

Fransa'daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Kimlik Algıları

Mehmet Ali Akıncı*

Öz

Bu makalede, Fransa'da yaşayan birinci ve ikinci kuşak Türk göçmenlerin etnik ve dinsel kimlik algılarını, kültürel uyum kuramının iki boyutlu etnik kimlik modeli (Berry 1980) çerçevesinde inceleyen çalışmanın sonuçları sunulmaktadır. Fransa'da yaşayan göçmenlerin Fransız toplumuna uyumu ve kimlik sorunu, genel olarak sosyolojik ve dinsel açıdan önemli çalışmalara konu olmasına rağmen kimlik/din ilişkisi şimdiye kadar ele alınmamıştır. Bu amaçla, birinci kuşaktan 86, ikinci kuşaktan 180, toplam 266 katılımcının anketlerinden elde edilen ve Batı Avrupa ülkelerinde yaşayan Türkler üzerine daha önce yapılan çalışmalarla karşılaştırılan bulgular, Fransa Türklerinin etnik ve dinî algılarının öz kültüre dayandığını, köken veya hâkim grup kimliğiyle özdeşleşmenin kuşaklar için önem taşıdığını kanıtlamaktadır. Faktör analizleri ikinci kuşak Türk göçmenler arasında dinî kimlik algısının güçlü olduğunu, birinci kuşak arasında ise sembolik tanımlamalar ile dinî uygulamalar arasında farklılıklar olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler

Fransa, Türk göçmenler, birinci ve ikinci kuşak, etnik kimlik, dinî kimlik, kültürel uyum

1. Giriş

Aşağıda Fransa'daki birinci kuşak Türk göçmenleriyle onların soyundan gelen, Fransa'da doğup büyüyen ve eğitim gören ikinci kuşak gençlerde etnik ve dinî kimlik algılarını içeren bir çalışmanın sonuçları sunulmaktadır.¹ Göç, basit anlamda fiziksel bir yer değiştirme değil, insanın içine

* Prof. Dr., Rouen Üniversitesi, Dynamiques Sociales et Langagières (DySoLa, EA 4701) – Mont - Saint - Aignan / Fransa
mehmet-ali.akinci@univ-rouen.fr

doğduğu, sosyalleştiği/sosyalleşeceği, çevreyi bırakıp yeni bir ortama gitmesidir. “Ülkelerini ya da bölgelerini terk etme nedenleri ne olursa olsun, ya da vardıkları yerde nasıl karşılanırlarsa karşılanınsınlar göç edenler özelliklerine bağlı olarak (göçün şekli, zamanı, nedeni, zorunlu ya da istemli olması, göç edenlerin cinsiyetleri, yaşları, göç edilen yerin özellikleri v.b.) farklı derecelerde de olsa uyum güçlükleri yaşamaktadırlar” (Gün 2006: 28). Göç edenler, sadece yeni bir dil öğrenmek değil aynı zamanda yeni bir kültüre (ortam, düzen, davranışlar ve de bunların işlevlerine) uyum sağlamak zorundadırlar. Bu nedenle, bireyler başka bir kültürle tanıştıklarında ister istemez değişikliğe uğrarlar.

Bugüne kadar, Fransa dahil olmak üzere, pek çok Avrupa ülkesinde göçün psikolojik, sosyokültürel ve dilsel neticeleri yaygın ve nitelikli olarak incelenmiştir. Geldikleri ülkelere yerleştiklerinde, göçmenler için kaçınılmaz olarak kültürel ve dilsel değişiklikler söz konusu olmakta, değişik derecelerde *kültürleşme* veya *kültürel uyum* (acculturation)², *kültürel erime* (assimilation) ve *uyum* (integration) süreçleri meydana gelebilmektedir. Mevcut literatüre göre iki boyutlu bir uyum süreci söz konusudur: (a) *kabul*, kişinin eski kültüründen gelen mirasının büyük kısmının kaybı ve yaşadığı yeni ülkenin değer yargıları ve kültürel davranışlarını kabul etmesi, yeni kültürün büyük ölçüde benimsemesi, (b) *tepki*, köken ülkenin kültürel değer yargıları ve inançlarının korunması, yani kültürleşmeye direnme karşı hareketlerdir (Phinney vd. 2001). Kabul ve tepkinin yanı sıra hem köken hem de yeni kültür özelliklerinin başarılı biçimde işlev göreceği yeni bir kültürel bütünlük oluşturacak şekilde birleştirildiği *adaptasyon* da söz konusu olabilir (Redfield vd. 1936: 152). Kültürel uyum sosyoekonomik, tarihi, siyasi ve psikolojik değişkenleri kapsadığından araştırmacılar için sorun teşkil eden karmaşık bir olgudur. Kavramın incelenmesi bu nedenle beşerî bilimler için kaçınılmazdır. Kültürel uyum çalışan araştırmalar öncelikle göçmenlerin kültürel değişimi ve sosyokültürel uyumunu tanımlamak amacıyla genel psikolojinin yöntemlerini kullanır. Çalışmaların çoğu bireye özel ilgiyle genel psikoloji teorisi çerçevesinde gerçekleşir. Ancak derin bir anlayış sergilemeden, gruplar arası dinamikleri ve toplumsal süreçleri titizlikle incelemeyen kültürel uyum olgusu eksik resmedilmiş olur. Ancak göçmenlerin kendi kültürel uyum yönelimlerine odaklanarak da adaptasyon olgusu betimlenir.

Göç ortamında gruplar arası dinamikleri daha iyi anlamak için, aşağıda önce kültürel uyum, etnik ve dinî kimlik algıları modellerini tartıştık. Devamında göçmenlere yönelik Fransız politikasından kısaca bahsettikten sonra Fransa’da yaşayan Türk toplumunun özelliklerine, dil kullanımları-

na ve dinî uygulamalara değindik. Çalışmamızda uyguladığımız araştırma yöntemini tanıttıktan sonra Fransa'daki birinci ve ikinci kuşak Türk göçmenlerin etnik ve dinî kimlik algılarını içeren anket sonuçlarını tartıştık.

2. Kimlik Gelişimi ve Etnik Kimlik Algısı

Redfield vd. (1936: 149) öncü çalışmalarında kültürel uyumu “farklı kültürlerden gelen kişi ve grupların uzun süreli irtibatları sonucu ortaya çıkan dilsel ve kültürel değişim süreci” olarak tanımladılar. Bogardus (1949: 127) ise kültürleşmeyi: “iki veya daha fazla kültürel sistemin, beşerî ilişkiler vasıtasıyla ayrı bir kültür sistemi geliştirmesi süreci” olarak tanımlar ve üç tip kültürleşme belirler: 1) *Körlemesine kültürleşme*, insanların birbirine yakın yaşamaları ve mal ve hizmet ilişkilerine girmeleriyle kendiliğinden gelişen kültürel özelliklerin vuku bulması, 2) *empoze kültürleşme*, bir kültürün diğerine baskı yaparak kendi özelliklerini empoze etmesi, 3) *demokratik kültürleşme*, her kültürün temsilcilerinin diğer kültürleri kendi tarihî ve değerler sistemi içinde kabul etmesidir.

Kültürel uyum için, tek boyutlu ve iki boyutlu kültürel uyum modellerini içeren değişik ölçme modelleri geliştirilmiştir. Kültürleşme sürecini en iyi şekilde tanımlayan ve bu süreci en uygun değerlendirebilen araçların bulunması araştırmacılar hâlâ önemli tartışma konularıdır (bk. Arends-Toth ve van de Vijver 2006, Kang 2006, Phinney 1990).³ Arends-Toth (2003: 12), göçmen veya azınlık alt kültür gruplarının mensuplarında kültürün korunması ve adaptasyon arasındaki ilişkinin üç biçimde tanımlanabileceğini; buradan da üç farklı kültürleşme modeli doğduğunu göstermiştir.

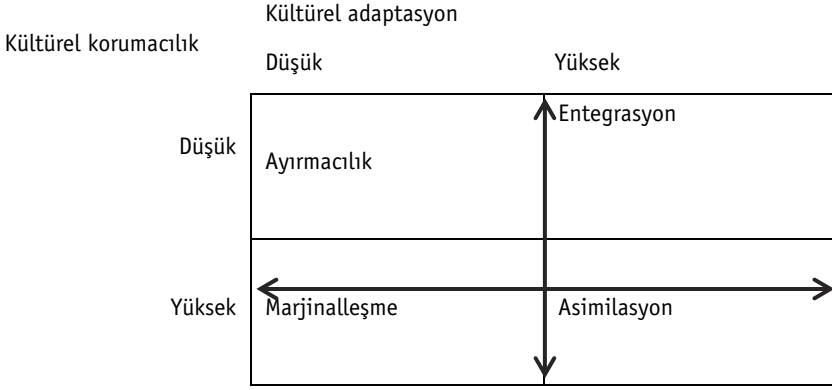
Bu modellerden birincisi en bilineni Gordon'a ait olan tek boyutlu modeldir (1964). Bu model, kültürel değişim sürecini kültürel korumacılıktan adaptasyon yönünde, tek boyutlu bir süreç olarak görmek; göçmenlerin yeni kültürü elde ettikçe zamanla köken kültürlerini kaybedeceklerini öngörmektedir. Kültürel uyum hızı kişiden kişiye değişebilir, kişiler kültürel kimliklerinin seçiminde genelde tam özgür değildir. Birçok kişi için sonuç yeni kültüre mutlak uyumdur. Böylece bu modelde, kültürleşmenin iki temel ve zıt yönü olan kültürel korumacılık ve kültürel adaptasyon, iki zıt kutup olarak ele alınmıştır. Bu durumda etnik azınlıkların mensupları öz kültürleri ve hâkim grubun kültürü arasında bir seçim yapmak zorundadırlar. Gordon (1964) için, göçmenlerin asimilasyon sürecinin doruk noktası yeni ülke tarafından önyargı ve ayrımcılık eksikliğiyle gruplar arası çatışma olmamasıdır. Yalnız günümüzde göçmenlerin yeni ülke kültürüne uyumları yerine başka seçenekleri olduğu göz önünde bulundurulunca tek boyutlu kültürel uyum modeli son dönemdeki araştırmalarda eleştiri konusu olmuştur.

Şekil 1. Tek boyutlu kültürleşme modeli (Arends-Toth 2003: 13).

Göçmenler hem kendi kültürlerinde hem de hâkim kültürde etkili işlevsellik sergileyebilen bireyler olarak *iki kültürlü kimlik* veya öz kültürlerine ait özelliklere sıkıca sarılıp hâkim kültürü benimsemeyen kimlik geliştirebilirler. Hatta aynı anda iki veya daha fazla kültürel kimliği benimseyebilirler ya da orijinal kültürüne ait özelliklerin çoğunu terk edip hâkim kültürünkileri benimseyebilirler. Dubet (1989) örnek olarak Fransa'daki Portekiz, Asya kökenli ve Türk toplulukların işlevsel olarak yüksek ama kültürel olarak kötü uyum sağladıklarını verir. Mağrip kökenli göçmenleriyse kültürel açıdan yüksek, işlevsel açıdansa düşük uyum sağlayanlar arasında göstermektedir. Tek boyutlu modelin kısıtlayıcı doğası göz önüne alındığında, araştırmacılar, azınlık kültürel grup üyelerinin yeni ülkenin kültürünü benimserken aynı zamanda etnik kökenlerini koruma fırsatı veren iki boyutlu modeli tercih etmektedirler.

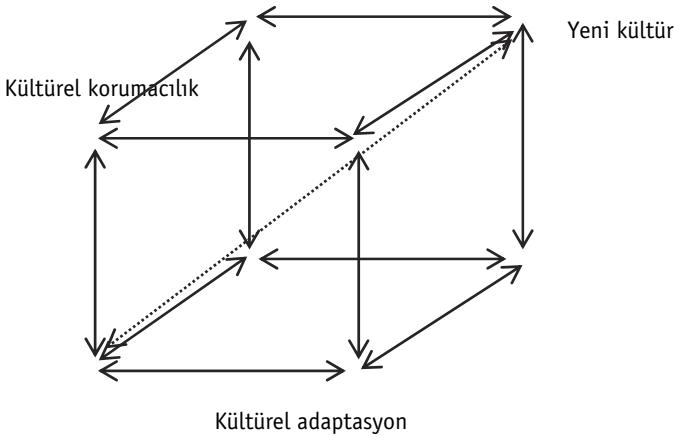
Kültürel uyum araştırmalarında kullanılan iki boyutlu model, Berry'nindir (1980). Bu modelde kültürel korumacılık ve adaptasyon, iki bağımsız boyut olarak sunulmakta, kişinin kendisini bir kültürle tanımlamasındaki yükselişin, diğer bir kültürle tanımlamasında gerileme gerektirmediği ileri sürülmektedir. Kültürel korumacılık ve adaptasyonun birleştirildiği bu modelde, Berry (1980) dört kültürleşme stratejisi ortaya çıkarmaktadır: *asimilasyon* (bir azınlık grubun öz kültürünü bırakıp değer, gelenek ve tutumlarında, çoğunluk grubununkileri benimsemesi), *entegrasyon* (kendi köken kimliklerini koruyarak çoğunluk kültürünunkileri kabullenmesi), *ayırmacılık* (kendi kültürüne ait özelliklere sıkıca sarılıp hâkim kültürü reddetme) ve *marjinalleşme* (her iki kültürle de ilişkilerini asgari düzeyde tutma). Daha sonra Berry (2003), *kültürleşmeyi* ya da *kültürel uyumu* bireysel ve grup süreci olarak iki seviyeye ayırmıştır. Bu model, Bourhis vd. (1997) tarafından alınıp gruplar arası ilişkilere ve sürecin iki boyutlu görünümüne daha fazla önem veren etkileşimli kültürel uyum modeli (*Interactif Acculturation Model*) adı altında geliştirilmiştir (ayrıntılar için bk. Wagner 2010).

Şekil 2. İki boyutlu kültürleşme modeli (Arends-Toth 2003: 13)



Sonuncu model olan üç boyutlu füzyon modelindeyse, kültürleşmenin iki ana boyutu karışmakta, her iki kültüre de benzemeksizin en iyi yönlerini içeren, yeni, bütünleşmiş bir kültür ortaya çıkmaktadır (Arends-Toth 2003: 13).

Şekil 3. Üç boyutlu (füzyon) kültürleşme modeli (Arends-Toth 2003: 13)



Kişilerin öz kültürel kimliklerinden ödün vermeksizin iki kültürün de bir parçası olduklarını hissetmeleri doğal olarak mümkündür. Clément ve Noels (1992) etnik-dilsel kimliğin dinamik ve koşullara bağlı olarak düşü- nülebileceğini öne sürmüşlerdir. Gerekli durumlarda iki kültürü de geliş- tirme ve koruma, birinden diğerine geçebilme yetenekleri, bireyin psikolo- jik halinin sağlıklı olmasına katkıda bulunur. Bu düşünceyi benimseyip, özellikle de göçmen kökenli ikinci kuşak gençler için, birden fazla kimlik

geliştirmek veya iki kültürden kendileri için en iyisini seçmek mümkündür. Ancak göçmenlerin etnik ve ulusal kimlikleri ve uyum sürecinde rollerini, onların ve hâkim ülke bireylerinin tutumları arasındaki etkileşimi dikkate alarak kavrayabiliriz. Hâkim ülke toplumunun üyeleri tarafından kabul ediliyor hissetmedikçe, göçmenlerin ilgili ülke kültürüne uyumları sorun teşkil eder.

Rothe vd. (2011: 74) göre “etnik kimlik, belirli bir kültürel grubun değer, ideal ve inançlarını içeren daha geniş bir kavram olan kültürel kimlik ifadesi kapsamaktadır”. Bu kavram dinamik ve karmaşıktır. Genellikle soy, ortak dil ve köken, bazen de bir din ile ilişkilidir. Aynı zamanda oldukça akışkan bir kavramdır çünkü atfedilen (*attributed*) ile kabullenilen (*subscribe*) etnik kimliklerin doğaları her zaman örtüşmeyebilir. Etnik grup hem kendini tanıma hem de dış grup tarafından tanınma olarak anlaşılmaktadır (Fishman 1989). Etnik kimlik böylece temelde belirli bir etnik gruba aidiyet açısından bireyin bağımsızlığını ifade eder.

İki boyutlu modeli çerçevesinde etnik ve dinî kimlik algıları çalışmamızın inceleme nesnelerini oluşturmaktadır. Etnik algının temelde belli bir gruba aidiyet duygusu olduğu göz önüne alındığında, bu çalışmada kişinin kendini tanımlama, aidiyet ve bağlılık duyguları ve ortak değerler duygusu yanında tutumlar da ele alınacaktır. Liebkind'in (2006: 80) belirttiği üzere “kültürleşme sırasında kendini tanımlama değişikliklerini tanımlamak kültürlenme tutumları için kullanılan benzer sorunları da içerir. Örneğin hâkim ülkenin kültürel özelliklerini benimsemek ya da benimsememek, öz kültürü korumak istemek ya da istememek gibi”. Aslında, bir birey için kendi kendine uygulanan tanımlama kategorileri onun etnik tanımlamasını ifade etmek için yeterli değildir. Ancak, tanımlama derecesi kültürel uyum tutumu için güçlü bir göstergedir. Sözü geçen kültürel uyum tutumları bu çalışmada Fransa'daki göçmen Türkler için kuşaklar arası farklılıkları gözlemlemek için test edilmiştir.

