboğlu, Alev Ebüzziya, Mehmet Eyüboğlu ile ilk yolculuğuna çıkar ve 35 kişinin katıldığı 1959’da ise Macera teknesi kullanılır (Kulin, 1999). 1962 ve 1963’teki yolculuklar yine Macera ile yapılır ve sırasıyla 20 ve 32 kişi katılır. Özellikle 1963 yolculuğu, şiddetli rüzgarlar ve fırtınalardan ötürü oldukça zorlu geçer (Urgan, 2013). 1964 yolculuğuyla birlikte o dönemde Marmaris’teki turizm bürosunda müdür olan şair Can Yücel’in ön ayak olduğu Hürriyet isimli tekne yeni adres olur ve Kabağaalı, Eyüboğlu ve Erhat’la birlikte Yaşar Kemal, Melih Cevdet Anday ve Oktay Rifat bu yolculukta yer alır (Eroğlu, 2021). 1965’teki yolculukta Kabağaalı yer almaz ancak Erhat, Eyüboğlu, Can Yücel, Melih Cevdet Anday, Yaşar Kemal ve Oktay Rifat gibi isimlerin katıldığı yolcuları uğurlamaya gelerek, “Vaz mı geçmeli acaba, bu tekne batarsa, Türkiye’nin tüm entelektüelleri yok olacak” der (Boratav, 2022).



şekil 7.1. Kabağaalı ve Yatağan isimli sandalı (Kaynak: kayık1934.org).

Genel olarak üç haftayı ve yirmi kişiyi aşmayan yolculuklar, belirli bir işleyiş moduna sahiptir. Yolculukların güzergahları ve tarihi önceden belirlenmektedir. Eyüboğlu ve Erhat gibi önde gelen isimler, yolculukların düzenlenmesinde önemli bir rol oynar. Yolculuğa çıkmadan önce ayrıntılı bir hazırlık yapılır. Bu süreçte hem teknik

konular (başlangıç tarihi, rota planlaması, katılımcıların belirlenmesi ve görev dağılımı) hem de kültürel içerikler (ziyaret noktalarına ilişkin bilgiler, müzik repertuarı ve eğlence aktiviteleri) planlanır (Saçlıoğlu, 2018). Mavi yolculukların güzergahı, genellikle Ege ve Akdeniz merkezli olurken, özellikle Kuzey Ege tercih edilmez. Bu bölgede rüzgarların sert esmesi, deniz mevsiminin Bodrum taraflarına göre daha kısa olması ve Kuşadası'ndan Bodrum'a kadar demirleyecek uygun koyların olmaması, yolculukların rotasını Bodrum ve güneyine doğru kaydırır (Eroğlu, 2021).

Mavi yolcular sırasında teknedeki gündelik işler, yolcular tarafından ekipler halinde yerine getirilir. Örneğin, sırası gelen ekipler, o günün yemek işlerinden sorumludur. Ancak mutfak kısmı, tek bir tencerenin kaynatılacağı alanla sınırlıdır ve bu nedenle özellikle başlangıçta yolcuların yanlarında getirdikleri kumanyalar tüketilir. Plastik tabak, kaşık, çatal gibi malzemeler kullanılırken, su azlığından dolayı bulaşıkların yıkanması da yetersizdir. Gelgelelim karaya çıkılan yerlerde tekneye su takviyesi yapılarak bu sorun aşılmaya çalışılır. Buna karşın kahve ve çayla meşgul olan ekipler, öğün başına ortalama 60 bardak çay ve 30 fincan kahve hazırlamak gibi yoğun bir iş yüküne sahiptirler (Urgan, 2013). Ayrıca kullanılan teknelerde üç ya da dört kişilik mürettebat bulunsa da (Yetgin ve Yılmaz, 2018), mavi yolcular demir atma, demir alma, halat bağlama, dümen tutma gibi işlerde de mürettebata yardımcı olurlar (Tezcan, 2013). Bu yoğunluktan ayrı olarak akşam yemeklerine bilhassa önem verilir ve bir şölen havasında geçirilir (Eroğlu, 2021). Kadınların özel kıyafetlerle katıldığı bu yemeklerde, entelektüel tartışmalarla Homeros'un ya da Herodot'un konu edindiği birçok şey konuşulurken, aynı zamanda çeşitli türküler hep birlikte söylenir. “Sarhoş Rasih” ve “Askaros Deresi”, en çok sevilen iki türkü olarak öne çıkmaktadır; bunun dışında “Başın Öne Eğilmesin, Aldırma Gönül Aldırma” ve “Yiğidim Aslanım Burada Yatıyor” gibi şarkılar da tercih edilir. Mavi yolculukların bu ortamına Bektaş (2013: 13), güzel bir

şekilde değinir:

Yemek pişirmek, bulaşık yıkamak, ağ atmak, ağ çekmek, balık tutmak, tüfekte, gözlükle dalmak, ağları temizlemek, onarmak, dağ taş tırmanmak, örenleri gezmek, köylere girmek, el yapımı ne varsa kilim, cicim, saz, araç gereç, hepsini arayıp bulmak, kazılmış kazılmamış yerleri keşfetmek, ağaç, bitki, kabuk, çiçek, ot toplamak, arayıp bulmak, bulup çıkarmak, görmek göstermekle geçirdi günlerimizi; iş, iş hep iş yapardık hep çalışırdık gün ve gece, hep bir yeni, bir güzel peşine düşerdik karada ve denizde. Ya haritalarımız, koylar, burunlar, kıyıların adlarını öğrenmeye, hangisinin ne saate doğup ne saatte battığını bulmaya çalışır, her parça toprağın adını olduğu kadar söylencesini ve tarihini öğrenmeye koyulur, kitaplar karıştırırdık, sonra da geceleri rakılar içerek sabahlara dek türkülerle bir de kendimizi dile getirmeye uğraşırdık. Mavi gezi buydu işte. Görülmemiş rüyayı görülmüş kılmak, yazılmamış kitabı yazılmış kılmak, söylenmemiş masalı söylenmiş kılmak. Buydu mavi gezinin amacı.

Yolculuklar, genel olarak ideal olmayan koşullarda gerçekleştirilir. Örneğin, 1945'teki ilk yolculukta, yatmak için yeterince yastık, örtü ve uygun bir yer bulunmadığı, yiyeceklerin bir süre sonra tükenmesiyle sürekli balık yemek zorunda kalındığı ve yıkanmak için tatlı suyun olmadığı bildirilmektedir (Özsoy ve Oral, 2005). Eroğlu'na (2021) göre, özellikle 1960'lara kadar yolculuklar, denizi geçmeye çalışan göçmenlerin şartlarından biraz daha iyi olmakla beraber, aslında oldukça ilkel koşullara haizdir. Bu sıkıntıların sonrasında da devam ettiği görülmektedir. Tuvalet bulunmaması, şilteler üzerinde ya da uyku tulumlarıyla güvertede balık istifi gibi yan yana yatılması, yiyecek ve içecek depolamadaki sınırlılıklar devam eden zorluklardan bazılarıdır (Eroğlu, 2021). Ancak mavi yolcular için, yaşanan bütün zorluklara rağmen yolculukların bu tabiatı büyük bir mutlulukla karşılanır ve Eyüboğlu şu cümleleri sarfeder (Eroğlu, 2021: 49): “bize kabin, yatak yeri lazım değil; sadece insan lazım.” Üstelik, 1960'lı yılların ortalarından itibaren yolculukların sıklığı artar ve aynı yıl içerisinde iki ya da üç kez düzenlenmeye başlanır (Erhat, 1979).

Yolculuklar sırasında bayrak töreni, güzellik yarışmaları, doğaçlama tiyatro

oyunları, uçurtma uçurma gibi çeşitli etkinlikler düzenlenir (Saçlıoğlu, 2018). Yolculuklara başlarken, standart olarak birincisinde açık mavi zemin üzerine beyaz boya ile çizilmiş bir kupa ve küçük iki amfora yer alan ve ikincisinde ise yine lacivert zemin üzerine büyük beyaz harflerle merhaba yazılan iki mavi yolculuk bayrağı göndere çekilirdi (Yetgin ve Yılmaz, 2018). Özellikle Eyüboğlu ve kardeşi Bedri Rahmi Eyüboğlu, yanlarında getirdikleri boyalar, kağıtlar, kalemler, makaslar, mukavvalarla yolculukları temsilen çeşitli eşyalar yaparlardı (Bektaş, 2013; Şekil 7.2). Bir keresinde tekneye yükledikleri çimentoyu kullanarak, Sedir adasında bir kayanın üzerine el izleri basılmıştır. Yine Bedri Rahmi, bir kaya üzerine bir gözü andıran kırmızı ve siyah bir balık resmi yapar (Urgan, 2013). Bu yer ise sonradan “Bedri Rahmi Koyu” olarak anılmaya başlar.



Şekil 7.2. Mavi yolculuklar sırasında Eyüboğlu bir oyuncak yaparken (Kaynak: Urgan, 2013).

Yaşlılık nedeniyle Kabağağlı'nın yolculuklara katılımı azalınca, liderliği Eyüboğlu devralmıştır. Eyüboğlu, adeta Kabağağlı'nın mirasını sürdürürcesine,

uğranılan her yerin tarihini, mitolojisini ve kültürel özelliklerini detaylı bir şekilde aktarmış, bu etkili rehberliğiyle mavi yolcuların hafızasında kalıcı bir yer edinmiştir (Şav, 2011). Ayrıca, sabahları güneşin doğuşunu izlettirme gibi günlük rutinlerle, yolculukların renkli geçmesine özen gösterir (Urgan, 2013). 1960'lı yılların ortalarından itibaren mavi yolculukların Ağustos ayı içerisinde üç grup halinde yapılmaya başlamasına rağmen Eyüboğlu, farklı rotalara sahip Ege ve Akdeniz kıyılarındaki bu yolculukların başında bulunmaya devam eder. Bununla birlikte Eyüboğlu, yolculuklara katılan kişilerin belirlenmesi üzerinde de söz sahibi olup aydın ve entelektüel kişilerin katılmasını yeğler (Urgan, 2013). Bu anlamda mavi yolculukları her ne kadar Kabağağaçlı başlatsa da yolculukların onun öngördüğü bağlamda sürdürülmesi ve rutinleşmesini Eyüboğlu gerçekleştirir. Bu bakımdan coğrafyanın doğal güzelliklerini, tarihsel ve kültürel hazinelerle birleştirme çabasıyla Eyüboğlu, mavi yolculuklarda öne çıkan bir figüre dönüşür (Günyol, 1994).

Mavi Yolculuklarda, hareketin çekirdek kadrosunu oluşturan Kabağağaçlı, Eyüboğlu ve Erhat'ın yanı sıra dönemin önemli entelektüel şahsiyetleri de yer almıştır. Nitekim Vedat Günyol, Melih Cevdet Anday, Necati Cumalı, Sabahattin Ali, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Mina Urgan ve Yaşar Kemal gibi edebiyat dünyasının önde gelen isimler; ayrıca Oktay Rıfat, Selçuk Batur, Sabahattin Batur, Cevat Çapan ve Can Yücel gibi şairler; İsmet Zeki Eyüboğlu, Füreya Koral, Güngör Dilmen ve Şadi Çalık gibi sanatçılar; Ali Sirmen, Gençay Gürsoy, Haluk Gerger, Orhan Duru ve Örsan Öymen gibi aydınlar bu yolculuklara katılmıştır. Bunların yanı sıra Murat Belge, Cengiz Bektaş, Oğuz Akkan, Doğan Aksel, Türkan Saylan, Doğan Avcıoğlu, Mete Tunçay, İonna Kuçuradi, Müntemin Öktem, Azra İnal, Gündüz Vassaf ve Günnur Savran gibi akademisyen ve düşünürler de bu geniş ve etkili entelektüel topluluğun parçası olmuşlardır.

Tipik bir mavi yolculuk sırasında yaşananları iki örnek üzerinden açıklamak

mümkündür (Erhat, 1962/2019b). Sözü edilen iki örnek de birbirinden farklı içerimlere sahiptir. 1961 yılındaki yolculuğun hazırlıkları aylar öncesinden başlar; teknenin ayarlanması, kalkış zamanı ve gerekli kumanyanın temini gibi konularda titiz bir süreç yürütülür. Bir korsan gemisini andıran ve mutfak ve tuvalet gibi kısımları da olan “Macera” adlı tekneyle yapılan yolculuğa 17 kişi katılır. Kuşadası’ndan Gökova Körfezi’ne açılarak başlayan yolculukta, Kabağağaçlı denizcilik, meteorolojik koşullar, deniz yaşamı ve Mavi Anadoluculuk felsefesi hakkında sürekli bilgilendirmelerde bulunarak yolculuğun liderliğini üstlenir. Gemideki yaşam sohbetle, denize girmekle ve kumanyalar ya da tutulan balıkları yemekle geçer. Sefer boyunca Didim (Didyma), Bodrum (Halicarnassus), Karaada (Arkonnese), Ceramus, Sedir Adası (Cedrae/Kedrai), Triopium, Knidos, Priene, Milet (Miletus) ve Efes (Ephesus) ziyaret edilir (Şekil 7.3). Bu yerler tarihsel bir incelemeye tabi tutulur ve Anadolu uygarlığının gelişimi hakkında derinlemesine tartışmalar yapılır. Anadolu’nun uygarlık evrimindeki rolüne odaklanan tartışmalarda Herodot, Herakleitos, Xenophanes ve Hekataeus gibi isimler sıkça anılır ve bu kültürel zenginlik karşısındaki toplumsal duyarsızlık eleştirilir. Ayrıca Sümerler ve Hititler gibi uygarlıkların bıraktığı izler, onlar tarafından Anadolu zincirinin yeni halkaları olarak değerlendirilir ve bu unsurları kültürel dokuya dâhil etme sorumluluğu üstlenilir.

1962 yılında gerçekleştirilen iki ayrı yolculuktan biri, İlyada destanının izlerini takip etmek amacıyla Ağustos ayı ortasında Kuzey Ege’de düzenlenir. Yolculuk öncesinde uygun bir tekne aranır, fotoğraf makineleri ayarlanır, kumanya hazırlanır ve balık tutma araçları temin edilir. Sonunda “Uçarı” adlı tekneyle yapılan bu yolculuk, Ayvalık’tan başlayarak 15 kişilik bir ekiple gerçekleştirilir. Ancak hava şartları oldukça zorlayıcıdır, özellikle rüzgar ve fırtına yolcuları rahatsız eder. Yolculuk boyunca Troya, İda Dağı, Assos, Bozcaada (Tenedos), İmroz ve Adramytteion ziyaret edilir (Şekil 7.3).



Şekil 7.3. Farklı yıllarda yapılan mavi yolculuk rotaları (mavi çizgi). Yazarlar tarafından tipik bir mavi yolculuğu tam detaylarıyla tanımlayan çeşitli kaynaklardan (Erhat, 1979; 1960/2019a; 1962/2019b) derlenen rotalar, 1958 ve 1979 yılları arasında düzenlenen beş farklı yolculuğun güzergahlarını göstermektedir. Sarı renkli daireler, Mavi Yolculuklar sırasında ziyaret edilen arkeolojik alanları göstermektedir. Ziyaret yerleri, genel olarak yolculuklarda anıldığı üzere antik isimleriyle gösterilmiştir.

Melih Cevdet Anday'ın İlyada'dan pasajlar okuduğu bu yolculukta, Anadolu'da yaşamış farklı toplumların aynı coğrafyayı paylaşmasının kültürel zenginliği nasıl beslediği üzerinde durulur. Kazdağları'nda gezerken Sarı Kız efsanesi ile İlyada'daki Paris'in hikâyesi arasında paralellikler kurulur ve iki anlatı arasındaki benzerlikler tartışılır. Zamansal ve sosyo-kültürel farklılıklarına rağmen, her iki olayın da aynı topraklarda benzer bağlamlarda gerçekleştiği imlenir. Troya'nın dokuz kat surlarının dokuz uygarlığın izlerini barındırdığına inanılırken, Hektor ile Mustafa Kemal Atatürk ve Troya ile Conkbayırı arasında benzerlikler kurulur; bu iki olayın özünde aynı mücadeleyi temsil ettiği ima edilir. Belki de bu yolculukların havasını en canlı şekilde özetleyen şu alıntıdır (Erhat, 1962/2019b: 117):

“Troya'dan yana mısınız, Yunanlılardan yana mı?”

On beş kişi hep bir ağızdan:

“Troya’dan yanayız!” diye bağırdılar.

“Akhilleus’tan yana mı, Hektor’dan yana mı?”

“Hektor, Hektor, Hektor. . .” diye parmaklar kalkıyor, Uçarı’nın güvertesi kahkahalarla çınılıyordu.

Mavi yolculuklar, İkinci Dünya Savaşı'nın son dönemlerinde başlamış ve 1960'lardan itibaren giderek yaygınlaşmıştır. Dönemin tüm zorlu koşullarına rağmen, bu yolculuklar Türkiye'nin önde gelen entelektüellerini buluşturan önemli bir platform haline gelmiştir. Bu deniz seferleri, Kabağaçlı'nın Mavi Anadoluculuk düşüncesinin gelişmesi ve yayılmasında kritik bir rol oynamış, hareketin yeni destekçiler kazanmasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu yolculukların en değerli kazanımı ise, Kabağaçlı ile birlikte hareketin düşünsel temelini oluşturacak olan Eyüboğlu ve Erhat'ın bir araya gelmesi olmuştur.

7.3. Mavi Yolculuklar ve Çekirdek Kadronun Oluşumu

Mavi yolculukların dümeninde, bu yolculukları Mavi Anadolucu tabiatı yaymak için bir enstrüman olarak kullanan Kabağaçlı vardır. Kulin'in (1999) belirttiği gibi, tıpkı Ulysses gibi Ege coğrafyasını karış karış gezen ve keşfeden Kabağaçlı, bu bölgeyi derinlemesine ve doğrudan deneyimleme fırsatı bulmuştur. Onun en önemli özelliği, sahip olduğu bu zengin bilgi birikimini, coğrafyayı, tarihi ve kültürü bütüncül bir bakış açısıyla ele alarak, etkileyici bir anlatım tarzıyla sunabilmesidir. Bu yaklaşımıyla Kabağaçlı, dinleyicilerini hem düşünsel açıdan dönüştüren hem de anlattıklarını somut bir şekilde gözlerinde canlandırabilen güçlü bir etkiye sahiptir (Erhat, 1960/2019a). Kabağaçlı, bizzat kendisinin belirlediği ziyaret noktalarını ve bu yerler hakkında aktardığı bilgileri, tarihi mekanlarla ilişkilendirerek somut bir şekilde anlaşılır kılar. Bu

sayede tarih, varsayımsal düzeyden çıkararak, mekanlar üzerinden daha anlaşılır ve benzetmelerle zenginleştirilmiş bir biçimde kavranabilir hale gelir. Bunun bir yansıması olarak yolculuklardan dönüşte denizle, tarihle ve kültürle iç içe geçen bazı yolcular, kendilerini Likyalı bir balıkçı veya Xantos'tan gelen bir Yunan tanrısı gibi hayal etmişler ve bu deneyimler, mavi yolculuğun yeni bağlantılar kurmasında teşvik edici olmuştur (Yetgin ve Yılmaz, 2018). 1961 yolculuğuna katılanlardan biri olan Cevat Çapan, Kabaağaçlı'nın etkisini şu şekilde ifade etmektedir (Taner ve Tezcan, 2020: 220-221):

Orada ilk defa Balıkçı'nın anlattıklarının ne kadar heyecan verici olduğuna tanık olduk. Rodos'tan ay ışığında dönerken bize Dante okudu... Birdenbire o tarihi coğrafya sanki yeniden yaşıyormuş gibi bir anlam kazanıyor. Mavi Yolculuk sadece bir koy, sadece bir deniz kıyısı, bir çeşit eğlenceli bir yolculuk olmaktan çıktı çok daha anlamlı bir hale geldi. Kendimizi neredeyse Odysseus'un gemisinde hissetmeye başladık. Öyle bir zengin anlatımla Bodrum'a geldik.

Tabii Halikarnas Balıkçısı'nın çok büyük bir mutluluk duyması, yaşadığı şeyleri bu çeşit insanlarla yeniden yaşıyor gibi anlatması onun ne kadar canlı olduğunu gösteriyor. Bütün o iklimin denizin güneşin ve onun içerdiği tarihsel birikimin insanı nasıl canlı tuttuğunu görüyorsunuz. İnsanın canlı olmasının o anı yaşayabilmesinin ne kadar önemli olduğunu anlıyor insan. Tabii gördüğümüz şeylerin sadece birer yıkıntı olmadığını, orada yaşanan olayların ne kadar anlamlı olduğunu, bazılarının trajik bazılarının insanlık tarihi açısından çok önemli olduğunu anlıyor insan. Hem o bölgeyi hem de o bölgenin tarihini çok iyi bilen birisinin anlatması. Sadece bir rehber değil ayrıca rehberlik de yaptığını biliyoruz Balıkçı'nın. Orada gerçekten o bölgenin tarihiyle coğrafyasıyla özdeşleşmiş bir insanın neredeyse oranın sahibi bir insanın evini gezdirmesi gibi bir mutluluktu.

Kabaağaçlı'nın bu mahareti ve yarattığı etki, onun hazır cevap kişiliğinin de bir yansımasıdır. Bilgi içeren ve vurgu noktalarını yerinde kullanan aydınlatıcı anlatım tarzı, dinleyicilerin onun yarattığı imge içine girmesini sağlarken, ayrıca açtığı mitolojik parantezlerle de konuya duyulan merakları da canlı tutardı (Güler, 1994). Bu doğrultuda çeşitli sorulara verdiği cevaplarla, Mavi Anadolu mimariyi ön plana çıkaracağı zemini oluştururdu. Dahası bu merak uyandırıcı anlatım ve bilgiler, yolculukların zor şartlarının da arka planda kalmasını sağlardı (Özsoy ve Oral, 2005). Mavi yolculukların yapılmadığı

zamanlarda dahi yazdığı mektuplarda, yolculukların ilham verici özelliklerinden bahseder ve Ömer Hayyam'ın mavi yolculuğa katılsaydı kaç tane daha rubai yazabileceği gibi örneklerle entelektüel besleyiciliğini dile getirirdi (Erhat, 1975/1985).

Mavi yolculukların Mavi Anadoluculuğa ilk temel katkısı, bu düşüncenin entelektüel temelinin oluşumuna olan etkisiyle ilgilidir. Gerçekten de mavi yolculukların, Mavi Anadoluculuğun entelektüel çekirdeğinin oluşmasında kritik bir rol oynadığı görülmektedir. Kabağağalı'nın öncülüğünde palazlanan bu entelektüel pratik, Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat'ın katılımıyla enerji ve entelektüel verimlilik kazanmasının yanı sıra konfigürasyonunda da bir değişim teşekkül ederek derinlikli bir çerçeveye evrilir. Düşüncenin sınırlarını genişleten yıldız aktörler Eyüboğlu ve Erhat'ın Mavi Anadoluculuk üzerine geliştirdikleri fikirler, bu yolculuklar sırasında şekillenir ve Kabağağalı'nın vizyonu ile birleşerek entelektüel bir temele oturur.

1930'lardan itibaren Türk hümanizmi projesinde etkin bir katılımcı olan Eyüboğlu, Hasanoğlu Yüksek Köy Enstitüsü'nde öğretmenlik yapar ve Tercüme Bürosu'nda mühim görevler üstlenir (Akagündüz ve Yinilmez Akagündüz, 2011). Aynı şekilde, Erhat da Tercüme Bürosu'nda çalışır, Latince ve Yunanca eserleri Türkçeye kazandırır ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Klasik Filoloji bölümünde görev alır (Erhat, 2002). Her ne kadar Eyüboğlu 1946'da, Erhat ise 1948'de görevlerinden uzaklaştırılmış olsalar da, hümanist mülâhazayı savunmaya devam ederler ve Yeni Ufuklar gibi dergilerde yazılar yayımlarlar. Eyüboğlu ve Erhat'ın hümanist kimlikleri, Kabağağalı ile olan yakın dostluklarıyla birleşerek Mavi Anadolucu mimariyi biçimlendirmiş ve bu düşünce, üç isimle özdeşleşmiştir. Bu bakımdan, Halikarnassos'dan esen Mavi Anadolucu rüzgar, Eyüboğlu ve Erhat'ın hümanist eğilimlerini güçlendirerek ikisini de “gerçek” Anadolu ile tanıştırmıştır (Oktay, 2003).

Eyüboğlu'nun Mavi Anadoluculuğa katkısı sadece yolculuklarla sınırlı

kalmamıştır. O, yılın geri kalan zamanlarında da bu düşünceyi yaygınlaştırmak için çeşitli alanlarda çalışmalar yürütmüştür. Edebi eserlerden belgesel filmlere, sanat sergilerinden sohbet toplantılarına uzanan geniş bir yelpazede faaliyet göstererek, mavi yolculukların felsefesini sürdürmüş ve Mavi Anadoluculuğun gündelik hayatta kök salması için büyük emek harcamıştır. Bu faaliyetler, Eyüboğlu'nun aynı zamanda Mavi Anadoluculuğun adeta ihraç edilmesindeki kilit rolünü de göstermektedir. Özellikle de *Mavi ve Kara* (1961/2002) adlı deneme türündeki kitabında, Anadolu'da kök salmış Batı düşüncesini açığa çıkaran ve Türklerin bunun mirasçısı olduğunu savunan genel bir perspektif ortaya koyar (Eyüboğlu, 1956). Tıpkı Kabağağaçlı ve Erhat gibi, Homeros'u bir Anadolu çocuğu olarak nitelendirir ve onun bize yabancı olmadığını, Ergenekon ve Mekke kadar bizim parçamız olduğunu ifade eder (Eyüboğlu, 1961/2002).

Eyüboğlu, Kabağağaçlı'nın Anadolu odaklı düşüncelerini yeni bakış açılarıyla zenginleştirmiş ve özellikle bu fikirlerin halka ulaşmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Onun yaklaşımında, Yunus Emre gibi Türk şairleri ile Yunan ve Roma dönemi şahsiyetleri arasındaki ortak ruhu vurgulamak öne çıkar; bu sayede Anadolu topraklarındaki farklı kültürlerin birbiriyle olan derin bağlantılarını ortaya koyar. Mavi yolculuklar sırasında gözlemlediği kültürel mirası da bu bağlantının somut bir kanıtı olarak görür ve halkın bu mirası benimsemesi için çaba gösterir. Eyüboğlu'nun vizyonuna göre, Anadolu'nun bu zengin kültürel birikimini yaygınlaştırmak için doğrudan halka gidilmeli ve toplumun bu kültürel bilince ulaşması sağlanmalıdır (Eyüboğlu, 1979/1999). Bu hedeflere ulaşmak için, bir dönem öğretmenlik yaptığı Köy Enstitülerinin yeniden açılmasını kuvvetle savunur. Ona göre, klasik eserlerin ve hümanist kültürün öğretildiği bu kurumlar, hümanist bir Anadolu'nun oluşturulmasında kritik bir rol oynayabilirdi.¹⁴

¹⁴ 1940-1954 yılları arasında köy öğretmeni yetiştirmek için hayata geçirilen ve uygulamalı ve teorik bir eğitim modeline dayanan Köy Enstitüleri, aynı zamanda kırsal kesimin kültürel kalkınması için bir araç olarak görülmüş ve klasik eserlerin okutulması, müzik aletlerinin öğretilmesi gibi faaliyetleri içermiştir. Bakınız: Aydoğan, 2019.

Eyüboğlu, edebî ürünlerin dışında belgesel filmlerle bu amacı sembolleştirir. Yolculuklar sırasında doğrudan tecrübe ettiği İyonya, Karya ve Likya gibi bölgelerin yanı sıra Hitit, Frigya ve Kommagene gibi Anadolu uygarlıklarına ait kültürel kalıntıları halka duyurmak ve Anadolu'nun zenginliğine dikkat çekmek amacıyla bu projeyi yürütür. 1950'den itibaren İstanbul Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlayan Eyüboğlu, burada tanıştığı Mazhar Şevket İpşiroğlu ile 1954'te İstanbul Üniversitesi Film Merkezi'ni kurar ve toplamda 11 belgesel film çeker (Demirkıran, 2022). Her bir film, Anadolu tarihinin kültürel değerlerine ışık tutmayı hedefleyerek belirli bir dönemin veya uygarlığın izini sürer (Eyüboğlu, 2000a).

O, Anadolu türkülerinin ezgilerini, halılarının renk ve biçimlerini, duygu ve düşüncelerine sinmiş uygarlık kalıntılarını sinema aracılığıyla günümüzle ilişkilendirerek, Hitit kabartmalarında ya da Roma mozaiklerinde görülen günlük yaşam sahneleri ile günümüz yaşam tarzları, gelenek ve görenekleri arasındaki benzerliklere odaklanır (Avcı, 1996). Bu filmlerde Anadolu tarihinin herhangi bir dönemini yüceltip diğerlerini küçümseme yaklaşımı benimsenmez. Tam tersine, ister putperest, ister Hristiyan, isterse Müslüman dönemlere ait olsun, tüm çağlara aynı öğrenme merakı ve değerlendirme çabasıyla yaklaşılır. Bu eşitlikçi bakış açısı, bir kilise ile bir Osmanlı minyatür kitabını, bir Roma su bendi ile bir Selçuk kervansarayını, Göreme freskleri ile Fatih albümünü aynı önem ve ciddiyetle ele alır (Eyüboğlu, 2000a). Sözün gelişi, Hitit Güneşi (1956) filminde, tıpkı mavi yolculuklar sırasında Ege bölgesindeki uygarlıklara ilişkin yapılan tartışmalarda olduğu gibi, Boğazköy ve Alacahöyük kazılarında Hitit kültürüne ait ortaya çıkarılan eserlerden hareketle, Hitit yaşamı ile bugünkü Anadolu arasındaki benzerlikleri betimler (Demirkıran, 2022). Söz konusu kalıntıların bulunduğu günümüz Boğazkale ilçesindeki Hitit kuyularından su çekenleri, pazarda satılan kilimleri, güneşe buğday seren kadınları göstererek, film içerisindeki seslendirmede de şunları

söyletir ([Demirkıran, 2022: 47](#)):

Şu bir avuç insan, pazar yerinde şu bir avuç insan, ovanın bereketini paylaşan bu insan kaynaşması içinde birçok sahneler, çehreler insana ister istemez Hitit kabartmalarını düşündürüyor. Boğazkale'deki kadınların yaptığı bu kilimlerdeki nakışlarda, Eti tanrılarının izleri saklıdır. Kağın tekerini Hititler de böyle yaparlardı herhalde. Hele bu boynuzlardan çekilen tekeleri Alacahöyük kabartmalarında aynen göreceksiniz.

Eyüboğlu, Mavi Anadolu kompozisyonun toplumsal taban dışında Türk entelijansiya içinde de yer edinebilmesi için çeşitli girişimlerde bulunur. Bu doğrultuda, Türkiye'de ilk özel sanat galerisi olarak açılan Maya Sanat Galerisi'nin (1950) hayata geçirilmesine destek verir. Resmî anlamda kurucusu ve sahibi Adalet Cımcöz olsa da, Galeri'nin arka planında Eyüboğlu vardır. Galeri fikrini gündeme getiren Eyüboğlu, adını bir Anadolu kilimindeki maya kuşundan esinlenerek kendisi koyar ve buradaki faaliyetleri yönlendirir ([Savaş, 2008](#)). Onun etkisiyle hem Anadolu'ya ilişkin eserler sergilenir hem de çeşitli halı, kilim, testi motifleri modernize edilerek yeniden sunulur ([Savaş, 2008](#)). Böylelikle Anadolu kültürüne dikkat çekilerek, zenginliği ve kadimliği vurgulanır. Ayrıca bu Galeri, yolculuk çevresini bir araya getirerek hem yolculukların hem düşüncenin yeni taraftarlar kazanmasında etkili olur. Örneğin Erhat, Kabağağaçlı ile ilk defa bu Galeri'deki bir sergide tanışmıştır ([Erhat, 1975/1985](#)). Kapandığı yıl olan 1955'e kadar Galeri'de, çeşitli kültür ve sanat uygulamaları sergilenir ve bunlar halka ulaştırılmaya çalışılır.

Eyüboğlu, ikinci olarak 1960'lardan itibaren her hafta evinde “Pazartesi Toplantıları”nı düzenler. Erhat başta olmak üzere diğer mavi yolcuların katıldığı bu entelektüel kolokyumlarda ressam, eleştirmen, yazar, şair, müzisyen gibi bütün sanat takımı bir araya gelir ([Güler, 1994](#)). Herkese açık olan ve gece yarısına kadar süren toplantılarda, bir yandan yemek yenmekte diğer yandan çeşitli konular konuşulmaktadır. Mavi yolculuklar sadece denizde geçen yaz aylarıyla sınırlı kalmaz. Eyüboğlu'nun evi,

fotoğraflar, filmler ve türküler eşliğinde bu yolculukların ruhunu yaşatmaya ve yaymaya devam eder (Erhat, 1978). Mavi yolculuklara katılan kişi sayısının gittikçe artmasıyla bu toplantılar da gittikçe kalabalıklaşır (Günyol, 1982). Eyüboğlu, on bini aşkın sayıdaki geçmişe ve günümüze ait tarihsel ve kültürel nitelikteki fotoğraflarını dostlarıyla paylaşarak birikimini sunar ve Anadolu'ya ilişkin düşüncelerini paylaşır (Avcı, 1996). Özellikle mavi yolculuklar sırasında çekilen fotoğraflar üzerine konuşarak, bir anlamda yolculukları kışın da yaşatır (Güler, 1994). Bunun yanında bizzat kendisinin hazırladığı Anadolu kültürünü temsil eden çeşitli eşyaları katılımcılara hediye eder. Örneğin Çatalhöyük gezisinden döndükten sonra burada gördüğü renkli el motifini, bir yandan günlerce uğraşıp karton panolar üzerine hazırlayarak misafirlerine verirken diğer yandan da seramik sanatçısı Füreyâ Koral'ı ikna ederek eserlerinde bu motifi kullanmaya teşvik eder (Erhat, 1978/1994). Dolayısıyla bu toplantılarda Eyüboğlu, evinde ağırladığı misafirlere düşünsel bir mavi yolculuk yaşatır ve bunu bir geri besleme mekânizması olarak kullanır.

Bir klasik filolog olan Erhat ise yolculuk yazıları ve çevirileriyle benzer bir amacı gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Eyüboğlu gibi ona ait külliyat da düşüncenin beslenmesinde ve üretkenliğinin artmasında önemli bir rol oynar. Erhat, Belçika'daki bir klasikler lisesi olan *The Lycée de la ville de Bruxelles*'deki lise deneyimi sayesinde başlangıçta Yunan mucizesinin gerçekliğine ilişkin bir inanca sahiptir (Serezli, 2006). Dahası, İlyada üzerine çalışırken Kabağağaçlı ile İstanbul'da karşılaştığında onun fikirlerine inanmaz, hatta onları saçma bulur. Ancak Kabağağaçlı'yı İzmir'de ziyaret ettikten, kentteki bazı antik yerleri gördükten ve mavi yolculuklara katıldıktan sonra bakış açısı dramatik biçimde değişir (Erhat, 1975/1985). Kabağağaçlı'yla tanışması ve yolculuklara katılması, onun adeta Anadolu'ya tutulmasını ve Homeros'tan Yunus Emre'lere uzanan bir düşünce dünyasına girmesini beraberinde getirir (Günyol, 1985).

İlk kitapları olan *Mavi Anadolu* (1960) ve *Mavi Yolculuk* (1960) yolculukların, *Mitoloji Sözlüğü* (1972) ise Kabağaçlı'nın bir yansıması olarak kaleme alınmıştır. Aynı zamanda özellikle Yeni Ufuklar dergisindeki Mavi Anadoluculuk bağlamındaki yazıları da yine ilk yolculuklarından sonra yazılmıştır (Gelir, 2007).

Yolculuk sırasında gözlemlediği Anadolu uygarlıklarına ait kalıntılardan oldukça etkilenen Erhat, bu kalıntıların soyut düşünceleri somuta dönüştürmede ve insanları Anadolu'nun zenginliğine ikna etmede büyük bir potansiyel taşıdığına inanır (Erhat, 1956). Onun nezdinde, bu kültürel kalıntıların bireyler tarafından bizzat görülmesi, kitaplarda yazanlardan çok daha belirleyici olacaktır. Bu nedenle, sözü edilen tarihsel ve kültürel mirasın, Anadolu'yu esas alan bir kültür inşasının temelini oluşturacaklarından kesin olarak emindir. Hümanist kültür inşasının ancak bu şekilde mümkün olabileceğini düşünerek, Anadolu'nun Avrupa veya Amerika'da aranan kültürün gerçek kaynağı olduğunu vurgular.

Erhat, Mavi Anadoluculuğu hümanist ve mitolojik temellerini geliştirmeye odaklanır. Mavi yolculuklar sırasında Anadolu uygarlıklarına ait kalıntıların toplum tarafından yetersiz şekilde bilinmesinden ve önemsenmemesinden etkilenen Erhat, insan merkezli bakış açılarına dikkatini verir. *İşte İnsan*'da (1969) insanın kim olduğunun cevabının yüzyılların birikiminde saklı olduğunu belirterek, insanın yüzyılları takip ederek bir bilince erişebileceğine inanır. *Sevgi Yönetimi*'nde de (1978) bu tavrını sürdürür ve insanın hümanist öze haiz bir kültürle anlaşılabilirliğini dile getirir. Bu nedenle, insanın anlaşılması için uzaklara gitmeye gerek olmadığını, çünkü Anadolu'nun hümanist kültürün kaynağı olduğunu savunur. Şair A. Kadir ile birlikte Türkçeye çevirdiği Homeros'un *İlyada* (1967/1975) ve *Odyseia* (1970/2008) eserlerinde bu hümanist ruhun açıkça görüldüğünü düşünür. Ona göre bütün zamanları aşarak sadece mekâna özgü insani duyarlılığı dile getiren bu iki kitaptaki dizeler, hem insana verilen değeri hem de

Anadolu'nun hümanist birikimini gözler önüne sermektedir.

Benzer bir tutumu mitolojiler ve efsanelerin yorumlanmasına da uygulayan Erhat için, mitolojilerde somutlaşan insanlığın ortak değeri, yalnızca Yunan ve Latin dünyasıyla sınırlı değildir. Çeviri Bürosu'nda çalıştığı yıllardan itibaren mitolojilerle ilişkili pek çok eseri çevirmiş olmasına rağmen, mavi yolculuklarda Kabağağaçlı'nın fikirlerini özümsemesi, mitolojiye bakış açısını değiştirir ve artık bu yeni anlayışla hareket eder. Örneğin *Mitoloji Sözlüğü*'nde (1972/1996), Anadolu'nun dünyayı şekillendiren hümanist ve mitolojik ruhun kaynağında yer aldığını iddia etmektedir. Zira Yunanca ve Latince olarak yazılan eserlerin çoğunluğu, Akdeniz çevresindeki sözlü geleneklerin bir karışımıdır. Ayrıca ona göre antik dünyaya ait eserlerin daha çok okunması ve çeşitli uygarlıklara ait kalıntıların ortaya çıkarılmasıyla, Anadolu'nun önemi daha iyi anlaşılacaktır (Erhat, 1956). Zira Yunan diye bilinen çeşitli mitolojiler, aslında çok daha eski çağlardan kalmadır ve Sümer, Akad, Hitit kaynaklarına dayanmaktadır (Bektaş, 2015). Kendisi de bir yazısında bunu şöyle ifade eder (Erhat, 1956: 732):

Troya'da, Bergama'da, Efes'te otlarla örtülmüş taşlar arasında yürürken, bu taşlar bize şair Homeros'tan kral Attalos'tan, filozof Herakleitos'tan ve buralarda yaşamış nice nice insanın maceralarından bir şeyler anlatıyor mu? Bu taşların, yüzyıllar boyunca üzerlerinde yaşayan Anadolu köylüsüne bir şeyler söylediklerine ben inanıyorum. İlkçağın bu topraklarla yoğrulmuş, üst üste tabakalaşmış uygarlıkları bugün orada yaşayan insanların geleneklerini, göreneklerini şüphesiz ki etkilemiştir. Ama izler silinmiş. Biz bu etkileri sezemez olmuşuz, çünkü biz şehir aydınları, onları akıl yoluyla incelemedikçe, göremez, anlayamayız.

