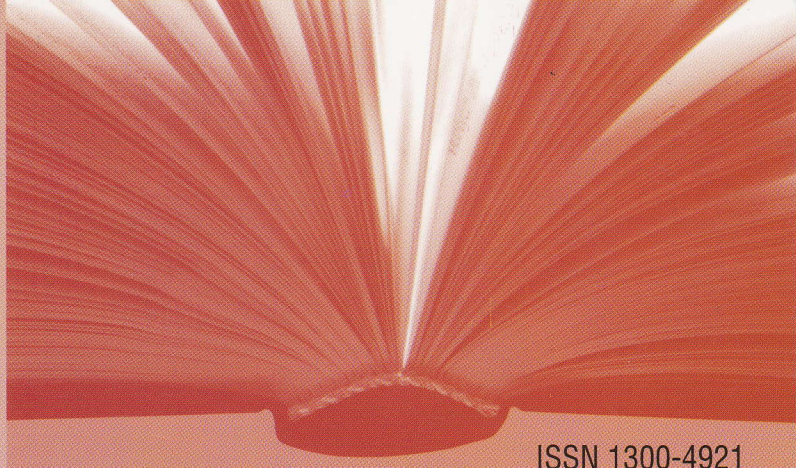


SELCUK ÜNİVERSİTESİ



ISSN 1300-4921

# Edebiyat Fakültesi Dergisi

22



SELCUK  
ÜNİVERSİTESİ

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

---

# EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



*ef*

Yıl: 2009  
Sayı: 22  
ISSN 1300-4921  
KONYA

---

**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ**  
**EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS**

Yılda iki defa yayınlanan hakemli bir dergidir.

Yıl/Year: **2009** – Sayı/Number: **22**

**ISSN 1300-4921**

**Sahibi/Published by**

Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi adına  
Prof. Dr. Mustafa ÖZCAN (Dekan)

**Editör/Editor in Chief**

Doç. Dr. Âlim GÜR

**Editör Yardımcıları/Vice Editors**

Yrd. Doç. Dr. Yasin ASLAN (İngilizce Editörü)  
Yrd. Doç. Dr. Erol ÇÖM  
Uzm. Dr. Sinan TAŞDELEN  
Arş. Gör. Hüseyin TORUN  
Zafer KARATAŞ

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. A. Kâzım ÜRÜN  
(**Dekan Yardımcısı-Başkan**)  
Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ  
Prof. Dr. Haşim KARPUZ  
Prof. Dr. Recep DİKİCİ  
Prof. Dr. Yılmaz KOÇ  
Doç. Dr. Köksal ALVER  
Yrd. Doç. Dr. Naile HACIZADE

**Danışma Kurulu/Advisory Board**

Prof. Dr. Christine ÖZGAN (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. Emine YENİTERZİ (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. Fehmi EFE (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Galip BALDIRAN (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. İbrahim İLKHAN (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. Korkut TUNA (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Mehmet ÖZ (Hacettepe Ü)  
Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Thomas DREW-BEAR (Lyon Ü)

**Yazışma Adresi/Communication Address**

Doç. Dr. Âlim GÜR  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi  
Dergi Editörlüğü, 42003 Kampus/KONYA  
Telefon: 0 332 223 13 60 (editör)  
223 14 37 (editörlük)  
223 31 62 (Yrd. Doç. Dr. Yasin ASLAN)  
223 13 43 (Yrd. Doç. Dr. Erol ÇÖM)  
223 14 28 (Uzm. Dr. Sinan TAŞDELEN)  
223 12 64 (Arş. Gör. Hüseyin TORUN)

Belgegeçer: 0 332 241 01 06

E-posta:selcukedebiyat@gmail.com

**Yasal Sorumluluk/Legal Responsibility**

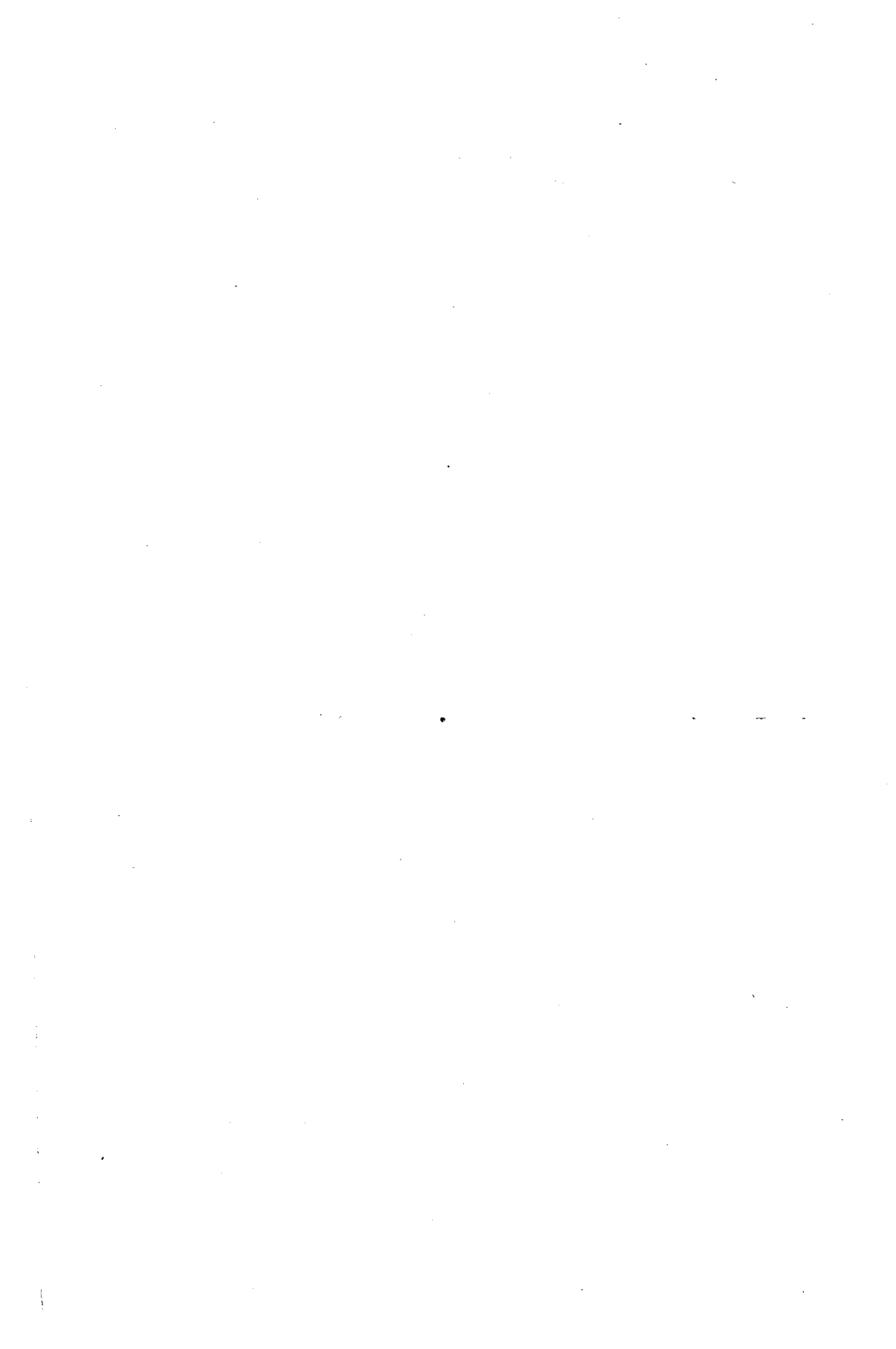
Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına ve çevirmenlerine aittir.  
The authors and translators are responsible for the contents of their paper.

Prof. Dr. A. Kâzım ÜRÜN ( Selçuk Ü.)  
Prof. Dr. Ahmet SEVGİ (Selçuk Ü.)  
Prof. Dr. Ayten GENÇ (Hacettepe Ü.)  
Prof. Dr. Beylû DİKEÇLİGİL (Erciyes Ü.)  
Prof. Dr. Emine YENİTERZİ (Selçuk Ü.)  
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (Fırat Ü.)  
Prof. Dr. Hasan BAHAR (Selçuk Ü.)  
Prof. Dr. Hasan KAVRUK (İnönü Ü.)  
Prof. Dr. İbrahim İLKHAN (Selçuk Ü.)  
Prof. Dr. İbrahim YILGÖR (İstanbul Aydın Ü.)  
Prof. Dr. M. Faruk TOPRAK (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. M. Fatih ANDI (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Mehmet Ali ÜNAL (Pamukkale Ü.)

Doç. Dr. Abdullah KOÇAK (Selçuk Ü.)  
Doç. Dr. Alâaddin AKÖZ (Selçuk Ü.)  
Doç. Dr. Alaattin KARACA (Yüzüncü Yıl Ü.)  
Doç. Dr. Âlim GÜR (Selçuk Ü.)  
Doç. Dr. Ayhan SELÇUK ( Selçuk Ü.)  
Doç. Dr. Efrumiye ERTEKİN (Mersin Ü.)  
Doç. Dr. Köksal ALVER (Selçuk Ü.)  
Doç. Dr. M. Bilal ARIK (Gazi Ü.)  
Doç. Dr. Mustafa AYDIN (Selçuk Ü.)  
Doç. Dr. Oya PAKER ( Ege Ü.)  
Doç. Dr. Ömer AYTAÇ (Fırat Ü.)  
Doç. Dr. Ramazan YELKEN (Selçuk Ü.)  
Doç. Dr. Şeref BOYRAZ (Cumhuriyet Ü.)  
Doç. Dr. Zahir KIZMAZ (Fırat Ü.)

Yrd. Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN (19 Mayıs Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Caner ARABACI (Selçuk Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Ömer SAVRAN (Karabük Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Semra TUNÇ (Selçuk Ü.)

---



## İÇİNDEKİLER

---

### **Abdullah HARMANCI**

Selim İleri'nin Edebi Kişiliğini Şekillendiren Unsurlar ve Bunların Öykülerine Yansımaları  
1-22

\*\*\*

### **Ahmet KOYUNCU**

Küresel Kentte Komşuluk  
23-42

\*\*\*

### **Cemal ÇETİN**

Menzilhanelerin Müştemilatlarına ve Tefrişlerine Dair Birtakım Gözlemler  
43-59

\*\*\*

### **Erhan TECİM**

Cezaevlerinde Dinî Yaşantı ve Din Algısı  
61-86

\*\*\*

### **Filiz İlknur CUMA**

Transkültürelle Kompetenz Und Landeskunde  
In Den Regional Erstellten Daf-Lehrwerken In Der Türkei  
87-99

\*\*\*

### **Hakan AYDIN**

Millî Mücadele'de Kemalist Anadolu'nun Mizahı: Organı: *Anadolu'da Peyam-ı Sabah* (1921-1922)  
101-115

\*\*\*

### **Hasan Hüseyin TAYLAN**

Türkiye'de Köy Ailesinde Aile İçi İlişkiler  
117-138

\*\*\*

### **Kâzım YOLDAŞ**

Şeyhülislâm Yahyâ Divânı'nda Aşk Şarabı  
139-152

\*\*\*

### **Mahmut Hakkı AKIN**

Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde Gençlik -Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma-  
153-183

\*\*\*

### **Mehmet KURT**

Kronikler Işığında Ovalık Kilikya'nın Yeni Babil Devleti İçin Stratejik ve Ekonomik Önemi  
185-195

\*\*\*

### **Mustafa MENCÜTEKİN**

Film Altyazısı Çevirisi Esasları ve Türkiye'de Popüler Uygulama Örnekleri  
197-214

\*\*\*

**Reyhan KELEŞ**

Örneklerle Türk Edebiyatı'nda Medhiye  
215-233

\*\*\*

**Sezai ÇOŞKUN**

Mekândaki Medeniyet-Medeniyetteki Mekân:  
Sezai Karakoç'un Şiirinde Mekân-Medeniyet İlişkisi Üzerine Bir İnceleme  
235-257

\*\*\*

**Sinan GÖNEN**

Âşık Aliyâr'ın Konya Âşıklık Geleneği İçerisindeki Yeri  
259-277

\*\*\*

**Şerafettin YILDIZ**

Yûsuf İdrîs'in Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği  
279-310

\*\*\*

**Kitap Tanıtımı & Eleştiri**

**Faruk KARAARSLAN**

Moderniteye Dışarıdan Bakmak  
311-313

\*\*\*

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri  
315-318

## SELİM İLERİ'NİN EDEBİ KİŞİLİĞİNİ ŞEKİLLENDİREN UNSURLAR VE BUNLARIN ÖYKÜLERİNE YANSIMALARI

Abdullah HARMANCI

Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

### Özet

Selim İleri, daha çok roman türünde verdiği eserlerle tanınmakla birlikte, edebiyata öyküyle girmiş ve Türk öykücülüğüne çok değerli eserler kazandırmıştır. *Cumartesi Yalnızlığı*, *Pastırma Yazı*, *Eski Defterde Solmuş Çiçekler*, *Hüzün Kahvesi*, *Dostlukların Son Günü*, *Bir Denizin Eteklerinde*, *Son Yaz Akşamı*, *Kötülük*, *Fotoğrafi Sana Gönderiyorum*, *Kapalı İktisat* gibi öykü kitapları yayımlayan İleri, öykülerinde, yalnızlık, karşılıksız aşk, cinsellik, doğa, devrimci gençlerin iç çatışmaları, eski İstanbul hayatı ve toplumsal değişim, sanatsal yaratıcılık gibi konuları işlemiştir. Bu makalede, Selim İleri'nin edebi kişiliğini belirleyen unsurlar üzerinde durulmuş, yazarın çocukluğundan, eğitiminden, aile yaşantısından, sanat çevreleriyle ilişkilerinden elde ettiği birikimlerin, kendi portresinin oluşumuna etkileri ve bu etkilerin yazarın öyküleri üzerindeki sonuçları belirlenmeye çalışılmıştır. Eserleriyle hayatı arasındaki mesafe oldukça kısa olan, bir başka deyişle kendi hayatını kurmaca eserlerine taşımakta sakınca görmeyen Selim İleri, anılarında, mektuplarında, söyleşilerinde hayatı ve mizacı hakkında çok sayıda ipucu vermiştir. Bunlar sanatçının ailesi, mizacı, tahsil hayatı, tanıştığı sanatçılar, yaptığı okumaların, yazarın öykülerine ne şekilde yansıdığı sorusunun cevaplarını vermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı, Selim İleri, edebi kişilik, Türk öyküsü.

## THE FACTORS SHAPING LITERARY PERSONALITY OF SELİM İLERİ AND THEIR REFLECTIONS ON HIS STORIES

### Abstract

Selim İleri is mostly known by his works in the genre of novel, but entered in literature with short stories and gained many valuable works for Turkish storytelling. İleri who published short story books *Cumartesi Yalnızlığı* (*Saturday Loneliness*), *Pastırma Yazı* (*Indian Summer*), *Eski Defterde Solmuş Çiçekler* (*Faded Flowers in the Old Notebook*), *Hüzün Kahvesi* (*Grief Café*), *Dostlukların Son Günü* (*Last Day of Friendships*), *Bir Denizin Eteklerinde* (*at the skirts of a Sea*), *Son Yaz Akşamı* (*the Last Summer Evening*), *Kötülük* (*Evilness*), *Fotoğrafi Sana Gönderiyorum* (*I am sending you the photo*), *Kapalı İktisat* (*Closed economy*) treats loneliness, unanswered love, sexuality, nature, inner conflicts of revolutionist youth, old İstanbul life and social change, artistic creativeness etc. in his short stories. In this article, the factors determining literary personality of Selim İleri, who was one of the most important names of our Republic Period Literature, are discussed, and it has been attempted to determine the influences of knowledge he obtained from childhood, education, family life and his relations with art environment on the formation of his own portrait, and results of these influences on stories of author. Selim İleri, who is a short distance between his works and life, in other words who saw no harm to carry his life to his fiction works, gave many clues about his life and character in his memoirs, letters and essays. They respond to the question how Selim İleri's life, family, character, education life, artists he knew, readings influenced on his stories.

**Key words:** Turkish literature in Republic Period, Selim İleri, literary personality, Turkish story.



## GİRİŞ

Kurmaya dayalı edebi türlerde, "kurgusal boyut", yazarla anlattıkları arasındaki mesafenin varlığı sayesinde ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle, öykü, roman gibi türlerde, yazarla eser arasında birebir eşleştirme yapmak bizi sağlıklı sonuçlara ulaştırmaz. Ancak bu durum, bütün yazarlar ve kurgusal metinler için geçerli değildir. Burada önemsenmesi gereken, yazarın bu meseleye yaklaşım biçimi, yani hayatı ile eseri arasında nasıl bir ilişkiyi kabullendiğidir. Kurmaca esasına dayalı eserleri, kurgusallık ve hayat/yaşanmışlık arasında gidip gelen bir sarkaç gibi düşünürsek, kimi yazarlar kurgusal olana yakın eserler verirlerken, kimi yazarlar hayata/yaşanmışlığa yakın eserler vermektedirler.

Selim İleri, verdiği ilk ürünlerden itibaren, kendi hayatını eserlerine konu etmiş, bir başka deyişle, hayatı ile eserleri arasındaki mesafeyi oldukça kısa tutmuştur. Bu durum, onun eserlerini anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Zira hayatı hakkında bilgiler edindikçe, ortaya koyduğu kurmaca metinlerin iç dünyasına nüfuz etmemiz kolaylaşmaktadır. İleri'nin edebi kişiliğinin oluşumunda ne gibi unsurların etkili olduğu ve bunların öykülerine ne şekilde yansıdığını örnekleriyle incelemeye başlamadan önce, yazar hakkında genel bilgiler vermek istiyoruz:

Ali Selim İleri, 30 Nisan 1949 tarihinde, öykülerinde doğasının, köşklarinin, bahçelerinin büyük etkileri görülecek olan (İleri, 2002: 15) Kadıköyü'nde bulunan Bahariye Caddesi'ndeki Gerede Apartmanı'nda doğdu. (İleri, 2003: 13) Babası, Teknik Üniversite profesörlerinden Hasan Hilmi İleri'dir. Annesi, Süheyla İleri aslen Adapazarlı'dır. (Harmancı, 2006: 365 vd.) Ablası kendisinden dokuz yaş büyük Meral İleri'dir. (İleri, 2003: 28)

Annesinin içli, melankolik yapısının, babasının soğuk tabiatlı oluşunun, aile içindeki sevgisizlik ortamının, ailenin ekonomik yapısındaki zayıflığın ve özellikle annesinin ev içinde yaptığı kitap okumalarının, Selim İleri'nin sanatına etkisi büyük olmuştur. Burada, tıpkı Kadıköyü'nde geçen çocukluğunun Selim İleri'nin sanatı üzerindeki etkisi gibi, ailesinin de İleri'nin genelde yazarlığına, özelde öykücülüğüne yoğun bir biçimde etkisinden söz etmek mümkündür.

Kendisiyle yaptığımız söyleşide, İleri, tahsil hayatı hakkında şunları söylemiştir: "Cihangir İlkokulu'na 1955 yılında kayıt oldum. İkinci sınıfta buradan ayrıldım, Firuzzağa İlkokulu'n başladım. Bu okuldan mezun oldum. 1959 yılında Galatasaray Lisesi'ne başladım. Hazırlık sınıfını, üç yıllık ortaokulu burada okudum. Lise 1'de sınıfta kaldım. Okul değiştirdiğim takdirde Lise 2'den devam edebilecektim. Bu yüzden Atatürk Erkek Lisesi'ne nakil gittim. 1968'de Hukuk Fakültesi'ni kazandım ama düzenli bir fakülte hayatım olmadı. Yarım bıraktım. Son olarak ne zaman gittiğimi, yani okuldan ne zaman ayrıldığımı hatırlamıyorum..." (Harmancı, 2006: 365 vd.)

"Başarısız bir öğrenciydim, yalnız 'tahrir ödevi' yani kompozisyonlardan iyi not alıyordum. Sanırım bu da beni bir şeyler yazmaya itiyordu." (Bilhan, 1998: 252) diyen Selim İleri'nin tahsil hayatının izleri pek çok öyküsünde görülür.

Ruhundaki “anarşist” tarafın ortaya çıkmasından (İleri, 2002a: 59-60) Amerikan karşıtlığına (İleri, 2002a: 42) kadar, pek çok konuda İleri'nin yazarlığına tahsil hayatı tesir etmiştir.

Selim İleri, çok küçük yaşlardan itibaren roman yazma hevesi içerisinde olmuştur. Bunun sebeplerinden biri, annesinin iyi bir roman okuru olması ve annesini evde sürekli roman okurken görmesidir. (İleri, 2003: 16) Uzun süre roman yazma denemeleri yapan İleri, bunları yayımlamak için uğraşmış ama başarılı olamamıştır. Bütün bunları ve öykü türüne nasıl geçtiğini, Selim İleri, şöyle anlatır:

*“Benim yazarlık hayatım, annemin bana henüz okuma yazma bilmediğim günlerde okuduğu masalları zihnimden yeniden yeniden yazmamla başladı, diyebilirim. Kendime göre masalların sonlarını değiştiriyordum. Sonraları, örneğin Reşat Nuri'nin, Halide Edip'in romanlarını okurken özetler çıkartırdım. Bu da önemli. Dediğiniz gibi, ilkokul dördüncü sınıftan itibaren roman denemelerim var. Orta okulda, lisede... Anı kitaplarımda adları geçen bir ilk roman denemeleri... Bunlar, tarafımdan yok edildi elbette. Kaybolup gitti. Atatürk Erkek Lisesi'nde okurken, Vedat Günyol'la tanıştım. Vedat Günyol romana pek olumlu bakmıyordu. Beni öykü yazmaya yönlendirdi. Öykü yazarsam dergilerde yer almam daha kolay olacaktı. Vedat Bey bana birtakım öykücüler önerdi. Okumam için... Katherine Mansfield, Bilge Karasu, Sabahattin Ali, Demir Özlü, Ferit Edgü gibi yazarlar... 'Savaş Çiçekleri'ni yazdım, biliyorsunuz işte, Yeni Ufuklar'da yayınlandı, bir de 'Bi Keman' var... Yani romanlardaki gibi uzun bir yazma yok etme dönemi yok. Ben dergilerde görünme hevesiyle ilk öykülerimi yazdım ve yayımlandılar.”* (Harmancı, 2006: 365 vd.)

Görüldüğü gibi, annesinden dinlediği masallarla başlayan “yaratıcılık” serüveni, edebiyatımızın klasik romanlarının özetlerinin çıkartılması ile sürerken, edebiyat dergilerinde görünme hevesiyle yazılmış metinler, İleri'yi “öykücü” yapacaktır. İleri'nin 1968'de başlayan öykücülük serüveni (Cumartesi Yalnızlığı'nın yayınlanış tarihini esas alıyoruz), 1983'te yayınlanan Son Yaz Akşamı ile kesintiye uğrar. 2006 tarihli Fotoğrafı Sana Gönderiyorum'a kadar, yazar, yirmi üç sene boyunca öykü kitabı yayınlamaz.

İleri'nin 1973 yılında Destan Gönüller'le başlayan romancılığı ise, herhangi bir kesintiye uğramadan bugüne kadar gelmiştir. Selim İleri'nin yayınlanmış bir şiir kitabı vardır. Ayışığı (1986) adını taşıyan bu kitaptaki şiirler için, İleri, “Amatörce bir uğraştı.” diyecektir. Şiirler 1970'li senelerin ortalarında yazılmıştır. Dergilerde yayınlanmamıştır. (Harmancı, 2006: 365 vd.) İleri çok sayıda antoloji yayınlamıştır. Konuyla ilgili olarak “Eserleri” bölümüne bakılabilir. Bunların dışında son olarak şunu da belirtmek istiyoruz: İleri, profesyonel bir yazardır.

Hayatı boyunca herhangi bir işte çalışmamış, yazarlık geçinmiştir. Milliyet, Cumhuriyet, Politika, Dünya, Zaman, Radikal gibi gazetelerde köşe yazarlığı yapmış, pek çok dergide yazmıştır. Bunların dışında, geçim endişesiyle, radyo ve

televizyonlara kültür programları yapmıştır. (İleri, 2002a: 59-60) Argos dergisinin editörlüğünü yapmıştır. (İleri, 2002a: 59-60)

Selim İleri'nin, daha önce basılmış eserleriyle birlikte yeni eserleri de, Doğan Kitap'ta yayımlanmaya devam etmektedir.

Selim İleri, edebiyatın pek çok sahasında eser vermiş, hatta edebiyat dışı sanat alanlarına da yönelmiş çok yönlü bir sanatçıdır. On dokuz yaşında iken, 1968 yılında kendi imkânlarıyla yayınladığı ilk öykü kitabı ve ilk kitabı *Cumartesi Yalnızlığı*'ndan başlayarak, 2008 yılında yayımlanan yeni kitaplarına kadar uzanan çizgide, yazarın yayınladığı eserlerin yetmişi aşmış olması, onun "velüt"luğunun en bariz göstergesidir. Yazar; roman, öykü, inceleme, deneme, eleştiri, günce, oyun, hatıra, çeviri, senaryo, şiir... gibi pek çok türde eser vermiştir. Yazarın eserlerini, ilk baskı yıllarını belirterek, türlerine göre sınıflayalım:

Romanları: *Destan Gönüller* (1973), *Her Gece Bodrum* (1976), *Ölüm İlişkileri* (1979), *Bir Akşam Alacası* (1980), *Cehennem Kraliçesi* (1980), *Yaşarken ve Ölürken* (1981), *Ölünceye Kadar Seninim* (1983), *Yalancı Şafak* (1984), *Saz Caz Düğün Varyete* (1985), *Hayal ve İstirap* (1986), *Kafes* (1987), *Mavi Kanatlarınla Yalnız Benim Olsaydın* (1991), *Kırık Deniz Kabukları* (1994), *Gramofon Hâlâ Çalıyor* (1995), *Cemil Şevket Bey, Aynalı Dolaba İki El Revolver* (1997), *Ada, Her Yalnızlık Gibi* (1999), *Solmaz Hanım, Kimsesizler Okurlar İçin* (2000), *Bu Yaz Ayrılığın İlk Yazı Olacak* (2001), *Yarın Yapayalnız* (2004), *Hepsi Alev* (2007), *Daha Dün* (2008). Öykü Kitapları: *Cumartesi Yalnızlığı* (1968), *Pastırma Yazı* (1971), *Dostlukların Son Günü* (1975), *Bir Denizin Eteklerinde* (1978), *Eski Defterde Solmuş Çiçekler* (1982), *Son Yaz Akşamı* (1983), *Hüzün Kahvesi* (1991), *Kötülük* (1992), *Otuz Yılın Bütün Hikâyeleri* (1997), *Fotoğrafi Sana Gönderiyorum* (2006), *Kapalı İktisat* (2007). Anı Kitapları: *Annem İçin* (1983), *Hatırlıyorum* (1984), *Yıldızlar Altında İstanbul* (1998), *İstanbul Seni Unutmadım* (2001), *Evimizin Tek İstakozu* (2002), *Oburcuğun Edebiyat Kitabı* (2002), *Anılar; ıssız ve yağmurlu* (2002), *Rüyamdaki Sofralar* (2003), *İstanbul'un Sandık Odası* (2004), *Kar Yağıyor Hayatıma* (2005), *İstanbul Lale ile Sümbül* (2007), *İstanbul Hatıralar Kolonyası* (2008), *İstanbul'un Tramvayları Dan Dan!* (2008). Deneme Kitapları: *Düşünce ve Duyarlık* (1982), *Seni Çok Özledim* (1986), *O Yakamoz Söner* (1987), *İstanbul Yalnızlığı* (1989), *Perisi Kaçmış Yazılar* (1996), *Sepya Mürekkebiyle Yazıldı* (1997), *Ay Hâlâ Güzel* (1999), *Uzak, Hep Uzak* (2003). İnceleme Kitapları: *Çağdaşlık Sorunları* (1978), *Aşk-ı Memnu Ya da Uzun Bir Kışın Siyah Günleri* (1981), *Kamelyasız Kadınlar* (1983), *Kırık İnceliklerin Şairi: Behçet Necatigil* (1999), *Biten (İki) Yüzyıl* (1999) Oyunları: *Cahide Ölüm ve Elmas* (1995), *Mühri Müşfik: Ölü Bir Kelebek* (1998). Şiir Kitabı: *Ayışığı* (1986). Basılmış Senaryosu: *Kırık Bir Aşk Hikâyesi* (1983). Diğer Kitapları: *Küçük Prens* (Fransızcadan çeviri) (1994), *Kurtuluş Savaşı ve Edebiyatımız* (antoloji) (1998), *İlk Gençlik Çağına Öyküler 1-2* (antoloji) (1980), *Modern Türk Edebiyatında 99 Hikâyeciden 99 Hikâye* (antoloji) (1998), *Türk Romanından Altın Sayfalar* (antoloji) (1995), *Peride Celal'e Armağan* (hatıra kitabı) (1996), *Nam-ı*

*Diğer Kaptan/Attila İlhan'ı Dinledim* (söyleşi) (2002) , *Abdülhak Şinasi Hisar* (seçme metinler) (1992), *Halide Edip Adıvar* (seçme metinler) (1993).

Ayrıca 2007 yılında, "amağan kitap" olarak değerlendirilebilecek *Selim İleri Kitabı/Şimdi Seni Konuşuyorduk* Doğan Kitap tarafından yayımlanmıştır. Bu eserde çok sayıda yazarın Selim İleri hakkındaki görüşleri yer almaktadır.

Şimdi, İleri'nin edebi kişiliğini biçimlendiren unsurlar ve bunların öykülerine yansımaları üzerinde durabiliriz:

## 1. AİLESİNİN ETKİSİ

Selim İleri'nin ilk kitabı *Cumartesi Yalnızlığı'*(1968)ndan, üçüncü öykü kitabı *Dostlukların Son Günü'*ne (1975) kadar, öykülerinin büyük bir bölümünde, daima varlığını belli eden bir "anne" figüründen bahsetmek mümkündür. Yazarın annesi, son derece melankolik yapıdadır. İleri, annesinin çocukluğundaki dinî bayramlarda, hiçbir sebep yokken aynanın karşısına geçerek ağladığının rivayet edildiğini yazmıştır. (İleri, 2003: 15) İleri'nin de, gündelik hayat içerisinde sık sık ağladığını ve "gözyaşı"nın kendisi için yazabilmenin tek imkânı olduğunu belirttiğini biliyoruz. (İleri, 1982: 78-79) İleri, annesinin kişilik özelliklerini sıralarken, "bohem" yaratılıştta, sanatçı ruhlu, duygu ve istekleri bastırılmış biri olduğunu söyleyecektir. (İleri, 2002a: 9) İleri de annesi gibi melankolik bir tiptir. Aşırı duyarlıdır. Sanatçı ruhludur.

Selim İleri, annesinin çokça roman okuduğunu yazmaktadır. "Okuma tutkusunu annemden edindim. Roman okumayı severdi. Roman okurken dalıp, yemeği yaktığı olurdu." (İleri, 2003: 16) Annesini okurken gören bir çocuğun, okumaya eğilim göstermesi gayet normaldir. Bunun dışında, yazar, annesinin kendisine okuduğu masallardan etkilendiğini, yazarlığını, kendisine masallar okuyan annesine borçlu olduğunu da belirtmiştir. (*Milliyet Sanat*, 1981: 9) "Gerçekten çok kitap okunan bir evdi, çocukluğumun evi." diyen İleri, ailesinin bu yöndeki etkisine dikkat çeker. (Demirtepe, 1984: 83)

İleri'nin yazarlığına ve kişiliğine annesinin etkisini bu şekilde belirledikten sonra, babasının da etkisinden bahsedebiliriz. Babası ile annesinin bir aşk evliliği yapmadıklarını ve birbirlerine çok uzak olduklarını ifade eden yazar, (İleri, 2002a: 8) babasının disiplinli ve asabi bir insan olmasından rahatsızdır. (İleri, 2002a: 9) Babası, bilimsel bir katılığa sahiptir ve küçük Selim bundan nefret eder. (İleri, 2002a: 29) Ailesinin sevgisiz bir aile olduğunu söyler. Anne, baba ve çocuklar arasındaki iletişimsizlikten yakınır. (İleri, 2002a, 9) Babasının kuruntulu bir insan olduğunu ve onu hırpaladığını yazar. (İleri, 2002a: 21) "Neden böyle olmuştu? Neden annem, babam, ablam ve ben, birlikte geçirdiğimiz aziz günlerde, birbirimize açılmamış, birbirimizi anlayamamıştık?" (İleri, 2003: 30)

Yıllar geçse de, yazarın aile kurumuna bakışı değişmez. 2006 tarihli bir söyleşide, yazar, evlerin sevgisizliğine vurgu yapacaktır:

“Bütün evler sevgisizdir. (...) ..bizim gibi toplumlarda evler mutsuz çocuklar ordusu yetiştirmek için birebir eğitim alanlarıdır. Bu açıdan evlerden insanlara mutluluk geçeceğini sanmıyorum. Ama insanlar dönüp dolaşıp eve aileye sığınıyor. Buna inanamıyorum.” (Durukan, 2006: 4-5) Yazarın babasına duyduğu sevgisizlikte, otoriteye duyulan nefret de vardır. Sadece babasından değil, bütün otoritelerden nefret ettiğini söyler. (İleri, 2002a: 35)

Ailesinin ekonomik yönden “orta halli”liğün sınırlarını hiçbir zaman geçememiş olması, İleri’nin kişiliğinde ve yazarlığında büyük iz bırakmıştır. İleri’nin eserlerindeki zenginlik-yoksulluk ikileminin temelinde yatan etken de, ailenin yetersiz ekonomik şartlara sahip olduğu halde, üst sınıf insanlar ile sıkı ilişkiler kurmuş olmasıdır. Yazar, babasının mesleğinden “unvanı yüksek fakat imkânları kısıtlı bir devlet memurluğu” olarak bahseder. (İleri, 2003: 17) Varlıklı insanlarla karşılaşmalar, çocuk Selim’e büyük acı vermiştir:

“...çocukluğumda varlıklı insanlardan nefret ederdim. Annemin bütün arkadaşları daha iyi koşullarda yaşıyorlardı; süslü, bakımlı kadınlar, şık giyiniyorlar, pahalı parfümler kullanıyorlar. Ama annem hep en azla yetinmek zorundaydı. Ötekilerin kocalarının imkânları daha fazlaydı. (...) Necatigil’in şirindeki gibi aybaşında her şey sıraya konurdu. Her şeyin sırası vardı, öncelik neyi gerektiriyorsa... daha uçarı, daha lüks şeylere bir türlü sıra gelmezdi.” (İleri, 2002a: 19)

Bütün bunların, İleri’nin öykülerine çeşitli biçimlerde sızdıkları görülecektir. Dolayısıyla hayatındaki bu tür izler, pek çok eserinde karşımıza çıkar. “Hüzün Kahvesi” adlı öyküde geçen “Evedeydiniz. Akşamları sinirli, yorgun argın dönerdiniz. Ekmek paramızı çıkarınca tüm sorumluluğunuz sona erdi sanırdınız. (...) Karınız da size benzerdi, sizi düşünürdü gece gündüz, bizden gizlediği baklavaları, pek sevdiğiniz puf böreklerini sizin için dizerti sofraya. Bir ben yabancıydım aranızda, kardeşim de uyardı aile tablosuna.” (İleri, 1997: 11) satırları, İleri’nin ailesiyle ilgili olarak anlattıklarıyla neredeyse birebir örtüşmektedir. Zira, babasına “siz” diye hitap eden oğul-anlatıcı, kendi ailesinin içinde kendisini yabancı görmektedir. Özellikle babasıyla arasındaki soğukluk çok belirgindir. Aynı şekilde “Aynalık Var” adlı öyküde alıntılatacağımız satırlar, ailenin ekonomik açıdan zayıflığını vurgular ve yazarın kendi hayatıyla ilgili olarak anlattıklarıyla örtüşür: “Bu gece gelenler babana para verecekler diyor annem. Babama para verdiklerinde kadife uzun pantolon alınacak bana. Babam gündüz odasından çıkmıyor. Bir tek akşam yemeklerinde bizimle. (...) ‘Projeyi bitimem belki’ dedi babam. ‘Kiminle mücadele ettiğini sanıyorsun?’ diye bağırdı annem. ‘Bir evin var senin, bir çocuğun, bir karın... Yaşamak zorundayız.’ (İleri, 1997: 288-289)

## 2. MİZACININ ETKİSİ

Kuşkusuz ki, bir yazarın mizacını bilmek, ruh yapısını kavramak, onun eserlerini anlamayı kolaylaştırır. Yaptığımız okumalarda, İleri’nin mizacına ilişkin olarak belirlediğimiz kişilik özellikleri şunlardır: Yalnızlık, içe kapanıklık, dünyaya

ve insanlara yabancı olma, aşırı duygusallık, uysallık, sakinlik, hırslı ve çalışkan oluş, dışa vurmayan bir anarşizm, "özezerlik", aşâğılık duygusu içinde olma... Şimdi, bu özellikleri, söyleşilerinden, anılarından derlediğimiz örneklerle izah etmeye çalışalım:

### **2.1. Yalnızlığı, İçe Kapanıklığı, Dünyaya ve İnsanlara Yabancı Oluşu**

Selim İleri, kendini dünyaya, hayata daima yabancı hissetmiş, anılarında, söyleşilerinde, yalnızlığa, içe kapanık yaratılışına vurgu yapmıştır. Onun kişiliğini ortaya çıkaracak başat özellikler arasında, kendi içine kapanıklığı, insanlardan uzaklığı gelmektedir.

"Yaşama ve insanlara genelde kendimi hep uzak hissettim. (...) Bu dünyanın her şeyine yabancı olduğumu hissettim..." (İleri, 2002a: 138) diyen İleri'nin metinlerine egemen olan yalnızlık duygusunun temelinde de, insanın insana duyduğu sevgi ihtiyacına karşılık bulamama problemi yatar. İleri, babasıyla yaptığı tatsız bir görüşmeden sonra yaşadığı duygularını belirtirken de, kendisi hakkında ilginç bilgiler verecektir: "İntihar isteği ilk o zaman belirdi: bu dünyada yerim yok... bir daha da bu dünyada hiç yerim olmadı. Hep yabancı kaldım." (İleri, 2002a: 36)

Yazar, insanlar tarafından sevilmediğini düşünmüş, öykülerine bu hissi sık sık konu etmiştir. Annesi için yazdığı kitapta, "Hayatım boyunca sevilmediğimi düşünmüştüm." (İleri, 2003: 46) diyecektir. "Hayatımı mutlak bir yalnızlık üzerine kurmaya çalışmışım." (İleri, 2002a: 27) diyen İleri, yalnızlığın yazarı olarak tanınacak kadar yoğun bir şekilde bu temaya eserlerinde vurgu yapmıştır. İnsanlardan beklenen sevginin elde edilememesi olarak nitelendirebileceğimiz yalnızlık duygusunun, seneler geçtikçe, yazarda varoluşsal bir anlam kazanmaya başladığı görülecektir. Şu satırlar önemlidir: "...hiçbir zaman mutlu olamadım. O mutluluğu duyamadığım zaman insanlarla pek iletişim kuramıyorsun galiba. Kendimi idrak etmeye başladığım andan itibaren yalnızım. Daha önceleri yalnızlıktan yakınmışımdır belki ama, artık yakınmıyorum. Yalnızlığımın varlık sebebim olduğunun farkındayım. Bu dünyaya yabancıyım." (Durukan, 2006: 4)

Görüldüğü gibi, yazarın yalnızlığı algılayışı giderek anlamını derinleştirmektedir. Yazar, yalnızlığı, onu var eden bir "durum" olarak görmektedir. Bu duygulara paralel olarak, İleri, içine kapalı, içe dönük bir karakterdedir. "Dışa dönük bir çocuk değildim. Tersine, çok içe dönük bir çocuktum. Uysallığım herhalde kaçıştı, kendimi saklamaktı." (İleri, 2002a: 8) der.

Yazarın mizacındaki bu izleri öykülerinde aramadığımız zaman, pek çok örnek bulmamız mümkündür. "Yarın Olsun" adlı öykünün anlatıcısı çevresindeki insanlardan uzaklığından bahseder: "Dilsiz gibiydim onların yanında; söylediklerinden utanarak ve hiç konuşmuyordum. Bu hayatı sevmiyorum gerçekte. 'Böyle içine dönük mü yaşayacaksın?' diyor Önder. 'Herhalde.' Uyamadığıma, aralarına katılmadığıma göre." (İleri, 1997: 343-344) Bu

uyumsuzluk, bu dilsizlik, anlatıcının derin yalnızlığının bir sonucudur. “Dostlukların Son Günü” öyküsünde geçen “Her gece sen buraya bizi rahatsız ettiğine aldırmandan geliyorsun. Arkadaşlığın da bir sınırı var... Ufacık bir apartıman katı. Üçüncü kişi olmanın, bu evdeki yersizliğimin acılarını duyuyorum her gelişimde. Gene geliyorum ama. Yürek burkucu yalnızlıklarımından. ‘Bıktık senin burjuva yalnızlıklarından!’ demişti Ali sonraları.” (İleri, 1997: 368) gibi yalnızlığın açık açık dile getirildiği satırlar, İleri’nin pek çok öyküsünde karşımıza çıkmaktadır.