3. Etnik Kimlik Algısında Dinî Kimliğin Rolü

Özellikle göç ortamında, Müslümanlar için dinî kimlik daha çok önem taşıdığından, bu çalışmada Fransa'daki Türk göçmenlerinin dinî kimliklerini değerlendirdik. Tajfel ve Turner'in (1986) *sosyal kimlik teorisi* farklı sosyal sınıfa aidiyeti ve insanların aidiyet için verdikleri olumlu veya olumsuz değerleri ifade eder. Bilinçli olarak bir gruba aidiyet üyelik-benlik kavramı oluşturur. Ancak sosyal kimlik diğer gruplarınkiyle karşılaştırılınca daha çok anlam kazanır. Herkes için üyesi olduğu bir gruba ait olma duygusu gurur ve memnuniyet verici bir histir. Bazı gruplarda olumlu sosyal kimlik tanımı için dinin önemli rol oynadığı göz önüne alınırsa, kültürel

kimlik korumanın devamı için kuşaklar arası dinî kimlik belirlemesi önemli hale gelir. Prensip, Türkler *grup odaklı* (collectivism) bir toplumdur ve bu tür kültürlerde ya o toplumun bir üyesi olunur ya da olunmaz (Hui ve Triandis 1986). *Birey odaklı kültürler* (individualism) ile karşılaştırıldığında, Triandis (2001) için grup odaklı kültürün bireyleri kendilerini belirli bir gruba aidiyet açısından tanımlar ve o grubun hedefleri doğrultusunda hareket eder. Bu nedenle, Verkuyten (2007: 343) grupların dinî kimlik algılarının saptanmasında grup odaklı kültürleri karşılaştırıp “din bireylerin yaşamlarında çok büyük önem taşıdığından dinî gruplar genellikle etnik kimliğin en önemli destekçileridirler” der. Batı Avrupa’daki yoğun ve özellikle olumsuz basın yayın organlarına rağmen Türk ve Magrip kökenli göçmenler oldukça dindardır. Ancak İslami inanç gruplarının homojen olduğu iddia edilemez. Hollanda, Fransa ve Almanya gibi bazı Batı Avrupa ülkelerinde İslam ve sorunlar eşanlı görülmektedir. Dindarlar genellikle stigmatize edilip gericilikle damgalanmaktadırlar (bk. Verkuyten 2007). Sosyal kimlik teorisine göre, İslamın güçlü bir şekilde stigmatize edilmesi sadece göçmenlerin kendileri üzerinde değil, kültürel uyum yönelimleri üzerinde de etki yapar. Bu çalışmada Fransa’daki Türk göçmenlerin dinî kimlik düzeyini gözlemlemek amacıyla bir dizi sorular yöneltilmiştir. Bu soruları incelemeyi önce, kısaca Fransa’nın göçmen politikasına değinmek istiyoruz.

4. Fransa’nın Etnik Azınlıklara Yönelik Politikası

Göçmenlere yönelik uyum politikaları incelendiğinde genellikle iki karşıt siyasi tavır gözlemlenir: biri *asimilasyon*, diğeri ise *çoğulculuktur*. Bu iki tavır arasında ayırım yapmak kolay görünse de gerçekte fark sanıldığı kadar açık değildir (Abu 2006). Diğer Batı Avrupa ülkeleri ile karşılaştırıldığında, etnik azınlıklar ile ilgili Fransa’nın politikası birçok açıdan farklıdır. Ancak, diğer Batı Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, ulus-devlet ve kültür birliği içersinde vatandaşlık ideolojisi Fransız politikasının temelidir (Archibald 2002). Dilsel ve kültürel çoğulculuğun teşviki yerine, Fransa açıkça göçmenlerin dilsel ve kültürel uyumu (*integration*) ve dilsel asimilasyon politikasını seçmiştir. Ayrıca, Fransa Cumhuriyeti Başbakanı tarafından 1987 yılında Milliyet Komisyonu (*Commission de la Nationalité*) oluşturulmuştur. Bu komisyonun başlıca görevi “olası bir Vatandaşlık Kanunu reformunun ortaya çıkaracağı sorunların üzerinde düşündürmektir”. Komisyon, herhangi bir yönünü ihmal etmeksizin – hukuki, sosyolojik, dinî, demografik ve insanî – tutku içerikli tartışılan bu konuya açıklama getirmesi için davet edilmiştir (Schnapper 1988: 9). Komisyon genel olarak toplumda göçmenlerin asimilasyonunu hızlandırmak için hukuki düzen çerçevesinde bir dizi önlem önermiştir⁴. Asimilasyon zorunluluğu 26

Kasım 2003 tarih 2003-1119 nolu yasanın 68. maddesince kanunen açıklanmıştır. Bu madde gereğince “bir kişi eğer yeterince Fransız toplumuna asimilasyonunu kanıtlayamazsa, özellikle de Fransızca’yı bilmiyorsa, vatan-daşığa kabul edilemez”. Fransızca’yı bilme becerisi kültürleşme sürecinin temel şartlarından biri haline gelmiştir çünkü Fransa için dil, sosyal uyum ve ulusal birliğin güvencesi olarak görülmektedir. Bu kültürel uyum özellikle de ikinci kuşak gençleri etkilemekte çünkü onlar “artık ebeveynlerinin yaptıkları gibi dünyalarını iki ayrı sektör gibi görmemektedirler. Çocukluktan itibaren iki farklı kültürel yapının – okulda hâkim toplumun / evde göçmen ailenin – kurallarına tabi bu gençler, hem bu ikilemi hem de bundan kaynaklanabilecek çatışmayı içselleştirmek zorunda kalıyorlar” (Ebu 2006: 84). İkinci kuşak gençlerin büyük çoğunluğu ebeveynlerinin dil ve kültürlerini korumakta zorluk çekiyorlar. Ancak, tüm çalışmalar Fransa’daki Türklerde dilsel ve kültürel asimilasyonun hâlâ çok düşük olduğunu göstermektedir. Yöntem ve sonuçlar kısmına geçmeden önce, Fransa’daki Türk toplumunun özellikleri kısaca sunulacaktır.

5. Fransa’daki Türk Göçmen Toplumunun Özellikleri

Fransa’ya Türk göçünün tarihi diğer göçmen gruplarına göre daha yenidir. İkinci Dünya Savaşı’ndan kısa bir süre sonra, sadece 7,770 Türk Fransa’da yaşamaktaydı. Bu sayı 1954 yılında 5,273’e düşmüş ve 1968 yılında tekrar 7,628’e ulaşmıştır. Türkiye ile Fransa arasındaki ilk ikili anlaşma 1965 yılında imzalanmış, ama kitlesel göç 1970’lerin başında başlayarak 1980’lere kadar devam etmiştir. 1968 yılında 7,628 olan sayı, 1972 yılında 50,860’e yükselip 1982 yılında bu 123,540’a ulaşmıştır. 1990 nüfus sayımında, Türkler 202,000 olarak Fransa’da dördüncü göçmen toplumu konumuna gelmiştir (yabancıların toplam %5,5’i). Son resmi INSEE nüfus sayımında (2000), en çok artan göçmen nüfusu Türklerde gözlemlenmiştir. Kişinin uyruğu temel alınarak bu sayımda Türklerin nüfusu 262,652 olarak hesaplanmıştır. Fransa’daki Türklerin sayısı 2004 yılında 326,000 (Manço 2004), Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı’nın Ocak 2014 için verilen tahmini nüfusu 611,515’dir. Son INSEE (2012) verilerinde, 2008 yılı için birinci ve ikinci kuşak Türk nüfusu 459,000’dir. Fransız vatandaşlığına başvuran Türklerin, 2003 yılında 10,492 (Kastoryano 2003), 2006 yılında 13,618 kişi olduğunu düşünürsek (Petek 2010: 28), son 15 yılda bu sayının toplam Türk toplumun %50’sini oluşturduğu tahmin edilmektedir. Fransız vatandaşlığını elde etmiş Türklerin sayısı son 20 yılda artsa da, değişen Fransız politikaları neticesinde, kararname ile Fransız vatandaşı olmak için, sadece Fransızca konuşmak yeterli olmayıp aynı zamanda Cumhuriyetin değerlerini bilip benimseme şartı da vardır. Bu durumda, resmi olmayan kaynaklar, şu anda Türklerin Fran-

sa'daki nüfusunu yaklaşık 550.000 olarak bildirmektedir. Villanova (1997) ve Rollan ve Sourou'nun (2006) çalışmalarına göre Türklerin en yoğun yaşadıkları Fransız bölgeleri arasında, Paris bölgesi %20 ile birinci, Rhône-Alpes bölgesi %17 ile ikinci ve Alsace bölgesi %15 oranla üçüncü gelmektedir. Ayrıca oransal olarak, yoğun bulundukları diğer bölgeler ise şunlardır: Bretagne, Normandiya, Lorraine, Franche-Comté ve Centre.

Başlangıçta, göç ekonomik nedenli olsa ve göçmenler de erkeklerden oluşsa da, 80'lerin başında erken aile birleşimi çerçevesinde kısa dönemde aile göçüne dönüşmüştür (Petek-Şalom 1995). Bu sonuç 1982 nüfus sayımında kadın ve 14 yaş altı gençlerin sayısında güçlü bir artış gösterdiğinden anlaşılmaktadır. Toksöz için (2006: 31) "aile birleşmesi göçmen işçilerin kalıcılışmasında dönüm noktasıdır." Böylece, eşlerini, çocuklarını da yanlarına alan birinci kuşak göçmenler için ülkelerine dönme düşüncelerine rağmen, artık ailesel bağları da olması nedeniyle, Fransa'da yerleşik konuma geçmişlerdir. Hatta 1990'ların başlarında, birçok aile Fransa'ya daimi yerleşmeyi seçmiş, nüfusun üçte biri ev satın almıştır (Villanova 1997). Aldıkları vatandaşlıklarla ve edindikleri mülklerle göçmenlerin geleceklerini Fransa'da görmesi "temelli geri dönüşün efsane" haline geldiğinin kanıtıdır (Sayad 1998: 27).

Bu nedenle, çok az bir zaman diliminde okuma yazma bilmeyen birinci kuşağı, gelecekleri için bambaşka umutları olan Fransa doğumlu eğitimli bir ikinci kuşak takip etmiştir. Bunun Fransa'da Türk nüfusunun genel profili üzerinde etkisi vardır. Ayrıca Fransa'daki Türk toplumunun özellikleri arasında etnokültürel kökenine bağlılık önde gelmekte, Türkler uluslararası topluluk fenomeni oluşturarak yaşam biçimlerini geniş aile ve mahalle komşuluğu etrafında yapılandırmaktadır (Tapia 1995). Sonuç olarak toplum için dayanışmanın güçlendiği ve Türk olmayanlarla sosyal etkileşimin zayıflığı ortaya çıkmaktadır (bk. Armagnague 2008). Birçok işaret bunların göstergesidir:

- 320'den fazla olan Türk dernekleri sayısında büyük artış vardır (Rollan ve Sourou 2006). Bu derneklerin hedefleri göz önüne alındığında, üç tip ortaya çıkmaktadır:

1) *Dini faaliyet ağırlıklı dernekler*: Göçün ilk yıllarında özerk olan bu derneklerin öncelikle amaçları ibadet yerleri oluşturup Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığından resmi imamlar istemektir. 1990'larda Diyanete bağlanan bu dernekler çoğunlukla bu kategoridedir. "Avrupa'da bir Türk camisi, ibadet, toplantı ve buluşma yeridir. Üyeleri ilgilendiren bilgi akışını (idari sorunlar, iş ve konut arama, ticari işlemler...) sağlar. Ama aynı zamanda

caminin eğitim ve eğlence fonksiyonları da vardır. Mescit yanı sıra, hemen hemen tüm camilerin kafeteryası, toplantı salonu, Fransızca veya Türkçe dil kursları ya da mesleki yeterlilik kursları (muhasabe, bilgisayar, terziilik, yemek), okul ödevlerine destek için derslikleri mevcuttur. Çoğu camilerin küçük de olsa (genelde dinî eserleri ve Türk tarihini oluşturan) bir kütüphanesi bile vardır. Birçok cami aynı zamanda bazı salonları spor salonu haline de getirmiştir” (Manço 1997: 103). Bu faaliyetlere, hem dernek gelirlerine destek hem de üyelere helâl mal temin etmek amacıyla Türk yiyecek-içecekleri satan küçük bakkallar da bu camilerin bir parçası haline gelmiştir.

2) *Politik amaçlı dernekler*: Birinci kategori derneklere kıyasla sayıları çok daha azdır. Türkiye’deki siyasi partiler göçmenlerin hayatlarındaki boşluğu ve devletin onlarla olmamasını fırsat bilip Türk nüfusunun yoğun olduğu şehirlerde temsilci şubelerini yasal dernek statüsünde açmıştır. Temelde 1980’li yıllara kadar sol veya sağ görüşlü bu dernekler, 1990 yıllarının başında solcu derneklerin ortadan kaybolmasıyla ortaya çıkmışlardır. Bunlar arasında, milliyetçileri temsilen *Türk Federasyon*, İslamcı grupları temsilen *Milli Görüş*, *Süleymancı*, *Nurcu* dernekleri yer alır (ayrıntılar için bk. Manço 1997). Bozarıslan’a (1990: 73) göre, “Bu teşkilatların niteliği onları dernek olarak tanımlamasa da, siyasi nitelikte gerçek dernekler olarak açıklamak mümkündür.” Ancak son 20 yılda, Türkiye’de siyasi bir partiye sadık olmalarına rağmen bu dernekler de tam olarak yukarıdaki birinci kategorideki derneklerin sunduğu faaliyet ve hizmetlerin (dinî dersler, hac organizasyonu, dil kursları, kültürel etkinlikler, vb.) hemen hemen aynılarını sunmaktadır. Bu nedenle, isimleri hariç, birbirleriyle rekabet içindeki bu iki tip dernekleri ayırt etmek kolay değildir.

3) *Sosyokültürel faaliyet ağırlıklı laik dernekler*: Bunların sayısı Fransa genelinde yirmiyi aşmayan, daha çok uyum üzerine çalışarak Fransız makamlarından kamu yardımı alan bu dernekler şunlardır: Paris Anadolu Kültür Merkezi (CCA), Paris Türkiyeli Yurttaşlar Meclisi (ACORT), Nancy Ataturque ile birlikte Strasbourg Türk İşçileri Dayanışma Derneği (ASTTU)⁵.

“Yabancıların kendi dernekleri kurma yasası tarihi olan 1981’den bu yana, göçmen dernekleri güçlü bir kanıt sunuyor: sadece baskı ve endişe nesneleri olmayıp göçlerinin aktörleri olmalarıdır.” (Bahammou 2011: 101). Bu dernekler sadece Türklerin gönül bağlarıyla birbirleriyle buluşmalarını sağlamayıp, aynı zamanda küresel kimlik oluşumunun da bir parçasıdır; dilin, kültürün ve dinin korunmasında çok büyük rol oynamaktadırlar (Akıncı ve Yağmur 2010). Bu dernekler Türk toplumun olduğu yerlerde

sosyal etkileşim kontrolünü arttıran ve başlıca hedefleri, kadın ve çocuklar olan mekânlardır.

- Topluma yönelik ticaret amaçlı mekânlarda da büyük artış vardır. Fransa'ya ilk gelişlerinde birinci kuşak Türk göçmenlerin çoğunluğu ya fabrika ya da inşaat işçisiydi. 1980'lerde fabrikaların kapanmasıyla, Türkler esnaf ve kendi işyerlerinin patronu olarak inşaat sektörü ve dönercilik işine yönelmişlerdir. Genellikle çocuk yaşta aile birleşimi kapsamında Fransa'ya gelen ve eğitimleri teknik liselerde gören veya tamamlamayan ikinci kuşak gençler bu aile işletmelerini devralarak baba mesleklerini sürdürmektedirler.

- Türk göçmenlerin anavatanlarıyla güçlü bağlarının bir kanıtı da memleketten biriyle evlenmeleri ve yıllık izinleri için genelde Türkiye'yi seçmeleridir. INSEE'ye (1997) göre, genç kızların %98 ve erkeklerin %92'si Türkiye'den bir eşle evlenmektedirler. Başka göç ortamlarında gözlemlendiği gibi (Hollanda, Almanya vs.), grup içi evlilik oranı Türk göçmenler arasında çok yüksektir. Türk dili aile içinde hâlâ baskın dildir ve çocuklar anaokuluna başlayana kadar sadece Türkçe öğrenmektedirler (Akıncı 2001, 2006).