Eyüboğlu ve Erhat'ın katılımıyla, Mavi Anadoluculuk aktör bağımlı yapısından uzaklaşarak daha verimli ve üretken bir entelektüel çekirdeğe kavuşur. Kabağağaçlı'nın mekânsal ve kültürel sentez üzerine inşa ettiği Anadolu imgelemi, Eyüboğlu ve Erhat'ın katkılarıyla daha da zenginleşir, böylece hümanist ve halkçı bir boyut kazanır. Bu bağlamda, Homeros ve Yunus Emre'yi aynı kültürün temsilcileri olarak gören ve aynı coğrafyanın paylaşılmasının farklılıkları çeşitliliğe dönüştürdüğünü ima eden bu çekirdek

kadro, Türkiye'deki diğer coğrafi imgelemlerden farklı olarak zaman-mekânsal sürekliliğe dayanan ve kapsayıcı bir kimlik projesinin çerçevesini çizer. Kabağağaçlı'nın düşüncelerini öne çıkaran ve entelektüel bir derinlik kazandıran iki isim, düşüncenin katalizörleri olarak Mavi Anadoluculuğun Türk entelijansiyası içerisinde yayılmasına ön ayak olur ve böylece edebî ve sanatsal ürünlerle işlenmesine öncülük eder.

7.4. Mavi Yolculuklar ve Mavi Anadolucu Düşüncenin

Yaygınlaşması

Mavi Yolculukların ikinci dikkate değer etkisi, bu yolculuklar sırasında dönemin önde gelen entelektüel, akademisyen ve sanatçıların bir araya gelmesiyle ilintilidir. Bu buluşmalar, Mavi Anadolucu kompozisyonun Türk entelijansiyası arasında daha geniş çapta tanınmasına ve çeşitli eserlerde işlenmesine katkıda bulunur. Tarihten kültüre mitolojiden edebiyata değin pek çok konunun konuşulduğu bir çekim merkezi olarak yolculuklar, öğretici ve ikna edici bir etki oluşturarak, düşünceye yeni müttefikler kazandırır.¹⁵ Bununla birlikte bu başlıkta yer verilen kişilerin, yalnızca mavi yolculuklar etkisiyle bir kökten dönüşüme uğradığı ve entelektüel ürünler verdiği de iddia edilmemektedir. Mavi Anadolucularla aynı çevreyi paylaşmaları ve Atatürkçülük, sekülerizm, inkılaplar gibi ortak değerlere sahip olmaları onları bir araya getirirken, mavi yolculuklar Anadolu'ya ilişkin mekânsal ve kültürel bir farkındalık kazanmalarında rol oynamaktadır. Bu kişiler edebî eserlerden kültürel araçlara ve yayıncılık faaliyetlerine değin farklı platformlarda doğrudan düşünceyi ya da düşünceyle özdeş bağlamaları

¹⁵ Örneğin, Fikret Adil'in *Beyaz Yollar Mavi Deniz* (1956), Orhan Duru'nun *Anamur'dan Bodrum'a, Coğrafyadan Tarihe Mavi Gezi* (1986), Hikmet Çetin'in *Bodrum Sürgünleri* (1986), Orhan Duru'nun *Mavi Gezi Piri Reis'in İzinde* (1986) kitapları bizzat yolculukları katılan kişiler tarafından kaleme alınmış ve yolculukların içeriği ortaya koyulmuştur.

işlemişlerdir.

Mavi yolculukların katılımcıları, o kadar güzel anılarla dönmüşlerdir ki, çeşitli toplantılarda bu deneyimleri ve fotoğrafları paylaşarak yeni bir entelektüel haritaya giden yolu açmışlardır (Eroğlu, 2021). Bu paylaşımlar, kişilere nüfuz ederek entelektüel pratiğin taraftar sayısını artırmış ve birçok kişi bu toplantılarda mavi yolculuklarla tanışarak çevrenin bir parçası haline gelmiştir. Böylelikle gittikçe yayılan ve fotoğrafları elden ele dolaşan mavi yolculuklar, bir heyecan dalgası uyandırmış ve aynı zamanda Mavi Anadolu tezlerin dolaşıma girmesini pozitif bir etkide bulunmuştur. Örneğin Gençay Gürsoy (2021: 148-150), yolculuklarla tanışmasını şöyle anlatır:

Kıyı kıyı derken, kuşkusuz aklımızda o sıralarda Cevat Şakir (Halikarnas Balıkcısı), Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat ve arkadaşlarının yaptığı Mavi Yolculuklar vardı. O takıma katılamazdık ama hiç olmazsa aynı kıyıları, kâh karadan kâh denizden bir şekilde biz de dolaşabilirdik. O zamanlar adını duyduğumuz ve fotoğraflarını gördüğümüz efsanevi Hürriyet Teknesi'ni kiralayacak halimiz yoktu ama kâh yerel halkın kullandığı deniz ulaşım araçları ve balıkçı motorları ile kâh karadan yürüyerek, bu turu pekâlâ yapabiliydik... O dönemde Cevat Şakir'in ilk fikri çerçevesini ortaya koyduğu ve hemen arkasından Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat ve arkadaşlarının zenginleştirdiği Mavi Anadolu tezleri daha yeni yeni gün ışığına çıkıyordu.

Yolculuklar aracılığıyla Mavi Anadolu düşünceye angaje olan isimlerin başında yazar ve şair Melih Cevdet Anday gelmektedir. Hititlerden başlayarak Anadolu tarihini kendi tarihimiz olarak görmeyi savunan Anday, kültürümüzün bu geçmişin bir mirası olduğunu ileri sürer (Anday, 1974). Anadolu'da uygarlıkların iç içe geçtiğini ve sentezlendiğini vurgulayarak, Kabaağaçlı'nın nereden geldiğimizden çok nerede yaşadığımıza dair yaptığı vurgunun büyük önem taşıdığına inanır (Anday, 2008). Gelenekleri, görenekleri, deyişleri ve batıl inançları örnekleyerek bunların kadim köklerini gösteren Anday, bu öğeleri anlamının ancak Anadolu'daki tüm uygarlıkların iç içe geçtiğini kabul eden bir bakış açısıyla mümkün olabileceğine işaret eder (Anday, 2008). Anday'a göre, bu kültürel mekânizmaların kökenlerinin çok eskilere dayandığı

gerçeği karşısında, Anadolu'daki tüm uygarlıkların bir arada var olduğu ve birbirlerini etkilediğine dair kapsamlı bir anlayış inşa etmek elzemdir.

Şiirlerinde tarihi, mitolojiyi, felsefeyi bir araya getiren Anday, bu anlamda Mavi Anadoluculuktan kesitler sunar. Şiirlerinin öne çıkan temalarından olan mitoloji, onun sözcükler arasında yeni bağlantılar kurarak bilinmeyen bir dünya imgelemi inşa etmesinin merkezinde yer alır (Akatlı, 2004). Bir anlamda tıpkı Mavi Anadolucuların Anadolu'yu yeni bir imgelemle yeniden anlamlandırması gibi, o da gerçeklikler dünyasını imgeye çevirir. Anday'ın imge inşası gibi mekâna yaklaşımı da Mavi Anadolucularla koşutluklar sergiler. Mekânı zamana bağlı kılmaktan ziyade, zamanı mekânın içinde addeder ve mekânın bir unsuru olarak gösterir (Yücel, 2004). *Troya Önünde Atlar* şiirinde, bir yandan mitolojiyi şiirin ana bileşenlerinden biri olarak kullanırken diğer yandan da zamanın kronolojik akışının kaybolduğunu imleyerek bir anlamda mekânı öne çıkarır (Apaydın, 2019). *Yanyana Her Şey* şiirinde bu açıkça görülür (Yücel, 2004):

Toprağı arala, ellerinle bak,
Yanyanadır günlerin taneleri,
Ne önce, ne sonra.

Ne önce, ne sonra.
Üst üste kurmuşlar kentleri
Sarmışlar masalla.

Ressam, yazar ve şair Bedri Rahmi Eyüboğlu, bilhassa halk kültürü üzerine yoğunlaşır ve Anadolu'nun zenginliğine dikkat çeker. Yolculuklarda tuttuğu defterlerden aldığı ilhamla hazırladığı eserlerinde, Anadolu'da keşfedilmeyi bekleyen birçok değer bulunduğunu göstermeye çalışır. Batı'nın çağdaş teknikleriyle Anadolu'nun geleneksel öğelerini birleştirerek, bu eserlerinde somut ve soyut kültürel ürünlerden faydalanır. Özellikle *Gece Yarısı* kitabında (2002) üzerinde durduğu kilim motiflerinin, Anadolu'daki uygarlıklara ait birikimin en elzem yansımalarından biri olduğunu ifade eder. *Canım Anadolu* (1956: 65-66) eserinde ise, Anadolu'nun bu kültürel zenginliğini

vurgulayan Bedri Rahmi, halk türkülerinin Anadolu'nun bilgeliğini yansıtan birer insan kokusu olduğunu ortaya koyar: “*Ey haşmetli sanat hazretleri! Sen nelere kadir değilsin ki! Olmayacak insanları; olmayacak, bir arada hiçbir zaman barınamayacak sandığımız şeyleri ancak sen bir vuruşta birbirine karıştırır, bir tek vücut, bir tek kap, bir tek şekil içinde yoğurabilirsin.*” Ayrıca, katıldığı yolculuklar boyunca çeşitli resimler ve görseller yaparak, Mavi Anadoluculuğu bu temsiller aracılığıyla da işler (Eyüboğlu, 2008).

Bazı yolculuklara katılan ve Eyüboğlu ile Erhat’la dostluk kuran yazar Yaşar Kemal, özellikle Eyüboğlu’nun halk edebiyatına yönelik görüşleriyle bir uyum yakalar (Erhat, 1999). Farklı zamanlarda yaşamış halklar arasındaki etkileşimi türküler, deyişler, tekerlemeler üzerinden inceleyen Eyüboğlu ile bunlar üzerine tartışan Yaşar Kemal, birlikte yazdıkları *Gökyüzü Mavi Kaldı* (1978/1994) kitabında Anadolu’daki bilinen ve bilinmeye türkölere yer verir. Yaşar Kemal, Eyüboğlu’nun vefatının ardından kaleme aldığı kitabın önsözünde, Homeros’la başlayan geleneğin halk arasında şiir, masal, türköl, hikâye gibi çeşitli türlerle devam ettiğini belirtir (Eyüboğlu ve Kemal, 1978/1994). Ona göre Anadolu’daki köklöl halk edebiyatının izleri ve ozanlık geleneği, Homeros’tan itibaren süregelen bir geleneğin son halkasıdır.

Yazar ve çevirmen İsmet Zeki Eyüboğlu Vergilius, Lucretius ve Ovidius’un şiirlerini çevirerek, Yunan ve Latin uygarlığını şekillendiren bu şiirlerde Anadolu’nun esintisini arar. Özellikle Vergilius’un dizeleriyle günümüz Anadolu türkölari arasında bağlantılar kurarak, Vergilius’u binlerce yıl önceden bizi tanıyan bir yakınımız olarak tanımlar (Yılmaz, 2015). Bütün uygarlıkları bünyesinde barındıran tek bir Anadolu kültürüne inanan İsmet Zeki nezdinde günümüz Anadolu insanı da bu kültürün bir parçasını oluşturur (Eyüboğlu, 2007). Bu bağlamda o, farklı uygarlıklar arasında süregelen kültürel etkileşimi vurgulamaktadır.

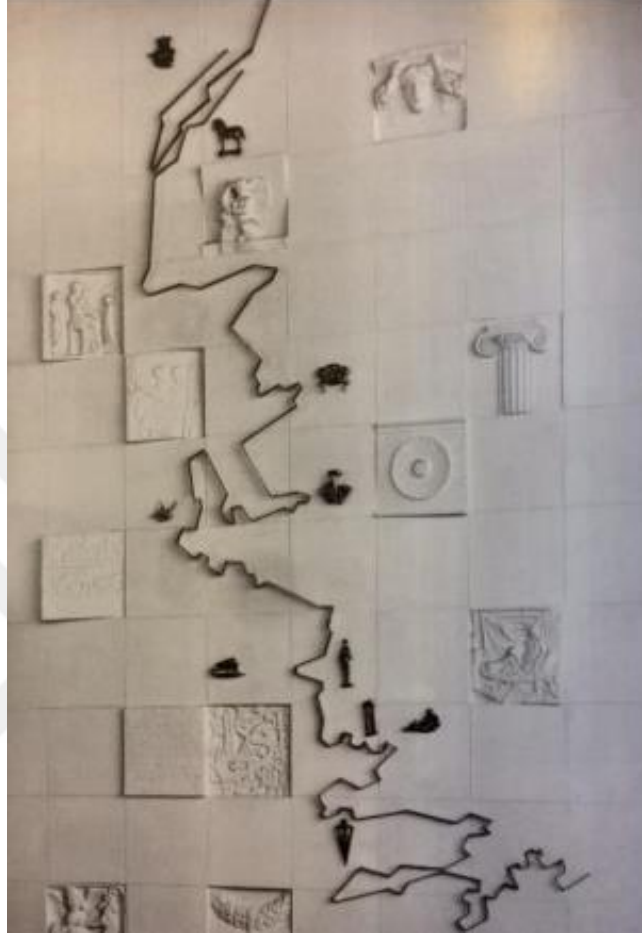
Edebî eserlerinin yanı sıra yayıncılık faaliyetleriyle Mavi Anadoluculuğa kapı

aralayan isimlerden bir diğeri de Vedat Günyol'dur. Eyüboğlu ve Erhat'ı uzun süredir tanınmasına rağmen Kabağağalı'nın yanında iki mavi yolculuğa katılan Günyol, sonrasında hümanist kimliğini Mavi Anadoluculukla birleştirir (Günyol, 1995). Günyol, hümanist kültürün inşası doğrultusunda düşüncenin temellerini oluşturmak için denemeler ve çeviriler kaleme alır. Özellikle yolculuklar sırasında kültürel kalınlara karşı halkın oldukça sınırlı bilgiye sahip olduğunun gözlemlenmesi, söz konusu yayıncılık çalışmaları için de yönlendirici olmuştur. Eyüboğlu ile birlikte Çan Yayınları'nı kuran Günyol; Platon, Thomas More, Campenalla, Rousseau, B. Russell, Babeuf, Camus, Sartre gibi kişiler ait 62 eserin Türkçeye kazandırılmasına öncülük eder (Akagündüz, 2007). Bu suretle 1940'ta kurulan ve 1950'lerden itibaren faaliyetleri düşüşe geçen Tercüme Bürosu'nun yerini doldurmak amacıyla hayata geçirilen Çan Yayınları, hümanist bir kültür oluşturmayı ve kamuoyunu bilinçlendirmeyi şiar edinir.

Mavi yolculukları yayıncılık faaliyetleriyle sürdüren bir diğeri isim ise Oğuz Akkan'dır. Günyol kadar öne çıkmasa da Akkan, 1964'te kurduğu Cem Yayınevi ile pek çok klasik eseri yayımlar ve aynı zamanda Eyüboğlu ve Erhat gibi isimlerce yazılan Mavi Anadoluculukla ilgili yayınlara destek verir.

Mavi yolculuklar, Mavi Anadolu mülhazanının çeşitli sanatsal performanslarla yeniden yaratılmasında da etkili olur. Bu bağlamda mavi yolculukların sürekli katılımcılarından olan ve neşeli tavırlarıyla öne çıkan heykeltıraş Şadi Çalık, yolculuklar sırasında yapılan bayrak törenlerinde söylediği marşlarla dikkat çeker (Urgan, 2013). Heykellerinde modern ve gelenekseli birleştirme gayesi, Ege ve Anadolu kültüründen sürekli ilham almasını teşvik eder. Yolculuklarda doğrudan gözlemlediği ve mitolojiden tarihe kadar edindiği bilgiler, sanatının bir parçası haline gelirken aynı zamanda günümüz Ege'sini ve antik dünyayı daha iyi anlamasını sağlar. Örneğin, İzmir Büyük Efes Oteli için Kabağağalı ile birlikte yaptığı söylenen "Antik Ege Rölyefi" (1963) eserinde (Şekil

7.4), mavi yolculuklarla tanıştığı bölgeyi yansıtır ve antik dünyanın öne çıkan simgelerini işler.



Şekil 7.4. Antik Ege Rölyefi (Kaynak: Koyunoğlu, 2018).

Alev Ebüzziya Siesbye'nin mavi yolculuklarla tanışması oldukça erken bir dönemde olur. İlk olarak 1957 yolculuğunda yer alır ve sonrasında bu yolculuklara katılmaya devam eder (Tezcan, 2013). Seramik sanatçısı olarak tanınan Siesbye, bilhassa ürettiği mavi çanaklarıyla ünlüdür ve dünya çapında düzenlediği birçok sergide bu çanakları sergiler. Anadolu'dan ilham alan Siesbye, çanaklarıyla eski Anadolu'ya kadar uzanan bir çizgiyi günümüzde temsil ederek, eski Anadolu kültürünü günümüze taşır (Mutlu ve Kanat, 2017). Özellikle Anadolu uygarlıklarında ve Türk el sanatları süsleme geleneğinde farklı kullanıma sahip olan zikzak motifini kullanarak, Anadolu kültürlerine ait çanakları yeniden yorumlar.

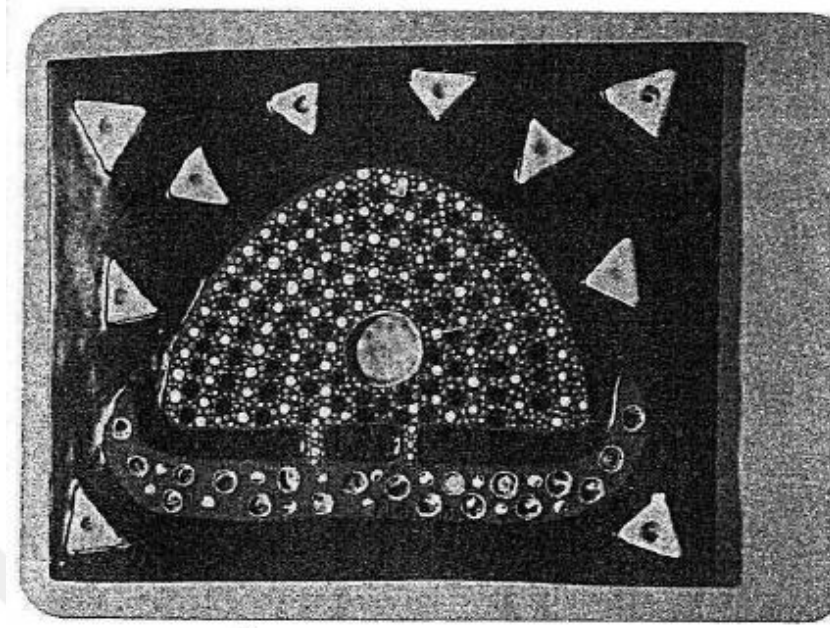
Oyun yazarı Güngör Dilmen, 1960'lı yılların başından itibaren yolculuklara katılmış ve yolculukların bağlamını sonrasında eserlerinde de sürdürmüştür. Dahası, yolculuklarla ilgili akılda yer edinen bazı örneklerde de öne çıkar. 1962 yolculuğunda yunuslara doğru yüzmesi, Kabaaga lı'nın Herodot'un yunuslarla ilgili bir masalını anlatmasını sağlar (Noonan, 2009). Mitolojik bir mahiyete sahip olan bu masal gibi Dilmen de tarih ve mitolojiyi eserlerinin temel iki karakteristiği olarak konumlandırır. Anadolu ve Yunan mitolojisinden yararlanan Dilmen, *Midas'ın Kulakları* (1959), *Kurban* (1967), *Midas'ın Altınları* (1969), *Midas'ın Kördüğümü* (1975), *Deli Dumrul* (1979), *Akad'ın Yayı* (1967), *Ben Anadolu* (1984), *Galatea ve Pigmalion* (1986), *Troya İçinde Vurdular Beni* (1992) gibi mitolojik oyunlar kaleme alır (Pulat ve Bayraktutan, 2019). Midas   lemesi olarak bilinen *Midas'ın Kulakları*, *Midas'ın Altınları* ve *Midas'ın Kördüğümü* eserlerinde Frigya'nın efsanevi kralı Midas'ı konu edinir ve böylelikle tarihi gerçeklikleri efsanelerle harmanlar (Bükülen, 2023). Dilmen, ayrıca eserlerinde bütüncül bir Anadolu kimliğini işler. *Ben Anadolu* (1984) isimli tiyatro oyunuyla 16 ayrı karakterle Anadolu kadınını sahneye koyar ve Anadolu tarihini karakterize eden 16 farklı kadın portresini çizer. Ana tanrıça Kibele, Hitit kraliçesi Puduhepa, Hint tüccarın eşi Lamassi, taşa dönüşen Niobe, güzelliği ile  nl  Sard kralı Kandaule'nin karısı, Efes'li Artemis, Bizans imparatoriçesi Theodora, ilk kadın tarih i Anna Komnini, Nilüfer Hatun, Nakşidil Sultan, kadın ozan şair Nigar, Kantocu Seniye ve Halide Edib Adıvar gibi farklı zamanlara ve kültürlere ait kadınları anlatarak, bu kadınları aynı mekânda bir araya getirir.

Mimar Cengiz Bektaş, mavi yolculuklarla tanıdığı Anadolu'yu, mimarlığın ve hayatının bir parçası haline getirmiştir. Mavi yolculuk sonrasında düzenlenen toplantılarda ortaya konulan çeşitli anılar ve resimlerle yolculuklara ilgi duymaya başlayan Bektaş, mavi yolculukları oldukça önemser. Mavi yolculuğu sadece bir geziden

ibaret olarak görmek yerine güzergahları araştırır, ziyaret edilen yerleri büyük bir titizlikle inceleyerek resimler çeker, notlar alır ve bunları bir eser haline getirir (Eroğlu, 2021). Bektaş, mavi yolculuklarda farklı mesleklerden insanların bir araya gelmesini “petekgöz” olarak isimlendirerek, özellikle akşam yemeklerinde yolculuk deneyimlerinin paylaşılmasını petekgöz anlayışının yaygınlaşmasında önemli görür (Akyol vd., 2019). Ayrıca Bektaş, Anadolu kültürünün zenginliğine odaklanır (Akyol, 2019). Bilhassa Anadolu’da yapılan arkeolojik kazılara dikkat çeken Bektaş, bu kazılarla kültür coğrafyamızın baş gösterdiğini ve her çağın kendisinden sonra gelen kültür üzerinde etkili olduğunu savunur (Bektaş, 2006). Ona göre, toprağın ilk kez sürülmesi, alınan ilk ürün, ilk yerleşmeler ve Girit’te ortaya çıktığı düşünülen megaronların Denizli Beycesultan’da bulunması gibi zamanla Anadolu’da gün yüzüne çıkan yeni arkeolojik kalıntılar, Kabağağaçlı’nın uygarlığın Anadolu’dan yayıldığına dair görüşünü doğrulamaktadır (Bektaş, 2012). Bununla birlikte Mavi yolculukların bir yansıması olarak *Akdenizli Ozanlar* (1999) eserinde, kendisinin önderlik ettiği Akdeniz’e kıyısı olan ülkelerden gelen ozanların bir araya gelip sundukları bildirileri kitaba dönüştürür ve günümüzün farklı seslerini geçmişle birbirine bağlamayı dener.

Türkiye’nin ilk kadın seramik sanatçısı Füreyâ Koral, mavi yolculuklarla sanatını şekillendirir. Füreyâ, pek çok defa yolculuklara katılmasının yanı sıra Mavi Anadoluocularla kurduğu dostluk ve aynı zamanda dayısı Kabağağaçlı’nın etkisiyle Anadolu’yu eserlerinde yansıtır. Özellikle Kabağağaçlı ve Eyüboğlu, mavi yolculuklar ve Anadolu’ya ilişkin fikirleriyle onda kalıcı izler bırakır (Kulin, 1999). Anadolu kültürlerine her zaman yakın duran Füreyâ (Şekil 7.5), Hitit motiflerini yoğun olarak kullanır (Uyumaz, 2021). Paris’te öğrendiği modern sanatı kendi kültürel değerleri üzerinden inşa etmek ister ve bu anlamda eski yazılar, el işleri, halk sanatları, Mevleviler ve hareketleri, çiniler, hatlar, Hitit rölyefleri gibi unsurlara eserlerinde yer verir (Antmen,

2017).



Şekil 7.5. Hitit motiflerinin izlerini taşıyan bir pano (Kaynak: Antmen, 2017).

Yolculuklar etkisiyle Mavi Anadoluculuğun etkisini devam ettiren bir diğer isim Şadan Gökovalı'dır. Hem Kabağaçlı hem de Erhat'ın manevi oğlu olan Gökovalı, İzmir yıllarından beri Kabağaçlı'nın yanında olur ve pek çok yolculuğa eşlik eder. Kabağaçlı tarafından kendi mirasını sürdürecektir kişi olarak nitelenen Gökovalı, Anadolu kültürü ve mitolojisi ile ilgili konulara ilgi gösterir ve Anadolu'nun zenginliğini vurgular. Ona göre Yunanlılara mal edilen pek çok mitolojinin Anadolu'ya özgü olduğu görülürken, ayrıca Anadolu'da bulunmuş Venüs gibi ana tanrıça heykelleri varken, bilinçli olarak Willendorf ve Lespuque Venüs'leri göklere çıkarılmaktadır (Gökovalı, 2004). Oysa Anadolu Venüs'leri çok daha fazla sanatsal ve estetik değere sahiptir.

Mavi yolculuklar, Mavi Anadoluculuğun Türk entelijansiyası içerisinde yayılmasının öncüsü olmuştur. Çok sayıda sanat ve düşün insanını bir araya getiren bu yolculuklar, Mavi Anadolu çevrenin genişlemesinde de öte, düşünceye ait tezlerin dolaşıma girmesini pozitif etkiler. Mavi Anadoluculuğun hümanizmi, kültürü, Anadolu uygarlıklarını merkeze alan yaklaşımıyla yolculuklarda tanışan ve bu bağlamı

benimseyen kişiler, farklı türdeki eserlerinde işledikleri entelektüel pratiğin yaygınlaşmasının yolunu açmıştır.

7.5. Bölüm Sonucu

Farklı entelektüel alanları temsil eden kişiliklerin bir buluşma yeri olarak teknelerin ve onlarla yapılan mavi yolculukların, Mavi Anadoluculuğun çeşitli düşünsel, edebî ve sanatsal performanslar vesilesiyle ihraç edilmesi ve dolaşıma girmesinde yadsınamaz avantajlar sağladığı açıktır. Ayırt edici ve kendine has bir karakterde Anadolu'nun kültürel mirasına odaklanan mavi yolculuklar, Mavi Anadoluculuğun aktör bağımlı (Kabağağaçlı) merkezli bir perspektiften Anadolu odaklı bir coğrafi imgeleme evrilmesinde en belirleyici unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu yolculuklar, Mavi Anadoluculuk için görgül bir laboratuvar işlevi görerek yeni bir entelektüel haritanın önünü açmış ve farklı kültürler arasındaki etkileşime dair teorik iddiaları somut bir gerçeklik zeminine oturtmuştur. Sonuçta bu bölümün başındaki alıntıda Kabağağaçlı'nın Bodrum'a gelen insanların Bodrum'dan kopamadığına ilişkin sözlerinde görülebildiği üzere, mavi yolculuklar da katılımcılar üzerinde dikkate değer bir etki bırakarak, düşüncenin kapsamının genişlemesinde -yani taraftar edinmesi ve entelektüel dünyada tanınmasında- ve teorik tezlerinin geçerlilik ve güvenilirlik kazanmasında oldukça kritik bir işlev görür; zira bu sayede, Kabağağaçlı'nın Bodrum'dan ilham alan fikirleri entelektüel ve sanatsal faaliyetlerle bir rutin haline gelirken, Bodrum da giderek Mavi Anadoluculuğun entelektüel derinliklerine çekilmiştir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Mavi Anadoluculuğun Türk entelijansiyası içerisinde dolaşıma girmesini ve yeni müttefikler kazanması imkanını temin eden bu yolculuklar, düşüncenin Anadolu merkezli bir coğrafi imgeleme dönüşmesinin temellerine karşılık gelir. Anadolu'da kurulmuş bütün uygarlıkların kültürel kılcal

damarlar aracılığıyla kendisinden sonraki toplumlar ve kültürler içerisinde yaşamaya devam ederek günümüze kadar ulaştığına ilişkin yeni bir tarihsel coğrafya anlayışının kristalleşmesine katkıda bulunan yolculuklar, Mavi Anadoluculuğun yeni bir toplumsal kimlik karakteri kazanmasını sağlar. Ne ki Mavi Anadoluculuk, yolculukların getirdiği olumlu havadan etkilendiği kadar, Türkiye'nin 1960'lardan itibaren içinden geçtiği toplumsal koşullardan da olumsuz etkilenir. Bu anlamda yaşanan iç ve dış kaynaklı çeşitli gelişmeler, düşüncenin sınırlanmasına ve toplumsal tabanda genişleyememesine neden olur.



8.MADALYONUN ÖTEKİ YÜZÜ: MAVİ ANADOLUCULUK, İDEOLOJİK BARIYERLER VE MAVİ “TURLAR”

8.1. Giriş

Mavi Anadoluçuluk, yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde en etkili dönemini yaşar. Bu dönemde düşünce, bir yandan çekirdek kadronun yayınlarıyla yüksek verimlilik gösterirken diğer yandan da mavi yolculukların katkısıyla hem bağlamsal bir derinlik kazanır hem de bilhassa entelektüel çevrelerde yaygınlaşır. Ancak en verimli döneminde bile Mavi Anadoluçuluk, neredeyse sadece entelektüel dünyayla sınırlı kalarak toplumda yeterli bir karşılık bulamaz. Bu durum, II. Dünya Savaşı'ndan 1980'lere kadar Türkiye'deki toplumsal bağlamla doğrudan ilintilidir.

Özellikle 1960'lardan itibaren dikkat çekici bir şekilde ivmelenen toplumsal, siyasal ve ideolojik koşulların, Mavi Anadoluçuluğun gelişimi üzerinde belirleyici olduğu görülmektedir. Bu dönemde bir yandan sanayileşme, kırdan kente göçler, okuryazar oranının yükselişi, yükseköğretimin yaygınlaşması gibi gelişmeler diğer yandan da 1961 Anayasası'nın bizzat kendisi, toplumsal yapıda niteliksel değişimleri beraberinde getirir. Böylesi bir atmosferde Mavi Anadoluçuluk, ideolojik bir karmaşa içerisinde, doğrudan kendi tezleri ya da dolaylı olarak hümanizm üzerinden çeşitli eleştirilerle karşılaşır. Sonuç olarak düşünce, 1960'lardan itibaren özellikle entelektüel dünya içerisinde belirli bir etkinlik gösterse de, devam eden süreçte arka planda kalmış ve bir süreklilik kazanamamıştır (Günyol, 1995).

Mavi Anadoluçu kimlik projesinin etkin olduğu yıllarda gündemdeki yerini koruyamaması ve kendisini yeniden üreterek günümüze gelememesini mercek altına alan

bu bölüm, bu durumu bir dizi etken doğrultusunda tahlil etmektedir. Bu bağlamda beş başlıktan oluşan bu bölümde, giriş başlığını takiben, ikinci olarak Mavi Anadoluculuğun bu dönemdeki sağ ve sol ideolojilerle karşı karşıya gelmesi, üçüncü olarak mavi yolculukların işlevsizleşmesi ve düşünceyle temasının zayıflaması, dördüncü olarak 1980’den itibaren Türk-İslam Sentezi’nin yaygınlık kazanması ele alınırken, son olarak ise genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

8.2. İdeolojik Kutuplaşmalar ve Mavi Anadoluculuk

1960’lardan itibaren hem dünyada hem de Türkiye’de yaşanan köklü toplumsal ve siyasal değişimler, yeni ve karmaşık bir sosyo-politik ortam yaratmıştır. Bu dönemde, özellikle Türkiye’de, daha önce baskı altında tutulan veya yeni ortaya çıkan çeşitli ideolojiler görünürlük kazanmaya başlamış ve bu ideolojiler arasında çatışmacı bir ilişki ortaya çıkmıştır. Böyle çok sesli fakat istikrarsız bir ortamda, Mavi Anadoluculuk akımı, hümanist, birleştirici ve demokratik entelektüel yaklaşımıyla bu ideolojileri hem kesen hem de onlarla karşı karşıya gelen bir konumda yer almış ama neticede sınırlı düzeyde bir etki meydana getirebilmiştir.

1960 ve 1970’lere damgasını vuran ideolojik polarizasyonun sembolleşmesinde, Türkiye’deki içsel koşullar dikkate değer bir role sahiptir. Bunlardan birincisi 1961 Anayasası’dır. Çoğunlukçu demokrasiden çoğulcu bir demokrasi anlayışına geçilen 1961 Anayasası’nda anayasanın üstünlüğü, kuvvetler ayrılığı ve devlet iktidarının paylaşılması, çoğulcu toplum yapısının geliştirilmesi, temel hakların genişletilmesi ve güçlendirilmesi, toplumsal barışın ve adaletin sağlanması benimsenir (Özbudun ve Yücel, 2012). Bu doğrultuda yeni anayasayla hak ve özgürlükler genişler ve dernek kurma, sendikalaşma, gösteri yapma gibi girişimler yaygınlaşır (Parla, 1991). Bireysel ve sosyal olarak sağlanan bu geniş haklar, aynı zamanda farklı ideolojilerin aynı anda pratik

edilmesini de tetikler.

Toplumsal ve kültürel alandaki değişimler çift yönlü bir etki yaratmıştır. Bir yandan toplumsal bilinç güçlenmiş ve halk daha aktif bir rol üstlenmeye başlamış, diğer yandan da çeşitli ideolojiler hem sayıca artmış hem de toplum içinde kendilerine taraftar bulma imkanı elde etmiştir. 1960’lardan itibaren okullaşma ve okuryazar oranlarının artışı, yükseköğrenimin yaygınlaşması, basın-yayın faaliyetlerinin canlanması ve etkisini genişletmesi, bir anlamda toplumsal yapının dinamik bir doğaya bürünmesini beslemiştir. Dahası, bu dönemde sanayileşmeye bağlı olarak kentsel nüfusun artması, sınıfsal farklılıkları ortaya çıkarmış ve işçiler, öğrenciler gibi kesimlerin kaçınılmaz bir şekilde doğrudan bir aktör olarak gündeme gelmesine yol açmıştır (Öztürk, 2016).

Küresel gelişmeler, 1960’lardan itibaren Türkiye’deki toplumsal ve ideolojik hareketliliği tetikleyen önemli faktörlerden biri olmuştur. Bu dönemde gençlik, toplumsal bir kategori olarak belirginlik kazanmış, yükseköğretim yaygınlaşmış ve öğrenci sayısı artmıştır. Buna paralel olarak, farklı yaşam biçimlerine ve düşüncelere yönelik toplumsal hoşgörünün artması da öğrenci hareketlerinin etkisini güçlendirmiştir (Alper, 2018). ABD’nin Vietnam’a müdahalesiyle öğrenciler arasında gelişen olaylar, 1968’de bir dalga halinde Fransa’dan tüm Avrupa’ya ve dünyaya yayılarak, kısa bir süre içinde köylüleri, işçileri ve memurları bünyesinde barındıracak yükselen bir toplumsal hareket döngüsü başlatır (Alper, 2018). Bu anlamda öğrenciler arasında gelişip toplumun diğer kesimlerine yayılan bir anlamlılık krizi somutlaşır (Tekeli, 2014). Böylelikle otoriter ve oligarşik yönetimlerden belirli topluluklara yapılan ayrımcılıklara ve çeşitli toplumsal kabullerden eğitimde yaratıcılığın sınırlandırılmasına değin gibi pek çok başlık toplumsal bir sorgulamaya tabi tutulur (Keskin, 2019).

Gerek 1961 Anayasası gerekse de dünyadaki konjonktürel durum, Türkiye’de bir yandan siyasi partileri, sivil toplum kuruluşlarını, gençlik örgütlerini bir aktör olarak öne

ıkarırken, diğ er yandan da ideolojik görünümün sağ ve sol ideolojiler ekseninde belirginleşmesine yol açar (Atağ n, 2019). Bu görünümü temsil eden spektrumun bir ucu İslamcılık ve Türkçülükle karakterizleyen, diğ er ucunda ise sosyalizm ve Marksizm konumlanır. Hem İslamcılık ve Millî Görüş hem de Türkçülük ve  lk c l k, sert bir tutum içerisinde oldukları komünizm ve solculuğu, gayri millî olarak nitelendirirler. Türkiye İşçi Partisi'nin (1961) kurulmasıyla siyasallaşan ve 1965'te Meclis'e giren sol ise Y n, Millî Demokratik Devrim, Fikir Kulüpleri Federasyonu gibi oluşumlarla etkili olur. Bu birbirinden farklı ideolojik yaklaşımlarla karakterize atmosferin en önemli çıktısı, ideolojiler arasındaki kutuplaşmaların zamanla bir mutabakattan ziyade paramiliter ve çatışma boyutuna ulaşmasıdır.

Mavi Anadolucular, 27 Mayıs darbesini "Atatürk'ün mezarından kalkıp gerçekleştirdiği bir eylem" olarak değerlendirmiş ve bu süreci, Hasan Ali Yücel dönemindeki hümanist politikaların yeniden canlanması için bir fırsat olarak görmüşlerdir (Eyüboğlu, 1961/2002). Ancak darbe sonrasında ortaya çıkan siyasal ve toplumsal gerilimler içinde, kendi ideolojik yaklaşımlarının özgün nitelikleri nedeniyle hiçbir tarafa tam olarak uyum sağlayamamışlardır. Bu dönemde Mavi Anadolucular iki yönlü bir baskıyla karşılaşmışlardır: Bir yandan sağ kesim tarafından "komünist" ve "solcu" olmakla sulanmışlar, diğ er yandanda sol kesim tarafından "yeterince solcu olmamakla" eleştirilmışlerdir. Böylece, dönemin kutuplaşmış siyasi ortamında arafta kalan Mavi Anadolucular, düşüncelerini etkili bir biçimde yayma ve geliştirme fırsatı bulamamışlardır.

1960 sonrasında sağ ideolojilerin, Mavi Anadoluculuğu solculukla itham ettiği görülmektedir. Ancak bu etiketinin temelleri II. Dünya Savaşı'na değin uzanır. Bu savaştan itibaren, özellikle SSCB'nin talepleri karşısında ABD liderliğindeki bloğa yaklaşan Türkiye'de bir yandan artan komünizm karşıtlığı CHP ve DP iktidarları döneminde bir

politikaya dönüşürken diğer yandan da muhafazakar-milliyetçi yaklaşımlar gittikçe güç kazanır (Yıldırım, 2013). Bu süreçte Yücel'in bakanlığı sırasında Türk hümanizmi kapsamında atılan adımlar da komünizmle ilişkilendirilir. Başlangıçta özellikle Köy Enstitüleri hedef tahtasına oturtulurken, sonrasında doğrudan Türk hümanizmi projesi odak noktası haline gelir ve hümanizmin sol-sosyalist-komünist yönelimlerin maskesi olduğu iddia edilerek, hümanistlerin yabancılaşmanın ve aşırı Batılılaşmanın bayraktarlığını yaptığı öne sürülür (Bora, 2017).