## 2.2. Duygusal Yapıda Oluşu

İleri, “aşırı duygusal” denebilecek bir yapıdadır. Dokuz yaşında iken babası ile birlikte tiyatroya giderler. Tiyatroda oynanan eser büyükler içindir. Çocuk Selim, oyunun sonunda yüksek sesle, hıçkıra hıçkıra ağlamaya başlar. İnsanların yadırgayan bakışları ve babasının azarlamaları, İleri’nin hayatı boyunca acı bir iz bırakacaktır. (İleri, 2002a: 136-137) İleri, gündelik yaşam içerisinde, normalde insanların pek fazla önemsemeyecekleri bir durum karşısında tepkisini ağlayarak veren birisidir. Öykülerinde, gözyaşı, bir refleks, bir “tık” gibi daima karşımıza çıkacaktır.

“Çokları için ‘bayağılığın’ kendisini oluşturan ‘gözyaşı’, benim için, yazabilmenin hemen hemen tek imkânıdır.” (İleri, 1982: 78) diyen İleri, aşırı duyarlı biridir. Bir dönem beraber senaryo çalışmaları yaptıkları Lütfi Ö. Akad, onun bu hassas yaratılışını vurgulamak amacıyla, “Siz yanık deriyle güneş altında durmaya kalkışıyorsunuz.” (İleri, 1985: 200) demiştir. İleri, çocukluğunda, ağlayabilmek için kimi masalları yeniden yeniden okuduğunu belirtmektedir. (İleri, 1985: 21) İleri’nin melankolik tabiatı öykülerine yansımış, İleri, bir hüznün, bir gözyaşı yazarı olarak ünlenmiştir. “Yürek Burkuntuları”ndaki “Bundan böyle gözüm yaşlı, başım sancılı...” (İleri, 1997: 34); “Güzün Savaş”taki “Basamağa çökmüş, ağlıyordu. Kendi de şaşıyordu ağladığına.” (İleri, 1997: 65), “...ağlamaklı Aksaray’a çıkmıştı.” (İleri, 1997: 67), “...kına gecelerine gidişleri, gelin teli için ağlayışları...” (İleri, 1997: 68), “...gözlerim doldu, ağlayamadım ama...” (İleri, 1997: 69), “Neden sonra ağladığını, sarsıla sarsıla ağladığını fark etmişti.” (İleri, 1997: 72); “Cumartesi Yalnızlığı”ndaki “İçi sıra bir şeyler ağlıyordu Kız’ın.” (İleri, 1997: 76), “Gözyaşı şişelerine bakmıştı Kız. ‘Konuşmazsam ağlarım’ demişti Erkek’e.” (İleri, 1997: 77) “Ağlayan Kiremitler”deki “Ağlamaya gittim oraya. Anılarım vardı kendimce...” (İleri, 1997: 80); “Zeytinliklerin Altında Sükûn Yok”taki “Macide tedirgindir artık, erinçsiz geçer uykuları gecelerin, ezbere ışık tanyeri, kadıncağız gözyaşı...” (İleri, 1997: 87); “Hicran Yarası”ndaki “...yaşpınarlarından akan gözyaşına bu kadar benzeyebileceğini hic aklıma gelmemişti.” (İleri, 1997: 109) cümleleri, İleri öykülerinde sayılamayacak kadar çok olan duygusal motiflerden sadece birkaç tanesidir.

## 2.3 Uysallığı, Sakinliği

İleri, içinde kaynayan cehennemlere rağmen, dıştan bir bakışla, sessiz, saygılı, uysal, hareketsiz, az konuşan, sakin bir insan görünümü vermektedir. Bu

yargıların bir "dış bakış"la verildiğini, İleri de zaman zaman belirtme gereği duymuştur. Ancak içte kaynayan cehennem dışarıya yansıtılmaması ya da farklı biçimlerde yansıtılması da, gene bir kişilik özelliğidir. İleri, Handan Şenköken'e anılarını anlattığı kitabında, uysal bir çocukluğu olduğunu söyler. (İleri, 2002a: 8) Dedesinin kitapçı dükkânında geçirdiği çocukluk günlerini anlatırken, "Bazı günler buraya gelir, kırık dökük bir tabure üstünde kıpırdamadan, saatlerce otururdum." (İleri, 1985: 25) demektedir. İleri, çocukluğundan itibaren ağırbaşlı birisidir. İçinde daima bir "gitmek, terk etmek" duygusu vardır. Fakat içindeki duyguları harekete geçirmez. "...kalkıp gitmek, sertüvenlere karışmak bana göre değildi. Ben yerleşikgillerdendim." (İleri, 1985: 63) diyerek, bu tarafına vurgu yapacaktır.

İleri'nin bu yönünü çeşitli öykülerinde görmek mümkündür. "Para" öyküsünde anlatılan çocuk, tam da İleri'nin kendi çocukluğudur: "Manolya ağacının altında durmuş, billur bardaklardaki buğunun damlacıklara dönüşmesini gözetliyorum. Küçük bir çocuğum ben. İyi bir çocuğum. Renkli kitaplarım var." (İleri, 1997: 258), "Öğretmeni çok seviyordu onu (kapıcı çocuklarına benzemiyordu, akıllıydı, duyarlıydı... Küçük çocuğun hiç arkadaşı yoktu. Yaz aylarında sokaklara fırlayan, bir yaban arısı gibi vızıldayarak koşuşan yaşlılarıyla konuşmazdı. (Yasaktı.) Onların oyunlarına da katılmazdı. ...Küçük çocuğun bir tek kitapları vardı." (İleri, 1997: 260) "Yarın Ağlayacağım"daki "Ben büyük, piring topuzlu karyolada büzülmüş, ezgin yüreğim çarpa çarpa onları gözlerdim. Bana ilşecekler diye ödüm kopardı. Dayoğullarım hemen unutulardı beni, yersiz korkularıyla baş başa bırakırlardı." (İleri, 1997: 269); "Bütün İstanbul Bilsin"deki "Ben eve çalışkan, iyi aile çocuğu olmanın boşüceliğiyle dönerdim." (İleri, 1997: 291) cümleleri, yazarın uysallığı ve sakinliğinin öykülerine yansımasını örneklemektedir.

#### 2.4 Hırslı ve Çalışkan Oluşu

İleri'nin ihtiraslı biri olduğunu, anılarında ya da söyleşilerinde anlattıklarından çıkarmak mümkündür. Ayrıca, kendisi de "muhteris"liğine yer yer vurgu yapmıştır. Ancak buradaki "hırs"ın sanatçılığıyla ilişkili konularda söz konusu olduğu vurgulanmalıdır. İleri'nin, dergilerde ismini duyurma, eser verme, kendi yeteneğini kanıtlama gibi "hırslara" kapıldığını söylemek gerekir. Bu da her sanatçının sahip olması gereken bir ihtirastır. Böylesi bir hırsa sahip olmayan sanatçının kendini var etmesi zordur. Ancak, burada, yazarların da, sanatçıların da, kendi aralarında farklı derecelerde "sanatçı ihtirasi"na sahip olduklarını belirtmemiz gerekir. İleri'de bu noktada yoğun bir ihtirastan bahsetmek gerekecektir. *Cumartesi Yalnızlığı*'nı kendi imkânlarıyla yayımlayan yazar, kitabı eline aldıktan sonra hissettiklerini açıklarken, şunları söyleyecektir: "Her satırında hiç tanımadığım bir yabancıyla yüz yüze geldim. (Bunu bütün kitaplarımda yaşayacakmışım meğer.) Yine de garip bir ihtiras söz konusuydu. ...kitapevlerinden geri çevrildikçe ihtirasın yoğunlaştığını hissediyordum." (İleri, 1985: 72)



Ayrıca İleri, edebiyatımızın en üretken yazarları arasındadır. 2009 yılı itibarıyla altmış yaşında olan yazarın eserlerinin sayısı yetmişi aşmıştır. Bu da, onun kişiliğinin önemli bir yanına, çalışkanlığı bir yaşama biçimi haline getirişine işaret edecektir. İleri'nin, yalnızlığını, mutsuzluğunu, sevgiden mahrum bir toplumda yaşamanın kendisine verdiği acıyı bastırmak amacıyla, çalışmayı bunlara karşı bir panzehir gibi kullandığını söyleyebiliriz. İleri, bu duruma sık sık değinmiştir. Yazarın böyle bir yaşama biçimini kabullenmesinde, Attila İlhan'ın etkisi büyüktür. İleri, uzun süre Attila İlhan'la yazışmıştır. (İlhan, 1998: 90) Bu mektuplaşmalardan bahsederken, İleri'nin söyledikleri önemlidir: "Yaşam ve ölüm üzerine enine boyuna düşünmüş bir şairle yazıştığımın ayırındaydım. Dünyadaki 'gelgeç konukluğumuzu' nasıl 'anlam'a dönüştürebileceğimizi irdeleyen o satırlar, 'hepsi geçicidir' diyordu bana, 'alkol de, kaçış da, cinsel özgürlük de...' İnsan bir gün dönüp çalışmasıyla, emeğiyle baş başa kalacaktı önünde sonunda. Çalışmak, adeta Vanya Dayı'daki gibi kedere rağmen çalışmak mutsuzluklarımız ve yalnızlıklarımız için tek sığınaktı." (İleri, 1985: 255)

Aşağıya *Son Yaz Akşamı*'ndan alacağımız pasaj, İleri'nin çalışkan ve hırslı oluşunun, ressam İskender üzerinden öykülerine nasıl yansıdığını göstermesi bakımından önemlidir:

"Nur, onun durmadan çalışmak istediğini, çalışmaya tutkun olduğunu da söyledi. Kendisi daracık odaya kapanmış, mektuplar çevirirken, İskender de taslaklar çizip dururdu. Herhalde sanatında yükselmek isterdi. 'Evet ama o sırada' dedi İskender 'içimde bir tutku vardı. Sanırım yükselmek istiyordum: Bu, o sıralar çok önemliydi benim için Nur. Herkesin beni beğenmesini, önemsemesini istiyordum. Şöyle böyle baskıyı görmezden gelip bir şeyler yapabilirim sanıyordum. Çalışkanlığım, başkalarından farklı, ayrıcalıklı olabilmek tutkunluğundan başka bir şey değildi.' (...) 'Başkalarının cesetleri üstünde gezinerek yükselebiliriz sanmıştım. Başkalarının cesetlerine basa basa...' " (İleri, 1997: 710)

## 2.5 Aşağılık Kompleksine Sahip Oluşu

Selim İleri'nin babasının çok yüksek bir gelire sahip olmaması ve buna karşılık yüksek gelir grubuna sahip insanlarla iç içe yaşanmış olması, İleri'de ekonomik anlamda bir aşağılık duygusunun oluşmasına sebep olmuştur. Ayrıca, İleri'nin, tahsil hayatı boyunca başarılı bir öğrenci olamaması ve insanlarla iletişim kuramaması da, aşağılık duygusunun oluşmasında etkili olan sebepler arasındadır. İleri'nin kompleksinin başka sebeplerini de bulmak mümkündür.

"Yarın Ağlayacağım"da, İleri'nin aşağılık kompleksinin öykülerine ne şekilde yansıdığının örnekleri mevcuttur: "Dayıoğullarım güçlü kuvvetli çocuklardı. Ben cılızdım, hastalıklıydım, çirkindim. Dayıoğullarım gelincik demetini döve döve alırlardı elimden." (İleri, 1997: 273) "Bütün İstanbul Bilsin"de de aynı şekilde çocuklar, anlatıcı-çocuğun görünüşüyle alay ederler. (İleri, 1997: 297)

## 2.6 “Anarşist” Bir Ruha Sahip Oluşu

İleri, anılarında, söyleşilerinde, yaradılışındaki “anarşist”liği, aykırılığı sık sık vurgular. Otoriteden nefret eden birisidir. Serseri ruhludur. Ancak bu serseriliği, bu nefreti, doğrudan doğruya dışa vuramaz. Bir arkadaşının kendisinden daha yaşlı bir hanımla aşk yaşadığını anlatırken, “...toplumun aykırı saydığı her aşka zaafım büyüktü.” (İleri, 2002a: 76) diyecektir. Bu cümlede, gerek “yetke”ye duyulan nefret, gerek töre karşıtlığı, gerekse anarşizm saklıdır. İleri öykülerindeki eşcinsel aşkların da, böylesi bir “anarşist” anlayışla yorumlanması mümkündür. “Hüzün Kahvesi”nde geçen “Nicedir korkmadan giriyorum bu kahveye insanlara ve törelere aldırmadan; başım dimdik.” (İleri, 1997: 18) cümleleri, bir toplum karşıtlığının açık örneğidir. “Yarın Ağlayacağım”da geçen “ ‘Anneannem eşhedü’lere başlardı İsa’yı görünce.’ ‘Neden yapardın?’ ‘İsyan duygusu. İsyan etmek için.’ Sağlıklı, mutlu, korkusuz dayıoğullarıma isyan etmek isterdim.” (İleri, 1997: 270) cümleleri de, İleri'nin ruhundaki isyankar çizgiyi örneklemektedir. “Para” öyküsünün sonundaki “kendinden başka saygın hiçbir şeyin varlığına inanmayarak, bir çağlayanın ışıl erkesiyle boy ölçüşerek...” (İleri, 1997: 266) gibi satırlar da aynı doğrultuda düşünülmelidir.

## 2.7 “Özezerliği”

İleri'nin denemelerinde, anılarında, söyleşilerinde, kendisini sürekli eleştirisi, eksik yanlarını gündeme getirişi dikkat çekmektedir. Kendisiyle kavgalıdır. Kendisini hor görür. Örneğin, *Oburcuğun Edebiyat Kitabı*'nda, hayatta daima başarısız olduğunu söyleyecektir. (İleri, 2002b: 12) Yazar, *Her Gece Bodrum*'un yayımlanacağı günlerde, Atilla İlhan'a ve yayıncısına sürekli olarak bu romanı eleştirmiştir. Şöyle der: “Nihayet **özezer** yanım büsbütün baskın çıktı ve kaygılarımı Bilgi Yayınevi sahibi Ahmet Küfü'ye de söyledim.”<sup>1</sup> (İleri, 1985: 259) Bir gazetecinin “Sanırım en çok kendinizle kavgalısınız.” yargısına “Çok doğru.” diye cevap verecektir. (Durukan, 2006: 4) Tuna Kiremitçi de, yazarın kendi eserlerini sürekli “iğneleme” gayreti içerisinde olma çabasına değinecektir. (Kiremitçi, 2006: 34)

Nitekim öykülerinde de bu “özezer” taraf dikkat çeker. *Son Yaz Akşamı*'ndaki “Çalışkanlığım, başkalarından farklı, ayrıcalıklı olabilmek tutkunluğundan başka bir şey değildi.’ (...) ‘Baskılarının cesetleri üstünde gezinerek yükselebiliriz sanmıştım. Başkalarının cesetlerine basa basa...’ ” (İleri, 1997: 710) cümleleri, öyküdeki ressamın kendisini eleştirmesine örnektir. Yazarın pek çok öyküsünde böylesi bir kendi kendini eleştiren tavır hâkimdir. “Oda Musikisi”ndeki başarısız kahraman-yazar bunun en belirgin örneklerindedir.

## 3. İSTANBUL'DA YAŞAMASININ ETKİSİ

Selim İleri, askerliği süresince geçen üç aylık zamanı (Hamancı, 2006: 368) ve çocukluğunda babasının üniversiteden uzaklaştırılması sebebiyle bir yıl kadar

<sup>1</sup> Vurgulama bize ait.

yaşadığı Almanya günleri dışındaki tüm ömrünü İstanbul'da geçirmiştir ve halen de İstanbul'da yaşamaktadır. 1974'ten itibaren (Harmancı, 2006: 367) tatillerini geçirdiği Bodrum'da ise oldukça kısa sürelerle bulunmuştur.

Yazarın çocukluğu, Kadıköyü'nde geçmiştir. 1950'lilere denk gelen bu çocukluk senelerinde, İleri'nin Kadıköyü'nün doğasını ve henüz yaşamakta olan eski İstanbul evlerini, köşklerini, o zamanın insanlarını tanıma fırsatı bulduğu anlaşılmaktadır. Özellikle, öykülerinde başat öge durumunda olan "doğa"ya karşı duyduğu sevginin, ilginin, bilginin temelinde, yazarın çocukluğunu geçirdiği Kadıköyü'nün etkisi büyüktür. Şimdi okuyacağımız satırlar, çocuk Selim'in yaşadığı Kadıköyü'nü anlatır:

"Kadıköyü'nde çok başka bir dünya vardı. Birçok ayrıntı bende derin iz bıraktı. Bir defa çiçekler! Bitki örtüsüyle, doğayla ilk yüz yüze gelişim! Kadıköyü'nde, o yıllarda çok az apartman vardı. Bahariye Caddesi apartmanlıktı ama, ondan sonra bütün Şifa Yoğurtçu, Moda, Fenerbahçe hep iki katlı kâgir evler, köşkler ve villalardı. (...) Şifa bütün bahçe içi evlerdi. (...) Apartmanlara gelince, ön ve arka bahçeler. Ön bahçelerde daima mevsim çiçekleri; arka bahçelerde meyve ağaçları, (...) elma, şeftali, armut, sarı kiraz ağacı bile vardı. Bambaşka bir atmosfer." (İleri, 2002a:15)

Yazarın pek çok öyküsüne, burada anlatılan çocukluk hatıralarının yansıdığı görülecektir. Örneğin, Selim İleri, "Gelinlik Kız"ın kimi sayfalarında, Şifa'nın kendisinde bıraktığı izleri yazdığını belirtmiştir. (İleri, 2002a: 16) Sadece Kadıköyü'nün bile, İleri'nin öykücülüğü üzerindeki etkisi büyüktür. Şu satırlar, "Gelinlik Kız" öyküsünden alınmıştır:

"İncila Abla'ların evi, Bahariye'nin arka sokaklarındaydı. Buradaki üç katlı kâgir konaklar, zenginlik çağını kapadıklarından kiraya verilmişti. (...) Bazı günlerde, havanın açık ve aydınlık olduğu günlerde atların çektiği binek arabasıyla giderdik İncila Abla'lara. Öteden sokağa sapar sapmaz dantelalı mendil kenarlarını hatırla tan çatı çıkmaları görünürdü. Tahta oymalar çok güzeldi. Nicedir konağın yüzü yağlı boya yüzü görmediğinden kabarıp çirkinleşmişti. Damında hep sazlar bitmişti. Kırık döküktü pencerelerin kepenkleri. (...) Dut ağaçlarıyla akasyalar bakımsızlıktan yabanılaştı." (İleri, 1997: 275-276)

Yazar, İstanbul'un bir köşesini tasvir ederken, bir "şiir"e/şiirselliğe ulaşmaya çalışmaktadır. Bu güzelliklerin kayboluşunu da öykülerine konu etmiştir. "Denizkızının Öyküsü"nden alınan şu satırlar ise, bir "şiir" in/şiirselliğin kayboluşuna örnektir. Bir "yitiş" in acısı anlatılmaktadır:

"Nefretime kaygılar, çaresizlikler karışıyordu: böyle nereye sürükleniyorduk, böyle ne kadar çok ve ne kadar karanlıktık, bir gün geçmişi özlemek zorunda kalacağımız sanki hiç aklımıza gelmiyordu. Yalnızca hayatı kirletiyorduk. İşte bunun maddi, somut bir görünümü gibi, denizde yalnızca karpuz kabuklarıyla mazot artıkları yüzer olmuştu; uskumrular nicedir bu sulara uğramadığından salkım saçak denizanaları çoğalmıştı." (İleri, 1997: 533)

İstanbul, yazarın çok küçük yaşlarından itibaren ruhunda iz bırakmaya başlamıştır. Yazar, küçük yaşlardayken, bir yalıda uyutulmaya çalışıldığını hatırlamaktadır. Yalının nevi şahsına münhasır özellikleri, kendisine tesir etmiştir. (İleri, 2003: 16)

Çocukluğunda gittiği Neşecan Yengelerin köşkü, Nezihe Hanımların evi de, daha sonra hep anlatacağı, eski İstanbul yaşantılarını örneklerken kullanacağı mekânlardır. (İleri, 2003: 23 ve 25) Yazar, bugünkü İstanbul'a nasıl baktığını, şu satırlarda anlatır:

"...benim yaşadığım bir İstanbul var, hissettiğim bir İstanbul var, tarihi içerisinde hissetmeye çalıştığım bir İstanbul var, yaşamadığım ama gördüğüm vakit sızısını hissettiğim bir İstanbul var. Yani beş, altı ayrı İstanbul'um var benim. Bugün İstanbul dediğimiz vakit, İstanbul duygusunu ben köprünün öteki yakasında bulabiliyorum. Beyoğlu yakasında bulamıyorum. (...) Bugüne baktığımız vakit Beyoğlu yakası zavallı bir Amerika karikatürü olarak karşıma çıkıyor ve orası artık bana İstanbul gelmiyor. Ama köprünün öteki yakasında özellikle fakir düşmüş semtlerde, mesela Yedikule bunlardandır ve çok sevdiğim semtlerdendir. Yedikule olsun, Samatya olsun, tren hattı üzerindeki varlığını korumak için son gayretlerini sarf eden bir eski İstanbul duygusunu taşıyorum." (Sevim, 1998:25)

"İleri'nin İstanbul'u"nun, henüz kişiliğini yitirmemiş, eski ruhunu kaybetmemiş mekânlar olduğu anlaşılmaktadır. İleri'nin öykülerinde de, İstanbul'a bu açıdan bakmaya çalıştığı görülmektedir.

Selim İleri öykücülüğü, mekân olarak kendine İstanbul'u seçmiştir. *Bir Denizin Eteklerinde*'den itibaren Bodrum'un da öykülere girdiği görülse de, bu, İstanbul'un "ağırlığını" yitirdiği anlamına gelmez. "Duyarlık", "Hayatımın Romanı", "Annemin Sardunyaları", "Bütün İstanbul Bilsin", "Erişmez Nevbahar", "Para", "Gelinlik Kız", "Mecnunu Çok Dağlar", "Kırlangıç Fırtınası" gibi öyküler, eski İstanbul hayatını anlatırlar. Öykülerde; Beyoğlu, Çiçek Pasajı, Erenköy, Beşiktaş, Kadıköy, Üsküdar, Karacaahmet, Aksaray, Taksim, Gülhane, Ayastafanos, Horhor, İhlamur Kasrı, Levent, Emirgan Korusu, Kurbağalı Dere, Kalamış, Şifa, Moda, Bahariye, Sarayburnu... gibi pek çok yer isminin geçmesi, belki de eserlerdeki derin karamsarlığı dengelemek içindir. Zira doğa ve İstanbul, İleri öykülerinde bir ferahlık, bir neşe kaynağıdır.

#### 4. TAHSİL HAYATININ ETKİSİ

Selim İleri, sırasıyla, Cihangir İlkokulu, Firuzağa İlkokulu, Galatasaray Lisesi, Atatürk Erkek Lisesi ve yarım bıraktığı İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde okuyacaktır. Bunlardan, kendi üzerinde en çok etkiye sahip olan iki okul, Galatasaray Lisesi ve Atatürk Erkek Lisesi'dir. Selim İleri, çocukluğunda okula duyduğu isteksizliği, anılarında birkaç kez dile getirmiştir. "...okuldan nefret ederdim." (İleri, 2002a: 14) "Okul hayatına alışmamıştım." (İleri, 1985: 62)

Selim İleri, Rukiye Bilhan'ın sorularına verdiği cevapta, başarısız bir öğrenci olduğunu, yalnız kompozisyon ödevlerinden iyi notlar aldığını, bunun da kendisini yazarlığa yönlendirdiğini söyler. (Bilhan, 1998: 252) Burada da görüldüğü gibi, İleri'nin, kendi deyimıyla "yazarlık ülküsüne" sahip oluşunda ve bu yolda yürüyüşünde tahsil hayatının etkisi büyük olmuştur. Özellikle Atatürk Erkek Lisesi'nde karşısına çıkan üç öğretmen, onu büyük oranda etkilemişlerdir. Bunlar Bakiye Ramazanoğlu, (İleri, 2002a, 63) Rauf Mutluay ve Vedat Günyol'dur. (Demirtepe, 1984: 83) İleri, "aydınlanma"yı ve "hümanizm"i Vedat Günyol'dan öğrendiğini söyleyecektir. Gene bu öğretmenler için, kendisini "pısrıklıktan" kurtardıklarını belirtir. (İleri, 2002a: 63) Galatasaray Lisesi'nde okuduğu senelerde, ekonomik bakımdan üst düzey ailelerin çocuklarıyla bir arada olduğu için, kendisinde bir aşağılık kompleksi ve kıskançlık duygusu belirmiştir. Daha doğrusu, ailesiyle ilgili bölümde anlattığımız bu kompleks ve kıskançlık nüksetmiştir. (İleri, 2002a: 36)

İleri, ilk kitabı *Cumartesi Yalnızlığı*'nda, Galatasaray Lisesi'nde cumartesi günleri yaşadığı yalnızlık duygusunu anlatmak üzere yola çıktığını, fakat hiç planlamadığı şeyler yazdığını anlatacaktır. (İleri, 1985: 61) Öte yandan, tahsil hayatı sırasında, az sayıda da olsa, edindiği arkadaşlarıyla, tümüyle edebiyat temelli bir dostluk kurmasını bilmiştir. Kafka, Camus, Sartre gibi yabancı yazarları, bu arkadaşlarıyla birlikte tanımış ve tartışmışlardır. (İleri, 2002a: 57)

İleri'nin siyasal görüşlerinin oluşumunda da tahsil hayatının payı büyük olmuştur. Şimdi okuyacağımız satırlar, Galatasaray Lisesi öncesinde okuduğu Cihangir ve Firuzağa ilkokullarındaki şartları anlatmaktadır:

"Giderek, ilkokulların ürkünç koşullarında, Amerikan yardımlarında, balıkyağı haplarında, sütlerde, peynirlerde, beslenme saatlerinde yaşanmış; yorgun ve daima mutsuz, yoksunluklarla çevrili, bu yüzden çoğun hırçın öğretmenlerin acıklı eğitimleriyle donanmış; orta halli bir memur ailesinin Behçet Necatigil şiiri çağrışimli evinde noktalanmış yaşamöyküsü beni bireyselle toplumsal arasındaki gelgite kapatacaktı. Ne bireyselden ne toplumsaldan yalıtılabilecektim kendimi; ne de ikisini tek bir kez bileştirebiliyordum." (İleri, 1985: 22-23)

Devlet okullarının olumsuz şartları, İleri'yi, zaman ilerledikçe toplumsal endişelere itecektir. Gene, siyasal görüşlerinin oluşumunda, Galatasaray Lisesi'nde yaşanmış şu olayın payı büyük olmuştur:

"Senesini çıkaramayacağım. Belki orta sondayım. Hepimizi, bütün okulu Tevfik Fikret Salonu'na çağırdılar, lisenin ikinci katındaki büyük konferans salonu. (...) Burada bir tören yapıldı. Lisedeki öğrencilerden biri Nazım Hikmet'ten bir şiir kitabını okuyormuş. Nazım Hikmet vatan haini tabii o zaman. Arkadaşı bu çocuğu ihbar etmiş. Nazım Hikmet okuyanı okuldan kovmuşlar. Öteki çocuğa ödül gibi bir şey veriliyor. (...) ...birdenbire büyük bir nefret duyuyorum. Beni ben yapan nefretlerden birini; insanların düşünceleri ya da duyguları, seçimleriyle mahkûm edilmelerine itiraz eden, o günden sonra hep itiraz etmeye kararlı bir nefret." (İleri, 2002a: 59-60)

Aynı şekilde, yazarı, Amerikan karşıtlığına iten sebepler de, gene tahsil senelerinde ortaya çıkacaktır. (İleri, 2002a: 42) “Müsamere” ve “Kılıç Artıkları” gibi öykülerde tahsil senelerinin izleri çok açık bir şekilde ortadadır. “Müsamere” öyküsünde, zengin bir ailenin çocuğu olan Turgay, sene sonu müsameresinde en önemli rolü almıştır. Zengin bir ailenin çocuğu olması, öğretmenlerin, onu diğer öğrencilerden ayırmalarına sebep olur. Sınıfsal farklılıklar, eğitim sistemi içerisinde üzücü bir şekilde ortaya çıkmaktadır. “Kılıç Artıkları” öyküsünde de yazarın tahsil hayatının izleri çok nettir. “Kılıç Artıkları”, solcu aydınlar içinde yer alan ama solcuların eylemlerinde bulunmamış bir entelektüelin; Galatasaray Lisesi anılarını, cinsellikle ilgili saplantılarını, İstanbul’un kitapçılarında eylemlerden uzaktan geçirilen günleri, anne ve babasıyla birlikte yaşadıkları kimi sahneleri, arkadaşlarıyla tuttuğu entelektüel tartışmaları bir karmaşa üslubu içerisinde anlatmaktadır. İleri'nin hayatındaki pek çok olayın, bu öykülere de sindiği çok açıktır. Her şeyden önemlisi, yazarın siyasi görüşlerinin oluşumunda, tahsil hayatının etkisini söz konusu öykülerde gözlemlemek mümkündür.

## 5. OKUMALARININ ETKİSİ

Kitaplar, bir yazar için “beslenme” alanlarının en önemlilerindedir. Üretkenliği, çalışkanlığı sıklıkla vurgulanan Selim İleri'nin bu yönünün arka planında, çok iyi bir okuyucu olduğu gerçeği bulunmaktadır. Özellikle Türk edebiyatının, yeni kuşaklar tarafından “gönül indirilmeyen”, önemsenmeyen ilk dönem yazarlarına yönelik deneme ve incelemelerinde, İleri, edebiyatımızın gerçek bir okuru olduğunu ortaya koyacaktır.

İleri, henüz okuma ve yazma bilmediği dönemlerde, annesinin okuduğu masallardan çokça etkilenmiştir. “Yazarlığımın ilk aşamasını anneme borçluyum.” demektedir. (*Milliyet Sanat*, 1981: 9) Bu masalları zihninde yeniden yeniden yazdığını, yazarken masalın örgüsünde değişiklikler yaptığını ve bu şekilde ilk yazarlık alıştırmalarını gerçekleştirdiğini söylemektedir. (İleri, 2002a: 11) Şimdi okuyacağımız satırlar, yazarın annesinin kendisine okuduğu masalların ya da kendisinin okuma öğrendikten sonra okuduğu masalların, kişiliğine, yazarlığına ne gibi etkilerde bulunduğunu örneklemektedir:

“Okumaya çok küçük yaşta başladım. Andersen’in masallarıydı beni çok etkileyen. Küçük Kibritçi Kız’ın serüveniyle, zenginlik yoksulluk konusundaki bütün düşüncelerimin bir anda değiştiğini anımsıyorum. Zenginlik, iç dünyamızın eğitiminde aranması gereken bir şey oldu benim için. Sonra, deniz kızının o kadar acıklı öyküsü de, bu eğitimin biraz da bir gönül eğitimi olması gerektiğini duyumsatmıştı. Buzlar kraliçesinin güzelduyuyla kaynaşmış iç kötülüğü ise, alışlagelmiş yaşamaların karşıtlarını yoklamaya sürüklledi.” (*Milliyet Sanat*, 1981:9)

*Andersen Masalları* yazarın kendisine okunan ya da kendisinin okuduğu ilk metinlerdendir. Comtesse de Segur’dan okuyacağı “Mavi Kuş” ve “İpek Prenses” masalları ve Doğan Kardeş dergisinden okunan çizgi romanlar bunları izler. İleri'nin “okuyuculuğunu” ortaya çıkartan, annesinin evde sürekli roman

okuyuşudur. Annesi sadece İleri'ye okuduğu masallarla değil, bir okur modeli olarak da onun çocuk dünyasında önemli bir rol üstlenmiştir: "Okuma tutkusunu annemden edindim. Roman okumayı severdi. Roman okurken dalıp, yemeği yaktığı olurdu." (İleri, 2003: 16)

Okumayı öğrenir öğrenmez kitapların dünyasına dalan ve daha ilkokul birinci sınıfta iken, bu özelliği ile çevresindeki insanları şaşkırtan İleri'nin okuma tutkusunu, dedesinin kitapçı dükkânı kamçılacaktır. Bunu Beyoğlu'ndaki Kültür Sarayı ve eniştesinin kitaplığı izleyecektir. (İleri, 1985: 30)

Duygusal çocuk romanları yazan Kemalettin Tuğcu da, Selim İleri'nin okuyuculuk serüveninde önemli bir duraktır. Dokuz yaşında iken Kemalettin Tuğcu'yu keşfeden ve ilk olarak onun *Garip* adlı romanını okuyan yazar, bu eserden çok fazla etkilenir. "...sabahtan akşama kadar *Garip*'i okudum. Kim bilir ne kadar çok ağladım. Evdekiler 'Sen delirdin mi?' dediler. Delirmemişim; merhametle, acıma duygusuyla tanışıyordum..." (İleri, 2002a: 26) Yazar, Tuğcu'nun üzerindeki etkisini "Bana çalışma ahlâkını, onun romanlarında daha küçük yaşta çalışmak zorunda kalmış kişilerin serüvenleri öğretti." (İleri, 2002a: 26) diye açıklayacaktır.

Yazarın okuduğu ilk romanın, Muazzez Tahsin Berkant'ın *Yılların Ardından* adlı eseri olması ilginçtir. Bilindiği gibi, İleri; Kerime Nadir, Ethem İzzet Benice gibi popüler romancıların duyarlıklarından etkilenmiş, eserlerinde bu tür popüler romanların hassasiyetlerini -elbette popüler romanlarda olmayan bir edebilik düzeyi kazandırmak suretiyle- yansıtmaya çalışmıştır. İleri'nin *Ölünceye Kadar Seninim* romanı da, Kerime Nadir'in hayatından, somut kişiliğinden izler taşır. Yazar, Muazzez Tahsin Berkant'ın *Yılların Ardından* adlı eseriyle başlayan bu "popüler roman" okuma sevdasını hayatı boyunca sürdürür. Bu kitaplarda anlatılan aşklardaki temizlik, duygusallık tam da İleri'nin ruh dünyasına tekabül eder.

*Hürriyet Gösteri* dergisinde yapılan ve "Okumanın İlk Basamağı: Hafif Romanlar" başlığını taşıyan dosyaya verdiği cevapta, İleri, bu romanlara yönelik sebebini "insani olanı yitirdikçe içli romantizme sığınmak" ifadeleriyle açıklayacaktır. Bunun bir "kaçış" da olabileceğini belirtecek ve ayrıca, ilk gönül eğitimi popülar romanlarla gerçekleştirdiğini söyleyecektir. Bu romanların sadece "verem duyarlığı" nı yansıtmakla kalmadıklarını, aynı zamanda "konformist" olmayan bir ahlâkın ipuçlarını verdiklerini vurgulayacaktır. Yazarın bu soruşturmaya verdiği cevapta sıraladığı, kendisini etkileyen popüler romancılar arasında, Güzide Sabri, Muazzez Tahsin Berkant, Mebrure Sami, Şükûfe Nihal, Kerime Nadir, Burhan Cahit, Mahmut Yesari gibi yazarlar yer almaktadır. (İleri, 1982: 63 vd.) Anı kitabı *Hatırlıyorum*'da ise, bu isimlere, Abdullah Ziya Kozanoğlu, Oğuz Özdeş eklenecektir. (İleri, 1985: 24)

Masallar ve popüler romanlardan sonra, İleri'nin bir okur olarak uğrayacağı üçüncü durak, Türk romancılarıdır. Bu romancılar arasında, Reşat Nuri Güntekin,

Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Halide Edip Adıvar başta gelir. Türk romanının, deyim yerindeyse, kılcal damarlarına kadar inen okur Selim İleri, pek çok anısında ve söyleşisinde bu üç romancının adını bir hayranlıkla anacaktır. *Hatırlıyorum* adlı anı kitabında, okuduğu romanların özetlerini çıkarta çıkarta yazmayı öğrendiğini ve Reşat Nuri okurken romancı olmaya karar verdiğini söyleyecektir. (İleri, 1985: 28-29) Yazar, adını andığımız üç romancıya asıl yönelişinin, Galatasaray Lisesi'nde okumaya başladığı senelerde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ancak, zaman ilerledikçe, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Halit Ziya Uşaklıgil, Mehmet Rauf, Refik Halit Karay, Abdülhak Şinasi Hisar, Ahmet Hamdi Tanpınar da okuma listesine eklenecektir. İleri, daha geniş çevrelerle tanışıkça, edebiyat çevrelerini daha yakından tanımaya başladıkça, okuma listesi genişler. Hikâyecilerden Sabahattin Ali, Sait Faik Abasıyanık, Ömer Seyfettin ve Orhan Kemal'in eserleri de yazarın dünyasına girecektir. Yıllar ilerledikçe, dönemin genç edebiyatçılarıyla da tanışacak ve onları da okumaya başlayacaktır. Bilge Karasu buna örnek olabilir. (İleri, 1985: 70)

Atilla İlhan'dan başlayarak, Behçet Necatigil ve Edip Cansever'in şiirlerini büyük bir sevgiyle okuduğunu söyleyen İleri'nin, gençliğinde çokça görüştüğü Behçet Necatigil, belki de kendisini en fazla etkileyen şairdir. (Sevim, 1998: 25) "Necatigil'in şiiri benim ailem gibidir." (İleri, 2002: 99) diyecektir. Ayrıca, "Melali anlamayan nesle aşına değiliz" diyen Ahmet Haşim'in de, İleri'nin dünyasında önemli bir yeri vardır. Haşim'e deneme kitaplarında sık sık vurgu yapılır. Haşim'in kendi üzerindeki etkisinden, İleri, zaman zaman bahsedecektir. (İleri, 2002a: 197)

Galatasaray Lisesi yıllarında olsun, sonraki yıllarda olsun, İleri, Batı edebiyatını, gerek Galatasaray Lisesi'nde öğrendiği Fransızcası ile<sup>2</sup>, gerekse tercümelemlerden takip edecektir. İleri'nin anılarında ve söyleşilerinde okuduğunu söylediği yabancı edebiyatçıları arasında bulunan belli başlı isimler şunlardır: Sartre, Camus, Thomas Mann, Marcel Proust, Çehov, Dostoyevski, Kafka, Virginia Woolf, Tolstoy, Edgar Allan Poe, Balzac, Tennessee Williams...

İleri'nin çoğu öyküsünde ve romanında yapmaya çalıştığı, geçmişin izlerini edebi eserde var etme çabası, Fransız edebiyatının dev romancısı Marcel Proust'u andırır. Yazar, sık sık Çehov'dan ve onun oyunlarının eserleri ve kişiliği üzerindeki etkilerinden bahseder. (Barbarosoğlu, 2004: 10) Poe'nun ünlü "Annabell Lee" şiirindeki aşk ve ölüm temaları, onda büyük etki yaratacaktır. (İleri, 1985: 173) Yazarın "Hicran Yarası" öyküsü de, aşk ve ölüm temalarını işler.

Yazarlığını inşa ettiği yıllardaki bu okumalarından sonra, İleri, elbetteki sayısız esere yönelecek ve bunların dışında çok sayıda okuma yapacaktır. Burjuvazi sınıfının insanlarını başlangıçta çok da bilinçli olmayarak yazdığını, ancak zamanla belli bir bilinçle bu sınıfı yazmayı sürdürdüğünü belirttiği bir yazısında, bilhassa "faşizm" konusunu odaklayan okumalar yaptığı anlaşılmaktadır

<sup>2</sup> Selim İleri, Fransızcasının, kitap okuyup anlayacak nitelikte olduğunu, ancak Fransızca konuşmadığını söyleyecektir. (İleri, 2002: 45)



(İleri, 1979: 26 vd.). Yazar, eserlerini oturtacağı toplumsal tabakayı tanımak üzere teorik okumalar yapmıştır.

Kısacası İleri, okurluk yönüyle, özellikle Türk edebiyatının ve Türk popüler romancılarının önemli isimleri üzerinde yoğunlaşmasıyla (bu isimleri odaklayan inceleme ve deneme kitaplarını da hatırlarsak) dikkat çekmiş, okurluğunu yazarlığının en güçlü beslenme alanı yapmasını bilmiştir. Özellikle "Hicran Yarası" öyküsü, İleri'nin popüler romancılığımız üzerindeki ilgisinin öykücülüğüne ne şekilde yansıdığını göstermesi bakımından önemlidir.

## 6. TANIŞTIĞI SANATÇILARIN ETKİSİ

Selim İleri, gerek İstanbul'da yaşaması, gerekse edebiyatçıları tanıma merakı içinde olmasından dolayı, dönemin edebiyatçılarının büyük bir bölümüyle tanışacaktır. Zamanla sinemaya duyduğu merak, sinema filmi senaryoları yazması da, başta ünlü sinema yönetmenleri olmak üzere pek çok sinemacı ve tiyatrocuya dostluklar kurmasını sağlar. Bunların dışında kimi tesadüflerle, sanatın başka dallarında eser veren sanatçılar da, çok erken yaşlarda karşılaşacaktır. Bunun en ilginç örneği, çocukluğunda kendisiyle aynı sokakta yaşadıkları ve bu sebeple erken yaşta tanıma fırsatı bulduğu ressam Zeki Faik İzer'dir. (İleri, 2005a: 13 vd.)