- Göçmenler, Türkçe yazılı ve görsel medyaya da kolayca ulaşabilmektedirler. Göçün başlangıcından itibaren büyük Türk gazeteleri Avrupa'da kendi gazetelerini çıkarmaktadırlar. Son yıllarda ikinci kuşağa yönelik tek dilli veya iki dilli haftalık gazeteler de mevcuttur. Hanelerin %97'sinde çanak anten olduğundan Türk göçmenleri Türk dili ve kültürüyle her gün bir arada olma olanağı sağlayan Türk televizyon kanallarını izleyebilmektedirler. Batı Avrupa'da son yirmi yıl içinde Türk sanatçıların film, konser ve sergilerinde de büyük artış vardır. Görsel medya da Türklerin yaşadıkları ülkelere uyumunu geciktiren etkenler arasındadır. Yazılı medya için olduğu gibi, birçok Türk televizyon kanalı için de göç paha biçilmez bir mali kaynak oluşturmaktadır. Hatta büyük kanalların çoğu Avrupalı Türklere yönelik özel kanal ve programlar sunmaktadır. Son 10 yılda kullanımı hızla yaygınlaşan internet, birden fazla yazılı ve görsel medyaya ulaşmakla beraber sosyal medya sayesinde (Facebook, Twitter...) göçmenlerin hem dil hem de kültürleriyle iç içe yaşamalarını sağlayan kültürün vazgeçilmezi haline gelmiştir. Bu durumda, göçmenler ilk yıllarına nazaran artık dil ve kültürlerinin çok zengin çeşitlerine erişebilmektedirler.

Ayrıca Fransa'daki Türk kökenli çocuk ve gençler, Türk Dili ve Kültürü dersleri sayesinde ilkokul ikinci sınıftan ortaokul son sınıfa kadar, bazı şehirlerde, lise sona kadar ölçünlü akademik Türkçeyi öğrenme şansına sahiptirler. Bu derslerde, çocuklar Türkçe okuma ve yazma öğrenmenin

yanı sıra Türkiye'nin tarih ve coğrafyası hakkında bilgi edinebilmektedirler (Gautier-Kızılyürek 2007, Akıncı ve Jolly 2010).

Fransa'da Türklerin aile içinde dil kullanımları 1990'ların başındaki anketlerimizden birinde (Akıncı 1996), ailelerin %77'si ev içinde yalnızca Türkçe, %3'ü yalnızca Fransızca ve geri kalan %20'si ise iki dili de kullandıklarını ifade etmişlerdi. Buna benzer sonuçlar başka araştırmalarda da ortaya çıkmıştır (Akıncı 2003, Irtis-Dabbagh 2003): Türk kökenli gençlerin çoğunlukta ebeveynleriyle iletişimi Türkçe, akranlarıyla (kardeşler veya arkadaşlar ile) ise Fransızca kurdukları ortaya çıkarılmıştır.

Tablo 1. Dil kullanımları 2003-2010 karşılaştırması (Akıncı 2013)

Yıl/denek sayısı	2003 (n=106)*				2010 (n=82)*			
Konuşulan kişi/dil tercihi	FR	TR	FR + TR	Cevapsız	FR	TR	FR + TR	Cevapsız
Anne	3	62	35	0	17	45	35.5	2.5
Baba	0	55.5	43.5	1	6	43	46.5	5
Kardeşler	40.5	1	55.5	3	44	7.5	41	7.5
Arkadaşlar	37.5	2	61.5	0	27	8.5	61	4.5

(*Yüzdelere tüm yaş grupları sonuçlarına dayanmaktadır).

Hem 2003 hem de 2010'daki sonuçlar, Fransa'da iki dilli Türk gençlerinin çoğunluğunun ebeveynleri ile sadece Türkçeyi iletişim dili olarak kullandıklarını göstermektedir. İkinci seçenek olarak ortaya çıkan sonuç ise, her iki dilin de aile dili haline geldiğidir. 1996'da %20 olan bu oran, 2003 ve 2010'da %40'lardadır. Bu değişimin diğer göstergesi de ebeveynlerle sadece Fransızca iletişim kurulmasının son ankette annelerle %17, babalar ile %6 olan sonuçlarıdır, oysaki 2003'te bu oranlar sadece %3 ve %0 idi. Kardeş ve arkadaşlarla iletişimde ise 2003'te olduğu gibi 2010'da da her iki dilin çoğunluk tarafından tercih edildiği görülmektedir. Sadece Türkçe kullanımı akran grubunda her iki anket dönemi için yok sayılacak derecede düşüktür. Türkçenin yoğun kullanıldığı Türkiye'ye tatile geldiklerinde ebeveynler ve akranlarla sadece Türkçe kullanımı artmakta, özellikle anne ve kardeşlerle, oranlar düşük de olsa, her iki dilin de kullanımı devam etmektedir (Akıncı 2003).

Dinî aidiyet duygusu, dinî ve ulusal kimlik kaybı korkusu açısından direnç olarak görülür. Dinî direnç değil Türk kültürüne özendiren davranışlar yeni kuşaklara aktarıldığı için dinî kimlik göç ortamında Türklerde ulusal kimliklerini korumayı sağlamaktadır. Fransa'daki ikinci kuşak Türk genç-

leriyle yaptığı çalışmada, Irtis-Dabbagh (2003: 109) gençlerin %96.5'nin dininin İslam olduğunu göstermiştir. Ancak dinî uygulamalara gelindiğinde, kızların %55.6'sı ve erkeklerin %52.2'si sadece ara sıra dinî vecibeleri yerine getirdiklerini açıklamış her iki cinsiyet de yaklaşık %23'lük bir oranla bunu düzenli olarak uyguladıklarını ifade etmişlerdir. Bu da dinî kimliğin simgeler üzerinden devam ettirildiğini ve dinî uygulamanın gençler arasında yaygın olmadığını göstermektedir. Küçükken Kuran kurslarına %53'ünün katıldığı, %40'ın ise hiç gitmediği ortaya çıkmıştır. Gençlerin dinî yasaklara uyma oranı %74.8, Ramazan'da oruç tutma oranı ise %75.7'dir. Tribalat birinci kuşak göçmeler hakkındaki başka bir çalışmasında (1995: 236), kadınların %42'sinin, erkeklerin %31'inin düzenli olarak İslami kuralları uyguladıklarını tespit etmiştir. Aynı araştırmada, kadınların %66'sı ve erkeklerin %63'ü yaşamlarının bir döneminde dinî eğitim aldıklarını bildirmişlerdir. Diğer Avrupa ülkeleriyle karşılaştırıldığında, bu oranlar Türkler için daha yüksektir. Yaşadıkları ülkeye geliş ve yaş dinî uygulamalarda büyük rol oynayabilir (bk. Tribalat 1995: 243). Türkiye'den gelen göçmenlerde yüksek dindarlık görülmektedir. İslam'a bağlılık kimlik gelişiminin hem bireysel hem de toplumsal olgusudur, Fransa'da İslam'a aidiyet hem kendini bilmenin hem de kendini tanıtmamanın yoludur. Irtis-Dabbagh'a (2003) göre, din kendini korumak ve sosyal kontrol olarak işlev görmektedir. Araştırma sonuçları, Fransa'daki Türk toplumunun içine kapanık bir tavır takındığı ve göç sürecinin sürekli kendini yenilediğini göstermektedir. Böylece dinî uygulamalar yoğundur ve anadil kullanımı devam etmektedir. Son 10 yılda gerçekleştirdiğimiz bir dizi çalışmalarımızda (2001, 2006, 2008, Yağmur ve Akıncı 2003) Fransa'daki diğer göçmen topluluklara nazaran kardeş ve akranlarla Fransızca kullanımının her ne kadar çoğaldığını görsek de ebeveynlerle anadil kullanımı ve dolayısıyla koruma oranı hâlâ yüksektir. Bu, ikinci kuşak gençlerin iki dilliliklerinin gelişmesine yardımcı olmakta, azınlık dili konumunda olan Türkçenin kaybolmasını engellemektedir (Akıncı 2006).

6. Yöntem

6.1. Sormaca

Kültürel uyum literatüründe, etnik kimlik kültürel değişimin bir parçası olarak görülmektedir. Fransa'daki Türk göçmenlerin kuşaklar arası kültürel uyumunu konu alan araştırmamızda, kültürel algıları göz önünde bulundurularak, Türk göçmenlerin etnik kimliklerini nasıl oluşturduklarına ve hâkim ülkeyle ilişkilerine odaklandık. Kültürleşme veya kültürel uyumla ilgili araştırmalar neticesinde, etnik kimlik oluşumu dinamiklerini kuşaklar arası incelemek için, bu çalışmada iki temel model kullanılmıştır: tek ve iki

boyutlu modeller. Tek boyutlu model etnik kimlik algısını grup içi ve hâkim toplum arasındaki kimlik özdeşleşmesinin sürekliliği (*continuum*) olarak nitelendirmektedir (Phinney 1990). İki boyutlu modelde ise, her iki grupta (iç ve dış) özdeşleşme bağımsız olarak kabul edilir. Bu modelde, azınlık etnik grubun üyeleri bir grup ya da her ikisi ile güçlü veya zayıf kimlik sahibi olabilirler. Kendi grubuyla kurulan güçlü kimlik bağları mutlaka dış grupta kurulan bağların zayıf olduğu anlamına gelmez. Birey, her iki kültürü de benimseyerek güçlü bir şekilde iki kültürü de bir arada barındıran çift kültürel kimliğe sahip olabilir. Aşağıdaki soru ve hipotezler Fransa'daki birinci kuşak ile ikinci kuşak Türk göçmenler arasında etnik ve dinî kimlik algılarını belirlemek için öne sürülmüştür:

1) Dinî kimlik algısının derinliği nedir?

Bu soruya göre, aşağıdaki hipotezler ileri sürülmüştür:

- Birinci kuşak Türk göçmenler ikinci kuşak gençlere nazaran daha dindar kimlik yapısı sergileyecektir;
- Medyada İslam hakkındaki olumsuz klişeler göz önüne alındığında, ikinci kuşak gençler arasında dinî kimlik duyarlılığı daha yüksek görülecektir.

2) Kimlik ile dinî uygulamalar arasında bir ilişki kurulması mümkün müdür?

Bu soru için de şu hipotezi ileri sürdük:

- İkinci kuşak gençler birinci kuşak Türk göçmenlere kıyasla dinî kuralları daha az uygulayacaklardır.

Bu sorulara cevapları almak ve hipotezleri test etmek için, yedi bölümden oluşan 14 sayfalık “Kültürel Yönelim Anketi” başlıklı (katılımcıların cevaplayabilmeleri için en az yarım saat gerektiren) bir anket kullandık. Birinci bölümde, katılımcılara kişisel bilgileri içeren 12 soru yöneltilmiştir: cinsiyet, yaş, doğum yeri, bulundukları ülkede yaşadıkları süre, anne ve babanın doğum yeri, ikamet yeri, eğitim düzeyi, meslek, medeni hali, (evli ise) eşin doğum yeri ve Türkiye’yi ziyaret sıklığı. Daha sonra Phinney’e (1990, 2003) dayalı çok kültürlülük indeksi sormacası sunulmuştur. Üçüncü bölümde iki kültür ile ilişkileri içeren Verkuyten’in (2007) iki boyutlu etnik kimlik ölçeği sormacası kullanılarak Türk kimliği ile ilgili 10, Fransız kimliği ile de 8 soru sorulmuştur. Dil, din, soy, kültürel yönelim ve grup içi norm ve değerleri incelemek amacıyla Fishman’ın (1989) etnik kimlik boyutları ve Smolicz’in (1981) temel değerler teorisini içeren 21 soruluk sormacayı kullandık. Son bölümde ise değişik alanlarda (ev,

kamuya açık yerler) ve etkileşimde oldukları kişilerle (anne, baba, kardeşler, arkadaşlar vs.) Türkçe ile Fransızcanın kullanımlarını inceledik. Makalemizin amaçları doğrultusunda, sadece etnik ve dinî kimlik algıları bölümleri kullanılıp incelenmiştir. Tüm bu soruların aşağıdaki örnekte gösterildiği gibi katılımcıların her soruyu “katılıyorum” / “katılmıyorum” biçiminde 5 puanlı Likert ölçeği ile cevaplamaları istendi.

Soru	Kesinlikle katılmıyorum	Katılmıyorum	Ortada	Katılıyorum	Kesinlikle katılıyorum
2) Ben kendimi Türk hissediyorum	1	2	3	4	5
3) Ben kendimi Fransız hissediyorum	1	2	3	4	5

Türk kökenli birinci kuşak göçmenlerin ve ikinci kuşak gençlerin dinî kimliklerinin kapsamını değerlendirmek için tasarlanmış 18 sorudan oluşan dinî inançlar ölçeği kullanılmıştır. Bu ölçekle sadece sembolik kimlik değil dinî uygulamaların kapsamını da değerlendirmek istedik. Yukarıdaki soru biçimi uygulanarak, katılımcılardan *Ramazanda oruç tutarım* vb. ifadelerin “katılıyorum” / “katılmıyorum” biçiminde derecelendirmeleri istendi.

6.2. Katılımcılar

Birinci kuşaktan 86, ikinci kuşaktan 180 olmak üzere toplam 266 kişinin katıldığı araştırma için anketler Fransızca ve Türkçe olarak iki dilde dağıtıldı. Anket doldururken dil tercihleri şöyledir.

Tablo 2. Katılımcıların anket formunu doldurma dil tercihleri

	1. kuşak	2. kuşak	Toplam
Türkçe sormaca	71	59	130
Fransızca sormaca	15	121	136
Toplam	86	180	266

Katılımcılara ulaşmak için Türklerin yoğun olduğu şehirlerdeki Türk derneklerle temasa geçilip anketin amacı açıklanarak yardımcı olmaları talep edildi. Her şehirde toplumsal olarak etkin birkaç kişi aracılığıyla uygulama kolay bir şekilde yürütüldü. Tamamen anonim olduğu vurgulanmışsa da özellikle dinle ilgili bazı soruları hassas gördükleri, sormacayı çok uzun buldukları veya soruları anlamakta zorluk çektikleri gerekçesiyle birinci kuşak göçmenlerden çalışmaya katılmayı reddedenler oldu. Pilot uygulamada gerekli önlemler alınarak soruların anlaşılması için dil sadeleştirilse de, katılım oranlarında eğitim düzeyi önemli rol oynamıştır. Düşük

eğitimli katılımcılar ve okuryazarlıkları olmayanla anketleri doldururken araştırma asistanlarından yardım almıştır. Asistanlar soruları okuyup açıklayarak katılımcıların soruları anlamalarını ve yanıtlamalarını sağlamışlardır. Bu tür engeller veri toplanmasını zorlaştırmıştır. İnsanların kişisel değer yargılarını ilgilendirdiğinden özellikle kültürel ve dinî yönelimlerle ilgili sorulara karşı duyarlılık göstermeleri anlaşılabilir bir durumdur.

Tablo 3. Kuşaklar arası cinsiyet ve yaş ortalamaları dağılımı (N = 266)

	Kadın	Erkek	Toplam	Yaş ortalaması	Standart sapma
1. kuşak	28	58	86	39,30	11,14
2. kuşak	107	73	180	23,97	7,79
Toplam	135	131	266		

7. Araştırma Bulguları

Kuşaklar arası karşılaştırmalar için istatistik analizlerde SPSS 16.0 yazılım programı kullanıldı. Türk grubuna veya Fransız grubuna (Soru 1) aidiyet duygusunun boyutunu belirlemek için, tanımlayıcı istatistik testleri yapıldı.