Bu doğrultuda CHP iktidarının son yıllarında komünizm yuvası olduğu ve komünist yaşam tarzını özendirdiği iddialarıyla Köy Enstitüleri kapatılırken, bunu DP iktidarı döneminde Tercüme Bürosu'nun faaliyetlerinin sınırlandırılması ve okullardan Yunanca ve Latince öğretiminin kaldırılması izler. Genel olarak bu siyasetin parçası olan isimler de komünist ve solcu olarak görülür. Bu bağlamda 1945'te yapılan ilk mavi yolculuğa katılanlar da solculukla suçlanır (Özsoy ve Oral, 2005). Yolculuk esnasında yaşanan basit bir takas olayı, daha sonra abartılı söylentilere ve asılsız iddialara dönüşmüştür. Olay şöyle gelişmiştir: Denizde karşılaşılan ve içinde Yunanlı komünistlerin bulunduğu bir tekneden çay ve şeker karşılığında küçük bir tabanca alınmıştır. Ancak bu basit takas, dedikodular yoluyla çarpıtılarak "Yunan komünistlerle denizde gizli bir buluşma" şeklinde yayılmıştır. Bu söylentiler daha da ileri giderek, yolculuğa katılanların komünist faaliyetler içinde oldukları ve hatta ele geçirdikleri tabancayla hükümeti devirmeyi planladıkları gibi gerçek dışı iddialara dönüşmüştür (Özsoy ve Oral, 2005).

Hümanizm ve Mavi Anadoluculuğun sağ söylem içerisinde komünizm ve solculukla ilişkilendirilmesi, 1960'larda da sürer. Kültürün millî vasfını öne çıkaran ve etnisite ve din temelinde bir toplumsal bağ inşa etmek isteyen her iki akım da doğrudan hümanizmi ve Mavi Anadoluculuğu bu amacın karşısında konumlandırır. Bu bağlamda,

her iki ideoloji de hümanizmin Batılılaşma hedefini imleyerek, halktan kopuk elitist tutumlarını ve millî değerler yerine Yunan ve Roma dünyasını benimsemelerini eleştirir (Öztürk, 2016). Buna karşın Mavi Anadoluocular ise solculukla ilintili açıklamalarıyla bir anlamda bu eleştirilere cevap verirler.

Sağ ideolojilerin kendilerine yönelik dozu yüksek eleştirilerine aynı tonda karşılık veren Mavi Anadoluocular, sağcılığı karanlıkla ilişkilendirmiş ve Atatürk devrimlerini bir dengeleme aracı olarak kullanmıştır (Eyüboğlu, 1961/2002). Ayrıca, batıl inançların yaygın olduğu çeşitli radikal yaklaşımların halkı cahil bıraktığına ve kendi kültürünü yaşamasına engel olduğuna dikkat çeken düşünceye göre (Eyüboğlu, 1956), bu husus Türkiye’de Rönesans benzeri bir aydınlanma yaşanmasının önündeki en önemli engeldir. Buna karşın onlar için halka ulaşmanın ve onu bilinçlendirmenin temel reçetesine sol yaklaşımlar sahiptir. Dahası, Mavi Anadoluocular tarafından tek doğruluk ölçüsü olarak addedilen halkın uyandırılması, geliştirilmesi ve sömürülmesinin bertaraf edilmesi için çabalayan da sadece sol ideolojilerdir (Erhat, 1978). Bu anlamda Mavi Anadoluçuluk için sol, sermaye egemenliğine karşı alın teriyle yaşamını kazanıp sürdürmeye çalışan insanlardan yana çıkmak, onların hakkını savunmaktır (Günyol, 1989).

Mavi Anadoluocuların sıklıkla yazılar yayımladığı Yeni Ufuklar dergisinin yayın çizgisindeki kritik değişim de halk kavramına angajedir. 1950’lilerde edebî ve düşünsel faaliyetlere odaklanan dergi, 1960 sonrasında özellikle iktisadi ve sosyal konuları daha fazla gündemine alır (Akagündüz, 2010). Bu süreçte dergi, 27 Mayıs’tan itibaren Türkiye’de yaşananların sınıfsal gerçekler dışında düşünülemeyeceğini ve işçi, köylü, memur ayrımı yapmadan sömürülen bir halk yığını ile sırtını dış sermayeye vermiş, çıkarıcı bir azınlığın karşı karşıya olduğunu dile getirir (Günyol, 1975a).

Sağ söylem içerisinde Mavi Anadoluçuluğun eleştirildiği bir diğer konu Batıcılıktır. Bu dönemde ortaya çıkan Batıcılık tartışmaları, Mavi Anadolu tezlerin

dolaşımı üzerinde etkili olur. Sağ ideolojiler tarafından kültürel bağımsızlık ve manevi yozlaşmanın en önemli tehdidi olarak görülen Batı (Yılmaz, 2020), Mavi Anadoluculukta kimliğe rengini veren koyu tonlardan birisidir (Tansuğ, 1961). Örneğin, paganlık ve Hristiyanlık günümüz Anadolu halkının kültürel kökenlerinden birisi olarak kabul edilirken, Anadolu'daki hümanist ruhun dikkate değer isimlerinden Yunus Emre, paganlar ve Hristiyanlar dahil olmak üzere Anadolu'da yaşamış bütün insanların sözcüsü olarak nitelendirilir (Eyüboğlu, 1971).

Bununla birlikte Mavi Anadolucuların Batı'yı bir araç olarak söylemlerine dahil ettikleri görülür. Onlar Anadolu'nun Batı'nın gerçek kaynağı olduğunu savunsa da esas olarak günümüzde uygarlık mülahasasının Batı'da hayat bulduğunu ve Batı'nın örnek alınması gerektiğini iddia ederler. Eyüboğlu'nun da ifade ettiği üzere Batı, Yunan ve Roma kültürüne yönelerek skolastik düşüncüyü geride bırakmış ve özünde kendi değerlerini aydınlatacak bir ışıkla buluşmuştur (Eyüboğlu, 2000b). Bu anlamda Batılılaşma millî değerleri ortadan kaldırmak yerine bu değerlerin sahiplenmesine götürecek bilinçlilik halidir. Zira halkın sanat gücünü ortaya koyanlar da uygarlıkları kazılarla gün yüzüne çıkaranlar da Batı kültürüyle yetişenler tarafından yapılmaktadır. Eyüboğlu'nun "Emperyalizm ve Kültür" isimli yazısında da imlediği üzere, Batı kültürüyle Batı emperyalizmi birbirinden ayrı şeylerdir (Eyüboğlu, 1961/2002). Batı, bütün dünya halklarının malıdır ve bütün eski dünya kültürleri tarafından beslenir. Dolayısıyla ekonomik ve kültürel anlamda bir Batı bağımlılığını savunmak yerine, Batı'yla temsil edilen uygarlık düşüncesine odaklanırlar.

1950'li yılların ikinci yarısından itibaren gündemde daha fazla yer ermeye başlayan Kıbrıs sorunu da milliyetçi kanat içerisinde Mavi Anadolucu tezleri tartışmaya açar. Fransız Devrimi'nden Kurtuluş Savaşı'na değin gerginlikler ve savaşlarla geçen Türk ve Yunan ilişkileri, Kurtuluş Savaşı sonrasında karşılıklı adımlarla olumlu bir hava

yakalar. Ancak 1950'lerin ortalarından itibaren, Kıbrıs sorunu nedeniyle bu temas tekrar gerginleşir. Özellikle Kıbrıs'ta Türklere yönelik saldırılar ve Selanik'te Atatürk'ün evine yapılan bombalı saldırı haberleri, toplumda bir Yunan karşıtlığı oluşmasını beraberinde getirir (Sevinç, 2012). 6-7 Eylül olayları ve 1974 Kıbrıs Barış Harekatı, bu karşıtlığın çıtasını daha da tırmandırır.

Böylesi bir ortamda, onların antik Yunan'daki Bakhos ayinleri ile Mevleviliği ilişkilendiren görüşleri, düşüncenin milliyetçi kesim içerisinde yaygınlaşmasını sınırlandırmıştır (Akyıldız ve Karacasu, 1999). Kutuplaşmış bir ideolojik atmosferde böylesi bir etkileşimi kabul ettirmenin kısmen olanaksızlığını Eyüboğlu'nun kişisel bir deneyimi üzerinden de göstermek mümkündür. Karadeniz bölgesine ait horon ile Euripides'in tragedyalarındaki Dionysos dansları arasındaki benzerliğe dair fikirlerini bir akrabasıyla paylaşan Eyüboğlu, nasıl böyle bir şey söyleyebileceği ve bu dansların Orta Asya'dan getirildiği yönünde tepkiyle karşılaşır (Eyüboğlu, 1961/2002). Ancak bununla birlikte, Mavi Anadolucular bu tür örneklerle temelde iki halkın uzun bir süre Anadolu'da birlikte yaşamasına ve aralarındaki etkileşime dikkat çekerler. Özellikle Erhat'ın kalem sahibi olduğu yazılarda bu konu daha da belirgindir. O, Troya savaşında bütün halklar birleşip Anadolu'yu savunurken, sonrasında ulus, din, dil gibi etmenlerle ortaya çıkan bölünmelerinin anlamsız olduğunu dile getirir (Erhat, 1978). Dolayısıyla Mavi Anadolucular, Anadolu'da yaşamış toplumların birbirlerinin kültürlerinden, geleneklerinden, dillerinden etkilenmelerini ortaya koyarlar.

Sağ ideolojilerin solculukla itham ettiği Mavi Anadoluculuk, sol ideolojiler tarafından da tam anlamıyla benimsenmemiş ve romantik olarak nitelendirilerek sosyalist olarak kabul edilmemiştir. Eylem düşmanı ve burjuva özentisi olarak nitelendirilen hümanizm, sosyalizme karşı olarak değerlendirilmiştir (Günyol, 1995). Bu süreçte düşüncenin temsilcileri, “mitolojik sosyalist” ve “Zeus'un bacanakları” gibi

isimlendirmelere ya da gerçek devrimci olmadıklarına yönelik eleştirilere maruz kalmışlardır (Erhat, 1978). Bu konumlandırmanın temelinde, onların ideolojilere ve solculuğa yönelik bakış açısı yatmaktadır.

Mavi Anadolucular, 1960'lardan itibaren sosyo-ekonomik koşullar ve sosyal gerçeklikler üzerinde giderek daha fazla durulması karşısında, hümanizmi sosyalizmle uzlaştırmaya çalışır (Erhat, 1978). Erhat'a göre Rönesans ve Reform süreçlerine kaynaklık ederek Avrupa'da yükselişe geçen hümanizm, insan hak ve hürriyetlerini mülkiyete ve servete dayandıran, insanı kendisine ve çevresine yabancılaştıran, üretimden pay vermeyen bir burjuvazi odağında şekillenmiştir. Oysaki insan için gerçekçi bir yol, sosyalist hümanizmle mümkündür. Halk için güvenli bir hareket alanı oluşturabilecek bu yolla hem ekonomik düzeni değiştirmek hem de insanın yabancılaştırılmasının önüne geçmek söz konusu olabilir. Bu anlamda insan sömürüsüne karşı çıkan Marx da özünde bir hümanisttir (Günyol, 1974). Zira o, bir hümanist olarak kendisini insan mutluluğuna adanmış ve insan mutluluğuna dayanan bir düşünce geliştirmiştir (Günyol, 1975b).

Geri kalmışlıkla karakterize eski düzenin değişmesi anlamına gelen sol (Eyüboğlu, 1979/1999), aynı zamanda içinde Atatürkçü mülahazayı yaşatır. Bu anlamda Osmanlı dönemindeki dine dayalı toplum düzeninin reddedilip halkçılık, devrimcilik, laiklik, cumhuriyetçilik gibi Atatürk ilkeleri incelikli bir kompozisyonla solda temsil edilmektedir (Eyüboğlu, 1961/2002). Zira İşçi Partisi gibi oluşumlar, halkın haklarını savunmakta ve Atatürkçü yolu göstermektedir (Eyüboğlu, 1961/2002). Bu bakımdan solun ve içeriminin ne olduğunun halka daha doğru bir şekilde anlatılması oldukça elzemdir (Eyüboğlu, 1961/2002). Bu yapılmadığından, devleti ve halkı uğruna canlarını dışlerine takarak çalışanlar solcu olarak damgalanıp çalışamaz duruma gelirken, böyle bir bilince sahip olmayanlar, cumhuriyetin karşısında duranlar saygı görmektedirler

(Eyüboğlu, 1961/2002). Uygarlık seviyesine ulaşılmasını sağlayacak olan Köy Enstitüleri gibi adımlar da bu engellemelere maruz kalarak Mavi'ye karşı Kara olan politikacılar tarafından kapatılır (Günyol, 1977). Dolayısıyla solcu umacılığı yaparak çalışkan ve faydalı kişilerin arka planda bırakılması, özünde bile bile halkı geri bırakmaktır (Eyüboğlu, 1961/2002). Bu bağlamda Eyüboğlu (1979/1999: 77), özellikle Atatürkçülüğün anlamı üzerinde durur:

Şimdi sorarım size: Padişahını, halifesini kapı dışarı eden, yazısını, yasalarını, kılığını kıyafetini, düğününü derneğini değiştiren yeni Türkiye'nin ataları gibi yaşamak isteyen sağcıya benzer bir yanı var mıdır? Atatürk'e eski düzeni sürdürmek ya da yeniden kurmak isteyen bir insan denebilir mi? Hem Atatürk'ten yana, hem de sağcı yani devrimcilere karşı olmak mümkün müdür? Atatürkçü ancak yarının Türkiye'sinde daha ileri devrimlere karşı koyduğu zaman sağa kayabilir.

Bu doğrultuda Mavi Anadolucular, solu halkın bilinçlenmesi için doğru yol olarak benimserken, yolun gerisinde ya da ilerisinde olmayı önemsememişler ve aynı zamanda soldaki bölünmüşlüğe de karşı çıkarak, bu parçalanmışlıkla halka odaklanmanın mümkün olmayacağını düşünmüşlerdir (Erhat, 1978). Düşünce için halkı küçümseyen ve aldatanların sağı solu yoktur ve bu gerici tavırlar oldukça tehlikelidir (Eyüboğlu, 1961/2002). Yine Eyüboğlu (1961/2002: 90), bu kutuplaşmaların gereksizliğine dikkat çeker:

Birbirimizi ne kadar rahatlık, ne kadar kesinlikle ilerici gerici diye damgalıyoruz, görüyorsunuz. Solculuk, sağcılık kavramları aynı savaşı körüklüyorlar. Böylesine kutuplaştıkça çatışıyor, çatıştıkça kutuplaşıyoruz. Oysa ruh ve beden, öz ve biçim, iç ve dış, soyut ve somut, insan ve hayvan, akıl ve duyu, iyi ve kötü, yalan ve doğru ikilikleri gibi ileri ve geri, sağ ve sol ayrımları da bugün bize ne kadar yerinde görünürse görünsünler, tabiata, gerçeğe aykırı insan uydurmalarıdır. Bunları olsa olsa, dünyamızın henüz bitiremediği sınıf kavgalarının gerektirdiği, daha doğrusu gerektirdiğini sandığımız bir ikileştirme sayabiliriz.

Mavi Anadolucular sol ideolojiler içerisinde solcu olarak görülmeseler de bu bağlamda çeşitli suçlamalarla karşılaşırlar. Örneğin Eyüboğlu, darbe sonrasında kurulan

Millî Birlik Komisyonu tarafından 147 öğretim üyesiyle birlikte üniversiteden ihraç edilir. Ayrıca onlar, netameli addedilerek, iki kere de sanık sandalyesine oturtulur. 1964'te Gracchus Babeuf'un *Devrim Yazıları*'nı çevirdikleri için Eyüboğlu ve Günyol yargılanır; 1971'de ise gizli bir örgüt kurmak gerekçesiyle Eyüboğlu, Erhat, Günyol, Tilda Gökçeli, Magdi Rufer dört ay tutuklu kalır (Yinilmez Akagündüz ve Akagündüz, 2013).

Genel olarak değerlendirildiğinde, 1960 ve 1970'lere damgasını vuran ideolojik polarizasyon ve kesimler arasındaki antagonistik tutumlar, Mavi Anadoluculuğun etkisini genişletme girişimlerini sonuçsuz bırakmış ve elitist bir düşünce olarak sınırlı bir alanda sirkülasyona girmesine neden olmuştur. Sınıf temelli yaklaşımların öne çıktığı bu kompozisyonda, Mavi Anadoluculuğun sağ ve solun iki ucunu oluşturduğu spektrumun ortasında kalarak, hümanist tınısıyla sözü edilen ideolojileri çapraz kesmesi, kutuplaşmaları ortadan kaldıracak bir fırsattan çok tehdit olarak algılanmıştır. Düşüncenin toplumsal tabanda genişlemesine ve alternatif bir kimlik olarak görülmesine ket vuran bu durum, onların holistik, birleştirici ve demokratik tutumlarının gölgede kalmasına ve sınırlarının daralmasına neden olmuştur (Akyıldız ve Karacasu, 1999). Böylelikle farklı ideolojik kutuplar arasında çatışma düzeyine ulaşan sert politik ve toplumsal atmosfer, Mavi Anadolucuların insana değer veren hümanist söyleminin toplumsal bir zemin bulmasını zorlaştırmış ve seslerinin duyulmasını engellemiştir (Bora, 2017).

8.3. Mavi Yolculukların Ticari Dönüşümü

Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türk entelijansiyasının önde gelen isimlerinin katıldığı stilize bir girişim mavi yolculuklar, yaklaşık kırk yıllık bir zaman aralığında, Mavi Anadolucu tezlerin dolaşıma girmesini ve çeşitli eserlerde işlenmesi imkanını

sağlamıştır. Ancak 1970’lerin ortalarından itibaren mavi yolculukların çeşitli konfigürasyonlar neticesinde, kabuk değiştirerek giderek bağlamını yitirdiği ve düşünce üzerindeki etkisinin zayıfladığı bir dizi semptom üzerinden görülmektedir.

Bu durumun somutlaşmasındaki ilk etmen, Mavi Anadolu’cu çekirdek kadronun yolculuklarda daha az yer almasıdır (Şenol, 2020). Yolculukların itici gücü konumundaki Kabağağaçlı, Eyüboğlu ve Erhat’ın yolculuklara katılma sıklığının gittikçe düşmesi, yolculukları şekillendiren Mavi Anadolu’cu ruhun arka planda kalmasının da habercisi olur. Bu durum yolculukların müdavimleri üzerinde negatif bir etki uyandırır ve Eyüboğlu’nun mavi yolculuk flamasını göndere çektiği, Kabağağaçlı’nın gür merhabalarıyla güneşin ilk ışıklarıyla yolcuları uyandırdığı günler, hasretle mazide kalır (Kulin, 1999). Böylelikle onların eşliğinde bir kültür, eğitim, sevgi, coşku gezisi olan mavi yolculuklar, giderek anlamını yitirmeye yüz tutar (Saçlıoğlu, 2018).

Mavi yolculukların işlevsizleşmesindeki ikinci etmen, yolculukların zamanla ticarileşerek mavi turlara dönüşmesidir. Böylelikle Mavi Anadolu’cu tabiatın lokomotif konumundaki yolculuklarla düşünce arasındaki etkileşim azalmış ve düşüncenin yolculuklar üzerindeki etkisi giderek ortadan kalkmıştır. Bu durumun ilk işareti mavi yolculuk teknelerindeki değişimdir. 1970’lere doğru yeni düzenlemelerle teknelerde kamara zorunluluğunun getirilmesi, mavi yolculukların “büyülü” ortamını sekteye uğrattır (Eroğlu, 2021). 1980’li yıllara doğru turizmin geliştirilmesi amacıyla bu süreç gelişmeye devam eder ve salaş tekneler yerini kamaralı, tuvaletli, duşlu, aşçılı, televizyonlu imkanların olduğu göz alıcı ve konforlu teknelere bırakır (Yılmaz ve Yetgin, 2018). Erhat, *Mavi Anadolu* kitabında (1960/2019a: 193-194) henüz ilk zamanlar karşılaşılan bu durumu şöyle anlatır:

Limani reisi bizim “Hürriyet”i beğenmedi; ranzaları, yatakları yok diye. Bizim ranzada yatmadığımızı, güvertede şişirilmiş şilteler üstünde yıldızlara baka baka gecelediğimizi anlatmaya çalıştık, canım geniş güvertemizde halka olup konuşmaktan, türküler söylemekten hoşlandığımızı

söyledik, güvertesinde fırıldaklar dönen “Hürriyet”imize dokunulmamasını, deniz üstünde yüzen o kara dolaplara benzetilmemesini yalvardık, anlatamadık. Bize çıkış izni vermedi Liman Reisi ve biz öğretmenler, sanatçılar, yazarlar, şairlerden meydana gelen Mavi Yolcular, biz ki mavi yolculuğu yoktan var ettik ve Ege kıyılarında turizmin açılmasına öncü olduk, biz koca kumanyamızı limana dökmek ve lüks bir yat tutup Bodrum'dan ayrılmak zorunda bırakıldık. Oldu mu bu, Liman Reis?

Mavi yolculuklar için tekne sayısının artması, acentelerin de çoğalmasını beraberinde getirir. Bu yolculukların bir turistik çekim merkezi olarak ticarileşmesi, özellikle acentelerin yolculuklar üzerindeki kontrolü arttırır ve bir standart olarak kendi rotalarını uygulamalarına yol açar (Eroğlu, 2021). Örneğin bu dönemdeki yolculuklarda katedilen mesafe ile ziyaret edilen yerlerin sayısı gittikçe düşer. Eyüboğlu liderliğindeki yolculuklarda, on gün içerisinde Bodrum'dan Antalya'ya gidip gelirken, sonrasında sadece Marmaris-Fethiye ya da Marmaris-Datça arasında sınırlandırılır (Eroğlu, 2021). Aynı zamanda ziyaret edilen yerlerin tarihi, kültürü ve doğasına ilişkin anlatımlar da zamanla ortadan kalkar ve yolculukların felsefesi ortadan kaybolarak, mavi yolculuklar mavi turlara dönüşür (Tezcan, 2013). Böylelikle teknelerin standartları ve fiyatları zenginleşirken, yolculukların kültürel içeriği fakirleşmiştir (Tezcan, 2013).

Mavi yolculukların gittikçe popülerleşmesinin olumsuz yanlarından biri de katılımcıların kontrol edilememesidir. Özellikle Eyüboğlu ve Erhat'ın entelektüel ve sanatçı isimler arasından belirlediği katılımcılar, ticarileşmeye bağlı olarak kar elde etme kaygısıyla bu bağlamını yitirir (Eroğlu, 2021). Birbirlerini hiç tanımayan kişilerin bir araya geldiği yolculuklar herhangi bir kültürel ya da bilimsel alışveriş söz konusu olmadan atalet içinde yapılmaya başlanır. Ki buna da mavi yolculuk denilir (Eroğlu, 2021). Oysa ki mavi yolculuklarda bozulmamış doğa, kültürel miras belleklere kazınmaya çalışılırdı (Saçlıoğlu, 2018). Ayrıca bu yabancı ortamda güzellik yarışmaları, doğaçlama tiyatro oyunları, uçurtmalar, akşam yemekleri gibi hiçbir etkinlik söz konusu

olmamış (Saçlıoğlu, 2018) ve böylelikle yolculukların Mavi Anadolucu tadı artık geçmişte kalmıştır. Türkan Saylan yeni bir mavi yolculuk konusundaki düşüncelerini şöyle dile getirir (Saçlıoğlu, 2018: 401):

Son yıllarda çıktınız mı?

Hayır, çıkmayı da istemiyorum. O tadı bulabileceğimi sanmıyorum. Hatta bir araya geldiğimizde aklımıza da geliyor, acaba o ilk kadrodan bugün katılabilecek olanlarla bir yolculuk yapsak mı diye ama karar veremedik. O tat o günlere aitti ve anılarımızda çok güzel yer etti.

Bu gelişmeye paralel olarak 1980’li yıllardan itibaren mavi yolculuklar, entelektüel sınırları aşarak ulusal ve uluslararası bir ilgi uyandırır. 1985’te İngiliz Mail on Sunday gazetesinde yolculukları öven bir yazı yayınlanır, ses sanatçısı Metin Ersoy Mavi Yolculuk isimli bir kaset hazırlar, 1985’te Mavi Cennet isimli bir belgesel çekilir ve aynı zamanda Erhat’ın yolculuklara angaje kitapları popüler olur (Yılmaz ve Yetgin, 2018). Bütün bunlar yolculukların ticarileşmesini ve katılımcı sayısının artmasını hızlandırır.

Böylelikle giderek yozlaşan mavi yolculuklar, sonunda yat turizminin bir parçası haline gelerek ticarileşir ve bir eğlence ve tatil aracına dönüşür (Yılmaz ve Yetgin, 2018). Sayısı hızla artan mavi yolculuklar, artık denizde belirli bir süre vakit geçirme ve belirli yerleri denizden ziyaret etmekten ibaret olur. Yolculuklar sırasında uzun mesafeler katederek antik yerleri görme çabaları yerini teknede ve denizde vakit geçirmeye bırakır (Urgan, 2013). Bu suretle, çekirdek kadronun çabalarıyla basit bir seyahat olmanın ötesine geçen, düşünciyi bir fidandan ağaca dönüştürerek onu besleyen bu yolculuklar, önceki yıllara kıyasla düşünsel anlamda durgunlaşır, önemini yitirir ve bir tatil aracına dönüşür (Saçlıoğlu, 2018). Bu durum, düşüncenin yeni taraftarlar kazanmasını ve kendisini yeniden üretmesini olumsuz etkiler (Şenol, 2020). Dolayısıyla Mavi Anadoluculuğun adeta lokomotif olan mavi yolculukların bağlamını yitirmesi ve işlevsizleşmesi, düşüncenin canlı tutulduğu ve tezlerin dile getirildiği kanalların

tıkanması ve kuraklaşmasına neden olmuştur.

8.4. Türk-İslam Sentezi, Hümanizm ve Mavi Anadoluculuk

Türkiye’de hayli kritik değişimlere yol açan 1980 darbesi ve sonrasında kurulan askeri yönetim, doğrudan kutuplaşma ve çatışma ortamını hedef almış ve bu amaçla sosyalizmin bir antidotu olarak topluma pompalanan Türk-İslam Sentezi’yle milliyetçilik ve muhafazakarlık odağında işleyiş mekânizmasına sahip bir toplumsal tahayyül geliştirmiştir. Türk-İslam Sentezi’nin nüanslı dinamikleri doğrultusunda, diğer düşünce akımlarının adeta yasaklandığı ve toplumun bu görüş lehine konsolide edildiği bu otoriter süreçte, hümanizme karşı katı bir tutum geliştirilir.

Atatürk’ün ölümünden sonra, bilhassa Hasan Ali Yücel’in Bakanlığı döneminde, Kemalist tarih yazımına alternatif olarak çıkan hümanist yönelim, Anadolu kültürünün gerçek kaynağını Latin ve Yunan uygarlığında görmüştür. Ders kitaplarında da etkili olan bu düşünce doğrultusunda, Roma ve Yunan dünyasına eski Türklerden on, İslam tarihinden de üç kat fazla yer ayrılır (Copeaux, 2000). Ancak bu duruma, 1970’lerden itibaren milliyetçi ve muhafazakar kesimlerin karşıt yöndeki seslerinin tonu yükselmiştir. Batı uygarlığı ve onun kökeni olarak kabul edilen antik dünyaya ait değerlerin benimsenmesi eleştirilirken, Anadolu kültür varlığının bir miras olarak Türklüğe tercih edilmesine şiddetle karşı çıkılmış (Hacıbrahimoglu, 2012) ve özellikle 1970’de Aydınlar Ocağı’nın kurulmasıyla hümanizm, millî kültürün karşısında konumlandırılmıştır.

İbrahim Kafesoğlu gibi Aydınlar Ocağı’nın önde gelen isimleri, hümanizmin tarih anlayışıyla Türk ulusuna, laiklik ruhuyla da İslamiyet’e zararlı olduğu fikrini savunur (Copeaux, 2000). Sentezin yaygın kabul gören nosyonuna göre, millî kültürü yıkmamanın bir aracı olarak hümanizm, İslam’la bezenmiş Türk tarihinin bir kenara atılmasından ve Türklüğün ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. Aydınlar Ocağı tarafından

yayımlanan *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri* (1973) kitabındaki açık ikrara göre, materyalizm ve komünizmle birlikte hümanizm, kültür emperyalizmi bağlamında Türkiye için bir tehdittir (Çelik, 2021). Batı emperyalizminin bir aracı olarak hümanizm, Batı üstünlüğünün kültürel olarak devam ettirilmesine karşılık gelir. Bu bakımdan emperyalistlerin işbirlikçileri olan hümanistler, millî kültür karşısındaki konumlarından ötürü sosyalist ve komünistlerle yan yana gelebilmektedirler (Çelik, 2021).

Aydınlar Ocağı'nın görüşleriyle şekillenen Türk-İslam Sentezi, hümanist yönelime tepki göstermiş ve milliyetçi-muhafazakar ideolojileri birbirine entegre eden bir kimlik üzerinde durmuştur. 1980 darbesi sonrasında resmî ideoloji olarak benimsenen Türk-İslam Sentezi, millî kültür inşasını milliyetçi ve muhafazakarlığı esas alan homojen bir çizgi üzerine temellendirip, millileştirilen Türklüğün Asyalı ve Müslüman vasıflarını öne çıkarmıştır (Copeaux, 2000). Hümanizmle arasına kalın ve derin bir sınır çeken sentez, kışkırtıcı bulunan hümanist yönelimleri neredeyse ortadan kaldırmıştır. Tıpkı İnönü dönemindeki gibi ders kitapları üzerinden izlenebilecek bu süreçte, antik dünya kendisine oldukça sınırlı yer bulabilmiştir (Copeaux, 2000).

Resmî ideoloji dışındaki fikirlerin baskılandığı böylesi bir ortamda, temelde Anadolu'da yaşayan günümüz Türk halkını Yunan ve Latin dünyasının bir devamı olarak konumlandıran Mavi Anadolucu imgelemin gündeme gelmesi mümkün olmamıştır (Copeaux, 2000). Millî kültür için tehdit olarak görülen hümanist akım ve Mavi Anadolucu fikirler, üst tonlu Türk-İslam Sentezi karşısında kendini yeniden üretememiş ve gittikçe görünürliğini yitirmiştir (Karacasu, 2008). Dolayısıyla Türkiye'deki sosyo-politik koşulların 1980'den itibaren tektip ve otoriter bir bağlam kazanması, Mavi Anadoluculuk üzerinde negatif etkilere sebep olmuş ve düşünce neredeyse tamamen gündemden uzaklaşmıştır.

8.5. Bölüm Sonucu

Anadolu'yu yeni bir imgeleme kavrayan entelektüel bir hareket olarak Mavi Anadoluculuk, gerek yayımlanan eserlerle gerekse de mavi yolculuklarla alternatif bir kimlik projesi olarak sembolleşmiştir. Buna karşın bilhassa 1960 ve 1980 askeri darbelerinin etkisiyle gelişen politik ve ideolojik ortam, düşüncenin entelektüel kimliğini olumsuz etkilemiştir. Özellikle yolculuklar aracılığıyla Türk entelijansiyasıyla kurulan temaslar düşüncenin yaygınlaşmasını temin ederken, bu dönemde toplumsal, siyasal ve entelektüel atmosferin karşıt ideolojilerle giderek kutuplaşması, bu kutuplaşmayı çapraz kesen hümanist Mavi Anadoluculuğun toplumda karşılık bulmasına ket vurmuştur. Dahası, düşüncenin siyasi bir destekten de mahrum olması, söz konusu negatif etkilenmenin derecesini de ilerletmiştir. Dolayısıyla, hem ideolojik kutuplaşmaları hem de kimlik politikalarındaki çatlakları kapatacak umut ışığı sunan bir potansiyele rağmen, Mavi Anadoluculuk dönemin zorlayıcı koşullarında anlaşılamamış ve bunları aşamamıştır da.

9. SONUÇ YERİNE: GÜNÜMÜZDE ALTERNATİF BİR KİMLİK PROJESİ OLARAK MAVİ ANADOLUCULUK

9.1. Giriş

Ölümçül Kimlikler (2023) kitabında Amin Maalouf, yeni bir kimlik tasavvuruna yönelik bir özlem üzerine kalem oynatır. Hristiyan bir Arap ailenin üyesi olarak Lübnan’da doğan, Arapça konuşan, Katolik annesinin etkisiyle Fransız okulunda öğrenim gören ve son olarak Fransa’ya yerleşmesiyle kendisini hem Lüblanlı hem Fransız olarak tanımlayan Maalouf, kimlik kavramına hayatındaki bu çeşitliliğin beslediği bir bakış açısıyla yaklaşır. Kimliği, doğuştan gelen, çeşitli kategorilerle sınırlandırılan (ırk, din, din, cinsiyet, ideoloji gibi), dışlama aracı olan ve savaş aletine dönüşebilen “ölümçül” bir bağlam yerine, çoklu aidiyetlerle açıklar. Böylece Maalouf, evcilleştirilebilen bir panter gibi, kimliğin de bu çatışmacı ruhundan kurtarılarak, kimsenin kendisini dışlanmış hissetmediği, herkesin kendi dilini ve kültürünü özgürce yaşayabildiği ve yine herkesin kendisini dünyayla özdeşleştirdiği bir mülahazayı dile getirir.

Maalouf’un özlemini duyduğu bu tasavvurun aksine, günümüzde eşzamanlı olarak deneyimlenen ancak aralarındaki ilişkilerin hoşgörüden ve mutabakattan yoksun olduğu bir kimlikler evreni mevcuttur (Bauman, 2000a). Zaman zaman çatışma boyutuna kadar ilerleyen ve tümel ve tikel tabiattaki kimlikler arasındaki mücadelelerle karakterize olan bu evren, aynı zamanda kimlik temelli sorunların yerel ve küresel düzeyde rutin bir nitelik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Sözü edilen kompozisyon göz önüne alındığında, Mavi Anadoluçuluğun entelektüel ürünlerini günümüzde sahip olduğumuz coğrafi bilgi üretiminin kuramsal ve kavramsal çerçeveleriyle yeniden yorumlamak, toplumsal

yaşantıların hem maddi hem de söylemsel anlamda kimlik krizleri ve çatışmalarıyla karakterize bağlamı için büyük önem taşımaktadır.

Gerçekten de Mavi Anadoluçuluğun kimi yönlerini yeniden yorumlayan böylesi bir ziyaret, düşüncenin günümüzde daha güçlü ve geçerli olarak dile getirilmesinde etkili olacaktır. Zira bu ziyaret, Mavi Anadoluçuluğun kozmopolit, çoğulcu, demokratik, hümanist ve dışlayıcı olmayan vasıflarıyla, ideolojik içerimi yoğun olan homojenleştirici kimlik tasavvurları ile bireysel, parçacıl, çok katmanlı ve melez kimliklerin bir arada yaşamlarının, bir barış ve hoşgörü zemininde buluşmalarının imkânını sunma kapasitesine sahip bir imgelem olmasında anlam bulmaktadır. Herhangi bir ötekileştirmeden ziyade, Anadolu uygarlıklarının mirasını sahiplenen ve yarımadayı insan uygarlığının merkezine yerleştiren bu coğrafi imgelem, örneğin yerel ölçekte, hem ülke içindeki kimlik (etnik, dini, mezhepsel) krizlerine hem de tarihsel bağlara sahip diğer toplumlarla (Yunan, Ermeni, vb.) yaşanan sürtüşmelere, uzun vadede büyük bir çözüm potansiyeli sunar. Bu bağlamda günümüz Türkiye'sinde kozmopolit bir kimlik (Warf, 2012) inşası için ikna edici bir çerçeve olan Mavi Anadoluçuluk, kültürel ve entelektüel kimlik üzerine süregelen söyleme dikkate değer bir katkıda bulunarak Türkiye'nin çok yönlü sosyo-kültürel ortamında kapsayıcılık ve uyum vizyonunu geliştirebilecek doğal bir aday olarak öne çıkmaktadır. Sonuç olarak yirminci yüzyılın çatışmacı ideolojik ortamında her ne kadar yerleşik bir bağlam kazanamamış olsa da, Anadolu insanları tarafından öne sürülmüş olan Mavi Anadoluçu düşüncenin, Maalouf'un özlemini mümkün kılacak gerçek bir panter terbiyecisi olabileceğini iddia etmek aslında hiç de abartılı olmaz.

Dahası, günümüzde Mavi Anadoluçuluk gittikçe artan bir ilgiyle karşı karşıyadır. Özellikle bu bölümün içeriği dahilinde incelendiğinde, Türkiye'de yaklaşık son iki yüzyıldır süren kimlik karmaşası bağlamında, düşüncenin bu karmaşa için sunduğu

alternatif çeşitli çalışmalarda irdelenmiş ve söz konusu potansiyelin avantajlarına dikkat çekilmiştir (örn. Serezli, 2006; Karacasu, 2008; Şenol, 2009; Yazıcı, 2011; Yıldırım, 2012; Yıldırım, 2013; Yılmaz, 2015; Karaböcek, 2017; Gençkal Eroler, 2023; Danış, 2023). Bu bakımdan, literatürdeki ilgiyi paylaşan ancak ona yeni bir pencere açmaya çalışılan bu bölümde, Maalouf'un özlemini zamansal bir terslemeyle, yani *Ölümçül Kimlikler*'i on yıllar öncesinden yankılayan Mavi Anadoluçuluk (ve onun kültürü, kimliği ve mekânı bir araya getiren düşünceleri) yepyeni bir perspektifle yeniden ele alınmaktadır.

Mavi Anadoluçuluğun coğrafya sınırları dışına çıkarılarak, yenilenmiş şekilde bir toplumsal kimlik kurgusu olarak öne sürüldüğü bu bölüm, dört başlıktan oluşmaktadır. İlgili bölümün gerekçelendirildiği giriş kısmından sonra, ikinci başlıkta günümüzde dünyada ve Türkiye'deki kimlik görünümü açıklanmaktadır. Üçüncü başlıkta, bu kompozisyon içerisinde, Mavi Anadoluçuluğun günümüzde nasıl bir alternatif olabileceği, teorik potansiyeli ve geliştirilebilecek yönleri üzerinden tartışılmaktadır. Bu bakımdan söz konusu iddiayı temellendirmek ve düşüncenin geçerliliğini daha geniş bir zemine yaymak adına, Mavi Anadoluçuluğun muhtelif yönleri ya yeni bir bağlam dahilinde yorumlanmakta ya da farklı bir konumlandırılmayla yeniden değerlendirilmektedir. Sonuç başlığı ile bölüm tamamlanmaktadır.

9.2. Yirmi Birinci Yüzyılda Dünyada ve Türkiye'de

Kimlikler

9.2.1. Dünyada Kimlikler ve Çoğulculuk

İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden itibaren, kademeli bir şekilde teknoloji,

iletişim ve ulaşım olanaklarının gelişimi ve yaygınlaşması, toplumlar arasındaki etkileşimi küresel bir boyuta taşımuştur. Sınırların nemsizleşmeye başladığı ve çeşitliliklerin ne çıktığı bu süreçte, kimliklerin niteliği de dönüşmüş ve kimlik söylemleri çeşitlenmiştir (Bauman, 2000a). Bu bağlamda yirmi birinci yüzyılda kimlikler evrenini karakterize eden iki temel desen söz konusudur. Geçmişin belirleyiciliğini temsil eden birincisi, uzak tarihlere kadar geri götürülebilecek milliyetçilik, sosyalizm, otoriterlik, din gibi anlatıları tanımlar. İkincisi ise yirminci yüzyılın ortalarından itibaren etkili olan küreselleşme, postmodernizm ve çokkültürlülüğe karşılık gelir. Her iki çizgi de günümüzde kimliklerin çoğulcu bir görünüme sahip olmasının arka planını teşkil etmektedir.