İleri, edebiyat dünyasından, Vedat Günyol, Rauf Mutluay, Kemal Tahir, Attila İlhan, Memet Fuat ve Behçet Necatigil'i, bir usta çırak ilişkisi kuracak kadar yakından tanımış, bu yazarların gerek eserlerinden gerekse birebir kurduğu ilişkilerde kendilerinden çok şeyler öğrenmiştir. Vedat Günyol ve Rauf Mutluay, Atatürk Erkek Lisesi'nde öğretmenleri olmuştur. Diğer edebiyatçılarla kendi çabalarıyla tanışmış, genç bir yazar olmanın heyecanıyla, bu edebiyatçılara ulaşmak, onların dünyasında kabul görmek ihtirasını duymuştur. Lise yıllarından itibaren, *Yeni Dergi*'nin, *Yeni Ufuklar*'ın, *Papirüs*'ün bürolarında bulunmuş olması da, onun edebiyat dünyasından bazı isimleri tanımasını sağlamıştır. Cemal Süreya, Melih Cevdet Anday, Cahit Külebi, Edip Cansever, Nedim Gürsel, Tomris Uyar, Füzüzan, Ferit Edgü bunlardan sadece birkaçıdır. Üstelik İleri'nin gençliğinde son demlerini yaşayan edebiyatçıları da, örneğin Halide Edip Adıvar'ı, Yakup Kadri'yi, Hamdullah Suphi'yi, Kerime Nadir'i tanımıştır. Yazarın Halide Edip örneğinde olduğu gibi, başlangıçta bir edebiyat heveslisi olarak, edebiyatçılarla tanışmak için özel bir çaba sarf ettiği görülmektedir. (İleri, 2005: 23 vd.)

Edebiyatçıları dışında, Türk sinemasının ve tiyatrosunun, pek çok yönetmenini ve oyuncusunu da tanıyan İleri, küçük yaşlardan itibaren ailesiyle birlikte, sinema ve tiyatro izleyicisi olmuş, özellikle sinemacıların hayatlarına büyük bir merak ve ilgi duymuştur.

İleri, tanıştığı edebiyatçıların eserlerinden ve kişiliklerinden, kendi kişiliğine ve eserlerine çok şeyler katmasını bilmiştir. Attila İlhan'ın bir sözü, İleri'nin hayatını bütünüyle etkileyecektir. Attila İlhan'ın, alkolle ya da cinsellikle değil, hayatın anlamının ancak çalışmayla bütünlenebileceğini söylemesi üzerine, İleri de kendini

okumaya ve yazmaya adanmanın bir kurtuluş olacağını düşünmüştür. (İleri,1985:255)

Bununla birlikte, İleri, kendisinin hocası konumunda olan edebiyatçıları yeri geldiğinde eleştirmesini bilmiş, kendisine söylenen ya da onlar tarafından yazılan her düşünceyi onaylamamıştır. Şimdi okuyacağımız satırlar, Günyol'un düşüncelerine eleştirel bir gözle bakabildiğini örneklemektedir:

"Alıngandı Vedat Günyol. Bütün yaşamını onur üzerine kurmuştu. Bana öyle geliyor ki, kimi eleştirilerini kendi duygu dünyasının çatışmaları ortasında yazmıştı. Sözelimi (...) Abdülhak Şinasi edebiyatı... onun Abdülhak Şinasi'de bir geçmiş zaman sıtması değil de, yalnızca bir nostalji romantizması görmüş olmasına daima biraz üzülen bakıyorum." (İleri, 1985:77)

İleri *Cumartesi Yalnızlığı*'nı yayımladıktan sonra, Memet Fuat ve Kemal Tahir'le tanışır. Memet Fuat, İleri'nin yazarlığında önemli bir kilometre taşı olacaktır. İleri, "Rüzgârla Gitti" başlıklı yazısında Memet Fuat'ın kendisine özellikle "dil" konusunda verdiği öğütleri, Fuat'ın bir editör olarak ne kadar titiz olduğunu anlatacaktır. (İleri, 2005b: 172)

İleri'yi -özellikle yerlilik düşünceleriyle- en çok etkileyen yazarlar arasında Kemal Tahir sayılabilir. İleri'nin *Pastırma Yazı* kitabında, Kemal Tahir'in düşünceleri çok belirgindir. 1971 yılında ve 2004 yılında yazarla yapılan iki ayrı söyleşide de, İleri'nin Türk öyküsünü değerlendirirken "yerliliğe" vurgu yapması manidardır. (Çalık, 1993: 72 vd.; Akçay, 2004: 77 vd.) Bu vurguda Kemal Tahir'in düşüncelerinin etkisi olduğu kuvvetle muhtemeldir. Ancak, İleri, bireyliğini ortaya koyarak, Kemal Tahir'in düşüncelerine itiraz etmesini bilmiş, hatta ünlü romancının önemsemediği kimi Türk yazarları okumasını sağlamış, bir anlamda onu etkilemiştir. (İleri, 2005a: 114) İleri, arkadaşı Naci Çelik'in bir "Kemal Tahir fanatığı" olduğunu söyledikten sonra ekler: "Ben öyle değildim. Kemal Tahir'i insan olarak çok sevmiştim. Ama eseri benim yolumu açacak tarzda değildi." (İleri, 2002a: 92) Batı edebiyatının örneklerini okuyan, Virginia Woolf gibi, Kafka gibi romancıları beğenen genç bir edebiyatçının, Anadolu gerçekçisi bir romancının eserleri için bu değerlendirmeyi yapması normal karşılanmalıdır. İleri'nin, Kemal Tahir'den daha çok fikrî planda etkilenmiş olduğu kanaatindeyiz.

Selim İleri'nin uzun seneler irtibat halinde olduğu bir başka edebiyatçı da Behçet Necatigil'dir. Yazarı etkileyen şairlerin başında gelen Necatigil, gerek şahsiyetiyle gerekse eserleriyle onda büyük bir hayranlık etkisi yaratmıştır. Necatigil'in eski İstanbul'u anlatışı, İleri'nin İstanbul'a yaklaşımı ile benzerlik arz etmektedir. Bir başka deyişle, İleri, Necatigil'in bakışını benimsemiş gibidir. (Sevim, 1998: 25)

Çok sayıda yazarın, sinema ve tiyatro sanatçısının, ressam ve müzisyenin dostluğunu kazanmış olan İleri'nin üzerinde, bu sanatçıların etkisi büyüktür. Yazar, bu sanatçılardan topladıklarını bir senteze kavuşturmuştur. Vedat Günyol'un da içinde bulunduğu Türk hümanistleri ile Kemal Tahir'in başını çektiği yerlilik

hareketi arasında, bazı fikir tartışmaları olmuştur. İleri her iki tarafa da çok yakın olduğu için, Handan Şenköken, kendisine, “Sen iki tarafın da yakınındaydın. Bu yakınlıkların sendeki etkisi neydi?” sorusunu yöneltir. İleri, “Hümanizm ve yerlilik bir senteze ulaşmalıydı. Bende sanırım öyle oldu.” diye cevap verir. (İleri, 2002a: 75-76) Bizce Selim İleri, sadece bu iki fikrin değil, pek çok düşüncenin, üslûbun, tarzın, anlayışın bir sentezidir. Fakat bunları kendinde birleştirerek, kendine ait bir dünya yaratmasını bilmiştir.

## SONUÇ

Selim İleri'nin edebi kişiliğinin şekillenmesinde etkili olan unsurları örneklere çalıştığımız bu yazıda, ulaştığımız sonuçları birkaç cümleyle ifade edelim: 1. Selim İleri, melankolik denebilecek ruh halini büyük oranda annesinden tevarüs etmiştir. Okuma zevkinin oluşmasında, hakeza annesinin payı büyüktür. Aile içi huzursuzluklar, yazarın hayatına ve öykülerine tesir etmiş, Selim İleri'nin öykülerine sinmiş olan o derin umutsuzluk duygusunda, çocukluğunda şahit olduğu bu mutsuz aile ortamının payı büyük olmuştur. Ayrıca İleri ailesinin ekonomik açıdan “orta halli”liğinin sınırlarını hiçbir zaman aşmamış olması, buna karşılık sürekli olarak üst seviyeden insanlarla muhatap olmaları, İleri'nin öykülerindeki zenginlik – yoksulluk ikilemini ortaya çıkartan en önemli unsurlardan biri olmuştur. 2. İleri'nin birbiriyle çelişir gibi görünen kişilik özellikleri, zaman zaman yazarın eserlerine bir tema olarak yansımış, zaman zaman eserlerindeki karakterlerinin niteliklerini belirlemişlerdir. Yalnız yaşama ve melankolik bir ruha sahip olma gibi kişilik özelliklerinin, öykülerinde en çok görülen temalara; yalnızlığa ve hüznü kaynaklık ettiğine şüphe yoktur. 3. Yazarın, hayatının neredeyse tamamını İstanbul'da geçimesi ve İstanbul'a duyduğu sevgi, eserlerinin konularını, mekânlarını, kişilerini belirlerken, büyük oranda etkili olmuştur. İleri'nin öykülerinde uzun uzun anlatılan “mazi”, İstanbul'un “mazi”si, öyküleri baştan sona sarmış olan doğa, İstanbul'un doğasıdır. İleri'deki bu yoğun tarih ve doğa ilgisi, sevgisi, bir bakıma İstanbul'da yaşamış olduğu için böylesine yoğun bir biçimde eserlerine yansımıştır, denebilir. Bir başka deyişle, İleri'nin tutkunu olduğu şey, tarih ve doğadan ziyade İstanbul'un doğası ve tarihidir. 4. Özellikle siyasal tavrının belirmesinde ve içine yazarlık idealinin düşmesinde, Selim İleri'nin tahsil senelerinin tesiri büyük olmuştur. Vedat Günyol ve Rauf Mutluay, yazarın siyasal bakışının oluşumunda ve yazarlığa ilgi duymasında müessir olmuşlardır. İleri'nin öykülerinde sıkça karşılaşılan zenginlik – yoksulluk ikilemi, biraz da, tahsili sırasında bulunduğu okullardaki gözlemleriyle oluşmuştur. Yazar, sanatı üzerinde payı olduğunu söylediği “aşağılık kompleksi”nin ortaya çıkmasında da, tahsil hayatının tesirini inkar etmez. 5. Çocukluğundan itibaren yaptığı okumalar, popüler romancılara duyduğu özel ilgi ve sevgi, klasik Türk yazarlarını defalarca okuyarak onlara beslediği büyük hayranlık, yazarın öyküleri üzerinde belirleyici olmuştur. 6. Hayatı boyunca pek çok sanatçı ile temas eden yazar, gerek sanata, gerek hayata, gerek dünyaya bakışını temas ettiği bu sanatçılar sayesinde/bu sanatçıların tesiriyle belirlemiştir. Kemal Tahir, yazarın

dünya görüşünün oluşumunda etkili olurken, Attila İlhan, Behçet Necatigil gibi şairler, ona bir çalışma disiplini ve azmi kazandırmışlardır.

Görüldüğü gibi, bir yazarın hayatının ve kişiliğinin derinliklerine, ayrıntılarına inmek, onun edebi kişiliğinin ve eserlerinin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Selim İleri, hatıra, deneme kitaplarında, söyleşilerinde kendi hayatı hakkında önemli ipuçları vermiştir. Kurmaca eserlerinde ise kendisini bir malzeme olarak kullanmaktan çekinmemiştir. Bu sebeple onun hakkında bildiklerimiz arttıkça, sanatını daha yakından tanıma ve daha doğru bir biçimde anlama şansımız da artacaktır.<sup>3</sup>

## KAYNAKÇA

- AKÇAY, Ahmet Sait, (2004), "Selim İleri ile Türk Öyküsünün Modernleşme Serüveni Üzerine", *Hece*, Sayı: 95, Kasım, s. 77-93.
- BARBAROSOĞLU, Nalan, (2004), "Geçmişin Geçip Gidemediğinin Romanı, Yarn Yapayalnız", *Hürriyet Gösteri*, Sayı: 259, Haziran, s.5-11.
- BİLDİRİCİ, Hatice; (2006), *Selim İleri'nin Hikayelerinde Dostluk Temasının Açılımları*, Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- BİLHAN, Rukiye, (1998), *Selim İleri Hayatı ve Romanları*, Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- ÇALIK, Etem, (1993), *Edebi Mülakatlar*, İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- DEMİRTEPE; Ülkü, (1984), "Nasıl Yazar Oldular?", *Hürriyet Gösteri*, Sayı: 40, Mart, s.83.
- DURUKAN, Deniz, (2006), "Evlere Birer Küçük Cezaevidir", *Cumhuriyet Kitap*, Sayı: 833, 2 Şubat, s. 4-5.
- HARMANCI, Abdullah; (2006), *Selim İleri'nin Edebi Kişiliği ve Öykücülüğü*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- İLERİ, Selim, (1982), "Bir Yanılsama", *Hürriyet Gösteri*, Sayı: 21, Ağustos, s. 78-79.

<sup>3</sup> Bu makale, Abdullah Harmancı'nın, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı'nda 2006 yılında Prof. Dr. Mehmet Tekin Bey'in danışmanlığında tamamlamış olduğu "Selim İleri'nin Edebi Kişiliği ve Öykücülüğü" adlı yüksek lisans tezinden yola çıkılarak hazırlanmıştır. Selim İleri'nin öykücülüğü ile ilgili olarak yapılmış iki yüksek lisans tezi daha vardır. Bunlar için bk. Sayın, Sedat; (2006), *Selim İleri'nin Hikâyeleri ve Hikâyeciliği*, Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bildirici, Hatice; (2006), *Selim İleri'nin Hikâyelerinde Dostluk Temasının Açılımları*, Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi).

- \_\_\_\_\_, (1979), "Niçin Küçük Kentsoyluyu Yazıyorum...", *Türk Dili*, Sayı: 334, Temmuz, s. 26-30.
- \_\_\_\_\_, (2002a), *Anılar; ıssız ve yağmurlu*, 2. bs., İstanbul: Doğan Kitap.
- \_\_\_\_\_, (2003), *Annem İçin*, 5. bs., İstanbul: Doğan Kitap.
- \_\_\_\_\_, (2005b), *Dostlukların Son Günü*, 12. bs., İstanbul: Doğan Kitap.
- \_\_\_\_\_, (1985), *Hatırlıyorum*, 2. bs., İstanbul: Altın Kitaplar.
- \_\_\_\_\_, (2005a), *Kar Yağıyor Hayatıma*, İstanbul: Doğan Kitap.
- \_\_\_\_\_, (2002b), *Oburcuğun Edebiyat Kitabı*, 3. bs., İstanbul: Doğan Kitap.
- \_\_\_\_\_, (1997), *Otuz Yılın Bütün Hikâyeleri*, İstanbul: Oğlak Yayınları.
- \_\_\_\_\_, (1982), "Aşk ve Sevda Romanları", *Hürriyet Gösteri*, Sayı: 19, Haziran, s.63-64.
- İLHAN, Attila, (1998), *Attila İlhan'a Mektuplar*, İstanbul: Otopsi Yayınları.
- KİREMİTÇİ, Tuna, (2006), "Gönderdiğiniz Fotoğrafi Aldım", *Radikal Kitap*, Sayı: 256, 10 Şubat, s.34.
- MORAN, Berna; (1994), *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, 9. bs., İstanbul: Cem Yayınevi.
- SAYIN, Sedat; (2006), *Selim İleri'nin Hikayeleri ve Hikayeciliği*, Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- SEVİM, Ayşe, (1998), "Selim İleri ile Röportaj", *Merdiven Sanat*, S. 15, Kasım, s.20-25.
- (Yazarsız), (1981), "Okumaya Başlamak", *Milliyet Sanat*, Sayı: 59, 1 Kasım, s.9.
- (Yazarsız), (2007), *Selim İleri Kitabı/Şimdi Seni Konuşuyorduk*, İstanbul: Doğan Kitap.

## KÜRESEL KENTTE KOMŞULUK

Arş. Gör. Ahmet KOYUNCU  
Neuşehir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Sosyoloji Bölümü  
basyuce@gmail.com

### Özet

“Markalar ya da Şehirler Yüzyılı” olarak adlandırılan 21. yüzyılda kentlerde meydana gelen değişmelere paralel olarak ülkelerin ve kentlerin fiziki, sosyal ve kültürel görünümü de değişmektedir. Kentlerin bu görünümü, ülkelerin kültürel tarihini, ekonomik gelişmişlik düzeyini olduğu kadar, toplumsal ve sosyo-psikolojik özelliklerini de yansıtmaktadır. Bu süreç, yani farklı toplumsal grup ve kültürlerin oluşturduğu çeşitlilik, farklı kültürlerin kendilerini kent ortamında yeniden üretmelerini ve buna ilişkin kentsel bütünleşme ve kaynaşma sorunlarını da beraberinde getirmiştir. İnsanoğlu varolduğu günden bugüne toplumsal yapının en temel birimlerinden birini teşkil eden komşuluk müessesini incelediğimiz bu çalışmada, söz konusu sürecin komşuluğun toplumsal yapı içindeki yeri, komşuluk hakkındaki genel kanaatler, komşuluktan doğan hak ve ödevler, beklentiler komşularla olan ilişkilerin niteliği, niceliği ve yoğunluğu üzerine etkisi konu edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Komşuluk, küreselleşme, kent sosyolojisi, kentleşme, toplumsal yapı.

## NEIGHBORHOOD IN GLOBAL URBAN

### Abstract

The physical, social and cultural perspectives of countries and cities are changing as parallel of the changes that took place in the cities in the 21th century which is called as “Brands or Cities Century”. These perspectives of the cities are reflecting the countries cultural history, level of economic development as much as social and socio-psychological feautres. This process, that is, the variety created by different social groups and cultures, leads to reproduce different cultures themselves in city environment and regarding this urban integration and cohesion problems carried with in. In this research, we analyzed neighborhood community which constitutes one of the basic units of the social structure since human beings existed, the place of the neighborhood in the social structure in this process, general belief about neighborhood, rights and duties arising from neighborhood, expectations, the effects of neighborhood relations on its characteristics, quantity and quality have been discussed.

**Key Words:** Neighborhood, globalization, urban sociology, urbanization, social structure.

## GİRİŞ

Küreselleşmenin şehirler üzerindeki etkileri ile ilgili kanaatler, bu sürecin olumlu yönlerine vurgu yapmakla birlikte genellikle eleştirel ve muhaliftir. Nitekim birçok yerli ve yabancı bilim adamı, bu sürecin özellikle gelişmekte olan ülkeler için ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan fırsatlardan çok riskler doğurduğunu açıkça ifade etmektedirler.

Bu bağlamda konuya ilişkin farklı tezler ortaya atılmış, kimileri bu süreçle beraber kentteki ilişkilerin gittikçe daha fazla resmi, parçalanmış, ikincil ilişkilere dayanacağı; ailenin zayıflayacağı akrabalığın ve komşuluğun kaybolacağı, ticari ilişkilerin ve kitle kültürünün insan hayatının bütününe kapsayacağı ve modernizmin beraberinde getirdiği bireyselliğin insanları yalnızlaştıracağı ve yabancılaştıracağını savunurken; kimileri de kent merkezlerinde hala küçük köyler yaşadığını, aile, akrabalık, komşuluk gibi birincil ilişkilerin hayatın en önemli yanları olduğu ve onlara ilişkin değerlerinde, ticari hayatın öne sürdüğü değerleri de kendilerine uydurmaya çalıştığı, başka bir ifade ile kentin, bir çok köyün bir araya gelmesinden oluştuğu ve sosyal statü, ekonomik güç ve teknolojik imkan artışıyla yada kentte ortak değerlerin oluşmasıyla bireyin yalnızlaşmadığını, tersine bir cemaat yaşamı sürdürdüğünü savunmaktadır.

Son kertede tüm düşünürlerin üzerinde ittifak ettiği bu değişim süreci, toplumsal sistemi ve bu toplumsal sistemin bir parçası olan komşuluk ilişkilerini de etkilemiş, özellikle 1950'lerden sonra sanayileşme, modernleşme ve hızlı kentleşmenin etkisi altında kalan toplumumuzda komşuluk müessesinin verili klasik formlarında yeni biçimlerin ortaya çıkmasına ortam hazırlamış, komşuluktan beklentileri, komşular arası ilişkilerin sıklığını, ilişki biçimlerini, görüşme alanlarını, komşular arası anlaşmazlık konularını, maddi ve manevi yardımlaşmanın niteliği ve niceliğini dönüştürmüştür.

## 1.KÜRESEL KENTTE TOPLUMSALA DAİR

Küresel kentleşme kavramı, küreselleşmenin kentleşme biçimlerine özel etkisini anlatır. Bu etkinin nasıl bir şey olduğu birçok tartışmanın konusudur. Bir yandan dünyanın her tarafına yayılan benzer üretim-tüketim ve zaman-mekan düzenlerinin oluşturduğu ağlar bütün kentlere vazgeçilmez standart formlar aşılarken, mimariden tüketim kültürüne kadar bir çok alanda kentleri alabildiğine birbirine benzetmiştir (Aktay, 2007:93). Dünyanın her tarafında bir hayat alanı olarak kentin işlevleri birbirine giderek daha fazla birbirine benzemekte, Marshal McLuhan'ın ifadesiyle "küresel köy" tecessüm etmektedir.

Kentleşme, bir bakıma sanayileşmenin altyapısını oluşturan bir süreçtir. Sanayi toplumunun temel özelliği ise "kentlerin, daha doğrusu kent toplumunun gelişmesi"dir. Modern toplumların çözümlenmesini amaçlayan sosyolojinin kendisine başlangıç olarak sanayileşme ve kentleşme biçimindeki "bu çifte görünümlü süreci alması" da bunun bir sonucu niteliğindedir (Lefebvre, 1998:53). Z. Bauman modern yaşamın kentliliğini şöyle vurgular: "Bütün kent yaşamı

modern değildir, fakat bütün modern yaşam kent yaşamıdır. Çünkü yaşamın modernleşmesi demek, kent yaşamına daha fazla benzemesi demektir” (Bauman, 2001:169).

Sosyal bilimciler, modern kentsel yaşam hakkında birbiriyle çelişkili şeyler söylemişlerdir. On sekizinci yüzyılda, kentlerdeki büyük yığılmaların başlangıcından itibaren kentlerin toplum yaşamı üzerindeki etkileri konusundaki görüşlerde kutuplaşma ortaya çıkmış ve etkisi günümüze kadar süre gelmiştir. Bazıları kentleri uygarlaşmış bir erdem, dinamizm ve kültürel yaratıcılık pınarı olarak görmüştür. Bu yazarlar için kentler, ekonomik ve kültürel gelişim olanaklarını artırmakta ve rahat, doyum veren bir varoluşun yaşama araçlarını sağlamaktadır (Byrd,1978:92). Diğerleri ise kent ortamında ilişkilerin tek düzeleştiği ve onları sürdürmenin maddi ve manevi yükünün çok ağır olduğunu hatta kentin saldırgan ve karşılıklı olarak güven vermeyen kalabalıklardan oluştuğu, suç, şiddet ve ahlak bozukluğu ile dolu dumanlı bir cehennem olarak görmüşlerdir (Giddens, 2000:503, Marotta, 2005:1).

1920'lerden 1940'lara kadar, Chicago Üniversitesi'yle bağlantılı çok sayıda yazar, özellikle Robert Park, Ernest Burgess ve Louis Wirth yıllarca sosyolojideki kuram ve araştırmaların ana temeli olan düşünceler geliştirmişlerdir. Bu anlamda Chicago Okulu tarafından geliştirilen iki kavram özellikle dikkate değerdir. Biri kent analizinde ekolojik yaklaşım olarak adlandırılmakta; diğeri ise Wirth tarafından geliştirilen ve kentliliğin "bir yaşam biçimi olarak nitelendirilmesidir. Ekolojik görüşe göre nasıl ki çeşitli balık türleri, böcekler ve diğer organizmaların yaşadığı bir gölü yeni bir tür istila ettiğiinde bu doğal çevrenin ekolojik dengesi bozulur, gölün merkezinde çoğalan organizmaların bazıları tehlikeli bir varoluşun yaşanacağı kenarlara doğru sürülürse kentlerdeki yerleşim, hareket ve yeniden yerleşim kalıpları üzerinde de benzer bir yapılanma görülür.

Sosyolojide kentlerin birey, aile ve cemaat yaşamını belirlemesi ve değiştirmesi üzerine öne çıkan ve Wirth'in "Urbanism as a way of life" (Wirth,1938) eserinden yola çıkılarak ortaya atılan yaklaşımda ise, kentin ilişkilerinin gittikçe daha fazla resmi, parçalanmış, ikincil ilişkilere dayandığı ve dayanacağı; ailenin zayıflayacağı akrabalığın ve komşuluğun kaybolacağı, ticari ilişkilerin ve kitle kültürünün insan hayatının bütününü kapsayacağı iddiası hakimdir (Glazer,1984; Flanagan,1993). Kentliliği "bir yaşam biçimi" olarak gören Wirth kentlerde çok sayıda insanın birbirine yakın mesafede ikamet etmelerine karşın insanların kişisel olarak birbirlerini tanımadan yaşadıklarına işaret eder. Tipik olarak fiziksel bağlar yakın, fakat sosyal bağlar uzaktır. "Uzak, soğuk ve bezgin görünüm" başkalarının beklentileri karşısında bireyi koruyucu bir kalkandır (Wirth,1938:12). Bu durum, geleneksel köylerdeki yaşamla temel bir karşıtlık oluşturmaktadır. Kent sakinleri arasındaki temasların çoğu geçici, yüzeysel ve ilişkileri tatmin etmekten çok başka amaçlar için araç olarak kullanılır. Dükkanlardaki satıcılar, bankalardaki kasiyerler, otobüslerdeki yolcular ve bilet



kontrolörleri arasındaki etkileşimler geçici karşılaşmalardır, kendileri için değil, diğer amaçlarına araç olarak bu etkileşimlere girerler.

Wirth'e göre kentlerde toplumsal yaşamının yoğunluğu farklı özelliklere sahip mahallelerin oluşumuna ortam hazırlar ve bunların bazıları küçük toplulukların özelliklerini koruyabilmelerini sağlar. Örneğin, göç alanlarında aileler arasında geleneksel türde bağlantılar bulunur. Birçok insan diğerlerinin çoğunu kişisel düzeyde tanır. Ancak, bu tür bölgeler kent yaşamının daha geniş kalıplarına içine çekildiğinde, bu özelliklerini sürdürürebilme imkânı gittikçe azalır (Giddens,2000:507).

Wirth'in düşünceleri haklı bir şekilde geniş bir geçerliliğe sahiptir. Günümüz kentlerinde günlük temasların kişisel olmayışı inkâr edilemez ve bir derecede bu, genelde çağcıl toplumdaki toplum yaşamı için de geçerlidir. Wirth'in kuramı kendiliğinden sadece bir toplumun parçası olmadığı, ayrıca geniş toplumsal sistemin doğasını ifade ettiği ve etkilediğini fark etmesi açısından dikkat çekicidir. Kentin yaşam biçiminin yönleri sadece büyük kentlerde yaşayanların etkinliklerinin değil, bir bütün olarak günümüz toplumlarındaki toplumsal yaşamının bir özelliğidirler. Ancak Wirth'in düşünceleri bariz sınırlılıklara da sahiptir. Wirth'in kuramı Amerikan kentlerine ilişkin gözlemlere dayanmasına karşın her yerdeki kentliliğe genellenmektedir. Oysa kentlilik her zaman ve her yerde aynı değildir. Ayrıca Wirth, günümüz kentlerindeki ilişkilerin çok fazla yüzeysel olması ve kişisel olmaması özelliğini de abartmaktadır. Nitekim yakın arkadaşlık veya akrabalık bağlarını içeren topluluklar çağcıl kent toplumlarında onun tahmin ettiği kadar sıklıkla bulunmaz (Giddens,2000:507). Ayrıca Wirth, kentsel mekânı ve kentli insanı patolojik bir olgu olarak görmesine rağmen, bu durumdan kurtulmak için önerilerde bulunmaz.

Simmell'e göre ise modern hayatın en temel sorunu, devasa toplumsal güçler, tarihsel miras, dış kültür ve teknik karşısında, kişilerin kendi özerklik ve bireyselliklerini koruma çabasından kaynaklanır. Kentli insan "para ekonomisi"nin de egemen olduğu, herkesi ve her şeyi sayıya indirgeyecek biçimde rasyonelleşmiş, "dakiklik", "hesaplanabilirlik" ve "tamlik"ın egemen olduğu, kendisi için hiçbir şeyin özel bir anlamının bulunmadığı sınırsız zevk peşinde koşan, sürekli birbiriyle çelişen tepkiler veren "bezgin tutum"un yaygın olduğu bir yaşam tarzına sahiptir (Simmel, 1950: 412-417). Kentli insan, davranışlarını kendisi olarak gerçekleştirmediği ve bölünmüş bir kişiliğe sahip olduğu için, bir "yabancı"dır. Yabancı, "yurdu/toprağı olmayan"dır. Yurt/toprak sadece fiziksel bir değer değil, ayrıca maddi hayatın süreklilik kazandığı sembolik bir duygudur. Kentin yurt haline gelebilmesi için, insanların hem akıllı hem de duygusal varlıklar olarak etkileşimde bulunmaları gerekir. Bu ise ancak günümüzün küçük kasabalarında veya eski Yunan sitelerinde mümkündür. Ulusal, sosyal, ticari ve insani ortak özelliklerimiz, modern toplumlarda yabancıyı bize yakınlaştıran bağlardır. Ne var ki bu bağlar, geniş bir coğrafyaya yayıldığı ve bireyle ilişkisi geniş

bir grup aracılığıyla olduğu için, soyut bir yakınlığa dönüşür (Simmel, 1950a; 1950b).

Gans ise "The Urban Villages" kitabında, hem uydu kentlerde hem de kent merkezinde hala küçük köyler yaşamakta olduğunu söyler. Akrabalık, aile, birincil ilişkiler hayatın en önemli yanları olduğu gibi, onlara ilişkin değerler, ticari hayatın öne sürdüğü değerleri de kendilerine uydurmaya çalışırlar. Bu yaklaşıma göre kent, bir çok köyün bir araya gelmesinden oluşur. Gans'ın "kent köylüleri" adını verdiği gruplara benzer gruplar günümüz kentlerinde oldukça fazladır ve yakın akrabalık ve kişisel bağları içeren komşuluklar sıklıkla kent yaşamı tarafından aktif olarak yeniden oluşmaktadır. Ayrıca bunlar sadece belirli bir dönem o kentte yaşamını sürdürmüş, daha önceden varolan bir yaşam biçiminin kalıntıları değildirler. (Gans,1962:52). Gans sonrası yapılan bir çok çalışmada da kentlerde oluşan cemaatleşme, kurulan örüntüler vurgulanmaya çalışılmıştır. Kentte, çeşitli nedenlerle örneğin göçün tekil yapılmayıp, zincir şeklinde olmasından dolayı (Tilly&Paronon,1974; Mac Donald,1974) veya sosyal statü, ekonomik güç ve teknolojik imkan artışıyla (Fischer,1977; Reiss,1974) yada kentte ortak değerlerin oluşması ile (Koenigsberg,1968) bireyin yalnızlaşmadığı, bunun tersine bir cemaat yaşamını sürdürdüğü görüşü ileri sürülmüştür.

Claude Fischer'de büyük ölçekli kendiliğın herkesin anonim bir yığın içinde kaybolması yerine farklı alt kültürleri teşvik etme eğiliminde olmasının nedenine ilişkin bir yorum getirmektedir. "Urban Experience" (1984) kitabında büyük kentlerin herkesin gayri şahsi bir yığın içinde kaybolmasından ziyade farklı alt kültürleri teşvik etme eğiliminde olduğunu ortaya koyan yeni bir kentsel yorum getirmiştir. Bu yoruma göre, benzer kökene veya ilgilere sahip kentliler yerel bağlantılar kurmak için işbirliği yaparak farklı dini, etnik, politik ve diğer alt kültürel grupları birbirine bağlayabilmektedirler. Kentlerde etnik toplulukları oluşturanların birbirinin geldikleri yerler konusunda hiç bilgileri yoktur veya çok az bilgileri vardır. Ancak kente geldiklerinde benzer dil ve kültürel temele sahip insanların yaşadıkları alana akın ederler ve yeni alt toplumsal yapıları oluştururlar (Giddens, 2000:508). Büyük bir kent 'yabancıların dünyasıdır', ancak kişisel ilişkilere de ortam hazırlar. Bu bir çelişki değildir. Nitekim başkalarıyla birlikte paylaşılan kent yaşantısı aile, akrabalar, arkadaşlar ve iş arkadaşları ve komşulardan oluşan özel yaşamdan ayırıt edilmelidir (Giddens,2000:508).

Kentsel yaşamı toplumsal bütünlük çerçevesinde çözümleyen sosyologlardan biri de Richard Sennett'tir. Ona göre kentin en önemli özelliği, kişisel farklılıkları gizlemeden ve kişisel değerleri başkasına dayatmadan başkalarıyla ilişki kurma fırsatı veren bir kamusal alan olmasıdır. Kentte insan ilişkileri alışveriş ve turizm etkinliklerine indirgendiğinden kent anlamsızlaştırılmış ve kimliksizleştirilmiştir. Sennett'e göre, modern kültürün sorunu, kamusal mekânların nasıl düzenleneceği, kişisizliğin ve kimliksizliğin nasıl giderileceği; kentsel mekânın gerçekliğinin yeniden insan yaşantısının bir boyutu haline nasıl getirileceğidir (Sennett, 1999: 14-25). Kamusal alan, aile, arkadaşlık ve komşuluk

ortamının dışında ve onlardan çok farklı bir “toplumsal yaşam bölgesi”dir. (Sennett, 2002:33). Modern gayri şahsi yaşantı, anlamsız ve toplumsal karmaşıklık da üstesinden gelinemez bir kötülük gibi görünmektedir. Günümüzün miti, toplumdaki kötülüklerin tümünün gayri şahsiliğe, yabancılaşmaya ve soğukluğa ilişkin kötülükler olarak anlaşılabilceğini varsayar. “Gayri şahsilik”, “yabancılaşma” ve “soğukluk” kavramlarının bir arada kullanılması “mahremiyet ideolojisi”ni oluşturur. (Sennett, 2002:334-385). Mahremiyet, insani deneyimlerin yerleşmesi beklentisi ve düşüncesidir. Bu yerleşme gerçekleştiği ölçüde, insanlar birbirlerine karşı daha yakın ve sıcak davranmaya başlar. (Sennett, 2002:433-434). Modern insanın dağarcığında “mahremiyet” sıcaklık, güven ve duygusal yakınlığı ifade etmektedir. Toplumsal yaşam bu imkânları sunamadığı için gayri şahsi, yararsız, bayat ve anlamsız görünür. Ne var ki, mahrem alan da bireyin beklentilerini karşılayamaz. Kamusal yaşamın zayıflaması, “içtenlikle ilgi duyulan mahrem ilişkileri deforme eder” (Sennett, 2002:16-20).

Bauman’a göre ise bütün modern yaşam kent yaşamıdır. Modernleşme sürecinde hızlı ulaşım araçlarının kullanıma sokulması, yerel olarak tahkim edilmiş tüm toplumsal ve kültürel bütünlüklerin aşınması ve zayıflamasını getirmiştir. Yaşam, başkalarının varlığına daha bağımlı, karmaşık, rasyonel, değerlendirme kapasitesinin üzerinde mesajlara ve seçeneklere açık, daha riskli ve maceralı hale gelmiştir (Bauman, 2001; 1999). Modern toplumun sorunu, yabancıların nasıl tasfiye veya tecrit edileceği değil, tüm bilişsel yetersizlik, kararsızlık ve belirsizliklere rağmen, sürekli olarak yabancılarla bir arada nasıl yaşanacağı sorusudur. Nitekim yaşadığımız modern toplumda insanlar kalabalık halinde bir arada yaşarlar, gündelik işleri süresince başka insanların oturduğu başka alanlara girerler. O kadar çok insanla karşılaşır ki hepsini tanımaları mümkün değildir. İlişkiler iş ilişkilerine indirgenir, sosyal bağ kurmaktan sakınılır. Yaşadığımız dünya daha çok yabancılarla dolu bir “evrensel yabancılık” dünyasıdır. (Bauman,1998b: 74-80). Yabancılardan oluşan kentsel kalabalıklar arasında insan kendini, sorunlarını kendi imkânlarıyla başa çıkarmak zorunda bırakılmış, “önemsiz”, “yalnız” ve “vazgeçilebilir” hisseder. Yabancılar topluluğun ahlâki denetiminden uzak ve “hiç kimsenin ülkesinin sakinleri”dirler. Kararsız ve tehlikeli bir ilişkinin öznelere ve nesnelere dirler. Yabancılarla aramızda sağlıklı bir statü ilişkisi yoktur. Yabancılarla karşılaşmaktan kaçınmak mümkün olmadığı için, çözüm olarak karşılaşmanın yadsınması yoluna gidilir. Bu bir çeşit “sahte karşılaşma” veya “uygar ilgisizliktir. “Kent, sahte karşılaşmalar alanıdır”. Karşılaşmalar, kaçınılmaz olduğu ölçüde önemsizdir. Kentte bilişsel ilişkiler anlam “ada”larında kurulur. Birbirine bitişik olmayan okul, mahalle, arkadaşlık grubu, iş yeri, ev, spor kulübü, mahalle kahvesi, ibadethane vb. biçimindeki adalar farklı bilgilerin, anlamların ve ilgilerin mekânlarıdır. Bir adadan diğerine ulaşmak için, yabancılarla karşılaşmanın kaçınılmaz olduğu sokak ve caddelerden geçilir. Sokak, cadde transit geçiş yolları olarak kullanılmaktadır. Ada sakinleri kendi var oluşlarını korumak için ada kıyılarını güçlendirmeye çalışır. Böylece, toplumsal mekân savunusu, “kendi

hareket hakkını elde etme ve ötekilerin bu hareket haklarının sınırlanmasını sağlama” mücadelesine dönüşür. (Bauman, 1998a: 188-194).

Bauman, modern kent planlamacılarının homojen bir kent yaratmayı amaçladıklarını belirtir. Ancak bu çabalar, beklenen sonucu vermemiştir. Tekbiçimli olarak inşa edilen kentsel coğrafya, zamanla içinde yaşayanların, ziyaretçilerin ve içinden geçenlerin kimlikleri ve etkileşimleri sayesinde farklılıkları yaşama imkânı veren mekânlara dönüşmüştür. Kentte yabancıların yabancılığı bir derece sorundur. Bir bölgede yabancı olan kişi, öbür bölgeye geçtiğinde yabancılığı ortadan kalkar. Hareket özgürlüğü, kentsel tabakalaşmanın aracı haline gelmiştir (Bauman, 2001:171-4). Bauman, modern dönemden post-modern döneme geçerken yabancı algısının da değiştiğini belirtir. Modern yabancı sosyal, kültürel ve ulusal sınırlardan dışlanmak istenirken; post-modern yabancı korunur. Post-modern yabancı, post-modern hayatın akışkanlığının sembolüdür. Post-modern hareketlilik, küreselleşmeyle ilgili eşit dağıtılmamış bir hareketlilik. Küreselleşme ve yerelleşme (mekânlara kapanma) eşzamanlıdır. Birileri için küreselleşme biçiminde okunan aynı olgu, başkaları tarafından yerelleşme olarak okunabilir. Küreselleşme sürecinin ayrılmaz parçası, mekânı giderek bölme, insanları “ayırma” ve “dışlamadır”. Küreselleşme sürecinde alt toplumsal tabakalar, yeni-kabilecilik ve köktencilik eğilimleri gösterirken; üst tabakalar da yerel bağlardan koparak küresel seçkinlere dönüşür ve melezleşir ( Bauman, 1995:1-16).

Günümüz büyük kentlerinde insanlar arası ilişkilerin gittikçe daha resmi, daha yüzeysel ve geçici olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki, kopuk ve kısa bir çok ilişkinin varlığı, ilişkinin azlığı veya önemsizliği anlamına gelmemektedir. Tam tersine zayıf bağlar, bireyi, çok geniş bir alanda çok fazla insana bağlayarak bireyin bilgi sahibi olma ve kaynaklara ulaşma imkanını da artırır. Diğer yandan sıcak, uzun soluklu, samimi ve yakın ilişkilerden oluşan akrabalık ve dostluklar, hem bireyin deneyimini hem de bilgi akışını kısıtlayabilir. Bütün bu tartışmalar, kentlerde oluşan yerleşim merkezlerinin herhangi bir planlama veya suni bir inisiyatifle değil, fakat bir çok bireyin sosyal, ekonomik, ahlaki ve siyasi tercihlerini kullanarak ortaya çıkardığı oluşumlarla ilgilidir.