Tablo 4. Türk göçmenler arasında kuşaklar arası çapraz etnik kimlik algısı sonuçları (sayı + %)

Ben kendimi ... hissediyorum	Türk	Fransız	Her ikisi de	Cavapsız	Toplam
1. kuşak	73 (%85)	2 (%2.25)	9 (%10.5)	2 (%2.25)	86 (%100)
2. kuşak	118 (%65.5)	10 (%5.5)	52 (%29)	0	180 (%100)
Toplam	191 (%72)	12 (%4.5)	61 (%23)	2 (%0.5)	266 (%100)

Benlik algısı açısından sosyal kimlik teorisine göre, hem birinci kuşak (%85) hem de ikinci kuşak (%65.5) Türkler kendilerini daha çok Türk hissetmektedir. Ancak Fransız kültürüne aidiyet hissi, ikinci kuşak gençlerde birinci kuşağınkıyla karşılaştırıldığında iki kat daha yüksektir. Birinci kuşak Türk göçmenler, Fransız toplumuyla kendileri arasında bazı kültürel farklılıklar görmektedirler. Sonuçlar ikinci kuşak gençlerin iki kültürlü olduklarının bir göstergesidir. Etnik kimliklerini daha yüksek oranda Türk olarak algılamaktadırlar. Fransız ve Türk grupları arasındaki kültürel mesafe fazladır. Dışlanma (ötekileştirme) ile karşı karşıya kalan azınlık gruplarının bazı üyeleri kendi kültürlerine sadık kalırken bazıları haklarındaki olumsuz yargılardan kaçmak için, çoğunluk grup üyelerine yönelirler. Fransa'da Türkler azınlık grup üyesi olmalarına rağmen, katılımcılardan çok az sayıda kişi (birinci kuşaktan 2, ikinci kuşaktan da 10) kendini "sadece Fransız" olarak tanımlamıştır. Etnik kimliğini Fransız olarak belirten

katılımcıların tamamının kadın olması dikkat çekicidir. Sonuçlar ayrıca iki etnik gruba da aidiyet hissinin özellikle ikinci kuşakta daha yoğun olduğunu göstermektedir. Kendilerini aynı anda Türk ve Fransız hisseden katılımcılar (%29) çift kutuplu kültürlenme modeline uygun bir sonucu göstermektedir.

Araştırma sorularını cevaplamak ve ortaya konulan hipotezleri test etmek için, İslami kimlik algısı ve uygulaması açısından kuşaklar arasında varyans analizi (ANOVA) yapılmıştır.

Tablo 5. *İslam dinî kimlik algısı ve din uygulaması için ANOVA sonuçları (N = 266)*

<i>Dinî kimlik algısı maddeleri</i>	Kuşak	Sayı	<i>O</i>	<i>S.S.</i>	<i>F</i>	<i>p</i>
1. Ben bir Müslümanım.	1.	86	4.67	.758	.009	.926
	2.	180	4.68	.721		
2. İslamla ilgili çok bilgim var.	1.	86	4.09	.890	1.851	.175
	2.	180	3.92	.989		
3. İslami kuralları iyi biliyorum.	1.	86	4.15	.861	1.903	.169
	2.	180	3.97	1.088		
4. Nasıl ibadet edilmesi gerektiğini iyi biliyorum.	1.	86	4.31	.815	1.961	.163
	2.	180	4.14	1.013		
5. Diğer Müslümanlarla aramda güçlü bir bağ hissediyorum.	1.	86	4.10	.946	3.494	.063
	2.	180	3.84	1.113		
6. İslamiyet benim için çok şey ifade ediyor.	1.	86	4.55	.835	1.073	.301
	2.	180	4.42	.951		
7. Müslümanlar hakkında konuşulunca kendim hakkında konuşulmuş gibi hissediyorum.	1.	86	4.20	1.050	2.645	.105
	2.	180	4.41	.938		
8. Ben kendim İslami kuralların sıkı bir şekilde uygulanmasından yanayım.	1.	86	3.57	1.279	7.078	.008
	2.	180	3.12	1.309		
9. Günlük yaşamımda kararlar alırken İslami kuralları gözetiyorum.	1.	86	3.62	1.190	.207	.649
	2.	180	3.54	1.211		
10. Fransa'da toplumsal ve politik konularda İslam'ın rolü olmalı.	1.	86	3.31	1.322	1.107	.294
	2.	180	3.14	1.182		

11. İslami inanç insanların özel yaşamlarıyla ilgilidir.	1.	86	4.15	1.203	.439	.508
	2.	180	4.24	1.006		
12. İslam benim işimde ve yaşantımda ilham kaynağıdır.	1.	86	4.03	1.142	3.313	.070
	2.	180	3.76	1.150		
13. Dinî kuralları ön planda utmadan kendimce normal bir yaşam sürüyorum.	1.	86	3.34	1.360	2.299	.131
	2.	180	3.07	1.320		
14. İbadetini yapan bir Müslümanım.	1.	86	4.03	1.068	11.445	.001
	2.	180	3.53	1.160		
15. Ramazanda oruç tutarım.	1.	86	4.44	1.047	.062	.804
	2.	180	4.41	1.142		
16. Dinî bayramları kutlarım.	1.	86	4.63	.855	.011	.917
	2.	180	4.62	.800		
17. Helal kesilmiş et terci ederim.	1.	86	4.51	.979	.264	.608
	2.	180	4.44	1.124		
18. Dinî inancın kişisel bir mesele olduğunu düşünüyorum.	1.	86	4.13	1.379	5.173	.024
	2.	180	4.45	.905		

Birinci ve ikinci kuşak Türk göçmenlerin dinî yönelimleri benzerdir. Türk göçmenler arasında dinî kimlik derinliğine ilişkin birinci araştırma sorumuza cevap olarak her iki kuşak için de dinî kimlik algısının aynı olduğunu söyleyebiliriz: iki kuşak da kendini dindar olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle, birinci hipotez (a) geçersiz sayılırken hipotez (b) doğrulanmıştır. Her iki grup da dinî kimliklerini Türk kimliğinin önemli bir bileşeni olarak kabul ediyor. Sembolik tanımlama açısından, birinci ve ikinci kuşak arasında fark hemen hemen tüm değişkenler için ihmal edilebilir düzeydedir. Ancak dinî uygulamalara gelince (madde 13), birinci kuşağa nazaran ikinci kuşak katılımcıların dinî kuralları daha az ön planda tuttukları ortaya çıkmaktadır ($F_{(1, 266)} = 11.445$, $p = .001$). Aynı yönde, İslami kuralların daha az zorunlu olması gerektiğini (madde 8) onaylıyorlar ($F_{(1, 266)} = 7.078$, $p = 0.008$).

İkinci sorumuza cevap olarak, dinî kimliğin muhakkak dinî uygulamayla ilgili olmadığını söyleyebiliriz. Tablo 4'teki ortalama değerlere (O) yakından baktığımızda, birinci kuşak bireylerin ikinci kuşak bireylere göre İslami kurallara daha fazla dikkat ettikleri açıktır. Ayrıca ikinci kuşağın dinî kuralların (madde 11 ve 18) uygulanmasını kişisel özgürlük bağlamında

değerlendirdikleri görülmektedir. Ancak istatistiksel farklar anlamlı olmadığından hipotez (2a) tanıtlanmamıştır.

Son olarak, dinî kimliğe katkıda bulunan etkenleri anlamak için, cevaplara etken analizi (*factor analysis*) uyguladık. Maddelerin iç tutarlılığını belirlemek için sonuçlar ayrıca *Güvenilirlik analizine* tabi tutulmuştur, güvenilirlik katsayısı çok yüksek çıkmıştır: $Alpha = 0.91$. İki kuşak arasında ortaya çıkan dinî kuralların sıkı uygulanmasıyla ilgili sonuçlar arasındaki fark göz önüne alındığında, her kuşak için dinî tanımlamayla ilgili 18 maddenin etken analizi yapılmıştır. Tüm maddeler varimax rotasyonu ardından temel bileşenler analizine tabi tutulmuştur. Bu hesaplamaya göre, birinci kuşak göçmenler için dört etken ortaya çıkmıştır. Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett testleri sonucunda, çok yüksek örnekleme yeterliliği puanı (0,85) elde edilmiştir. Tablo 6 etkenlerin erimini göstermektedir.

Tablo 6. Birinci kuşak dinî kimlik algısı etken analizi⁶

Dinî kimlik algısı maddeleri	Etken 1	Etken 2	Etken 3	Etken 4
Dinî bayramları kutlarım.	.85			
Ben bir müslümanım.	.78			
Ramazanda oruç tutarım.	.74	.42		
İbadetini yapan bir müslümanım.	.73	.40		
İslamla ilgili çok bilgim var.	.72			
Dinî inancın kişisel bir mesele olduğunu düşünüyorum.	.72			
Nasıl ibadet edilmesi gerektiğini iyi biliyorum.	.68			
Helal kesilmiş et tercih ederim.	.62	.41		
İslami kuralları iyi biliyorum.	.61			
İslamiyet benim için çok şey ifade ediyor.	.58	.44		
İslam benim işimde ve yaşantımda ilham kaynağımdır.	.57	.65		
Diğer müslümanlarla aramda güçlü bir bağ hissediyorum.	.51			
Müslümanlar hakkında konuşulunca kendim hakkında konuşulmuş gibi hissediyorum.	.45	.54		
Ben kendim islami kuralların sıkı bir şekilde uygulanmasından yanayım		.81		

Günlük yaşamda kararlar alırken İslami kuralları gözetiyorum.	.81
Fransa'da toplumsal ve politik konularda İslamın rolü olmalı.	.81
Dinî kuralları ön planda tutmadan kendimce normal bir yaşam sürüyorum.	-.97
Dinî inancın kişisel bir mesele olduğunu düşünüyorum	.98

Etken analizi sonuçlarına göre birinci kuşak Türklerin dinî kimlik algısıyla ilgili dört etken ortaya çıkıyor. Birinci etken altında toparlanan değişkenler katılımcıların sembolik tanımlama ve ibadetle ilgilidir. Birçok yönden, bu değişkenlerin görünümü “ılımlı” İslam görüşünü ifade etmektedir. En yüksek puan, “dinî bayramları kutlama” içindir, ardından da “Ben bir Müslümanım” maddesi gelmektedir. Eğer birinci etkenin maddelerine bakarsak, tüm değişkenler Müslüman kimlik ve standartlar ve İslami değerler de dâhil olmak üzere (örneğin, *Ramazân ayında oruç tutmak*, *Helal kesilmiş et tercih etmek* gibi) dinî uygulamaların bileşenleriyle ilgilidir.

İkinci etken değişkenleri ile ilgili olarak, ortaya radikal İslami kimlik görüşü çıkıyor. Bu değişkenler İslami kuralların daha sıkı uygulandığını göstermektedir. Bazı katılımcıların görüşüne göre, sosyal ve günlük yaşamda, İslamın Fransa'da daha etkili rolü olması gerektiği ortaya çıkıyor. Bu etken için en yüksek puanlar İslam'ın göçmenlerin bulundukları toplumda daha büyük rol oynamasıyla uyumludur.

Üçüncü ve dördüncü etkenler, sadece birer değişken içermektedir. Üçüncü etken, tüm katılımcılar için İslami kuralların bağlayıcı olduğunu göstermektedir. Bu etken için yüksek puanın negatif olması göz önüne alındığında (-.97), günlük yaşamda İslami kuralların oldukça fazla önemsendiğini göstermektedir. Ancak dördüncü etken açıkça bazı birinci kuşak mensupları açısından dinî inancın özel ve kişisel olduğu düşüncesini göstermektedir. Böylece Fransa'nın laik devlet yapısının birinci kuşak katılımcılar için anlam taşıdığını varsayabiliriz.

Etken analizi ikinci kuşak Türkler için oldukça farklı bir resim göstermektedir. Aynı analiz kriterlerini kullanarak, değişken dinî kimlik algısını ilgilendiren 18 madde temel bileşenler analizine tabi tutulup varimax rotasyonuyla hesaplanmıştır. Bu hesaplama neticesinde ikinci kuşak için üç etken ortaya çıkmıştır. KMO ve Bartlett testleri sonucunda, aynı şekilde çok yüksek örnekleme yeterlilik puanı (0.94) elde edilmiştir. Tablo 7 üç etken puanlarını gösterir.

Tablo 7. İkinci kuşak dinî kimlik algısı etken analizi

Dinî kimlik algısı maddeleri	Etken 1	Etken 2	Etken 3
İslamiyet benim için çok şey ifade ediyor.	.87		
Günlük yaşantımda kararlar alırken İslami kuralları gözetiyorum.	.83		
İslam benim işimde ve yaşantımda ilham kaynağımdır.	.83		
Diğer Müslümanlarla aramda güçlü bir bağ hissediyorum.	.79		
Ramazanda oruç tutarım.	.78		
Ben bir Müslümanım.	.76		
İbadetini yapan bir Müslümanım.	.76		
Ben kendim İslami kuralların sıkı bir şekilde uygulanmasından yanayım.	.75		
Dinî bayramları kutlarım.	.75		
Helal kesilmiş et tercih ederim.	.75		
Nasıl ibadet edilmesi gerektiğini iyi biliyorum.	.74		
Müslümanlar hakkında konuşulunca kendim hakkında konuşulmuş gibi hissediyorum.	.74		
İslam'la ilgili çok bilgim var.	.63		
Fransa'da toplumsal ve politik konularda İslam'ın rolü olmalı.	.61		
İslami kuralları iyi biliyorum.	.70		
Dinî kuralları ön planda tutmadan kendimce normal bir yaşam sürüyorum.		.84	
İslami inanç insanların özel yaşamlarıyla ilgilidir.		.47	
Dinî inancın kişisel bir mesele olduğunu düşünüyorum.			.99

Etken analizine dayanarak, ikinci kuşak Türk gençlerinin dinî kimlikleri birinci kuşağa göre oldukça farklı olduğu açıktır. Katılımcılar hayatlarında İslam'ın kamu ve özel alanlardaki rolü arasında net bir ayırım yapmaktadırlar. Birinci etken değişkenleri ikinci kuşağın Müslüman kimlik algısı için İslam'ın sembolik ve pratik yönleri arasında tutarlılık göstermektedir. Ayrıca ikinci kuşağın dinî inancın özel yaşamla ilişkisi ve sosyal hayat arasında net bir ayırım yaptığı aşikârdır. İkinci etken değişkenlerinin gösterdiği gibi, ikinci kuşak Türk gençleri için dinî inancın günlük yaşam ve dinî uygulamalar üzerinde bir etkisi yoktur. Üçüncü etkenin açıkça gösterdiği

gibi dinî inanç sadece özel bir meseledir. Birinci kuşakta olduğu gibi, Fransız toplumundaki laiklik ilkesinin dinî inanç norm ve değerleri üzerine kesin bir etkisi vardır.

8. Sonuç ve Tartışma

Kuşaklar arası Türk göçmenlerinin etnik ve dinî kimlik algılarını keşfetmeyi hedefleyen bu çalışma daha önceki bir araştırmamızın devamı olarak algılanabilir (bk. Akıncı 2003, Yağmur ve Akıncı 2003). Tajfel ve Turner (1986) tarafından ortaya konulan sosyal kimlik kuramı, kişinin kişisel kimliğinin yanı sıra, farklı grup üyeliklerinden etkilenen sosyal bir kimliği olduğunu vurgulamaktadır. Kişisel kimlik, kişilik özellikleri ve kişiler arası ilişkilerden doğan kimlik (Hannum 2007: 8) olarak tanımlanırken, sosyal kimlik, “kişinin benlik algısının, bir sosyal gruba ya da topluluğa üyeliği ile oluşan bilgi birikimi, bu üyeliğe verdiği değer ve duygusal bağlılığıyla oluşan bir parçasıdır” (Tajfel 1981: 255). Kendini belli bir grubun üyesi olarak algılayanlar, çoğu zaman grup kimlikleriyle kendilerini tanıtmayı tercih etmektedir. Kişilerin kendilerini tanıtmak için kullandıkları sosyal kimlikleri hem grup içindeki benzerliklerin hem de kişinin grubu ve diğer gruplar arasındaki farklılıkların algılanmasıyla doğrudan bağlantılıdır (Korostelina 2007: 24). Sosyal kimlik teorisi açısından, hem birinci hem de ikinci kuşak Türklere benlik algısı öncelikle Türk olarak görülmektedir. Sonuçlar ikinci kuşak gençlerin iki kültüre de (Fransız ve Türk) ait olduklarını söylediler de, aslında hepsi Türk kimliğini öne çıkarmaktadır. Fransa ve Almanya'daki Türk genç kuşaklarla yaptığı karşılaştırmalı çalışmasında Armagnague aynı yönde sonuçlara ulaşmıştır. Ona göre Türk göçmenler “farklı ve bazen de çelişkili eylemler arasında yer alırlar: hâkim toplum tarafından desteklenen mantıksal ‘çoğunluk’, kültürel asimilasyon ve alt sosyal kümeye düşme mekanizmaları ile karakterize edilen mantıksal ‘azınlık’ ve ötekilik gösteren ve ‘etnik öz-saygı’ stratejisi korumasıyla mantıksal ‘göç’” (2010: 237). Sosyal psikolojide, bu grupların azınlık statüsüne cevap olarak sosyal kimlik teorisi onların farklı etnik kimlik geliştireceklerini öngörmektedir (Tajfel ve Turner 1986). Bu anlamda, kuşak farklılıkları ne olursa olsun, Fransa'daki Türk göçmenlerin dinî kimlikleriyle güçlü bir şekilde özdeşleştikleri görülmektedir.