Birinci çizginin ilk motifi olarak milliyetçilik, günümüzde kimlikler üzerindeki güçlü etkisini sürdürmektedir (Hutchinson, 2016). On sekizinci yüzyıldan itibaren, özcü bir yaklaşımla toplumları tarihsel, kültürel, ekonomik ve siyasal olarak homojen bir ulus bağlamında tanımlayan ulusal kimlikler, hala en önemli kimlik referanslarının başında gelmektedir. Bireysel ya da toplumsal düzeyde üretilen mitlerle temellendirilen ve monokltrel bir bağlama sahip olan bu kimlikler, cinsiyet ya da sınıf gibi diğer sosyal kimlik türleri kadar etkili olmakta (Bechhofer ve Mccrone, 2009) ve dünyanın çeşitli yerlerinde kolektif hak ve siyasal egemenlik taleplerine zemin hazırlamaktadır (Lavi, 2013).

Küreselleşme başta olmak üzere ilişkiselliği ve bireyselciliği ne çıkaran çeşitli boyutlar ulusal kimlikleri tartışmaya açıp ona meydan okusalar da, bunlar ulusal kimlikler için bir kriz anlamına gelmemektedir (Aguirresarobe, 2022). Zira günümüzde hegemonik ve istikrarlı standart bir g olarak ulusal kimlikler, bireylerin ve toplumların yaşamına temas eden, dünyanın pek çok yerinde karşılık bulan küresel bir fenomendir (Smith, 1994). Dahası bu güçlü konum, artan karşılıklı bağımlılığın bir sonucu olarak teritoryal

ve sembolik sınırlara yönelik değişen algı göz önüne alındığında, ulusal kimliklerin farklı bağlamlarda ele alınarak kendini yeniden üretmesinin önünü açmaktadır. Dolayısıyla günümüzde ulusal kimlikler, çoğul milliyetçilik ve neo-kabile milliyetçiliği gibi yaklaşımların işaret ettiği üzere, küresel dünyayı imleyen hareketlilik ve çeşitlilik düşüncelerini içerecek şekilde varlığını korumaktadır (Triandafyllidou, 2020).

Yirmi birinci yüzyılda dünyanın pek çok yerinde, ulusal kimlikler üzerinden üretilen politikalar hayata geçirilmektedir. Bu tür politikalar, dünyanın birçok yerindeki toprak talep eden (irredentist) ve ayrılıkçı çatışmalarda kendini göstermektedir. Bunun en belirgin örneklerinden biri, Donald Trump'ın 2016 ABD başkanlık seçimlerinde kullandığı "Amerika'yı Yeniden Büyük Yapalım" (Make America Great Again) sloganıdır. Bu slogan, toplumsal politikaların temelinde yatan düşünce yapısını açıkça ortaya koymaktadır (Byrd, 2023). Ulusal kimlikler, benzer şekilde, protesto dalgaları için de hayati bir itici güç olarak kullanılmaktadır. Hong Kong'da 2014'de başlayan ve Hong Kong ile Çin kimliği arasında mücadelenin milliyetçi bir dışavurumu olan Şemsiye Hareketi'nde (Umbrella Movement) Hong Kong'luluk ayrı bir ulusal kimlik olarak savunulur. Yine Avrupa'daki Pegida (Batının İslamlaşmasına Karşı Vatansever Avrupalılar) ile English Defence League (İngiliz Savunma Birliği) gibi ulusal kimlikleri koruma dürtüsüyle somutlaşan hareketler, özellikle İslamlaşma karşısında mevcut kimliğin daha fazla öne çıkarılması mücadelesi vermektedirler.

Küresel kimlikler evreninin başka bir parçasını, Avrupa'da çeşitli terör olayları ve göçler sonucunda ulusal kimliklerin popülist söylemlerle ilintilendirildiği aşırı sağ oluşturur. Bir dönüm noktası olarak 11 Eylül sonrasında kimlikler arasındaki farklılıkların çatışma boyutuna ulaşması, bazı ülkelerde ulusal bir koruma refleksinin yükselişine geçmesini beraberinde getirmiştir. Benzer saldırıların önüne geçebilmek için sınırlar üzerinde uygulanan sıkı kontroller ülke siyasetlerinin bir parçası haline

dönüşürken, aynı zamanda kimlikler de aşırı sağcı düşüncelerden etkilenmiştir. Bu süreçte Avrupa'ya yönelik artan göçler ve yaşanan mülteci sorunları (Hammerstad, 2016), göçmenlerin mevcut kimlik için bir tehdit olarak görülmesi ve ekonomik ve kültürel sınırlamalarla karşılaşmalarıyla sonuçlanır. Korku söylemi ile özdeşleştirilen ve öteki olarak konumlandırılan mülteciler, bu suretle aşırı sağ kimlikler tarafından temel tehdit olarak tanımlanır (Williams, 2010). Dahası, özellikle Müslüman göçmenlerin dini inançları ve kültürleri nedeniyle Avrupa'ya entegre olamadıklarını iddia eden bu popülist sağ söylem, mültecilerin terör gibi çeşitli suçlarla ilintili oldukları iddiasıyla kendilerini de tek gerçeklik olarak sunmaktadırlar (Çakır, 2016). Bu bağlamda Ulusal Cephe (Fransa), Özgürlük Partisi (Hollanda), Almanya İçin Alternatif (Almanya), Avusturya Özgürlük Partisi (Avusturya), Kuzey Ligi (İtalya), Vox Partisi (İspanya) gibi siyasi hareketler oylarını yükseltmiş ve kimi yerlerde iktidarın ortağı haline gelmişlerdir (Halikiopoulou ve Vlandas, 2019). Ulusal egemenliği dar bir etnik ulus anlayışı temelinde savunan bu hareketler, popülist milliyetçiliği öne çıkararak ulusal kültürün korunması üzerine yoğunlaşmışlardır.

Avrupa'da sağ politikaların etkinliği artarken, Latin Amerika'da ters yönde bir çizgi takip edilmektedir. On sekizinci yüzyıldan itibaren temellenen sosyalist ideolojiler, yirminci yüzyılda Sovyetler Birliği ve Çin gibi kendisine geniş yayılma alanları bulurken, Soğuk Savaş'ın bitmesi ve neo-liberalleşmenin sınırlarını genişletmesiyle, yüzyılın sonlarına doğru nispeten görünürlüğüne yitirmişti. Ancak 2000'li yıllardan itibaren Latin Amerika'da solcu partilerin iktidara gelmeye başlamasıyla, sol kimlikler yeniden bir yükseliş trendi yakalar. Böylelikle yeni sol dalga, özellikle ulusal düzeyde yeniden popülerliğini artırır. Pembe Dalga olarak adlandırılan bu süreçte 1999'da Hugo Chavez Venezuela'da, 2000'de Ricardo Lagos Şili'de, 2002'de Luiz Ignacio Lula da Silva Brezilya'da, 2003'te Nestor Kircher Arjantin'de, 2004'te Tabare Vazquez Uruguay'da ve

2005'te Evo Morales Bolivya'da seçimleri kazarak iktidara gelmişlerdir (Özügurlu, 2012). Özellikle 1990'larda neoliberal politikaların etkisiyle büyük ekonomik problemler yaşayan kıtada, sol eğilimli liderler bu sürecin bir yansıması olarak iktidara taşınmıştır. Son yıllarda Peru ve Kolombiya'da ilk kez solun iktidara gelmesi ve Brezilya, Bolivya ve Şili'de solun yönetimi yeniden devralması, Latin Amerika'daki sola yönelimin kalıcı bir mahiyet kazanmaya başladığının güçlü bir işaretidir. Böylelikle sol kimlikler, özellikle Güney Amerika'da güvenilir bir aktör olarak kabul edilmektedir.

Avrupa ve Latin Amerika'nın aksine, Asya ve Afrika'da ise otoriter rejimler giderek öne çıkmaktadır. Bu rejimler, bir liderin ya da küçük bir grubun kontrolünde, sınırlı bir çoğulculuğa izin veren, halkı siyasetten uzak tutmaya çalışan ve bir ideolojiden ziyade belirli bir zihniyeti benimseyen sistemler olarak tanımlanır (Linz, 2008). Örneğin 2010'da başlayan Arap Baharı sürecinde, Mısır, Tunus ve Libya gibi Orta Doğu ülkelerinde halk, baskıcı yönetimlere karşı ayaklandı. Bu ayaklanmalar, daha demokratik ve çok sesli bir toplum yaratma amacı taşıyordu. Ancak bugün gelinen noktada, eski baskıcı rejimlerin yerini yeni baskıcı yönetimler almış durumdadır. Dünyada birçok ülke, uzun yıllardır otoriter yönetimler altında yaşamaktadır. Örneğin, Paul Biya 1982'den bu yana Kamerun'u yönetirken, Vladimir Putin 1999'dan beri Rusya'da iktidardadır. Benzer şekilde, Paul Kagame 2000 yılından itibaren Ruanda'yı, İlham Aliyev ise 2003'ten beri Azerbaycan'ı yönetmektedir. Daha yakın dönemde ise Abdülfettah es-Sisi 2014'te Mısır'da, Taliban ise 2021'de Afganistan'da otoriter yönetimler kurmuştur. Otoriter rejimlerde kimlik politikaları, iktidarın doğrudan kontrolü altında şekillenir. Bu süreç, tepeden inme bir yaklaşımla yürütülür. İktidar, hangi kültürel, sosyal ve politik unsurların kabul göreceğine ya da dışlanacağına karar verir. Bu kararlar, toplumun kimlik yapısını doğrudan etkiler ve şekillendirir.

Dini temelli kimlikler, yirmi birinci yüzyılda Orta Doğu'da varlığını

korumaktadır. 11 Eylül saldırıları, dünyayı derinden etkilemiş ve iki önemli değişime neden olmuştur. Bir yandan Avrupa'da aşırı sağcı gruplar güç kazanırken, diğer yandan dini kimlikler dünya siyasetinde daha fazla yer almaya başlamıştır. 11 Eylül sonrasında, ABD'nin saldırının failleri olarak gördüğü Irak ve Afganistan başta olmak üzere farklı lokasyonlardaki çeşitli İslami gruplara müdahalesi, bir tepki olarak dini kimliklerin yükselişini beraberinde getirir. Söz konusu kimliklerin en öne çıkan niteliği, İslam hukukuna göre bir düzen kurulması ve İslam kimliğinin yaygınlaştırılmasıdır (Duncan vd., 2019) Ayrıca, karşıt muadilleriyle bir mücadele halinde olan dini kimlikler, dünyanın çeşitli yerlerindeki gerilimlerin ana aktörü olarak öne çıkarlar. Örneğin 2011'de Güney Sudan'ın bağımsızlığıyla sonuçlanan Sudan'daki çatışmalar, esasında ülkenin kuzeyindeki Müslümanlarla güneyindeki Hristiyanlar arasında yaşanan dini temelli bir kimlik çatışmasından ibarettir.

İkinci çizgi ise, milliyetçilik başta olmak üzere, yukarıda değinilen tümel ve üst anlatıların eleştirisinde kendisini bulmaktadır. Ülkeler ve toplumlar arasındaki pozitif etkileşimin giderek artması, aynı zamanda ulus devletlerin küresel ve bölgesel aktörlerle egemenliklerini paylaşmasını ve kimliklerin geçirgen bir tabiat kazanmasını sağlamaktadır. Bu süreçte, artan karşılıklı bağımlılık bir yandan millî duyguları tehdit edip ulusal kolektif duygularda erozyona yol açarken diğer yandan küresel dönüşümün bir parçası olmayı teşvik etmektedir (Hall, 1996). Bu bağlamda ulusal kimliklerin ayrılıkçı, popülist, dışlayıcı, etnosentrik, homojen ve sınırlanmış toplum tasavvuru, özellikle uluslararası örgütlerin yükselişiyle sorgulanmaya başlamış ve alternatif söylemler baş göstermiştir (Hobsbawm, 1995).

Günümüzde diasporalar, ulusötesi şirketler ya da sivil toplum kuruluşları gibi aktörlerin etkisiyle etnik temelli sınırların ötesine geçilmektedir. Örneğin Avrupa Birliği gibi barış ve demokrasi temelinde refaha dayalı bir yaşam hedefleyen organizasyonların

askeri harcamaları azaltma ve sosyal refahı artırma politikaları, milliyetçi gerilimleri zayıflatmakta ve ulusal kimliklerin de gücünü kesintiye uğratmaktadır (Hutchinson, 2016). Özellikle ekonomik küreselleşmeye bağlı olarak sermayenin, malların ve hizmetlerin yanı sıra insanların da uluslararası akışının hızlanması, ulusal sınırları önemsizleştirmektedir (Triandafyllidou, 2020). Böylesi bir atmosferde, ulusal kimliklere alternatif arayışları yadsınamaz bir gerçeklik oluşturur (Giddens, 2000). Bu alternatiflerin başında ise küreselleşme gelmektedir.

Bireyler ve toplumlar arasındaki artan karşılıklı bağımlılığı tanımlayan küreselleşme, ulusal ve kültürel sınırların aşılmasını ve kolektif bir özdeşliğin gelişimini ifade eder (Bauman, 1997). Ulusal topraklara bağlılığın azalması anlamına gelen yersizleşme, ulusları aşan bağlantı türlerinin çeşitlenmesini açıklayan çoğulculuşma ve otoritenin ulus ötesi aktörlerce paylaşılması ile karmaşık bir toplumsal yapıyı gösteren melezleşmeyle karakterize bu süreç, ulus-devletlerin sınırlı ve korunaklı dünyasının kapılarını herkese açarak farklı kimlik politikalarının görünür olmasına zemin oluşturur. Böylelikle küreselleşme, insanların kendi kimliklerine karşı düşünümselliklerini artırır ve kimliğin tümelden ziyade tikel olarak algılanması imkanını temin eder (Özkırımlı, 2010). Bu bağlamda küreselleşme için kimlik, tektiplilik ve benzerlik üzerinden hareket eden ulusal bağlamın aksine; farklılıkları, çeşitliliği, akışkanlığı ve melezleşmeyi esas almaktadır (Eriksen, 2004).

Küreselleşme etkisiyle devletlerin kültürel ve ekonomik hakimiyetlerinin sınırlanması, ulusal kimliklerin öngörülemeyen, merkezi olmayan ve heterojen bir niteliğe bürünmesine neden olmaktadır (Guanghui ve Xiangdong, 2014). Bu süreçte tek kültürle ilişkili kimlik modellerinin giderek arka planda kalması, kimliğin sınırlı bir coğrafi alanı temsil ettiği algısından uzaklaşmasını ve çoğulcu bir yapıya bürünmesini sağlar (Habermas, 2001). Bu bağlamda kimlikler, iki özellikle karakterize edilir: çeşitlilik

ve çoğulculuk (Tully, 2008). Çeşitlilik, kimliğin tek tip ve belirli sınırların çok ötesinde yerlilik, milliyet, kültür, bölge, din, etnik köken, dil, cinsel yönelim, toplumsal cinsiyet, göçmenlik gibi kategorilere göre birbiriyle kesişen ve örtüşen bir vasfa bürünmesini ifade ederken; çoğulculuk ise çeşitliliği ifade eden parametrelerin aynı anda kabul görmesi ve tikel kimliklerin yükselişe geçmesidir. Postmodern ve çokkültürlülük söylemleri de kimliğin bu çoğulcu ve heterojen karakterinin öne çıkmasında hiç kuşkusuz etkilidir.

Postmodernizm, kimliklerin küreselleşme sürecinde geçirdiği önemli dönüşümü ve modernizme yöneltilen eleştirileri temsil eder. Modernizm, Ortaçağ sonrasında ortaya çıkan sistemli bir düşünce yapısı olarak, endüstriyel ve teknolojik gelişmelerin etkisiyle tek tip bir düzen kurmuş, ekonomiler, devletler ve bireyler arasında karşılıklı bağımlılık yaratmıştır (Jeanniere, 2000). Bu akım, bir yandan zamanın düzenli akışında bir kırılmayı, diğer yandan eski ve yerleşik olana karşı kazanılan üstünlüğü simgeler (Latour, 2008). Buna karşılık, önce mimaride başlayıp sonra tiyatro, film ve müzik gibi alanlara yayılan ve modernist düşüncenin yaşadığı krizi yansıtan postmodernizm (Huyssen, 2000), toplumsal değerler yerine bireysel özgürlüğü öne çıkarır ve toplumun parçalı yapısını benimser (Jeanniere, 2000). Postmodern düşünce, bilimden sanata kadar her alanda, tek bir doğru olarak kabul edilen geleneksel inançların ve büyük anlatıların yerine, özelliğin ön planda olduğu çoğulcu ve çeşitli yorumlara kapı açar.

Bu doğrultuda modernist kabullerin açıkça karşısında konumlanan, onları sorgulayan ve yapıbozuma uğratmayı hedefleyen postmodernizm, modernizmin en önemli temsillerinden birisi olan ulusal kimliklere de eleştiriler getirmektedir. Modernizmin demokrasi şemsiyesi altında farklılıkları kontrolünde tutmayı amaçlayan ve bu nedenle diğer kimlikleri adeta yabancı otlar olarak görüp ayıklayan politikasına karşı çıkarak, kimliklerin çoğulcu yapısını ve yersizyurtsuzluğunu vurgular (Duman, 2007). Bauman'a (2000b) göre azınlık kimlikleri bir tehdit olarak algılayan ve onlara karşı bir

benzeştirme politikası yürüten modernizmin aksine postmodernizm, kimliği sabit, tek ve değişmez bir yapı yerine çoğulcu bir yapı olarak görür. Bu bağlamda kimlik, tercihe bağlı, seçime dayanan, değişken ve çoğulcu bir olgu olarak ele almaktadır.

Çokkültürlülük kavramı, küreselleşmenin yaygınlaşması ve postmodern itirazların güçlenmesiyle gündeme gelmiştir. Bu süreçte kimlikler daha karmaşık bir yapıya bürünmüş ve farklı gruplar meşruiyet taleplerini dile getirmeye başlamıştır. Ulusal kimlikler gibi baskın anlatılar tarafından görmezden gelinen ve ötekileştirilen bireysel ve yerel kimliklere yönelik farkındalık artmıştır. Bu artış, kadınlar, LGBT+ bireyler, farklı din mensupları, çeşitli ırk ve etnik gruplar ile engelli bireyler gibi toplumsal söylemde yeterince temsil edilmeyen toplulukların, kendi kimliklerini ifade etme ve tanınma taleplerini görünür kılmıştır (zkırmılı, 2010). Tüm bu gelişmeler sonucunda, kültürleri çeşitlilik içinde yorumlayan okkltrllk söylemi, alternatif bir yaklaşım olarak kabul görmeye başlamıştır.

Kültürel bir kreolleşme olarak okkltrllk, birey ve grupların cinsel, dilsel, dinsel, etnik ya da kültürel kimliklerinin tanındığı ve bir arada yer aldığı bir toplumsal yapı hedefler (Anık, 2018). Tüm vatandaşların aidiyet duyacağı ve paylaşacağı bir politika olarak bu görüş, marjinal ve ötekileştirilmiş grupların bir kimlik olarak tanınmasını ve dışlayıcılık ile hoşgörüsüzlüğün son bulmasını talep eder (Modood, 2019). Bu bakımdan okkltrllk, kimliğin kapsamı üzerinde bir iyileştirme politikasını savunur ve bütün kimliklerin ierimlendiği ve kimlik haklarının yasal korunma altına alındığı bir amaç taşır (Kymlicka, 2012). Kimliğin biricikliği üzerinde duran okkltrllk nezdinde, çeşitli kimliklerin aynı anda kabul edilmesi, aynı zamanda ideal bir toplum için de zemin oluşturacaktır.

Bu bağlamda postmodern ve okkltrllk etkisiyle kimliklerin biricikliği gittikçe ne çıkmaktadır. Azınlıkta kalan, bastırılan ya da görmezden gelinen kimliklerin

tanınması ve görünür olması için çeşitli hareketler bu biricikliğe parantez açar. Bu doğrultuda bireylerin, göçmenlerin ve mültecilerin, kadınların, geylerin, lezbiyenlerin; dilsel, etnik, kültürel, bölgesel ve dini azınlıkların, mevcut ulus devletler içindeki ulusların, yerli halkların ve genellikle Batı kültür emperyalizmine karşı Avrupalı olmayan kültürlerin ve dinlerin kimliklerinin tanınması için çeşitli girişimler söz konusudur (Tully, 2008).

Bu gibi kültürel kimliklerin en dikkate değer mahiyeti, kimliğin bir hak talebi bağlamında şekillenmesidir. Bu bağlamda kültürel kimliklere dayalı hareketlerin başında cinsel eğilimlerin tanınması gelir. Bu durum, dünyada giderek artan bir öneme sahip olmaya başlamıştır (Beeson ve Bisley, 2016). LGBT gibi hareketler, onur yürüyüşü gibi etkinliklerle cinsel kimliklerin serbest bir statü kazanmasını talep etmektedir. Ayrıca, kadın kimliğine yönelik talepler de her geçen gün güç kazanmaktadır. 2018’de ortaya çıkan ve feminist teorilerden beslenen Las Thesis hareketi, kadın hakları ve kadına şiddet konusunda faaliyetler yürütmüştür. Bir diğer kimlik alanı ise özellikle ırkçılık karşısında kimliğin eşit olarak ele alınmasında kendisini gösterir. 2020’de George Floyd’un öldürülmesiyle ırkçılığa karşı sesler yükselmiş ve eşit bir kimlik mücadelesi yeniden gündeme gelmiştir.

Yirmi birinci yüzyılda dünya, birbirinden farklı özelliklere sahip çoğulcu bir kimlik yapısına sahne olmaktadır. Bu yapıyı bir yandan milliyetçilik, sosyalizm, otoriterlik ve din gibi geleneksel akımlar, diğer yandan küreselleşme, postmodernizm ve çokkültürlülük gibi yeni yaklaşımlar şekillendirmektedir. Ortaya çıkan tablo, toplumları bütüncül olarak etkileyen büyük ölçekli kimlik hareketleriyle, bu genel kimliklere karşı çıkan ve bireyselliği öne çıkaran yaklaşımların bir arada var olduğu çoğulcu bir görünüm sunmaktadır. Bu kimlik çeşitlenmesi, özellikle iktidar çevresi dışındaki alanlarda belirgin bir şekilde gözlemlenmekte ve Türkiye’de de benzer bir süreç yaşanmaktadır.

9.2.2. Türkiye’de Kimlikler ve Arayışlar

Yirmi birinci yüzyıl Türkiye'sinde kimlikler çeşitli ve karmaşık bir yapı göstermektedir. İktidar düzeyinde etnik ve dini kimlikler ağırlığını korurken, küreselleşmenin etkisiyle alternatif kimlik anlayışları da güç kazanmaktadır. Bu dönemde Türkiye'deki kimlik yapısı üç ana ekseninde şekillenmiştir: İktidar tarafından benimsenen dini temelli kimlik anlayışı, küreselleşme sürecinde ortaya çıkan Kemalizm eleştirileriyle birlikte güçlenen Kürt ve Alevi kimlik söylemleri ve çokkültürlülük ve postmodern yaklaşımların etkisiyle gelişen yeni kimlik arayışları. Bu yapı içinde en belirgin boyut, bir iktidar politikası olarak dinin öne çıkmasıdır. 1960'ların ortalarından itibaren siyasallaşan İslamcılık, 1980'lerde Türk-İslam Sentezi ile Kemalizm'le uzlaştırılarak resmi kimlik politikasının merkezi haline gelmiştir. Ancak AKP iktidarıyla birlikte Kemalizm ve İslam arasındaki bu denge, İslamcılık lehine değişmiş ve din, temel politika aracı olmuştur. AKP, iktidarda olduğu 21. yüzyılın başından itibaren muhafazakar demokrasi, neo-Osmanlılık, yerli ve milli gibi çeşitli söylemler geliştirse de, özünde dini kimliği politikalarının merkezine yerleştirmiştir.

Kemalizm’in sekülerlik vurgusunun dışarıda bırakıldığı AKP döneminde Hanefi, sünni ve Müslüman bir konfigürasyon oluşturulur (Oran, 2016). AKP, üst üste gelen seçim başarılarıyla özellikle siyasal ve kültürel alanda bir “Yeni Türkiye” inşasına girişirken, söz konusu inşayı merkezinde dinin konumlandırıldığı “dava” olarak niteler (Aktoprak, 2016). Ulusal kimliği din ekseninde tanımlayan ve Kemalizm’i karşı kutupta konumlandıran bu dava, kurucu bir tavırla kimliği adeta yeniden tasarlar. Buna göre İslam medeniyeti ve onun temsilcisi olan Osmanlı’yı benimsemek, yeni Türkiye’nin yeni kimlik siyasetinin temel düsturudur (Aktoprak, 2016).

İkinci olarak, 1960'lardan itibaren resmi kimlik anlayışına alternatif olarak üç önemli hareket ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, küreselleşmenin etkisiyle belirginleşen

ve Kemalist kimliği yeniden yorumlama çabalarıdır. Kemalist kimliğin etnik ve kültürel çeşitliliği Türkçülük lehine bastırması, milliyetçi ve muhafazakar görüşlerin güçlenmesine neden olmuştur (Groc, 2017). İkinci olarak, 1960 sonrasında sol hareketler içinde filizlenen Kürt hareketi, 1990'lardan itibaren siyasi bir boyut kazanmış ve özerklik, anadilde eğitim gibi haklar talep etmeye başlamıştır. Üçüncü hareket olan Alevilik ise 1980 sonrasında görünürlük kazanmıştır. Alevi hareketi, temel olarak Kemalist kimliğin özelliklerini benimsemiş, bağımsız bir siyasi oluşuma dönüşmek yerine dini haklar elde etmeye yönelik çeşitli girişimlerde bulunmuştur.

Bununla birlikte küreselleşme, özellikle Kemalizm eleştirisinde kendisini gösterir. Küreselleşmeyle birlikte artan insan ve bilgi hareketliliği sınırları önemsizleştirirken, aynı zamanda ulusal kimliklerin dışlayıcı, etnosentrik, homojen toplumsal yapısının da sorgulanmasına yol açmış (Hobsbawm, 1995); tikel ve melez temsiller ön plana çıkmıştır (Eriksen, 2004). Bu süreçte, ortak bir varoluş ülküsü doğrultusunda farklı etnik ve kültürel unsurları Türk çatısı altında toplayan Kemalizm, en hayati meydan okuma alanı olarak somutlaşır (Groc, 2017).

Özellikle küreselleşme etkisiyle güçlenen kültürel kimlik talepleri doğrultusunda Türkiye'deki devlet merkezilik, yukarıdan-aşağıya modernleşme modeli, Türk etnisitesine dayalı ulusal kimlik kurgusu ve laiklik anlayışı eleştiri konusu haline gelmiştir (Karakaş, 2013). Ayrıca Özal döneminde benimsenen neo-liberal politikalarla devlet gücünün aşındırılması ve İslami eğilimlerin güç kazanması, iktidar dışı dinsel ve etnik kimlikler için yeni bir zemin oluşturmuştur (Bayri, 2008). Bu süreçte Kemalist kimliğe alternatif bir söylem İkinci Cumhuriyetçiler tarafından ortaya konulur.

Kemalist kimliğin kadir-i mutlak konumunu eleştiren İkinci Cumhuriyetçiler, 1930'lardan beri süregelen bu modelin toplumun tüm yönlerini kapsamadığını düşünerek, alternatif bir kimlik kurgusu önerir. İkinci Cumhuriyetçiler, Kemalizm'in Türklük ve

devlet merkezli üst kimliği yerine (Oran, 2016), çoğulcu demokrasiyi esas alan yeni bir kimlik siyasetini savunur (Sarıbay, 1992). Onların nezdinde, neo-liberal politikalar ve küreselleşmenin bir sonucu olarak sembolleşen çoklu kimliklerin giderek yaygınlaşması karşısında, Kemalizm'in tek tipçi ve otoriter kurgusu daha da kırılgan bir hal almaktadır. Bu yüzden küreselleşme, iletişim devrimi ve neo-liberalizmin aşındırdığı Kemalist yekpare ulus anlatısının yerini, etnik ve dinsel farklılıkları ön plana çıkaran çokkültürlü, çok dilli bir kimlik almalıdır (Aytürk, 2016).

Üçüncü olarak ise küreselleşmeyle birlikte gelişen çokkültürlülük ve postmodernizm söylemlerinin de Türkiye'de etkili olduğu görülmektedir. Çoğulculuğu, parçalılığı, her kimliğin meşruluğunu savlayan her iki söylem de iktidar dışı alanlarda üretilen alternatif kimliklerin bir bağlamı olarak gündeme gelmiştir. Baskın bir kimlik politikası ve bu doğrultuda ortaya çıkan dışlamayı ve asimilasyonu reddeden çokkültürlülük, herhangi bir ayırım yapmadan bütün kimliklerin benimsenmesini talep eden demokratik bir yönetim üzerinde durur (Modood, 2019). Bu bakımdan ortak bir yaşam tarzı olarak çokkültürlülük, toplumun tüm katmanlarının paydaşı olacağı kapsayıcı ve kuşatıcı bir toplumsal yapıya zemin hazırlar. Bu bakımdan Türkiye'nin toplumsal semiyotiği göz önüne alındığında çokkültürlülük söylemlerinin gittikçe artan desibeli, özellikle AB süreci ve Avrupalı kimliği tartışmalarında belirgindir.

1987'deki resmî üyelik başvurusundan itibaren, Avrupa Birliği üyeliği toplumun yeniden yapılandırılmasında önemli bir aktör olarak görülmeye başlanır. 2005 yılında hayata geçirilen ve hala devam eden tam üyelik müzakereleriyle birlikte vatandaşlık kabulüne dayalı bir kimlik düşüncesi ortaya çıkar (Keyman, 2013). Özellikle uyum yasaları kapsamında kimliklere yönelik zedeleyici ifadelerin yasaklanması ve özgürlüklerin arttırılması, bu ortak vatandaşlık düşüncesinin teşvik edilmesini ve daha da ötesi bir kimlik kurgusu olarak geliştirilmesini amaçlar. Böylesi bir kimlik, demokratik

bir yönetim altında toplumdaki her türlü etnik ve kültürel çeşitliliği bünyesinde barındıracaktır.

Ancak Avrupa kimliği, hem muhafazakarlık hem de milliyetçi cenahta şüpheyile karşılaşır. Avrupa'nın tarih boyunca Türklüğün ve Müslümanlığın karşısında konumlanmış olmasının, ulusal kimliği zayıflatacağı ve toplumsal yapıda sorunlara neden olacağı düşünülür (İnaç, 2006). Ayrıca Avrupa Birliği'nin özellikle kimliklerin çeşitliliğini imleyerek anayasal vatandaşlık ve çokkültürlülük söylemlerini benimsemesi, İslamcı ve Kürtçü kimliklerin potansiyel yükselişiyle birlikte ülkenin ulusal ve seküler bütünlüğüne bir tehdit olarak görülür (Yurdigül, 2007).

Avrupa Birliği sürecinin en belirgin yansımalarından biri, Baskın Oran tarafından hazırlanan raporda görülebilir (Oran, 2010). Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu kapsamında hazırlanan bu rapor, tek tipçi ulus-devlet modeli yerine kimlikleri çoğulcu bir bakış açısıyla ele alan bir perspektifin benimsenmesi gerektiğini vurgular (Oran, 2004a). Bu yeni formül, portfolyosuyla azınlık kimliklerine odaklanan çokkültürlü söylemin etkilerini taşır. Türk-Türkiyeli, Batılı-Doğulu gibi sınıflandırmaları bir kenara bırakarak kimliğe yönelik kavramları çeşitlendirme amacı taşıyan rapor, Türkiye gibi çok kültürlü bir toplumun, tek bir kültüre göre şekillendirilmesinin imkansızlığını savunur. Buna göre Avrupa Birliği muadili çeşitliliklere açık bir kimlik inşa edilmelidir (Oran, 2004b). Zira Türkiye gibi çok sayıda etnik, dinsel ve kültürel grubu barındıran bir ülkede, bütün alt kimlikleri kucaklayacak bir üst kimlik olmazsa olmazdır. Bu yeni ve üst kimlik, Türkiyeliliktir.

Oran için Türkiyelilik kavramı, tüm tıkayıcı mekanizmalara rağmen Türkiye'deki erozyona uğramış bütün etnik, dinsel ve kültürel azınlıkları bir şemsiye altında toplayabilir. Bu suretle Türkiyelilik kavramıyla yeni bir olanak sağlanarak, hiçbir alt kimliğin diğerinin üzerinde konumlanmadığı teritoryal bir bakış açısı sunulmaktadır

(Oran, 2004b). Buna göre, Türk kavramı çoğunluk tarafından paylaşılmasına rağmen, bu çatı altında yer almak istemeyenlerin zorlanması ve “müstakbel Türk” içerisine gönülsüz çekilmesi yerine; bunların Türkiyeli kavramı içine dahil edilmesiyle Türkiye Kürdü, Türkiye Ermenisi gibi olası tanımlamalar gönüllü bir vatandaşlık duygusunun ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Böylesi bir çözüm, Türklerin konumunu sarsmadan, Türklük dışında kalanların kucaklanmasını ve temsil edilmesini beraberinde getirecektir.

Yirmi birinci yüzyılda hem dünyada hem de Türkiye’de kimlikler, toplumsal ve bireysel düzeyde çeşitlilik göstermektedir. Bir yanda milliyetçilik, din ve sosyalizm gibi geleneksel kimlikler etkisini sürdürürken, diğer yanda bireysel düzeyde alternatif kimlikler ortaya çıkmaktadır. Türkiye’de bu çeşitlilik daha sınırlı olup, ağırlıklı olarak milliyetçilik ve din ekseninde şekillenmektedir. Bununla birlikte, küresel ve yerel gelişmelerin etkisiyle zaman zaman Türkiyelilik ve Avrupa kimliği gibi yeni yaklaşımlar da gündeme gelmiş, mevcut kimlik anlayışları sorgulanmıştır. Sonuç olarak, hem dünyada hem de Türkiye’de millet, din ve dil gibi unsurlarla belirlenen, çeşitli ama karmaşık ve belirsiz, birleştiricilikten uzak bir kimlik yapısı hakimdir. Bu noktada Mavi Anadoluculuk akımı, hümanist, kapsayıcı ve diyaloga açık yapısıyla, mevcut karmaşık duruma alternatif bir çözüm potansiyeli sunmaktadır. Ancak bu potansiyelin daha etkili olabilmesi için, Mavi Anadoluculuğun yirmi birinci yüzyılın koşullarına göre yeniden yorumlanması ve güncellenmesi gerekmektedir.

9.3. Mavi Anadoluculuk ve Alternatif Bir Kimlik Projesi

Mavi Anadoluculuk, toplumda geniş bir etki yaratamamış olsa da, kapsayıcı ve uzlaştırıcı kimlik anlayışıyla, günümüzün yerel ve küresel kimlik sorunlarına çözüm olabilecek önemli potansiyele sahiptir. Bu düşünce akımını tarihin tozlu sayfalarına gömmek yerine, yirmi birinci yüzyılın koşullarına uygun biçimde yeniden yorumlamak

ve alternatif bir kimlik anlayışı olarak geliştirmek gerekmektedir. Bunun için Mavi Anadolu'cu perspektifi genişletmek ve düşünceyi daha geniş bir entelektüel ve sosyopolitik çerçevede ele almak zorunludur. Bu yeniden değerlendirme çabası, Mavi Anadolu'cu düşüncenin özünü koruyarak günümüz koşullarına uyarlamayı ve böylece akımın güncel önemini vurgulamayı amaçlamaktadır.

9.3.1. İnsan Ötesi Bir Düşünce Olarak Mavi Anadolu'culuk: Posthümanizm, Aktör Ağ Teorisi ve Çoklu Aktörler

Mavi Anadolu'culuk düşüncesini günümüze taşımak için atılması gereken ilk adım, bu akımın teorik potansiyelini ortaya çıkarmak ve yeni bakış açılarıyla zenginleştirmektir. Mavi Anadolu'culuk dikkatle incelendiğinde, bu düşünce sisteminin yalnızca insanları değil, insan olmayan varlıkları da kapsadığı görülmektedir. Bu özelliği sayesinde, Mavi Anadolu'culuk posthümanizm ve aktör ağ teorisi gibi çağdaş yaklaşımlarla yeniden yorumlanabilir. Böyle bir yorumlama, insan ve insan olmayan varlıkların birbirleriyle ilişkili bir ağ içinde etkin roller üstlendiğini gösterir. Bu bakış açısı, mekân ve kültür gibi kavramların da yeniden değerlendirilmesine olanak sağlar.

9.3.1.1. Posthümanist Bir Mavi Anadolu'culuk

Anadolu'da kurulmuş bütün uygarlıkları benimseyen entelektüel bir hareket olarak Mavi Anadolu'culuk, bu uygarlıklara ait kültürlerin Anadolu'da iç içe geçtiğini ve günümüze ulaştığını ifade eder. Bununla birlikte düşünceye ait örtük ya da açık tezler, hem bizzat mekân ve kültür kavramsallaştırmalarının hem de coğrafi konum, denizler, akarsular, ormanlar, adalar gibi insan olmayan öznelerin, bu kültürel sentezin

somutlaşmasında insanlar kadar belirleyici olduğunu ortaya koyar. Bu anlamda failliği insanlarla sınırlamayan Mavi Anadoluculuğu posthümanist bir zeminde ele almak ve yeniden konumlandırmak olasıdır. Böylelikle Mavi Anadoluculuğu posthümanist bir bağlama taşıyarak, düşünceye ait tezlerin faillerini açıklamak yerinde bir müdahale olacaktır.

Antroposentrik ya da insan merkezli düşünce, insanları dünyanın merkezine yerleştirir ve her şeye hükmetme hakkı tanır (Metinoğlu, 2022). İnsan, doğuştan gelen bir özellikle, dünya üzerinde eylemde bulunma yetkisine sahip en belirleyici güçtür. Hayvanlardan, makinelerden ve diğer insan dışı varlıklardan tamamen farklı olan insan, her şeyin odağındadır (Badmington, 2004). İnsanı tek belirleyici özne olarak konumlandıran bu düşüncenin en önemli temsili, Leonardo Da Vinci'nin Vitruvius Adamı'nda karşılığını bulmaktadır. Tam donanımlı bedensel ve zihinsel bir erkeği gösteren bu temsil, insan yetilerinin biyolojik, söylemsel ve ahlaki düzeyde ereksel olarak düzenlenmiş, akılcı bir tasarımını ortaya koyar (Braidotti, 2021a). Bu bağlamda insanoğlunun ideal bir temsili olan Vitruvius Adamı, tek tip bir insanı dayatır ve geniş ölçekte Avrupa fikrinin de temelinde yer alır. Dolayısıyla hümanist zihniyet, Aydınlanma'dan beri insanlığın ilerlemesi temelinde gelişmeye devam ederek, sonraki yüzyıllarda da kendisini üretmiştir.

Buna karşın yirminci yüzyılın ortalarından itibaren, Foucault'nun başını çektiği, özellikle Fransız felsefecilerine ait çalışmalar ve Gregory Bateson, Warren McCulloch gibi isimlerin liderlik ettiği sibernetik ve sistem teorisi üzerine yapılan tartışmalarla insanın merkezi konumuna yönelik eleştiriler ortaya çıkar (Wolfe, 2010). Foucault insanı sona yaklaşan bir icat olarak ele alırken, sibernetik ve sistem teorisindeki çalışmalar gelişen teknolojiyle insanın ayrıcalıklı konumundan uzaklaştığını ve makinelerle iç içe geçmeye başladığını vurgular. Dahası, kadınların belirli rollere hapsedilmesini ve insanın

temelde erkeklerle temsil edilmesini eleştiren feminizm, üstün olarak nitelenen Batının öteki olarak kodlanan Doğu üzerindeki tahakkümünü eleştiren postkolonyalizm ve insanların hayvanları kontrol etmesini sorunlu görerek türler arasında hiyerarşiyi savunan eleştirel hayvan çalışmaları da söz konusu eleştirilerin dozunu yükseltir (Taşğın, 2023).