Kentlerdeki bu yeni oluşumları analiz etme çabası beraberinde yeni kavramların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu kavramlardan en önemlisi veya yeni kent ilişkilerini en iyi tanımlayan, belki de “aşinalık grubu”dur. Kentte, aynı sokakta, apartmanda, hatta aynı mahallede oturanlar, otobüs duraklarından, alışveriş mekanlarından, çocukların oyun bahçelerinden, asansörden birbirlerine karşı bir aşinalık geliştirirler. Bu “aşinalık grubu”, aynı semtte oturma ve aynı çıkarları paylaşma temelinde oluşur. İlişkilerin gelişme temelini de bu aşinalık oluşturur. Suttles, bu kavramdan hareket ederek bir komşuluk çevresi tasnifi yapmaktadır. Bunların içinde, bizim için önem arz eden iki tanesine kısaca değinmek istiyorum. Bunlar korunmuş komşuluk çevreleri ve sınırlı sorumluluk

cemaatleridir (Suttles,1974:71). Korunmuş komşuluk çevrelerinin ortak bir kültürü, geçmişe dayalı bir kimliği vardır. Bu çevreler duygusal bağlılıklara dayandığı gibi, mekanlarıyla ilgili ortak çıkarlarını savunur ve bununla dışa karşı bir kimlik geliştirirler. Sınırlı sorumluluk çevreleri de aşinalık grubu temeli oluşturur. Komşuların gerek mahalleye gerekse birbirlerine karşı sınırlı, özgün, istemli ilişkileri söz konusudur. Okulların durumu, yollar, paylaşılan servisler, ortaklığın birlikteliğin temelini teşkil eder.

Sonuç olarak modern kentin geleneksel kentlerden farklı yapıları ve sorunları vardır. Geleneksel kentler kültürel ve ahlaki alt bölgelere ayrılmıştır. Geleneksel kentte sosyal ve ahlâki kontrol bu mekânlarda sağlanmaktaydı. Modernleşme sürecinde ise bu alt bölgelerin sınırları kaldırılarak kentsel bütünleşme amaç haline gelmiştir. Kent içi sınırların kalkması ve kentlerdeki nüfus yoğunlaşması kentte yaşayan herkesi birbirine yabancı hale getirerek, ahlâki kontrolü zorlaştırmıştır. Bu bağlamda günümüz sosyologları modern kentsel ortamın akrabalık ve komşuluk ilişkilerinin yeni formlarını “aktif olarak yaratmış” olduğunu tespit etmektedirler. Yakın akrabalık ve arkadaşlık ilişkilerinin yanı sıra, modern kentlerde topluluk ilişkilerinin devam ettiği ve yeni topluluk biçimlerinin meydana geldiği görülmektedir. “Yeni topluluklar bazen aynı mekânda yaşayan ve benzer kaderi paylaşan, benzer sorunları yaşayan insanların kaynaşmasıyla, örgütlenmesiyle ortaya çıkabilir. Bu insanlar köken olarak farklı etnik veya geleneksel topluluklara bağlı olabilir, fakat kaderleri onları bir araya getirmiştir” (Hall, 1998: 80). Farklı kültürel temellere sahip olanlar, ortak sorunlar karşısında farklılıklarını geri plana iterek dayanışma içine girebilmektedirler. Bu anlamda kent çözümlenecileri sınırlayıcı bir tanım yapmak yerine, onu tanımayı tercih ettiğinde su özelliklerle karşılaşır: Kentler, yeniliklerin ve buluşların; ekonomik gelişmenin; sanayileşmenin; askeri, dini ve ekonomik örgütlenme ile siyasal değişimlerin; yeni değerler ve tutumların; özgürlüklerin; yabancılarla karşılığın; işlevsel farklılaşmanın; biyolojik ve kültürel çeşitliliğin; kozmopolitleşmenin, melezleşmenin; sosyalleşmenin; uygarlaşmanın ve örgütlü kontrolün mekânlarıdır (Lefebvre, 1998; Giddens, 2000b).

Konuya ülkemiz açısından bakıldığında, Türkiye’de de son 50 yılda hızlı bir sosyo-kültürel ve teknolojik değişim yaşandığı görülmektedir. Bu süreç, resmi makamlara ve kamuoyuna da yansımıştır. 1982 Anayasası’nın devlete, aileyi destekleme görevi vermesi, 1986’da DPT’nin Türk ailesi sektörü oluşturması, 1989’da Aile Araştırma Kurumu’nun kurulması, bu sürecin bir parçasıdır. Büyük şehirlerde, özellikle gecekondualarda bireylerin yalnızlığa mahkum olduğu, cemaat yaşamının kaybolduğu; şehirlerde resmi, kopuk, yabancılaştırıcı ortamların hakim olduğu endişesi devletin araştırma projelerini de etkilemiştir. 1990’da DPT, 1992’de Aile Araştırma Kurumu’nun gecekondu ve Türk ailesini konu alan araştırmalara imza atması bunun belirgin delililerini teşkil etmektedir..

## 2. KOMŞULUK VE KOMŞULUĞUN SOSYAL İŞLEVLERİ

Bilindiği gibi insan psiko-sosyal bir varlıktır ve yaşamını sürdürebilmesi için belli ölçüde diğer insanlarla birtakım ilişkilere girmek zorundadır. Biyolojik ve psikolojik gereksinimlerini sağlamak için bir aileye, ekonomik gereksinimleri için bir işe veya mesleğe ve toplumsal bir varlık olması nedeniyle de yaşadığı çevredeki komşulara ihtiyaç duyar.

Komşu, konutları yakın olan kimselerin birbirine göre aldıkları addır. Komşuluk ise belirli bir coğrafi çevre içinde birbirlerini ziyaret eden, şahsen ve ismen tanıyan, karşılıklı yardımlaşan, ödünç alan ve ödünç veren, birbirlerinin aletlerini ve malzemelerini kullanabilen, sıkı sosyal ilişkiler kurmuş olan, sayı bakımından çok fazla olmayan ailelerden kurulu küçük, yerel yapıdır. (Nirun,1991:169). Keleş'e göre ise komşuluk dar bir alanda yer alan daha çok yüz yüze ve kişisel ilişkilerin egemen olduğu, üyelerinin yürüme uzaklığı içindeki, ilkokul, oyun yeri, gezilik, bakkal, manav gibi ortak kent olanaklarından güçlük çekmeden yararlanabildiği küçük yerleşme birimidir (Keleş,1998:82). Komşuluk genel olarak aynı semtte, yakın mekanlarda oturan aileler arasındaki ilişkiye verilen addır (Ayata,1996:78). Ailenin veya ikametgâhın geniş çevresini mahalle, yakın çevresini de komşuluk oluşturur. Bu açıdan komşuluk, sadece bir ikamet yapıları gurubu değildir. Bir kompozisyonudur, bir bütündür (Bozkurt, 1961:51).

Komşuluk grubunda birkaç faktör birleştirici rol oynar. Bunlar yer, yüz yüze ilişki, dayanışma ve yardımlaşma, mahremiyet, samimi konuşmalar, dedikodu, fısıltı, eğlence, boş vakitlerin beraberce geçirilmesi, ortak alâkalar, kültürel bağlar, milliyet, lisan, öğrenim ve eğitim derecesi, mali seviye, ekonomik tüketim gücü, karşılıklı yardımlaşma gibi faktörlerdir. Bu faktörlerden bazılarının bir araya gelmesiyle komşuluk meydana gelir. (Nirun,1991:175).

Sosyal işlev bağlamında komşuluğun (özellikle Türk toplumundaki) karşılığını dayanışma, yardımlaşma olarak da düşünebiliriz. Bu yardımlaşma ve dayanışma hayatın bütün alanlarında kendini gösterir. Aileler, karşılaştıkları güçlükleri aşmak için akraba, hemşeri ya da komşudan yardım almaktadırlar (Şenyapılı,1982:110). Köyde harman yeri yardımlaşmaları, gecekondularda inşaatı hep birlikte yapmalar, cenaze, düğün gibi olağan dışı günlerde emek yardımı, çocukların bakımına yardımcı olma, hastalıklarda destek olma, ailevi sorunlarda arabulucu olma, komşular arası küçük borç alış-verişleri, alacakların ödenme sürelerinin genişletilebilmesi, iş bulmaya yardımcı olunması gibi faktörler verilebilecek örneklerdendir. Ayrıca genellikle kadınlar arasında görülen ufak ev eksiklerine yönelik, ekmek, tuz, kahve, limon istenmesi veya karşılıklı yemek pişirilmesi gibi durumlar da komşuluk ilişkilerindeki maddi dayanışma standartlarında sayılabilecek davranışlardandır. Bu bağlamda her aile kendi standartlarına uygun mahalli seçer. Böylece hem sosyal açıdan kendini güvende hissedeceği, hem psikolojik olarak korunabileceği, duygu ve düşüncelerine dayanak olabilecek hem de maddi yardımlaşma ve dayanışma olarak komşuluğu seçmiş olur.

Komşuluk aynı zamanda bir oto kontrol mekanizması olma özelliği taşır. Komşuluk sisteminin önemli bir yer tuttuğu semtlerde özellikle kadınlar arasındaki dedikodu mekanizması semtteki soyut normlara uymayanı hemen belirler ve onu tüm bölgeye ilan eder ve dedikoduya hedef olan için bu durum o kişiyi gruptan dışarı itme vazifesi görür. Bu yolla bir sosyal kontrole maruz kalan bireyler de ya belirlenen standartlar içine döner ya da sonuçta dışlanacağı için o semti terk etmek zorunda kalır. Zaten bu tür komşuluğun yakın ilişkilere dayandığı semtlerde komşular arası konuşulan konuların başında ev, çocuk, eş gibi mahrem yaşama ilişkin konular ve bölgede yaşayan diğer bireyler hakkında yapılan yorumlamalar gelmektedir (Tatlıdil,1989:12-35). Bu bağlamda dedikodu, zamanında ve yerinde yapılan jestler, istihza, boykot, komşuluk grubunun müeyyide şekilleridir. Bu aynı zamanda, komşuluk grubunun da bir alâmetifarikasıdır. Söz konusu oto kontrol asayiş konusunda da kendini gösterir. Sadece birbirlerini değil, birbirlerinin eş-dost ve akrabalarını da tanıyan komşular, dışarıdan semte, sokağa ya da ikamet edilen binaya gelen yabancıları da yakından takip etmek, gerekirse neyi veya kimi aradıklarını sormak suretiyle dışarıdan gelebilecek muhtemel tehlikelere karşı da bir güvenlik şeridi görevi üstlenir. Tüm bunlar komşuluk grubunu diğerlerinden ve yabancıardan sınırlar.

Komşuluğun sosyal işlevlerinden bir diğeri de daha ziyade ev hanımı statüsünde olan bayanlar için bir boş zaman aktivesi olarak işlev görmesidir (Tezcan,1977: 64). Günün neredeyse tamamını evde geçiren ev hanımları için komşuluk, daha anlamlı ve gerekli hale gelmektedir. Bunun tabii bir sonucu olarak da kadınlar komşuluk ihtiyacını erkeklere oranla daha çok duymaktadır. Tıpkı kadınlar gibi özellikle emekli olan yaşlılar içinde samimi ve duygusal bir komşuluk, huzur yeri olarak aileden sonra kendini gösterir. Yüz yüze sosyal ilişkilerle yaratılan sıkı bağlilik derecesi, komşuluk grubunda en yüksek seviyesine ulaşır.

Komşuluğa özel karakter katan, komşular arasında ortak yaşantılarla takviye gören samimi etki hallerine tekabül eden, yerleşmiş anlaşma sembolleri de komşuluğun sosyal işlevlerinden biridir. Yabancılar için hiç bir anlam ifade etmeyen tavır, hareket ve ifadeler komşuluk gruplarında komşular için özel anlamlar taşır ve komşuluğun ahengini kolaylaştırır. Şehrin çeşitli semtlerine göre değişik derecelerde kendini gösteren bu semboller komşular arası sıkı ve samimi bağlarla daha da artar ve kuvvetlenir. (Nirun,1991:172). Kısaca komşuluk öyle bir toplumsallaşmadır ki, herhangi bir resmi muameleye lüzum göstermeden kendi tabii kanunları içinde vücut bulur. İnsanların yüz yüze temas ihtiyacı, mahrem ve samimi konuşma duygu ve düşüncelerini paylaşma komşuluk ilişkilerinin psikolojik alandaki temel unsurlarını teşkil eder.

Ayrıca günümüzde toplumdaki bireylerin çoğu özellikle 50 yaş üstündekiler komşuluk ilişkilerinde büyük değişiklikler olduğunu ve komşuluğun bozulmaya başladığını düşünmektedirler. Yaşanılan semtin sorunları ilkökul mezunları arasında %71.4 oranında komşularla karşılıklı konuşulurken bu oran üniversite mezunları arasında %48'e düşmektedir. Çalışmayan veya düşük gelir

seviyesindeki bireyler yaşadıkları bölgedeki sorunları daha çok akraba ve komşuları ile konuşmayı tercih ederlerken, eğitim seviyesi yüksek bireyler bu sorunları daha çok yabancı şahıslarla tartışırlar. Yani alt gelir grubunda olan bölgelerde ortak yaşanan semtin, bölgenin sorunları bile gerekli makamlardan önce komşular arasında konuşulur (Ayata,1996: 71).

Yukarıda söylenenler bağlamında konuya bakıldığında görülmüştür ki modern dünyanın en önemli oluşumu olan sanayi toplumu ve sanayi kentleri bütün dünyada bireyselliğe, çıkarıcılığa, yalnızlığa doğru bir yönelim oluşturmaya rağmen Türk toplumu için akrabalık ve komşuluk hala önemli bir sosyal ilişki türü ve dayanışma, yardımlaşma mekanizmasıdır. Bu özellikler toplumu içindeki alt ve orta gelir grubuna dahil bölgelerde ve bu bölgelerde yaşayan bireylerde oldukça ön plandadır.

Ancak şu unutulmamalıdır ki, komşuluk ilişkilerine ister millî, ister evrensel, isterse de dinî açılarından bakılsın öğreti ve uygulamada temel niteliğinin karşılıklı "yardımlaşma" ve "dayanışma" olduğu görülür. Bu konuda sosyologlar, antropologlar, etnologlar ve folkloristler aynı görüşü paylaşmaktadırlar (Dönmezer, 1978:223; Erdentuğ, 1977:46-94; Çağatay, 1987:45).

### 3. TÜRKİYE'DE KOMŞULUK

Her toplumda komşuluk ilişkileri söz konusudur. Kimi toplumların komşuluk anlayışları, âdetleri birbirine benzese de, her toplumun kendine özgü komşuluk geleneklerinden, âdetlerinden, davranış biçimlerinden söz etmek doğru olur. Hatta bir toplumun farklı sosyal grup ve tabakaları arasında bile komşuluk ilişkileri çeşitlilikler, farklılıklar gösterebilir. Türkiye'de köy, kasaba ya da kentlerde olsun geleneğe bağlı toplum kesimlerinde komşuluğa büyük önem verilir. Komşuya saygılı olmaya, komşularla uyum içinde birlikte yaşayıp gerektiği hallerde birbirine yardım etmeye ve dayanışma içinde bulunmaya özen gösterilir.

Komşuluğa verilen bu önemin en güzel ifadelerinden birini de atasözlerimizde buluruz : "Komşuluk hakkı Tanrı hakkıdır", "Komşuluk kardeşlikten ileridir", "Komşu iti komşuya ürümez", "Komşu komşunun külüne muhtaçtır", "Hayır dile komşuna, hayır gelsin başına", "Komşun sakalını yoldularsa sen dahi sakalını yülüt (kestir)", "Komşuyu komşudan sorarlar", "Komşuna iki inekli (öküzlü) iste ki, kendin bir inekli (öküzlü) olasın", "Komşu kızı almak, kalaylı kaptan (tastan) su içmek gibidir", "Komşunun ekmeği komşuya borçtur", "Ev alma, komşu al", gibi. Bu atasözlerinin bir kısmı çok eskilere gitmektedir (Aksoy,1971). Bu da bize Türk töresinde komşuya verilen önemin yeni olmadığını göstermeye yeterli bir delildir. Meselâ, komşuya saygının gözetilmesinin gerektiğini dile getiren "Kurt komşusunu yemez" atasözü, Kaşgarlı Mahmud'un "Divan-ı Lügat'it-Türk' adlı eserinde yer almaktadır. Yine günümüz Türkçe'sinde kullanılan "Ev alma, komşu al" atasözünün 13. yüzyılda kullanıldığını biliyoruz (Dilçin,1991:167). Bu atasözü, bir taraftan komşuluğun önemini dile getirirken, diğer taraftan dolaylı da olsa, "iyi komşu"nun yanı sıra "kötü komşu"nun olabileceği gerçeğini ortaya koymaktadır.



Bununla ilgili başka bir atasözü de "Kötü komşu insanı hacet sahibi yapar" şeklindedir. Aynı düşünceyi 13. yüzyıl da şair Hoca Mes'ud başka bir atasözünü dile getirmektedir: "Ne bilsün yavuz (kötü) komşu yavuz olur. Yavuzlara şeytan kulavuz olur" (Dilçin,1991:167).

Türkiye'de komşuluk ilişkilerini belirleyen hukukun ana çizgilerinin ortaya konmasında İslâm inancının da büyük bir önemi vardır. Bu hususta bilhassa, "Cibril hiç durmaz, komşu hakkına hürmet olunmasını bana vasiyet ederdi, hatta ben yakında (Allah'ın emriyle) komşuyu komşuya mirasçı kılacak sandım.", "komşusu aç iken kendi tok yatan bizden değildir." Hadis-i Şerifleri de belirleyici bir rol oynamış, komşuluk bağlarının güçlenmesine katkıda bulunurken aynı zamanda komşuluğu denetleyici etki sağlamıştır. Komşusunun zulmünden, şerrinden emin olmadığı kişinin kâmil imana erişmiş olamayacağına işaret eden hadis de bu cümledendir. Komşuya eza etmemek, onlarla güzel geçinmek, hayırhah olmak, onları zarardan korumak, nasihat edip görüp-gözetmek gibi emirler, İslâm'da komşu hukukunun temel esaslarını oluşturur. Buna göre, Müslim, kâfir, abid-fâsık, dost-düşman, mukim-misafir, menfaatli-mazarratlı, yakın-uzak istisnasız bütün komşular komşu tabiri içine girebilmektedir. Bu hükümler çerçevesinde komşuluk, yer yer akrabalığa dahi ağır basan niteliği ile bizim toplumumuzda çok ciddiye alınan ve titizlikle riayet edilen bir ilişkiler bütünü olmuştur.

20. yüzyılın ortalarından itibaren ülkemizde kırdan kente göçün etkisiyle çok geniş boyutlara ulaşan nüfus hareketleri ve hızlı kentleşme sonucu, yüzyılın başlarında genelde kırsal bir toplum özelliği taşıyan şehirlerde, öncelikle çekirdek aile kavramı yerleşmiş, hatta tek başına yaşayan veya tek başına çocuk yetiştiren insanlar da artmaya başlamıştır. Bununla birlikte daha küçük ve kullanışlı, maliyeti düşük, bakımı, temizliği, dekorasyonu kolay evin önemi artmış, mimaride insani ölçek kavramı yerleşmeye başlamıştır. TV-internet kullanımı insanların ev içindeki yaşam biçimini kökten değiştirdiği, hatta ev içi yaşam zamanını arttırdığı için, konutların mimari programında değişiklikler olmuştur. Eskiden ninelerin oturduğu köşede şimdi artık televizyon oturmakta ve izlensin – izlenmesin sürekli olarak açık kalmakta, tüm bunlarda komşuluk ilişkilerine olumsuz yönde yansımaktadır. Özellikle kişisel bilgisayarların ve internetin gelişip yaygınlaşması ve bunun dayandığı enformasyon ağlarının hızla çoğalması, son derece basitleşmiş ve ucuzlanmış kullanıcıların gündelik hayatın her alanındaki değişik türden ilgilerin birer parçası olarak yaygın bir şekilde internet kullanımı ile ortak düşünce ve eylemler üreten kişilerin, katılımcı kültürler oluşturmaları söz konusudur. Nihayet oluşturulan bu kültürlerin de anında, zaman/meکان sınırlamalarından arınmış ve aracı olarak sürekli bir iletişim imkanı yaratacak şekilde gecikmeksizin diğer internet gezginlerine ulaştırılması hayal olmaktan çıkmıştır. Bu da toplumsal, kültürel ve enformatik boyutlarda büyük değişimler yaşanmasına neden olmaktadır (Gürcan, 1998: 1446; Ritzer, 2000: 56; Liska&Grune, 1999: 37; Aksoy, 1996: 163; Kozanoğlu, 1997: 99). Bir nevi sanal cemaat oluşumuna ortam hazırlayan bu süreç beraberinde geleneksel komşuluk ilişkilerini de deforme etmiştir.

Eskiden çok önemli bir faktör olarak, yerel faktörden sonra gelen ve komşuluğu etkisi altında tutan akrabalık bağları da sosyal hayat alanındaki yatay hareketlilik olayları ile kuvvetini kaybetmektedir. Şehir sosyal hayat alanındaki yaşama tarzlarının artan hareketlilik dereceleri ile ters orantılı olarak komşuluk grubunun prestijinin azaldığı söylenebilir. Yine sosyal hayat alanı ile ilgili olarak, çeşitli haberleşme araçları -radyo, televizyon, gazete, dergi v.b.- şehir sakinlerinin dikkatlerini ayrı ayrı yönlere dağıtmıştır. Onları hayatın belirli zamanlarında farklı alemlere yöneltmiştir. Teknikle paralel olarak gelişen, ekonomik müesseseler de komşuluktan beklenen karşılıklı yardımlaşma şekillerinde değişiklikler yaratmış ve kırsal hayat alanında canlılığını kısmen koruyabilen maddî yardımlaşmalar, şehir sosyal hayat alanında az görünür olmuştur. (Nirun,1991:170).

Yapılan araştırmalara göre Türkiye'de ki bireylerin farklı sosyo-ekonomik seviyede olmalarına, farklı bölgelerde, illerde ve semtlerde oturmalarına, yaşam tarzlarının oldukça farklı olmasına rağmen en çok sosyal ilişki kurdukları insan grupları sırasıyla akraba, komşu ve iş arkadaşlığıdır. Bu sıra D.P.T.'nin aile araştırmasına göre kente göç eden kır kökenli ailelerde de değişmemektedir. Yani Türk insanı için komşuluk, sosyal anlamda ne kadar değişik mekanlarda bulunurlarsa bulunsunlar kan bağıyla kurulan akrabalık ilişkilerinden sonra gelen en önemli sosyal ilişkidir. Özellikle bu ilişkiler düşük eğitim seviyesine sahip ve 60 yaş üstü bireylerde oldukça fazladır. Buna göre, ilkokul mezunlarında ilişkilerin %59.7'si akraba ile, %32.3'ü komşu ile, %6.5'i ise iş arkadaşlarıyla yapılmaktadır. 60 yaş üstü bireylerde komşuluk ilişkileri oranı ise %39.4'tür. Eğitim seviyesinin ve ekonomik gücün yükselmesiyle bireylerdeki ve bu bireylerin oturduğu semtlerdeki komşuluk ilişkilerinin de düşüşe geçtiği yadsınamaz bir gerçektir. Üniversite mezunu olup iyi bir ekonomik seviyeye sahip olan insanların %45.3'ü akraba ile; %15.8'i komşu ile; %22.1'i iş arkadaşı ile sosyal ilişki kurmaktadır (DPT,1993). Toplu Konut İdaresi tarafından İstanbul'da yapılan bir araştırmada da sosyo-ekonomik gelir seviyesinin düşük olduğu semtlerde komşuluk ilişkilerinin, gelir seviyesinin yüksek olduğu semtlere oranla daha sıkı ve güçlü oldu tespit edilmiştir. Araştırmada gelir ile sosyal etkileşim arasında ters bir orantı olduğu ortaya çıkmıştır (Dülgeroğlu&Aydınlı&Pulat,1996:138-142). Olcay ve Vacit İmamoğlu'nun Ankara'da yapmış oldukları araştırma ile Dülgeroğlu, Aydınlı ve Pulat'ın İstanbul'da yapmış oldukları araştırmada da benzer bir sonuç çıkmıştır (İmamoğlu&İmamoğlu,1996:64). Buna göre, komşuluk ilişkilerinin temelini teşkil eden, iyi niyet üzerine bina edilmiş, samimi, sıcak, teklifsiz ve güven esaslı ilişkilerin özellikle 1980 sonrası süreçte sekteye uğradığı görülmektedir.

2004 yılı Haziran ayında Konya il merkezinde yapılan araştırmamızda komşularla görüşme oranının %85,5; gerektiğinde komşularla ekmek, tuz, şeker, alet edevat vb. yardımlaşmanın % 73,7; ev temizliği, çocuk bakımı, küçük çaplı tamiratlar, apartman temizliği vb. konularda yardımlaşma oranının %40,5; borç para alışı verişinde %35,3 birlikte pikniğe ya da tatile gitme oranının ise %24,8 şeklinde yansıdığı görülmüştür. Başka bir ifade ile samimiyet ve karşılıklı güvene dayanan komşuluk ilişkilerinin bir göstergesi olan söz konusu yardımlaşma

alanlarındaki nitelik ve niceliğin artması ile doğru orantılı bir düşüş göze çarpmaktadır. Komşularla ilgili kanaatlerin önem derecesine bakıldığında da komşuların dini inançlarına bağlı olması %96; dürüst ve namuslu olmaları %98,5; mahremiyete dikkat etmesi %98; çocuk sayısı %24 oranında önemsendiği ortaya çıkmıştır. Araştırmanın bir diğer dikkat çekici sonucu ise konut tipi ile komşularla görüşülüp görüşülmediği arasındaki ilişkiye bakıldığında, çok katlı binalarda komşularıyla hiç görüşmeyenlerin (sitede ikamet edenlerin % 19,8'i, apartmanda ikamet edenlerin % 16,7'si) oranının arttığı, konut tipi ile komşularla hangi alanda görüşüldüğü arasındaki ilişkiye bakıldığında ise sitede ikamet edenlerin % 30,9'unun, apartmanda ikamet edenlerin % 23,2'sinin komşularıyla merdiven aralığı ve asansörde görüştüğü görülmektedir. Komşularıyla merdiven aralığında görüşenlerin % 70,7'sini apartman tarzı konut tipinde ikamet edenler, % 24,1'ini ise site tarzı konut tipinde ikamet edenler oluşturmaktadır. Ayrıca komşularıyla asansörde görüşenlerin % 64,7'sini site tarzı konut tipinde ikamet edenler, % 35,3'ünü ise apartman tarzı konut tipinde ikamet edenler oluşturmaktadır. Bu durum konut üniteleri arasındaki mesafe ve binalardaki giriş, merdiven aralığı, asansör vb. gibi ortak alanların özellikle çok katlı konutlarda yaşayan insanların etkileşim örüntüsü açısından ana belirleyici etken olduğunu göstermektedir. Yine aynı araştırmada eğitim ve gelir düzeyinin artışı ile komşuluk bağlarının zayıfladığı görülmüştür (Koyuncu, 2005:115-126)

Yine aynı yılın Ekim ayında Konya Büyükşehir Belediyesi tarafından Konya il merkezinde yapılan Konya'da Komşuluk Araştırması'nda da komşuluğun bireylere ne anlam ifade ettiği sorusuna örneklemin %18,6'sı dostluk, %16,9'u ise yardımlaşma cevabını vermiş, komşularla ilgili kanaatlerin önem derecesi açısından ise komşuların dini inançlarına bağlı olması %92,3; dürüst ve namuslu olmaları %99,8; mahremiyete dikkat etmesi %99,2; çocuk sayısı %31,6 oranında önemsendiği ortaya çıkmıştır. Konut tipi ile komşuluk ilişkilerindeki samimiyete bakıldığında çok katlı yapılarda ilişkinin zayıfladığı gözlenmiş, buna karşın lüks yerleşim yerleri olan bahçeli villalarda görüşme sıklığının artması dikkate değer bir sonuç olarak gözlemlenmiştir. Bu durum getto özelliği taşıyan mekanların kendine özgü ayrı bir oluşturmuş olması ve genel olarak benzer sosyal statü ve dünya görüşüne sahip bireylerden oluşması ile açıklanabilir. Bir diğer sonuç ise hemen hemen tüm araştırmalarda gözlemlendiği üzere eğitim ve gelir düzeyi arttıkça komşuluk ilişkilerininin zayıfladığının görülmesidir (Konya Büyükşehir Belediyesi, 2006:34-143).

Bir diğer incelemede ise Türk insanının iyi ve kötü komşuyu önce iyi insan ilişkileri daha sonra da maddi manevi yardımlaşma kriterlerine göre belirlediği ortaya çıkmıştır. Türk toplumu iyi komşuyu iyi insan ilişkileri kuran yani selam veren hal-hatır soran, sohbet edebilen, sıkıntılı durumlarda yardım eden, komşu hakkını gözetken kişi olarak görürken, kötü komşuyu iletişim kurulamayan (bu durumdan da çok fazla pişmanlık duyulmayan hatta bu tür insanlara yakınlaşmayı da düşünmeyen) soğuk, iletişime kapalı, çevresine fiziki veya soyut olarak zararları olan kişi olarak görmektedir (Ayata,1996:70-71).

Bunların dışında komşuluğun tanımları içinde yer alan "sosyal alan yakınlığına dayalıdır" ifadesi de Türkiye'de ki komşuluk ilişkilerinde biraz esneyebilir. Çünkü Türk toplumunda bir kere oluşan komşuluk ilişkisi mekan değişikliği olsa da çeşitli iletişim yöntemleriyle sürmekte (özellikle kadınlar arasında) aradaki bağ koparılmamaktadır. Özellikle kentlerde yeni oluşan semtlerdeki konutlarda oturan kadınların yaklaşık 5/1'i komşularının kendi semtlerinin dışında olduğunu ifade etmişlerdir. Türk toplumundaki komşuluk ilişkileri ise büyük oranda istem dışı şekilde tesadüfi olarak konut yakınlığı kuran bireyler arasında oluşur. Ancak gecekondular komşulukları bu genellemenin dışındadır. Çünkü gecekondular bölgelerindeki komşulukların yaklaşık %30'u akrabalık ilişkilerine akraba yakınlığına dayanır. Yani gecekondular bölgelerindeki yerleşimler, gecekondular yapımları genellikle akrabaların hemen yanı başında olduğu için akrabalar doğal olarak komşu da sayılırlar. Oysa şehirdeki diğer bölgelerde konut komşuluğu tanışmayla, iletişim kurmayla gerçekleşir. Bu çeşit tanışmalar için hiçbir neden ve gerek olmadan da yapılabilecek hoş geldin ziyaretleri (Semte, apartmana yeni taşınanlara yapılan geleneksel özellik taşıyan bir tür kaynaşma, birbirini tanıma ritüelleridir. Komşuluk bu ziyaretlerden sonra şekillenir.) oldukça etkilidir. Alt ve orta gelir grubunun yaşadığı semtlerde komşuluk ilişkisinin başlaması için mekan yakınlığı yeterliyken, yeni orta sınıfta ve üst gelir seviyesine sahip bireylerin yaşadığı bölgelerde komşuluğun başlayabilmesi için bir vasıta gerekmektedir. Bu vasıta şahıs olabileceği gibi nesnel bir neden de olabilir. Yapılan araştırmalarda bu kesim için vasıta aracının çocuklar olduğu gerçeği ortaya çıkmıştır. Çocuklar ebeveynlerinin çekingen ve mesafeli ilişkilerinin aksine çabuk ve rahat arkadaşlık kurabilirler. Bu da çocuğunu her yönden kontrol etmek isteyen ebeveynlerin bu arkadaşlıklarını incelemesine ve dolaylı yoldan çocuğunun arkadaşlarının aileleriyle tanışmalarına ve komşuluk ilişkileri kurmalarına yol açmaktadır. Kısaca yeni orta ve üst sınıflarda salt yakın oturmaktan kaynaklanmayan başka aracı bağlar da komşuluk; seçicilik, resmiyet, mesafelilik ve soğukkanlılıkla paralel gitmektedir. Zaten bu bölgelerde yükselen eğitim ve gelir seviyesine paralel olarak komşulukta bireysel uyum, ortak çıkarlar, benzer eğlence türleri, sorunların tartışılmasına dayalı olan yakın arkadaşlık şeklinde algılanır. Oysa gecekondular ve benzeri alt gelir gruplarının yaşadığı bölgelerde komşuluk, işler dışında kalan boş vakitlerin değerlendirilmesi, birlikte vakit geçirilmesi olarak algılanır. Çünkü bu kesim arasında piknik, eğlence faaliyetleri, sohbet, dedikodu, alışveriş, ufak tamir işleri gibi ilişkiler komşuluk dayanışması olarak oldukça önemsenir (Ayata,1996:70).

Söz konusu araştırmaların genel bir değerlendirmesi yapıldığında, komşuluk ilişkilerinin temelini teşkil eden, iyi niyet üzerine bina edilmiş, samimi, sıcak, teklifsiz ve güven esaslı ilişkilerin özellikle 1980 sonrası süreçte sekteye uğradığı görülmektedir. Başta hızlı kentleşme, göç, sanayi devriminin dayattığı yeni yaşama biçimleri, şehirlerdeki nüfus yoğunluğunun artması ve artışa paralel olarak gerek fiziki gerekse sosyal alanda değişim ve dönüşümlerin meydana gelmesi bireylerin gündelik hayata yönelik pratikleri üzerinde de etkili olmuş ve süreç özellikle insani

ilişkilerin daha resmi bir çerçevede gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır. İlişkilerin resmîleşmesi beraberinde ilişkilerin sıklığını, yoğunluğunu ve samimiyetin derecesini de belirlemiştir.

## SONUÇ

Dünyanın kentleşmesi, diğer bir ifadeyle kentli toplumun oluşumu, dünyanın modernleşmesinin bir sonucudur. Modernleşmenin sosyolojik açıdan en belirgin özelliklerinden biri sanayileşme ise bir diğeri kentleşmedir. Modern kentli toplumun temelini teşkil eden sanayileşme ve hızlı kentleşme sonucu, yüzyılın başlarında genelde kırsal bir toplum özelliği taşıyan şehirlerde, konutların mimari programında değişiklikler meydana gelmiştir. Ülkemizde de 1950'li yıllardan itibaren görülen, sosyo-ekonomik gelişmeler, kentlerimizi özellikle fiziki açıdan etkilemiş; gerek işlevsel, gerek estetik yönden tüm kentlerde bir sistem bozukluğu, bir belirsizlik yaşanmıştır. Teknolojik gelişmenin yanı sıra küreselleşmenin de etkisiyle büyük şehirlerin giderek çevre değerleri hızla tüketilmiş, mekan kimlikleri kaybolmaya yüz tutmuştur. Böylece, şehirler sosyo-psikolojik sorunların arttığı çevreler haline gelmeye başlamıştır. Ayrıca hızlı kentleşme ile kentlerin dikine büyüdüğü, bireylerin çok katlı apartmanlarda ve sitelerde ikamet ettiği, insanların ev ile iş arasında sıkıştığı bir durum ortaya çıkmıştır. Özellikle Büyükşehirlerde, 1940'lı yıllardan bu yana özel sektör ve yerel yönetimler aracılığıyla başlatılan konut uygulamaları, mahallelerdeki sosyal bağların kuvvetlenmesini engelleyen, komşular arası bağların gelişmesine izin vermeyen, insanlara sosyal ve psikolojik imkanlar tanımayan bu çok katlı yapılanma beraberinde komşuluk ilişkilerinin zayıflamasına da ortam hazırlamıştır. Bu açıdan, kent içindeki komşuluk birimleri tek tek incelendiğinde, sıkışık ve sıkıcı bir yapılanma sergiledikleri, toplu olarak incelendiklerinde ise dağınık ve kaotik bir görünüme sahip oldukları görülmektedir. Günümüzdeki yapılar, birçok kentte olduğu gibi bütünlüğü kaybolmuş, tekdüze bir mimari strüktürün oluşturduğu formdadır. Buna bağlı olarak, geleneksel dokudan farklı, kendi içine kapalı küçük komşuluk birimleri ve konut alanları oluşmuştur. Son dönemde hızla gelişen ve kentlerin ayrılmaz bir parçası haline gelen çok katlı yapılaşmanın, beraberinde birbirlerini tanımayan ve bir köy nüfusuna yaklaşan insanı bir araya getirdiği ve kent hayatının sürekli dinamik yapısı karşısında kapı karşı komşusunu bile tanımayan ya da selamlaşmadan öte geçmeyen bir komşuluk ilişkisinin olduğu görülmektedir.

İlişkinin sıklığı ve yoğunluğuna paralel olarak dayanışma ve yardımlaşmanın türü de değişmekte, içinde bulunulan sosyal sınıf, dünya görüşü, eğitim düzeyi ve gelir seviyesi, maddi ve manevi yardımlaşmanın oranını etkilemektedir. Sadece komşularla görüşme sıklığı değil; aynı zamanda görüşülen komşu sayısı da farklı sosyo-ekonomik koşullara sahip bireyler arasında farklılık göstermektedir. Nitekim son zamanlarda teknik araç ve gereçlerin çeşitli iş kollarında yaygın biçimde kullanılmaya başlanması imcece geleneğinin de zayıflamasına yol açmıştır. Yardımlaşma özellikle erkekler arasında daha da azalmakta, bu da erkeklerin komşularıyla olan birincil ve samimi ilişkilerini olumsuz

yönde etkilemektedir. Komşuluktan beklentilere bakıldığında, dini inançlarına bağlı, dürüst, namuslu, mahremiyete dikkat eden, dedikodu yapmayan, maddi ve manevi yardımlaşmaya önem verdiği gözlenmektedir. Bu noktada, kurulan ilişki de bireyin ve ailenin tercihinden ziyade, kiminle ilişki kurulacağını belirleyen daha ziyade geleneksel, dini ve toplumsal yapılarıdır.

Son kertede şunu söyleyebiliriz ki, gerek kırsal alanda gerekse kentlerde niteliği, formu, davranış örüntüleri, beklentileri değişmiş olsa da komşuluk ilişkilerinin devam ettiği görülmekte ve yazımızın başında değindiğimiz kimi düşünürlerin öngördüğü gibi bir yok olma, yalnızlaşma ve çözülmenin olmadığı görülmektedir. Özetle komşuluk, başta büyük şehirler olmak üzere nitelik değiştirmekte fakat yok olmamaktadır. Komşular arası ilişkilerin yoğunluğundan yardımlaşmanın türüne, görüşme alanlarından komşular arasında dayanışma ve çatışma alanlarına, komşularla ilişki biçiminden komşular arası anlaşmazlık konularına ve hatta semt sorunlarına ortak çözüm arayışlarına kadar birçok değişim gözlenmektedir. Ancak bu değişim bir çözülme ya da yok oluşu değil, ilişkilerin tipi ve türünün değiştiğine işaret etmektedir.

Son olarak üzerinde önemle durulması gereken bir diğer noktada ülkemizde komşuluk ilişkilerine yönelik araştırmaların yok denecek kadar az olmasıdır. Nitekim var olan araştırmalar da komşuluk ilişkileri kendi bütünlüğü içerisinde bağımsız olarak irdelenmemekte, daha ziyade konut memnuniyeti çerçevesinde bir alt bölüm olarak ele almaktadır. Toplumsal açıdan önemi ve işlevleri göz önüne alındığında sosyal dokunun en temel yapı taşlarından biri olan komşuluğa günümüz sosyologlarının nasıl baktığına dair neredeyse hiçbir veri bulunmamasının yanı sıra gerek sosyoloji bölümlerince okutulan ve tavsiye edilen kitaplarda gerekse akademik makalelerde hemen hemen hiç yer almaması da konunun önemini bir kat daha artırmaktadır.

## **KAYNAKÇA**

- AKSOY, Ö. A., (1971), Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I., Türk Dil Kurumu Yay., Ankara.
- AKSOY, A, (1996), "İnternet ve Demokrasi", Diyalog, Sayı: 1 (1996/1), s. 159-170
- AKTAY, Y., (2007), "Küresel Kentleşme ve Kentsel Kimlik", Yerel Yönetimler Kültür Şurası 01 – 02 Eylül 2006 Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay.:123.
- AYATA, S., (1996), Konut Komşuluk ve Kent Kültürü, T.C Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı Yay., Konut Araştırmaları Dizisi:10, Ankara.
- BAUMAN, Z. (1995), Making and Unmaking Stranger, Thesis Eleven, 43.
- BAUMAN, Z. (1998a), Postmodern Etik, Çev. A. Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul.