Bu çalışmanın sonuçları diğer Batı Avrupa ülkelerinde (Şahin 2010, Bağcı 2012, Yağmur ve van de Vijver 2012) yaşayan Türk göçmenler arasındaki kültürleşme açısından kuşaklar arası farklılıklarla ilgili araştırmaların sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Araştırmamız, Fransa Türklerinin etnik ve dinî algılarının öz kültüre dayandığını, köken veya hâkim grup kimliğiyle özdeşleşmenin kuşaklar için önem taşıdığını kanıtlamıştır. As-

linda, Fransa'daki ikinci kuşak katılımcıların çoğunun birinci kuşağa benzer etnik kimlik duygusuna sahip olduğu aşikârdır. Ancak, dinî yönelimleri birinci kuşağa nazaran önemli ölçüde farklıdır çünkü inançlı olduklarını vurgulamalarına rağmen dinî tatbikatın yaygın olduğu söylenilemez. Bununla birlikte çalışmanın sonuçları dinî inancın Fransa'daki Türk göçmenlerin kimlik algısı açısından en temel unsurlardan biri olduğunu ortaya çıkarmıştır.

Açıklamalar

- ¹ Bu makaleyi yazarken yardımını ve katkılarını esirgemeyen meslektaşım Prof. Dr. Kutlay Yağmur'a teşekkür ederim.
- ² Fransız ortamı için *kültürel uyum* kavramının tanımları ve esas göstergelerini derinleştirmek için bk. Brégent, Mokoukolo and Pasquier 2008; Wagner 2010.
- ³ Kültürleşmeyi/kültürel uyumunu değerlendirme aletlerinin tam listesi için bk. Taras 2010.
- ⁴ Ancak, “son yıllarda, hararetli tartışma ve kristalize olmuş görüşler ve politika zıtlaşmaların [bk. son dönemlerdeki çifte vatandaşlık ile ilgili mevcut tartışmaları] birbirini takip edip çoğaldığını gözlemleyen birçok yazar 20 yılı ‘cumhuriyetçi modelin krizi’ olarak adlandırmaktadır. Bu model artık ne yeni göçmenleri ne de onların soyundan gelenleri asimile edememektedir (Wagner 2010: 3).
- ⁵ Bu dernekler arasına Fransa'da 25 yıl faaliyet gösterip maddi sorunlar yüzünden 2010 yılında kapanan Paris Türk Göçmen Derneği ELELE'yi eklemek mümkün.
- ⁶ Üretim Yöntemi: temel bileşenler analizi. Kaiser Normalizasyon ile varimax rotasyon yöntemi (Rotasyon 6 tekrarlamalar birleştirdi). <0.40 değerler dikkate alınmamıştır.

Kaynaklar

- Akıncı, Mehmet Ali (1996), “Les Pratiques Langagières chez les Immigrés Turcs en France”. *Écarts d'Identité* 76: 14-17.
- _____, (2001). *Développement des Compétences Narratives des Enfants Bilingues Turc-Français en France Âgés de 5 à 10 ans*. Munich: LINCOM.
- _____, (2003), “Une Situation de Contact de Langues: le Cas Turc-Français des Immigrés Turcs en France”. *Contacts de Langues: Modèles, Typologies, Interventions*. Ed. Jacqueline Billiez. Paris: L'Harmattan, Collection Espaces Discursifs. 127-144.
- _____, (2006). “Du Bilinguisme à la Bilittéracie. Comparaison Entre Élèves Bilingues Turc-Français et Élèves Monolingues Français”. *Langage et Société* 116: 93-110.
- _____, (2008). “Language Use and Biliteracy Practices of Turkish-speaking Children and Adolescents in France”. *Multilingualism and Identities across Contexts: Cross-disciplinary perspectives on Turkish-speaking youth in Europe*.

- Eds. Vally Lytra and Jens Normann Jørgensen. Copenhagen: University of Copenhagen Press (Copenhagen Studies in Bilingualism, 45). 85-108.
- , (2013). “Fransa’da Göçmen Türk Çocuklarının Dil Edinimlerine İlişkin Sorunlar ve Eğitim Kurumlarındaki Konumları”. *6. Uluslararası Türkçenin Eğitimi-Öğretimi Kurultayı*. Niğde Üniversitesi. 4-6 Temmuz.
- Akıncı, Mehmet Ali ve Jolly Ayşe (2010). “Fransa’da Türkçe Öğretiminde son Durum: Uygulamalar, Sorunlar ve Öneriler”. *Proceedings of the 8. Dünya-da Türkçe Öğretimi: Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğretenler Zirvesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi TÖMER. 80-96.
- Akıncı, Mehmet Ali ve Kutlay Yağmur (2010). “Intergenerational Identity Reconstruction and Ethnic Identification among Turkish Speakers in France”. *Turks Abroad: Migration and Integration in its 50th Year*. Ed. Murat Erdoğan. Ankara: Orion Kitabevi. 715-728.
- Archibald, James (2002). “Immigrant Integration: The Ongoing Process of Reform in France and Québec”. *Language policy: Lessons from global models*. Ed. Steven J. Baker. Monterey: Monterey Institute. 30-58.
- Arends-Tóth, Judit ve Fons J.R. van de Vijver (2006). “Assessment of Psychological Acculturation”. *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*. Eds. David L. Sam and John W. Berry. Cambridge, NY: Cambridge University Press. 142-160.
- Armagnague, Maïtena (2008). “Processus d’Intégration des Jeunes d’Origine Turque en France et en Allemagne”. *Revue en ligne Trajectoires* 2: 79-88. <http://trajectoires.revues.org/index207.html>.
- , (2010). “Les Dynamiques d’Adaptation Sociale des Communautés Turques en France et en Allemagne. Le Cas des Jeunes Générations”. *Sociologie* 2: 235-25.
- Bağcı, Özel, (2012). *Acculturation Orientations of Turkish Immigrants in Germany*. Arthina: Melissa Publishing.
- Bahammou, Zouhir (2011). “Migration, insertion, citoyenneté: convergence des questions et diversité des réponses. Actes du colloque interdisciplinaire et international d’étudiants et de nouveaux chercheurs”. *Les Cahiers de la CRIEC* 35. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- Berry, John W. (1980). “Acculturation as Varieties of Adaptation”. *Acculturation: Theory, Models and some new Findings*. Ed. Amado M. Padilla. Boulder: West-view. 9-25.
- , (2003). “Conceptual Approaches to Acculturation”. *Acculturation: Advances in Theory, Measurement, and Applied Research*. Eds. Kevin M. Chun,

- Pamela Balls Organista and Gerardo Marín. Washington, DC: American Psychological Association. 17-37.
- Bogardus, Emory S. (1949). "Cultural Pluralism and Acculturation". *Sociology and Social Research*, 34: 125-129.
- Bourhis, Richard Y., Moise, Lena Celine, Perreault, Stephane ve Senecal, Sacha (1997). "Towards an Interactive Acculturation Model: A Social Psychological Approach". *International Journal of Psychology* 32 (6): 369-386.
- Bozarslan, Hamit (1990). "Une Communauté et ses Institutions: le Cas des Turcs en RFA". *Revue Européenne de Migrations Internationales* 6 (3): 63-82.
- Brégent Martine, René Mokoukolo ve Daniel Pasquier (2008). "Recherche et Classification d'Indicateurs d'Acculturation à Partir du Contexte Franco-phone". *Psychologie Française* 53 (1): 51-69.
- Clément, Richard ve Kimberly A. Noels (1992). "Towards a Situated Approach to Ethnolinguistic Identity: the Effects of Status on Individuals and Groups". *Journal of Language and Social Psychology* 11: 203-232.
- Dubet, François (1989). "Trois Processus Migratoires". *Revue Française des Affaires Sociales* 3 (33): 7-28.
- Fishman, Joshua A. (1989). *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective*. Clevedon: Multilingual Matters
- Gautier-Kızılyürek, Sylvaine (2007). "Les Enseignements de Langue et Culture d'Origine en France: Chronique d'une Mort Annoncée? Le cas de la langue turque". *Emprunts Linguistiques, Empreintes Culturelles*. Ed. Fabienne Baider. Paris: L'Harmattan. 141-158.
- Gordon, Milton M. (1964). *Assimilation in American Life*. London: Oxford University Press.
- Gün, Zübeyit (2006). "Psikolojide Göç Çalışmalarındaki Metodolojik Problemler ve Çözüm Önerileri". *Türk Psikoloji Bülteni* 12 (38): 27-41.
- Hannum, Kelly M. (2007). *Social Identity: Knowing Yourself, Leading Others*. North Carolina: Center for Creative Leadership Press.
- Hui, C. Harry ve Harry C. Triandis (1986). "Individualism-collectivism: A study of Crosscultural Researchers". *Journal of Cross-cultural Psychology* 17: 225-248.
- INSEE (1997). *Les Immigrés en France: Contours et Caractères*. Paris: INSEE.
- _____, (2012). *Immigrés et Descendants d'Immigrés en France*. Paris: INSEE.
- Irtis-Dabbagh, Verda (2003). *Les Jeunes Issus de l'Immigration de Turquie en France: État des Lieux, Analyses et Perspectives*. Paris: L'Harmattan.

- Kang, Sun-Mee (2006). "Measurement of Acculturation, Scale Formats, and Language Competence: Their Implications for Adjustment". *Journal of Cross-Cultural Psychology* 37(6): 669-693.
- Kastoryano, Riva (2003). "Les Turcs d'Europe et Leur Désir d'Europe". *Cemoti* 36. <http://cemoti.revues.org/document1497.html>.
- Korostelina, Karina V. (2007). *Social Identity and Conflict*. Gordonsville, USA: Palgrave Macmillan.
- Liebkind, Karmela (2006). "Ethnic Identity in Acculturation – A Social Psychological Perspective". *The Cambridge Handbook of Acculturation*. Eds. David L. Sam and John W. Berry. Cambridge: Cambridge University Press. 87-96.
- Manço, Ural (1997). "Des Organisations Socio-politiques comme Solidarités Islamiques dans l'Immigration Turque en Europe". *Les Annales de l'Autre Islam* 4: 97-133.
- , (2004). "Turcs d'Europe: Une Présence Diasporique Unique par son Poids Démographique et sa Complexité Sociale". *Turquie: Vers de Nouveaux Horizons Migratoires?* Ed. Altay Manço. Paris: L'Harmattan: 153-177.
- Petek, Gaye (2010). "Immigration Turque en France". *Actes du Colloque de Berlin, Consultations Franco-Germano-Belge avec des Maires et Responsables Communaux. Immigration Turque: Spécificités d'un Processus d'Intégration*. Ludwigsburg: DFI. 27-31.
- Petek-Şalom, Gaye (1995). "Les Femmes et le Projet Migratoire Turc en France". *Enjeux de l'Immigration Turque en Europe. Les Turcs en France et en Europe*. Eds. Paul Dumont, Alain Jund and Stéphane de Tapia. Paris: Ciemi / L'Harmattan. 249-256.
- Phinney, Jean S. (1990). "Ethnic Identity in Adolescents and Adults: Review of Research". *Psychological Bulletin* 108: 499-514.
- , (2003). "Ethnic Identity and Acculturation". *Acculturation: Advances in Theory, Measurement, and Applied Research* (Vol. 27). Eds. Kevin M. Chun, Pamela Balls Organista and Gerardo Marín. Washington, DC: American Psychological Association, 63-81.
- Phinney, Jean S. vd. (2001). "Ethnic Identity, Immigration, and Wellbeing: An Interactional Perspective". *Journal of Social Issues* 57: 493-510.
- Redfield, Robert, Ralph Linton ve Melville Herskovits (1936). "Memorandum on the Study of Acculturation". *American Anthropologist* 38: 149-152.
- Rollan, Françoise ve Benoît Sourou (2006). *Les Migrants Turcs de France, Entre Repli et Ouverture*. Pessac: Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine.

- Rothe, Eugenio M., Andres J. Pumariaga and Diana Sabagh (2011). "Identity and Acculturation in Immigrant and Second Generation Adolescents". *Adolescent Psychiatry* 1: 72-81.
- Şahin, Birsen (2010). "Almanya'daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklar arası Karşılaştırması: Kültürleşme". *Bilig* 55: 103-134.
- Sayad, Abdelmalek (1998). "Le Retour, Élément Constitutif de la Condition de l'Immigré". *Migration Société* 57: 9-45.
- Schnapper, Dominique (1988). "La Commission de la Nationalité, une Instance Singulière". *Revue Européenne de Migrations Internationales* 4 (1-2): 9-28.
- Smolicz, Jerzy J. (1981). "Core Values and Cultural Identity". *Ethnic and Racial Studies* 4 (1): 75-90.
- Tajfel, Henri ve John C. Turner (1986). "The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour". *Psychology of Intergroup Relations*. Eds. William G. Austin and Stephen Worchel. Chicago: Nelson-Hall. 7-24.
- Tajfel, Henri (1981). *Human Groups and Social Categories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tapia, Stéphane (de) (1995). "Le Champ Migratoire Turc et l'Europe". *Enjeux de l'Immigration Turque en Europe. Les Turcs en France et en Allemagne*. Eds. Paul Dumont, Alain Jund and Stéphane de Tapia. Paris: CIEMI / L'Harmattan. 15-38.
- Taras, Vas (2010). *Instruments for Measuring Acculturation*. Online paper http://vtaras.com/Acculturation_Survey_Catalogue.pdf.
- Toksöz, Gülay (2006). *Uluslararası Emek Göçü*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay.
- Triandis, Harry C. (2001). "Individualism-Collectivism and Personality". *Journal of Personality* 69 (6): 907-924.
- Tribalat, Michèle (1995). *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris: La Découverte ('Essais').
- Verkuyten, Maykel (2007), "Religious Group Identification and Inter-Religious Relations: A Study Among Turkish-Dutch Muslims". *Group Processes ve Intergroup Relations* 10 (3): 341-357.
- Villanova de, Roselyne (1997). "Turkish Housing Conditions in France: from Tenant to Owner". *Turks in European Cities: Housing and Urban Segregation*. Eds. Şule Özüekren and Ronald Van Kempen. Utrecht: Utrecht University (Comparative Studies in Migration and Ethnic Relations 4). 98-121.

- Wagner, Anne-Lorraine (2010). *Contribution au Modèle d'Acculturation Interactif : Encourager l'Individualisme pour Lutter contre les Discriminations*. Unpublished PhD. Metz: Université Paul Verlaine.
- Yağmur, Kutlay and Mehmet Ali Akıncı (2003). "Language Use, Choice, Maintenance and Ethnolinguistic Vitality of Turkish Speakers in France: Inter-generational Differences". *International Journal of the Sociology of Language* 164: 107-128.
- , (2010). "The Relationship Between Receiving Society Policies and Turkish Integration Patterns: Evidence from France and the Netherlands". *Turks Abroad: Migration and Integration in its 50th Year*. Ed. Murat Erdoğan. Ankara: Orion Kitabevi. 123-138.
- Yağmur, Kutlay and Fons J.R. van de Vijver (2012). "Acculturation and Language Orientations of Turkish Immigrants in Australia, France, Germany, and the Netherlands". *Journal of Cross-Cultural Psychology* 43 (7): 1110-1130.

The Ethnic and Religious Identification of Turkish Immigrants in France

Mehmet Ali Akıncı*

Abstract

In line with the two-dimensional model of acculturation theory (Berry 1980), this article investigates the intergenerational ethnic and religious identification of Turkish immigrants living in France. The adaptation of immigrants living in France to French society and identity issues in general were subject to significant studies in sociological and linguistic perspectives despite the fact that the relations between identity and religion have not been analyzed extensively. In order to identify the core components of ethnic and religious identity among Turkish immigrants in France, a total of 266 participants (86 first and 180 second generation) are included in this study. Compared to the results of previous studies done on Turks living especially in Western European countries, both the first and second generation Turkish immigrants see themselves as primarily Turkish in terms of self-identification. Religious identification shows differences across the first and second-generation. As shown with factor analyses, second-generation Turkish immigrants are more uniform in their religious identification, whereas the first-generation shows differences with respect to symbolic identification and religious practice.

Keywords

France, Turkish immigrants, first and second generations, ethnic identity, religious identity, cultural adaptation

* Prof. Dr., Rouen University – Mont - Saint - Aignan / France
mehmet-ali.akinci@univ-rouen.fr

Восприятие этнической и религиозной идентичности турецких мигрантов Франции

Мехмет Али Акындыжы*

Аннотация

В этой статье представлены результаты исследования восприятия этнической и религиозной идентичности турецких мигрантов первого и второго поколений, проживающих во Франции, в рамках двумерной модели этнической идентичности теории аккультурации (Берри 1980). Несмотря на то, что вопросы адаптации мигрантов, живущих во Франции, к французскому обществу и проблема идентичности стали предметом важных социологических и лингвистических работ, взаимосвязь идентичности и религиозных убеждений не была изучена до сих пор. В связи с этим, результаты анкетирования 86 представителей первого поколения, 180 представителей второго поколения, в общей сложности 266 участников опроса, были сравнены с результатами работ, исследующих турков, проживающих в странах Западной Европы; результаты доказали, что этническое и религиозное восприятие турков Франции опирается на свою самобытную культуру и идентификация с происхождением или идентичностью доминирующей группы имеет важное значение для поколений. Факторный анализ показал, что среди турецких мигрантов второго поколения сильно восприятие религиозной идентичности, а среди представителей первого поколения существуют различия между символической идентификацией и религиозной практикой.