Böylesi bir bağlamda belirginleşen posthümanizm, insanı istisnai bir konuma yerleştirmeye karşı çıkar ve hümanizmin dışlayıcı bir insan geliştirdiğini öne sürer. Vitruvius Adamı'nın temsil ettiği "erkek insan"ın da gösterdiği üzere "-den farklı olmak" üzerine inşa edilen hümanist felsefe, evrensel rasyonalite dışında kalanları öteki ve olumsuzluk olarak tanımlayarak tür dışı ilan eder (Sağlam, 2021). Halbuki diğer varlıklardan yalıtılmış olmayan insan, hepsiyle iç içedir ve onlara bağlıdır (Gültekin, 2023). Bu bağlamda posthümanizm, insanın yanında doğal ve kültürel dünyaya ait diğer öznelere bakar (Tarcan ve Kancı, 2022). Varlıklar arasında herhangi bir öncelik olmadığını düşünerek, doğadaki her unsurun bir eylem kapasitesine sahip olduğuna ve her şeyin eşitliğine dikkat çeker (Metinoğlu, 2022). İnsan, olayların gelişimine yön veren tek fail değildir ve canlı ve cansız tüm varlıklar arasında bir karşılıklı bağımlılık vardır. Böylelikle dünyada meydana gelen tüm praksis, içinde yer aldığımız fikirler, meseleler, hikayeler, düşümler, düşünceler, tanımlar ve bağlar tarafından şekillendirilir (Daigle ve Hayler, 2023).

Spinoza'nın her şeyi tek bir bütün olarak gören (monist) yaklaşımından farklı olarak, posthümanizm öznelere daha geniş bir çerçevede ele alır. Bu yaklaşımda öznelere, "zoe" adı verilen bir kavramdan doğar. Zoe, yaşamın insan dışındaki tüm yönlerini kapsar: doğa, teknoloji, hayvanlar ve benzeri tüm canlı ve cansız varlıklar bu kavramın içindedir. Böylece posthümanizm, özneyi sadece insan merkezli değil, tüm yaşam formlarını ve teknolojik unsurları kapsayan bir anlayışla değerlendirir (Braidotti, 2021a). Bu insan olmayan öznelere, insanlara ontolojik bir ilişkisellikle bağlıdır ve aralıksız bir

akış oluşturlar (Braidotti, 2021b). Aynı maddenin varyasyonları olan insan ve insan olmayan özneler, çevresel, toplumsal ve ilişkisel olarak bir birliktelik içerisinde. Bu durumu göz ardı eden her düşünce, anlamsız bir uzaklaşma ve farklılaşmaya neden olmaktadır. Bu bağlamda posthümanizmde özneler, hem yeryüzüyle (toprak, su, bitkiler, hayvanlar, bakteriler) hem de teknolojik faillele (plastik, kablolar, hücreler, algoritmalar) iç içedir (Braidotti, 2021b). Bu suretle hümanizmin öznesi olan Vitruvius Adamı ve onun temsil ettiği “erkek insan”, yerini posthümanizmde “biz-(hepimiz)-bu-işte-beraberiz-ama-biz-bir-değiliz” türünden kolektif bir özneye bırakır (Braidotti, 2021b). Çoğul bir biz olan bu kolektif özne, çoklu aidiyetler tarafından şekillendirilir ve ilişkisel bir bağlamda inşa edilir (Braidotti, 2021a). Dahası, materyalist ve vitalisttir, bedenli ve gömülüdür, çok yönlü ve ilişkiseldir (Braidotti, 2021a). Böylelikle posthümanizm, tüm canlıların maddi bütünlüğünü ve onların birbirine bağlı olduğunu savunur (Braidotti, 2021b).

Bu bağlamda koyun Dolly de Güney Afrikalı atlet Oscar Pistorius da insan öznesinin insan olmayanlarla ilişkiselliğini örneklendirir (Braidotti, 2021a). Hayvan-insan etkileşiminin ideal örneği olan Dolly, organizma ve makinenin klonlanmış heterojen bir karışımı olarak elektronik bir koyundur. İnsan ve makine özneleriyle bir hayvanın melez bir kimlikle üretilmesidir. Oscar Pistorius ise olimpiyatlara ampute olarak katılan ilk kişidir ve karbon elyafı transtibiyal suni organlar sayesinde koşmuştur. Makineler onun için eksik olan organı yapmışlar ve o insan-makine karışımı olarak boy göstermiştir. Dolayısıyla her iki örnekte de insan öznesinin insan olmayanlarla ilintisi ve ortaya çıkan dönüşüm belirgindir (Braidotti, 2021b).

Bu doğrultuda Mavi Anadoluculuk, insanları, canlı ve cansız tüm varlıkları etkin birer özne olarak gören yapısıyla posthümanist bir bakış açısından incelenebilir. Bu düşünce akımı, insan ve insan olmayan varlıklar arasındaki ilişkiyi katı ve değişmez kalıplar içinde değil, iç içe geçmiş, bulanık sınırlarla ele alır. Böylece Mavi

Anadoluculuk, dallanıp budaklanan (rizomatik) ve melez bir düşünce sistemi oluşturur. Bu posthümanist yaklaşımın izlerini, Mavi Anadoluculuğun mekân ve kültür kavramlarını ele alış biçiminde görmek mümkündür.

Posthümanizmde mekân, insan ve insan olmayan özneler tarafından karşılıklı bir akış halinde olan, paylaşılan ve inşa edilen kolektif bir bütündür (Erkoç, 2020). Mavi Anadoluculuk da mekânı, insan ve insan olmayan öznelerin etkileşimiyle şekillenen posthümanist bir zeminde yorumlar. Bir diğer deyişle mekân, insanlar ve toplumlarla iç içe geçerek, insan ve insan olmayan öznelerle dinamik ve oluş halinde bir bağlam kazanır. Buradaki oluş hali, öznenin birbirine bağlanan mekânlardaki çok boyutlu yapısına karşılık gelir (Braidotti, 2021a).

Posthümanizm, yaşamı karşılıklı ilişkiler üzerine kurar. Bu görüşe göre, insan ve insan olmayan varlıklar çok yönlü bir etkileşim içindedir. Bu etkileşimde, insana özgü görülen rolleri insan olmayan varlıklar da üstlenebilir. Mavi Anadoluculuk da benzer bir yaklaşımla, Anadolu'yu sadece durağan bir coğrafi alan olarak görmez. Anadolu'yu sınırlı ve değişmez bir mekân olarak gören geleneksel bakış açısına karşı çıkar. Bunun yerine Anadolu'yu, insan ve insan olmayan varlıkların etkileşiminin bir ürünü olarak değerlendirir. Buna göre, Anadolu uygarlıklarının kültürleri, insanları ve onlardan kalan somut, yazılı ve sözlü miras, sonraki nesillerin yaşamlarını ve düşüncelerini şekillendirir. Mekân, insanları ve toplumları hem birbirleriyle hem de insan olmayan varlıklarla kaynaştırır, hepsini bir bütün haline getirir. Bu bağlamda Mavi Anadolucular, insanı mekânla bütünleştirmiş ve mekânın yokluğu durumunda insanların da bir anlama sahip olmayacağını söylemiştir. Kabağağaçlı da mekânın bu sentetik rolünü ima eder (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992: 192):

Türkiye, yani Anadolu tarihi, Selçuklulara 1071 yılında Malazgirt'te Bizanslıların yenilgisiyle başlatılır. Oysa Malazgirt savaşı bile, Türklerin çok önce Bizans'a ve Anadolu'ya geldiklerini, melezleştiklerini ve bir Anadolu toplumu ve kandaşlığının kurulmasında etken olduklarını

kanıtlar.

Mekânın bir süreç ve akış olarak kavramsallaştırılmasının temel bileşenleri fiziki doğa unsurlarıdır. Statik ya da değişmez bir karakterden uzak olan doğal dünya, bir oluş halinde insan ve insan olmayan öznelerle iç içe, dinamik ve edimsel bir yapıdadır (Kümbet, 2022). Bu bakımdan coğrafi konum, denizler, kumsallar, dağlar, akarsular, ağaçlar bir fail olarak insan kadar düşüncenin temelinde yer alır. Bu unsurlar, farklı toplumlara ve kültürlere ait insanların bir araya gelmesini, birbirine karışmasını, çeşitli kültürel ürünler üretmesini sağlar. Bunlar olmaksızın ne bir efsane ne bir türkü ortaya çıkardı ne de Anadolu böylesi bir zenginliğe sahip olabilirdi. Düşüncenin en önemli destekçilerinden Günyol'un (1994: 37) sözlerinde bu bağlam görülmektedir:

Kim kendine Türküm diyebilir, Türkiye'de yaşayıp Türkçe konuşan ve yazandan başka? Türklük bir anlaşma, bir "consensus" işidir. Safkan Türk yoktur. Yüzyıllarda, çeşitli uygarlıkların gelip geçtiği, izler bıraktığı Anadolu, bir ırklar bileşimi, potasıdır.

Örneğin coğrafi konum, denizciliğin gelişmesinden yaşanan göçlere değin merkezi bir role sahiptir. Kaba ağaçlı, Ege Denizi'nin mekânsal özellikleri ile birlikte Anadolu'nun coğrafi konumuna vurgu yapar (Halikarnas Balıkçısı, 1982/1991). Onun nezdinde Ege ve Akdeniz'in adalarla dolu olması, bölgenin keşifler ve denizcilikte kilit bir rol oynamasına imkan temin etmektedir. Odysseus, Pytheus, Hannon, Kristof Kolomb, Macellan gibi isimler, adeta bir yüzme okulu görevi gören bu denizlerde yetişmişlerdir. Aynı zamanda Anadolu'nun coğrafi konumu, farklı toplumların ve geleneklerin karışımına zemin hazırlayarak bir köprü görevi görmektedir. Bu konum, Anadolu'da çeşitli kültürlerin iç içe geçmesini ve birbirinden etkilenmesini mümkün kılar.

Denizler, su kaynakları ve akarsular, Mavi Anadolucu düşünce için mitoloji, kültür ve kültürler arasındaki etkileşimin merkezindedir. Anadolu çevresindeki denizler, yaşamın kaynağında yer alır ve denizden karaya çıkan hayat, birçok mitolojiye ilham

vermiştir (Halikarnas Balıkçısı, 1995). Su kaynakları da efsanelerin gelişiminde etkilidir; örneğin, Bardakçı su kaynağı Salmakis efsanesine ev sahipliği yaparken, her ırmak bir erkek tanrıyla eşleştirilmiş ve göller de perilerle simgeleşmiştir (Erhat, 1979). Akarsular ise kültürler arasındaki pozitif iletişimi sağlamada baş aktördür. Bu akarsular efsaneleri, düşleri ve gelenekleri taşıyarak kültürler arasında iletişimi kolaylaştırmakta ve etkileşimin yolunu açmaktadır. Örneğin pek çok yazarın ilham kaynağı olan Menderes nehri, Anadolu içlerine ait eşsiz kültürel ürünleri Ege'ye ve daha ötesine taşır (Erhat, 1979). Dahası Kabağağaçlı, Menderes üzerinden Anadolu'yu Batı düşüncesi ile temas ettirir (Halikarnas Balıkçısı, 1972/1989a: 36):

Gediz'in, Küçük ve Büyük Menderes'lerin suları, yalnız sazan ve yüz kiloluk yayın balıklarını değil, ama o balıklarla birlikte gelmiş geçmiş Anadolulu insanların görmüş oldukları düşlerini ve efsanelerini de taşıyorlar... Ama asıl bunlardan da çok daha önemlisi, Galileo ile başlayıp Atomistlere varan 20. yüzyıl uygarlığının kökenini, yani Anadolu'nun İsa'dan önce yaşamış yedinci, altıncı ve beşinci yüzyılların filozoflarının düşüncelerini de taşımıştır bu akarların suları.

Benzer şekilde dağlar, efsanelerin ortaya çıkmasının ve Anadolu kültürünün gelişmesinin aktif bileşenleridir. Bunlar içerisinde yüksek dorukları bulutları delen, kayalarının arasından binbir pınar fişkıran, ormanlarında aslanlar, parsler dolaşan ve yamaçlarında at, sığır ve koyun sürüleri otlayan yemyeşil bir dağ olan Kaz Dağı (İda Dağı) öylesine etkileyicidir ki, tanrıların Olimpos'tan buraya gelmesine ve hatta Zeus'un dahi burada konaklamasına konu olmuştur (Erhat, 1960/2019a). Heybeti, insan hayalini uzak geçmişlere, kıtaları sarsıp dağları birbirinin üzerine yığan büyük yer sarsıntıları çağına götüren Beşparmak dağları ise rüzgarıyla, suları, ağaçlarıyla, yağmurlarıyla Endymion efsanesini doğurmuştur (Erhat, 1960/2019a). Bu bağlamda, efsanelere ve mitolojilere kaynaklık eden her iki dağın varlığı, sözü edilen efsaneleri ve mitolojileri üreten insanlar kadar hayati kabul edilmektedir.

Posthümanizm, insan sınırlarının ötelere uzanarak farklı zaman ve mekânlarda

ortaya çıkan dünyaları yaşamsal topolojinin bağlamı olarak konumlar (Braun, 2004). Bu bakımdan kimi imgeler, akan zamanı kontrol altına alır ve aşkın bir zamansal nitelik kazanır (Turan, 2023). Benzer bir posthümanist imgeyi Mavi Anadoluculuk kültür üzerinden ortaya koymaktadır. Zamansal olarak aşkın bir vasıf kazanan kültür, geçmişteki toplumları günümüze ulaştırır ve geçmiş, şimdi ve geleceğin iç içe geçtiği bir bağlam inşa eder. Böylelikle kültürün bu yöndeki kavramsallaştırması, posthümanist bir zemine oturur.

Mavi Anadoluculuk kültürü, ait olduğu toplumun sınırlarını aşan ve diğerlerinden izler taşıyan bir çeşitlilikler bütünü olarak görür. Bu bakımdan kültür, zamansal bir devinim halindedir ve geçirdiği değişimlerle birlikte geçmişten günümüze Anadolu'yu şekillendirir. Kültürün bu imgesel inşası, Anadolu'da kurulmuş uygarlıklara ilişkin gerçekliğin birbirlerinin devamı olduğu yönünde kavranmasına olanak sağlar. Toplumlar arası bir mekanizma olarak kültür, Anadolu'da yaşamış bütün uygarlıkların kendilerinden sonra gelen toplumlar içerisinde yaşamasını, günümüze ulaşmasını ve günümüzde bu zincirin son halkası olarak Türk halkıyla somutlaşmasını mümkün kılar. Bu suretle kültür, aşkın bir zamansal nitelik kazanır ve tüm Anadolu tarihinin bir parçası haline gelir. Kabağağaçlı'nın da örneklediği üzere, kültür toplumsal ve zamansal sınırları bulanıklaştıran bir anlama sahiptir (Halikarnas Balıkcısı, 1982/1991: 46):

İki elin ya da sağ elin ayasını baş hizasına kaldırmak ya da göğse koymak, aslında içgüdüsel bir savunma hareketinden gelir. Bu hareket, kem gözden sakınmak ve kötü niyetlerden korunmak için yapıldı. Şimdi hâlâ bu hareket, bir kimse kötü, hoş gitmeyen bir şey söylediği zaman, “sana yok” anlamında yapılmaktadır. Bugün de Türkiye'nin bazı köylerinde, evlerin dış duvarlarının sıvaları üzerine el bastırılarak, el figürleri çıkarılmakta; bunların o evi tehlike ve kötülüklerden koruyacağına inanılmaktadır.

Örneğin Homeros, belki de, Anadolu kültürünün bu zamansal hareketliliğini yansıtan en dikkate alınabilir figürdür. *İlyada* ve *Odyseia* eserleriyle Homeros, bütün

Anadolu'yu etkilemiş, aydınlatmış ve bunları çağlar boyunca sürdürmüştür. Onunla birlikte belirginleşen destansı lirik gelenek, sonraki kültürler bünyesinde kendini yeniden üretmiş ve pek çok kişinin eserlerinde hayat bulmuştur. Bu anlamda Homeros, düşünceleri ve eserleriyle bütün tarihe ait bir figür haline gelmekte ve her toplumdan insanı pozitif olarak etkilemeye devam etmektedir.

Kültürel sınırları bütün Anadolu'yla çevreleyen Mavi Anadolucular, çeşitli kültürel öğeleri de aşkın bir bağlama büründürürler. Bu bağlamda onlar için Türkçe, sadece muhtelif bir insan grubu tarafından konuşulan bir dil değildir. Türkçe, geçmişten günümüze Anadolu'da yaşayan halkların içerisinde yaşadığı bir öznedir. İnsanın tüm zamanlara yayılmasında ve günümüzdeki halkı geçmiş toplumların mirasçısı yapmada anahtardır. Yunus Emre, Pir Sultan Abdal gibi isimler, halkı yansıttıkları dilleriyle aşkın bir insan vasfı kazanırlar ve günümüz halkını öncekileriyle bağlarlar. Dolayısıyla onlar, insan olmanın sınırlarını aşarak, bütün Anadolu'ya seslenirler.

Bununla birlikte kimi zaman bir tavla, kimi zaman bir arkeolojik kalıntı ya da kimi zaman bir halk oyunu, kültürün farklı zaman ve toplumlardaki hareketliliğini göstermesi bakımından bir fail görevi görür. Bu bağlamda Kabağaçlı, başlangıçta Mezopotamya'da beş tane aşık kemiğiyle tanrıçaya soru sormak için oynanan tavlının, zamanla yayılarak Türkler, Araplar, Rumlar gibi farklı milletlerde oynanmasını, kültürel etkileşimi göstermek için kullanır (Halikarnas Balıkcısı, 1982/1991). Bir başka insan yapımı unsur ise arkeolojik kalıntılardır. Beycesultan, Boğazköy, Kültepe başta olmak üzere Anadolu'nun her yerine dağılan kalıntılar (Halikarnas Balıkcısı, 1982/1991) ya da dünyanın yedi harikasından üçünü temsil eden Artemis Tapınağı, Rodos Fener ve Halikarnas Mozolesi'nin varlığı (Halikarnas Balıkcısı, 1972/1989a), temsil ettikleri anlamlarla bütün toplumlarda benimsenen bir kültürel mirasa karşılık gelir. Ayrıca halk oyunları ya da kilimler gibi nüanslı kültürel mekanizmalar da Anadolu'daki kültürel

etkileşimi ortaya koyar. Kültürün bu niteliğini Eyüboğlu (1961/2002: 65) örnekler:

Neler getiriyor bize bu halkoyunları? Sonra bir tarih dersi veriyor bize halkoyunları: Bu oyunların hepsi nice aydınlarımızın hala benimseyemedikleri bu bizim toprakların oyunları. Hemen hiçbirini İran'dan, Turan'dan gelme değil. Bu kadar değişik olmaları Anadolu'nun bir medeniyetler beşiği ve Anadolu halkının Amerika halkı kadar katışık, kaynaşık olmasından. Ne horonlar oynanmış, ne korolar kurulmuş bu topraklarda.

Dolayısıyla Mavi Anadoluculuğu posthümanist bir bağlamda okumak mümkündür. Düşünce hem kültür ve mekâna ilişkin açıklamalarla insan bağlamını aşmakta hem de insan olmayan özneleri bir fail olarak kabul etmektedir. Böylesi bir yeniden konumlandırma, Mavi Anadoluculuğun insan sınırlarına ulaşan ve çoklu faillere dayanan bir düşünce olduğunu göstermek bakımından önemlidir.

9.3.1.2. Anadolu'yu Aktant Olarak Konumlandırmak

Mavi Anadoluculuk düşüncesinin temelinde Anadolu vardır. Anadolu toprakları, tarih boyunca pek çok uygarlığa beşiklik etmiş, farklı kültür ve medeniyetlerin gelişimine sahne olmuştur. Alfabenin kullanımı, destanların yazılması, şiir sanatı ve şehir yaşamının düzenlenmesi gibi insanlık tarihinin önemli gelişmeleri bu topraklarda ortaya çıkmıştır. Mavi Anadolucular, Anadolu'yu sadece uygarlıkların doğduğu bir yer olarak görmezler. Onlara göre Anadolu, aynı zamanda tarihin akışını değiştiren önemli olayları etkilemiş ve medeniyetlerin dünyaya yayılmasında köprü görevi görmüştür.

Mavi Anadoluculuk anlayışında Anadolu, pasif bir coğrafya değil, aktif bir etkileyicidir. Yüzyıllar boyunca burada yaşayan toplumların ve kültürlerin Anadolu'ya kattığı özellikler, geçmişten bugüne kadar toplumları ve kültürleri biçimlendirmeye devam etmektedir. Bu yaklaşımla Anadolu, bir "aktant" (etkin özne) olarak değerlendirilebilir. Bu bakış açısı, mekânı durağan bir arka plan olmaktan çıkarıp etkin

bir konuma taşır. Böyle bir yaklaşım, hem Mavi Anadoluculukta mekânın rolünün daha iyi anlaşılmasını sağlar hem de bu düşünce akımının günümüzdeki etkisini güçlendirir. Böylelikle failliğin bir ağ içerisinde insan ve insan olmayan öznelerle çoklu bir bağlama büründürüldüğü posthümanist evren dahilinde, aktör ağ teorisinden hareketle mekânın belirleyici rolüne bir parantez açılmaktadır.

Laboratuvar etnografisi çalışmalarından hareketle geliştirilmiş olan Aktör Ağ Teorisi (Actor-Network Theory), geleneksel sosyal teorinin dayandığı düalist kategorileri problematize etmektedir. Teori, mikro-makro dikotomisi, yapı-faillik ikilemi, materyal-mental ayrımı, doğa-toplum ve özne-nesne gibi konvansiyonel ikili karşıtlıkların ötesinde bir analitik çerçeve sunmaktadır. Bu teorik perspektif doğrultusunda, sosyal eylemlerin tezahüründe insan aktörlerin yanı sıra insan-dışı (non-human) aktörler de eşdeğer fail kapasitesine sahip entiteler olarak kavramsallaştırılmaktadır (Law, 1992). Bu bağlamda, faillik yalnızca insana özgü bir nitelik olmaktan çıkarılarak, hayvanlar, bitkiler, teknolojik araçlar, altyapı sistemleri ve muhtelif materyal nesneler gibi insan-dışı varlıkların da eyleme kapasitesi teorik çerçeveye dahil edilmektedir. Söz konusu aktörler, bilinç veya ruh gibi metafizik niteliklerden yoksun olmakla birlikte, sosyal eylemin ortaya çıkışında belirli bir semantik ve fonksiyonel role sahiptirler (Latour, 2008).

Aktör Ağ Teorisi için insan ve insan olmayan özneler, bir ağ içinde etkileşim sonucunda bir eylem ortaya koyarlar (Law, 1992). Latour'a göre bir eylemlilik, ağ içinde yer alan bütün unsurların katkısıyla icra edilir. Birbirleri için yaratılan ve karşılıklı olarak var olan insan ve insan olmayan özneler, *genelleştirilmiş simetri* (generalized symmetry) doğrultusunda ağ içinde bir aradadırlar (Latour, 1992). Herhangi bir *a priori* bir düzene sahip olmayan ağlar, öznelerin geliştirdiği ilişkilerle şekillenen çok boyutlu bir yapı mimarisi gösterir (Latour, 1996). Bir ağda yer alan *aracılar* (intermediary) ve *arabulucular* (mediator), ağ içindeki ilişkilerin yayılmasını sağlarken, arabulucular eylem

üzerinde bir etki faktörüne sahiptir. İlişkisel bir mekanizma özelliği gösteren ve sürekli bir akış içerisinde olan ağlar, failer aracılığıyla sürekli yenilenir (Latour, 1999). Bu yenilenme süreci, *çeviri* (translation) kavramıyla ifade edilir. Çeviri, ağ içerisinde failerin zamanla yeni anlamlar kazanması ve yeni bir role sahip olmasına karşılık gelir. Örneğin Pasteur, ineklerden insanlara değin dünyanın her yerinde yayılmış mikrobi, inceleme tüpüne sıkıştırarak kendi laboratuvarının diline çevirmiş ve sonrasında bu mikrobi bir aşuya dönüştürerek farklı bir anlamla yeniden döngüye katmıştır (Demir, 2014). Bu bakımdan bir olay ya da eylem, ancak ağın bütününe irdelenmesiyle açıklanabilir. Örneğin Boyle'un hava pompasında mikroplar, elektrik, atomlar, yıldızlar, ikinci dereceden denklemler, otomatlar ve robotlar, değirmenler ve itenekler, bilinçaltı ve nörotransmitörler bir araya gelir (Latour, 2008). Bununla birlikte bir ağdan herhangi bir öznenin çıkarılması durumunda, bir çivinin çekiçe ya da çekiç olmadan çakılmasındaki gibi, yeni bir anlam baş gösterecektir.

Aktör Ağ Teorisi'nde insan olmayan mekanizmaların etkin failliği, aktant ya da eyleyen kavramı üzerinden vurgulanır. Aktant, failliğin insan dışına taşınmasını ifade eder (Khong, 2003). Bir aktant, başka bir failin eyleminin gidişatında değişiklik yaratan ancak tasvir edilemeyen etkene karşılık gelir (Latour, 2021). Sürekli olarak dünyanın oluşumuna katkıda bulunan ve eylemleri geliştiren aktantlar, tek başlarına eylem yeteneğinden yoksundurlar; ancak bir ağın bir parçası olarak diğer unsurlarla etkileşimde bulunduklarında etkin bir rol oynarlar ve değiştirebilme vasfı kazanırlar. Bu bakımdan Latour için aktantlar, hem değişim gerçekleştirme kapasitesine hem de diğer failer üzerinde dönüşüm ortaya çıkarabilme gücüne sahiptirler (Zielke, 2022). Bir ağ içerisinde, aktantların rollerinin değişmesi ya da başka aktantların eklenmesiyle, eylemlerin mevcut anlamları dramatik dönüşümlere uğrayabilir. Örneğin bir bilgisayarın çeşitli işlemleri icra etmesine olanak sağlayan bir programın kaldırılması durumunda, bu

işlemlerin yapılması mümkün olmayacaktır. Bu nedenle bir aktant olarak program, belirli işlemlerin yapılmasının temel failidir.

Latour'a göre doğa ile toplum arasındaki ayrım son derece gereksizdir, çünkü hem insanlar hem de insan olmayanlar toplumun inşasında rol oynarlar. Zira ona göre bir toplum, insan olmayanların yokluğunda ortaya çıkamayacaktır (Latour, 2008). Bu anlamda toplum, heterojen ağlardan oluşmaktadır (Law, 1992). Benzer şekilde mekân da bir aktant olarak eylemin gerçekleştirilmesindeki kuvvetlerden biridir. Heterojen ağlar içinde inşa edilen mekân, çoklu anlamlarla karakterize edilir ve bu suretle toplumun ve bilginin oluşumunda bir failiği temsil eder (Murdoch, 1998).

Bu bağlamda, diğer imgelemelerden farklı olarak Mavi Anadoluculukta aktif bir yapıda olan mekân, uygarlık birikimini sentezleyici ve üzerinde yaşayan toplumu şekillendirici bir etkiye sahip olan fail konumundadır. Farklı zamanlara yayılan uygarlıklar ve toplumlar, Anadolu'nun etkisi altında kalarak bu mekâna karışmış ve onun bir parçası haline gelmişlerdir. Böylelikle Anadolu'nun bir aktant olarak açıklanması, mekânın kimlik üzerindeki etkisini anlamak bakımından oldukça önemlidir.

Anadolu'daki her uygarlığın kendine has özelliklerinin sonraki uygarlıklarda devam etmesi, Anadolu'ya şekillendirici bir kimlik kazandırmaktadır. Bu bağlamda Mavi Anadolucular, Anadolu'da yaşayan uygarlıkların katkılarıyla tezahür eden kültürel birikimin altını çizerek, bu kültürel mirasın kültürel kılcal damarlar aracılığıyla nesilden nesile aktarıldığını ve bu kültürel sentez yoluyla diğer toplumları etkilediğini ileri sürerler. Mavi Anadoluculuk perspektifinden bakıldığında mekân, uygarlık birikimini sentezleyen bir aktant işlevi görür ve bu birikim vesilesiyle diğer kültürlerle doğrudan iletişime geçerek içinde yaşayan toplumu şekillendirir. Eyüboğlu'nun da (1961/2002: 9) çarpıcı bir şekilde belirttiği gibi:

Bu memleket niçin bizim? Dört yüz atıyla Orta Asya'dan gelip fethettiğimiz için mi? Böyle diyenler gerçekten benimsemiyor, ama yurt saymıyorlar bu memleketi. Gurbette biliyorlar

kendilerini yaşadıkları yerde. Hititler, Frikyahılar, Yunanlılar, Farslar, Romalılar, Bizanslılar, Moğollar da fethetmişler Anadolu'yu. Ne olmuş sonunda? Anadolu onların değil, onlar Anadolu'nun malı olmuş.

Bu memleket bizim olduğu için bizim, fethettiğimiz için değil. Aramızda dışarıdan gelmeler çoğunluk olsa bile -ki değil elbette kaynaşmış, halleşmiş hepsi. Fetheden de biziz artık, fethedilen de. Eriten biziz, eriyen de. Biz bu toprakları yoğurmuşuz, bu topraklar da bizi. Onun için en eskiden en yeniye ne varsa yurdumuzda öz malımızdır bizim. Halkımızın tarihi Anadolu'nun tarihidir. Paganmışız bir zaman, sonra Hristiyan olmuşuz, sonra Müslüman. Tapınakları kuran da bu halkmış, kiliseleri, camileri de. Bembeyaz tiyatroları dolduran da bizmişiz, karanlık kervansarayları da, Kah bozkıra çıkmışız, kah mavi denize. Sayısız devletler, medeniyetler bizim sırtımızda yükselmiş, bizim sırtımızda çökmüş. Yetmiş iki dil konuşmuşuz Türkçe 'de karar kılmazdan önce. Hepsinin tadı kalmış damağımızda. Aylarımızın, günlerimizin, köylerimizin, kentlerimizin adlarına bakın. Ne değişiz eller, ne değişik halk oyunlarında tutuşmuş, ne horonlara, ne halaylara girmişiz. Doğuyla Batı sarmaş dolaş olmuş bizim içimizde. Ya o ya bu değil, hem o hem buyuz biz.

Bu bağlamda Eyüboğlu ve Mavi Anadolucular için geçmişten günümüze Anadolu üzerinde varlık gösteren her uygarlık ve toplum, kendi Anadolu'sunu inşa etmemiş ve her yeni dönemde sil baştan bir Anadolu ortaya çıkmamıştır. Burada yaşayan toplumlar tarafından biçimlendirilen Anadolu, tarihsel olarak ortadan kalkan ancak kültürel olarak varlıklarını sürdüren toplumlardan izleri muhafaza etmiş ve bu birikimi sonra gelenlere yansıtarak bu birikime katmıştır.

Mekânın diğer coğrafi tasavvurlardaki görece edilgen rolünün aksine, Anadolu'ya aktif bir kimlik kazandıran bu özellik, Anadolu'nun temsil ettiği çağdaş toplumun kendine özgü bir yapıya sahip olmasını temin eder. Asya, Avrupa ve Afrika'nın kesişim noktası olan ve insan hareketliliğine köprülük yapan Anadolu, kültürlerin iç içe geçtiği bir bağlam kazanır. Kabağağaçlı'ya göre son bin yılda Anadolu kültürü ve tarihi, Türkleri Orta Asya kökenlerinden uzaklaştırmış ve Anadolu'nun bir parçası yapan yeni bir tarihsellik yaratmıştır (Yıldırım, 2012). Kabağağaçlı, Bektaşî ve Mevlevî ritüelleri, zeybek

oyunları ve Bakhos törenleri arasındaki benzerliğin altını çizerek, farklı topluluklar arasında aynı kültürel pratiklerin sürekliliğini ileri sürer ve bu kültürel ilintiyi sıklıkla vurgular (Halikarnas Balıkcısı, 1981/1985). Son kertede Anadolu, geçmişten günümüze insanları etkileyen ve onları bu kültürlerin bütününe ortak eden bir aktör olarak sembolleşir. Eyüboğlu (1961/2002: 13), düşüncenin bu yönünü gösteren örneklerini sürdürür:

Bu memleketin kendi tarihi nerede yaşıyor hala? Biz bu toprakların bütün oyunlarını durdurduk, bütün türkülerini susturduk mu? Ne değerimiz varsa yaşayan, hep dışarıdan mı getirdik? İnsaf gayri softa kardeş; bırak bizi de benimseyelim vatanımızın tarihini.

Bu bakımdan, Mavi Anadoluculuğun Anadolu'ya ilişkin tezlerini aktant kavramı üzerinden okumak mümkündür. Bir aktant olarak Anadolu, üzerinde yaşayan toplumları Anadolu'nun tarihsel, toplumsal ve kültürel birikimiyle etkilemekte, dönüştürmekte ve onlara bir kimlik vermektedir. Anadolu, bu benzersiz kimlikle çeşitli uygarlıkları ve toplumları kültürel sentezine dahil ederek, onları bir bütünün ayrılmaz bir parçası haline getirmektedir.

9.3.2. Mavi Anadoluculuğun Kapsamını Genişletmek

Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülüşünü takip eden süreçte, yeni teşekkül eden ulus-devletin sistematik modernizasyon ve Batılılaşma programı kapsamında, Osmanlı kurumsal ve kültürel mirasından bilinçli bir kopuş gerçekleştirilmiştir. Bu transformasyon sürecinde, Türk etnik kimliğini merkeze alan, seküler prensiplere dayalı ve üniter devlet yapısını benimseyen yeni bir siyasal-toplumsal formasyonun inşası hedeflenmiştir (Tekeli, 2011). Bu makro-tarihsel bağlam, Mavi Anadoluculuk düşünce akımının entelektüel çerçevesinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Söz konusu dönemde, ulus-devlet paradigması ve Kemalist ideolojinin hegemonik söyleminin

tahakkümü altında gelişen toplumsal-politik atmosfer, Mavi Anadolucu imgelemin epistemolojik temellerini derinden etkilemiştir.

Mavi Anadoluculuk akımının teorik çerçevesinde, dominant Türklük söyleminin etkisiyle Anadolu coğrafyasının mevcut etno-kültürel çoğulculuğuna karşı geliştirilen mesafeli tutum, Cumhuriyet ideolojisine olan ideolojik bağlılığın bir tezahürü olarak Osmanlı mirasına yönelik rezervli yaklaşım ve tarihsel sürtüşmelerin etkisiyle Yunan kimliğine karşı geliştirilen antagonistik pozisyon gibi temel kısıtlılıklar bulunmaktadır. Yirmi birinci yüzyıldaki ulus devlet krizi ve buna bağlı olarak yirminci yüzyıla ait egemen kimlik vurgusunun aşınması ışığında bu epistemolojik sınırlılıkların retrospektif bir analizi yapıldığında, söz konusu paradigmatik kısıtların hareketin toplumsal yaygınlığını muhtelif düzeylerde sınırlandırdığı gözlemlenmektedir. Bu kısıtlar, hareketin geniş toplumsal tabanlara yayılmasını, farklı sosyo-kültürel grupların harekete entegrasyonunu ve bireylerin hareketle özdeşim kurma potansiyelini önemli ölçüde sınırlandırmış; ayrıca düşünce akımının tarihsel-kültürel perspektifinin kapsamını ve kredibilitesini de daraltmıştır. Bu kritik değerlendirmeler, söz konusu düşünce sisteminin çağdaş bağlamda yeniden ele alınması ve analitik bir yaklaşımla incelenmesi gerekliliğinin temel gerekçesini oluşturmaktadır.

9.3.2.1. Transkültürasyon ve Kültürel Sentezin Günümüzdeki Sınırları

Mavi Anadoluculuk için kültür, Anadolu'da yaşamış bütün uygarlıkların katkısıyla günümüze kadar uzanan bir sentezdir. Çeşitli uygarlıklar ve topluluklar zaman içinde ortadan kaybolursa da, sonra gelen kültürler içinde yaşayarak günümüze ulaşmışlardır. Bu bakımdan düşünce, herhangi bir ayırım yapmaksızın, tüm uygarlıkları bu sentezin bir parçası olarak görür ve bu uygarlıkların günümüz toplumsal dokusunda yaşadığını ileri sürer.

Mavi Anadolucu düşünce sisteminin tarihsel katmanları kapsayıcı bir yaklaşımla ele almasına karşın, çağdaş Anadolu'nun etno-kültürel çeşitliliğini vurgulamakta gösterdiği ihtiyatlı tutum, paradigmatik bir sınırlılık olarak değerlendirilebilir. Bu durum, hareketin gelişim gösterdiği yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde hâkim olan Türk merkezli ulus-devlet ideolojisi ve Kemalist söylemin hegemonik pozisyonu bağlamında anlaşılabilir bir olgudur. Bu tarihsel-politik konjonktürün etkisiyle Mavi Anadoluculuk, Anadolu'daki kültürel sentezi çoğulcu bir perspektiften ziyade, Türk kimliği çerçevesinde tek boyutlu bir anlatıyla formüle etmiştir. Bununla birlikte, Anadolu coğrafyasında Türk varlığının tarihsel ve kültürel dominasyonu inkâr edilemez bir gerçeklik olsa da, Çerkezler, Araplar, Kürtler, Ermeniler ve Süryaniler gibi muhtelif etnik toplulukların mevcudiyeti, söz konusu kültürel sentezin yalnızca Türk kimliği üzerinden tanımlanamayacağını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Mavi Anadolucu düşüncenin kültürel senteze ilişkin teorik çerçevesinin, transkültürasyon kavramı ekseninde güncel bir perspektifle yeniden yorumlanması elzem görünmektedir. Böylesi bir teorik genişleme, bilhassa çağdaş Türkiye'nin çokkültürlü yapısı göz önünde bulundurulduğunda, Mavi Anadoluculuğun kapsayıcılığını ve teorik geçerliliğini pozitif yönde etkileme potansiyeli taşımaktadır.

Fernando Ortiz'in 1947'de geliştirdiği transkültürasyon kavramı, Küba'nın çokkültürlü toplumsal dokusunu analiz etmek üzere tasarlanmış teorik bir çerçeve olarak ortaya çıkmıştır (Rojas, 2008). Ortiz'in sosyolojik perspektifinde transkültürasyon, Küba'daki kültürel azınlıkların ana toplumsal yapıya entegrasyonunu mümkün kılan bir süreç olarak kavramsallaştırılmıştır (Huffman, 2011). Teorisyenin analitik yaklaşımı, Küba toplumunun heterojen yapısını oluşturan yerli topluluklar, Avrupalı kolonistler, Çin göçmenler, Afrika kökenli topluluklar ve Meksikalı gruplar gibi muhtelif etno-kültürel unsurları kapsamakla birlikte, özellikle Küba demografisinin başat unsurları olan Avrupa

kökenli "beyaz" ve Afrika kökenli "siyah" kültürel formasyonlar arasındaki etkileşime odaklanmaktadır (Arroyo, 2016). Dolayısıyla onun için transkültürasyon, Küba'nın tarihini anlamak için temel ve vazgeçilmezdir.

Ortiz, kültürün, radikal bir şekilde aynı anda birçok toplum veya süreç tarafından inşa edildiği bir bağlamda yeniden kavramsallaştırılması gerektiği çağrısında bulunur (Rogers, 2006). Tekil ve sınırlı bir bakış açısı yerine kültür; konjonktürel, ilişkisel ve diyalojik olarak inşa edilmelidir (Rogers, 2006). Kültürlerin dil, ırk ve ekonomi gibi alanlarda birbirine karışmasını açıklayan Ortiz, kültürler arasındaki yoğun etkileşime dikkat çeker (Rosaldo, 2005). Ona göre sürekli bir üretim halinde olan kültür, farklı kültürlerle yoğun temas içindedir ve heterojen bir oluşumdur. Bu bağlamda transkültürasyon, temel olarak hem toplumdaki heterojenliği temsil etmenin hem de bunlar arasında uzlaşma kurmanın bir aracıdır (Arroyo, 2016).