- BAUMAN, Z. (1998b), *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- BAUMAN, Z. (1999), *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, Çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- BAUMAN, Z. (2001), *Parçalanmış Hayat*, Çev. İ. Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- BOZKURT, O., (1961), *Komşuluk, İnkâmetgâhın yakın çevresi*, İ.T.Ü. Yay., İstanbul.
- BYRD, M., (1978), *London Transformed: Images of the City in the Eighteenth Century*, Yale University Press, New Haven.
- ÇAĞATAY, T., (1987), *Günün Sosyolojisine Giriş*, Atatürk Üniversitesi, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara.
- DEVLET PLANLAMA TEŞKİLATI, (1993), *Yıllık Araştırma Verileri 1993 Yılı Sonuçları*, DPT Yay., Ankara.
- DİLÇİN, C., (1991), *Mes'ud Bin Ahmed, Süheyl ü Nev-Bahar*, İnceleme-Metin-Sözlük, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara.
- DÖNMEZER, S., (1978), *Sosyoloji, Savaş Yay.*, İstanbul.
- DÜLGEROĞLU, Y., AYDINLI, S., PULAT, G., (1996), *Toplu Konutlarda Nitelik Sorunu*, T.C. Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı Yay., Konut Araştırmaları Dizisi: 4. Ankara.
- ERDENTUĞ, N., (1977), *Sosyal Adet ve Gelenekler*, Kültür Bakanlığı Yay., Sayı:254., Ankara.
- FİSCHER, C. S., (1977), *Networks and Places*, Free Press, New York.
- FLANAGON, W., (1993), *Contemporary Urban Sociology*, Cambridge University Press, London.
- GANS, H., (1962), *Urbanism and Suburbanism as a Way of Life*, in A. M. Rose ed. *Human Behaviour and Social Processes*, Houghton Mifflin, Boston.
- GİDDENS, A., (2000), *Sosyoloji*, Ayraç Yay., Haz. H. Özel & C. Güzel, İstanbul
- GLAZER, N., (1984), *Notes on Sociological Images of the City*, Der: L. Rodwin and R. Hollester, *Cities of the Mind*, Plenum Press, New York.
- GÜRCAN, H. İ., (1998), "İnternet, Küreselleşme ve Sanal Toplum", *Yeni Türkiye*, Sayı: 20 (Mart-Nisan 1998).
- HALL, S. (1998), *Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler*, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi, ed. A. D. King, Bilim ve Sanat Yay., Ankara.

- İMAMOĞLU E. O., İMAMOĞLU, V., (1996) İnsan, Evi Ve Çevresi: Ankara'da Bir Toplu Konut Araştırması, T.C. Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı Yay., Konut Araştırmaları Dizisi: 15. Ankara.
- KELEŞ, R., (1998), Kentbilim Terimleri Sözlüğü, İmge Kitabevi, Ankara.
- KOENİGSBERG, M., (1968), Urban Development: An Introduction to the Theories of Lewis Mumford, Der: S. Fawa, Urbanism in World Perspective, Crowel Company, New York.
- KOYUNCU, A., (2005), Konya'da Komşuluk İlişkileri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, S.Ü., Konya.
- KOZANOĞLU, C., (1997), İnternet, Dolunay, Cemaat, 2.Baskı, İletişim, İstanbul.
- LEFEBVRE, H., (1998), Modern Dünyada Gündelik Yaşam. Çev. İ. Gürbüz. Metis Yay., İstanbul.
- LİSKA, A. & GRUNE, I., (1999), "Bir Post-Modern Kültür Olarak İnternet 2.6 Versiyonu", Çev. Doğan Bıçkı, Bilgi ve Toplum, Sayı: 2
- MC DONALD, J., (1974) Chain Migration, Ethnic Neighbourhood Formation and Social Networks, Der: C. Tilly, An Urban World, Little Brown and Company, Boston.
- MAROTTA, V. (2005), Urban Sociology and the Stranger, TASA (Australian Sociological Association) Conference Proceedings University of Tasmania, 6-8 December 2005, 1-10.
- NİRÜN, N., (1991), Sosyal Dinamik Bünye Analizi, Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay., Sayı:56. Ankara.
- REİSS, A., (1974), Rual Urban and Status Differences in Social Contacts, Der: E. Tilly, An Urban World, Little Brown and Company, Boston.
- RİTZER, G., (2000), Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek, Çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- SENNETT, R. (1999), Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam, Çev. S. Sertaboglu & C. Kurultay, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- SENNETT, R. (2002), Kamusal İnsanın Çöküşü, Çev. S. Durak ve A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- SİMMELE, G., (1950a), The Metropolis and Mental Life, (In.) The Sociology of George Simmel, Translated K. Wolff, New York: The Free Press, 409-424.
- SİMMELE, G., (1950b), The Stranger, (In.) The Sociology of George Simmel, Translated K. Wolff, New York: The Free Press, 402-408.
- SUTTLES, G., (1974), The Social Construction of Community, University of Chicago Press, Chicago.



- ŞENYAPILI, T., (1982), "Ankara Gecekondularının Ekonomik Profili" Kentsel Bütünleşme, Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı Ortak Semineri, Ankara.
- TATLIDİL, E., (1989), Kentleşme ve Gecekondu, Ege Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir.
- TEZCAN, M., (1977), Boş Zamanlar Sosyolojisi, Ankara Ün. Eğitim Fakültesi Yay. Ankara.
- TİLLY, C.&Brown H., (1974), On Uprooting Kinship and the Anspices of Migration, Der: C. Tilly, An Urban World, Little Brown and Company, Boston.
- WIRTH, L.(1938), Urbanism as a Way of Life, in p. Hatt and A. J. Reiss eds. Cities and Society, Free Press, New York.

## MENZİHÂNELERİN MÜŞTEMİLATLARINA VE TEFRİŞLERİNE DAİR BİRTAKIM GÖZLEMLER<sup>1</sup>

Arş. Gör. Dr. Cemal ÇETİN  
Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi  
Tarih Bölümü  
ccetin@selcuk.edu.tr

### Özet

Osmanlılarda, resmî ulaşım ve haberleşme, uzun bir süre menzihâneler vasıtasıyla temin edilmiştir. Menzihânelerden verilen hizmetler dönemsel olmayıp, her gün yirmi dört saat olmak üzere, tüm yıl kesintisiz bir biçimde devam etmektedir. Menzihânelerin fizikî yapılarının, müştemilatlarının ve tefrişlerinin de sürekli hizmet vermelerine imkân tanıyacak biçimde tasarlandığı düşünülmektedir. Bu çalışmanın ana gayesi de, mevcut verilerin ışığında menzihânelerin mekân özelliklerini, müştemilatlarını, tefrişlerini ve gündelik hayatın ihtiyaçlarını karşılama imkânlarını sorgulamak, tartışmak ve ortaya koyabilmektir.

**Anahtar kelimeler:** Menzil, menzihâne, müştemilat, tefriş

## SOME REMARKS ABOUT THE PHYSICAL AUXILIARY BUILDINGS AND THE FURNISHING OF THE MENZİHÂNES

### Abstract

The Ottoman official transportation and communication were for a long period carried out by/through the menzihânes. The menzihâne services were performing full-time activity during the year, also not periodically. The menzihâne facility had to be regular, therefore the psychical structure of the menzihâne as well as auxiliary buildings and furnishing were planned according to its function.

The main objective of this study is to discuss and display: the characteristics of location, the auxiliary buildings and the furnishing of the menzihâne, also the problematic about meeting the requirements of the daily life in the light of the existing sources.

**Keywords:** Menzil, menzihâne, auxiliary buildings, furnishing.

<sup>1</sup> Bu çalışma Selçuk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından desteklenen (Proje no: 07103001), "Anadolu'da Faaliyet Gösteren Menzihâneler (1690-1750)" (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009) isimli doktora tezinden faydalanılmak suretiyle hazırlanmıştır.

## GİRİŞ

Osmanlılarda resmî ulaşım ve haberleşme uzun bir süre menzilhâneler vasıtasıyla temin edilmiştir. Şimdiye kadar menzil ve menzilhâne başlıklarını taşıyan birçok çalışma yapılmış<sup>2</sup> olup, söz konusu çalışmaların hiç birinde, menzilhânelerin mekânsal özelliklerinden ve teşriflerinden bahsedilmemektedir. Bu çalışmanın ana gayesi, belirtilen hususlar doğrultusunda, menzilhânelerin mekânsal özelliklerini, müstemilatını, kullanılan tefriş eşyalarının tür ve miktarları ile gündelik hayatın ihtiyaçlarına cevap verebilme kapasitelerini sorgulamaktır. Ancak öncelikli olarak menzilhânelerin kavramsal ve işlevsel olarak tanımlanması gerekmektedir.

Menzilhâne kelimesi “*tatar beygirlerinin durdurulduğu mahal, posta konağı*”<sup>3</sup> veya “*Posta işini gören tatarlar konak yeri vazifesini gören menzilhânelere inerler, orada geceledikleri gibi hayvanlarını da orada ulundurulan hayvanlarla değiştirerek yollarına devam ederlerdi. Menzilhâne konak yeri manasına da gelir*” şeklinde tarif edilmektedir<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Rıza Bozkurt, *Osmanlı İmparatorluğunda Kollar, Ulak ve İaşe Menzilleri*, Ankara 1966; Yücel Özkaya, “XVIII. Yüzyılda Menzilhâne Sorunu”, *DTCFD*, XXVIII/3-4, Ankara 1977, s.339-367; Colin J. Heywood, “The Ottoman Menzilhâne and Ulak System in Rumeli in the Eighteenth Century”, *Social And Economic History of Turkey (1071-1920)*, (Birinci Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi Tebliğleri, July 11-13, 1977), Ankara 1980, s.179-186; Musa Çadırcı, “Posta Teşkilâtı Kurulmadan Önce Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil-hâne ve Kiracıbaşılık”, *VIII. Türk Tarih Kongresi (11-15 Ekim 1976)*, C.II, Ankara 1981, s.1359-1365; Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller)*, Ankara 2002 (*Menziller*), Ankara 2002; Rıza Bozkurt, “Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Ülkenin Harekât Bakımından Bölgelere Ayrılması, İkmal ve İaşe İşleri, Haberleşme Sistemleri”, *Askerî Tarih Bülteni*, s.25, Ankara 1988, s.1-20; Hânefi Bostan, “Osmanlı Devleti'nde Yol ve Haberleşme Sistemi”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 82, İstanbul 1993, s.63-67; M. Yaşar Ertaş, “XVIII. Yüzyıl Başlarında Rumeli'deki Menzillerin Askerî Fonksiyonları”, *Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, Manisa 1997, s.92; Hüseyin Çınar, “Osmanlı Ulak-Menzilhâne Sistemi ve XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Antep Menzilleri”, *Osmanlı*, C.III, Ankara 1999; Colin Heywood, “Osmanlı Döneminde Via Egnatia: 17. Yüzyıl Sonu ve 18. Yüzyıl Başında Sol Kol'daki Menzilhâneler”, *Sol Kol Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia 1380-1699*, (Ed. Elizabeth A Zachariadou), (Çev. Özden Arkan, Ela Gültekin, Tülin Altınova), İstanbul 1999, s.138-160; Colin Heywood, “Two Firmans of Mustafâ II On The Reorganization of the Ottoman Courier System (1108/1696)”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Vol. 54, No. 4, Budapest 2001, s.485-496; M. Hüdaî Şentürk, “Osmanlılarda Haberleşme ve Menzil Teşkilâtına Genel Bir Bakış”, *Türkler*, C. XIV, Ankara 2000, s.446-461; Sema Altunan, “Osmanlı Devleti'nde Haberleşme Ağı: Menzilhâneler”, *Türkler*, C.X, Ankara 2002, s. 913-919; Aleksandır Antonov, “Bulgar Topraklarında Kurulan Menzil Sisteminin Organizasyonu (XVI-XVII. Yüzyıllar), (Çev. Zeynep Zafer), *Türkler*, C.X, İstanbul 2002, s.927-933; Fatih Müderrisoğlu, “Menzil Kavramı ve Osmanlı Devleti'nde Menzil Yerleşimleri”, *Türkler*, C.X, Ankara 2002, s.920-926; Zübeyde Güneş Yağcı, “XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Menziller ve Menzilhâneler: İznik Menzili ve Menzilhânesi”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s.6-7, Isparta 2002, s.17-33; Ali Açık, “Osmanlı Ulak-Menzilhâne Sistemi Çerçevesinde Tokat Menzilhânesi (1690-1840)”, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XIX, s.2, İzmir 2004, s.1-33; Jülide Akyüz, “Anadolu'nun Orta Kolu Üzerinde Bir Menzil: Amasya Menzili, İşleyişi, Sorunları”, *Askerî Tarih Araştırmaları Dergisi*, s.8, Ağustos 2006, s.45-53; Mehmet Güneş “XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Menzil Teşkilatı ve Karahisar-ı Sahib Menzilleri”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. X, S. 3, Afyon 2008, s.35-63.

<sup>3</sup> Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 2005, s.1415.

<sup>4</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. II, İstanbul 1983, s.480.

Osmanlı Devleti'nde resmî ulaşım ve haberleşme, posta idaresinin kurulmasına kadar, büyük ölçüde, menzilhâneler vasıtasıyla sağlanmıştır<sup>5</sup>. Menzil teşkilâtı vasıtasıyla yapılan haberleşme denilince anlaşılması gereken tek şey, merkez ile taşra arasında idarî irtibatın sağlanması olmalıdır. Zira hiçbir kaynakta, menzil teşkilâtının sivil haberleşme için tesis olunduğuna ya da sonrasında bu amaçla kullanıldıklarına dair bir bilgi bulunmamaktadır<sup>6</sup>. Ancak bazı zamanlarda yayınlanan padişah fermanlarıyla, ücretlerini peşin ödemeleri suretiyle, halkın da menzilhânelerden beygirler alabilmelerine yönelik de uygulamaların gündeme getirildiği görülmektedir<sup>7</sup>.

Menzilhânelerin kökenleri, Lütfî Paşa'nın (sadâreti 1539-1541) ana yollar üzerinde resmî ulaşım ve haberleşme için beygir beslemekle görevlendirilmiş ve *menzilci* olarak zikredilen geri hizmet erbabını teşekkül ettirmesine dayanmaktadır. Osmanlı Devleti'nde resmî ulaşım ve haberleşme için kullanılan istasyonların "*menzilhâne*" olarak adlandırılmasına, ya da o şekilde zikredilmesine, ilk olarak 1698 yılında yapılan reform esnasında rastlanılmaktadır<sup>8</sup>. Ancak sistemin kurumsallaşması ve merkezileşmesi ise, henüz bu şekilde adlandırılmasından yaklaşık yedi yıl önce, 1691 yılında yapılan reformla başlamaktadır<sup>9</sup>. Söz konusu düzenleme ile hangi yol hattında ve hangi yerleşimlerde *muayyen* (süreklili) olarak menzil hizmetinin verileceği belirlenmiştir. Bunun dışında kalan yerleşimler ise *gayrimuayyen* (ya da belgelerdeki ifadeyle "*muayyen değildir*") olarak tanımlanmıştır<sup>10</sup>. Muayyen tanımından, masrafları ve gelirleri hesaplanan, esasları merkez tarafından belirlenen bir nizamı tabi olan menziller ya da daha belirgin bir ifadeyle menzilhâneler anlaşılmalıdır. Gayrimuayyen ifadesi ise, ulakların uğramak zorunda kalabilecekleri herhangi bir kazânın üzerine yüklenen menzil hizmetlerini referans etmektedir.

Yukarıda da belirtildiği üzere 1698 yılına kadar, ulakların beygir değiştirdiği yerler resmî kayıtlarda yalnızca "*menzil*" olarak kaydedilmiştir. Ancak bu tarihten itibaren söz konusu noktaların, aynı belgede hem "*menzil*" hem "*ulak menzili*" hem de "*menzilhâne*" olarak zikredilmeye başlandığı görülmektedir<sup>11</sup>. Terminoloji tesadüfî değişmemiş, işlevleri aynı kalmakla birlikte, menzilhânelerin idaresinde

<sup>5</sup> Posta İdaresi'ne geçilmesi ile ilgili teklif 1832'de yapılmış olmasına rağmen, söz konusu idarenin kurulması 1834 yılında mümkün olmuştur. Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Haberleşme Kurumu", *Osmanlı*, C.III, Ankara 1999, s.620.

<sup>6</sup> Halaçoğlu, *Menziller*, s.6.

<sup>7</sup> Heywood, "Two Firmans", s.488; Yine posta atlarının kira bedelleri ödenmek suretiyle yabancı seyyahlar tarafından da kullanılabilirdiği anlaşılmaktadır. Frederick Burnaby, *At Sirtında Anadolu*, (Çev. Meral Gaspıralı), İstanbul 2007, s.69.

<sup>8</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliyeden Müdever Defterleri (MAD.)* 3169, s.2/1, (27 Şevval 1109 /8 Mayıs 1698).

<sup>9</sup> Belgelerdeki, "...yüziki tarihinde umûmen menziller tertib ve tanzim olundukda..." ifadesinden de anlaşılacağı üzere, 1102/1691 yılında yapılan düzenleme, menzilhânelerin tekrar tesis edildiği tarih olarak kabul görmüştür. KŞS. 58, s.201/1, (27 Zi'l-hicce 1177 / 27 Haziran 1764); BOA, C.NF. 2239, (17 Cemaziye'l-Ahir 1194 / 21 Mayıs 1780).

<sup>10</sup> Yağcı, "İznik Menzili ve Menzilhânesi", s.22-23.

<sup>11</sup> BOA, MAD. 3169, s.2/1, (27 Şevval 1109 /8 Mayıs 1698).

yapılan düzenlemeler, yeniden adlandırılmalarını zarurî kılmıştır. Bu bağlamda, menzil olarak zikredilen hizmet birimlerinin, finansmanları ve idareleri hususunda yapılan düzenlemelerin bir nevi kesinlik kazandığı 1698 yılından itibaren, menzilhâne şeklinde telaffuz edilmeleri de oldukça anlamlıdır. Daha öncesinde menzil beygirlerini kimlerin ve ne şekilde besleneceği konusunda kapsayıcı ve net bir karar bulunmazken, bu tarihten itibaren menzil beygirlerinin tedariki, beslenmesi ve ulaklara verilmesi, menzilci adı verilen müteşebbislerin uhdesinde olmak üzere, tek bir çatı altında toplanmıştır. Bu şekilde “menzil”in sonuna “hâne” kelimesinin eklenmesi suretiyle, haberleşme birimlerinin menzilhâne olarak adlandırılması bu hizmetlerin tek çatı altında yürütüleceği hususundaki kararlığa da vurgu yapmaktadır. Daha sonraki dönemlerde ulak menzillerinin genellikle “menzil” olarak adlandırıldığı<sup>12</sup>, “menzilhâne” tabirinin ise nâdiren kullanıldığı görülmektedir<sup>13</sup>. Bunun temel nedeni; söz konusu kelimenin kısaltığı sebebiyle kolay yazılması olabileceği gibi, kâtiplerin eski yazım alışkanlıklarını hemen değiştirememeleri de olabilir.

Menzilhânelerin birbirilerine olan uzaklıkları bir diğeriyle eşit olmayıp; bu mesafeleri daha çok coğrafi şartlar, bölgenin emniyeti<sup>14</sup> ile menzilhâneyi finanse ve idare edebilecek nitelikte yerleşimlerin varlığı belirlemiştir<sup>15</sup>. Bazı menzilhâneler ise konumları gereği vazgeçilmez olmaları sebebiyle, tüm olumsuzluklara rağmen, devletin müdahalesi ve desteği de olsa bir şekilde işletilmişlerdir<sup>16</sup>. Yine ulaşım vasıtası olarak kullanılan atların fiziksel performans ve dayanıklılıkları da menzilhâneler arasındaki mesafelerin belirlenmesinde en önemli etkenlerden bir diğeridir<sup>17</sup>.

Ülke genelinde bir değerlendirme yapıldığında, menzilhâneler arasındaki mesafelerin ortalama 11 saat (yaklaşık 63 km<sup>18</sup>) civarında olduğu söylenebilir<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> Özellikle bütçe ve in'amat kayıtlarının bulunduğu belgelerde menzilhâneler kısaca menzil olarak zikredilmektedir. Bununla ilgili çok sayıda örnek bulunmaktadır. BOA, MAD. 3179, 3/1, ( 8 Şa'ban 1152 / 10 Kasım 1739 ) ; BOA, MAD. 4004, s.12-120; BOA, MAD. 10494, s.14-300; BOA, MAD. 10322; s.12-400; BOA, Bab-ı Defter-i Mevkâfât Kalemî (D.MKF.) 28977; BOA, D.MKF. 29016, s.31; BOA, D.MKF. 29095, s.29.

<sup>13</sup> Menzilhâne tabirinin geçtiği belgelerden birisi 14 Şa'bân 1146 / 20 Ocak 1731 tarihidir. BOA, *Cevdet Nafia* (C.NF.) 428. Yine 20 Muharrem 1148 / 12 Haziran 1735 tarihli ahkâmda menzilhâne tabiri kullanılmıştır. BOA, *Cevdet Askeriye* (C.AS.) 53734. Babadağı'ndan Küçük Çekmece'ye varınca yol üzerinde bulunan menzilhânelere nizam verilmesi için yayımlanan 25 Cemâziye'l-âhir 1183 / 26 Ekim 1769 tarihli hükümde de sıklıkla menzilhâne tabirinin geçtiği görülmektedir. (BOA, C.NF. 702).

<sup>14</sup> Halaçoğlu, *Menziller*, s.51.

<sup>15</sup> BOA, MAD. 8470, s.372/1, (1 Zî'l-ka'de 1139 / 20 Haziran 1727).

<sup>16</sup> Mesela; Anadolu Sağ Kol üzerinde bulunan Karapınar Menzilhânesi'nin idaresi hususunda sürekli olarak finansal sorunlar yaşanmasına rağmen, söz konusu menzilhânenin konumu sebebiyle kapatılması, gündeme bile gelmemiştir. Bu hususu özetleyen hüküm sureti için bkz. *Konya Şer'iyye Sicili* (KŞS.) 58, s.201/1, (27 Zî'l-hicce 1177/ 27 Haziran 1764).

<sup>17</sup> Reinhold Schiffer, *British Travellers in 19th Century Turkey*, Amsterdam-Atlanta 1999, s.47; Bu hususla ilgili gönderilen hükümlerden bazı örnekler için bkz. BOA, MAD. 8470, s.325/2; 361/2; BOA, MAD. 8492, s.177/2, (12 Zî'l-ka'de 1146 / 16 Nisan 1734).

<sup>18</sup> İlgili belgelerde menzilhâneler arası mesafe saat cinsinden kaydedilmektedir. Halil İncalcık, eski uzunluk ölçülerinin metrik sistemde karşılıkları ile ilgili bir çalışma yapmış olup, söz konusu çalışmada 1 saat'in fersah-ı kadimle aynı olduğu ve her ikisinin de 7.500 duvarcı arşınına karşılık geldiği

Yerleşimin seyrek olduğu yerler ile nüfus yoğunluğunun az olduğu bölgelerde bu mesafe 45 saate (yaklaşık 256 km) çıkabildiği gibi, müsait olan bölgelerde ise 3 saate (yaklaşık 17 km) kadar düşebilmektedir<sup>20</sup>.

Menzilhânelerin isimlendirilmeleri, kuruldukları idarî birimlerin, yerleşimlerin ve mevkilerin adlarına göre olmuştur. Bu isimlendirmeler vasıtasıyla, menzilhânelerin hangi kazâ, köy veya mahalde hizmet verdikleri tespit edilebilmektedir. Ancak, ilgili belgelerde menzilhânelerin yerlerinin tespiti hususunda, alanı daraltacak olan mahalle, mevki veya sair tanımlara dair açık bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte genellikle ana yolların kenarlarında kuruldukları ve gerekli hallerde mahkemelerin de bu hizmet için istihdam edilebileceği<sup>21</sup> bilgisinden hareketle, menzilhânelerin yerleşim yerlerinin ana girişleri üzerinde veya yeri çok iyi bilinen merkezî bir yerde kurulmuş oldukları söylenebilir.

Araştırma esnasında, birkaç menzilhâne istisna tutulursa, hiçbir belge veya yayında herhangi bir menzilhânenin hangi mahalle veya mevkiye kurulduğunu gösterir net bir bilgiye tesadüf edilmemiştir. Ancak yerleşim bölgelerinden uzakta kurulanlar ile tesis olunduıkları noktalar yaklaşık olarak belirtilen menzilhânelerin yerlerinin tespiti hususunda, alanı daraltmak, hatta bazen tam yerlerini bile söyleyebilmek mümkündür. Bunlar genellikle kalelerde, palangalarda<sup>22</sup>, metruk kervansaraylarda, köprü kenarlarında ve iskele civarlarında kurulan menzilhânelerdir.

Herhangi bir yerleşim bölgesinde bulunmayanlardan birisi Revan'a 12 saat uzaklıkta bulunan Karbânsaray isimli menzilhânedir. Söz konusu menzilhâne,

---

gösterilmektedir. Bir duvarcı arşunu ise 0,758 metre olup, ( 7.500x0,758= 5685) hesabıyla bir saat'in 5.685 metrete tekabül ettiği söylenebilir. Bu çalışma esnasında her bir saatlik yol 5.685 km kabul edilmek suretiyle, uzaklıklar kilometreye dönüştürülmüştür. Saat için bkz. Halil İnalçık, "Osmanlı Metrolojisine Giriş", (Çev. Eşref Bengi Özbilen), *Türk Dünyası Araştırmaları*, s.73, İstanbul 1991, s.44; Ayrıca XIX. Yüzyılda Anadolu'da bulunan İngiliz seyyahlarının gözlemlerine göre 1 saat 3,5 mile tekabül etmektedir. Schiffer, *British Travellers*, s.46. Tüm dünyada XVIII. yüzyılın sonlarına kadar deniz yolculuğu için günlük 100-150 km katedilmesi normal kabul edilirken, kara yolculuğu için ise 30-40 km'lik bir mesafe üst limit olarak görülmekteydi. Marc Bloch, *Feodal Toplum*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara 2005, s.104-105. Yabancı seyyahların beyanlarından Osmanlı Devleti'nde ulakların, her menzilhânedeyi beygir değiştirmek suretiyle günlük ortalama 60 mil yol kat ettikleri, hatta bunlar arasında 100-150 mil günlük hızla ulaşanların bile buldukları anlaşılmaktadır. Schiffer, *British Travellers*, s.45.

<sup>19</sup> Söz konusu rakamlar BOA, *Kamil Kepeci (KK.)* 2555; BOA, *C.NF.* 1230; BOA, *MAD.* 3179; BOA, *MAD.* 4004; BOA, *MAD.* 10494; BOA, *MAD.* 10322.

<sup>20</sup> Birbirine bağlantılı iki menzilhâne arasındaki uzaklıklar dikkate alındığında en uzak mesafenin Anadolu'nun Orta Kolu üzerinde hizmet veren Nusaybin ve Musul menzilhâneleri arasındaki 45 saatlik yol olduğu (BOA, *MAD.* 10322, s.324), en kısa mesafenin ise Anadolu'nun Sol Kolu üzerinde bulunan Kars ve Kenid menzilhâneleri arasındaki 3 saatlik yolun olduğu anlaşılmaktadır (BOA, *MAD.* 10492, s.439-440).

<sup>21</sup> Halaçoğlu, *Menziller*, s.43.

<sup>22</sup> Kayıtlardan anlaşıldığına göre Rumeli'de, Yanıkhisar (BOA, *MAD.* 9943, s.129/1), Üsküfçe (BOA, *MAD.* 9943, s.64/2) ve Eğridere (BOA, *MAD.* 9943, s.60/1) palangalarında birer menzilhâne bulunmaktadır.

Karbânsaray isimli eski bir hanın gerekli şekilde tamiri ile meydana getirilmiştir<sup>23</sup>. Yine Sohum, Faş ve Soğucak menzilhânelerinin de, aynı isimlerle anılan kalelerde tesis edildikleri anlaşılmaktadır<sup>24</sup>.

Yerleri yaklaşık olarak belli olan menzilhânelerden ilki, Anadolu Sağ Kol üzerinde olup, Üsküdar'a 13 saat uzaklıkta bulunan Dil Menzilhânesi'dir. Hersek Kazâsı dâhilinde bulunan bu menzilhâne, Dil İskelesi civarında hizmet vermiştir<sup>25</sup>. Bir diğeri ise Anadolu Orta Kol üzerinde Üsküdar'a 407 saat (2257 km) uzaklıkta bulunan Altunsuyu Menzilhânesi'dir. Kayıtlardan anlaşılabilirdiği şekliyle, söz konusu menzilhâne aynı isimle anılan köprü'nün üzerinde hizmet vermiştir<sup>26</sup>. Bir başkası ise Anadolu Sol Kol üzerinde Üsküdar'a 201 saat (1143 km) uzaklıktaki Hacımurad Menzilhânesi'dir<sup>27</sup>. Bu menzilhâne uzun bir dönem, aynı isimle anılan kale içinde hizmet vermiştir<sup>28</sup>. Buradaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere menzilhâneler genellikle kazâ merkezlerinde, bazen de eski hanların içinde ya da köprülerin bitişiğinde veya bir iskele civarında kurulabilmektedir. Bunlara ilaveten ordu karargâhlarında sabit ya da orduyla birlikte hareket eden seyyar menzilhânelerin de hizmet verdikleri görülmektedir. Nitekim 1183 / 1769 yılında Abdülkadir isimli bir şahsın uhdesinde olan Ordû-yı Hümâyûn Menzilhânesi'nde 50 beygir beslenmektedir<sup>29</sup>.

## 1- MEKÂN ÖZELLİKLERİ VE MÜŞTEMİLATLARI

Menzilhânelerden talep olunan hizmetlerin kesintisiz ve nitelikli olarak alınabilmesi birçok etkenin yanında, bir takım altyapı ünitelerinin varlığı ve bunların sundukları imkânların kalitesiyle de doğru orantılıdır. Araştırma esnasında konuyla ilgili binlerce belge ve onlarca telif eser incelenmiş olmasına karşılık, menzilhânelerin ne tür yapılar oldukları veya müşterimâtlarında hangi ünitelerin bulunması gerektiği hususunda kesin veriler sunan herhangi bir belge veya bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak mevcut verilerden yola çıkarak ve menzilhânelerin hizmetleriyle bağlantılı olarak bir takım tahminler yapmanın mümkün olduğu anlaşılmıştır. Menzilhânelerin fizikî müşterimâtı hakkında en detaylı bilgileri veren belgeler, 1698 yılında oluşturulan bütçe taslağı<sup>30</sup> ve bu taslağın tablo halinde gösterildiği listelerdir<sup>31</sup>.

Menzilhânelerin aslî işlevleri, muhtelif işlerin takibi ve ifası için gönderilen devlet görevlilerine, binek hayvanı yani beygir tedarik edilmesidir. Bu sebeple menzilhânelerin müşterimâtlarında öncelikli olarak bulunması gereken ünite, beygirlerin beslendiği ahırlar veya ahır benzeri yapılardır. Yine hayvan yemlerinin

<sup>23</sup> BOA, MAD. 8470, s.228/1, (26 Muharrem 1138 / 4 Ekim 1725).

<sup>24</sup> BOA, MAD. 10322, s.448-453.

<sup>25</sup> BOA, MAD. 4108, s.20-21; BOA, MAD. 3858, s.46; BOA, MAD. 4034, s.50.

<sup>26</sup> BOA, MAD. 10492, s.329.

<sup>27</sup> BOA, MAD. 3217, s.62b; BOA, MAD. 4004, s.478-480.

<sup>28</sup> BOA, MAD. 8470, s.149/1, (30 Zi'l-hicce 1137 / 9 Eylül 1725).

<sup>29</sup> BOA, C.NF. 497.

<sup>30</sup> BOA, MAD. 3169, s.2/1, (27 Şevval 1109 / 8 Mayıs 1698).

<sup>31</sup> BOA, D.MKF. 28079, s.5; BOA, MAD. 10492, s.513.

saklanacağı kapalı bir alana ihtiyaç duyulmaktadır ki; bu amaçla menzilhânenin içindeki boş alanlardan istifade edilmiş olunmalıdır. Ancak mevcut alanın yeterli olmaması durumunda, hemen yakınlarda bulunan başka ahırlardan da yararlanılmış olması muhtemeldir. Bunun yanında menzilhânelerde, idareci pozisyonunda olan menzilhânciler ile personelden oluşan bir miktar insanın yaşadığı bilinmektedir<sup>32</sup>. Bu bilgiler paralelinde menzilhânelerin müştemilatında, insanların konaklama, beslenme ve diğer ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik, tesis olunmuş ya da ayrıştırılmış bir mekânın da bulunduğu söylenebilir. Söz konusu mekânın içinde hem ısınma hem de pişirme amaçlı kullanılabilecek bir ya da birkaç ocağın bulunması da oldukça akla yakındır<sup>33</sup>.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle bir menzilhânenin üç ayrı birimden meydana gelmiş olabileceği söylenebilir. Bunlardan ilki beygirlerin besleneceği ahır/ahırlar, ikincisi saman ve arpanın depolanacağı ambar ya da ambar gibi kullanılan sair ahırlar, üçüncüsü ise insanların konaklama ve gündelik hayata dair ihtiyaçlarını giderebileceği mekânlardır. Bunun yanında yakın bir yerde menzilhânenin su ihtiyacını karşılayacak bir kuyunun veya bir su yapısının bulunuyor olması akla yatkın bir ihtimaldir. Yine insanların zarurî ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak, bir de tuvaletin bulunması gerekmektedir.

Belgelerden ve telif eserlerden yapılan çıkarımlar neticesinde menzilhânelerin, yukarıda farklı işlevleri olduğu yönünde görüş belirtilen, üç ayrı birimden meydana geldikleri söylenebilir. Bunun yanında menzilhânelerin en geniş anlamıyla sahip oldukları bina müştemilatının menzil hizmetlilerin kalabilecekleri ayrı odalar, mutfak işlevi gören diğer bir oda ve ortak kullanıma açık hamam ve tuvaletler ile bir kuyudan müteşekkil olduğu yönünde görüşler bulunmaktadır<sup>34</sup>.

Menzilhânelerin fizikî yapılarının tanımlanmasında en önemli sorun beygirlerin beslendiği ahırların, hayvan yemlerinin saklandığı depoların ve insanların konakladığı mekânların aynı bina içinde olup-olmadıkları meselesidir? Bunun yanında artık kullanılmayan kervansarayın da onarılmak suretiyle menzilhâneye dönüştürüldüğü görülmektedir. Ancak bununla ilgili yalnızca bir örnek bulunduğundan, bundan hareketle bir genelleme yapılması da doğru

<sup>32</sup> Yusuf Halaçoğlu, XIV.-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı, Ankara 1995, s.170; Altunan, "Menzilhâneler", s. 916, (Dipnot: 33); BOA, MAD. 3169, s.9; BOA. D.MKF. 28079, s.5.

<sup>33</sup> Nitekim bu hususu destekleyen bilgilere tesadüf olunmuştur. BOA, MAD. 10492, s.20, (11 Zi'l-hicce 1141 / 8 Temmuz 1729). Ayrıca bkz. EK: I.

<sup>34</sup> Halaçoğlu, *Menziller*, s.177; belgeler üzerinde yapılan tetkikte bu birimlerden yalnızca ahır ve ambarların varlığı teyit edilebilmiştir. Yine tereke kayıtlarından hareketle menzilhânelerde insanların konakladıkları, yemek yedikleri hatta ibadet ettikleri bile anlaşılabilir. Ancak Karbânsaray Menzilhânesi hariç hiçbir menzilhânenin, han veya kervansaray içinde kurulduğuna dair bir bilgi bulunmadığı gibi, menzilhânelerin çok geniş müştemilatı olduğu yönündeki görüşleri destekleyici herhangi bir bilgiye de tesadüf olunmamıştır. Sayın Halaçoğlu, menzilhânelerin müştemilatı hakkında fikir beyan ederken, şehir hanlarının fizikî yapılarından esinlenmiş olmalıdır. Şehir hanlarının tasviri ile ilgili örnek olarak bkz. Joseph de Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, (Çev. Ali Berktaş, Teoman Tunçdoğan), İstanbul 2005, 61-62.



değildir<sup>35</sup>. Kaldı ki; ülkenin genelindeki menzilhânelerin fizikî alt yapı bakımından bir birinin aynısı olduğu da düşünülmemelidir. Yine de tüm hususlar, kısıtlı verilerin kullanılması suretiyle, menzilhânelerin müştemilâtı hakkında bir takım varsayımlarda bulunulmasına engel teşkil etmemektedir.

Bu hususla ilgili olarak üç varsayım öne çıkmakta olup, bunlardan ilki menzilhânelerin büyükçe bir ahır içinde şekillendirilmiş olması ihtimalidir. Bu durumda menzilhâneler, ana yollar üzerinde bulunan kervansaraylarda olduğu gibi, ortasına atların bağlandığı büyük bir ahırdan ve iç duvarlarına (sürekli olarak burada ikamet eden menzilhâne görevlilerinin ve ulakların konaklama, yemek yeme ve sair ihtiyaçlarını gidermeleri için) raptedilmiş bir sekiden meydana gelmiş olmalıdır<sup>36</sup>. Söz konusu ahırın içinde uygun bir köşenin hayvan yemlerinin saklandığı bir depoya dönüştürülmesi veya yakınlarda bulunan başka bir yapının samanlık ve ambar gibi kullanılmış olması da ihtimal dâhilindedir<sup>37</sup>.

İkinci varsayım, menzilhânenin ana binasının insanların ikamet etmesine imkân tanıyan bir odadan meydana geldiği<sup>38</sup>, hayvanların beslendiği ahırlar ile yem ve samanın konulduğu ambarların yine bu odaya yakın bir veya birkaç ahırdan oluşabileceği yönündedir.

Üçüncü varsayım ise, büyükçe ahır bulunan bir ev veya konağın kiralanmak suretiyle menzilhâneye dönüştürülmüş olmasıdır<sup>39</sup>. Nitekim bu şekilde

<sup>35</sup> Bu menzilhâne Üsküdar'a 328 saat uzaklıkta bulunan, Kars ile Revan arasındaki yol üzerinde hizmet veren Karbânsaray Menzilhânesi'dir. Atıl durumda olan Karbânsaray isminde eski han tamir edilmek suretiyle menzilhâneye dönüştürülmüştür. BOA, MAD. 8470, s.228/1, (26 Muharrem 1138/ 4 Ekim 1725); BOA, MAD. 10492, s.483.

<sup>36</sup> "...Vakıf hanları uzun ya da kare biçimli, tahlil ambarlarına benzeyen yapılardır. İçlerinde duvara raptedilmiş, yaklaşık üç ayak yüksekliğinde ve altı ayak genişliğinde bir kerevet vardır; alanın geri kalan bölümü atlara, katırlara ve develere ayrılmıştır. Kerevet insanlara hem yatak, hem masa hem de mutfak görevi yapar. Birbirleri arasında 7 ya da 8 ayak uzaklık bulunan ve herkezin bir tencere kaydattığı birçok küçük ocak yapılmıştır. Çorba hazır olduğunda, bir örtü serilir ve herkes terziler gibi bağdaş kurarak örtünün çevresine sıralanır. Yemekten sonra hemen yatak hazırlanır; bunun için halısını yaymak ya da açılır kapanır karyolasını ocağın yanına yerleştirmek, çevresine de koşum takımlarının ve elbiselerini koymak yeterde artar bile; atın eğeri yastık, kaput ise çarşaf ve örtü görevi yapar; işin kolay yanı da, sabah kerevetten inmeden ata binmektir: çünkü üzengiler kerevetle aynı düzeyde bulunmaktadır..." , bkz. Tournefort, Tournefort Seyahatnamesi, 61-62.

<sup>37</sup> Tereke kaydında yer sabah kerevetten inmeden ata binmektir: çünkü üzengiler kerevetle aynı düzeyde bulunmaktadır..." , bkz. Toumefort, Tournefort Seyahatnamesi, 61-62.

<sup>38</sup> Tereke kaydında alan listede "mevcud saman" ve "menzil-i mezburun karşusunda sagir damında mevcut saman" şeklinde ibareler kaydedilmiştir. BOA, MAD. 10492, s.20, (11 Zi'l-hicce 1141 / 8 Temmuz 1729); Ayrıca bütçe giderlerinin hesaplanması esnasında menzilhâne, samanlık ve ambarın kira masrafları birlikte gösterilmiş olmakla birlikte, söz konusu birimler aynı sütünde tek tek kaydedilmiştir. BOA, MAD. 3169, s.6; BOA, D.MKF. 28079, s.5; BOA, MAD. 10492, s.513.

<sup>38</sup> 1692 yılında görülen bir alacak davasında, davacı olan şahıs menzilhâneye geldiğini "...Sefer Beşe menzilci iken ben odasına nüzul eylediğimde..." şeklinde ifade etmektedir. KŞS. 37, s.241/1, (14 Şa'bân 1103 / 1 Mayıs 1692).

<sup>39</sup> Nitekim kale içinde hizmet veren Hacımurad Menzilhânesi, kale dizdârlarının ulaklara sorun çıkarması üzerine, kale civarında bulunan uygun bir eve taşınmıştır. Bkz. BOA, MAD. 8470, s.149/1, (30 Zi'l-hicce 1137 / 9 Eylül 1725). Yine büyükçe bir evin bahçesindeki ahırların rahatlıkla 200 beygir alabileceği (Hans Derschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, (Çev. Yaşar Önen), Ankara

oluşturulan bir menzilhâne aynı avlu içinde bulunan ev, hayvan ahır ve samanlıktan meydana gelmiş olur ki, bu şekilde amacına göre ayrıştırılmış mekânların kullanım pratikliği açısından daha uygun olacağı aşîkârdır.

Araştırma esnasında incelenen menzilhânelerin bir kısmının büyükçe bir ahırdan meydana geldikleri, diğerlerinin ise ahır ve sair müştemilatları olan büyükçe evlerden devşirildikleri tahmin edilmektedir. Yine, nadiren yapılan bir uygulama olmakla birlikte, eski han veya kervansarayların da tamir edilmek suretiyle menzilhâneye dönüştürülebildikleri görülmektedir.