Ключевые слова

Франция, турецкие мигранты, первое и второе поколение, этническая идентичность, религиозная идентичность, культурная адаптация

* проф.док. университет Руана / Франция
mehmet-ali.akinci@univ-rouen.fr

BEKTAŞI FIKRALARI VE GÜLME TEORİLERİ

Halil İbrahim ŞAHİN¹

ÖZET

Üstünlük, uyumsuzluk ve rahatlama gibi gülme teorilerinin kullanıldığı bu makalede Bektaşî fıkralarındaki gülmeye neden olan durumlarla ilgili tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır. İnsana has bir olgu olan gülmenin kökenlerini ve sebeplerini araştıran gülme teorileriyle Bektaşî fıkraları incelendiğinde bu fıkralardaki gülme durumlarının, yerel olduğu kadar evrensel niteliklere de sahip olduğu görülmüştür. Üstünlük teorisinin prensipleriyle uyumlu fıkralardaki Bektaşî, Nasreddin Hoca gibi muhataplarının haksız saldırılarını bertaraf ederek onlara üstünlük sağlamakta ve bu durum da fıkrayı dinleyenlerin gülme duygularını harekete geçirmektedir. Bektaşî fıkralarındaki mizahı açıklamada uyumsuzluk teorisinin de önemli bir katkısı vardır, çünkü Bektaşî fıkralarında gülmeye neden olan pek çok durum, uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır. Özellikle Bektaşî'nin dinî konulardaki farklı bakış açısı, Bektaşîlik kültürünün dışında kalanların dini ve kültürel birikimi ile uyumsuz olduğundan çoğunlukla gülmeye neden olmaktadır. Bazı fıkralarda hem Bektaşî tipinin hem de dinleyicinin rahatlama duygularının gülmeye zemin hazırladığını da söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Bektaşîlik, Mizah, Fıkra, Gülme Teorisi.

BEKTASHI ANECDOTES AND LAUGHTER THEORIES

ABSTRACT

The situations that cause laughing in Bektashi anecdotes and assessments are presented in this article by using laugh theories like excellence, non-compliance and relaxation. By studying the help of theories the help of laugh, a phenomenon theories which evaluate the origins and causes of laugh a phenomenon peculiar to human being, it is seen that Bektashi anecdotes have both local and universal nature. Consistent with the principles of excellence theory, Bektashi's resistance to the attacks of Nasreddin Hodja jokes causes his anecdotal to be superior. Nasreddin Hodja's attacks cause them to be superior. This activates anecdotal feelings of people listening to very jokes. The theory of non-compliance is an important contribution in explaining humors in Bektashi anecdotes since many cases causing to laugh is due to incompatibility. Especially Bektashi's different perspective in

1 Yrd. Doç. Dr. Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü El-mek: hsahin@balikesir.edu.tr

religious matters cause to laugh because of people out of Bektashi culture's incompatibility with religious and cultural accumulation. It is possible to say that both Bektashi type and listeners' relief feelings prepare the ground for laughing.

Keywords: Bektashism, humor, anecdote, laughter theory.

GİRİŞ

Gülme, insana özgü bir olgudur. İnsanlık tarihinin erken dönemlerinden bu yana gülmenin ne olduğu ve insanların niçin güldüğü konusunda çeşitli izahlar yapılmış ve yapılmaya devam edilmektedir. Ancak, pek çok olgu gibi gülme de devirlere ve kültürlere göre farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle de gülme konusunda değişik açıklamalar öne sürülmüş, bu da gülmeyi tartışan ve sebebini araştıran pek çok gülme teorisinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çok sayıda gülme teorisi bulunmasına rağmen, gülmeyi tam anlamıyla açıklayabilen bir teoriden de bahsetmek bugün için mümkün değildir. Bunun normal bir durum olduğunu, gülme durumlarındaki çeşitliliği göz önüne aldığımızda kolaylıkla anlayabiliriz. İnsanoğlu birçok farklı duruma, örneğin gıdıklamaya, azot oksit solumaya, yapılan taklitlere ve düşen birisine gülebilmektedir. Gülmeye ilişkin teoriler, gülmenin farklı bir boyutuna işaret ettiğinden her teori kendi içinde tutarlı ve değerlidir.

Halk edebiyatı türlerinden birisi olan fıkralar da insanlar üzerinde gülme etkisi gösterdiğinden gülme teorileriyle yakından alakalıdır. Fıkraların gülme teorileri ile analiz edilmeleri şüphesiz halk edebiyatı araştırmaları için bir yenilik olmuştur. Toplum hayatında önemli bir yeri olan ve anlatıldıkları zaman insanları gülmeye sevk eden bu edebiyat ürünleri, gülme teorileri sayesinde daha iyi anlaşılmasına başlanmıştır, ancak fıkraları analiz etmede, tıpkı gülmeyi açıklamada olduğu gibi, tek bir gülme teorisi yeterli olmadığından çeşitli gülme teorileri bir arada kullanılmıştır. Bunun yanı sıra gülme teorileriyle fıkraların incelenmesi, gülmenin ve mizahın yerel olduğu kadar evrensel bazı değerlere de sahip olduğunu göstermiştir.

Bu çalışmada üstünlük, rahatlama ve uyumsuzluk gibi temel gülme teorileri Bektaşî fıkralarına uygulanmıştır. Bektaşî fıkraları, Türk kültürüne özgü olmakla birlikte bu fıkralardaki gülme durumlarını, bazı teoriler izah edebilmektedir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse insan, çoğunlukla benzer durumlar karşısında gülmektedir. Onu güldüren durumlarda kültürlere bağlı olarak bazı farklılıklar olabilmektedir, ancak özde değişmeyen bazı duygular ve düşünceler vardır. Böyle bir yaklaşımdan hareketle bu makalede, Bektaşî fıkralarının insanları neden güldürdüğü meselesi, gülme teorilerinin yardımıyla tartışılmış ve bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Çalışmanın ilk kısmı, makalede kullanılan kavramların, malzemenin ve yöntemin tanıtılmasından oluşurken ikinci kısımda gülme teorileriyle Bektaşî fıkralarının incelenmesi yer almaktadır.

1. Kavramlar, Malzeme ve Yöntem

1.1. Kavramlar

Fıkralar, genellikle halk arasında bilinen ve belli bir şöhreti olan tiplere bağlı olarak anlatılan bir halk edebiyatı türünü temsil ederler. Nasreddin Hoca, Bekrî Mustafa, Temel gibi fıkra

tiplerinden birisi de “Bektaşî”dir. Bektaşî tipi etrafında anlatılan fıkralara “Bektaşî fıkraları” adı verilir. Böyle bir fıkra tipinin oluşumunda şüphesiz Bektaşîlik kültürünün tesiri önemlidir, ancak Bektaşî sadece Bektaşîleri temsil eden bir zümre tipi değil, aksine toplumun tümünü temsil edebilen ve geniş kitlelerce tanınan tiplerden birisidir. Bektaşî fıkralarının karakterini anlayabilmek için öncelikle Bektaşî tipinin genel özelliklerine bakmak gerekir. Dursun Yıldırım’ın ifadesiyle *“Halkın yaşadığı vak’a hadiseleri, tecrübeleri temsil ettiği kadar, halkın zekâsını, aklını, bilgisini, ahlâk ve terbiye anlayışını, inanç ve itikatlarını da temsil eden fıkra tiplerinden biri olan Bektaşî tipi, menşe itibarıyla dini (İslâmiyeti) farklı anlamaktan doğan çatışmaların, tutum ve davranışların yarattığı bir tiptir.”* (1999: 35). Burada birkaç ayrıntıya değinmek faydalı olacaktır. Bektaşî, Bektaşîlik kültürüne yaslanarak oluşmuş bir tiptir, ancak sadece kendi kültür ortamıyla sınırlandırılmış bir tip değildir. Bektaşîlik dairesi dışında da Bektaşî fıkralarını anlatan ve dinlemekten zevk alan onlarca insan vardır. Başka bir ifadeyle söylersek Bektaşî tipi ve fıkraları Bektaşîliğe mensup kişilerin dışında da sevilen ve rağbet gösterilen bir konumdur, çünkü fıkralardaki Bektaşî, Türk insanının sorguladığı ve sormak istediği hususları dile getirmektedir.

Bektaşî’nin Yaratıcı ile senli benli konuşması, dinî hükümlere ve kurallara karşı toplumun aksine daha farklı bir tavır takınması, bazı kişilerce “zındıklık” olarak da nitelendirilmiştir. Oysa Bektaşî tipinin bu tavır ve düşüncesi tasavvuf kültüründen beslenmektedir. Görüneni değil, görünmeyeni görme isteği, insanların kendi kafalarında yanlış bir şekilde kurdukları din algısını yıkmaya ve dinin özüne hâkim olma fikri, tasavvuf kültürünün temel prensipleri arasındadır. Boratav’ın da belirttiği üzere *“Bektaşî’nin tutumu inkâr değil, tenkidtir... Tenkitleri ve yermeleri, gerçek bildiği Tanrıya değil, yollarını şaşırmışların kendi sûretlerinde yarattıkları “tanrı”ya, kendi yasalarını örnek alarak çeki düzen verip Tanrı buyruğu diye sundukları yasayadır.”* (1991: 319). Ayrıca bazı Bektaşî fıkralarının başka fıkra tiplerine bağlanarak anlatılıyor olması, Bektaşî tipinin Türk toplumunca sevilen ve benimsenen bir tip olmasından kaynaklanmaktadır. Türk kültürünün ulaştığı hemen her coğrafyada bilinen ve fıkraları anlatılan Nasreddin Hoca, bu fıkra tiplerinden sadece birisidir. Çok sayıda Bektaşî fıkrası, Nasreddin Hoca’nın ağzından anlatılmaktadır. Ayrıca Bektaşî fıkralarının Anadolu’nun pek çok yerinde Alevi, Tahtacı ve Çepni gibi alt tiplere bağlı olarak da anlatıldığını biliyoruz (Boratav, 1991: 323; Boratav, 2006: 33, 35, 70; Duymaz, 1994).

Çalışmanın temel kavramlarından bir diğeri “gülme teorisi”dir. İnsanların neden güldüğünü araştıran çalışmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan gülme teorileri, günümüzde de özellikle mizah araştırmalarında güncelliğini korumaktadırlar. Bilindiği gibi gülme olgusunun insanlık tarihiyle birlikte başlayan bir serüveni vardır. Tarihin ilk devirlerindeki çalışmalarda dahi gülmenin ne olduğu, insanların niçin güldüğü açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak pek çok olgu gibi gülme de devirlere, coğrafyalara ve medeniyetlere göre farklı şekillerde izah edilmiştir. Bu konuda, gülmeyi tartışan, sebebini araştıran pek çok gülme teorisi öne sürülmüş, ancak üzerinde mutabakata varılan bir teori de oluşturulamamıştır (Morreall, 1997; Bergson, 1996; Türkmen, 2002: 367; Ekici, 2000). Türkiye’deki fıkra araştırmalarında da kullanılmaya başlanan gülme teorileri, özellikle Fikret Türkmen tarafından Nasreddin Hoca ve Bursa Yörük fıkralarına uygulamıştır (1996, 1997, 1999, 2002).

1.2. Malzeme

Bektaşî fıkralarıyla ilgili olarak çok sayıda metin, yazılı ve sözlü olarak günümüze ulaşmış ve çeşitli külliyatlar hâlinde yayımlanmıştır. Daha çok halk için hazırlanmış kitaplarda yer alan Bektaşî fıkralarının anlatıcıları, anlatma zamanları ve mekânları, derleyicileri hakkında maalesef yeterli bilgiler günümüze ulaşmamıştır. Bu sorunun temelinde fıkraları yazıya geçirenlerin kimlikleri vardır. Folklorun derleme yöntem ve tekniklerini kullanmadan veya bir halk edebiyatı ürününün nasıl kayda geçirileceğini bilmeden metin derleyen veya tespit eden kişiler, metinlerin bağlamı ve derleme süreci hakkında herhangi bir bilgi vermeye gerek görmemişlerdir. Bütün bunlara rağmen Bektaşî mizahını araştıranlar için yeterli sayıda fıkra metninin bulunması sevindirici bir durumdur. Bu çalışmada kullanılan fıkra metinleri, Dursun Yıldırım'ın *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları* (Ankara 1999) adlı kitabından alınmıştır. Yıldırım, bu çalışmasında on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında yayımlanan fıkra külliyatlarındaki Bektaşî fıkralarını bir araya toplamış ve bunları tip, konu, şekil, yapı vb. açılardan değerlendirmiştir.

1.3. Yöntem

Gülme teorileriyle fıkraları veya gülmeye yol açan durumları incelemenin zorluğu, gülme teorilerinin standartları oluşmuş inceleme yöntemlerine sahip olmamasından kaynaklanır. Gülmenin kökenlerini ve gülmeye neden olan durumları izah etmeye çalışan teoriler, gülmenin nasıl gerçekleştiğini açıklamışlardır, ancak bu durumlara uygulanabilecek yöntemlere ulaşamamışlardır. Bu yüzden gülme teorileriyle fıkraları inceleyen araştırmalar, çoğunlukla fıkradaki gülmeye neden olan durumun tespiti ve bu durumun mevcut gülme teorilerindeki yeri üzerine odaklanmışlardır. Başka bir şekilde söylemek gerekirse gülme teorilerinin fıkralara uygulanmasında öncelikle fıkradaki gülme unsurunun tespit edilmesi ve daha sonra ise bu unsurun gülme teorileri açısından yorumlanması yolu tercih edilmiştir. Bu çalışmada da bazı Bektaşî fıkraları; üstünlük, uyumsuzluk ve rahatlama teorileri açısından incelenmiştir. Bütün fıkraların incelenmesi bu çalışmanın kapsamını aşacağından ve daha kapsamlı bir çalışmanın konusu olacağından çalışmada örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Örneğin üstünlük teorisiyle açıklanabilecek fıkraların tümünü çalışmanın kapsamına dâhil etmek yerine, belli sayıda fıkra metni tercih edilmiştir. Aynı şekilde diğer teorilerde de temsil düzeyi yüksek metinler, çalışmada kullanılmıştır. Seçilen fıkra metinlerinde gülmeye neden olan durumlar, gülme teorilerinin temel prensipleri doğrultusunda yorumlanarak sonuçlara ulaşılmıştır.

2. Gülme Teorileri Açısından Bektaşî Fıkraları

2.1. Bektaşî Fıkralarında Üstünlük Duyguları

Gülme teorileri arasında en fazla kullanıma ve yaygınlığa sahip teorilerin başında “üstünlük teorisi” gelir. Bu teorinin geçmişi, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlere kadar götürülmektedir. Üstünlük teorisi gülmeyi, “bir kişinin diğer insanlar üzerindeki üstünlük duygularının bir ifadesi” olarak açıklamaktadır. Konuyla ilgili tespitler yapan ve görüş bildiren

Platon, gülünç kişilerin kendisini olduğundan daha akıllı, daha erdemli sanan kişiler olduğunu söyleyerek böyle tiplere gülenlerin duygularına da işaret etmiş olmaktadır (Morreall, 1997: 8). Kendisini olduğundan farklı gören birisine gülen bir kişi, onun düşmüş olduğu duruma düşmediği, kendisinin ondan daha uyanık olduğunu düşündüğü için üstün olma duygularına kapılacaktır. Böyle bir durumda da gülmenin merkezinde üstün olma duygusu hâkim olacaktır. Platon ve Aristoteles'in gülmeye yaklaşımları büyük oranda benzerdir. Platon gibi Aristoteles de gülmeyi alayın bir türü olarak nitelendirir ve nükteyi "*adam edilmiş küstahlık*" olarak görür (Morreall, 1997: 9). Platon ve Aristoteles'in gülmeye karşı bu olumsuz tutumu, hemen bütün dinlerde de bulunmaktadır. Pek çok dinî sistem, gülmeyi çoğunlukla kenara itmiş ve insanın kişiliği üzerinde zararlı etkileri olduğunu telkin etmiştir (Rozenthal, 1997; Baudelaire, 1997: 4, 11).