Kültürün tek bir toplumla karakterize edilmesini sorunlu bulan Ortiz, kültürün çoklu doğasına dikkat çekerek, kültürün etkilediği alanların bir toplumla sınırlı olmadığını savunur. Bu bağlamda senkretik bir bağlamda kültür, sadece geçmişin günümüze bir yansıması olarak değil, aynı zamanda günümüzde de bir süreç olarak kültürel formların zaman ve mekân içinde hareket ederek diğer kültürel formlar ve ortamlarla iletişime girdiği, birbirlerini etkilediği, yeni formlar ürettiği ve kültürel ortamları değiştirdiği bir süreçtir (Rogers, 2006). Bunun sonucunda değişen kültürlerin diğerleri üzerinde bir üstünlük kurmadığı ve çok kültürlülüğü yansıttığı bu süreçte (Huffman, 2011) transkültürasyon, birden fazla kültürün etkileşimiyle birlikte kültürlerin harmanlandığını ve yeni bağlamların ortaya çıkarıldığını vurgular. Yani özellikle günümüz kültürü, bu çoklu ve melez bağlamlar temelinde okunmalıdır.

Huffman'a (2011) göre transkültürasyonun temelinde üç varsayım yatar: (1) Bir sosyalleşme türüdür. (2) Yeni bir kültürel öğrenime katılmayı teşvik eder. (3) Aynı

zamanda ana akım eğitim kurumlarında akademik devamlılığı ve başarıyı kolaylaştırır. Bunların içerisinde kuşkusuz en çok öne çıkanı, transkültürasyonun sürekli artan kültürel beceri ve bilgi birikimini ihtiva eden bir sosyalleşme süreci olduğudur. Bir kültürel öğrenme ve genişleme süreci olarak kavram, günümüz için önemli bir potansiyel taşıır. Birey, diğer kültürlerin de farkına vararak, kültürel anlayış ve becerilerini geliştirir. Bununla birlikte transkültürasyona göre diğer kültürlerin farkına varmanın ve kültürler arasındaki etkileşime yol açmanın itici gücü yakınlıktır. Sınırlar genel olarak bir çatışma aracı olarak algılansa da aslolarak kültürlerin yakınlığını da gösterir. Bu yakınlıktan hareketle kültürler birbirlerinin pozitif etkileşimine açık hale gelir.

Mavi Anadolucu düşünce sistematğinde, Anadolu coğrafyasının tarihsel katmanları, Hitit, Yunan, Roma ve Selçuklu gibi kadim medeniyetlerin maddi ve manevi mirasının süreklilik arz eden bir biçimde günümüze intikal ettiğı savunulmaktadır. Bu yaklaşıma göre çağdaş Türkiye, tarihsel süreç içerisinde bu toprakları şekillendiren ve aynı zamanda bu topraklar tarafından şekillendirilen muhtelif etno-kültürel unsurların oluşturduğu kompleks bir kültürel mozaik olarak tanımlanmaktadır (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). Halikarnas Balıkcısı'nın teorik perspektifinde, Anadolu'ya göç eden Türk toplulukları, bölgenin yerleşik halklarıyla biyolojik ve kültürel bir etkileşim sürecine girmiş, bu süreçte etnik kimliklerin transformasyonu sonucunda "Anadolulu" kimliğı ortaya çıkmış ve nihayetinde "Türkiyeli Türk" kimliğı teşekkül etmiştir. Bu tarihsel konsolidasyon süreci, "Türkiye" olarak adlandırılan özgün bir etno-kültürel formasyonun ve kültürel sistemin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992). Bu teorik çerçevede, günümüz Anadolu coğrafyasında yaşayan tüm topluluklar "Türk" kimliğı altında kategorize edilmekte (Halikarnas Balıkcısı, 1971/1992), böylece Türk kimliğı şemsiye bir kavram olarak kullanılarak etno-kültürel çeşitliliğı kapsayıcı bir çerçeve sunulmaktadır. Eyüboğlu (2002: 16), bu karışımı ifade eder:

Gelin dostlar bir olalım, diyordu Atatürk; hep birden Türkiye halkı olalım; bu yurdu bütün geçmiş geleceğiyle, değişik, karışık, karmaşık bütün insanlarıyla benimseyelim; hor görülüş çoğunluğumuzun adı, Türk adı hepimizin adı olsun; ayrılık gayrılık Müslümanlık, Sünnilik, Şiiilik kalsın ortadan. Dilimiz çoğunluğumuzun dili olsun, tarihimiz topraklarımızdan çıkan en eski uygarlık kalıntılarıyla başlasın, coğrafyamızın sınırları Yeni Türkiye'nin sınırları olsun; yurdumuzda ve dünyada savaşa karşı barıştan yana olalım.

Bu bağlamda Mavi Anadoluculuğun, kültürel sentezi ve bunun çeşitli içerimlerini daha çok geçmişte vurguladığı bir gerçekliktir. Oysaki, kültürün dinamik ve sürekli şekillenen bir süreç olduğu göz önüne alındığında, bu sentez ve onu şekillendiren unsurlar günümüz için de geçerlidir. Ancak Mavi Anadolucular bu geçerliliği, Anadolu'daki diğer kültürel paydaşlar aleyhine göz ardı etmektedir. Bu bağlamda Mavi Anadolucu kültür tanımlamasını, transkültürasyon bağlamında yeniden yorumlayarak, kültürün sadece geçmişte değil, aynı zamanda günümüzde de çeşitlenmeye devam eden bir süreç olduğunu vurgulamak önemlidir.

Günümüz Anadolu coğrafyası, Kürtler, Ermeniler, Çerkezler, Araplar, Azeriler ve Tatarlar gibi etnik toplulukların yanı sıra, İslamiyet, Hristiyanlık ve Musevilik başta olmak üzere çeşitli inanç sistemlerinin bir arada var olduğu çokkültürlü bir yapı arz etmektedir. Bu coğrafyada tarihsel süreç içerisinde teşekkül eden kültürel sentez, içsel karakteri gereği herhangi bir ayrım gözetmeksizin tüm toplumsal unsurları etkisi altına almaktadır. Bu bağlamda, Anadolu'daki bütün etno-kültürel toplulukların bu tarihsel sürecin müşterek paydaşları olarak kabulü, epistemolojik bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle küreselleşme, postmodernizm ve çokkültürlülük paradigmalarının etkisiyle kimlik söylemlerinin genişlediği çağdaş konjonktürde, Türkiye'deki etnik ve kültürel kimliklerin varlığının ihmal edilmesi, düşüncenin toplumsal yayılımı üzerinde negatif sonuçlar doğurmaktadır.

Mevcut etno-kültürel çeşitlilik, muhtelif sebeplerle ülkeye yerleşen yeni

toplulukların katılımıyla daha da zenginleşmektedir. Orta Asya Türki cumhuriyetleri, Afrika ülkeleri, Suriye ve Afganistan gibi coğrafyalardan gelen göçmen topluluklar, günümüz Türkiye'sinin demografik realitesinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Buna ilaveten, özellikle Ege ve Akdeniz bölgelerinde ikamet eden Alman, Rus ve İngiliz gibi Batı Avrupa kökenli topluluklar da bu çokkültürlü yapıya katkıda bulunmaktadır. Bu yeni demografik unsurların, özellikle Suriyeli ve Afgan toplulukların kalıcı yerleşim eğilimleri göz önünde bulundurulduğunda, Anadolu'nun sosyo-kültürel dokusunda kalıcı izler bırakma potansiyeli taşıdıkları aşikârdır. Bu dinamikler ışığında, Anadolu'daki kültürel çeşitlilik spektrumunun genişlediği ve yeni aktörlerle zenginleştiği gözlemlenmektedir.

Öte yandan, transkültürasyon kavramıyla kültürel çeşitlilikleri gözetten bir toplumsal yapının gündeme gelmesi, Avrupa üst kimliği için de uygun bir zemin oluşturabilir. Avrupa Birliği süreciyle birlikte ortak vatandaşlığa dayalı bir kimlik kurgusu, transkültürasyon penceresinden açılan çeşitliliklerin benimsenmesi adımlarıyla bir fırsat olarak görülebilir. Etnik ve kültürel çeşitliliğin aynı potada bir araya getirileceği bu durum, alt kimlik tartışmalarının geride bırakılması ve ortak vatandaşlık üzerinden bir toplumsal bağ inşa edilmesi bakımından önemlidir.

Transkültürasyon kavramının analitik çerçevesi, çağdaş Anadolu'nun etno-kültürel çeşitliliğini Mavi Anadolucu düşünce sistemi içerisinde yeniden yorumlamak için elverişli bir teorik zemin sunmaktadır. Bu bağlamda, homojen ulusal kimlik söylemi yerine, kültürel sentezi hem tarihsel birikimin hem de güncel çeşitliliğin dinamik bir yansıması olarak kavramsallaştırmak, Mavi Anadoluculuğun teorik geçerliliğini ve kapsayıcılığını genişletecek metodolojik bir hamle olarak değerlendirilebilir. Zira günümüz Anadolu coğrafyası, muhtelif kimliklerin ve bunların kültürel temsillerinin karşılıklı etkileşim içinde olduğu kompleks bir sosyo-kültürel matrise ev sahipliği

yapmaktadır. Bu teorik yeniden yorumlama çerçevesinde, tarihsel kültürel katmanların bir tezahürü olan çağdaş kültürel formasyonun, mevcut etno-kültürel çeşitliliğin etkisiyle sürekli bir transformasyon geçirdiği vurgulanabilir. Bu bağlamda Mavi Anadoluculuk, söz konusu kültürel dinamizmi analiz etmek için işlevsel bir epistemolojik araç olarak konumlandırılabilir. Mavi Anadoluculuğun kültürel sentez tezinin çağdaş bir perspektifle genişletilmesi, yerel düzeyde düşüncenin ulus-inşa paradigmasının ötesine geçerek marjinalize edilmiş etnik ve kültürel unsurları daha kapsayıcı bir şekilde teorik çerçeveye dahil etmesi, bölgesel düzeyde ise Türkiye-Yunanistan ilişkilerinin pozitif bir zeminde yeniden yapılandırılması için kavramsal bir çerçeve sunması bakımından önem taşımaktadır.

9.3.2.2. Ulus İnşası Süreci ve Mavi Anadoluculuk

Mavi Anadoluculuk düşünce akımı, teorik temellerini erken cumhuriyet döneminin ulus-devlet inşa sürecinden almakta ve bu bağlamda Kemalist modernleşme hareketini düşünce sisteminin vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul etmektedir. Kemalizm’le aynı düşünce havuzunu paylaşan düşünce (Karacasu, 2008), cumhuriyetin ilanından modernleşme hamlelerine değin pek çok adımı, Anadolu’da hümanist düşüncenin uyanmasına zemin hazırlanması adına mühim görür. Zira bu dönemde toplumu aydınlatmak için atılan adımlar, Batı uygarlığına kaynaklık eden hümanist kültürün de yeniden gelişiminde rol oynayacaktır.

Kemalizm onlar için bir Rönesans, bir yeniden doğuş gerçeğidir (Günyol, 1982). Kemalizm’in özcü bir yaklaşımla Sümer, Hitit gibi Anadolu’da kurulmuş medeniyetleri millî tarihin bir parçası olarak addetmesi, Mavi Anadoluculuğun Anadolu’ya yönelik fikirlerine ilham olmuştur. Ayrıca Kemalist düşünsel devrimin uygar ve modern bir toplum hedefi, özünde bir hümanist düşüncenin hayata geçirilmesine yönelik bir

girişimdir (Erhat, 1960/2019a). Bu girişimin en somut karşılığı olarak Atatürk, temsil ettiği bu zihniyet ile Ege düşünürlerinden çağımız insanlarına uzanan bir köprüdür ve onun kişiliğinde Anaxagoras ve Herakleitos gibi kişiler yeniden hayat bulmaktadır (Erhat, 1978). Onlar için Atatürk'ün tarih sahnesine çıkışı, bir dönüm noktasıdır (Eyüboğlu, 1961/2002: 15):

Burası geçmiş gibi geleceği de akılları aşan bir yer. Atatürk'ün Türkiye'si burası. Kim bu Atatürk, neden Türk'ün atası? Bir yaman adamımız bu bizim, hepimizin, bütün bu bizim dediğimiz topraklarda yaşayanların. Atatürk, Türk ırkının atası demek değil (böyle bir ırk, bir soy, bir kan yok ki zaten, olamaz ki zaten). Yeni Türkiye'nin, bu katışık karmaşık yeni ulusun atası, Yunan'ın, Roma'nın, Bizans'ın, Osmanlı İmparatorluğu'nun hor gördüğü Anadolu halkının, çoğu köylü, ezelden beri ezilmiş insanların atası demek.

Mavi Anadolucular halkçılık düşüncesi bakımından da Kemalizm'le bir uyum içerisindedir. Onların nezdinde Atatürk, Anadolu halkına sahip çıkarak, bir yandan sömürü düzenini bitirmiş diğer yandan da insanca yaşamının yollarını ortaya koymuştur (Eyüboğlu, 1961/2002). Bu amaçla hayata geçirilen Köy Enstitüleri tam da böyle bir hedefin ürünüdür. Cumhuriyetin pozitivist felsefe doğrultusunda halkın, özellikle de köylünün rasyonel temellerle bilinçlendirilmesi düşüncesinin bir yansıması olan bu enstitüler, Anadolu'nun iç sömürenler tarafından cehalet içinde bırakılmasına karşı kazanılacak zaferin en hayati adımlarındandır (Eyüboğlu, 1961/2002). Ayrıca genç cumhuriyet, saray dili yerine Anadolu'da Yunus Emre, Pir Sultan Abdal ve Dadaloğlu gibi isimlerin yaşattığı Türkçeye sarılmış ve böylelikle iktidarla halkı bir kılmıştır (Günyol, 1982).

Mavi Anadoluculuk düşüncesinin ulus-devlet paradigmasına dayalı meşruiyet zemininin yeniden değerlendirilmesi, iki önemli potansiyel sonuç doğuracaktır: Birincisi, düşüncenin kapsayıcı ve bütünleştirici karakterini güçlendirecek bir üst kimlik anlayışının geliştirilmesi; ikincisi ise, etnik ve kültürel çeşitliliğin düşünce sistemi

içerisindeki temsiliyetinin artırılmasıyla imgelemin daha kapsayıcı bir forma kavuşması. Zira Mavi Anadolu cu entelektüel birikimin, Kemalizm'in milliyetçi ve seküler perspektifinden hareketle geliştirdiği bazı teorik önermeler, düşüncenin kapsamını daraltmakta ve belirli epistemolojik sınırlar içerisine hapsedmektedir. Bu kısıtlayıcı unsurların başında, daha önce de işaret edildiği üzere, homojen bir ulusal kimlik inşası hedefi gelmektedir.

Cumhuriyet ideolojisi, tarihsel süreçte etnosentrik bir homojenleştirme eğilimi göstermiştir (Yıldız, 2016). Bu yaklaşım çerçevesinde, ulus-devlet inşa sürecinde Türk ulusal kimliği öne çıkarılmış ve diğer kültürel kimlikler bu ana anlatı içerisinde görece daha az görünür hale gelmiştir. Ancak Anadolu'nun zengin kültürel mozaiki göz önüne alındığında, homojen ulus anlatısını daha kapsayıcı bir şekilde yeniden yorumlayarak, tüm kültürel renkleri içine alan bütüncül bir yaklaşım geliştirmek mümkündür. Anadolu coğrafyasının kadim toplulukları kendilerine özgü kültürel değerleri ve gelenekleriyle Anadolu'nun kültürel dokusunu zenginleştirmektedir. Bu toplulukların her biri, günümüzde Türklerle birlikte Anadolu'nun kültürel mirasına değerli katkılar sunmakta ve bu mirası birlikte şekillendirmektedir. Bu bağlamda, Anadolu'daki tüm kültürel renklerin, Mavi Anadolu cu düşüncenin zengin perspektifine dahil edilmesi, bu düşünce akımının kapsayıcı vizyonunu daha da güçlendirecektir.

Kemalizm'in radikal modernleşme projesinin bir yansıması olarak, ulus-devlet inşa sürecinde Osmanlı mirasına karşı geliştirilen mesafeli tutum ve bu mirasın çağdaş Batı düşüncesinin antitezi olarak konumlandırılması (Oran, 1990), Mavi Anadolu cu düşünce sisteminde de belirgin izler bırakmıştır. Bu yaklaşım, özellikle Anadolu'nun kültürel dokusunu derinden etkilemiş olan Osmanlı gerçekliğiyle teorik bir sınır oluşturulmasına neden olmuştur. Mavi Anadolu cular, ilk binyılın ortalarından sonraki tarihsel süreci, antik çağlardan tevarüs eden hümanist geleneğin kesintiye uğrayarak

Batı'ya intikali olarak değerlendirse de, bu dönemin önemli bir parçası olan Osmanlı mirası, Anadolu'daki kültürel sentezin devamlılığını sağlayan kritik halkalardan birini teşkil etmektedir. Bu bağlamda, Mavi Anadolucu düşüncenin bu tarihsel gerçekliği dikkate alan ve kültürel sentez teorisine dahil eden daha kapsayıcı bir söylem geliştirmesi, hareketin teorik perspektifini önemli ölçüde zenginleştirecektir.

Bu çerçevede, Kemalist paradigmanın derin etkisi altında şekillenmiş olan Mavi Anadoluculuğun, ulus-devlet inşa sürecinin sınırlarının ötesine taşınması, düşüncenin kapsayıcılığını artıracak ve toplumsal zeminde daha geniş bir karşılık bulmasını sağlayacaktır. Zira Kemalist söylemin etkisiyle belirli tarihsel ve kültürel unsurların düşünce sisteminin dışında bırakılması, Mavi Anadoluculuğun bütünleştirici potansiyelini sınırlandırmaktadır.

9.3.2.3. Bir Barış Denizi Olarak Mavi Ege

Mavi Anadoluculuk, temelde Yunanlıların uygarlığın kaynağı olarak gösterildiği yerleşik görüşün aksini savunur. Onlara göre, uygarlığın gelişimiyle alakalı Yunanistan'a mal edilen pek çok şey, özünde Anadolu'ya aittir. Batı kültürünün temelleri olarak gösterilen Yunanistan, mistisizm gibi felsefeleri üreterek insanlığı daha geriye götürmüştür. Bu bağlamda söz konusu entelektüel pratik, Yunanistan'ı öteki olarak konumlandırır ve Yunan mucizesini reddeder.

Mavi Anadolucuların Yunanlılara yönelik düşüncelerinin temelleri, özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Türk-Yunan ilişkilerindeki gerilimlere dayanmaktadır. Yunanistan'ın 1821'de başlattığı bağımsızlık mücadelesi 1830'da sonuçlanmış, ancak Megalo İdea (Büyük Ülkü) politikası doğrultusunda yayılmacı emellerini sürdüren Yunanistan, 1919'da İzmir'e asker çıkararak Anadolu'ya doğru genişleme girişiminde bulunmuştur. Müteakip savaş süreci ve nüfus mübadelesi, iki ulus arasındaki gerilimleri

derinleştirmiş olsa da, 1930'lu yıllardan itibaren ikili ilişkilerde kayda değer bir yumuşama dönemi başlamıştır. Bu dönemde gerçekleşen bir dizi olumlu gelişme, iki ülke arasındaki ilişkilerin normalleşmesine katkıda bulunmuştur: 1933'te Atatürk'ün Selanik'teki evinin müzeye dönüştürülmesi, Yunanistan'ın, İran'daki Türk diplomatik temsilciliğinden oradaki Yunan vatandaşlarının haklarının korunmasını talep etmesi, İkinci Dünya Savaşı esnasında Türkiye'nin Yunanistan'a insani yardım sağlaması, 1952'de Yunan kralının Türkiye ziyareti, Balkan Pakti'nin imzalanması ve Türk-Yunan Dostluk Derneği'nin kurulması gibi gelişmeler, iki ülke arasında pozitif bir diplomatik atmosferin oluşmasını sağlamıştır (Sevinç, 2012). Ancak 1954 yılında Kıbrıs meselesinin ortaya çıkışı, bu olumlu havayı tersine çevirmiştir. Kıbrıs'ta Türk toplumuna yönelik saldırılar ve bunun Türkiye'deki yansıması olan 6-7 Eylül olayları, iki ülke arasındaki gerilimlerin yeniden tırmanmasına neden olmuştur.

Yunan medeniyetinin insanlık tarihine katkıları ve Batı düşünce geleneğindeki merkezi konumu dikkate alındığında, Mavi Anadolucu düşüncenin Yunanistan'a ve onun temsil ettiği kültürel mirasa yönelik yaklaşımının yeniden yapılandırılması, hatta köklü bir paradigma değişimine tabi tutulması elzem görünmektedir. Bu teorik yeniden konumlandırma, hem düşüncenin kapsayıcılığını genişletecek hem de pratik düzlemdeki etkinliğini artıracak stratejik bir hamle niteliği taşıyacaktır. Türkiye'deki kimlik hareketleri arasında özgün bir düşünsel ekol olarak öne çıkan Mavi Anadoluculuk, böylece yerel ölçeğin ötesine geçerek bölgesel ve küresel bir perspektif kazanma potansiyeline sahip olacaktır. Her ne kadar medeniyet tarihinin tüm kazanımlarını salt bir "Yunan mucizesi"ne atfetmek mümkün olmasa da, Yunanlıların uygarlık düşüncesine hiçbir katkı sunmadığı yönündeki indirgemeci yaklaşım, yerelde popülist bir karşılık bulabilse de, özellikle uluslararası akademik çevrelerde düşüncenin temel önermelerine yönelik ciddi şüpheler uyandırma riski taşımaktadır. Nitekim Mavi Anadolucu

düşüncenin özünde var olan kapsayıcı ve bütüncül yaklaşım, böylesi bir teorik yeniden konumlandırma için uygun bir zemin sunmaktadır.

Anadolu’da yaşayan, izler bırakan ve günümüze değin etkileri olan toplumlardan biri de Yunanlılardır. Anadolu tarihinin bütün çıplaklığıyla gösterdiği üzere, Anadolu’ya gelen Türkler, epizodik olarak buradaki halklardan biri olan Yunanlılarla birlikte yaşamış, kültürel alışverişte bulunmuş ve karşılıklı bir pozitif iletişim içerisinde olmuştur. Özellikle Malazgirt Savaşı’ndan sonra Türklerin kısa bir süre içinde Batı Anadolu’ya kadar ulaşmaları, buradaki Yunanlılarla olan etkileşimin derecesini de arttırmıştır (Kongar, 2006). Aynı zamanda Osmanlıların Mora Yarımadası’nı fethetmesiyle de bu birliktelik sürmüştür.

Bu bakımdan odak noktasını bu gerçekliğe çevirerek, düşüncenin hümanist, ilişkisel, birleştirici ve kapsayıcı ruhu bağlamında; düşüncesinin soy kütüğündeki en önemli “ötekiyi” teşkil eden Yunanlıları Anadolu’nun kültürel bağlamı bünyesinde değerlendirmek, söz konusu paradoksun ve asimetrinin aşılmasında anahtardır. Bu bağlamda tarihsel ve kültürel ortaklık temelinde Yunanistan ve Yunanlılara yaklaşmak, düşüncenin potansiyeliyle daha fazla örtüşen bir yönü teşkil etmektedir. Böylesi bir bakış açısı hem düşünceyi tabiri caizse erozyona uğratan bu durumu aşarak yeniden bir konumlandırmayı olası kılar hem de düşüncenin sahip olduğu heterojen zeminle uyumlu bir bakış açısı yaratır. Erhat (1978: 157) ve Günyol (1975: 48-49) da Anadolu’da toplumlar arasında görülen bu birliktelik ve ilişkiselliğe dikkat çekerler.

Anadolu’ya yöneltilen bu ilkçağ savaşında Anadolu’nun yerlileri arasında böyle bir birlik beraberlik varken, niçin çağımızın bağımsızlık savaşında Türk, Rum, Ermeni diye bölündükçe bölünmüş bu toprakların halkı, niçin korkunç bir kardeşlik kiniyle boğuşarak lekelemişler bu besleyici toprakları, işte buna yıllardır akıl erdiremem ben ve yıllardır Ege kıyılarında dolaştıkça hep sorarım kendi kendime ne olmuş bu mavi Anadolu’nun yerlileri, niçin kendi kendilerine kıymışlar da uygar kentlerini, güzelim evlerini, verimli bağ ve bahçelerini boş bırakıp göçmüşler

yaban ellere? Burada sorulacak bir soru olduğunu görmemek için kör olmalı, büyük bir dram oynandığını sezmek için duygusuz olmalı: Ege, asıl yerlisi olan halkı yitirmiştir besbelli, bu yüzden kıyıların da denizlerinin de gelişmesinde bir duraklama olmuş, bu sarsıntıdan yeni toparlamaktadır kendini.

Bütün bu çekilen acı bir kötü rüya olsaydı ah!.. Ve yan yana ... omuz omuza verip yürüseydik tarlalara doğru yeniden! Saka kuşlarının türküsüyle şenlenen armanlara doğru yürüyebilseydik! Ve her birimizin sevdiceği kendi kolunda, yan yana eğlenmek üzere ... şenlik meydanlarının yolunu tutabilseydik!..

Komşumuz Yunanistan, bir asker cuntasının demir yumruğu altında, sömürü düzenini sürdürmeye çalışan bir ülke değil de, insan onuruna saygılı, sömürü düşmanı bir ülke olsaydı, silahlı bir çatışmaya gerek duyulur muydu? Sömürüye, insanın insanı, ulusun ulusu sömürmesine karşı çıkan bir Yunanistan, sınır komşumuz, şarkısında türküsünde, yaşayışında geleneğinde bizden kıl payı ayrı olmayan, barış içinde yan yana kardeş kardeşe yaşamaktan başka amaç güdememesi gereken bir Yunanistan'la sevişe anlaşı, yan yana, sınır sınıra dostça, insanca, kucak kucağa yaşamak ne güzel olurdu! Ama, gerçek öyle mi? Yunanistan, bir kin seline kaptırmış kendini.

Yunanistan ve medeniyet ilişkisinin rasyonel bir epistemolojik zeminde yeniden kavramsallaştırılması, Mavi Anadolucu düşüncenin pratik düzlemdeki operasyonel etkinliğini artırma potansiyeli taşımaktadır. Bu bağlamda Mavi Anadoluculuk, uluslararası ilişkilerdeki mevcut problemlerin çözümünde alternatif bir paradigma olarak öne çıkmaktadır. Bu teorik potansiyelin en somut tezahür alanı ise Ege Denizi'dir. Günümüzde Türkiye ve Yunanistan arasında adaların silahlandırılması, karasuları, kıta sahanlığı, hava sahası ihtilafları ve Kardak krizi örneğinde olduğu gibi egemenlik tartışmaları çerçevesinde çok boyutlu anlaşmazlıklar mevcuttur (Turan, 2016). Bin yılı aşkın bir süre boyunca karşılıklı etkileşim içinde yaşayan iki toplumu, Mavi Anadolucu düşüncenin posthümanist, bütünleştirici ve demokratik söylemi aracılığıyla Ege ekseninde yeniden bir araya getirmek ve mevcut diplomatik krizleri gidermek mümkün görünmektedir. Bu yaklaşım, aynı zamanda Mavi Anadoluculuğu ulusal sınırları aşan kozmopolit bir düşünce sistemine dönüştürme potansiyeli taşımaktadır. Bu çerçevede,

Yunanistan'ı "öteki" olarak konumlandırmayan bir perspektifle, Ege Denizi'ni bölünmüş bir coğrafya yerine bütüncül bir yaşam alanı olarak yeniden kavramsallaştırmak, ikili ilişkilerdeki sorunların aşılmasına ve "Mavi Ege" konsepti üzerinden pozitif bir diplomatik atmosferin tesisine katkıda bulunacaktır. Böylece toplumsal bağları güçlü bir teorik zeminde yeniden inşa eden Mavi Anadolu paradigması, Ege'nin mevcut kriz odaklı karakterinin dönüştürülmesine ve bir barış havzasına evrilmesine yönelik önemli bir potansiyel sunmaktadır.

Dolayısıyla Mavi Anadoluculuk, barışa ilişkin taşıdığı potansiyelini Yunanistan ile ilişkilerle ortaya koyabilir. Zira tezlerinin merkezinde yer alan Yunanistan algısını ihtiyatlı bir politikayla yeniden konumlandırmak, Ege Denizi için yeni bir imgeleme kapı aralayacaktır.

9.4. Bölüm Sonucu

Bir kimlik projesi olarak Mavi Anadoluculuğu yeniden gündeme getirmek, baştan bir inşayı amaçlamamaktadır. Düşüncenin temel tezleri ve dinamikleri korunmakla birlikte, günümüzdeki geçerliliğini arttırmak ve alternatif bir kimlik projesi olarak gündeme gelmesi adına muhtelif yönlerini gözden geçirmek, bu girişimin temel motivasyonudur. Bu bağlamda düşüncenin bazı tezlerini yeni bir bağlamla açıklamak, geniş bir yelpazede kapsamını genişletmek ve daha geniş bir çerçevede dolaşıma girmesini sağlamak üzerinde durulmuştur.

İlk ekseninde, Mavi Anadoluculuğun temel önermelerinin farklı kuramsal perspektiflerle yeniden yorumlanabileceği öngörüsünden hareketle, teorinin görünür katmanlarının ötesindeki epistemolojik boyutlarını da kapsayan bütüncül ve nüanslı bir değerlendirme hedeflenmiştir. Çağdaş dünyadaki toplumsal ve bireysel ilişkiselliğin açıklanmasında güçlü bir analitik çerçeve sunan posthümanizm ve aktör ağ teorisi

perspektifinden yapılan incelemede, Mavi Anadoluculuğun çoğulcu bir faillik anlayışı üzerine temellendiği ve mekânsal unsurun transformatif bir fail olarak konumlandırıldığı tespit edilmiştir. Bu teorik çerçevede Mavi Anadoluculuk, insanı diğer canlı ve cansız unsurlarla eşdeğer bir fail olarak kavramsallaştırmaktadır.

İkinci ekseninde ise, Mavi Anadoluculuğun teorik kapsamının genişletilmesi üzerine odaklanılmıştır. İmgelem, özünde bütünleştirici bir kimlik projesi olarak öne çıksa da, bu potansiyeli kısıtlayan belirli epistemolojik sınırlılıklara sahiptir. Bu sınırlılıkların aşılması ve mevcut kapsayıcı karakterin daha geniş bir spektrumda yaygınlaştırılması amacıyla iki temel öneri geliştirilmiştir: Birincisi, düşüncenin merkezinde yer alan kültürel sentez kavramının, günümüzdeki tüm etno-kültürel toplulukları kapsayacak şekilde genişletilmesi; ikincisi ise, düşüncenin temellendiği ulus-ınşa paradigmasının etkisinin azaltılarak, bu bağlamda oluşan sınırların yumuşatılmasıdır. Bu teorik genişleme sayesinde Mavi Anadoluculuk, çağdaş bağlamda çok daha kapsayıcı bir kimlik teorisi olarak yeniden formüle edilebilir.

Mavi Anadolucu imgelemin içerimleri, çağdaş sosyo-politik sorunların çözümünde ve alternatif yaklaşımların geliştirilmesinde önemli bir teorik zemin sunmaktadır. Toplumsal entegrasyonu güçlü bir kavramsal çerçevede yeniden inşa eden bu paradigma, Avrupa Birliği entegrasyon sürecinde ortaya çıkan Avrupalı kimliğine yönelik şüphelerin giderilmesi, ortak tarihsel ve coğrafi paydada kesişen Yunanistan ile yaşanan kronik anlaşmazlıkların çözülmesi ve Ermenistan ile süregelen tarihsel gerilimlerin aşılması gibi alanlarda transformatif bir potansiyel taşımaktadır. Özellikle, müşterek coğrafyanın şekillendirdiği kültürel etkileşim süreçleri göz önüne alındığında, uzun bir tarihsel perspektifte iç içe yaşamış olan Türk ve Yunan toplumlarının yeniden yakınlaşması için sağlam bir teorik zemin oluşturulabilir. Bu yaklaşım, Ege Denizi'nin bir çatışma alanından barış havzasına dönüşmesi potansiyelini de beraberinde getirmektedir.

Mavi Anadoluculuk, teorik çerçevesine eklemlenen yeni boyutlar ve zenginleştirilen kavramsal portfolyosuyla, günümüzün karmaşık sosyo-politik koşullarına rağmen, özgün bir kimlik projesi olarak değerini korumakta, tümel ve tikel kimliklerin barış ve hoşgörü temelinde bir arada var olabilmesi için alternatif bir paradigma ortaya koymaktadır. Dahası, Mavi Anadolucu imgelem, mekânın birleştirici rolü üzerinden diğerleriyle kıyaslanamayacak bir şekilde, küresel kimlikler geometrisinde (Warf, 2012) kozmopolit bir kimlik inşası olanağını sunmakta ve bu yöndeki düşünce sınırlarını genişletmektedir. Bu nedenle Lübnan'ı ve kendisini karakterize eden çoklu aidiyetleri düşüncesinin kilit noktasına yerleştiren Maalouf'un (2023), bir panter gibi kimliğin de çatışmacı ruhundan kurtulabilmesi için salık verdiği olası reçetelere Mavi Anadoluculuğu da dâhil etmek mümkündür. Zira Mavi Anadoluculuk, Maalouf'un da yanıt aradığı gibi, mevcut statükoyu yerinden edebilecek ve kimlik krizlerini aşabilecek bir çözüm potansiyelini bünyesinde taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar, Ü. (2019). Meşrutiyet dönemi düşünce akımları ve günümüze yansımaları. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 23(2), 413-424.
- Açık, T. (2003). Türkiye’de hümanizm tartışmalarına bir bakış. *Toplum ve Bilim*, 98, 111-151.
- Açıkel, F. (2008). Devletin manevi şahsiyeti ve ulusun pedagojisi. T.Bora (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce IV: Milliyetçilik* içinde (s.117-139). İletişim Yayınları.
- Açıkgöz, G. (2021). *Eğitim ve gençlik sorunları bakımından Yücel dergisi üzerine bir inceleme*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Yıldız Teknik Üniversitesi.
- Adıyeke, N. (2014). Osmanlı millet sistemine dair tartışmalar ve siyasal bir uzlaşma modeli olarak Osmanlı millet sistemi. *Yeni Türkiye Dergisi*, 60, 1-13.
- Adil, F. (1959). *Beyaz yollar mavi deniz*. Yeditepe Yayınları.
- Agnew, J. (2004). Nationalism. J.S.Duncan, N.C.Johnson, R.H.Schein (Ed.), *A companion to cultural geography* içinde (s. 223-238). Blackwell Publishing.
- Agnew, J. ve Corbridge, S. (1995). *Mastering space: Hegemony, territory and international political economy*. Routledge.
- Aguirresarobe, A. H. (2022). Is national identity in crisis? An assessment of national imaginations in the early 2020s. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 22(1), 14–27.
- Ahmad, F. (2006). *Bir kimlik peşinde Türkiye*. (Sedat Cem Karadeli, Çev.). Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ahmad, F. (2012). *Modern Türkiye’nin oluşumu*. (Yavuz Alogan, Çev.). Kaynak Yayınları.
- Akagündüz, Ü. (2007). Yeni Ufuklar dergisi perspektifinde Türkiye’de düşünce hayatı (1952-1965). [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Akagündüz, Ü. (2010). Yeni Ufuklar dergisinde batılılaşma ve aydın tartışması (1952–1976). *Folklor/Edebiyat*, 16(64), 65-87.
- Akagündüz, Ü. ve Yinilmez Akagündüz, S. (2011). Çok yönlü bir fikir adamının geçmişe bakışı: Sabahattin Eyuboğlu ve tarih. *Folklor/Edebiyat*, 18(68), 187-206.
- Akatlı, F. (2004). Mitos’tan İmge’ye. K.Özkan, A.Akgül (Ed.), *Melih Cevdet Anday: Bütün Yüzyılları Yaşadım* içinde (s. 13-29). Alkım Yayınevi.
- Akça, G. (2007). Osmanlı millet sisteminin dönüşümü. *Fırat Üniversitesi Doğu Anadolu Bölgesi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 6(1), 57-65.
- Akçam, T. (2008). Türk ulusal kimliği üzerine bazı tezler. T.Bora (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce IV: Milliyetçilik* içinde (s.53-62). İletişim Yayınları.
- Akçura, Y. (1998). *Üç tarz-ı siyaset*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Akdoğan, Y. (2004). *Ak parti ve muhafazakar demokrasi*. Alfa Yayınları.
- Akıncı, A (2012). Modern ulus devletlerin doğuşu. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34, 61-70.
- Akpınar, Ö. (2010). *Geographical imagination in school geography during the late Ottoman period, 1876-1908*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Boğaziçi Üniversitesi.
- Aksoy, Y. (1997). *Halikarnas Kadırgası*. İnkılâp.
- Aktay, Y. (2006). İslamcılıktaki muhafazakâr bakiye. A.Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi düşünce V: Muhafazakarlık* içinde (s.346-361). İletişim Yayınları.
- Aktoprak, E. (2016). Postkolonyal bir tahayyül: “Yeni Türkiye’nin yeni ulusu.” E.Aktoprak, A.C.Kaya (Ed.), *21. Yüzyılda Milliyetçilik. Teori ve Siyaset* içinde (s.293-322). İletişim Yayınları.

- Akyıldız, K. (2007a). Mavi Anadoluculuk. U.Kocabaşoğlu (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce III: Modernleşme ve Batıcılık* içinde (s. 465-481). İletişim Yayınları.
- Akyıldız, K. (2007b). Sabahattin Eyuboğlu. U.Kocabaşoğlu (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce III: Modernleşme ve Batıcılık* içinde (s. 468-471). İletişim Yayınları.
- Akyıldız, K. ve Karacasu, B. (1999). Mavi Anadolu: Edebî kanon ve Kemalizm ile bir ortaklık denemesi. *Toplum ve Bilim*, 81, 26-43.
- Akyol, M. (2019). *Cengiz Bektaş’ın “Anadolulu” mimarlık söylemini yolculuk ve yerel modernlik üzerinden okumak*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Akyol, M., Boyacıoğlu, E. ve Altan, T.E. (2019). Mimarlık ve yolculuk pratiği: Cengiz Bektaş’ın “Anadolululuk” söylemi. *Mimarlık*, 407, 46-50.
- Akyüz, İ. (2016). Adalet ve Kalkınma Partisi’nin din politikalarında etkili olan temel dinamikler. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 2(3), 38-58.
- Albachten, Ö.B. (2012). Mavi yolculuk (blue voyage): A journey of self-discovery during the early decades of the Turkish Republic (1945-1969). *Studies in Travel Writing*, 16(4), 427-439.
- Al-Mahfedi, M.H.K. (2011). Edward Said’s ‘imaginative geography’ and geopolitical mapping: Knowledge/power constellation and landscaping Palestine. *The Criterion: An International Journal in English*, 2(3), 115-140.
- Alper, E. (2018). *Jakobenlerden devrimcilere: Türkiye’de öğrenci hareketlerinin dinamikleri (1960-1971)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Alpman, P.S. (2018). Sosyal teorinin konusu olarak kimlik: Sosyal inşacı yaklaşım. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 21(2), 1-28.
- Alver, K. (2001). Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken. *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(1), 133- 138.
- Anadolu Ajansı. (2015, 13 Ocak). 16 Türk devletinin temsili devam edecek. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/16-turk-devletinin-temsili-devam-edecek/84564> adresinden 12/04/2023 tarihinde alınmıştır.
- Anaz, N. (2017). Tahayyüller ve gerçekler: Türkiye jeopolitiğinin Kurtlar Vadisi-Filistin’de kodlanması. *Ortadoğu Etütleri*, 9(2), 104-21.
- Anday, M. C. (1974). *Yeni Tanrılar*. Çağdaş Yayınları.
- Anday, M. C. (2008). *Açık pencere toplu yazılar I*. Everest Yayınları.
- Anderson, B. (1995). *Hayali cemaatler*. (İskender Savaşır, Çev.). Metis Yayınları.
- Anık, M. (2018). Bir kimlik siyaseti olarak çokkültürcülük ve paradoksları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(55), 455-466.
- Antmen, A. (2017). Füreyâ Koral’ın hayatı ve sanatı. Károly Aliotti, Nilüfer Şaşmâzer, Farah Aksoy (Ed.), *Fureya*, içinde (s.212-229). Masa.
- Apaydın, M. (2019). Melih Cevdet Anday’ın “Troya Önünde Atlar” şiirindeki mitolojik unsurlar hakkında bazı değerlendirmeler. *Söylem Filoloji Dergisi*, 4(2), 155-177.
- Aras, B. ve Fidan, H. (2009). Turkey and Eurasia: Frontiers of a new geographic imagination. *New Perspectives on Turkey*, 40, 193-215.
- Aras, B. ve Karakaya Polat, R. (2007). Turkey and the Middle East: frontiers of the new geographic imagination. *Australian Journal of International Affairs*, 61(4), 471-488.
- Armağan, Y. (2014). “Image”dan “İmge”ye Attilâ İlhan’ın Edebiyat “Savaşı”. *Erdem*, 67, 19-32.
- Arroyo, J. (2016). Transculturation, syncretism, and hybridity. Y.M.S.Miguel, B.S.Jáuregui, M.Belausteguigoitia (Ed.), *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought. Historical and Institutional Trajectories* içinde (s.133-144). Palgrave Macmillan.
- Arseven, T. (2021). Halikarnas Balıkcısı’nda deniz motifleri ve Poseidon. *Folklor/Edebiyat*, 27(107), 705-720.