Şekil 1 : Menzilhânelerin Fizikî Yapılarına Dair Resimleme Denemesi<sup>40</sup>



Bu araştırma esnasında çok istenilen fakat bir türlü anlaşılabilen husus ise menzilhâneye dönüştürülen ahır veya evlerin mülkiyetlerinin kimlere ait oldukları meselesidir. Bütçeler içinde menzilhâne, samanlık ve ambar olmak üzere, üç ayrı bina/mekânın kirasından bahsedilmektedir<sup>41</sup>. Menzilhâne binasının ve bu binaya bağlı müştemilatın kira yoluyla temin edilmesi için bütçelerden pay ayrılmasına bakılırsa, söz konusu binaların mülkiyetlerinin kamuya ait olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Ancak bu ahır veya binaların kimlerden kiralandıkları, kira tutarları ve kira bedellerinin nasıl ödenecekleri/ödedikleri hakkında en ufak bir bilgiye bile tesadüf edilmemiştir.

## 2- MENZİLHÂNELERİN TEFRİŞLERİ VE GÜNDELİK İHTİYAÇLARIN KARŞILANMASINA DAİR İMKÂN LARI

Araştırma esnasında menzilhânelerin tefrişi ve menzilhânelerde gündelik hayatın bir takım ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılmış olan eşyaların isimleri, nitelikleri ve miktarlarıyla ilgili olarak iki belgeye tesadüf olunmuştur. Söz konusu belgelerden ilki 6 Mayıs 1729-6 Mayıs 1730 tarihleri arasında Gebze Menzilhânesi'ne menzilci tayin olunan Mehmed isimli şahsın görevi esnasında

1987, s.24.) bilgisinden yola çıkılarak, ahaliden kiralanan büyükçe ev veya konakların menzilhâneye dönüştürülmüş olması oldukça akla yakındır.

<sup>40</sup> Bu resimleme çalışması, yönlendirme ve tasvirlerim doğrultusunda, Mahir Serkan Macit isimli ressam tarafından yapılmıştır.

<sup>41</sup> BOA, MAD. 3169, s.2, 3, 6; BOA, MAD. 10492, s.513; BOA, D.MKF. 28079, s.5.

vefat etmesi üzerine düzenlenen, 11 Zi'l-hicce 1141 / 18 Haziran 1729 tarihli muhalefât kayıdır.<sup>42</sup> İkincisi ise Üsküdar ve Gebze menzircisi olan Giridî Hüseyin'in azledilmesi üzerine, 17 Safer 1221 / 6 Mayıs 1806 tarihinde düzenlenmiş devir belgesidir.<sup>43</sup>

Çalışma esnasında söz konusu belgelerdeki verilerden hareketle Anadolu ve Rumeli'deki tüm menzilhânelerde bulunan ya da bulunması muhtemel olan eşyaların bir genelmesi yapılmayacaktır. Çünkü bu eşyaların nitelikleri ve sayıları bölgeden bölgeye değişiklik göstermiş olmalıdır. Ancak Üsküdar ve Gebze menzilhânelerinin hem İstanbul'a yakınlığı, hem de konumları itibarıyla ulak trafiği açısından yoğun olmaları sebebiyle, en iyi tefriş edilmiş ve en fazla eşyanın bulunduğu menzilhâneler oldukları tahmin edilmektedir. Tüm yetersizliğine rağmen, elimizde başka kaynaklara tesadüf olunmadığı için, menzilhânelerin ne şekilde tefriş edilmiş olabilecekleriyle ilgili olarak, söz konusu kayıtlardan azami ölçüde faydalanılacaktır.

Yukarıda menzilhânelerin mekânsal özelliklerinin tanımlanması esnasında, insanların oturup-kalktıkları, dinlendikleri ve belki de görevlilerin daimî olarak ikamet ettikleri odanın/odaların veya ahır içinde ayrıştırılmış bir mekânın varlığından bahsedilmişti. Menzilhânelerin aslî fonksiyonu ulaklara ve diğer devlet görevlilerine binek temin etmek olduğuna göre, söz konusu mekânlarda personel ve ulaklara sunulan konaklama imkânlarının da, zarurî ihtiyaçları karşılamaya ancak kifayet ettikleri düşünülebilir.<sup>44</sup> Ancak menzilhânelerde bulunan eşyalar gruplandırıldıkları zaman konaklama (oturma, yaslanma ve uyuma), beslenme (hazırlama ve servis edebilme), aydınlanma, temizlik, ibadet gibi gündelik hayata dair birçok ihtiyacı giderebilecek nitelikte oldukları gibi, kahve ikramına imkân tanımak suretiyle keyif ehline bile hitap eden eşyaların varlığına da tesadüf olunmuştur. Bu eşyaların isimleri ve kullanım alanları aşağıda tablo halinde gösterilmiştir.

<sup>42</sup> Söz konusu muhalefât kaydında iki farklı liste bulunmaktadır. Bunlardan ilki 21 Zi'l-ka'de 1141/26 Haziran 1729 tarihinde kaydedilmiş olunan Mehmed'in evinde bulunan eşyaların listesini gösterir muhalefât kayıdır. Diğeri ise 11 Zi'l-hicce 1141 / 8 Temmuz 1729 tarihinde Gebze Kadısı tarafından düzenlenmiş olup, menzilhânede kullanılan ve Mehmed'in mülkü olan beygir, beygir donanımları, tefriş eşyaları, mutafak eşyaları ile hububat ve samanın kayıtlı olduğu 36 kalemden oluşan diğer bir listedir. Çalışmanın bu bölümünde söz konusu kayıtlardan yalnızca menzilhânede insanlara ait mekânda kullanıldığı tespit olunan eşyalar değerlendirmeye tabi tutulacaktır. *BOA, MAD. 10492*, s.20, (11 Zi'l-hicce 1141 / 8 Temmuz 1729); Bunun yanında Konya Menzilhânesi'ni ortaklaşa idare eden iki menzirciden birinin ölmesi üzerine şirket akıterleri bozulmuş olup, bununla ilgili davada menzilhânede bulunduğu belirtilen kelimeler de davaya konu olmuştur. *KŞS. 20*, s.50/1, (1 Şa'bân 1085 / 31 Ekim 1674).

<sup>43</sup> Giridî Hüseyin isimli menzirci belirtilmeyen bir sebeple azledilmiş, idare etmekte olduğu Üsküdar ile Gebze menzilhânelerinde bulunan ve miri semayeye dönüştürülmek suretiyle yeni tayin olunan Hancizâde Mehmed Ağa'ya intikâl eden eşya ve hububatın listesi düzenlenmiştir. Bu eşyaların tamamı 60 kalem olup, 21 kalem Üsküdar Menzilhânesi'nde, 39 kalem ise Gebze Menzilhânesi'nde kayıtlıdır. Söz konusu eşyalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *BOA, D.MKF. 31174*, (17 Safer 1221/6 Mayıs 1806).

<sup>44</sup> Çünkü ana yollar üzerinde ve özellikle yolcuların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik inşa edilmiş kervansaraylar da bile sağlanan imkânlar oldukça kısıtlıdır. Bu imkânlar yatak olarak kullanılan bir kilimini serilebileceği kuru bir zemin ile yemek pişirmek ve ısınmak için yakılabilecek bir ocaktan ibarettir. Yine binek hayvanını görebileceği bir noktaya bağlamak da kervansarayların konforları arasındadır. Ayrıca kervansarayın içinde yiyecek ile hayvan yemlerinin temin edilebileceği küçük dükkânlar bulunmaktadır. Karl Teby, *Dersaadet'te Avusturya Seferleri*, Ankara 1988, s.102-103.

Tablo 1: Üsküdar ve Gebze Menzilhânelerinde Kullanılan Gündelik Eşyalar

Eşyanın Adı	İşlevi	1729 (adet) <sup>45</sup>	1806 (adet) <sup>46</sup>
Beylik <sup>47</sup>	Örtünme	1	6
Cezve	Kahve pişirme	-	1
Fiçı	Saklama kabı	-	1
Fincan	Kahve servisi	-	8
Leğen ve İbrik <sup>48</sup>	Temizlik	1	2
Yastık (Kadife)	Yaslanma	-	8
Kahve Güğümü	Kahve pişirme	-	1
Kahve İbriği	Kahve servisi	-	1
Kâse	Servis	-	1
Kilim	Döşemelik	8	-
Körük (Ocak)	Ateş yakma	5	-
Leğen (Çorba)	Yemek servisi	1	-
Lenger <sup>49</sup>	Yemek servisi	-	2
Maşa	Ateşi karıştırma	1	-
Minder	Oturma veya Yaslanma	7	12
Minkal	Hamur teknesi	-	2
Sacayak	Pişirme Aparatı	4	-
Sahan	Pişirme, ısıtma	3	5
Seccade (Halı)	İbadet amaçlı örtü	-	1
Sini	Servis gereci	-	2
Sitil <sup>50</sup>	Taşıma ve saklama	3	-
Şamdan	Aydınlatma gereci	1	2
Şilte	Oturma	-	2
Tava (Tabe)	Pişirme	2	1
Tencere	Pişirme	17	4
Velense <sup>51</sup>	Döşemelik veya örtü	1	-
Yastık (Beledi)	Yaslanma	14	12
Yastık (Baş Yastığı)	Yatma	-	2

1729 yılında vefat eden Hasan'ın idare ettiği dönemde Gebze Menzilhânesi'nde konaklama (oturma, yaslanma, yatma) amaçlı kullanılan eşyaların ilgili tereke defterine kaydedilmesi esnasında, birçoğu için köhne (eski)

<sup>45</sup> BOA, MAD. 10492, s.20, (11 Zi'l-hicce 1141 / 8 Temmuz 1729).

<sup>46</sup> BOA, D.MKF. 31174, (17 Safer 1221/ 6 Mayıs 1806).

<sup>47</sup> Bir tür battaniyedir. Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, C.I, İstanbul 2007, s.574.

<sup>48</sup> Leğen ve ibrik birlikte kaydedildiği zaman bunun genellikle abdest almak amacıyla kullanılmış olabileceği belirtilmektedir. Colette Establet ve Jean-Paul Pascual, "Şam'da 17. Yüzyıl Sonu ve 18. Yüzyıl Başlarında Bardak, Tabak ve Kapkacak", *Soframız Nur Hanemiz Mamur Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak*, (Editörler: Suraiya Faroqi, Christoph K. Neumann), (Çev. Zeynep Yelçe), İstanbul 2006, s.211.

<sup>49</sup> Lenger, yayvan ve kenarları geniş büyük bakır kaplıdır. Zeynel Özlü, "XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Gaziantep Mutfağı", *Milli Folklor Uluslar Arası Kültür Araştırmaları Dergisi*, S. 72, Ankara 2006, s.123.

<sup>50</sup> Lügâta "küplü bakır, su kabı" olarak tanımlanmıştır. Bkz. Cem Dilçin, *Yeni Tarama Sözlüğü*, Ankara 1983, s.189.

<sup>51</sup> Bir yüzü tüylü, kalın ve ağır battaniye'dir. Çağbayır, *Ötüken*, C.V, s.5105; Rumeli'de yapılan bir çeşit kalın örtü. Boğçalı örtmek ve yatak çarşafı olarak değerlendirilebilmekle birlikte, kaba dokunmuş olanları at örtüsü olarak kullanılmaktadır. Orhan Kılıç, "Harputlu Hacı Osman'ın 1725 Tarihli Terekesi ve Düşündürdükleri", *Turkish Studies*, e-dergi, www.turkishstudies.net, vol. 2/1, Winter 2007, s.19.(dipnot 1).

şerhi düşülmüştür. Ebatları belirtilmemekle birlikte, bunların sekiz kilim, 14 beledî (yerel) yastık, yedi minder, örtü olarak kullanılabilecek bir velense, bir beğlik çuka ve yine yere serilebilecek bir orta keçeden ibaret oldukları görülmektedir. Bu eşyalar kıstas alınmak suretiyle 1729 yılında menzilhânenin iç görüntüsü tahayyül edildiğinde, muhtemel manzara şu şekilde olmalıdır: Zeminin hemen üstüne serilmiş sekiz kilim vasıtasıyla iç mekânın tamamı kaplanmıştır. Duvar kenarlarına paralel olacak şekilde, kilimlerin üzerlerine yerleştirilen yedi minder ve bu minderlerin arkalarına dayanılan on dört yastık vasıtasıyla, yaslanarak oturulabilecek bir mekân oluşturulmuştur. Her birinden birer adet bulunan beylik, velense ve keçe ise çok amaçlı kullanılabilecek örtü türleridir. Nitekim gece olduğunda yatak işlevi gören minderlerin üzerinde uyuyanların da, bahsedilen türdeki örtüleri üşümek için üzerlerine örtmüs olmaları kuvvetle muhtemeldir.

1806 tarihli devir kaydında bulunan oturma, yaslanma ve uyumaya dair eşyaların 1729 yılında menzilcinin terekesinde kayıtlı bulunanlara göre çok daha çeşitli oldukları görülmektedir. Buna göre 1806 yılında tefriş eşyası olarak Üsküdar Menzilhânesi'nde bir kilim, bir keçe, yirmi bir beledî yastık ve bir iskemle; Gebze Menzilhânesi'nde ise sekiz kadife yastık, on iki beledî yastık, bir minder, altı beylik, yedi köhne keçe, iki baş yastığı ve iki şilte olduğu görülmektedir.

1729 yılında Gebze Menzilhânesi'nde mutfak araç-gereci olarak kullanılabilecek eşyalardan yemek pişirmeye yönelik faydalanılabilecek dokuzu büyük (kebir), sekizi orta olmak üzere 17 tencere ve iki el tavası (el tâbesi)<sup>52</sup> daha çok ısıtmak amaçlı kullanılan üç sahan ve çorba kaynatmaya yarayan bir çorba lengeri bulunmaktadır. Ocağa konulacak tencere ve sahanları ateşin üzerine yerleştirmeye yarayan biri büyük diğer üçü ise küçük olmak üzere dört sacayağı bulunmaktadır. Yine ocağı tutuşturmak ya da gerektiğinde alevleri canlandırmak için kullanılan beş ocak körüğünün var olduğu görülmektedir. Ocakta dağılan közleri toplamak veya ocağı karıştırmak için kullanılabilecek bir de büyük maşa bulunmaktadır.

Sabah ateş yakılmak istenildiğinde, beş ocak körüğünün birinden; közleri karıştıracakları ya da ateşten bir şey alacakları zaman ise büyükçe bir maşadan istifade edilmiş olmalıdırlar. Sabah çorbası kaynatılacağına, dokuzu büyük sekizi ise orta olmak üzere on yedi tencereden, pişirilecek çorbanın miktarına göre, yeterli sayıda ve uygun büyüklükteki tencere/tencereleri seçmeleri gerekecektir. Tencere veya tavaları ateşin üzerinde sabitlemeye yarayacak biri büyük üçü ise küçük olmak üzere dört sacayağı bulunmaktadır. Yine çorbanın servisi için, oldukça büyük olduğu tahmin edilen, çorba leğeni kullanılmış olmalıdır. Bunun yanında sahanda yumurta için iki el tavasından birini, soğuyan çorbayı tekrar ısıtmak istediklerinde ise üç sahan içinden gerekli olanını almaları yeterli olacaktır. Kirlenen tencere, tava ya da sahanların yıkanması ile sair temizlik işlerinde kullanmaya yetecek miktardaki su, muhtemelen menzilhâne'de bulunan üç sitilin en yakın su kaynağından doldurulmasıyla temin edilmiştir<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> BOA, MAD. 10492, s.20, (11 Zi'l-hicce 1141 / 8 Temmuz 1729).

1806 yılında düzenlenen devir belgesinde kaydedilmiş mutfak gereçlerinden Üsküdar Menzilhânesi'nde bulunan eşyaların hem cins hem de miktar bakımından, herhangi bir işlevi yerine getirmek açısından yetersiz oldukları anlaşılmaktadır. Üsküdar Menzilhânesi'nde mutfak gereci olabilecek yalnızca üç kalem eşya bulunmaktadır. Bunlar birer adet olmak üzere maşa, tava ve keşçedir. Devir işleminin yapıldığı dönemde Giridi Hüseyin isimli şahıs hem Üsküdar hem de Gebze Menzilhânesi'ni birlikte işletmekteydi. Bu süreç zarfında Hüseyin, Gebze Menzilhânesi'ni asıl konaklama merkezi yapmış olmalıdır. Çünkü Gebze'de kullanılan eşyalar hem daha nitelikli, hem de Üsküdar Menzilhânesi'nde bulunanlardan sayıca çok daha fazladır. Nitekim Giridi Hüseyin'in işletmeciliği altında menzilhânelerde kullanılan mutfak gereçleri; dört tencere (ma'a kapak), bir tava, beş sahan, sekiz sahan kapağı, iki lenger, iki sini, bir kahve güğümü, iki kahve ibriği, bir cezve, sekiz fincan, bir maşa, bir kâse, bir keşçe ve bir pirinç fiçisinden oluşmaktadır<sup>53</sup>.

1729 ve 1806 yıllarına ait eşyalar, mutfak gereçleri açısından, kıyaslandıkları zaman 1729 yılında tencere miktarının oldukça fazla olduğu anlaşılmaktadır. Yine bu tencereleri ocağa yerleştirmeye yarayan dört sacayağı, ateşi canlandırmak için beş ocak körüğü ile ateşi karıştırmaya yarayan bir de maşa bulunmaktadır. Yaklaşık 80 yıl sonrasında aynı menzilhâne'de yemek pişirmekle ilgili eşyaların, nitelik ve nicelik olarak azalmasının sebepleri hakkında mantıklı bir izah yapmak mümkün gözükmemektedir. 1806 yılında kullanılan mutfak eşyalarından, özellikle kahve pişirmeye ve servis yapmaya yarayan eşyaların nitelik ve nicelik olarak (iki kahve ibriği, bir kahve güğümü, bir cezve ve sekiz fincan) öne çıktığına bakılırsa, bu dönemde menzilhânelerde kahve tüketiminin ve ikramının yaygınlaştığı söylenebilir.

Menzilhânelerde bulunan görevliler ya da ulaklar, el-yüz yıkamak ile abdest almak istediklerinde bir köşede bulunan leğen ve ibriği kullanmış olmalıdırlar. Nitekim 1729 ve 1806 yıllarında Gebze Menzilhânesi'nde birer adet leğen ve ibrik takımı bulunduğu görülmektedir<sup>54</sup>. İslâm dininde ibadet edilecek mekânın temiz olması yeterli gelmekle birlikte, cami ve mescitlerin dışında, namaz için genellikle yere seccade adı verilen örtünün serildiği bilinmektedir. Nitekim 1206 yılında Gebze Menzilhânesi'nde halıdan mamul bir seccade bulunmaktadır. Nihayet güneşin batıp, havanın kararması üzerine, menzilhânenin aydınlatılması için şamdanlardan yararlanılmış olmalıdır. Çünkü Gebze Menzilhânesi'nin eşya listelerinin kayıtlı bulunduğu 1729 ve 1806 yılına ait dokümanlarında birer şamdanın kayıtlı bulunduğu görülmektedir<sup>55</sup>.

Yolculuğu esnasında gözlemlerini kaydeden Moltke'nin bu hususla ilgili kısa notu, yukarıda ana hatlarıyla belirttiğimiz eşyaların bir ulaşın hizmetine ne şekilde sunulmuş olabileceği hakkında fikir vermektedir. Moltke gözlemlerini şu şekilde

<sup>53</sup> BOA, D.MKF. 31174, (17 Safer 1221/ 6 Mayıs 1806).

<sup>54</sup> Establett-Pascual, "Bardak, Tabak ve Kapkacak", s.211

<sup>55</sup> BOA, MAD. 10492, s.20, (11 Zi'l-hicce 1141 / 8 Temmuz 1729); BOA, D.MKF. 31174, (17 Safer 1221/ 6 Mayıs 1806).

özetlemektedir: "...Binici hemen geniş çizmelerini çıkarır, ocağın başına yastıklara dayanarak uzanır. Leğenle ibrik getirilir ve hemen onun arkasından tabaksız, fakat küçük bir ayağı bulunan (zarf) denilen bir fincanla şekersiz ve sütsüz, telvesi içinde kahve sunarlar. Sonra çubuklar ortaya çıkar, nihayet önüne meşin bir sofra serilir ve üzerine bir sahan pilav oturtulur. Hemen bunun arkasından da herkez üzerindeki elbiseyle yatıp uyur..."<sup>56</sup>.

## SONUÇ

Bu araştırma ile hizmetlerinin sürekliliği bağlamında; menzilhânelerin fizikî yapılarının, tefriş eşyaları ile gündelik hayatın bir takım ihtiyaçlarına yönelik malzemelerinin yeterliliği sorgulanmaya çalışılmıştır. Araştırma esnasında elde edilen belge ve bilgilerin net veriler sunmamasına rağmen, satır aralarından menzilhânelerin fizikî yapılarının, beygirlerin beslenmesine imkân tanıyacak büyüklükte bir ahır ile yemlerin saklandığı depolama ünitelerinden ve personelin ikamet ettiği konaklama alanlarından meydana gelmiş olabilecekleri anlaşılmıştır. Yine personelin sürekli ikamet ettiği, ulakların ise geldiklerinde dinlendikleri konaklama alanlarının da gündelik hayatın birçok ihtiyacına cevap verecek şekilde tefriş edilmiş oldukları tespit edilmiştir. Bunun yanında kullanılan eşyaların nitelik ve niceliklerinden de, menzilhânelerin çok sayıda insanın günlük beslenme ihtiyaçlarını giderebilecek altyapı donanımına sahip oldukları anlaşılmıştır.

## KAYNAKÇA

### I-ARŞİV KAYNAKLARI

#### A-Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

1-Bab-ı Defter-i Mevkûfât Kalemi (D.MKF.) 28079, 28977, 29016, 29095, 31174.

2-Cevdet Askeriye (C.AS.) 53734.

3-Cevdet Nafia (C.NF.) 428, 1230, 702, 2239.

4-Kamil Kepeci (KK.) 2555.

5-Maliyeden Müdevver Defterleri (MAD.) 3169, 3179, 3217, 3858, 4004, 4034, 4108. 8470, 8492, 10322, 10492, 10494.

#### B-Konya Mevlana Müzesi

1-Konya Şer'iyye Sicileri (KŞS.) 20, 37, 58.

### II-YAYINLANMIŞ BELGE, ARAŞTIRMA VE İNCELEMELER

AÇIKEL, Ali, "Osmanlı Ulak-Menzilhâne Sistemi Çerçevesinde Tokat Menzilhânesi (1690-1840)", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XIX, s.2, İzmir 2004, s.1-33.

<sup>56</sup> Helmuth Von Moltke, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, (Çev. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s.23.

- AKYÜZ, Jülide, "Anadolu'nun Orta Kolu Üzerinde Bir Menzil: Amasya Menzili, İşleyişi, Sorunları", *Askerî Tarih Araştırmaları Dergisi*, s.8, Ağustos 2006, s.45-53.
- ALTUNAN, Sema, "Osmanlı Devleti'nde Haberleşme Ağı: Menzilhâneler", *Türkler*, C.X, Ankara 2002, s. 913-919.
- ANTONOV, Aleksandır, "Bulgar Topraklarında Kurulan Menzil Sisteminin Organizasyonu (XVI.-XVII. Yüzyıllar)", (Çev. Zeynep Zafer), *Türkler*, C.X, Ankara 2002, s. 927-933.
- BLOCH, Marc, *Feodal Toplum*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara 2005.
- BOSTAN, Hânefi, "Osmanlı Devleti'nde Yol ve Haberleşme Sistemi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 82, İstanbul 1993, s.63-67.
- BOZKURT, Rıza, *Osmanlı İmparatorluğunda Kollar, Ulak ve İaşe Menzilleri*, Ankara 1966.
- \_\_\_\_\_ "Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Ülkenin Harekât Bakımından Bölgelere Ayrılması, İkmal ve İaşe İşleri, Haberleşme Sistemleri", *Askerî Tarih Bülteni*, s.25, Ankara 1988, s.1-20.
- BURNABY, Frederick, *At Sirtında Anadolu*, (Çev. Meral Gaspıralı), İstanbul 2007.
- ÇADIRCI, Musa, "Posta Teşkilâtı Kurulmadan Önce Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil-hâne ve Kiracıbaşılık", *VIII. Türk Tarih Kongresi (11-15 Ekim 1976)*, C.II, Ankara 1981, s.1359-1365.
- ÇAĞBAYIR, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük*, C.I, İstanbul 2007.
- ÇINAR, Hüseyin, "Osmanlı Ulak-Menzilhâne Sistemi ve XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Antep Menzilleri", *Osmanlı*, C.III, Ankara 1999;
- DERNSCHWAM, Hans, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, (Çev. Yaşar Önen), Ankara 1987.
- DİLÇİN, Cem, *Yeni Tarama Sözlüğü*, Ankara 1983.
- ERTAŞ, M. Yaşar, "XVIII. Yüzyıl Başlarında Rumeli'deki Menzillerin Askerî Fonksiyonları", *Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, Manisa 1997, s.91-98.
- ESTABLETT, Colette, Jean-Paul Pascul, "Şam'da 17. Yüzyıl Sonu ve 18. Yüzyıl Başlarında Bardak, Tabak ve Kapkacak", *Soframız Nur Hanemiz Mamur Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak*, (Ed: Suraiya Faroqhi, Christoph K. Neumann), (Çev. Zeynep Yelçe), İstanbul 2006, s.209-227.
- GÜNEŞ, Mehmet, " XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Menzil Teşkilatı ve Karahisar-ı Sahib Menzilleri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. X, S. 3, Afyon 2008, s.35-63.
- HALAÇOĞLU, Yusuf, *Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller)*, Ankara 2002.



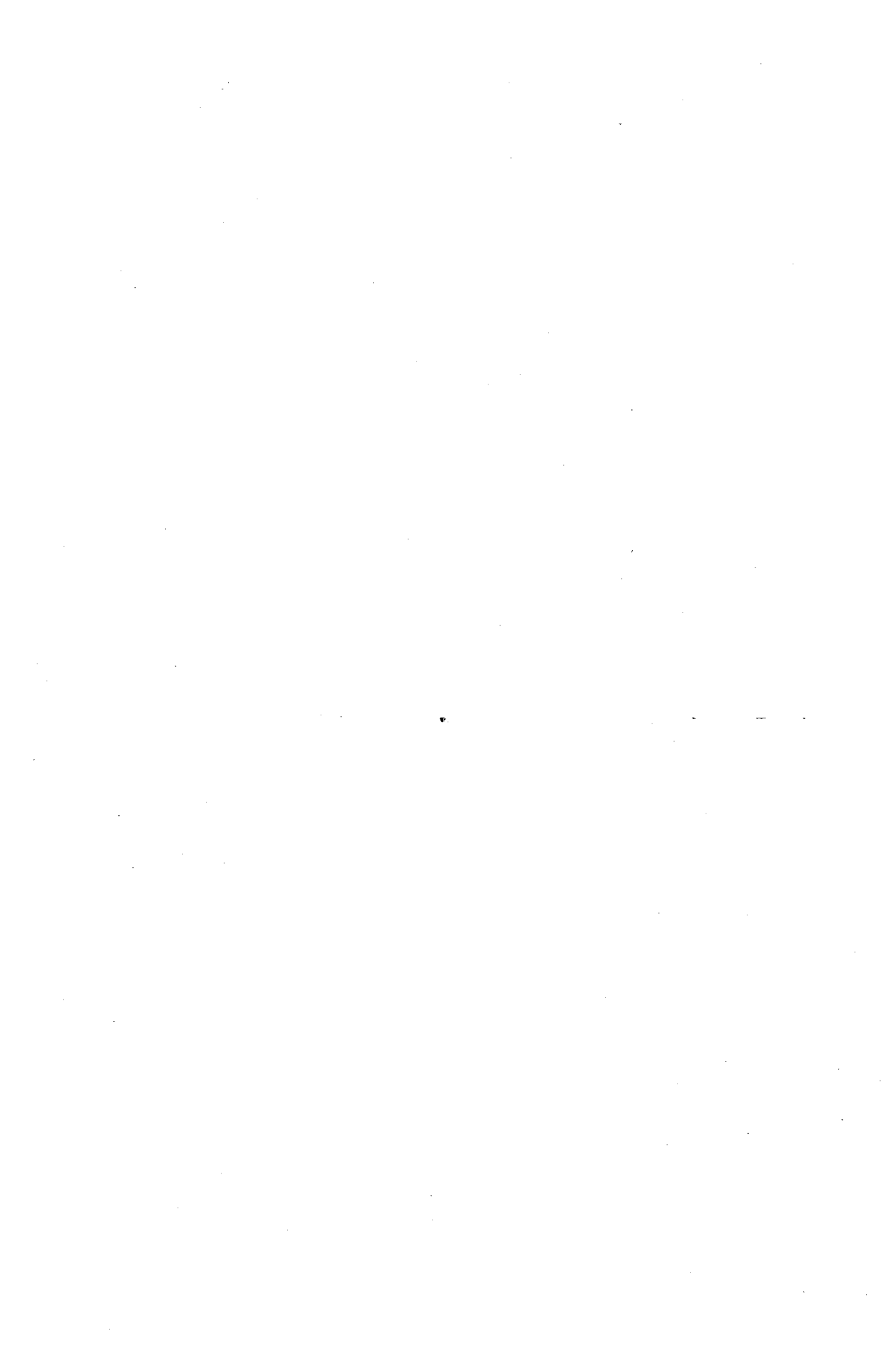
- \_\_\_\_\_, XIV.-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı, Ankara 1995.
- HEYWOOD, Colin J. ,“ The Ottoman Menzilhâne and Ulak System in Rumeli in the Eighteenth Centruy”, *Social And Economic History of Turkey (1071-1920)*, (Birinci Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi Tebliğleri, July 11-13, 1977), Ankara 1980, s.179-186.
- \_\_\_\_\_, “Osmanlı Döneminde Via Egnatia: 17. Yüzyıl Sonu ve 18. Yüzyıl Başında Sol Kol'daki Menzilhâneler”, *Sol Kol Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia 1380-1699*, (Ed. Elizabeth A Zachariadou), (Çev. Özden Arıkan, Ela Gültekin, Tülin Altınova), İstanbul 1999, s.138-160.
- \_\_\_\_\_, “Two Firmans of Mustafâ II on the Reorganization of the Ottoman Courier System (1108/1696)”, *Acta Orientallia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Vol. 54, No. 4, Budapest 2001, s. 485-496.
- İNALCIK, Halil, “Osmanlı Metrolojisine Giriş”, (Çev. Eşref Bengi Özbilen), *Türk Dünyası Araştırmaları*, s.73, İstanbul 1991, 21-49.
- KILIÇ, Orhan, “Harputlu Hacı Osman'ın 1725 Tarihli Terekesi ve Düşündürdükleri”, *Turkish Studies*, e-dergi, www.turkishstudies.net, vol. 2/1, Winter 2007.
- MOLTKE, Helmuth Von, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, (Çev. Hayrullah Örs), İstanbul 1969.
- MÜDERRİSOĞLU, Fatih, “Menzil Kavramı ve Osmanlı Devleti'nde Menzil Yerleşimleri”, *Türkler*, C.X, Ankara 2002, s.920-926.
- ÖZKAYA, Yücel, “XVIII. Yüzyılda Menzilhâne Sorunu”, *DTCFD*, XXVIII/3-4, Ankara 1977, s.339-367.
- ÖZLÜ, Zeynel, “XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Gaziantep Mutfağı”, *Milli Folklor Uluslar Arası Kültür Araştırmaları Dergisi*, S. 72, Ankara 2006, s. 118-128.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. II, İstanbul 1983.
- SCHIFFER, Reinhold, *British Travellers in 19th Century Turkey*, Amsterdam-Atlanta 1999.
- ŞEMSEDDİN SAMİ, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 2005.
- ŞENTÜRK, M. Hüdayi, “Osmanlılarda Haberleşme ve Menzil Teşkilâtına Genel Bir Bakış”, *Türkler*, C. XIV, Ankara 2000, s.446-461.
- TEBLY, Karl, *Dersaadet'te Avusturya Sefirleri*, Ankara 1988.
- TOURNEFORT, Joseph de, *Tournefort Seyahatnamesi*, (Çev. Ali Berktaş, Teoman Tunçdoğan), İstanbul 2005.
- YAĞCI, Zübeyde Güneş, “XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Menziller ve Menzilhâneler: İznik Menzili ve Menzilhânesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 6-7, Isparta 2002, s. 17-33.

YAZICI, Nesimi, "Osmanlı Haberleşme Kurumu", *Osmanlı*, C.III, Ankara 1999, s.619-629.

**EK I: BOA, MAD. 10492, s.20.**

Gebze Menzilcisi'nin 11 Zi'l-hicce 1141 / 8 Temmuz 1729 Tarihli Tereke Kaydı.





## CEZAEVLERİNDE DİNİ YAŞANTI VE DİN ALGISI<sup>1</sup>

Arş. Gör. Erhan Tecim  
Muş Alparslan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi  
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü  
erhantecim@hotmail.com

### Özet

Mahkûmiyet altında olan insanların toplumdan soyutlandığı bir gerçektir. Makalede, toplumsal bir değere ve işlerliğe sahip olan dini yaşantı şekillerinin, bu soyutlanma dolayısıyla hapisane ortamında nasıl yer bulduğu ve hükümlülerin din algısının ne düzeyde olduğu irdelenmektedir. Makaleye konu olan araştırma kapsamında, mahkûmlarda 'dini yaşantı' ve 'din algısı' ile demografik değişkenlerin ilişkisi ele alınmıştır. Diğer taraftan insanların cezaevinde dindarlaşıp dindarlaşmadığı incelenmeye çalışılmıştır. Suç ve ceza kavramı üzerinde kısaca durulmuştur. Avrupa ve Amerika'dan örneklerle durum tespiti yapılmıştır. Araştırma kapsamında, Konya E Tipi Cezaevinde 234, Konya Yarı Açık Cezaevinde ise 68 mahkûm ile mülakat yapılmıştır. Yapılan diğer araştırmalarda, mahkûmların dindarlaşmasına ilişkin bulgular yer almakla birlikte, araştırma sonucu bu bağlamda farklı bir durum ortaya çıkmıştır. İnanç boyutu açısından değerlendirildiğinde dindarlığın arttığı; ibadet boyutu açısından değerlendirildiğinde ise dindarlığın azaldığı bulgular arasındadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, kriminoloji, cezaevi, suç, dindarlık ve mahkûm

## PERCEPTION OF RELIGION AND RELIGIOUS LIFE IN THE PRISON

### Abstract

It is clear that the people who are prisoners have been isolated from society. In this study, it has been aimed to scrutinize religious way of living that has a social function and value, at what level and how the perception of prisoners about religion, due to this isolation, occurs in the prison environment. In the scope of the research, based on this research, it has been handled in the correlation between religious life and religious perception with demographical variable. The terms of 'crime' and 'punishment' were mentioned shortly. Also, it was examined that whether being more religiousness or not in the prison. It was determined with the examples taken from American and European countries. Within this study, it has been surveyed of 234 prisoners at Konya E Type Prison and Konya Half-Open Prison. Although some researchers have findings that prisoners getting religiousness in the prison, it has been emerged from different situation in this context. Among the findings is that religiousness has increased when it is evaluated in terms of belief and decreased in terms of practice.

**Key Words:** Sociology of Religion, criminology, prison, crime, prisoner and religiousness

<sup>1</sup> Bu çalışmada, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Anabilim Dalında Yapılan 'Cezaevlerinde Dini Yaşantı ve Din Algısı: Konya Örneği' İsimli Y. Lisans Tezinden faydalanılmıştır.

## GİRİŞ

Hapis cezasının -bedeni cezalar kadar olmasa da- eski medeniyetlere kadar uzanan bir geçmişinin bulunduğu ve bu cezalandırma yönteminin tarihi süreç bakımından yaygınlık kazandığı açıktır. Yine de hapis cezasının, ilk dönemlerde suçluyu cezalandırıncaya kadar ya da suçlunun cezası belirleninceye kadar tutulduğu, ayrıca hapis cezasının yerleşik hayatı benimseyen toplum ve devletlerce uygulandığı da tarihi gerçekler arasındadır.

Bu makalede cezaevini soyut bir kurum olmaktan öte düşünerek, cezaevinin toplumla bağlarına değinilmeye çalışılmıştır. Öncelikle suç ve ceza kavramı üzerine durulmuştur. Burada suçun veya sapmanın toplumdan topluma değişen bir olgu olduğuna değinilirken, evrensel suç var mıdır? yok mudur? tartışmalarından uzak kalınmıştır. Çalışmanın bakış açısı, **'cezaevi ve din'** ile **'mahkûmlar ve din'** çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Ayrıca araştırmaya bünyesinde hazırlanan anket soruları, dindarlığı ölçmede ve dini tecrübenin ifade ediliş tarzı olarak, dini yaşayışta ayırt edilen boyutlardan; inanç boyutu, dini pratikler boyutu, tecrübe boyutu, bilgi boyutu ve etki boyutu (Günay, 2000:217) bağlamında düzenlenmiştir.

Bu makalede, suç etiyojisi ve suç teorileri bağlamında suça etki eden değişkenler düzeyinde bir analize yer verilmemiş, cezaevlerindeki dini yaşantı ve din algısını betimlemeye yönelik bir tahlil yapılmaya çalışılmıştır.

## 1.METODOLOJİ

### 1.1. Araştırmanın Amacı

Taplamacıoğlu'nun da (1961:125) dediği gibi özel amaçlar güden bir sosyolog, pratik sebeplerle bir toprak parçası veya bir özel grupta din ve medeniyet tarihinin belirli dönemleriyle ilgili meselelerine bağımlı kalmış olabilir, bununla birlikte bilimsel çalışmalarda prensip bakımından hiçbir tapınma ve önemli sayılan diğer olaylar ihmal edilmemelidir. Bu sebeple bu çalışmada şu soruların cevaplarını bulmaya çalışacağız. Mahkûmlar nasıl bir din yaşıyorlar? Dini değerleri ve tutumları nelerdir? Nasıl bir din algılaması içerisindedir? Cezaevine girmeden önceki yaşantılarında ve cezaevindeki yaşantılarında, dindarlık ve dini yaşantı açısından ne gibi farklılıklar ve benzerlikler vardır? Tahliye olduktan sonra dini yaşantılarında ya da din algılamalarında bir farklılık olacak mı? Cezaevinde olmak dini ibadetleri yerine getirmeye engel teşkil eder mi? Cezaevi insanı dindarlaştırır mı? Ayrıca cezaevlerindeki insanların 'pişmanlık' durumu, dinle alakalı olarak mı yoksa hümanizma ekseninde mi oluşmaktadır?

### 1.2. Araştırmanın Yöntemi

Suçlu davranışa yönelik araştırmalarda, saha araştırmasının gerekliliği birçok kriminolog tarafından vurgulanmıştır. Araştırmalarda suç ölçümünün büyük bir kısmı survey kullanılarak yapılmıştır. Survey, ilgilenilen araştırma konusunda

mülakat veya soru kâğıdı kullanımını içerir. Surveyler genellikle araştırma alanının evren olarak adlandırılan grubun içerisinde belli şekillerde temsiller seçilerek yapılır (İçli, 1997:7).

Konya İli merkez sınırları içerisinde yapılan araştırma, Konya E tipi Cezaevi ile Konya Yarı Açık Cezaevinde yapılmıştır. Araştırma uygulaması ilk önce yarı açık cezaevinden başlamış, daha sonra da E tipi cezaevinde gerçekleştirilmiştir. Makaleye konu olan araştırma, Adalet Bakanlığı'ndan alınan onay ve izin gereği 15 Ocak – 1 Mart 2005 tarihleri arasında ilgili cezaevlerinde gerçekleştirilmiştir. Yükümlülerle yapılan ankette toplam 63 soru bulunmaktadır.

Yarı açık cezaevine gelen mahkûmlar, tahliyelerine veya cezalarının bitimine az kalmış ya da iyi halli mahkûmlardır. Güvenlik şartlarının uygun olması dolayısıyla buradaki mahkûmlarla anketleri yüz yüze yapma şansı elde edilmiştir. Bu sebeple anketin yapıldığı tarihlerde 72 mevcudu olan yarı açık cezaevinde hasta olan ve gözetim altında olan 4 kişiyi çıkardığımızda, kalan 68 kişiyle birebir görüşme imkânı bulunmuştur. E tipi cezaevinde ise 650 kişiden değerlendirme dışı bırakılanlar(fire veren anketler) haricinde 234 kişi ankete katılmıştır.

### 1.3.Araştırma Hipotezleri

- 1- Eğitim düzeyi yüksek olan anne babaların çocuklarında suç işleme oranı düşüktür.
- 2- Din eğitimi almış olan anne babaların çocuklarında suç işleme oranı düşüktür.
- 3- Kişinin öğrenim düzeyinin yüksek olması, suç işleme oranını düşürmede etkilidir.
- 4- Dini eğitim almış olma, suç işleme oranını düşürmede etkilidir.
- 5- Cezaevlerinde olmak, dini ibadetlerin yapılmasını olumsuz etkilemez.
- 6-Cezaevi mahkûmiyeti süresince, mahkûmun inanç ve tutumlarında olumlu değişimler olur.
- 7- Mahkûmlarda işlenen suça yönelik pişmanlık durumunun oluşmasında, dini inanç ve tutumlar da etkilidir.
- 8- Cezaevinde olmak, mahkûmu dindarlaştırır.