Üstünlük kuramının temellerini atan Platon ve Aristoteles'ten sonra pek çok kişi, bu yaklaşımı ele almış ve çeşitli yorumlarla zenginleştirmiştir. Thomas Hobbes'un, "*ani zafer duygusu*" adıyla oluşturduğu kuramında mücadele kazanmak ile gülmenin ilişkisini değerlendirdiğini görüyoruz. Ona göre "*Daha önce bize ait olan zayıflıklarımızla karşılaştığımızda birdenbire içimizi bir yücelik duygusu kaplar.*" böyle bir durumda da gülme meydana gelir. Hobbes'un bu düşüncesini Morreall, "*işte gülme, bir kendi kendini kutlamadır; her şeye karşı olan bütün bu savaşında, kendimizi bir başkasından ya da daha önceki durumumuzdan daha iyi görme duygusu üzerinde yükselmektedir.*" şeklindeki ifadeleriyle genişletir (Morreall, 1997: 10-11). Üstünlük kuramı üzerinde çalışma yapmış olan ve bu kuramın gülmeyi açıklayabilecek nitelikte olduğuna inanan Albert Rapp, gülmenin ilkel bir davranıştan kaynaklandığını savunur. Rapp, "*Bir eski zaman ormanında geçen düellonun zafer kükremesi*" olduğunu ve böyle bir zaferin sese dönüşmesinin dillerin oluşumdan önce olması gerektiğini savunur (Morreall, 1997: 13; Türkmen, 2002: 369).

Üstünlük teorisinin özünü, insanın kendisini başkalarıyla mukayese etmesi oluşturmaktadır. Toplum içinde bireylerin çeşitli vesilelerle bir araya gelmeleri, birbirleriyle etkileşime girmeleri söz konusudur. Bu teoriye göre gülen birisi, kendi durumunu diğerleriyle karşılaştırdığında kendini üstün görmektedir. Diğer insanlarda bulunan kötü durumlar veya küçültücü şartlar kendisinde yoktur; çünkü o diğerlerinden daha güçlüdür ve şanslıdır. Kendine gülen bir kişi için de açıklama yapan üstünlük teorisi, insanda gülen benlikten başka ayrı bir benliğin olduğunu, insanın bu ikinci benliğe güldüğünü ileri sürmüştür (Türkmen, 1999: 24). Üstünlük kuramına yöneltilen eleştiriler, bu kuramın gülmenin bir yönünü izah ettiği, ancak bütün gülme durumlarını açıklamaya yetecek bir kuram olmadığı yönündedir. Bu kuram, Fikret Türkmen tarafından Nasreddin Hoca ve Bursa Yörük fıkralarına uygulanmıştır (1996, 1997, 1999, 2002).

Bektaşî fıkralarına bu açıdan baktığımızda Bektaşî'nin tıpkı Nasreddin Hoca gibi muhataplarına üstünlük sağladığı ve bu üstünlük duygularının gülmeye neden olduğunu görürüz. Böyle fıkraların birinde Bektaşî, padişah karşısında zor duruma düşecekken zekâsıyla üstün hale gelmeyi başarır:

“Bektaşilerden biri, içkinin yasak olduğu devirde, bir şişe şarap almış. Cübbesinin altına saklamış giderken padişah rast gelmiş: “Nedir o cübbenin altındaki?” diye sormuş. Bektaşî de “Abdest suyu sultanım” demiş. Padişah “Çıkar bakalım şarap olmasın” deyince Bektaşî “Padişah hürmetine şarap ol yâ mübarek” diyerek şişeyi çıkarır. Padişah bakar ki şarap. “Şimdi de su yap bakalım” der. Bektaşî “Ben bu kadarını yaptım. Nüfûz-ı padişahî büyüktür. Ötesini de siz yapınız sultanım” der. (Yıldırım, 1999: 174).

Yukarıdaki fıkrada Bektaşî içki yasağı nedeniyle zor duruma düşmüştür; çünkü yasağı koyan kişinin kendisiyle karşı karşıya gelmiştir. Fıkranın son kısmını dikkate almazsak Bektaşî, yasağı delen biri olarak suçlu ve güçsüz bir hâlde padişahın karşısında durmaktadır. Eğer bu metin bir fıkra olmasaydı veya hikâyede Bektaşî gibi bir fıkra tipi bulunmasaydı beklenti, yasağa uymayan kişinin cezaya çarptırılması olurdu, ancak Bektaşî’nin keskin zekâsı, durumu tersine çevirmiştir. Güçsüz durumdaki Bektaşî, padişaha verdiği cevaplarla içine düştüğü zor durumdan kurtulup üstün hâlde gelmiştir. Başka bir şekilde söylersek fıkranın giriş kısmında padişah üstün iken sonrasında Bektaşî üstünlük sağlamakta ve bu durum da gülmeye neden olmaktadır.

Fıkralardaki üstünlük sadece bir şahsa karşı değil, fıkra tipinin kendi içine düştüğü bir duruma karşı da olabilmektedir. Aşağıdaki fıkra konumuzla yakından alakalıdır.

“Bektaşilerden birisi ata binmek istemiş. “Yâ Ali” diye hoplamış, binememiş. “Yâ Hasan” demiş binememiş. “Yâ Hüseyin” diye hoplayınca eyerle birlikte atın öbür tarafına düşmüş. Canı sıkılan baba:

- Sizi tek tek çağırdım, gelmediniz. Sonra da hep birden yüklendiniz, demiş.” (Yıldırım, 1999: 106).

Bu fıkra, Nasreddin Hoca’nın eşekten düşünce *“Ben zaten inecektim.”* dediği fıkrayla benzer özelliklere sahip bir fıkradır (Sakaoğlu ve Alptekin, 2009: 163). Fıkranın özünde Bektaşî’nin ata binmek isterken düşmesini haklı nedene bağlaması vardır. Bektaşî, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hüseyin’in kendisine yardım edeceğinden emindir. Bu yüzden sırayla bu şahısların adını anar, ancak yardım, Bektaşî’nin yorumuna göre istediği anda gelmez. O yüzden ata binmesi gecikmiştir. Ancak yardıma çağırılan şahısların hep birlikte yardıma koşmaları ve Bektaşî’ye el vermeleri de onun attan düşmesine neden olmuştur. Kısacası Bektaşî, attan düşerek kendini zor bir hâlin içinde bulmuştur. Bu durumu telafi etmek, düşüşünü haklı bir konuma yükseltmek için de kendince bir yorum geliştirmiştir. Bektaşî, attan düştüğünde fıkra dinleyicisinin gözünde gülünç bir halde iken yaptığı yorumla dikkatleri kendi üzerinden başka bir yere çekmeyi başardığı gibi bu olumsuz durum karşısında üstünlük sağlamayı da bilmiştir.

Bektaşî, zor durumlara her zaman kazayla düşmez, bazen kazaları kendisi davet eder:

“Bektaşilerden birine sormuşlar:

- Evliya nasıl olur?

- Nasıl olacak? Senin benim gibi bir adam.
- Sen evliya mısın?
- Evliyayım ya.
- Bir keramet göster!
- Ne istersiniz?
- Şu karşiki ağacı yürüt buraya getir.
- Yürü yâ ağaç, yürü yâ mübarek! dediyse de ağaç yürümez. Baba olduğu yerden kalkarak ağaca doğru gider. "Evliyada gönül, kibir olmaz, o gelmezse biz gideriz!" der." (Yıldırım, 1999: 107).

Bektaşî, kendisinin evliya olduğunu söylemiş, ancak keramet gösterme söz konusu olduğunda işler sarpa sarmıştır. İşin aslı tam ortaya çıkacakken yine zekâ ürünü bir cevapla Bektaşî, durumu kurtarmayı başarmıştır. Fıkranın giriş kısmında Bektaşî, muhatapları karşısında güçlüdür, ancak ağacı yürütemeyince durum değişir, bu kez muhatapları güçlenirken Bektaşî zayıflamaya başlar. Tam da Bektaşî'nin evliyalığı sorgulanmak üzere iken Bektaşî'nin hamlesi gelir. Bektaşî, bu hamlesiyle hem muhataplarına üstünlük sağlamış hem de evliya olduğu iddiasını sürdürmüştür.

Üstünlük teorisiyle gülmenin izah edilebileceği çok sayıda Bektaşî fıkrası vardır, ancak örnek sayısını artırmak, çalışmanın hacmini zorlayacağından daha fazla örneğe yer veremiyoruz. Buraya aldığımız fıkralarda olduğu gibi pek çok Bektaşî fıkrasında gülmeye Bektaşî'nin içinde bulunduğu duruma üstünlük sağlaması sebep olmaktadır. Özellikle de Bektaşî'nin yaşam tarzına müdahale etmek, giyim tarzını veya davranışlarını eleştirmek isteyenlere verdiği cevaplarla Bektaşî, kendine yapılan haksız eleştirileri geri püskürterek muhatapları karşında güçlü, bir o kadar da üstün hâle gelmektedir. Bektaşî'yle alay etmek veya eleştirmek isteyen insanların Bektaşî karşısında aciz kalmaları gülmeye zemin hazırlamaktadır.

2.2. Uyumsuzluktan Doğan Gülme

Uyumsuzluk teorisi, gülmenin daha çok bilişsel yanı ile ilgilidir. Teoriye göre, dünyadaki nesneler ve bu nesnelerin özellikleri, olaylar vb. arasında bazı kurallar (kalıplar) vardır ve bu kurallar sayesinde insanlar düzenli bir hayatta yaşamaktadırlar. İnsanların beklentilerine uymayan bir durumun varlığı gülmeye neden olur. Bu uyumsuzluklar, bazen bir unsurun eksilmesi, bazen sıranın değişmesi, beklenen şeylerin olmayışı şeklinde ortaya çıkabilir. Pascal bunu, "Kişiyi, umduğuyla bulduğu arasındaki şaşkırtıcı orantısızlıktan başka hiçbir şey daha fazla güldürmez." şeklinde ifade eder (Morreall, 1997: 24-25; Türkmen, 2002: 372). Örneğin yolda yürüyen bir adamın düşmesi, gülmeye neden olabilir. Uyumsuzluk teorisine göre burada gülmeye neden olan beklentilerin aksinde gerçekleşen bir harekettir, yani uyumsuzluktur. Yolda yürüyen bir insanın düşmesi, insan düşüncesini, insanın birikimlerini alt üst eder. Çünkü normal olan, insanın yürümesidir, o insanın düşmesi ise bu olayı gören kişinin tüm tecrübelerini, bilgilerini tersine çevirmekte ve bir uyumsuzluk meydana getirmektedir. Böyle bir uyumsuzluk da gülmeye kaynaklık etmektedir.

Bu teorinin de kökeninde Aristoteles'in düşünceleri vardır. Aristoteles, *Rhetoric*'de dinleyiciler üzerinde belli bir beklentinin oluşturulup sonra da onları umulmadık bir şeyle vurmanın konuşmacı için güldürme yollarından birisi olabileceğini söyleyerek bu kurama ait ilk açıklamalardan birisini yapmış olur. Uyumsuzluk kuramı üzerinde çalışan Schopenhauer ve Kant'ın görüşleri de bu kuramın gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Schopenhauer, konuyla ilgili olarak *"Her durumda gülmenin nedeni, bir kavramla, o kavram ilişkisi içinde düşünülen gerçek nesneler arasındaki uyumsuzluğun aniden algılanmasıdır ve gülmenin kendisi bu uyumsuzluktan başka bir şey değildir."* şeklinde bir değerlendirme yaparak uyumsuzluğu algılamının ani olması gerektiğini vurgular (Morreall, 1997: 28).

Uyumsuzluk kuramının genel bir gülme kuramı olmadığını düşünen James Beattie, uyumsuzluktan faydalanarak oluşturduğu kuramında gülmeyi "duygusal gülme" ve "hayvansal gülme" olmak üzere iki grupta değerlendirir. Beattie, duygusal gülmede uyarıcının "uyumsuzluk" olduğunu, gülmenin de *"aynı bütünde birleşmiş uyumsuz şeylerin görünüşünden"* yükseldiğini iddia eder. Başka bir ifade ile Beattie'ye göre mizahi gülmeye *"karmaşık bir nesne ya da bütün içinde birleşmiş olan ve aklın da bunun farkına vardığı iki ya da daha fazla uyumsuz, uygunsuz ya da bağdaşmaz kısımlar ya da koşullar"* neden olur. Beattie, hayvansal gülmeyi de ayrıca değerlendirerek bu gülmenin uyumsuzlukla ilgisinin olmadığını söyler. Ona göre hayvansal gülmede sadece duygulardan ve düşüncelerden kaynaklanan bir durum yoktur, maddesel nedenler de vardır, hatta bunlar daha baskındır (Morreall, 1997: 28-29; Türkmen, 1999: 30-31).

Uyumsuzlukların gülme nedeni olduğunu söyleyenlerin yanı sıra, tüm uyumsuzlukların gülmeye neden olmayacağını belirtenler de olmuştur. Mesela, her uyumsuzluğun gülmeye neden olmayacağını öne süren James Beattie, bazı uyumsuzlukların korku, acıma, öfke gibi duygulara yol açabileceğini, böyle duyguların da gülmeyi doğurmayaacağını belirtir (Morreall, 1997: 30). Sonuçta uyumsuzluk kuramı da gülmenin bir bölümünü izah etmektedir, şüphesiz bütün gülme durumlarını açıklayabilecek yetkinlikte bir kuram değildir. Trafik kazaları, yangınlar, depremler de uyumsuz durumlardır, ancak bu uyumsuzluklarda sağlıklı olan bir insan gülmemektedir, gülme duygusunun yerine başka duygulara kapılmaktadır.

Uyumsuzluğun gülme nedeni olduğu çok sayıda Bektaşî fıkrası vardır. Bektaşî; giyimi kuşamı, yaşam tarzı veya din algısıyla içinde bulunduğu topluma tam olarak uyum sağlayamamış bir tiptir. Bu edenle onunla ilgili fıkralarda uyumsuzluğun olması doğal bir durumdur. Kavramlar kısmında da belirttiğimiz gibi Bektaşî, fıkralarda çoğu zaman Allah'la senli benli konuşur, onu bir dostu veya arkadaş gibi kabul eder, hatta bazen eleştirir. Dinî kurallarla ilgili toplumun genelinden ayrılan bazı yorumları ve bilgileri vardır. Bütün bunlar, Bektaşî fıkralarında beklentilerin dışında bir uyumsuzluğa neden olmakta ve bu da gülmeyle sonuçlanmaktadır.

Bu teori kapsamında ele alacağımız ilk fıkrada uyumsuzluk bariz bir şekilde görülmektedir:

"Bektaşî'nin biri güpegündüz sokakta oruç yiyormuş. Bunu gören mahalle çocukları babayı taşlamaya başlamışlar. Bîcare kaç kaç memleketten dışarı çıkıp çocukların elinden kurtulmuş. O sırada hava kararıp ani olarak dehşetli, iri taneli bir dolu yağmaya başlamış. Zavallı baba hem doludan kaçır, hem de havaya bakar şöyle dermiş:

- *Yârabbî, sen de mi çocuklara uydun?*" (Yıldırım, 1999: 82).

Bektaşî, çocuklardan kaçarken doluya tutulmasını, Allah'ın çocuklara uyması olarak değerlendirmiştir. Böyle bir yaklaşım da gülmeye neden olmaktadır, çünkü Allah'la ilgili toplumun birikimine ve bilgilerine bakıldığında böyle bir durumun söz konusu olamayacağı görülür. Başka bir ifadeyle doluya tutulan bir kişinin, bu durumu Allah'ın yaramazlığı olarak yorumlaması beklenen bir tutum değildir. Oysa Bektaşî, dolunun çocukların hareketine destek vermek için kasıtlı bir şekilde yağdırıldığını düşünmektedir. Dinî ve kültürel kalıpları yıkan bu yaklaşım, doğal olarak dinleyenlerin gülme duygularını harekete geçirmektedir.

Diğer bir fıkrada ise Bektaşî, oruç gibi namazın da yenebileceğini ve bu durumun da kötü bir şey olmadığını söylediği için gülünç duruma düşmektedir:

"Bir Ramazan günü alenen nakz-ı siyâm ederken yakaladıkları bir şahsı halk toplanıp döğerek mahkemeye götürüyorlarmış. O sırada geçmekte olan bir Bektaşî dervîşi kemâl-i hayretle sormuş:

- Bu adamı ne için döğüyorlar?

Kalabalıktan biri cevap vermiş:

- Orucu yemiş de onun için döğüyor ve mahkemeye götürüyorlar.

Baba, başını sallayarak yürümüş ve kendi kendine:

- Ne tuhaf hal! Halk bu adama ettiği hizmetten dolayı arz-ı teşekkür edeceklerine döğüyorlar. Keşki biri çıkıp şu beş vakit namazı yese, demiş." (Yıldırım, 1999: 131).