- Aslan, İ. (2020). Türk hümanizmi görüşü bağlamında erken cumhuriyet döneminde medeniyet anlayışı: İnsan dergisi örneği. *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, 1-35.
- Atabay, M. (2008). Anadoluçuluk. T.Bora (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce IV: Milliyetçilik* içinde (s.515-540). İletişim Yayınları.
- Atağenç, İ.Ö. (2019). Kemalist halkçılığın analizi: Yeni bir yorum denemesi. *Memleket Siyaset Yönetim*, 32, 53-74.
- Ateş, S. (2018). 12 Eylül 1980 darbesi ile 28 şubat 1997 darbesi arasında din-siyaset ilişkileri ve din eğitimi politikaları. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6(13), 589-607.
- Atkinson, D. (1995). *Geopolitics and the geographical imagination in fascist Italy*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Loughborough University.
- Atkinson, D. (2013). Geographical imaginations, public education and the everyday worlds of fascist Italy. *Journal of Modern Italian Studies*, 18(5), 561-579.
- Avcı, B. (1996). *Bir Düşün ve sanat adamı olarak Sabahattin Eyüboğlu’nun belgesel filmlerinin incelenmesi*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Anadolu Üniversitesi.
- Ay, C. (2018). *Etnik kimliklerin sosyal inşası ile şiddet arasındaki ilişki: Ruanda ve Burundi vakalarının karşılaştırmalı bir analizi*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. İnönü Üniversitesi.
- Ayçiçek, E. (2015). Türk Modernleşmesi’nde ideolojilerin sıradüzeni: Üç tarz-ı siyaset. *FLSF*, 20, 251-270.
- Aydın, R. (2018). Ulus, uluslaşma ve devlet: Bir modern kavram olarak ulus devlet. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 6(1), 229-255.
- Aydın, S. (1998). *Kimlik sorunu, ulusallık ve “Türk kimliği”*. Öteki Matbaası.
- Aydoğan, K. (2019). *Uygarlığın tuğlası Arifiye Köy Enstitüsü*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aydoğan, O. (2019). *Cumhuriyet dönemi kimlik politikaları (1923 1938 yılları)*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- Aytürk, İ. (2016). Post-Post-Kemalizm: Yeni bir paradigmayı beklerken. E.Aktoprak, A.C.Kaya (Ed.), *21. Yüzyılda Milliyetçilik. Teori ve Siyaset* içinde (s. 323-348). İletişim Yayınları.
- Badmington, N. (2004). Mapping posthumanism: An exchange. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 36(8), 1341-1363.
- Bahçekapılı, M. (2012). *Türkiye’de din eğitiminin dönüşümü (1997-2012)*. İlke Yayınları.
- Baker, U. (2009). *Yüzeybilim – Fragmanlar*. İletişim Yayınları.
- Balcı, A. (2006). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntem, teknik ve ilkeler*. Pegem Akademi.
- Baran, M. (1999). Balıkçı’nın rehberliği. Ö.Seçkin, A.Şimşek (Ed.), *Balıkçı’ya merhaba: Halikarnas Balıkçısı günleri* içinde (s. 114-120). Edebiyatçılar Derneği Yayınları.
- Barr-Klouman, A. (2009). *Legalizing the imagination: an examination of how the geographic imagination of the new world led to its construction as free space within international law for the purpose of the English appropriation of North America*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Carleton University.
- Başak, S. (2016). Türkiye’nin ana siyasal-düşünsel ekseninde değişme eğilimleri (1938-1960). *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 53, 187-203.
- Bauman, Z. (1997). *Küreselleşme. toplumsal sonuçları*. (Abdullah Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2000a). *Siyaset arayışı*. (T.Birkan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2000b). *Postmodernlik ve hoşnutsuzlukları*. (İsmail Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Baykara, A. (2010). *XIX. yüzyıl Bodrum Kazası’nın sosyal ve iktisadi hayatı*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Ege Üniversitesi.

- Bayri, H. (2008). *Türkiye’de kimlik siyaseti sorunu ve ulusal kimlik (1980 sonrası döneme sosyo-politik bir bakış)*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Bechhofer, F. ve Mccrone, D. (2009). Conclusion: The politics of identity. Frank Bechhofer, David Mccrone (Ed.), *National identity, nationalism and constitutional change* içinde (s.189-206). Palgrave Macmillan.
- Beeson, M. ve Bisley, N. (2016). Issues in 21st century world politics: An introduction. Mark Beeson, Nick Bisley (Ed.), *Issues in 21st century world politics* içinde (s.1-9). Palgrave Macmillan.
- Bektaş, C. (1999). *Akdenizli ozanlar*. Evrensel Basım Yayın.
- Bektaş, C. (2006). *Anadolu’lu insan olmak*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Bektaş, C. (2012). *Kültür vatanımız*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları
- Bektaş, C. (2013). *Bedri Rahmi nakışlı bir deneme*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Bektaş, C. (2015). *Azra Erhat mektupları-1*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Belge, M. (1987). Mavi Anadolu hümanizmi. *Gergedan*, 7, 86-88.
- Belge, M. (2006). Mavi Anadolu tezi ve Halikarnas Balıkçısı. *Birikim*, 210, 32-45.
- Belge, M. (2014). *Edebiyat üzerine yazılar*. İletişim Yayınları.
- Berk, Ö. (2000). Bir Türk kimliği yaratmada tercüme bürosu ve kültür politikası: Çevirilerin yerleştirilmesi. *Toplum ve Bilim*, 85, 156-171.
- Berk, Ö. (2007). Batılılaşma ve çeviri. U.Kocabaşoğlu (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce III: Modernleşme ve Batıcılık* içinde (s.511-520). İletişim Yayınları.
- Berkes, N. (2012). *Türkiye’de çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Yayınları.
- Bilsel, C. (2007). Our Anatolia: Organicism and the making of humanist culture in Turkey. *Muqarnas*, 24, 223-241.
- Bingöl, Y. ve Pakiş, A. (2011). Anadoluculuk hareketi ve üç tarz-ı siyaset. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 50, 113-137.
- Bonnett, A. (2003). *Geography as the world discipline: Connecting popular and academic geographical imaginations*. *Area*, 35(1), 55-63.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye’de siyasi ideolojiler*. İletişim Yayınları.
- Boratav, A. (2019). *Mavi Yolculuk rehberi. Gökova’dan Kekova’ya Türkiye’nin kıyıları ve 12 adalar*. Denizler Kitabevi.
- Boratav, A. (2022, 11 Şubat). Mavi yolculuğun heyecan dolu eski defterleri. <https://gazeteoksijen.com/yazarlar/ali-boratav/mavi-yolculugun-heyecan-dolu-eski-defterleri-71255> adresinden 05/04/2023 tarihinde alınmıştır.
- Bozarslan, H. (2008). Kürd milliyetçiliği ve Kürd hareketi (1898-2000). T.Bora (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce IV: Milliyetçilik* içinde (s.841-871). İletişim Yayınları.
- Bölükbaşı, Y. Z. (2022). From official ideology to unofficial interpretation: A theoretical approach to the relationship of Kemalism and cultural humanism. *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(2), 141-160.
- Braidotti, R. (2021a). *İnsan sonrası*. (Öznur Karakaş, Çev.). Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2021b). *İnsan sonrası bilgi*. (Seyran Sam, Eda Çaça, Çev.). Kolektif Kitap.
- Braun, B. (2004). Querying posthumanisms. *Geoforum*, 35, 269–73.
- Bryman, A. (2012). *Social research methods*. Oxford University Press.
- Bulaç, A. (2010). *Göçün ve kentin iktidarı: Milli Görüş’ten Muhafazakar Demokrasi’ye AK Parti*. Çıra Yayınevi.

- Burian, O. (2004). *Denemeler eleştiriler*. Türkiye Bilimler Akademisi.
- Burr, V. (1995). *An introduction to social constructionism*. Routledge.
- Bükülen, A.İ. (2023). *Güngör Dilmen'in "Midas'ın Kördüğümü" adlı eserindeki mitolojik öğelerin incelenmesi*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Bahçeşehir Üniversitesi.
- Büyüktuncay, M. (2014). İmgelemden anlatıya tarihsel düşünmenin formları. *Kaygı*, 23, 49-74.
- Byrd, D. P. (2023). Nationalism and national identity in North America. *Nationalities Papers*, 51(6), 1205–1214.
- Calhoun, C. (2012). *Milliyetçilik*. (Bilgen Sütçüoğlu, Çev.). İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü*. Paradigma Yayıncılık.
- Chang, B.Y. (2015). *Place, identity, and national imagination in post-war Taiwan*. Routledge
- Chang, T.C. ve Lim, S.Y. (2004). Geographical imaginations of “New Asia-Singapore.” *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 86(3), 165–185.
- Christopher, L.M. (2009). The geographical imagination in Toni Morrison’s “paradise” *Rocky Mountain Review*, 63(1), 89–95.
- Copeaux, E. (2000). *Tarih ders kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*. (Ali Berktaş, Çev.). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Cornwell, G.H. ve Atia, M. (2012). Imaginative geographies of amazigh activism in Morocco. *Social ve Cultural Geography*, 13(3), 255-274.
- Cosgrove, D. (1979). John Ruskin and the geographical imagination. *Geographical Review*, 69(1), 43–62.
- Cosgrove, D. (1994). Contested global visions: One-world, whole-earth, and the Apollo space photographs. *Annals of the Association of American Geographers*, 84(2), 270-294.
- Cowen, D. ve Gilbert, E. (2008). The politics of war, citizenship, territory. D.Cowen; E.Gilbert (Ed.), *War, citizenship, territory* içinde (s.1-30). Routledge,
- Cöhçe, S. (2000). XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti’nde fikir hareketleri. *Erdem*, 12(35), 329-355.
- Cresswell, T. (1996). *In place/out of place: Geography, ideology, and transgression*. University of Minnesota Press.
- Cumhuriyet. (1979, 23 Ocak). Halikarnas Balıkcısı Halikarnaslı çocukların sorularını yanıtladı. <https://egazete.cumhuriyet.com.tr/yayinlar> adresinden 09/01/2023 tarihinde alınmıştır.
- Çağaptay, S. (2008). Otuzlarda Türk milliyetçiliğinde ırk, dil ve etnisite. T.Bora (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce IV: Milliyetçilik* içinde (s. 245-274). İletişim Yayınları.
- Çakır, G. (1993). *Nesne, imgelem ve bilinçaltı*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Çakır, M. (2016). Sağ popülizm: Neoliberal dönüşümün egemenlik aracı. E.Aktoprak, A.C.Kaya (Ed.), *21. Yüzyılda Milliyetçilik. Teori ve Siyaset* içinde (s. 231-248). İletişim Yayınları.
- Çalen, M.K. (2017). Anadolucu tarih tasavvuru: Yeni vatan, yeni tarih, yeni millet. *Turkish History Education Journal*, 6(1), 75-99.
- Çayla, İ. (2014). Ulus-aşırı İslam ve milliyetçilik: Bir sosyal-coğrafi tahayyül olarak Köln Merkez Camii. *Kültür ve İletişim- Culture and Communication*, 17(2), 150-173.
- Çaylak, A., Dinç, G. ve Güngör, M. (2017). AK Parti döneminde Türkiye’de siyaset ve muhafazakâr siyasetin serencamı: 2002’den günümüze. A.Çaylak, S.A.Avcu (Ed.), *Osmanlıdan günümüze Türkiye’nin siyasal hayatı* içinde (s.683-709). Savaş Yayınevi
- Çelik, H.S. (2021). Kültür emperyalizmi: Bir kavramın Türkiye’deki tarihi üzerine bir inceleme (1960-1980). *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 61(2), 629-675.
- Çetinsaya, G. (2006). Cumhuriyet Türkiye’sinde ‘Osmanlılık’. A.Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi düşünce V: Muhafazakarlık* içinde (s. 361-381). İletişim Yayınları.

- Çetinsaya, G. (2009). İslami vatanseverlikten İslam siyasetine. M.Ö.Alkan (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce I: Cumhuriyete devreden düşünce mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in birikimi* içinde (s.265-276). İletişim Yayınları.
- Çıkar, M. (1997). *Hasan-Âli Yücel ve Türk kültür reformu*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Çiğdem, A. (2005). İslamcılık ve Türkiye üzerine bazı notlar. Y.Aktay (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce VI: İslamcılık* içinde (s.26-34). İletişim Yayınları.
- Çolak, Y. (2017). *Türkiye’de kültürel iktidarın kuruluşu 1923-1945*. Liberte Yayınları.
- Daigle, C. ve Hayler, M. (2023). Introduction: Theory into praxis. Christine Daigle, Matt Hayler (Ed.), *Posthumanism in practice* içinde (s.1-16). Bloomsbury Academic.
- Danış, F. (2023). Toprağa bağlı bir milliyetçilik teorisi olarak Mavi Anadolu ideali. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 44, 213-239.
- Davutoğlu, A. (2001). *Stratejik derinlik: Türkiye’nin uluslararası konumu*. Küre Yayınları.
- Delaney, D. (2005). *Territory: A short introduction*. Blackwell Publishing.
- Demir, M. (2014). Laboratuvar yaşamının antropolojisi: Bruno Latour’un bilim incelemeleri ve metafizik sonuçları. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 36, 145-96.
- Demirel, S. (1997). *Yaratma süreci-imgelem-biçimleme*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Demirel, T. (2005). Demokrat Parti. M.Yılmaz (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce VII: Liberalizm* içinde (s.480-529). İletişim Yayınları.
- Demirkıran, P.A. (2022). *Filmleriyle bir Anadolu yolcusu Sabahattin Eyüboğlu*. [Yayınlanmamış sanatta yeterlilik tezi]. Maltepe Üniversitesi.
- Desbiens, C. (2016). Imaginative geographies. D.Richardson vd., (Ed.), *International encyclopedia of geography: People, the earth, environment and technology* içinde (s.1-5). Wiley-Blackwell.
- Develioğlu, F. (2013). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat. Eski ve yeni harflerle*. Aydın Kitabevi Yayınları.
- Die Gaste. (2011). 26 Ağustos 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi. <http://www.diegaste.de/gaste/diegaste-sayi1712.html> adresinden 02/02/2022 tarihinde alınmıştır.
- Dodds, K.J. (1997). Antarctica and the modern geographical imagination (1918-1960). *Polar Record*, 33, 47-62.
- Doğan, M.C. (2013). *Hümanist bir kültür projesi: İnsan Dergisi*. Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Doğan, M.H. (1999). Halikarnas Balıkcısı’nın romancılığı. Ö.Seçkin, A.Şimşek (Ed.), *Balıkcı’ya merhaba: Halikarnas Balıkcısı günleri* içinde (s. 33-41). Edebiyatçılar Derneği Yayınları.
- Doğanay, Ü. (2007). AKP’nin demokrasi söylemi ve muhafazakarlık: Muhafazakar demokrasi ve eleştirel bir bakış. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 62(1), 65-88.
- Doubleday, N.C. (1992). Arctic worlds and the geography of imagination. *GeoJournal*, 26(2), 211-215.
- Driver, F. (2013). Imaginative geographies. P.Cloke, P.Crang, ve M.Goodwin (Ed.), *Introducing human geographies* içinde (s.234-248). Routledge.
- Duman, M.Z. (2007). Moderninden post-moderne geçişte kimlik tartışmaları ve çokkültürlülük. *Uluslararası İlişkiler*, 4(13), 3-24.
- Duncan, W.R., Jancar-Webster, B. ve Switky, B. (2009). *World politics in the 21st century*. Houghton Mifflin Harcourt Company.
- Durgun, S. (2010). *Ulusçuluk ve mekân: Cumhuriyet söyleminde “vatan”: 1920–1950*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Durgun, S. (2011). *Memalik-i Sahane’den Vatan’a*. İletişim Yayınları.

- Durgun, S. (2018). Geographical imaginations of the Mediterranean along dichotomies of East-West/North-South. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 6 (Özel Sayı), 38-61.
- Durgun, Ş. (2014). *Ulus inşası ve milliyetçilik*. Binyıl Yayınevi.
- Durgun, Ş. (2020). Türk ulusal kimliğinin dönüşümü ve Yeni Osmanlıcılık. *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(2), 299-316.
- Dursun, Ç. (2004). Türk-İslam Sentezi ideolojisi ve öznesi. *Doğu Batı*, 25, 59-82.
- Duru, O. (2018). *Mavi gezi. Piri Reis'in izinde*. Yapı Kredi Yayınları.
- Duymaz, R. (2004). *Üç tarz-ı siyaset ve düşünce akımları*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Elbir, B. ve Karakaş, Ö. (2007). Cumhuriyet dönemi Türk kültür ve edebiyatında hümanizmin etkileri. *Turkish Studies*, 2(4), 381-392.
- Elden, S. (2010). Land, terrain, territory. *Progress in Human Geography*, 34(6), 799-817.
- Elden, S. (2013). *The birth of territory*. The University of Chicago Press.
- Elliott, M.C. (2000). The limits of Tartary: Manchuria in imperial and national geographies. *The Journal of Asian Studies*, 59(3), 603-646.
- Ergül, S.T. (2014). Dil, siyaset ve edebi eleştiri bağlamında Mavi Anadolu hareketi. *Tarih Okulu Dergisi*, 7(19), 1-22.
- Erhat, A. (1956). Anadolu'yu Dile Getirmek. *Yeni Ufuklar*, 39(55), 732-736.
- Erhat, A. (1962). Niçin Mavi Yolculuk. *Yeni Ufuklar*, 11(125), 18-22.
- Erhat, A. (1969). *İşte İnsan*. Adam Yayınları.
- Erhat, A. (1974). Tercüme bürosu, *Yeni Ufuklar*, 21(247), 8-16.
- Erhat, A. (1978). *Sevgi yönetimi*. Çağdaş Yayınları.
- Erhat, A. (1979). *Karya'dan Pamfilya'ya mavi yolculuk*. Cem Yayınevi.
- Erhat, A. (1985). *Mektuplarıyla Halikarnas Balıkçısı*. Adam Yayınları.
- Erhat, A. (1994). Önsöz. S.Eyüboğlu, Y.Kemal (Ed.), *Gökyüzü mavi kaldı* içinde (s.5-9). Görsel Yayınlar.
- Erhat, A. (1996). *Mitoloji sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- Erhat, A. (1999). *Homeros (Gül ile söyleşi)*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erhat, A. (2002). *En Hakiki Mürşit Gülleyla'ya Anılar*. Can Yayınları.
- Erhat, A. (2012). *Troya Masalı*. Günışığı Kitaplığı.
- Erhat, A. (2019a). *Mavi Anadolu*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erhat, A. (2019b). *Mavi Yolculuk*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eriksen, T.H. (2004). *Etnisite ve milliyetçilik. Antropolojik bir bakış*. (Ekin Uşaklı, Çev.). Avesta Yayınları.
- Erkiş, İ.U. (2013). Ulus-devletin tarihsel gelişimi üzerine. *Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 26, 54-76.
- Erkoç, S. (2020). "Out of the maze of dualisms" *Posthuman space in Mario Petrucci and Alice Oswald's poetry*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Eroğlu, M. (2021). *Bir "mavi yolculuk" hikayesi. Kaybolan mavi*. Marmaris Ticaret Odası 15. Kültür Yayını.
- Erozden, O. (1997). *Ulus devlet*. Dost Kitabevi Yayınları.
- Ertekin, O. (2008). Cumhuriyet döneminde Türkçülüğün çatallanan yolları. T.Bora (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce IV: Milliyetçilik* içinde (s. 345-387). İletişim Yayınları.

- Eski Türkiye. (2019). Bodrum / 1964. www.eskiturkiye.net adresinden 20/08/2024 tarihinde alınmıştır.
- Etherington, J. (2010). Nationalism, territoriality and national territorial belonging. *Papers: revista de sociologia*, 95(2), 321-339.
- Eyüboğlu, B.R. (1953). *Canım Anadolu*. Varlık Yayınları.
- Eyüboğlu, B.R. (2002). *Gece yarısı*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınlar.
- Eyüboğlu, B.R. (2008). *Mavi yolculuk defterleri*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eyüboğlu, İ.Z. (2007). *Tanrı yaratan toprak Anadolu*. Derin Yayınları.
- Eyüboğlu, S. (1955). Cevap, *Yeni Ufuklar*.
- Eyüboğlu, S. (1956). Bizim Anadolu. *Yeni Ufuklar*, 5(55), 742-746.
- Eyüboğlu, S. (1962). İlyada ve Anadolu. *Yeni Ufuklar*, 11(126), 1-7.
- Eyüboğlu, S. (1966). *Yunus Emre 'ye selam*. Çan Yayınları.
- Eyüboğlu, S. (1967). Emperyalizm ve kültür. *Yeni Ufuklar*, 16(186), 6-10.
- Eyüboğlu, S. (1971). *Yunus Emre*. Cem Yayınevi.
- Eyüboğlu, S. (1973). Dil devrimimiz üstüne. *Yeni Ufuklar*, 21(238), 1-3.
- Eyüboğlu, S. (1974). *Sanat üzerine denemeler*. Cem Yayınevi.
- Eyüboğlu, S. (1993). *Pir Sultan Abdal*. Cem Yayınevi.
- Eyüboğlu, S. (1999). *Köy Enstitüleri üzerine*. Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş.
- Eyüboğlu, S. (2000a). *Mavi II: Görsel sanatlar üzerine denemeler ve eleştiriler*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eyüboğlu, S. (2000b). *Mavi I: Söz sanatları üzerine denemeler ve eleştiriler*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eyüboğlu, S. (2002). *Mavi ve kara*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eyüboğlu, S. ve Erhat, A. (1977). *Hesiodos eseri ve kaynakları*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Eyüboğlu, S. ve Kemal, Y. (1994). *Gökyüzü mavi kaldı*. Görsel Yayınlar.
- Ferretti, F. (2014). Inventing Italy. Geography, "Risorgimento" and national imagination: The international circulation of geographical knowledge in the nineteenth century. *The Geographical Journal*, 180(4), 402-413.
- Findley, C.V. (2012). *Modern Türkiye tarihi: İslam, milliyetçilik ve modernlik 1789-2007*. (Güneş Ayas, Çev.). Timaş Yayınları.
- Frank, M.C. (2009). Imaginative geography as a travelling concept: Foucault, Said and the spatial turn. *European Journal of English Studies*, 13(1), 61-77.
- Gelir, Y. (2007). *Yeni Ufuklar dergisinin sistematik tahlili ve edebiyatımızdaki önemi*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Gellner, E. (1992). *Uluslar ve ulusçuluk*. (B.E.Behar, G.G.Özdoğan, Çev.). İnsan Yayınları.
- Gencer, M. (2009). Geç Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesi çerçevesinde kimlik sorunsalı. Gönül Pultar (Eds), *Kimlikler Lütfen* (s.67-78). ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayınları.
- Gençkal Eroiler, E. (2023). An 'alternative' imagination of national identity in Turkey: The Blue Anatolianists' perception of culture, civilization, and the West. *Turkish Studies*, 24(5), 788-808.
- Georgon, F. (2006). *Osmanlı-Türk modernleşmesi 1900-1930*. (Ali Berktaş, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Giaccaria, P. ve Minca, P. (2016). Life in space, space in life: Nazi topographies, geographical imaginations, and *Lebensraum*. *Holocaust Studies*, 22(2-3), 151-171.

- Giddens, A. (2000). *Elimizden kaçıp giden dünya*. (Osman Akınhay, Çev.). Alfa Yayınları
- Giddens, A. (2005). *Sosyoloji, kısa fakat eleştirel bir giriş*. (Hayati Beşirli, Çev.). Phoenix.
- Gieryn, T.F. (2002). Three Truth-Spots. *Journal of The History of The Behavioral Sciences*, 38, 113–132.
- Gieryn, T.F. (2006). City as Truth Spot: Laboratories and field-sites in urban studies. *Social Studies of Science*, 36, 5–38.
- Gieryn, T.F. (2018). *Truth-Spots. How places make people believe*. The University of Chicago Press.
- Gieseeking, J.J. (2017). Geographical imagination. D.Richardson vd., (Ed.), *International encyclopedia of geography: People, the earth, environment and technology* içinde (s.1-5). WileyBlackwell.
- Gilley, J. (2010). Geographical imagination. B.Warf (Ed.), *Encyclopedia of geography* içinde (s.1121-1124). SAGE Publications.
- Gökalp, E. (2007). Milliyetçilik: Kuramsal bir değerlendirme. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 279-298.
- Gökovalı, Ş. (2004). *Söylencebilim ve Anadolu söylenceleri*. Salihli Belediyesi Kültür Yayınları.
- Görentaş, B. (2018a). Coğrafya tahayyülleri: Ulusal kimlik, anlatı ve sınır. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1), 139–143.
- Görentaş, B. (2018b). Geography and border. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 37, 322-328.
- Gregory, D. (1994). *Geographical imaginations*. Blackwell.
- Gregory, D. (1995a). Between the book and the lamp: Imaginative geographies of Egypt, 1849-50. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 20(1), 29-57.
- Gregory, D. (1995b). Imaginative geographies. *Progress in Human Geography*, 19(4), 447–485.
- Gregory, D. (2009). Geographical imagination. D.Gregory vd., (Ed.), *The dictionary of human geography* içinde (s.282–285). Wiley-Blackwell.
- Groc, G. (2017). The difficult stabilization of Turkish national identity. Alain Dieckhoff, Natividad Gutiérrez (Ed.), *Modern roots. Studies of national identity* içinde (s.260-278). Routledge,
- Gruffudd, P. (1995). Remaking Wales: nation-building and the geographical imagination, 1925–1950. *Political Geography*, 14(3), 219–239.
- Guanghui, Z. ve Xiangdong, L. (2014). National identity crisis in developing countries in the global age and its causes. *Social Sciences in China*, 35(2), 174-188.
- Guibernau, M. (1997). *Milliyetçilikler: 20. yüzyılda ulusal devlet ve milliyetçilikler*. (Nese Nur Domanic, Çev.). Sarmal Yayınevi.
- Gül, S. S. ve Alican, A. (2014). Cumhuriyet modernleşmesinin Anadolu Ateşi: Köy enstitüleri. *MSGSÜ Sosyal Bilimler*, 10, 12-27.
- Güler, A. (1994). *Bir devir böyle geçti kalanlara selam olsun*. Ana Yayıncılık.
- Gültekin, M. (2023). Posthümanizm ve yeni bir ayrımcılık biçimi olarak robotlara yönelik türçülük. *Antropoloji*, 45, 64-80.
- Günyol, V. (1974). Hümanizma açısından insan. *Yeni Ufuklar*, 21(245), 7-13.
- Günyol, V. (1975). *Bu cennet bu cehennem*. Çan Yayınları.
- Günyol, V. (1975b). *Devlet insan mı?* Çan Yayınları.
- Günyol, V. (1977). *Çalakalem*. Çan Yayınları.
- Günyol, V. (1982). *Daldan dala*. Adam Yayınları.
- Günyol, V. (1983). Türkiye'de Çeviri. M. Belge (Ed.), *Cumhuriyet dönemi Türkiye ansiklopedisi 2* içinde (s.324-330). İletişim Yayınları.

- Günyol, V. (1985). *Bilinç yolunda*. Ada Yayınları.
- Günyol, V. (1986). *Sanat ve edebiyat dergileri*. Alan Yayıncılık.
- Günyol, V. (1989). *Giderayak yaşarken*. Çağdaş Yayınları.
- Günyol, V. (1992). *Güne doğarken*. Cem Yayınevi.
- Günyol, V. (1994). *Yaza yaza yaşarken*. Cem Kültür Yayınevi.
- Günyol, V. (1995). *Dünden bugüne*. Cem Yayınevi.
- Gürsoy, G. (2021). *Bir hayat üç dönem anılar tanıklıklar*. İletişim Yayınları.
- Güvenç, B. (1993). *Türk kimliği: Kültür tarihinin kaynakları*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Habermas, J. (2001). Avrupalı ulus-devlet (İ.Türkmen, Çev.). Mustafa Armağan (Ed.), *Tartışılan sınırlar değişen milliyetçilik içinde* (s.79-97). Şehir Yayınları.
- Hacıbrahimoğlu, I.Ç. (2012). *Cumhuriyet ve hümanizma algısı*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hage, G. (1996). The Spatial Imaginary of National Practices: Dwelling-Domesticating/Beingexterminating. *Environment and Planning D: Society and Space*, 14(4), 463–485.
- Hakli, J. (2001). In the territory of knowledge: State-centered discourses and the construction of society. *Progress in Human Geography*, 25(3), 403–22.
- Halikarnas Balıkcısı. (1958). İlyada çevirisi üzerine. *Yeni Ufuklar*, 7(78), 170-174.
- Halikarnas Balıkcısı. (1983a). *Anadolu efsaneleri*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1983b). *Anadolu tanrıları*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1983c). *Mavi sürgün*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1985). *Düşün yazıları*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1989a). *Hey koca yurt*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1989b). *Merhaba Anadolu*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1991). *Altıncı kıta Akdeniz*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1992). *Anadolu'nun sesi*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1995). *Arşipel*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1995b). *Ege'den denize bırakılmış bir çiçek*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1996a). *Çiçeklerin düğünü*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1996b). *Bulamaç*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1997). *Aganta Burina Burinata*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1998). *Parmak damgası*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (2000). *Turgut Reis*. Bilgi Yayınevi.
- Halikiopoulou, D. ve Vlandas, T. (2019). What is new and what is nationalist about Europe's new nationalism? Explaining the rise of the far right in Europe. *Nations and Nationalism*, 25(2), 409–434
- Hall, S. (1996). Ethnicity: Identity and difference. G.Eley, R.G.Suny (Ed.), *Becoming national: A reader içinde* (s.339-49). Oxford University Press.
- Hammerstad, A. (2016). Migrants And refugees in global politics. Mark Beeson, Nick Bisley (Ed.), *Issues in 21st century world politics içinde* (s.200-217). Palgrave Macmillan.

- Han, H. (2016). Adventure stories and geographical imagination in Japanese and Korean children's magazines, 1925–1945. *Japan Forum*, 28(1), 99-120.
- Harris, E. (2009). *Nationalism. Theories and cases*. Edinburgh University Press.
- Harvey, D. (1969). *Explanation in geography*, Edward Arnold.
- Harvey, D. (1970). Social processes and spatial form: An analysis of the conceptual problems of urban planning. *Papers in Regional Science*, 25(1), 46-69.
- Harvey, D. (1984). On the history and present condition of geography: An historical materialist manifesto. *The Professional Geographer*, 36(1), 1-11.
- Harvey, D. (1995). Geographical knowledge in the eye of power: Reflections on Derek Gregory's geographical imaginations. *Annals of the Association of American Geographers*, 85(1), 160–4.
- Harvey, D. (2003). *Sosyal adalet ve şehir*. (Mehmet Moralı, Çev.). Metis Yayınları.
- Harvey, D. (2005). The Sociological and geographical imaginations. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 18(3/4), 211-255.
- Harvey, D. (2006). *Spaces of global capitalism: A theory of uneven geographical development*. Verso.
- Hayes, C.J.H. (2010). *Milliyetçilik: Bir din*. (Murat Çiftkaya, Çev.). İz Yayıncılık.
- Herb, G.H. (2017). Power, territory, and national identity. G.H.Herb, D.H.Kaplan (Ed.), *Scaling identities: Nationalism and territoriality* içinde (s. 7-31). Rowman & Littlefield.
- Hobsbawm, E.J. (1995). *1780'den günümüze milletler ve milliyetçilik: Program, mit, gerçeklik*. (O. Akınhay, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Hobsbawm, E.J., ve Ranger, T. (2006). *Geleniğin icadı*. (M.M.Şahin, Çev.). Agora Kitaplığı.
- Homerios. (1975). *İlyada*. (Azra Erhat, A. Kadir, Çev.). Sander Yayınları.
- Homerios. (2008). *Odysseia*. (Azra Erhat, A. Kadir, Çev.). Can Sanat Yayınları.
- Hooson, D. (1994). Afterword: Identity resurgent - geography revived. D.Hooson (Ed.) *Geography and national identity* içinde (s. 367-371). Blackwell.
- Howie, B. ve Lewis, N. (2014). Geographical imaginaries: Articulating the values of geography. *New Zealand Geographer*, 70(2), 131–139.
- Huffman, T. (2011). Transculturation theory: A framework for understanding tribal identity and academic success. J.Reyhner, J.Martin, L.Lockard, W.S.Gilbert (Ed.), *Honoring our students: Culturally appropriate approaches for teaching Indigenous students*. Northern Arizona University Press.
- Hughes, G. (1992). Tourism and the geographical imagination. *Leisure Studies*, 11(1), 31-42.
- Hung, Y. (2010). *The geographical imagination of youth: Transformation through political participation and community engagement*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. The City University of New York.
- Hurç, R. (1997). Osmanlılarda son devir fikir hareketleri. *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(1), 263-275.
- Hutchinson, J. (2016). Nationalism and identity. Mark Beeson, Nick Bisley (Ed.), *Issues in 21st century world politics* içinde (s.126-141). Palgrave Macmillan.
- Huyssen, A. (2000). Postmodernin haritasını yapmak (Mehmet Küçük, Çev.). Mehmet Küçük (Ed.), *Modernite versus postmodernite* içinde (s.207-235). Vadi Yayınları.
- Işın, E. (1987). Cumhuriyet ve hümanizm. *Gergedan*, 7, 89-92.
- İnaç, H. (2006). *Avrupa Birliği entegrasyon sürecinde Türkiye'nin kimlik problemleri*. Ekin Kitabevi.
- İnalçık, H. (2002). Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı. *Doğu Batı*, 5, 9-18.
- İpşiroğlu, M.Ş. ve Eyüboğlu, S. (1958). *Saklı Kilise*. Yenilik Basımevi.

- Jazeel, T. (2012). Postcolonialism: Orientalism and the geographical imagination. *Geography*, 97(1), 4–11.
- Jeanniere, A. (2000). Modernite nedir? (Nilgün Tatal, Çev.). Mehmet Küçük (Ed.), *Modernite versus postmodernite* içinde (s.95-107). Vadi Yayınları.
- Jones, R. (2008). Relocating nationalism: On the geographies of reproducing nations. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 33(3), 319–334.
- Kadıoğlu, A. (1998). Milletini arayan devlet: Türk milliyetçiliğinin açmazları. A.Ünsal (Ed.), *75 yılda tebaa'dan yurttaş'a doğru* içinde (s.201-212). Tarih Vakfı Yayınları.
- Kaika, M. (2006). Dams as symbols of modernization: The urbanization of nature between geographical imagination and materiality. *Annals of the American Association of Geographers*, 96(2), 276–230.
- Kalaycıoğlu, E. (2000). 1960 sonrası Türk politik hayatına bir bakış: Demokrasi neo-patrimonyalizm ve istikrar. E.Kalaycıoğlu, A.Y.Sarıbay (Ed.), *Türkiye'de politik değişim ve modernleşme* içinde (s.387-413). Alfa Kitabevi.
- Kalaycıoğlu, E. ve Sarıbay, A.Y. (2000). Tanzimat: Modernleşme arayışı ve politik değişim. E.Kalaycıoğlu, A.Y.Sarıbay (Ed.), *Türkiye'de politik değişim ve modernleşme* içinde (s. 3-22). Alfa Kitabevi.
- Kaplan, D. ve Herb, G. (2011). How geography shapes national identities. *National Identities*, 13(4), 349–360.
- Kara, İ. (1985). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık tartışmaları. M. Belge (Ed.), *Cumhuriyet donemi Türkiye ansiklopedisi 5* içinde (s. 1405-1420). İletişim Yayınları.
- Karaböcek, C. (2017). Türk düşüncesinde hümanizm arayışı: Milli kimlik inşasında bir uğrak. *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, 9, 130-143.
- Karabulut, N. ve Daşdemir, F. (2020). İmge, imgelem ve imgeleme kavramları bağlamında sanat eserinin oluşumu. *EKEV Akademi Dergisi*, 0(82), 231-244.
- Karacasu, B. (2007). Cevat Şakir Kabaağaçlı. U.Kocabaşoğlu (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce III: Modernleşme ve Batıcılık* içinde (s. 472-477). İletişim Yayınları.
- Karacasu, B. (2008). Mavi Kemalizm, Türk hümanizmi ve Anadoluçuluk. A.İnsel (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce II: Kemalizm* içinde (s. 334-343). İletişim Yayınları.
- Karakas, M. (2000). *Türk ulusçuluğunun inşası*. Vadi Yayınları.
- Karakas, M. (2013). Türkiye'nin kimlikler siyaseti ve sosyolojisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8(2), 1-44.
- Karasar, N. (2005). *Bilimsel araştırma yöntemi*. Nobel Yayın Dağıtım.
- Karpat, K.H. (1995). Kimlik sorununun Türkiye'de tarihi, sosyal ve ideolojik gelişmesi. Sabahattin Şen (Ed.), *Türk aydını ve kimlik sorunu* içinde (s.23-38). Bağlam Yayınları.
- Karpat, K.H. (2004). *Balkanlar'da Osmanlı mirası ve ulusçuluk*. (Recep Boztemur, Çev.), İmge Kitabevi Yayınları.
- Karpat, K.H. (2006). *Osmanlı'da değişim, modernleşme ve uluslaşma*. (Dilek Özdemir, Çev.). İmge Kitabevi.
- Karpat, K.H. (2010). *Türk demokrasi tarihi*. Timaş Yayınları.
- Karpat, K.H. (2019). *Kısa Türkiye tarihi 1800-2012*. Timaş Yayınları.
- Kasbarian, J.A. (1996). Mapping Edward Said: Geography, identity, and the politics of location. *Environment and Planning D: Society and Space*, 14(5), 529–557.
- Kaya, Ş. (2023). Kültürel miras bağlamında mavi yolculuk: Tarihi, bugünü ve geleceği. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 34(3), 239-254.
- Kaygusuz, İ. (2021). Türkiye'de sağ taban ile sağ siyaset arasında kurulan ilişki biçimleri. *Uluslararası Batı Karadeniz Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, 5(2), 164-188.