## 2- SUÇ VE CEZA KAVRAMI ÜZERİNE

Suç, gündelik dilde çokça kullandığımız ancak tanımlamak gerektiğinde duraksadığımız ve durup düşünmemiz gereken bir kavramdır. Her haliyle suçu bir sapma olarak kabul edersek, sapmanın toplumsallığı kesindir ve toplumsal egolara göre değişkenliği kaçınılmazdır.

Sosyolojik anlamda, toplumda kültürün belirlediği örf, adet, gelenek görenek ve hukuk kurallarına uymayan davranışlar sapmış davranışlar olarak

nitelendirilirler (İçli,1998:1). Bir davranış, aynı toplumda farklı zaman zarflarında sapma olarak adlandırılacağı gibi, bir davranış farklı toplumlarda aynı zaman zarflarında olsa bile sapma olarak görülebilir.

Suç ve cezaya ilişkin görüş ve uygulamalar çok tabii olarak tarihin bilebildiğimiz her döneminde mevcut olmuştur. Kutsal kitaplara göre, yasağa uymadığı için cennetten kovulan Hz. Âdem'den, tanrılardan ateşi çaldığı için zincire vurulan Prometheus'a, gençleri düşünmeye yönelttiği için ölüme mahkûm edilen Sokrates'ten, dünya yuvraklı diyen Galile'ye kadar nice insanlar, efsanelere, tarihe ve insanlık trajedilerine tanık olmuştur. Bu anlamda insan kendine kurallar koyan, normlar, ölçütler yaratan tek canlıdır. Çünkü insan kurallar koyar, soydaşlarıyla ortak davranış biçimleri geliştirir, ortak simgeler üretir ve değerler inşa eder. Onları örf, adet, gelenek, ahlak, din, hukuk vb. gibi kurumlara kuşaktan kuşağa aktarır hem de sürekliliğini sağlar (Yavuzer,1996:18).

Bu bağlamda modern hukukun en belirgin izleri Aydınlanma Dönemi'nde görülür. Aydınlanma Dönemi'nin cezalandırma usulleri konusunda fikir sahibi olmak için en yakın ve etkileyici kaynak olarak, Foucault'nun(1992:3-22) 'Hapishanenin Doğuşu'nun hemen başında anlattığı, krala suikast girişiminde bulunmuş Damians'in infazını okumak yeterlidir.

Cezalandırmanın kendisi, iktidarın işleyiş biçimlerinden ve toplumun disiplini altına alınmasını sağlayan araçlardan biridir. Reform süreçleri, daha ince yeni taktikleri devreye sokmuş, cezalandırma sanatını yeni kurallara bağlamış, incelterek etkinliğini artırmış, evrenselleştirmiş, ekonomik ve siyasal maliyetini düşürmüştür, daha az değil, daha iyi cezalandırmıştır (Foucault, 1992: 110).

Tabii ki bu durumun bireylere yansması ve bu düzeneğin toplumla ilişkilendirilmesi modern kurumlara olmuştur. Burada Jeremy Bentham'ın 'Panopticon' adını verdiği ve Foucault'nun da söz söylediği durum, her şeyi gözetim altında tutma olanağı yaratan hapishane düzenlemesidir.

Cezalandırmanın bu derece değişken olması ve tarihsel-kültürel yapıyla ilintili olması suç olgusunun da toplumsal içkinliğini ortaya koymaktadır. Literatürde suç olgusunu çözümleyen çok sayıda teori vardır. Bu teorilerin çoğu bireyin suçu neden işlediği üzerine odaklanmıştır (Kızmaz, 2006: 11). Suç etiolojisi bağlamında değerlendirilebilecek olan bu çalışmalar sapma ve suçun toplumdaki ve bireydeki içkin temelleri üzerine durmaktadırlar.

Bu teorilerin bazılarını kısaca değinecek olursak; 18'inci yüzyılın ortasında ortaya çıkan ve güçlenen Klasik Okul'a göre suçluluk, failin serbest iradesi ile donatılmış görülen akılcı mülahalardan doğardı. Bu yüzden Klasik Okul, suçluluğa tepki olarak kusura yönelen cezayı savunmuştu. Klasik Okul, insanın irade özgürlüğüne sahip olduğunu ve eylemlerinde rasyonel davrandığını savunmuş; suç eylemleri için de aynı görüşü devam ettirerek, cezanın caydırıcılığı üzerinde durmuştur. Diğer bir tabirle ceza, işlenen suçla aynı olmalıydı çünkü

insan rasyoneldir. Bu perspektif bir taraftan bize İslami Ceza Hukukundaki 'Kıyas' fikrini hatırlatmaktadır.

Klasik okulun popüler olmasından sonra Doğa Bilimlerinde meydana gelen gelişmeler, genel olarak sosyal olaylara bakışı ve özelde de suç olgusunun algılanışını değiştirmiştir. Auguste Comte, 1830-1842 arasında yayınlanan altı ciltlik 'Cours de Philosophie Positive' (Pozitif Felsefe Dersleri) adlı eseriyle, Fizik Bilimlerinin modern yöntemlerini Toplum Bilimlerinde uygulayan ilk isim olmuştur (Demirbaş, 2001:315). Tabi ki sonraki yıllarda Charles Darwin'in 'Türlerin Kökeni' isimli eserinin yayınlanmasıyla suç olgusuna bakış hepten değişmiştir.

19.yy'da doruk noktasına ulaşmış bulunan dominant bilimsel paradigma olan Pozitivizm Sosyal Bilimlerde de etkisini göstermiştir. Sosyal bilimciler kendi problemlerine doğa bilimleri benzeri yasalar bulmaya ve temellendirmeye çalışmışlardır. Suç çalışmaları da bu uygulamalardan etkilenmiştir. Bu doğrultuda, Lombroso ile başlayan, Garofalo ve Ferri ile devam eden görüş 'Pozitivist Okul' olarak ortaya çıkmıştır. Pozitivist okul taraftarlarının ortak noktası, suçluya ve cezalandırmaya ilişkin görüşlerini bilimsel temellere dayandırma çabasıdır. Lombroso, 1876 yılında yazdığı 'L'uomo Delinquente (Suçlu İnsan)' isimli kitabıyla, Pozitivist Okul'un temelini atmıştır. Lombroso bu eserinde, suçluların doğuştan gelen bazı fiziksel ve ruhsal bozukluklara sahip olduğunu iddia etmiştir.

Gerçekte bu çabalar, İslam dünyasında İbn-i Haldu'nun 'Mukaddime' isimli eserinde ve yakın çağımızda İbrahim Hakkı Efendinin yazmış olduğu 'Marifetname'de karşılığını bulmaktadır. Ferri'nin Lombroso'ya teklif ettiği ve daha sonradan Lombroso'nun teorisinin de ismi olarak anılacak "suçlu doğanlar" ya da "doğuştan suçlular" kavramı, fiziki birtakım özellikleri taşıyan insanlar için kullanılmıştır (Adler vd, 1991:64 ).

Sosyolojik anlamda ortaya çıkan ilk teoriler ise genel olarak anomi, düzensizlik ve kuralsızlık bağlamında suçun nedenlerini araştırmaya yönelik olmuştur. Bu teorilere ek olarak, Park(2007: 261-269) ve Burgess'in 'kentleşme' analizleri de (İnsan Ekolojisi Kuramı) konuya bir değişken olarak eklenmiştir (Kızmaz,2006: 11-13).

Günümüzde genetik araştırmaları da neredeyse bu anlayışa yaklaşmaya başlamıştır. Araştırmalara göre insanı suç işlemeye iten bazı genler vardır. 46. genin XY değil de XYY olması genetik araştırmalarına göre suçun sebebi olarak görülebilmektedir (İçli, 1998:54-59).

Hiçbir sosyal hadisenin bir ya da birkaç sebebi yoktur, ancak suçluların sayısının artmasının ve kolay bir şekilde suç işlenmesinin sebeplerinin en önemlileri aile ilişkileri ve aile yapısıdır. Bu sebeple Durkheim tarafından geliştirilen ve Merton tarafından detaylandırılan 'Anomi Teorisi' sonraları suça ilişkin etiyolojik çalışmalarda Alt Kültür Teorisi'ne çerçeve oluşturmuştur. Ayrıca Merton'un formüle ettiği 'Gerilim Teorisi'yle suçun nedenleri, kültürel amaçlara



ulaşmadaki sınırlı fırsatlarda aranmaya yani bizzat toplumda aranmaya başlanmıştır (Kızmaz,2006: 14-15).

Alt Kültür Teorisi'ne göre, savunma, destek ve karşılıklı ihtiyaçlar nedeniyle bir arada bulunan, benzer fikirleri ve değerleri paylaşan, zihin yapıları benzer bireylerden oluşan bir yapıyla karşı karşıyayız. Dolayısıyla bu teori toplumdaki belli grupların, alt kültürlerin veya gangların suçu onayladığı ya da en azından suça neden olan değerlere sahip olduğunu ileri sürer (İçli,1998:170).<sup>2</sup>

Konunun açıklığa kavuşması açısından, alt kültürlerin oluşmasının nedenleri ile ilgili kısa bir bilgi faydalı olacaktır. Teorinin odak noktasının, bireyin ailesinde göremediği savunma, destek ve diğer karşılıklı gerektiren bir takım ihtiyaçlar için bir araya gelme olduğunu görmekteyiz. Diğer taraftan aile içi şiddet, suçlu davranışın ortaya çıkmasında bir sebep iken; diğer bir sebep de sevgi-şefkat ve ilgi eksikliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toffler, III. dalga toplumunun karakteristik özelliğinin, çekirdek aile tipi ile ortaya çıktığını vurgular. Bu yapının özelliklerine baktığımızda; çocukların anne ve babadan yalnız yaşadığını, tek başına yaşayanların sayısının arttığını, böylece bir yalnız adam kültürünün doğduğunu, yalnızlar için yurtlar-evler açıldığını, geziler-eğlenceler düzenlendiğini görürüz (Tezcan, 1995:130-131). Bu durum toplumsal sosyalizasyonun patolojik bir duruma dönüşmesinin en temel nedenlerinden birisi olmuştur.

Sosyalizasyon sürecinin önemi, suçlu davranışın ortaya çıkmasında aile yapısı, Anomi Teorisi ve Alt Kültür Teorisi dolayısıyla kendisini gösterir. Bu itibarla suçlu bir bireyle, suçlu olmayan bir birey arasındaki en belirgin fark, suçlu olmayan bireyin suçluluk dürtülerini kontrol edebilmesi ve toplumsal açıdan zararsız bazı faaliyetlere yönelmesidir.

Yavuzer'e (1996:22) göre bireyin bunu başarması büyük ölçüde sağlıklı bir toplumsallaşma sürecinden geçmesine bağlıdır. 'Suçlu çocuk yoktur, suça itilmiş çocuk vardır' derken aslında kastedilen; ailenin yapısal ve ekonomik özelliklerinin çocuğa yansması olmaktadır. Çocuk boş bir levha gibiyken aile kurumu içerisinde işlenmektedir. Artık anne-baba eğitimi bu noktada önemini ortaya koymaktadır.

Tartışma bizi ister istemez toplumsal kontrol mekanizmasına götürmektedir. Toplumsal yaşam içerisinde içkin olan bu mekanizma, insan ilişkilerini yöneten normlardan sapmayı, çeşitli mükâfatlandırma ve cezalandırma süreçleri ile denetlemektedir. Bu nedenle kontrol mekanizmaları her toplumun kaçınılmaz öğelerinden birisidir (Eserpek, 1979:160).

<sup>2</sup> Siegel, Larry J. (1989) Criminology. West Publismnet Company. St.Paul  
Aktaran: Tülin İçli, Kriminoloji,1998. Ankara .

Sosyal Kontrol Teorisyenleri "insanlar, toplum kurallarına nasıl ve niçin uyar?" diye sorgulamada bulunurlar. Bu anlamda din kurumunu ele almadan bir toplumun sosyal kontrol mekanizmalarını açıklamak oldukça güç gözükmektedir.

Batıda yapılan araştırmalar da gösteriyor ki, dine bağlı olarak suç işleme oranları düşmektedir. Aksoy'un (1998:31) belirttiği gibi, batı dinleri arasında Yahudilik mensupları, Hıristiyanlık mensuplarıyla karşılaştırıldığında en düşük suç işleme oranına sahiptir. Hıristiyanlar arasında da Protestanlar, Katoliklerden daha düşük suç işleme oranına sahiptir.

Şurası kesindir ki; insanın bio-psikolojik yapısının ayrılmaz bir unsuru olan, ilkel ya da gelişmiş olsun insanın bulunduğu her yerde her devirde din, mutlak bir fenomendir. Ve bu haliyle fert, toplum, kültür ve medeniyet üzerinde etkilidir(Solmaz,1996:125).

İçli (1998:67) çalışmasında suçu sosyolojik olarak açıklayan Teorileri Gerilim teorisi, Çatışma Teorileri, Yapısal-Fonksiyonalist Teoriler, Sosyal Ekoloji Teorileri, Alt Kültür Teorileri, Etiketleme Teorisi, Sosyal Öğrenme Teorileri, Sosyal Kontrol Teorileri, şeklinde sınıflandırmıştır. Suçun etiyojisine ilişkin daha birçok teori olmakla birlikte bu teorileri teker teker ele almak makale sınırlarımız dışına çıkmak anlamına gelir. Bu makalede ifade edilen bilgi tarzı, suçun nedenlerine ilişkin açıklayıcı bir tavır değil, cezaevlerinde 'dini yaşantı' ve 'din algısı' durumunun betimlenmesine yönelik bir çabadır. Bu sebeplerle bulguların daha iyi anlaşılması için bazı teorilerden bahsedilmiş, suçun nedenlerine ilişkin diğer teorilere yer verilmemiştir.

Dini yaşantı ve din algısı açısından Avrupa ve Amerika'da cezaevlerindeki durumun tespiti de önem arz etmektedir. Buralardaki dini yaşantı ve din algısı ya da din kurumunun kendisinin cezaevinde nasıl ifade bulduğu aşağıdaki başlıkta incelenmiştir.

### **3- AVRUPA VE AMERİKA'DA CEZAEVLERİ**

Avrupa ve Amerika'da yoksullar, hapisane nüfusunun en geniş kesimini oluştururken, ırkçılığın devlet politikası olarak egemen olduğu ülkelerde ceza politikaları da ırkçı bir boyut taşımaktadır. Avrupa ve Amerikan toplumlarında hapisanelere gönderilenler, toplumun sistematik olarak dışlanan kesimleri olmaktadır. Nitekim ABD hapisanelerindeki mahkûmların yalnız 1/3'ü beyazdır, geriye kalanlarını ise Afrika ve Latin kökenliler oluşturmaktadır. ABD eyalet hapisanelerinde ırksal ve etnik azınlıkların hapisane nüfusu içindeki oranı: 1986'da % 60 iken, bu oran 1991'de % 65'e ulaşmıştır. 1994'te 20-29 yaş grubundaki her üç siyah erkekten biri, adalet sisteminin nezareti altındadır. Siyah erkeklerin hapse gönderilme oranı, beyaz erkeklere oranla yedi kat daha fazladır (Rojas, 1998).

Makalemizin içeriği açısından, Avrupa ve Amerika ile ilgili sayısal değerler vermek yerine sosyal ve dinsel göstergelerden bahsetmek daha işlevsel olacaktır.

Amerika'da cezaevlerinde yapılan araştırmalar genellikle mahkûm hakları, adaletli yönetimle ilgili betimleyici çalışmalar olarak karşımıza çıkar. İslami değerler açısından ele alındığında ise araştırma yapanların büyük çoğunluğu 'ıslah edilmiş-düzeltilmiş ortam' (correctional setting) açısından İslami pratikleri konu almışlardır.

Örneğin 2003 yılında Florida Eyaletinde başlayan inanç ve karakter temelli ıslah edici ortam çalışmalarını, 2006 yılına kadar diğer eyaletler tarafından da örnek alınarak 21 eyalete kadar genişlemiştir. İslah edici bu ortamlardan çıkan mahkûmların hapislane'ye geri dönüş oranını diğer mahkûmlara göre çok düşük oranda olmuştur (Solomon, 2009).

Amerika'da yapılan araştırmaları tahlil edip betimleyen Dix'e (1997:36) göre: Abney, Palmer, Rigoli, Robbins, Rudovsky, Smith, bu gruptandır. Bununla birlikte 1960'lı yıllarda araştırma temayülü, ıslah edilmiş ortamda İslami pratiklere ve onun yönetime olan sonraki etkilerine doğru olmuştur. Brown, Dell'Olio, Murdy, Yaker, yine Dix'e (1997:36) göre bu doğrultuda araştırma yapanlardır.

Birinci grup ve ikinci grup aslında İslâmiyet'i ıslah edici araç olarak kullanmamaktadır. Birinci grup çalışmalarında ıslah edilen ortam içerisinde İslâmi uygulamaları ya da genel olarak özgürlüğü bir çeşni olarak görmekteyken, ikinci grup ise İslâmiyet'in hapislanelerde yaygınlaşmasının ve bu durumun beklenmeyen-istenmeyen sonuçlarına yönelik araştırmalar yapmışlardır. Geride kalan araştırmalar yine Dix'e (1997:37) göre Müslüman mahkûmların yaşam stillerine odaklanan doğal betimlemelerdir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki batıda inanç temelli (faith based) sistemlerde mevcuttur. 'Prison Chaplancy' denilen kurum bizdeki uygulamalarıyla neredeyse hapislane vaizliğiyle eşdeğer uygulamalardır. Bu hapislanelerde her dini grup kendine temsilci seçebilmektedir.

Beckford ve Gilliat'ın (1998) İngiltere ve Galler hapislanelerinde iki yıl süren çalışmalarını sonucunda ortaya koymuş olduğu bulgular hapislanedeki dini yaşantıyı tespit açısından önemlidir. Yine bu çalışmadan hapislane papazlarının koordinasyonunun, 'hapislane papaz hizmeti' adlı bir birim tarafından organize edildiğini bu birimin tamamen legal bir yapılanma içerisinde hapislane hizmetlerinin bir bölümünü oluşturduğunu görüyoruz. 480 görevli papazın 132 si tam zamanlı 348'i yarı zamanlı olarak çalışırken, bunlara gönüllü bireyler ve gönüllü diğer papazlarda eşlik edebilmektedir.

Beckford'a (1999:671-685) göre bu uygulamalar o kadar geniştir ki, her grup kendi dinine göre din adamı talep hakkına sahiptir. Ancak çoğunlukla Hıristiyanlık hâkimdir. Özellikle İngiliz kiliseleri bu işi tekellerinde tutmak istemektedirler (Beckford ve Gilliat,1998:19). Ama Amerikan hapislaneleri için dinde tam bir serbest pazar hâkimdir. Kendisinin de dediği gibi: 'Bu tartışmalarla dini gruplar boyutunda özel sınırlamalar dayatmak istenmektedir. Özellikle İngiliz ve Galler Kilisesi üyeleri diğer kilise ve dinlere karşı dominant olmaktadır. Ancak onların da aktivitelerini tartışmaksızın yerine getirmeye izin vermektedirler' (Beckford,1999:683).

Beckford gözlemlerini bu şekilde kaydetmiş ve İngiliz Kiliselerinin mahkûmlara baskı yaptığını araştırmalarıyla tespit etmiştir. Burada özellikle şu durumu belirtmeliyiz ki Avrupa'da yapılan benzer çalışmalar suççu önlemeye yönelik ve mahkûmu islah etmeye yönelik olarak yapılmaktadır. Dinin buradaki etkisi olumlu olacağı düşüncesiyle yapılan ve yukarıda değinilen araştırmalar kiliseler ve dindar gönüllüler tarafından destek görmektedir. Hatta durum o kadar ileri boyutlara ulaşmıştır ki kiliseler arası rekabetler ortaya çıkmıştır.

#### **4. CEZAEVLERİ ARAŞTIRMASI BULGULARININ ANALİZİ**

##### **4.1. Dini Faaliyetler İtibariyle Cezaevleri**

Cezaevlerindeki dini hayatın başlıca göstergeleri, dini faaliyetler kapsamında verilen din eğitimi dersleri ve haftada birkaç kez gelen vaizle yapılan sohbetlerdir. Dini faaliyetler, kanun-tüzük çerçevesinde cezaevi müdürünün onayı ile gerçekleşmektedir. Diyanet tarafından atanan cezaevi vaizleri belli gün ve saatlerde mahkûmlara ders yapmakta onları eksik oldukları dini konularda bilgilendirmektedir. Bu çerçevede cezaevi eski vaizleri Hidayet Doymaz, Abdurrahman Akyürek, Beyşehir Cezaevi eski vaizi Cafer Tayyar Doymaz ve Konya Cezaevleri vaizi Ali Öge'nin çalışmaları şu maddelerde birleştirilebilir:

- 1- Kur'an okuma bilmeyenlere Kur'an öğretmek, dini açıdan mahkûmların sorularına cevap vermek.
- 2- Onlara buldukları duruş içerisinde nasıl ibadet edebileceklerini göstermek.
- 3- Din öğretimine yönelik dersler yapmak.

Adalet Bakanlığı, Genel Kurmay Başkanlığı'nın 16 Eylül 1981 gün ve SYNT.KOOR:7130-818-81/SVL.İŞL. sayılı emirleri uyarınca; yine Adalet Bakanlığı'nın 'Eğitim Birimi' ile 'Bilimsel Kurul' tarafından hazırlanan ve Diyanet İşleri Başkanlığının da 24 Mart 1982 tarih, 1700-19-82/EĞT.KRS.Ş. sayılı tensipleriyle, ceza ve infaz kurumlarında ve diğer tutukevlerinde uygulanması düşünülen 'Din ve Ahlak Bilgisi' derslerinin müfredatı oluşturulmuştur.

Bakanlık tarafından hayata geçirilen bu yapılanmanın müfredatında, 'Din ve Ahlak' programının uygulanmasında göz önünde bulundurulması gereken genel prensipler diye bir başlık bulunmaktadır. Bu prensipler şunlardır:

- 1- Bu programı uygulayacak eğiticinin, tutuklu ve hükümlülerin psikolojik durumlarına aşina olması için bir hizmet öncesi kursundan geçirilmesi gerekir.
- 2- Dershane, mescit ve kütüphane gibi eğitim ve öğretimin yapılacağı yerler temin edilmeli, usulüne uygun olarak teşrif edilmelidir.
- 3- Din ve ahlak bilgisi öğretimi diğer konulara göre daha ağırlıklı olmalıdır.

4- Eğitimi ve öğretimi yapılan konular, birbirini destekleyen nitelikte olmalıdır. Eğiticiler de ders konularını işlerken bu hususa özen göstermelidir.

Müfredatın açıklamalar kısmında ise şu maddeler yer almıştır:

1- Konuların daha iyi anlaşılmasını sağlamak için kütüphane, mescit, film, slayt, fotoğraf, ses bandı gibi hem göze hem kulağa hitap eden araç ve gereçlerden en geniş ölçüde yararlanılmalıdır.

2- Bazı özel ihtisas gerektiren konularda, ilgili eğiticiler tarafından düzenlenecek programa göre yetkili uzmanlar görevlendirilmelidir. Bu konular seri konferanslar ve seminerler halinde sunulmalıdır.

Teorik ve resmi boyutta yapılan bütün bu çalışmalar, çok ciddi bir şekilde din eğitimiye yönelme olduğunu göstermektedir. Bu eğitimlerle, mahkûmların milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerleri benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven; beden, zihin, ahlak ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı bir yapıya sahip; insan hak ve onuruna saygılı, yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirilmesi amaçlanmaktadır (Resmi gazete;1967).

Cezaevinde yaptığımız gözlemler ise din eğitiminin bu kadar detaylı ve geniş imkânlar dâhilinde yapılamadığı şeklindedir. Bir taraftan cezaevine giden görevli vaizlerin ders saati ve ücret sorunu yıllardır halledilememiştir. Diğer taraftan görevlendirilen vaizler, gerekli hizmet içi eğitimi almadan derslere başlamaktadır. Böylece uygulama süreci pedagojik yapısından uzakta seyretmektedir.

#### 4.2. Mahkûmlara İlişkin Demografik Bulgular

Makalenin hacmini demografik betimlemelerle şişirmemek için katılımcı mahkûmların demografik özelliklerini ve inceleme sonrası son değerlendirmeleri vermek daha uygun görülmektedir.

Suçla ilişkin tüm faktörler içinde suçta katılımda en güçlü etki 'yaş'a aittir. Suça katılımın 'yaş' ile azaldığı görüşü kriminolojinin en eski ve en yaygın olarak kabul edilen görüşüdür. Örneğin, ABD'de tutuklanma oranları da yaş ilerledikçe düşmektedir. Özellikle 30'lu yaşlardan itibaren azalmaktadır. 50'li yaşlardan sonra ise %2 oranına düşmektedir (İçli,1988:221).

Tablo 1: Yaş

Yaş aralıkları	Frekans		Yüzde	
	Yarı açık	E tipi	Yarı açık	E tipi
18 - 25	7	71	10,3	30,3
26 - 40	30	114	44,1	48,7
41 - 60	28	41	41,2	17,5
60 - +	3	8	4,4	3,4
<b>Toplam</b>	<b>68</b>	<b>234</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

Araştırmaya konu olan suçluların, en yüksek oranda bulunduğu yaş aralığı 26-40 seviyesidir ki, bu aralık Türkiye ortalaması olarak, hem 2002 hem de 2005 adalet istatistikleri verileriyle örtüşmektedir. Türkiye’de 25 yaşlarında artan suçlu sayısı, 49’lu yaşlardan sonra azalma eğilimi göstermiştir.

Tablo 2: Medeni Durum

Medeni durum	Frekans		Yüzde	
	Yarı açık	E tipi	Yarı açık	E tipi
Bekâr	12	84	17,6	35,9
Evli	52	123	76,5	52,6
Nişanlı-sözlü	-	6	-	2,6
Boşanmış	4	15	5,9	6,4
Eşi ölmüş	-	6	-	2,6
<b>Toplam</b>	<b>68</b>	<b>234</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

‘Medeni duruma’ baktığımızda ise suç işleyen insanlar arasında bekârlar, evlilere göre her zaman için daha az olmuştur. Tablo 2’ye baktığımızda durum daha net görülmektedir.

Bir diğer önemli değişken olan ‘eğitim durumlarını’ ise iki boyutta değerlendirebiliriz. Birincisi, anne babalarının eğitim durumları ve dolayısıyla nasıl bir aileden geldikleri, ikincisi ise mahkûmların kendi eğitim durumları. Yapılan analizler sonucu mahkûmların, eğitim düzeyi düşük ebeveynler tarafından büyütüldüğü ortaya çıkmaktadır.

Tablo 3: Eğitim Durumu

Eğitim durumu	Frekans		Yüzde	
	Yarı açık	E tipi	Yarı açık	E tipi
Okur-yazar	6	23	8,8	9,8
İlkokul mezunu	34	145	50,0	62,0
Ortaokul mezunu	10	25	14,7	10,7
Lise mezunu	14	34	20,6	14,5
Üniversite mezunu	4	7	5,9	3,0
<b>Toplam</b>	<b>68</b>	<b>234</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

Tablo 3’e göre değerlendirmeler yaptığımızda, mahkûmların çoğunluğunun ilkokul mezunu (E tipi:%62, Yarı açık:%50) olduğu ortaya çıkmaktadır. Elde edilen sonuçlara göre özetle şunu ifade edebiliriz; Konya Cezaevlerindeki mahkûmlar, eğitim düzeyi düşük ebeveynlerden gelmiştir ve kendileri de eğitim düzeyi düşük olan bireylerdir.

Ekonomik durum ise bir diğer önemli gösterge olmaktadır. Araştırma verilerine göre mahkûmların ekonomik durumlarının normalin altında olduğu görülmektedir. Ekonomik sorunlarla uğraşmak birçok suça davetiye çıkarmaktadır. Ayrıca mesleki anlamda ele aldığımızda nitelikli işi olan çok az mahkûm vardır ve birçoğu da işsiz durumdadır. Aylık gelirlerinin ne kadar olduğuna ilişkin sorumuza verilen cevaplar gerçekten manidardır. E tipi cezaevindeki mahkûmların

%54,3'ünün aylık geliri 200 liradan az iken, yarı açık cezaevinde bu durum %26'larda kalmıştır. Ancak aylık geliri 400 liranın altında olan mahkûmların kümülatif yüzdesine bakacak olursak durum şu şekildedir; E tipi cezaevindeki mahkûmların %72,2'sinin, yarı açık cezaevindeki mahkûmların %64'ünün geliri 400 liranın altında olmaktadır. Aylık geliri 700 liranın üstünde olan mahkûm sayısı ise çok sınırlıdır. Bu oran E tipi cezaevinde %17 iken yarı açık cezaevinde %5,9'da kalmıştır.

Mahkûmların cezaevi dışındaki mesleki uğraşlarına ilişkin bir değerlendirme yapacak olursak ekonomik bulgularla uyum içerisinde oldukları görülür. Buna göre serbest meslek sahibi olan mahkûmlar E tipi cezaevinde %45,3 iken, yarı açık cezaevinde %64,7'dir. Mesleki duruma ilişkin ikinci önemli oran ise işsiz olanların oranıdır. İşsizlerin oranı E tipi cezaevinde %26,5 iken, yarı açık cezaevinde %20,6'dır. Mahkûmların sahip olduğu diğer meslek grupları ise işçilik, memurluk ve çiftçilik olarak ortaya çıkmıştır.

### **4.3. Mahkûmların Dini İnanç, Dini Bilgi ve Dindarlık Durumlarına İlişkin Araştırma Bulguları**

Bu araştırmada katılımcı mahkûmların genel olarak dini inanç, dini bilgi ve dindarlık durumları saptanmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede mahkûmların; dini bilgileri nasıl-nereden elde ettiği, dini dogmalara ne kadar inandığı, ibadet etme sıklığı ve dini yaşama durumu ile birlikte helal-harama veya yasaklara dikkat edip etmediği dikkate alınmıştır.

Her iki cezaevinde de mahkûmların kendilerini, dini açıdan bilgili ya da çok bilgili görme oranı neredeyse birbirine eşittir (E tipi %24,4 – Yarı açık %25). Az bilgili ya da normal bilgili olanların oranı ise daha fazla frekans yükü almıştır (E tipi %70, Yarı açık % 72). “Öğrenim düzeyinin yükselmesi ile dini açıdan kendisini bilgili bulma arasında bir ilişki var mı, yok mu?” diye bir inceleme yapıldığında, ‘öğrenim düzeyi’ ile ‘dini bilgiye sahip olma derecesi’ arasında pozitif ya da negatif bir ilişki olmadığı görülmüştür.

O halde her iki cezaevi için şu söylenebilir. Öğrenim düzeyinin artmasıyla, kişinin (mahkûmun) dini bilgiye sahip olma derecesi artmamaktadır. Bu iki değişken arasında doğru orantı yoktur. Öğrenim düzeyi yükseldikçe dini bilgide de artma olması düşünülebilir. Çünkü öğrenciler lise yıllarına kadar din dersi görmekteyler. Bu durum örgün eğitim kurumlarında verilen din kültürü dersinin yetersizliğinin ya da etkisizliğinin bir işareti olarak da değerlendirilebilir.

Mahkûmlar, dini bilgilerini büyük oranda cami hocasından ya da Kur'an kursundan öğrenmiştir. Mahkûm dindarlığının bilgi boyutu açısından değerlendirmesini yapacak olursak ortaya anlamlı farklılıklar çıkmamıştır. Mahkûmlar, onları suçtan engelleyecek kadar yeterli dini bilgiye sahip değillerdir. Hali hazırdaki dini bilgilerini de cami hocasından, arkadaşından ya da eğitim düzeyinin düşük olduğunu saptadığımız ebeveynlerden öğrenmişlerdir.

Öte yandan mahkûmların, kendi çocuklarına dini eğitim verme isteği noktasında oldukça ilgili oldukları görülmüştür. Yarı açık cezaevindeki mahkûmların %98,5'i çocuklarına dini eğitim verilmesini, E tipi cezaevinde ise mahkûmların %91,9'u çocuklarına dini eğitimin verilmesini istemektedir. Diğer taraftan mahkûmlar, genel bir ifade ile tutumsal olarak bir insanın dini bilgilerini en iyi şekilde öğrenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir (Yarı açık:%97,1; E tipi:%88,9).

Kendisini dindar olarak gören bir kişinin asgari olarak Kur'an okumayı bildiği varsayılabilir. Ancak Kur'an okumayı bilmeyenlerin oranı kendini dindar olarak görenlerden daha azdır. Yarı açık cezaevinde Kur'an okumayı bilen mahkûmların oranı %35,3'tür, bilmeyenler ise %64,8 oranındadır. E tipi cezaevinde Kur'an okumayı bilmeyenler %54,9 ile tepe değeri oluştururken, %30,5'lik bir kesim de Kur'an okumayı bilmektedir.

'Mahkûm dindarlığı'nın bilgi boyutunu bu şekilde değerlendirdikten sonra onların dindarlığının somut göstergesi olan emir ve yasaklara uyma durumları yani tecrübe boyutu ele alınacaktır. Öncelikle temel ibadet şekillerinden ve yasaklanan eylemlerden yola çıkılacaktır.

Yarı açık cezaevindeki mahkûmların %50'ye yakını ara sıra da olsa namaz kılmaktadır ve mahkûmların %84,8'i de namazlarını tam kılamadığı için üzülmemektedir. E tipi cezaevinde ise %40' a yakını seyrek de olsa namaz kılmakta ve %79,4'ü namaz kılmadığına üzülmemektedir. Sık namaz kılanlar yarı açık cezaevinde %35,2 olurken, E tipi cezaevinde %23,9 oranındadır.

Diğer bir temel ibadet şekli olan oruç ibadeti değerlendirildiğinde; yarı açık cezaevinde ramazan orucunu tutma sıklığına bakıldığında, tamamını ve çoğunu tutan %79,4'lük bir kesim vardır. Ramazan orucunun yarısını tutan mahkûm oranı ise %4,4 düzeyindedir. E tipi cezaevinde ramazan orucunu tutma sıklığına bakıldığında %74,4'ü çoğunu ve tamamını tutarken, hiç tutmayanlar %9,4 düzeyinde kalmıştır.

Mahkûmların kumar, alkol, zina gibi dinen yasak olan şeyleri hapse girmeden önce yapma ya da yapmama oranlarına bakıldığında şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır: Yarı açık cezaevindeki mahkûmların %6,0'sı hapse girmeden önce sık bir şekilde kumar oynarken, %7,5'i ara sıra oynamaktadır. %11,9'u ise seyrek oynamakta iken büyük bir çoğunluk (%74,6) hiç oynamamıştır. E tipi cezaevinde kumar oynama durumları ise şöyledir: Büyük bir çoğunluğu (%74,8) kumar oynamazken ara sıra ya da çok sık oynayanlar ise %14,5 düzeyindedir.

Yarı açık cezaevinde hapse girmeden önceki alkol tüketim durumları şu şekildedir. Mahkûmların %55,9'u hiç alkol kullanmamaktadır. %20,4'ü ara sıra içerken, %13,4'ü çok seyrek içmektedir. Çok sık içen ise %4,5 düzeyinde kalmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere mahkûmların %43,3'ü bir veya daha fazla kere alkol kullanmıştır. E tipi cezaevi mahkûmlarının %38'i hiç alkol içmezken %16,2'si alkolik diyebileceğimiz kadar çok sık içmektedir. Bir defa da



olsa alkol kullananların oranı ise %62'dir. Mahkûmların durumlarını kendi sosyallikleri ve bireysel ilişkileri içerisinde sosyal içici olarak değerlendirmek analitik düşünmeyi oldukça zorlamak anlamına gelebilir. Bu durumda mahkûmların alkol tüketiminin yüksek olduğu göze çarpmaktadır.

Zina yapma durumları göz önüne alındığında bir defa bile olsa cinsel ilişkiye girme oranı E tipi cezaevinde %67,5 iken, bu oran yarı açık cezaevinde daha düşük, %56,6 düzeyinde olmaktadır.

Cezaevine giren mahkûmların hepsi, yasak olan bir eylemde bulunduğu için ya da yapması gereken bir eylemi yapmadığı için oraya girmektedir. Bu bağlamda mahkûmların gündelik hayatta nasıl davrandıklarını tespit etmek amacıyla, daha doğrusu dindarlıktan kaynaklanan nedenlerden dolayı davranışlarına dikkat edip etmedikleri de araştırılmıştır.

Katılımcı mahkûmların, bir işi yaparken helal-haram ya da günah-sevap olmasına dikkat etmeleri ele alındığında; yarı açık cezaevinde kesinlikle dikkat ederim ve ederim diyenlerin oranı %94,1 olurken, E tipi cezaevinde ise bu oran %80,3 tür. Tutumsal olarak böyle ilgilerin olması güzeldir ancak davranış noktasında durum değişmektedir. Yapılan işin haram olmasına dikkat ederim diyen %94 lük bir kesim bile bu konuya dikkat etmemiş, haram ya da günah olan bir davranışta bulunmuşlardır.

#### **4.4. Suç ve Cezaevi Ekseni Değerlendirmeler İle Mahkûmların Pişman Olma Durumlarına ve Sebeplerine İlişkin Bulgular**

Bu başlık altında, cezaevlerindeki pratik yaşama ait verilerden elde ettiğimiz bulgular değerlendirilecektir. Cezaevinde öğrenilen meslekler ve icra edilen faaliyetler başta olmak üzere, dini uygulamalar ve cezaevinde olmakla ilgili diğer değerlendirmelere yer verilecektir. Bu bölümde ayrıca mahkûmların dini yaşayışlarını, dindarlığın bilgi ve tecrübe boyutlarıyla analitik düzeyde ele alacağız. Bütün bu önemli değişkenlerle birlikte pişmanlığın nedenini ve hapisanede olmanın dindarlığı etkilemesi ile ilgili varsayımlarımızın doğrulanıp doğrulanmadığına bakacağız.

Cezaevi ve din kurumu arasındaki ilişkide merak edilen en önemli durumlardan bir tanesi de cezaevinde olmanın dini ibadetleri yapmada ve dini yaşamada engel teşkil edip etmediğidir. Elbette dinin kendi kuralları gereği mahkûmlara bazı ibadet şekilleri gerekli görülmemiştir. Bunun haricinde merak edilen husus hapisanede olma durumunun sıkıntılı yönleridir. Genel anlamda yarı açık cezaevindeki mahkûmların %72'si ile E tipi cezaevindeki mahkûmların %71,8'i hapisanede olmanın dini ibadetlerini yerine getirmeyi engellemediğini ifade etmektedir. Dini ibadetlerini yerine getirmenin engellendiğini iddia edenler ise yarı açıkta %8,8 ve E tipi cezaevinde %18,8'lik bir oranda kalmıştır.

Cezaevleri hakkında yukarıda verilen bilgileri de göz önünde bulundurursak; dini ibadetleri engelleyecek bir yapılanma bulunmadığı görülmektedir. Dini ibadetlerin

yerine getirilmesi için her türlü imkân ve tasarruf Adalet Bakanlığı ve cezaevi yetkilileri tarafından sunulmuştur. Var olan bir takım sıkıntılarda mahkûmların ibadet yerlerini ve kütüphaneleri, amaç dışı kullanımlara alet etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu da bazı yerel yasaklara veya sınırlamalara neden olmaktadır. Örneğin E tipi cezaevinde mescide giden merdivenler binanın uzak tarafında olduğu için mahkûmlar yukarı çıkarken olay çıkarabilmektedir. Yönetim bu sebeple bazı sınırlandırmalar yapmıştır. Bunlar elbette ki mahkûmların güvenliği içindir.