Oruç yemek, yaygın kanaate ve bilgiye göre orucu tutmamak, oruç ibadetini yerine getirmemektedir, ancak Bektaşî, bu ifadeye farklı bir yaklaşım getirmiştir. Ona göre orucu yemek, onu yok etmektir. Ona göre pek çok insanın tutmakta zorlandığı orucun yenmesi kötü bir şey değildir, hatta oruç gibi beş vakit namaz da yense aynı şekilde insanları rahatlatacaktır. Böyle bir yaklaşım aslında sadece Bektaşî'ye ait değildir. Özellikle hayvancılıkla uğraşan ve çoğunlukla konargöçer bir hayat anlayışını benimsemiş kesimlerde insanların dinin ibadet kısmında zorlandığını veya ibadet kurallarını tümüyle bilmediğini mizahi bir üslupla anlatan çeşitli fıkralar vardır. Böyle bir fıkra Bursa'dan derlenmiştir:

"Bursa dolaylarında bir yörük köyünde teravih namazının çok uzun olduğundan şikâyet eden yörükler, muhtara:

- Git, müftüye söyle de biraz azaltsın, derler.

Muhtar, müftüye durumu anlatır. Müftü, köylünün teravih namazını az kıldığını söyleyip üç rekât da vacip kılmalarının gerektiğini söyler. Muhtarın düşünceli düşünceli geldiğini gören yörükler:

- Ali dayı, Ali dayı, indi mi, indi mi? diye bağırırlar. Muhtar da:

- Nah indi, üç dene de bindi, diye cevap verir." (Türkmen, 2002: 372).

Görüldüğü gibi fıkrada Yörükler, teravih namazını kılmakta zorlandıkları gibi teravih namazının rekât sayısını da bilmemektedirler. Dolayısıyla bu durum gülmeye neden olmaktadır. Bektaşî fıkralarında da buna benzer uyumsuzluklardan doğan oldukça fazla gülme durumu vardır.

2.3. Rahatlama ve Gülme

Gülmenin fizyolojik boyutu üzerinde yoğunlaşan rahatlama teorisi, psikoanalitik kuram olarak da bilinmektedir. Bastırılmış ve biriktirilmiş enerjinin aniden ortaya çıkması ile gülmenin gerçekleştiği fikrini savunan bu kuram, gülmenin rahatlatıcı etkisini ön plana çıkarmaktadır (Türkmen, 2002: 373; Eker, 2003: 75-76). Sosyal hayattaki pek çok kısıtlayıcı, yasaklayıcı tutum, insan üzerinde ister istemez baskı oluşturmakta ve bu baskıda belli ölçüde enerji birikimine sebep olmaktadır. Cinsellikle ilgili yasaklar, günlük hayatta bireylerin istemeseler de yapmak zorunda oldukları davranışlar, uymak zorunda kaldıkları kurallar vb. daha pek çok husus, insanda tepkiyi ifade eden bir enerji birikimine yol açmaktadır. Uygun şartların oluşması neticesinde ortaya çıkan bu enerji de gülme sonucunu doğurmaktadır (Morreall, 1997: 34).

Rahatlama teorisini çalışmalarıyla izah etmeye çalışan Herbert Spencer ve Sigmund Freud'un düşünceleri ve tespitleri önemlidir. Spencer, *Gülmenin Psikolojisi Üzerine* adlı çalışmasında *"Duygularımızın en azından sinir sistemimiz içinde sinir enerjisi şeklini aldığı ve sinir enerjisi ile devinimsel sinir sistemi arasında yakın bir bağlantı olduğunu"* söyleyerek sinirsel enerjinin bedensel hareketlerle ifade edildiğini belirtir. Ayrıca Spencer, gülmeyi buhar borularındaki güvenlik tıpasını açmaya benzeterek bir tıpanın açılması ile borunun içindeki basıncın dışarıya çıkması eylemi ile sinir sistemi içinde oluşan fazla enerjinin açığa çıkmasını benzer durumlar olarak görmüştür. Spencer'in kuramındaki enerji, herhangi bir duygu için ortaya çıkmakta ve aniden gereksiz hale gelerek gülmeyi oluşturmaktadır (Morreall, 1997: 41-44).

Şaka yapmanın kaynağı olarak bilinçaltını gösteren Freud, gülmenin de ruhsal enerjinin biriktirilmesi ve bu enerjinin başka bir yerde kullanılması olduğunu iddia eder. Freud'a göre biriktirilen enerji, duyguları bastırmak için kullanılmaktadır, bastırılan duygular da çoğunlukla cinsellik ve düşmanlıkla ilgilidir. Freud, *"Şaka yapılan kişi, duygularını bastırmak için kullandığı enerjinin bırakılmasıyla gülmeye başlar; gülen kişinin bu enerji kadar güldüğünü söyleyebiliriz."* diyerek gülmeyi, bastırılmış duygu ve enerjiye bağlamaktadır (Morreall, 1997: 46; Türkmen, 2002: 374). Bu teori de diğer gülme teorileri gibi gülmeyi her yönüyle açıklığa kavuşturabilecek bir kuram değildir. Bütün gülme durumları bastırılmış duygular veya biriktirilmiş enerjiler sonucunda ortaya çıkmıştır demek tamamıyla doğru bir yaklaşım olamaz. Onun yerine bazı gülme durumlarının biriktirilmiş enerjinin ortaya çıkması olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. (Çobanoğlu, 1999, 139-150) Ekici, 2004, 110-113

Bektaşî fıkralarını dinleyenlerde de rahatlama sonucu bir gülmenin gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bektaşî, pek çok fıkrada mutlaka kendisiyle çatışmak veya kendini yargılamak isteyen kişilerle karşı karşıya gelir. Çoğunlukla da Bektaşî'nin konumu muhataplarına göre

daha zayıf gibi görünür. Bu da ister istemez dinleyici üzerinde baskı oluşturur, dinleyenin dini ve kültürel algısı veya tecrübeleri bu baskıyı daha da artırır. Başka bir ifadeyle Bektaşî fıkralarının giriş kısımları dinleyenler için gerginlik kaynağıdır, ancak bu gerginlik çok geçmeden yerini rahatlamaya bırakır ve bu da gülmeye neden olur. Konuya bir fıkra ve tahliliyle devam edelim:

“Bektaşînin biri dalgın bir halde sigarasını tütüre tütüre yolda gidiyormuş. Karşısına yeniçeri ağası çıkmış. Hiddetle sormuş:

- *Bu ne hal? Mübârek Ramazan gününde oruç tutmuyor, sigara mı içiyorsun?*

Bektaşî şaşkın şaşkın karşılık vermiş:

- *Unuttum ağa.*

Yeniçeri:

- *Neyi unuttun?*

Bektaşî sâfiyetle:

- *Sokakta olduğumu... demiş.”* (Yıldırım, 1999: 173).

Orucun toplumun geneli tarafından tutulduğu veya tutulması gerektiği kanaatinin bulunduğu bir dönemde kaydedilen bu fıkra Bektaşî, sokak ortasında sigara içerek bir yasağı delmiş, üstüne üstelik karşısına bir yeniçeri çıkmıştır. Bu durum, fıkrayı dinleyenler üzerinde ister istemez gerginlik yaratacaktır. Dinleyici, Bektaşî’nin bu durumda yakalanmasının sonucunu merak ettiği gibi bazı yaptırımlara maruz kalmasından endişe edecektir; ancak dinleyici Bektaşî’nin hazırcı cevap bir tip olduğunu bildiği için de fıkranın devamını bekleyecektir. Gerçekten de fıkranın devamında Bektaşî, görünürde herkesin kabul edebileceği, dini kurallarla da çelişmeyen bir cevap olarak unuttuğunu söyler. Bilindiği gibi dini kaynaklar, oruçlu olan birisinin unutarak bir şey yemesi veya içmesi durumunda orucun bozulmayacağını söylemektedir. Bu cevabıyla Bektaşî, gergin ortamı yumuşatmıştır, ama fıkra bu hâliyle kalsa gülme durumu ortaya çıkmayacaktır. Bektaşî son bir hamle ile neyi unuttuğunu soran yeniçeriye “sokakta olduğumu” diyerek dinleyenlerin gülme duygularını harekete geçirmektedir.

Dinleyicilerin rahatlaması, gülmeye neden olduğu gibi bazı fıkralarda Bektaşî’nin rahatlaması da gülme nedenidir:

“Bektaşî dedelerinden biri, bir Ramazan günü köy ağalarından birine misafir olur. Ağa buna akşamları türlü yemekler ikram eder. Bir iki gün sonra Bektaşînin akşamdan kalan yemekleri ertesi gün yiyerek sigara içtiğini ağanın çocuğu görerek babasına söyler. Ağa kızar, dedeye yemek yedirmez. İki gün iki gece aç kalınca dedenin canı boğazına gelir. Ertesi gün sabahleyin, ağanın uşaklarından biri, birtakım köylüler toplandığı sırada:

- *Kusura bakmayın, ben bu gece sahura kalkamadım, orucu kaçırdım, diye sigarasını tütütmeye başlayınca Bektaşî galeyana gelerek:*

- *Be adam senin kaçırdığın oruç, benim iki gün iki gecedir anamı belledi. Orucunu sıkı tut da başkalarına zararın dokunmasın, der.*" (Yıldırım, 1999: 144).

Bu fıkrada Bektaşî'nin tepkisi tamamıyla fizyolojiktir. İki gün iki gece aç kalan birisi olarak Bektaşî, hem fiziki hem de psikolojik açıdan sıkıntıya düşmüştür. Yemek yiyemediği için sinirleri gerilmiş ve bu gerginliği atmak için fırsat kollamıştır. Bunu da ağanın sahura kalkmadığını ve bu yüzden orucu kaçırdığını söylediği sırada elde edince dile getirmiştir. Bektaşî'nin bu sözleri kendisini rahatlatmış gibi bu rahatlamayı gören dinleyiciyi de güldürmektedir. Tabii ki fıkradaki gülmenin oluşmasında "tutmak" ve "kaçırmak" fiillerinin zıtlığından da faydalanılmıştır.

Sonuç

Yapılan tespit ve değerlendirmelerin sonunda Bektaşî fıkraları ve gülme teorileriyle ilgili olarak şunları söyleyebiliriz:

1. Bektaşî fıkraları, Bektaşilik kültürünün bir yansıması olarak çok uzun bir zamandır Türk edebiyatının, özellikle de Türk halk edebiyatının özel bir türü olma özelliğini günümüzde de sürdürmektedir. Diğer bir ifadeyle Bektaşî tipi etrafında anlatılan bu fıkralar, geçmişte olduğu gibi bugün de Türk insanını güldürmeye devam etmektedir, ancak Bektaşî tipini canlı tutan kültür ortamının ortadan kalkmasıyla bu fıkralar daha dar ve özel alanlarda anlatılmaktadır. Buna rağmen fıkralardaki mizah tarzının ve şeklinin güncelliğini bugün de kaybetmediğini, aksine yeni Bektaşî fıkralarının yaratılarak hem sözlü hem yazılı hem de sanal ortamlarda aktarılmakta olduğunu söylemek mümkündür.

2. İnsanın gülme nedenlerini araştıran bazı teorilerin, insanların gülme duygularını harekete geçiren fıkralara uygulanabilirliğini ve Bektaşî fıkralarındaki mizahın özünü araştırdığımız bu çalışmada üstünlük, uyumsuzluk ve rahatlama teorilerinin Bektaşî fıkralarındaki mizahı açıklamaya yardımcı olduğu görülmüştür. Bazı fıkralardaki gülme nedeni, Bektaşî'nin muhataplarına üstünlük sağlamasıdır. Bu tarz fıkralarda Bektaşî, Nasreddin Hoca tipinde olduğu gibi baskın bir tiptir. O da Nasreddin Hoca gibi sözünü esirgmeden doğru bildiğini açıkça söyleyebilen açık sözlü bir halk kahramanıdır. Böyle olduğu için de Nasreddin Hoca ve Bektaşî tipi arasında bazı fıkrâ geçişleri yaşanmıştır.

3. Uyumsuzluk teorisi de Bektaşî fıkralarındaki gülmeyi izah etmeye yardımcı olan önemli teorilerden birisidir. Çünkü Bektaşî fıkralarında toplumun geneli tarafından kolayca kullanılamayacak ifadeler ve düşünceler vardır. Örneğin Bektaşî, Allah'la senli benli konuşur, bazen dünyadaki aksaklıkları ona bağlar ve eleştiri oklarını yöneltir. Tarlasının selde harap olmasını veya gömleğini kuruturken yağmurun yağmasını Allah'ın kendisiyle uğraşması olarak yorumlayan ve Allah'la ortak çiftçilik yapabilen Bektaşî'nin pek çok tutumu, toplumun büyük bir kesimi için yeni ve farklıdır, fakat bir o kadar da uyumsuzluk kaynağıdır. Bu farklılıklar ve uyumsuzluklar Bektaşî fıkralarını dinleyenlerin gülme reflekslerini harekete geçirmektedir. Aynı şekilde rahatlama teorisi de Bektaşî fıkralarındaki bazı gülme durumlarını izah edebilecek durumdadır.

4. Bektaşî fıkralarına ayrı ayrı bakıldığında bazı fıkraların bir gülme teorisiyle daha iyi analiz edildiği görülmektedir, ancak bir fıkradaki gülme olgusunu birden fazla teoriyle tahlil etmek de mümkündür. Örneğin üstünlüğün gülmeye sebep olduğu bir fıkrada uyumsuzluklar ve rahatlama da aynı sürece katkı yapabilmektedir. Bu bakımdan Bektaşî fıkralarını sadece bir teoriyle incelemek yerine mevcut teorilerin tamamını kullanarak yapılacak çalışmalar daha başarılı sonuçlar verecektir. Bu çalışmada fıkralardaki evrensel olan taraflar daha fazla vurgulanmış, insan merkezli bir bakış açısıyla insanı nelerin güldürdüğü, özellikle de Bektaşî fıkralarına insanların neden güldükleri araştırılmıştır. Sonuçta dünya toplumlarının bazı gülme nedenlerinin Bektaşî fıkralarında da bulunduğunu söylemek mümkündür, ancak her kültürün gülme değerlerinin farklı bir düzlemde geliştiği gerçeğini de dikkate alarak Bektaşî fıkralarındaki gülmeyi sağlayan temel unsurların Türk kültürüne has olduğunu da belirtmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Baudelaire, Charles. (1997). *Gülmenin Özü*. çev.: İrfan Yalçın. İstanbul: İris Yayıncılık.
- Bergson, Henri. (1996). *Gülme Komiğin Anlamı Üzerine Deneme*. çev.: Yaşar Avunç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili. (1991). "Bektaşî ile Bektaşî Fıkraları Üzerine". *Folklor ve Edebiyat* (1982) II. İstanbul: Adam Yayınları, 318-327.
- Boratav, Pertev Naili. (2006). *Nasreddin Hoca*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul. (1999). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Duymaz, Ali (1994). "Mahalli Bir Zümre Tipi: Çepni Fıkraları". *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'na 55. Yıl Armağanı*. Kayseri: Bizim Gençlik Yayınları, 205-211.
- Duymaz, Ali. (2008). "Fıkraların Birden Fazla Tipe Bağlanma Nedenleri: Nasreddin Hoca ve Bektaşî/Çepni Örneği". *Doğumunun 800. Yılında Nasreddin Hoca Sempozyumu*. 24-25 Ekim İstanbul. (Yayımlanmamış Bildiri).
- Eker, Gülün Ögüt. (2003). "Fıkralar". *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*. Cilt III. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 63-130.
- Ekici, Metin. (2000). "Gülme, Mizah ve Mahalli Bir Fıkranın Kültürel ve Edebi Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme". *II. Balıkesir Kültür Araştırmaları Sempozyumu*. 31 Mayıs-2 Haziran. (Yayımlanmamış Bildiri)
- Ekici, Metin. (2004). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayınları.

Morreall, John. (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak*. çev.: Kubilay Aysevener-Şenay Soyer. İstanbul: İris Yayıncılık.

Noyan, Bedri. (1998). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. I. Cilt. Ankara: Ardıç Yayınları.

Rozenthal, Franz. (1997). *Erken İslâm'da Mizah*. İstanbul: İris Yayıncılık.

Sakaoğlu, Saim ve Alptekin, Ali Berat. (2009). *Nasreddin Hoca*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

Türkmen, Fikret. (1996). "Mizah Teorileri ve Nasrettin Hoca Fıkraları". *V. Uluslararası Türk Halk Kültürü Kongresi Seksiyon Bildirileri*. Ankara, 263-270.

Türkmen, Fikret. (1997). "Günümüzde Mizah Teorileri ve Nasreddin Hoca Fıkraları". *Türk Yurdu Dergisi*. 114, Şubat 1997, 21-24.

Türkmen, Fikret. (1999). *Nasreddin Hoca Latifelerinin Şerhi (Burhaniye Tercümesi)*. İzmir: Akademi Kitabevi.

Türkmen, Fikret. (2002). "Gülme Teorileri ve Bursa Yöresi Yörük Fıkralarının Analizi". *Bursa Halk Kültürü I. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu (4-6 Nisan 2002) Bildiri Kitabı*. Cilt 2, Bursa, 367-375.

Yıldırım, Dursun. (1999). *Türk Edebiyatında Bektâşi Fıkraları*. Ankara: Akçağ Yayınları.