- Kayık1934. (2021). Mavi yolculuk. <https://www.kayik1934.org/mavi-yolculuk> adresinden 28/03/2023 tarihinde alınmıştır.
- Keskin, A. (2019). *Türkiye’de öğrenci olayları ve Türk siyaseti üzerine etkileri (1968-1980)*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Keyder, Ç. (1993). *Ulusal kalkınmacılığın iflası*. Metis Yayınları.
- Keyman, E.F. (2013). *Türkiye’nin yeniden inşası. Modernleşme, demokrasi, kimlik*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Khong, L. (2003). Actants and enframing: Heidegger and Latour on technology. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 34(4), 693–704.
- Kılıçkaya, D. (2010). Halikarnas Balıkcısı ve Ahilik. *Folklor/Edebiyat*, 16(63), 71-90.
- Kim, D. (2016). Geographical imagination and intra-Asian hierarchy between Filipinos and South Korean retirees in the Philippines. *Philippine Studies: Historical ve Ethnographic Viewpoints*, 64(2), 237–264.
- Knight, D.B. (1982). Identity and territory: Geographical perspectives on nationalism and regionalism. *Annals of the Association of American Geographers*, 72, 514–31.
- Kocakaplan, N. (2021). *Fârâbî ve İbn Sînâ’da imgelem kavramı*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- Koçak, O. (2009). 1920’lerden 1970’lere kültür politikaları. A.İnsel (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce II: Kemalizm içinde* (s. 370-424). İletişim Yayınları.
- Kongar, E. (2006). *Tarihimizle yüzleşmek*. Remzi Kitabevi.
- Koraltürk, M. (2003). Milliyetçi bir refleks: Yer adlarının Türkleştirilmesi. *Toplumsal Tarih*, 117, 98-99.
- Koyuncu, A. (2004). Osmanlı kimliği üzerine bazı düşünceler. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 201-212.
- Koyuncu, B. (2014). *Benim milletim: AK Parti iktidarı, din ve ulusal kimlik*. İletişim Yayınevi.
- Koyunoğlu, Ö.E. (2018). *Türkiye’de heykel sanatının çağdaşlaşma süreci 1950-1980*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Köker, L. (1990). *Modernleşme, Kemalizm ve demokrasi*. İletişim Yayınları.
- Köse, T. (2017). Çözüm sürecinin yükseliş ve düşüşü. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 4(1), 13-40.
- Kruse, R. J. (2009). The geographical imagination of Barack Obama: Representing race and space in America. *Southeastern Geographer*, 49(3), 221–239.
- Kulin, A. (1999). *Füreyâ*. Remzi Kitabevi.
- Kurultay, T. (2012). Cumhuriyet Türkiye’sinde çevirinin ağır yükü ve Türk hümanizması. *Studien Zur Deutschen Sprache Und Literatur*, 0(11), 13-36.
- Kümbet, P. (2022). A Posthuman quest for establishing self-image through nature in Virginia Woolf’s *The Waves*. *HUMANITAS - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(19), 150-170.
- Kymlicka, W. (2012). *Multiculturalism: Success, failure, and the future*. Migration Policy Institute.
- La Fontaine. (1984). *Bütün masallar*. (Sabahattin Eyüboğlu, Çev.). Cem Yayınevi.
- Latour, B. (1992). Where are the missing masses? The sociology of a few mundane artifacts. W.E.Bijker, J.Law (Ed.), *Shaping technology/building society: Studies in sociotechnical change içinde* (s.225-58). MIT Press.
- Latour, B. (1996). On actor-network theory: A few clarifications. *Soziale Welt*, 4(47), 369-381.
- Latour, B. (1999). On recalling ANT. J.Law, J.Hassard vd. (Ed.), *Actor network theory and after içinde* (s.15-25). Wiley-Blackwell.
- Latour, B. (2008). *Biz hiç modern olmadık*. (İnci Malak Uysal, Çev.). Norgunk Yayıncılık.

- Latour, B. (2021). *Toplumsal yeniden toplama: Aktör-ağ teorisine bir giriş*. (Nüvit Bingöl, Çev.). Tellekt Yayınları.
- Lavi, L. (2013). Making time for national identity. Theoretical concept and empirical glance on the temporal performance of national identity, *Nations and Nationalism* 19(4), 696–714.
- Law, J. (1992). Notes on the theory of the actor-network: Ordering, strategy, and heterogeneity. *Systems Practice*, 5(4), 379-393.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin doğuşu*. (Metin Kırıatlı, Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Linz, J.J. (2008). *Totaliter ve otoriter rejimler*. (Ergun Özbudun, Çev.). Liberte Yayınları.
- Livingstone, D. N. (1994). Classics in human geography revisited: Lowenthal, D. 1961: Geography, experience, and imagination: towards a geographical epistemology. *Annals of the association of american geographers* 51, 241-60. *Progress in Human Geography*, 18(2), 209–210.
- Livingstone, D.N. (2004). Cultures of science. J.S.Duncan, N.C.Johnson, R.H.Schein (Ed.), *A companion to cultural geography* içinde (s.139-151). Blackwell Publishing
- Lowenthal, D. (1961). Geography, experience and imagination: Towards a geographical epistemology. *Annals of the Association of American Geographers*, 61, 241–60.
- Maalouf, A. (2023). *Ölümçül kimlikler*. (Aysel Bora, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Marcano, L.C. (2011). *Geographical imaginations and power: An inquiry on the social production of the Venezuelan territory*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Clark University.
- Marcus, A.P. (2009). Brazilian immigration to the United States and the geographical imagination. *Geographical Review*, 99(4), 481–498.
- Mardin, Ş. (1983). Atatürkçülüğün kökenleri. M. Belge (Ed.), *Cumhuriyet donemi Türkiye ansiklopedisi 1* içinde (s. 86-89). İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1985). İslamcılık. M. Belge (Ed.), *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye ansiklopedisi 5* içinde (s.1400-1404). İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk modernleşmesi. Makaleler 4*. İletişim Yayınları.
- Mccrone, D. ve Bechhofer, F. (2015). *Understanding national identity*. Cambridge University Press.
- McGregor, J. (2003). The Victoria Falls 1900-1940: Landscape, tourism and the geographical imagination. *Journal of Southern African Studies*, 29(3), 717-737.
- MEB. (1989). *Milli Coğrafya 1*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mert, N. (2005). Türkiye İslamcılığına tarihsel bir bakış. Y.Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce XI: İslamcılık* içinde (s.411-420). İletişim Yayınları.
- Metinoğlu, N. (2022). A posthuman view of the blazing world. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, 569-578.
- Miller, D.L. (2000). *Citizenship and national identity*. Polity Press.
- Mills, C.W. (2019). *Sosyolojik tahayyül*. (Ömer Küçük, Çev.). Hil Yayınları.
- Modood, T. (2019). A multicultural nationalism? *Brown Journal of World Affairs*, 25(2), 233-246.
- Murdoch, J. (1998). The spaces of actor-network theory. *Geoforum*, 29(4),357-374.
- Murphy, A.B. (2002). National claims to territory in the modern state system: Geographical considerations. *Geopolitics*, 7(2), 193–214.
- Mutlu, H.S. ve Kanat, S. (2017). Anadolu çanak geleneğinde grafiksel bir üslup: Alev'in çanakları. *idil*, 6(37), 2607-2620.
- Nicholls, S. (1909). The use of pictures for the development of the geographical imagination. *The Geographical Teacher*, 5(2), 112–116.
- Nikunen, K. (2016). Hopes of hospitality: Media, refugee crisis and the politics of a place. *International Journal of Cultural Studies*, 19(2), 161–176.

- Noonan, İ.K. (2009). *Halikarnas Balıkcısı'nın kızından: Anılar akın akın*. Bilgi Yayınevi.
- Norton, W. (1989). Human geography and the geographical imagination. *Journal of Geography*, 88(5), 186-192.
- O'Reilly, G. (2019). Territoriality: Identity, state and nation revisited. G.O'Reilly (Ed.), *Aligning geopolitics, humanitarian action and geography in times of conflict* içinde, (s.29-57). Springer Nature.
- Oktay, A. (1987). Halikarnassos'dan Bodrum'a. Türkiye'de hümanist söylem'in tarihçesi ve ütöplast bir aydın hareketi üzerine. *Gergedan*, 7, 97-100.
- Oktay, A. (2003). *Entelektüel tereddüt*. Everest Yayınları.
- Oran, B. (1990). *Atatürk milliyetçiliği: Resmi ideoloji dışı bir inceleme*. Bilgi Yayınevi.
- Oran, B. (2004a). Türk üst kimliği ülkeyi bölüyor. *İktibas*, 311, 57-60.
- Oran, B. (2004b). Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Raporu'nun bütün öyküsü. *Birikim*, 188, 17-25.
- Oran, B. (2010). *Türkiye'de azınlıklar kavramlar, teori, Lozan, iç mevzuat, içtihat, uygulama*. İletişim Yayınları.
- Oran, B. (2016). "Türk" teriminin öyküsü. E.Aktoprak, A.C.Kaya (Ed.), *21. yüzyılda milliyetçilik. teori ve siyaset* içinde (s.249-272). İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2018, 14 Ocak). Başka bir direniş tarzı: Sultanahmet mitingleri. <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ilber-ortayli/baska-bir-direnis-tarzi-sultanahmet-mitingleri-40709227> adresinden 04/01/2023 tarihinde alınmıştır.
- Öcal, M. (1998). Cumhuriyet döneminde Türkiye'de din eğitimi ve öğretimi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 241-268.
- Öğün, S. S. (1995). *Modernleşme, milliyetçilik ve Türkiye*. Bağlam Yayıncılık.
- Öğün, S. S. (2000). *Mukayeseli sosyal teori ve tarih bağlamında milliyetçilik*. Alfa Yayınları.
- Ömer Hayyam. (1961). *Dörtlükler*. (Sabahattin Eyüboğlu, Çev.). Çan Yayınları.
- Önal, İ.H. (1983). *Halikarnas Balıkcısı*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özbek, A. (2018). *Cevat Şakir Kabaağaçlı: Hayatı-eserleri-sanatı üzerine bir araştırma*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Özbudun, E. ve Yücel, B. (2012). *Anayasa hukuku*. Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Özder, F. (2006). *1980 sonrasında Türkiye'de muhafazakar kimliğin gelişimi ve siyasal partiler*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Özer, B. (2019). Adalet ve Kalkınma Partisi'nin muhafazakârlık anlayışı üzerine bir değerlendirme. *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 43-59.
- Özkan, B. (2014). Making a national vatan in Turkey: Geography education in the late Ottoman and early republican periods. *Middle Eastern Studies*, 50(3), 457-481.
- Özkan, B. (2016). Yeni-Osmanlıcılık ve Pan-İslamcılık. E.Haspolat, D.Yıldırım (Ed.), *Türkiye'de yeni siyasal akımlar (1980 sonrası)* içinde (s. 405-459). Siyasal Kitabevi.
- Özkırımlı, U. (2010). *Milliyetçilik üzerine güncel tartışmalar. Eleştirel bir müdahale* (Yetkin Başkavak, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özkırımlı, U. (2020). *Milliyetçilik kuramları eleştirel bir bakış*. Doğu Batı Yayınları.
- Özman, A. (2007). Hasan Âli Yücel. U.Kocabaşoğlu (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce III: Modernleşme ve Batıcılık* içinde (s. 358-363). İletişim Yayınları.
- Özsoy, M.Ş. ve Oral, H. (2005). *Erol Güneş'in Ke(n)dişi*. Yapı Kredi Yayınları.

- Öztürk, E. (2016). *1960 ve 1971 yılları arasında Türkiye’de öğrenci hareketleri*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Özğurlu, S.B. (2012). Latin Amerika’da solun yükselişinin siyasal sisteme etkileri. *Mülkiye*, 274, 13-36.
- Özveren, E. (2015). Writing with the Mediterranean in the twentieth century: The advent of the Fisherman of Halicarnassus. *Mediterranean Studies*, 23(2), 195-222.
- Paasi, A. (1997). Geographical perspectives on Finnish national identity. *GeoJournal*. 43, 41–50.
- Paasi, A. (2003). Territory. J.Agnew, K.Mitchell, G.Toal (Ed.), *A companion to political geography* içinde, (s.109-123). Blackwell Publishing.
- Paasi, A. (2009). Bounded spaces in a “borderless world”: Border studies, power and the anatomy of territory. *Journal of Power*, 2(2), 213–34.
- Paasi, A. (2020). Nation, territory, memory: Making state-space meaningful. D.Storey (Ed.), *A research agenda on territory and territoriality* içinde (s.61-82). Edward Elgar Publishing.
- Painter, J. (2010). Rethinking territory. *Antipode*, 42, 1090-1118.
- Pakış, A. (2012). Anadolu söylemde “öteki” imgesi”. *Spectrum: Journal of Global Studies*, 4, 117-135.
- Parekh, B. (1995). The concept of national identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 21(2), 255-268.
- Parla, T. (1991). *Türkiye’de anayasalar*. İletişim Yayınları.
- Paşa, Ş.B. (2021). *Yeni Türkiye’de ulusal kimlik inşası*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Trakya Üniversitesi.
- Poole, R. (1999). *Nation and identity*. Routledge.
- Pow, J. (2016). Revitalizing students' geographical imagination in a digital world. *Journal of the International Society for Teacher Education*, 20(2), 57-67.
- Price, M. D. (1996). The Venezuelan Andes and the geographical imagination. *Geographical Review*, 86(3), 334–355.
- Pulat, A. ve Bayraktutan, S. (2019). Güngör Dilmen’in tiyatrolarında toplumsal temalar. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 3(3), 374-393.
- Radcliffe, S. A. (1996). Imaginative geographies, postcolonialism, and national identities: Contemporary discourses of the nation in Ecuador. *Ecumene*, 3(1), 23–42.
- Radcliffe, S. ve Westwood, S. (1996). *Remaking the nation: Place, identity and politics in Latin America*. Routledge.
- Rashidi, Y., Ahmadipour, Z., Alemi, A. ve Bayat, M. (2021), The role of geographical imagination and geopolitical representation in dividing space/place into "our" and "their". *Geopolitics Quarterly*, 16(4), 79-100.
- Renan, E. (2016). *Ulus Nedir?* Pinhan Yayıncılık.
- Robins, D. (2018). Imagining London: The Role of the geographical imagination in migrant subjectivity and decision-making. *Area*, 51(4), 728-735.
- Rogers, R.A. (2006). From cultural exchange to transculturation: A review and reconceptualization of cultural appropriation. *Communication Theory*, 16, 474–503.
- Rojas, R. (2008). *Essays in Cuban intellectual history*. Palgrave Macmillan.
- Rosaldo, R. (2005). Foreword. N. G. Canclini (Ed.), *Hybrid cultures: Strategies for entering and leaving, modernity* içinde (s.11-19). University of Minnesota Press.
- Rusk, R. R. (1906). A plea for imagination in the teaching of geography. *The Geographical Teacher*, 3(6), 239–243.
- Saatçioğlu, E. (2016). Halikarnas Balıkcısı’nın Aganta Burina Burinata romanını ekoeleştirel bakışla

- okumak. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(1), 581-600.
- Saçlıoğlu, M.Z. (2018). *Güneş umuttan doğar. Türkan Saylan kitabı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sadoğlu, H. (2017). Türk milliyetçiliğinde Anadolu imgelemi: Remzi Oğuz Arık. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 3(3), 76-83.
- Sağlam, R. (2021). Posthuman dijital özne: Braidotti'nin eleştirel insan sonrasının eleştirisi. *ViraVerita E-Dergi*, 13, 295-323.
- Said, E. (2013). *Oryantalizm*. (Berna Ülner, Çev.). Metis Yayınları.
- Said, E. (2016). *Kültür ve Emperyalizm*. (Necmiye Alpay, Çev.). Hil Yayın.
- Salter, M.B. (2011). The Geographical imaginations of video games: Diplomacy, civilization, America's army and Grand Theft Auto I. *Geopolitics*, 16(2), 359-388.
- Saraçoğlu, C. (2011). İslami-muhafazakâr milliyetçiliğin millet tasarımı: AKP döneminde Kürt politikası. *Praksis*, 26(2), 31-54.
- Sarıbay, A.Y. (1992). Cumhuriyet, devlet ve toplum. *Türkiye Günlüğü*, 20, 36-39.
- Sarıbay, A.Y. (1998). *Siyasal Sosyoloji*. Der Yayınları.
- Savaş, A. (2008). *Maya sanat galerisi*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Savaş, E. (2009). *Bodrum Sualtı Arkeoloji Müzesi'nde bulunan Bodrum Yarımadası Hellenistik dönem kent sikkeleri*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Schnapper, D. (1995). *Yurttaşlar cemaati. Modern ulus fikrine dair*. (Özlem Okur, Çev.). Kesit Yayıncılık.
- Scott, J. (1990). *A matter of record*. Polity Press.
- Serezli, G.A. (2006). *Turkish humanism project in the early republican period*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Ortadoğu Teknik Üniversitesi.
- Sevinç, D. (2012). *Demokrat Parti dönemi Türk-Yunan ilişkileri (1950-1960)*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Sevinçli, E. (1999). Bilinmeyen yönleriyle Balıkçı. Ö.Seçkin, A.Şimşek (Ed.), *Balıkçı'ya merhaba: Halikarnas Balıkçısı günleri içinde* (s. 9-22). Edebiyatçılar Derneği Yayınları.
- Sezen, Y. (1997). *Hümanizm ve Atatürk devrimleri*. Ayışığı Kitabevi.
- Shapin, S. (1998). Placing the view from nowhere: Historical and sociological problems in the location of science. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 23(1), 5-12
- Sharpe, K.B. (2018). Hellenism without Greeks: The use (and abuse) of classical antiquity in Turkish nationalist literature. *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 5(1), 169–190.
- Shears, A. ve Fekete, E. (2014). Re-Constructing the map: NBC's Geographic imagination and the opening ceremony for the 2012 London Olympics. *Sociological Research Online*, 19(1), 121–128.
- Sheppard, E. ve Barnes, T.J. (2019). Baltimore as Truth Spot. David Harvey, Johns Hopkins, and urban activism. T.J.Barnes, E.Sheppard (Ed.), *Spatial histories of radical geography North America and beyond içinde* (s.183-209). John Wiley ve Sons Ltd.
- Shiner, L. (2020). *The invention of art: A cultural history*. The University of Chicago Press.
- Sinanoğlu, S. (1998). *Türk Hümanizmi I*. Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş.
- Sinanoğlu, S. (1999). *Türk Hümanizmi II*. Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş.
- Sivri, M. ve Kuşça Güngör, S. (2013). Halikarnas Balıkçısı'nın eserlerinde mitlerin izleri ve karşılaştırmalı mitolojiye katkısı. *Milli Folklor Dergisi*, 13(97), 39 -52.
- Smith, A.D. (1994). *Milli kimlik*. (Bahadır Sina Şener, Çev.). İletişim Yayınları.
- Smith, A.D. (2008). *The cultural foundations of nations: Hierarchy, covenant and republic*. Blackwell.
- Smith, A.D. (2010). *Nationalism. Theory, ideology, history*. Polity Press.

- Smith, E. (2015). 'Canaanising Madagascar': Africa in English imperial imagination, 1635- 1650" *Itinerario*, 39(2), 277-298.
- Soja, E.W. (2019). Postmodern coğrafyalar: Eleştirel toplumsal teoride mekânın yeniden ileri sürülmesi. Sel Yayıncılık.
- Somel, S. A. (2009). Osmanlı reform çağında Osmanlılık düşüncesi (1839-1913). M.Ö.Alkan (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce I: Cumhuriyete devreden düşünce mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in birikimi* içinde (s. 88-116). İletişim Yayınları.
- Storey, D. (2017). States, territory and sovereignty. *Geography*, 102(3), 116-121.
- Süleymanoğlu-Kürüm, R. ve Gençkal Eroler, E. (2023). Spatial constructions of homeland in Turkish national identity: Exclusion and inclusion of Europe. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 20(77), 17-33.
- Şahin, C. (1992). *Milli Coğrafya 2*. Ders Kitapları Anonim Şirketi.
- Şahin, K. (2007). Bir ideoloji olarak milliyetçilik. *Akademik Bakış*, 12, 1-9.
- Şav, Z. (2011). *İki kuleli yalı*. Sözcükler Yayınevi.
- Şaylan, G. (1992). *Türkiye'de İslamcı siyaset*. Verso Yayınları.
- Şen, H. (2007). Bir modernleşme ideolojisi olarak İslamcılık. *Sosyoloji Dergisi*, 17, 235-266.
- Şenol, M. (2009). Medeniyet tartışmalarında Mavi Anadoluculuk akımının yeri. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 6(21-22), 105-124.
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. (2016). Hacibayram Camii (Ankara). <https://kvmgm.ktb.gov.tr/TR-163970/hacibayram-camii-ankara-2016.html> adresinden 02/05/2023 tarihinde alınmıştır.
- Taner, S. ve Tezcan, R. (2020). *Halikarnas Balıkcısı'nın mirası*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Tanpınar, A.H. (2016). *Beş şehir*. Dergah Yayınları.
- Tansuğ, S. (1961). Anadolu kültürü. *Yeni Ufuklar*, 9(105-106), 428-434.
- Tarcan, U. ve Kancı, T. (2022). Öteki olarak insan: Posthümanist kuramda öznellik ve ideoloji. *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15, 163-178.
- Taşkın, E. (2023). *Engelliliğe bakışta yeni bir yaklaşım olarak insanötesicilik*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Kapadokya Üniversitesi.
- TDK. İmgelem. <https://www.tdk.gov.tr/> adresinden 17/02/2022 tarihinde alınmıştır.
- TDK. Tahayyül. <https://www.tdk.gov.tr/> adresinden 17/02/2022 tarihinde alınmıştır.
- Tekeli, İ. (1998). *Tarih yazımı üzerine düşünmek*. Dost Kitabevi Yayınları.
- Tekeli, İ. (2007). Türkiye'de siyasal düşüncenin gelişimi konusunda bir üst anlatı. U.Kocabaşoğlu (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce III: Modernleşme ve Batıcılık* içinde (s. 19-42). İletişim Yayınları.
- Tekeli, İ. (2011). *Türkiye için siyaset ve demokrasi yazıları*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tekeli, İ. (2014). Coğrafya ve mekân üzerine. E. Bekaroğlu, A. L. Özdemir (Ed.), *Bir disiplinin iç dünyası: Modern Türk coğrafyası üzerine söyleşiler* içinde (s.3-16). İdil Yayıncılık.
- Tezcan, R. (2013). Mavi yolculuğun gayıkları ve teğneleri. O.Berent, M.Koraltürk (Eds) içinde, *İskelede yaşanan... denizler, gemiler, denizciler* (s.249-279). İletişim Yayınları.
- Thiesse, A.M. (2010) Ulusal Kimlikler, Ulusaşırı Bir Paradigma. Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot (Ed.), (Devrim Çetinkasap, Çev.) *Milliyetçiliği yeniden düşünmek: Kuramlar ve uygulamalar* içinde (s. 151-178). İletişim Yayınları
- Thompson, M. (2019). *The geographical imaginations and mobilities of Filipino nurses: An exploration of global therapeutic networks in metro Manila, The Philippines*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Newcastle University.
- Thompson, M. (2020). Mental mapping and multinational migrations: A geographical imaginations

- approach. *Geographical Research*, 58, 388–402.
- Tokdoğan, N. (2018). *Yeni Osmanlılık: Hınç, nostalji, narsisizm*. İletişim Yayınları.
- Topal, Ç. (2017). Alan Turing'in toplumbilimsel düşünüşü: Toplumsal bir düş olarak yapay zekâ. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 57(2), 1340-1364.
- Toprak, B. (1990). Dinci sağ. I.C.Schick, A.E.Tonak (Ed.), *Geçiş sürecinde Türkiye* içinde (s.359-387). Belge Yayınları.
- Toprak, B. (1995). Türkiye'de dinin denetim işlevi. E.Kalaycıoğlu, A.Y.Sarıbay (Ed.), *Türkiye'de siyaset: Süreklilik ve değişim* içinde (s.387-397). Der Yayınları.
- Triandafyllidou, A. (1998). National identity and the 'other'. *Ethnic and Racial Studies*, 21(4), 593-612.
- Triandafyllidou, A. (2020). Nationalism in the 21st century: Neo-tribal or plural? *Nations and Nationalism*, 26, 792–806.
- Trt Haber. (2020, 24 Temmuz). Ayasofya Camii'nde 86 yıl sonra ilk namaz coşkusu. <https://www.trthaber.com/haber/gundem/ayasofya-camiinde-86-yil-sonra-ilk-namaz-coskusu-504319.html> adresinden 15/04/2023 tarihinde alınmıştır.
- Tully, J. (2008). Identity politics. T.Ball, R.Bellamy (Ed.), *The cambridge history of twentieth-century political thought* içinde (s.517-533). Cambridge University Press.
- Tunaya, T. Z. (1960). *Türkiye'nin siyasi hayatında batılılaşma hareketleri*. Yedigün Matbaası.
- Tunaya, T. Z. (2009). *Türkiye'de siyasal gelişmeler (1876-1938) Kanun-ı Esasi ve Meşrutiyet dönemi*. Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Turan, A., (2022). Pragmatizm ve popülizm sarkacında Ak Parti ve milliyetçilik. *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5(2), 139-178.
- Turan, C. (2016). *Türk-Yunan İlişkileri ve Ege Sorunları*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Trakya Üniversitesi.
- Turan, S. (2023). Posthüman yazında müzik imgesi: Maurice G. Dantec örneği. *Söylem Filoloji Dergisi*, 8(3), 797-806.
- Türkdoğan, O. (2015). *Kemalist sistem ve sosyo-kültürel yapısı*. Çizgi Kitabevi.
- Türkdoğan, O. (2016). *Türk toplumunun tarihsel kimliği ve günümüz sorunları*. Çizgi Kitabevi.
- Türker, H. (2020). Şiire ilişkin felsefi bir soruşturma II: İmge ve mecaz. *Kaygı*, 19(1), 97-120.
- Tüzün, A. (1999). Balıkçı ve Anadolu uygarlıkları. Ö.Seçkin, A.Şimşek (Ed.), *Balıkçı'ya merhaba: Halikarnas Balıkcısı günleri* içinde (s.54-58). Edebiyatçılar Derneği Yayınları.
- Uluskan, S.B. (2010). *Atatürk'ün sosyal ve kültürel politikaları*. Korza Basım.
- Ulusoy, M. (2014). *Türk Devrimi ve milliyetçilik*. Kaynak Yayınları.
- Urbanc, M., Gašperič, P. ve Kozina, J. (2015). Geographical imagination of landscapes: Analysis of the book of photographs Slovenian landscapes. *Acta geographica Slovenica*, 55(1), 99–125.
- Urgan, M. (2013). *Bir dinazorun gezileri*. Yapı Kredi Yayınları.
- Uyumaz, D. (2021). *Türk seramiğinin sanat nesnesine dönüşümünde Füreye Koral'ın etkisi*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Yeditepe Üniversitesi.
- Ünal, C. ve Karaoğuz, C.T. (1985). *Milli coğrafya ana ders kitabı I*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Üstel, F. (2009). *Makbul Vatandaş'ın peşinde. II. Meşrutiyet'ten bugüne vatandaşlık eğitimi*. İletişim Yayınları.
- van der Vaart, R. (2009). Geographical imagination in Dutch historical self-representation – the case of the cultural canon of the Netherlands. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 100(3), 348–357.

- Vikipedi (2013, 16 Aralık). Meclis-i Umûmî. Erişim adresi: https://tr.wikipedia.org/wiki/Meclis-i_Um%C3%BBm%C3%AE adresinden 24/03/2023 tarihinde alınmıştır.
- Vikipedi. (2006, 13 Mayıs). Atatürk Devrimleri. https://tr.wikipedia.org/wiki/Atat%C3%BCrk_Devrimleri adresinden 05/03/2023 tarihinde alınmıştır.
- Wallerstein, I. (2005). *Dünya Sistem Analizi*. (E. Abadoğlu, N. Ersoy, Çev.). Aram Yayınları.
- Warf, B. (2012). Nationalism, cosmopolitanism, and geographical imaginations. *Geographical Review*, 102(3), 271-92.
- Wendel, D.B.B. (2012). The 1922 'symphony of sirens' in Baku, Azerbaijan. *Journal of Urban Design*, 17(4), 549-572.
- Wharton, C. (2006). Document analysis. Victor Jupp (Ed.), *The sage dictionary of social research methods* içinde (s.74-76). SAGE Publications.
- Wikilala. Ulus Gazetesi 5.12.1938. <https://www.wikilala.com/> adresinden 27/04/2023 tarihinde alınmıştır.
- Williams, C.H. ve Smith, A.D. (1983). The national construction of social space. *Progress in Human Geography*, 7(4), 502-518.
- Williams, M.H. (2010). Can leopards change their spots? Between xenophobia and trans-ethnic populism among West European far right parties, *Nationalism and Ethnic Politics*, 16(1), 111-134.
- Winder, G. M. (2010). Imagining world citizenship in the networked newspaper: "La Nación" reports the assassination at Sarajevo, 1914. *Historical Social Research/Historische Sozialforschung*, 35(1), 140-166.
- Wolfe, C. (2010). *What is posthumanism?* University of Minnesota Press.
- Wright, J. K. (1947). Terrae incognitae: The place of the imagination in geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 37, 1-15.
- Yalçı, A. (2021). Meşrutiyet dönemi aydınlarında İslamcılık tartışmaları. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(16), 516-538.
- Yazan, S. ve Bekaroğlu, E. (2024). Claiming civilizations: The geographical imagination of blue anatolianism in modern Türkiye. *Geojournal*, 89/206.
- Yazıcı, N. (1998). *Halikarnas Balıkcısı'nın eserlerinde tabiat*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Yazıcı, N. (2011). Halikarnas Balıkcısı'nın yazınsal eserlerinde Türk kimliğine ilişkin söylemler. *Türkbilig*, 22, 163-170.
- Yener, M. (2021). Yücel Dergisi'nde hümanizm bahsi. *Düşünce ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, 148-167
- Yetgin, D. ve Yılmaz, A. (2018). İlk mavi yolculuklar. N. Kozak (Ed.), *Dünden bugüne Türkiye'de turizm* içinde (s.829-845). Yıkılmazlar Basın Yayın.
- Yetim, F. (2008). Meşrutiyet döneminde Türkçülüğe geçişte kapsayıcı formül: "Millet-i Hâkime" düşüncesi ve etkileri. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18, 71-84.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, D. (2016). Muhafazakar demokrasi ve AKP. E.Haspolat, D.Yıldırım (Ed.), *Türkiye'de yeni siyasal akımlar (1980 sonrası)* içinde (s. 539-559). Siyasal Kitabevi.
- Yıldırım, E. (2012). *Modern cumhuriyetin kimlik arayışları: Kayıp kimliğin peşinde Mavi Anadoluculuk hareketi*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Yıldırım, E., (2013). Erken cumhuriyet yılları milli kimlik tartışmaları: Hasan Ali Yücel ve Türkiye'de hümanizma arayışları. *Turkish Studies*, 8(7), 745-763.
- Yıldız İlgen, S. ve Birinci, M. (2020). Resim sanatında yaratım unsuru olarak imge. *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6, 101-116.
- Yıldız, A. (2009a). Kemalist milliyetçilik. A.İnsel (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce II: Kemalizm* içinde (s. 210-234). İletişim Yayınları.

- Yıldız, A. (2009b). Kürt ulusal hareketinin üç tarz-ı siyaseti: Kemalizm, İslamcılık ve sol. Ö.Laçiner (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce IX: Dönemler ve zihniyetler* içinde (s.545-558). İletişim Yayınları.
- Yıldız, A. (2016). *Ne mutlu Türküm diyebilene. Türk ulusal kimliğinin etno seküler sınırları (1919-1938)*. İletişim Yayınları.
- Yılmaz, A. ve Yetgin, D. (2018). Mavi yolculuktan yat turizmine geçiş. N. Kozak (Ed.), *Dünden bugüne Türkiye’de turizm* içinde (s. 847-858). Yıkılmazlar Basın Yayın.
- Yılmaz, L. (2020). Türkiye’de batıcılık-bağımsızlıkçılık karşıtlığının 1960-1980 döneminde yeniden üretilmesi. *Belgi Dergisi*, 2(20), 2657-83.
- Yılmaz, M. (2015). Mavi Anadolu hareketi ve modernleşmenin yeni ufukları. T.Yazıcı (Ed.), *1946’dan günümüze medya ve siyaset* içinde (s.195-208). Volga Yayıncılık.
- Yiftachel, O. (2002). Territory as the kernel of the nation: Space, time and nationalism in Israel/Palestine. *Geopolitics*, 7(2), 215-248.
- Yiğit, A.A. (1992). *İnönü dönemi eğitim ve kültür politikası (1938-1950)*. Boğaziçi Yayınları.
- Yinanç, M.H. (1969). *Milli tarihimizin adı*. Hareket Yayınları.
- Yinilmez Akagündüz, S. ve Akagündüz, Ü. (2013). Cumhuriyet dönemi düşünürlerinden Sabahattin Eyuboğlu’nda felsefi bakış. *Folklor/Edebiyat*, 19(76), 21-30.
- Young, J.C. (2017). Canadian Inuit, digital qanuqtuurunnarniq, and emerging geographic imaginations. *Geoforum*, 86, 53-62.
- Yörük, Z. (2008). Politik psişe olarak Türk kimliği. T.Bora (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce IV: Milliyetçilik* içinde (s. 309-324). İletişim Yayınları.
- Yurdadön Aslan, P. ve Yavan, N. (2018). Edward Said’in ‘Mekânsal Dönüş’e Katkısı. *Posseible Düşünme Dergisi*, 14, 114-135.
- Yurdigül, Y. (2007). *Avrupa Birliği’ne uyum sürecinde ulusal kimlik olgusu ve ulusal kimliğin televizyon haberlerinde sunumu*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Yücel, T. (2004). Melih Cevdet Anday’ın şiirinde uzam ve zamanın izinde. K.Özkan, A.Akgül (Ed.), *Melih Cevdet Anday: Bütün Yüzyılları Yaşadım* içinde (s. 127-141). Alkım Yayınevi.
- Zielke, D. (2022). The modifier within: Bruno Latour’s actant and Martin Heidegger’s thing theory. *Human Studies*, 45(4), 629-652.
- Zürcher, E.J. (2000). *Modernleşen Türkiye’nin tarihi*. (Yasemin Saner Gönen, Çev.). İletişim Yayınları.

ÖZET

Bu çalışmada, kimlik politikaları ve mekân arasındaki ilişkinin özgün bir örneği olarak, Türkiye’de yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde Cevat Şakir Kabaağaçlı, Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat tarafından müştereken ortaya konulan Mavi Anadolucu kimlik projesi bir coğrafi imgelem olarak incelenmektedir. Son iki yüzyılda genel olarak iktidarlarca üretilen Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük, Kemalizm, Türk-İslam Sentezi vb. kimlik projelerinden müteşekkil Türkiye’de, genel resimden farklı olarak Mavi Anadoluculuk bizzat mekânın kendisini odağa alır. Yeni bir Anadolu kavramsallaştırması yapan bu özgün entelektüel düşünce, herhangi bir ırk, dil, din ayrımı yapmadan Anadolu’daki uygarlık sağanağını birbirinin bir devamı olarak görür. Buna göre aynı mekânı paylaşan bu uygarlıklar, kendileri ortadan kalksa dahi, kültürel olarak sonra gelen toplumlar içerisinde yaşamaya devam etmiştir. Kültürel kılcal damarlar aracılığıyla nesilden nesile aktarılan bu kültürel birikim, Anadolu’yu bir kültürel sentez olarak inşa etmiştir. Anadolu’yu aktif ve şekillendirici bir bağlamda tasvir eden bu düşünce, günümüz Anadolu insanını da bu sentezden arınık görmez ve diyalogu tamamlayan son halka olarak kabul eder. Doküman analizi yöntemiyle Mavi Anadoluculuğa ilişkin deneme, roman, hikaye, çeviri, gezi yazısı gibi birincil ve ikincil kaynakların sistematik olarak incelendiği bu çalışmada, ilk olarak Mavi Anadolucu imgelem, Anadolu’nun kültürel birikim temelinde karakterize edilmesinden hareketle bir kültürel coğrafya kuramı olarak yeniden yorumlanmaktadır. İkinci olarak, hakikat yeri perspektifinden hareketle Mavi Anadolucu embriyonun Halikarnas Balıkcısı olarak bilinen Kabaağaçlı’nın Bodrum’daki çeyrek yüzyıllık yaşamına gömülü olduğu; bununla birlikte Bodrum’da kökleşen Mavi Anadoluculuğun Ege ve Akdeniz kıyılarına odaklanan mavi yolculuklar aracılığıyla yeni takipçiler kazandığı ve Anadolu merkezli bir imgeleme dönüştüğü iddia edilmektedir. Üçüncü olarak, her ne kadar etkinlik gösterdiği dönemde

marjinalleştirilmeye çalışılmışsa da, Mavi Anadolucu nosyonun günümüzde küresel ve yerel ölçekteki kimlik temelli sorunlara alternatif bir çözüm potansiyeli taşıdığı öne sürülmektedir. Düşüncenin bünyesinde barındırdığı hümanist, kapsayıcı, birleştirici niteliklerinin gündeme getirilmesinin yanı sıra çağdaş teorik perspektifler ışığında yeniden değerlendirilmesi sonucunda, mevcut çetrefilli kutuplaşmaları tekaüde çıkararak evrensel bir kozmopolit kimlik seviyesine mazhar olabileceğini söylemek pekala mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Mavi Anadoluculuk, coğrafi imgelem, Anadolu, hakikat yeri, mavi yolculuklar.

ABSTRACT

In this study, as a unique example of the relationship between identity politics and space, the Blue Anatolian identity project jointly put forward by Cevat Şakir Kabaağaçlı, Sabahattin Eyüboğlu and Azra Erhat in the third quarter of the twentieth century in Turkey is analyzed as a geographical imagination. Unlike the general picture in Turkey, which is composed of identity projects such as Ottomanism, Islamism, Turkism, Kemalism, Turkish-Islamic Synthesis, etc. produced by the ruling powers in the last two centuries, Blue Anatolianism focuses on the space itself. This original intellectual thought, which conceptualizes a new Anatolia, sees the shower of civilizations in Anatolia as a continuation of each other without making any distinction between race, language or religion. Accordingly, these civilizations, which shared the same space, continued to live culturally in the societies that came after them, even if they themselves disappeared. This cultural accumulation, passed down from generation to generation through cultural capillaries, built Anatolia as a cultural synthesis. This idea, which depicts Anatolia in an active and shaping context, does not see today's Anatolian people as free from this synthesis and accepts them as the last link that completes the dialogue. This study, which systematically examines primary and secondary sources such as essays, novels, stories, translations, and travelogues on Blue Anatolianism through document analysis, firstly reinterprets the Blue Anatolian imagination as a theory of cultural geography based on the characterization of Anatolia on the basis of cultural accumulation. Second, from truth spot perspective, it is argued that the embryo of Blue Anatolianism is embedded in the quarter-century life of Kabaağaçlı, known as the Fisherman of Halicarnassus, in Bodrum; however, Blue Anatolianism, which took root in Bodrum, through blue voyages gained new followers and transformed into an Anatolian-centered imagination. Thirdly, it is argued that the Blue Anatolian notion has the potential to offer an alternative solution to

identity-based problems on a global and local scale today, even though it was marginalized during the period in which it was active. By bringing the humanist, inclusive and unifying qualities of the idea to the agenda, as well as re-evaluating it in the light of contemporary theoretical perspectives, it is quite possible to say that it may be able to achieve a universal cosmopolitan identity level by eliminating the current complicated polarizations.

Keywords: Blue Anatolianism, geographical imaginations, Anatolia, truth spot, blue voyages.