Tablo 4: Cezaevinde olmak dini ibadetlerinizi yerine getirmeyi engelliyor mu \*  
Vakit Namazlarınızı hangi sıklıkta kılarırsınız (E tipi cezaevi)

			Vakit namazlarınızı hangi sıklıkta kılarırsınız?						Toplam
			Çok sık	Sık	Ara sıra	Seyrek	Çok seyrek	Hiç kılmam	
Cezaevinde olmak dini ibadetlerinizi yerine getirmeyi engelliyor mu?	Kesinlikle engelleniyor	Sayın	32	9	35	6	14	24	120
		Satır	26,7%	7,5%	28,2%	5,0%	11,7%	20,0%	100%
		Sütun	80,0%	56,3%	57,4%	30,0%	41,2%	38,1%	51,3%
		Toplam	13,7%	3,8%	15,0%	2,6%	6,0%	10,3%	51,3%
	Engelleniyor	Sayın	4	5	11	4	13	11	48
		Satır	8,3%	10,4%	22,9%	8,3%	27,1%	22,9%	100%
		Sütun	10,0%	31,3%	18,0%	20,0%	38,2%	17,5%	20,5%
		Toplam	1,7%	2,1%	4,7%	1,7%	5,6%	4,7%	20,5%
	Fikrim yok	Sayın	1	1	6	3	5	6	22
		Satır	4,5%	4,5%	27,3%	13,6%	22,7%	27,3%	100%
		Sütun	2,5%	6,3%	9,8%	15,0%	14,7%	9,5%	9,4%
		Toplam	,4%	,4%	2,6%	1,3%	2,1%	2,6%	9,4%
	Engelliyor	Sayın	1	-	6	4	2	7	20
		Satır	5,0%	,0%	30,0%	20,0%	10,0%	35,0%	100%
		Sütun	2,5%	,0%	9,8%	10,0%	5,9%	11,1%	8,5%
		Toplam	,4%	,0%	2,6%	1,7%	,9%	6,4%	8,5%
	Kesinlikle engelliyor	Sayın	2	1	3	3	-	15	24
		Satır	8,3%	4,2%	12,5%	12,5%	,0%	62,5%	100%
		Sütun	5,0%	6,3%	4,9%	15,0%	,0%	23,8%	10,3%
		Toplam	,9%	,4%	1,3%	1,3%	,0%	6,4%	10,3%
Toplam	Sayın	40	16	61	20	34	63	234	
	Satır	17,1%	6,8%	26,1%	8,5%	14,59%	26,9%	100%	
	Sütun	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	
	Toplam	17,1%	6,8%	26,1%	8,5%	14,5%	26,9%	100%	

$X^2:49,422$

Anlamlılık:0,000

Çapraz tablolarla 'yarı açık cezaevindeki mahkûmların, vakit namazlarını kılama sıklığına göre ibadetin engellenmesi' arasındaki ilişkiyi değerlendirdiğimizde, 'vakit namazlarını sık kılanların' hiç birisi 'ibadetinin engellendiğini' söylemezken; 'hiç kılmayan ya da seyrek kılan' mahkûmlardan 'ibadetlerinin engellendiğini' ifade eden bir dönüt alınmıştır. E tipi cezaevinde ise, 234 katılımcı arasında 'vakit namazlarını sık ve çok sık kılarım' diyenlerden sadece 4 kişi, 'cezaevinde olmanın

ibadetleri engellediğini' söylerken; 'namaz kılmayan' %15 oranındaki mahkûm grubu, 'cezaevinde olmanın ibadetlerini engellediğini' söylemiştir(Tablo 4).

Tablo 6: İşlenen suçtan dolayı pişmanlık duyma.

Pişmanlık derecesi	Frekans		Yüzde	
	Yarı açık	E tipi	Yarı açık	E tipi
<b>Çok sık</b>	35	130	51,5	55,6
<b>Sık</b>	6	20	8,8	8,5
<b>Ara sıra</b>	14	30	20,6	12,8
<b>Çok seyrek</b>	1	8	1,5	3,4
<b>Hiç duymam</b>	10	7	14,7	3,0
<b>Cevapsız</b>	2	39	2,9	16,7
<b>Toplam</b>	<b>68</b>	<b>234</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

'İşlenen suçtan dolayı pişmanlık duyma' durumu değerlendirildiğinde farklı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Seyrek de olsa mahkûmların çoğu, işlediği suçtan ötürü zaman zaman pişmanlık duymaktadır. Yarı açık cezaevindeki mahkûmların %14,72'si hiç pişmanlık duymazken, E tipi cezaevindeki mahkûmların çoğu (%16,7) bu konuya cevap vermekten kaçınmışlardır.

İşlenen suç için mahkûmlar eğer kendilerince rasyonel temellere sahipseler bundan bir pişmanlık duyulması çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Yapılan işin yanlışlığının kişinin kendisi tarafından kabul edilmesi halinde bir pişmanlık hissiyatı oluşabilir.

Oysa suç işlemek, bazen planlı bir eylemin sonucu olabildiği gibi bazen de anlık bir davranış ya da duygunun sonucu olarak da ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla mahkûmun pişmanlık duyması suçun niteliğine de bağlıdır. Cevabı aranan şey ise, suçun niteliği her ne olursa olsun ondan pişmanlık duyulup duyulmadığıdır. Bu gerekçe ile mahkûmlara şu soru da yöneltildi: 'Aynı şartlarla yine karşılaşırsanız o suçu tekrar işler misiniz?'. Bu sorunun cevabı, suçlunun işlediği cürümün sebebine atfettiği haklılık payını da gösterecektir.

Tablo 7: Aynı şartlarla yine karşılaşırsanız o suçu tekrar işler misiniz?

Aynı suçu işlemeye ilişkin tutum	Frekans		Yüzde	
	Yarı açık	E tipi	Yarı açık	E tipi
<b>Kesinlikle yaparım</b>	11	44	16,2	18,9
<b>Yaparım</b>	7	16	10,3	6,9
<b>Fikrim Yok</b>	5	24	7,4	10,3
<b>Yapmam</b>	12	27	17,6	11,6
<b>Kesinlikle yapmam</b>	33	122	48,5	52,4
<b>Toplam</b>	<b>68</b>	<b>234</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

Tablo 7'ye göre; gerek E tipi cezaevinde, gerekse yarı açık cezaevinde benzer fikirler vardır. Yani yarı açık cezaevindeki mahkûmların %66,1'i ve E tipi cezaevindeki mahkûmların da %64'ü işledikleri suçu aynı şartlar altında bir daha işlemeyeceklerini ifade etmişlerdir. Fakat yarı açık cezaevindeki mahkûmların

%26,5'i ve E tipi cezaevindeki mahkûmların da %25,8'i ise işledikleri suçu yine tekrarlayabileceklerini ifade etmişlerdir.

Bu dikkat edilmesi gereken bir veridir. Aslında her dört kişiden birine tekabül eden bu oran, mahkûmların işledikleri cürüm karşısında rasyonel sebeplere sahip olduklarını göstermektedir. Daha da önemli olanı ise hapisanelerin nihai amacını yerine getirmede yeterince işlevsel olmadığı şeklinde değerlendirilebilir. Pişmanlık değişkenini daha iyi test etmek amacıyla sorguladığımız kontrol sorusu ise aşağıda analiz edilmiştir.

Tablo 8: Bu dünyaya yeniden gelme şansınız olsaydı cezaevinde bulunmanıza sebep olan fiili yine yapar mıydınız?

Aynı suçu işlemeye ilişkin tutum	Frekans		Yüzde	
	Yarı açık	E tipi	Yarı açık	E tipi
Kesinlikle yaparım	12	27	17,6	11,6
Yaparım	2	11	2,9	4,7
Fikrim Yok	6	30	8,8	12,9
Yapmazdım	11	39	16,2	16,7
Kesinlikle yapmazdım	34	126	50,0	54,1
Cevapsız	3	-	4,4	-
<b>Toplam</b>	<b>68</b>	<b>234</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

'Bu dünyaya yeniden gelme şansınız olsaydı cezaevinde bulunmanıza sebep olan fiili yine yapar mıydınız?' Bu soruya verilen cevaplar bir boyutu ile mahkûmların işledikleri suçların rasyonel temellerine olan inanmışlıklarını da göstermesi açısından önemlidir. Çünkü işlenen fiilin haklı olduğu (hak edildiği) düşüncesi kişiye rasyonel bir zemin hazırlayarak onun pişmanlığını hafifletir veya bu hissiyattan tamamen kurtulmasını sağlar. Verilen cevapları da bu bağlamda değerlendirirsek 'kesinlikle yaparım' ve 'yaparım' seçenekleri yarı açık cezaevinde %20,5 iken, E tipi cezaevinde %16,3 oranında çıkmaktadır ki bu yüksek bir orandır.

Gardiyan ve cezaevi vaizleriyle olan görüşmelerde de aynı gözlemsel sonuçlar elde edilmiştir. Mahkûmlar rasyonel olarak seçim yapmaktadır ve kendilerini çoğu zaman haklı görmekteyler. Bu sebeple, kendilerinin haksızlığa uğradıkları kanaati çok yaygındır. Bu durumdan dolayı da adalet sistemine güvenmemekte, adaletin yerine gelmediğine inanmaktadırlar. Bu soruya verilen cevaplar gösteriyor ki kontrol sorusu tam anlamıyla işlemiştir ve mahkûmlar sorulara içtenlikle ve doğru olarak cevap vermişlerdir. Çoğu defa mahkûmlar işledikleri suçların affedilmeyeceği korkusuyla yaşamaktadırlar ve bu psikolojik sorunlara yol açmaktadır.

Cezaevlerinde işlenen din derslerinde, pişmanlığın ve tövbenin önemi üzerinde durulması gerekir. Kişinin tövbe etmesi halinde, hiç suç işlememiş gibi olacağı vurgulanması da çok önemlidir. Bu durum mahkûmların psikolojisini düzeltebileceği gibi, sağlam bir kişiliğe sahip olmasını da sağlayabilir (Özdemir:2005:166).

Cezaevi vaizlerinin nitelikli bir hizmet içi eğitimine tabi tutulması, mahkûmların yaşadıkları ve yaşayacakları sarsıntının atlatılmasında büyük önem arz edecektir.

Tablo 9: Duyulan pişmanlığın nedeni

Pişmanlık nedenleri	Frekans		Yüzde	
	Yarı açık	E tipi	Yarı açık	E tipi
İnsanlara zarar verdiğim için pişmanım	12	37	17,6	15,9
Cezaevinde geçirdiğim zamanlar yüzünden pişmanım	12	26	17,6	11,2
Günah işlediğimi düşündüğüm için pişmanım	11	44	16,2	19,0
Yakınlarımı kötü durumda bıraktığım için pişmanım	16	51	23,5	22,0
Bir anlık öfkeye kapıldığım için pişmanım	10	44	14,7	19,0
Diğer	2	30	2,9	12,9
Cevapsız	5	-	7,4	-
<b>Toplam</b>	<b>68</b>	<b>234</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

Varsayımlardan birisi olan, 'işlenen suça yönelik pişman olma durumunda' (Tablo: 9) dini inanç ve tutumların etkili olabileceği hakkındaki düşüncemiz bu bağlamda gerçeğe örtüşmemiştir. Ayrıca 'hümanistik tavır' ile 'dini tavır' neredeyse eşittir.

Her iki cezaevinde de pişmanlık nedeni en fazla, 'yakınlarını kötü durumda bırakmaları' olarak ortaya çıkmıştır. E tipi cezaevinde de 'günah işlediğini düşündüğü için pişman' olan mahkûmlar oran olarak daha fazladır.

Bu araştırmanın temel sorunsallarından birisi de; dini tutum ve davranışlarda hapse girdikten sonra bir değişiklik olup olmadığıydı. Bu durum iki boyutta ele alınmıştır. Birincisi, hapse girdikten sonra dini inanç ve davranışlarda değişiklik olup olmadığı; ikincisi ise, değişikliğin yönünün ne olduğudur (Tablo:10'da açıklanacaktır).

İlk boyutta, yarı açık cezaevinde en yüksek frekanslı değer %47,1 ile dini inanç ve tutumlarımızda, dini yaşantımızda 'hapse girdikten sonra herhangi bir değişiklik olmadı' ve 'kesinlikle olmadı' diyenlerden oluşmaktadır. Takip eden değer ise %39,7 ile 'dini inanç ve tutumlarımızda, dini yaşantımda bir değişiklik oldu' ve 'kesinlikle oldu' diyenlerden oluşmaktadır.

E Tipi cezaevi genel olarak 'dindarlık durumunda bir değişikliğin olduğu'ndan bahsedenlerin oranı ise %68,7 düzeyindedir. 'Kesinlikle olmadı ve olmadı' diyenler %40,4 oranındadır. Yarı açık cezaevinde %39,7 oranında değişme olurken, E tipi cezaevinde %49,8 oranında bir değişme olmuştur.

Tablo 10: Hapse girdikten sonra, dini inanç ve tutumlarınızın güçlendiği, dini yaşantınızın arttığı kanaatinde misiniz?

Hapishanede dindarlığın artması durumu	Frekans		Yüzde	
	Yarı açık	E tipi	Yarı açık	E tipi
<b>Kesinlikle arttı</b>	15	66	22,1	28,2
<b>Arttı</b>	15	57	22,1	24,4
<b>Kısmen</b>	22	63	32,4	26,9
<b>Artmadı</b>	9	25	13,2	10,7
<b>Kesinlikle artmadı</b>	4	23	5,9	9,8
<b>Cevapsız</b>	3	-	4,4	-
<b>Toplam</b>	<b>68</b>	<b>234</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

İkinci boyutta ise değişimin yönü belirlenmeye çalışılmıştır. Tablo:10'da görüldüğü üzere 'hapse girdikten sonra dini inanç ve tutumların güçlendiği' ya da 'dini yaşantılarında olumlu yönde bir değişiklik olup olmadığı' hususunda ise şu değerlerle karşılaşmaktayız. Yarı açık cezaevinde kısmen de olsa mahkûmların %76,6'sının dini göstergelerinde olumlu yönde bir değişiklik olmuştur. E tipi cezaevinde ise bu oran %79,5 olmaktadır. Olumlu yönde bir değişiklik olmadığını söyleyenler ise yarı açıkta %19,1'lik bir oran iken, E tipi cezaevinde ise %20,5'lik bir oran oluşturmaktadırlar.

Bunun bir çelişki olmadığını söylemekte fayda vardır. Daha açık bir şekilde, tutumsal olarak mahkûmlar dini inançlarının arttığını hissettiklerini ifade etmişlerdir. Ancak ibadet boyutuyla durumu değerlendirecek olursak, gerçek bir dindarlaşma eğiliminin olmadığını, artışın düşünce ve inanç boyutunda (hissiyat) olduğunu söylememiz daha doğru olacaktır.

Din her şeyden önce bireyde, vicdani olarak Allah'a karşı bir sorumluluğu içerir. Topluma için doğasıyla dinin birey üzerinde tezahür eden karakteri, onu aynı zamanda birlikte yaşadığı insanlara karşı da sorumlu kılarak, toplumsal bütünlüğü bozan davranışlardan uzak durmasını ve kurallara uymasını telkin eder. Aksi olan her durumda birey ilk elde toplumsal denetleme mekanizmasının bir parçası olarak mahkeme tarafından yargılanır. İşlenen cürüme verilecek olan ceza bir çeşit "bedel"dir. Cezanın çekildiği yer olan hapishane insanların ıslahı ve onların vicdanlarıyla hesaplaşması için bir fırsat olabilir. Bu durumda hapishanelerin insanların dindarlığına olumlu etkilerinin olacağı varsayılabilir.

Tablo 11: Dindarlıkla ilgili ifadelerden hangisi sizin düşüncenizi yansıtır.

Hapishane ve dindarlaşma ilişkisi	Frekans		Yüzde	
	Yarı açık	E tipi	Yarı açık	E tipi
Hapishaneye girmeden önce daha dindardım	11	50	16,2	21,4
Hapishanede daha dindar oldum	6	41	8,8	17,5
Hapishaneden çıktıktan sonra daha dindar olacağım	8	37	11,8	15,8
Hapishane ile dindarlığım arasında bir ilişki yoktur	43	106	63,2	45,3
<b>Toplam</b>	<b>68</b>	<b>234</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

Tablo:11'e göre yapılan değerlendirmeler de 'hapishanede olma ve dindarlaşma' arasındaki ilişkiyi izah etmektedir. Yarı açık cezaevindeki mahkûmların %63,2'si; E tipi cezaevindeki mahkûmların da %45,3'ü, "hapishane ile dindarlığım arasında bir ilişki yoktur" diyerek, hapis hayatının onların dindarlıklarına etki etmediğini belirtmişlerdir.

Mahpusluk aynı zamanda işlenen suçun tekrar edilmemesi ve kişinin işlediği suçun mahiyetini anlayarak bundan arındırılması faaliyetidir. Bu arındırma faaliyeti yalnız başına belirli bir süre için kapalı tutulma faaliyeti olmamalıdır. Bu süre içinde çeşitli telkinlerle işlenen cürümlerin yanlışlıkları hakkında düşünsel bir faaliyet gerçekleştirilmelidir. Oysa ıslah edilmenin temel mantığı bir boyutuyla bireylerin işledikleri cürüm karşısında vicdani sızılarının dindirilmesi anlamına da gelmektedir. Bu ise yalnız başına hapis hayatı ile sağlanacak bir durum değildir. Bireylerin zihinlerinde yeni düşüncelerin oluşturulması için ise din en önemli referans noktalarını sunar. Bu mekanizmanın işlemediğini elde edilen verilerden anlıyoruz.

Zihni bir niteliğe sahip olan iman, pratikte benzer uygulamalarla gün yüzüne çıkar ancak, duruma ilişkin sosyolojik bakış açısı şu şekilde olmalıdır: Taplamacioğlu'na göre ibadetin birleştirici özelliği vardır. Durkheim'in de belirttiği gibi din toplumun harcıdır. Bu sebeple dinin yansması olan ibadet de birleştirmeye ve geliştirmeye yarar. Malinowski'de, ilkel toplumlardaki ibadetin en az ileri dinlerinki kadar belirgin olduğunu ve ibadet-ayın ve törenlerin en ilkelinin bile grubu birleştirmeye yönelik olduğunu ifade eder (Taplamacioğlu,1975:192). Underhill ise kilisede toplu tapınma konusunda üç şey tespit eder; ortaklaşa bir sükût, önderlerin grup adına yaptıkları tapınma töreni ve her müminin katıldığı ayın ve eylemler (Taplamacioğlu,1975:192-193).

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere ibadetin birleştirici gücü klasik düşünürler tarafından da kabul görmüştür. Bizim gözlemlerimiz ve değerlendirmelerimiz de aynı şekildedir. Cezaevine giren insanların çok fazla dini bilgisi olmamasına rağmen burada kendilerini dindarlık noktasında farklı hissetmektedirler. Ayrıca görevli cezaevi vaizleri de aynı görüşü paylaşmakta ve mahkûmların cezaevlerine girince daha da dindarlaşmalarını ifade etmektedirler.

Bu durumun kaynağı olarak da Allah'a karşı bir pişmanlık değil de daha çok psikolojik faktörlerden kaynaklandığı yorumunu paylaşmışlardır. Bu durumda dinin birleştirmeye ve ıslah etmeye yönelik fonksiyonu net bir şekilde ortaya çıkmıştır demek yanıltıcı olabilir.

Bu çalışmada dindarlık farklı boyutlarda incelendiği için tutumsal olarak mahkûmların dindarlaştığını ve bunun hem araştırma sonuçlarıyla desteklendiğini hem de gardiyan gözlemleriyle doğrulandığını söylemek gerekir.

## SONUÇ

Mahkûmların farklılığından olsa gerek yarı açık cezaevi ile E tipi cezaevi arasında gerek atmosfer olarak gerek fiziki ortam olarak ve gerekse çalışan memurlar açısından oldukça fark vardır. Ancak bu çalışmada yarı açık cezaevi ile E tipi cezaevi arasında zaman zaman belirgin farklılıklar çıkmasına rağmen, çoğu zaman benzer özellikler ortaya çıkmıştır.

Genel itibariyle E tipi cezaevi mahkûmlarının dini konulardaki bilgisi ve dindarlık düzeyi yarı açık cezaevinde bulunan mahkûmlarınkinden biraz daha düşük olmuştur. Ayrıca suç türleri açısından daha fazla ve daha çeşitli olmuştur. Toplumca olumsuz sayılabilecek özellikler açısından değerlendirdiğimizde de E tipi cezaevi, yarı açık cezaevini çoğunlukla geçmiştir.

Araştırmaya katılan mahkûmların demografik durumlarına baktığımızda çoğunluk 26-40 yaş arasındadır. İkamet edilen yer olarak baktığımızda E tipi cezaevi mahkûmları(%67,6) ve yarı açık cezaevi mahkûmları (%65) Büyükşehir ve il kökenlilerdir. Burada Büyükşehirlerin suç ile ilişkisi bir kez daha vurgulanmış olmaktadır. E tipi cezaevi mahkûmlarının %52,6'sı evli iken yarı açık cezaevi mahkûmlarının %76,5'i evlidir. Ayrıca E tipi cezaevi mahkûmlarının %62'si ilkököl mezunu iken, yarı açık cezaevi mahkûmlarının %50'si ilkököl mezunudur. Mahkûmların büyük bir oranının eğitimsiz olduğu ve eğitimsiz anne babalardan dünyaya geldikleri göze çarpan veriler arasındadır. E tipi cezaevinde mahkûmların babalarının %84,2'si ilkököl mezunu ya da sadece okuryazar iken, yarı açık cezaevi mahkûmların babalarının %80,9'u ilkököl mezunu ya da okuryazardır. Annelerinin eğitim düzeyi ise babalarınkinden çok farklı değildir.

Sonuç itibariyle; mahkûmların anne-babalarının eğitim seviyeleri düşüktür, ayrıca mahkûmların eğitim seviyeleri de gayet düşüktür. Bu durumda hem ebeveynlerin öğrenim düzeyinin düşük olması hem de mahkûmun eğitim düzeyinin düşük olması beraberinde suçu getirebilmektedir.

Mahkûmların meslekleri ele alındığında, meslek türlerine ilişkin eşit ve belirgin bir dağılım gözükmemektedir. Genelde mahkûmlar serbest meslek sahibi olanlardan ve işsizlerden oluşmaktadır. Düzenli bir geliri olan memur vb. mesleklere sahip mahkûm oranı; yarı açık cezaevinde %4,4 iken, E tipi cezaevinde %3,8'dir. Bu durumda iyi bir mesleğe ve iyi bir maaşa sahip olamamak, ilerde suçlu olma ihtimalini etkileyen unsurlar arasında yer almaktadır. Mahkûmların



aylık gelirlerini de göz önünde tutarsak, büyük bir kısmının geliri yok denecek kadar azdır.

Bu araştırmanın bir diğer bulgusu ise dini bilgi ve eğitim açısından hem mahkûmların hem de ailelerinin bu konudaki bilinçlerinin zayıf olduğudur. Katılımcı mahkûmların ne derece inandığı, ibadet etme sıklığı, helal-harama veya yasaklara dikkat edip etmediği noktasında E tipi cezaevi yine yarı açık cezaevine göre gerilerde kalmaktadır. Vakit namazlarını kılma sıklığı ele alındığında sık ve çok sık kılma oranı E tipi cezaevinde %23,9 iken, yarı açık cezaevinde %35,3'tür. Namaz kılmadığında üzüme oranı ele alındığında, E tipi cezaevinde oran %79,4 iken, yarı açık cezaevinde %84,8'dir. Bir defada olsa alkollü içki içme oranı ele alındığında, E tipi cezaevinde alkol kullananların oranı %62 iken, yarı açık cezaevinde %43,3'tür. Bu durum, E tipi cezaevindeki mahkûmların özelliğinden kaynaklanmaktadır. Yarı açık cezaevinde, E tipi cezaevine göre daha ılımlı ve ıslah olmuş mahkûmlar kalırken, E tipi cezaevinde en ağır suçları işleyen, her tür suçtan hüküm giyen mahkûmlar bulunmaktadır.

Mahkûmların dine ilişkin tutumlarına baktığımızda; E tipi cezaevi mahkûmlarının %66,2'si çocuklarına dini eğitim verilmesini isterken, yarı açık cezaevi mahkûmlarının %73,5'i çocuklarına dini eğitim verilmesini istemektedir. Görüldüğü gibi buraya kadar olan değerlere göz attığımızda E tipi cezaevinin birçok konuda biraz daha geri olduğu açıktır.

Araştırmaya ilişkin değerlendirmeler ve tablolar uyarınca, cezaevinde olmanın dini ibadetleri yerine getirmede engel teşkil etmediği yine ilgili bulgularda açıkça görülmektedir. Dini ibadetler olarak kastettiğimiz ise cezaevi sınırları içerisinde yapılabilecek olan ibadetlerdir.

Yine araştırma saiklerinden birisi de mahkûmların pişman olma durumlarıydı. Mahkûmların büyük bir çoğunluğu işledikleri suçtan dolayı pişman olmuş durumdadırlar. Pişman olma sebepleri de sırasıyla; yakınlarını kötü durumda bırakmış olma hissi ve cezaevlerindeki boşa geçirmiş oldukları zaman gelmektedir. Yani pişman olma durumlarında dini nedenler ya da günah korkusu gibi aşkın duygular çok sonralarda belirmekte ve az bir oranda seyretmektedir.

Cezaevinde kalınan süre içerisinde mahkûmların hem fiziksel hem de mental olarak değişime uğradığı düşünülebilir. Bu değişim onların dini duygularında ve ibadet etme sıklıklarında da kendini gösterebilir. Cezaevine girdikten sonra dini inancının arttığını söyleyen kişiler E tipi cezaevinde %52,6 iken, yarı açık cezaevinde %46,2'dir. Ancak hapishane ile dindarlığın arasında bir ilişki yoktur diyenlerin oranı da E tipi cezaevinde %45,3 iken, yarı açık cezaevinde %62,7'dir.

Mahkûmların %50'ye yakını 'kendimi daha dindar hissediyorum' demiştir, ancak cezaevinde yapılabilecek olan dini ibadetleri (namaz) bile yerine getirecek irade E tipi cezaevinde %23,9 iken, yarı açık cezaevinde %35,3'tür. Diğer taraftan hapse girmeden önce dindar olup 'kadere küsen' ve ibadeti bırakan mahkûm

oranı da, hapse girdikten sonra dindarlaştıran mahkûm oranından daha fazladır (Bkz. Tablo 11). Bu sebeple iki yönlü bir durum ortaya çıkmaktadır.

Bazı mahkûmlarla olan birebir görüşmeler dolayısıyla şu sonuca vardık. Hapse girmeden önce gayet olumlu, insanlara ve kurallara saygılı ve dindar bir hayat yaşayan, kazara-istemeyerek ya da mecbur kalarak işlediği bir suç yüzünden hüküm giyenler, kendine göre hak etmediği bir nedenden dolayı mahkûm olanlar, hapisanede artık bu durumlara (genel ahlak ve dindarlık kalıpları) dikkat etmez hale gelmektedir. Diğer yöndeki mahkûmlar ise zaten kuralsız, insan hakları ihlali yaparak, günah sevap bilmeden yaşadığı, mahkûm olduktan sonra kendisini bir toplumsal zararlı gibi gördüğü için düzelme ve ıslah aşamasına geçmek isteyebiliyor. Bu sebeple de dine sarılabilmekte ve kendisini mahkûm olduktan sonra dindarlaşmış görebilmektedir.

Kızmaz(2005) din ve suçluluk analizinde; 'din-suç ilişkisi araştırmalarının çok çeşitli olduğunu ve dindarlık-suç korelasyon bulgularının farklılık arz ettiğini, ilişkinin pozitif veya negatif olabileceğini ya da ilişkinin olmayabileceğini' ortaya koymuştur

Mahkûmların ne düşündüğü onların ıslahı açısından önem taşımaktadır. Kendilerinde dini açıdan bir değişim, bir olumluluk görüyorlarsa ya da kendilerini daha dindar hissediyorlarsa bu durum değerlendirilmelidir. Çıkan veriler neticesinde, cezaevinde olmanın mahkûmu dindarlaştırdığı ya da sekülerleştirdiği gibi genel bir ifade kurmak bu sebeplerle zor gelmektedir.

Böyle bir genelleme yapmak yerine çok daha spesifik sonuçlar öne sürebiliriz. Araştırma bulgularımıza göre mahkûmlar dindarlığın tutumsal ve inanç boyutuyla bir güçlenme ve olumlu bir değişim yaşarken bu gözlenen artış dindarlığın bir diğer önemli göstergesi olan ibadet boyutunda göze çarpmamaktadır.

Son olarak cezaevlerinde yapılabilecek bazı durum değişikliklerini ve araştırma sonucuna göre ele alınabilecek düzenlemeleri sıralamayı uygun bulduk. Somut olarak Konya cezaevlerinde değişikliğe gidilebilecek alanlar ve yapılabilecek uygulamalar şunlardır:

1- Cezaevlerinin yöresel özelliklere göre belli iş alanlarına dayalı bir kurum haline getirilerek hükümlülerin çalışabilecekleri, para kazanabilecekleri ve meslek öğrenebilecekleri bir fabrikaya dönüştürülmesi gerekir. Bunun sonucunda mahkûmun bir mesleği olacak ve hayata bakış açısı biraz da olsa değişecek ve özgürlüğe kavuştuğu zaman peşinden koşturacağı bir işi olacaktır. Bu bağlamda E tipi cezaevi de 600 kişilik dev bir atölyeye dönüştürülmelidir. Konya bir sanayi şehridir ve tekstilden ayakkabıcılığa çok önemli oranlarda mal ihraç etmektedir. Neden bu ürünler arasında cezaevlerindeki mahkûmların ürünleri olmasın.

2- Tabi ki bu durumun mümkün olabilmesi için cezaevlerinin yeterli tefrişat ve donanıma sahip olması gerekmektedir. Gerekli atölyeler açılmalı ve üretimin alt yapısı hazırlanmalıdır. Meslek öğretecek eleman alımı da bu altyapılardandır.

3- Din bilgisi dersleri için program hazırlanırken şu amaçlardan hangisine hizmet edeceğinin kararlaştırılmış olması gerekir. Bu derslerin amacının, mahkûmları dini açılardan bilgilendirmek ve dini bilgi düzeylerini arttırmaya yönelik mi yoksa, ıslaha yönelik bir araç olarak kullanmaya yönelik mi olduğuna olacağına dair net bir politika gereklidir.

Mahkûmların büyük çoğunluğunun aynı suçu tekrar işleyebilirim dediği bir ortamda derslerin ve işlenen konuların, suçu tekrar etmeyi önleyebilecek şekilde ve pratiğe yönelik (ıslah temelli din eğitimi) olarak belirlenmesi daha makul görülmektedir. Batıda yapılan çalışmalarda belirttiğimiz gibi dini, ıslah aracı olarak kullanan yapılanmalar mevcuttur. Türkiye'de son zamanlarda artan şiddet olayları da, artık yeni yöntemlerin denenmesi gerektiğini vurgular düzeydedir.

4- Din dersleri müfredatı 1981 yılında hazırlanmış ve revizyona uğramadan hapisane müdürlerinin de inisiyatifi ve dine olan tutumlarıyla bugüne kadar gelmiştir. Pratiğe yönelik bir program hazırlanmalı ve din derslerinin doğaçlama işlenmesine son verilmelidir. Henüz cezaevi vaizlerini ve din eğitimi veren öğretmenlerimizin takip edebileceği somut ve kararlaştırılmış bir ders kitabı bulunmamaktadır. Bu sorunlar aşıldığı taktirde kümülatif olmayan, enformatif bilgi akışından öte gitmeyen yönemsiz uygulamalarla vakit ve emek kaybının önüne geçilmiş olur.

**KAYNAKÇA**

- ADLER, Freda, G.O.W. Mueller, W.Laufer (1991) *Criminology*. Mc Graw-Hill Inc New York
- AKSOY, Nazire Erinc (1998) *The Relationship Between Religiosity And Crime*, A Thesis Submitted To The Graduate School Of Sciences Of The Middle East University, July, Ankara.
- BECKFORD, James And Gilliat, Sophie (1998) *Religion In Prison: Equal Rites In A Multi-Faith Society*, 232 Pp. Cambridge University Pres, Cambridge.
- BECKFORD, James A. (1999) '*Rational Choose Theory And Prison Chaplancy:The Chaplain's Dilemma*' *British Journal Of Sociology*. Vol.50 No:4 December, pp.671-685 London School Of Economics. London.
- DEMİRBAŞ, Timur (2001) *Kriminoloji*, Seçkin Kitapevi Ankara.
- DİX, Felecia Ann (1997) *Race Religion And The Inmate Culture: An Interperetation Of Islam In American Prisons*, Spring Semester, The Florida State Universty School Of Criminology And Criminal Justice.
- ESERPEK, Altan(1979) *Sosyal Kontrol, Sapma Ve Sosyal Değişme Erzurumun İki Köyünde Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Ankara Ün. Eğt. Fak. Yay. No:76. Ankara.
- FOUCAULT, Michel (1992) *Hapishanenin Doğuşu*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitapevi, Ankara.
- GÜNAY, Ünver (2000) *Din Sosyolojisi*. İnsan Yay. 3. Baskı İstanbul.
- İÇLİ, Tülin; A. Ögün (1988) '*Sosyal Değişme Sürecinde Kadın Suçluluğu*', H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi. Cilt:5, Sayı:2 Aralık,1988 17-32 Ankara.
- İÇLİ, Tülin(1997) *Sosyal Bilimlerde İstatistik*, H.Ü. Fen Fakültesi Basımevi. Ankara.
- İÇLİ, Tülin (1998) *Kriminoloji*, Ankara.
- KIZMAZ, Zahir(2005) '*Din Ve Suçluluk: Suç Teorileri Açısından Kuramsal Bir Yaklaşım*'. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. Cilt:15 Sayı:1 Sf:189-215 Elazığ.
- KIZMAZ, Zahir(2006) *Cezaevi Müdavimleri: İnatçı Suçlular*. Orion Yayınları Ankara.
- ÖZDEMİR, Şuayp (2005) *Değerler Eğitim Dergisi*. '*Cezaevlerinde Din Eğitiminin Temel Problemlerine Genel Bir Bakış*' Ocak, Sayı:9 Cilt:3 İstanbul.
- PARK, A.Robert,(2007) '*İnsan Ekolojisi*'. Sosyolojide Temel Fikirler. Yazan: Martin Slattery Çev:Hacer Harlak Editör: Ümit Tatlıcan,Gülhan Demiriz. Sentez Yayıncılık. İstanbul. Resmi Gazete (1967) Ankara.

- ROJAS, Patrisia Macias (1998) Complex Facts,  
(<http://www.corpwatch.org/article.php?id=862>), Erişim  
tarihi:13.11.2005.
- SOLMAZ, Bünyamin (1996) 'Dinin Toplum Ve Kültür Üzerine Etkileri' İlahiyat  
Fakültesi Dergisi, Selçuk Üniversitesi, Ayrı Basım, Sayı:6 Sf:125-145 Konya.
- SOLOMON, Lois K.(2009) Florida Prison Becomes Faith-Based Penitentiary,  
Mcclatchy - Tribune Business News. Washington: May 11, 2009  
[http://Proquest.Umi.Com/Pqdweb?](http://Proquest.Umi.Com/Pqdweb?Did=1706753641&Sid=2&Fmt=3&Clientid=41950&Rqt=309&Vname=Pqd)  
[Did=1706753641&Sid=2&Fmt=3&Clientid=41950&Rqt=309&Vname](http://Proquest.Umi.Com/Pqdweb?Did=1706753641&Sid=2&Fmt=3&Clientid=41950&Rqt=309&Vname=Pqd)  
[=Pqd](http://Proquest.Umi.Com/Pqdweb?Did=1706753641&Sid=2&Fmt=3&Clientid=41950&Rqt=309&Vname=Pqd). Erişim Tarihi: 10-10-2009
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet (1961) Din Sosyolojisine Giriş, Ankara  
Üniversitesi Basımevi 2. Basım. Ankara.
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet (1975) Din Sosyolojisi , Ankara Üniversitesi  
Basımevi 2. Baskı. Ankara.
- TEZCAN, Mahmut (1995) Sosyolojiye Giriş Temel Kavramlar. 4. Baskı Ankara.
- YAVUZER, Haluk (1996) Çocuk Ve Suç, Remzi Kitabevi 8.Basım, Eylül, İstanbul.

## TRANSKÜLTÜRELLE KOMPETENZ UND LANDESKUNDE IN DEN REGIONAL ERSTELLTEN DAF-LEHRWERKEN IN DER TÜRKIE

Yrd. Doç. Dr. Filiz İlknur CUMA  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi  
Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü  
filizilknur@yahoo. de

### Abstrakt

Wenn die visuellen Merkmale, der in der Türkei vorbereiteten Fremdsprachenlehrbücher betrachtet wird, ist es zu bemerken, dass sie bei der Kulturübertragung grosse Rolle spielen. Wenn aber die visuellen Faktoren nur als eine Dekoration aufgenommen werden und die kommunikative Seite vernachlässigt wird kann die im Grunde erwartete Wirkung nicht erzielt werden. Aber für die modernen Fremdsprachenunterrichtsmethoden der Gegenwart ist die Bildsprache eine unendbehrliche Begebenheit. Häufig wird sogar die Bildsprache bevorzugt. Deshalb muss das Bild, die Umgebung und die Sprache als drei wichtige Elemente beim Fremdspracherwerb und bei der Vorbereitungsprozess der Fremdsprachenlehrbücher als ein Einheit behandelt werden. Das beeindruckt auch die Motivation positiv. Von den Erwerbern wird bei der kommunikativen und vergleichenden Landeskundenerwerb erwartet, dass sie die eigene Kultur beser beherrschen können. Das zeigt die Bedeutung der vergleichenden Kultur und Landeskundenfähigkeit auf methodischen Basis. Diese Studie befasst sich im Rahmen der erwähnten Strukturen die visuelle Kulturübertragung mit Beispielen in den Fremdsprachenlehrwerken.

**Schlüsselwörter:** Lehrwerke, landeskunde, visualisierung, transkulturell, interkulturalität

## TÜRKİYE DE HAZIRLANMIŞ ALMANCA YABANCI DİL DERS KİTAPLARINDA KARŞILAŞTIRMALI KÜLTÜR YETİSİ VE ÜLKE BİLGİSİ

### Özet

Yabancı dil ders kitaplarındaki görsel unsurlar ele alındığında, bunların kültür aktarımında önemli fonksiyonlara sahip oldukları anlaşılmaktadır. Eğer görsel unsurlar ders kitaplarında sadece bir dekor amacı ile kullanılıp iletişimsel yönü göz ardı edilirse, asıl uyandırması gereken etkiyi sağlaması beklenemez. Oysa çağımızda, modern yabancı dil öğretimi metotlarında resim dilinin önemli bir fonksiyonu olduğu yadsınmaz. Hatta bazı durumlarda dil ile ifadeden çok görsel iletişim tercih edilmektedir. Bundan dolayı resim, çevre ve dil üçlemesi yabancı dil öğretimi ve ders kitaplarının hazırlanma sürecinde birlikte ele alınmalıdır. Böylelikle öğrencinin motivasyonunu olumlu etkilemektedir. Yabancı dil öğreniminde kendi ve hedef kültürü karşılaştırmalı edinim sürecinin, bilşsel bir şekilde gerçekleşmesi için, kendi kültürünü daha iyi özümsemiş olması beklenir. Bu da bize yabancı dil öğreniminde karşılaştırmalı kültür yetisinin ve ülke bilgisi didaktiğinin vazgeçilmez bir yöntem olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada yabancı dil ders kitaplarında uygulanan görsel unsurlar ders kitaplarından örnekler verilerek yukardaki unsurlar bağlamında, kültürel aktarım çerçevesinde, ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Almanca ders kitapları, ülke bilgisi, görsellik, kültür aktarımı, kültürlerarasılık.

## **EINLEITUNG**

In den letzten Jahren vor allem mittels einer entsprechenden interkulturellen (transkulturellen) Konzeption von regional erstellten DaF-Lehrwerken in der Türkei, wird in diesem Artikel versucht, inwieweit sie explizit die Zielkultur den Schülern vermittelt.

In den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts hat die Kulturkundebewegung an Bedeutung zugenommen. Heute haben landeskundliche Informationen eine unverzichtbare, nützliche Wirkung im Lernprozess, besonders im FSU. In diesem Artikel werde ich mich besonders auf die kulturell geprägten Bilder in den regional erstellten DaF-Lehrwerken konzentrieren. Besonders das Erlernen einer Fremdsprache ist an Inhalte und an Wissen gekoppelt. Wie die Wörter und die Texte sind auch die landeskundlichen Bilder von grosser Bedeutung. Kulturell geprägte Bilder sollten auch einen Ausschnitt aus der fremden Realität vermitteln. Das Lernen wird in jedem Satz, Text, Bild mit Gedanken, Verhaltensweisen, sozialen Konventionen von Wörtern der Zielsprachlichen Realität konfrontiert. Jedes Lehrbuch sollte mehr oder weniger landeskundliche Informationen transportieren. Denn ohne Kenntnisse über die Zielsprachliche Kultur kann kein kommunikatives Konzept entstehen, deshalb sind Fremdsprachenunterrichte und Landeskunde zwei Disziplinen die unabdingbar zusammen gehören müssen. Mit der Aufmerksamkeit darauf, dass die landeskundlichen Bilder in den regional erstellten Lehrwerken sehr wichtig sind, sollte man auf die Auswahl der kulturell geprägten Bilder acht geben. Die landeskundlichen Informationen des Lehrwerkes, sollte die transkulturelle bzw. vergleichende Landeskundeforschung vermitteln. Damit das Transkulturelle Kompetenz und die Landeskundedidaktik im DaF- Unterricht erfolgreich durchgeführt werden kann.

### **1. INTERKULTURALITÄT IM FREMDSPRACHENUNTERRICHT**

Kultur ist ein typisches Orientierungssystem für eine Gesellschaft, Organisation oder einer Gruppe. Die Orientierungssysteme – die auch Kulturstandards genannt werden - stützen sich auf spezifische Symbole und werden in der jeweiligen Gesellschaft tradiert. Das Denken, Wahrnehmen, Werten und Handeln stehen unter kulturellem Einfluss, der gleichzeitig auch die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft kennzeichnet. Ein kulturorientiertes Handlungsfeld des zu einer Gesellschaft zugehörigen Individuums ist die Voraussetzung für eigenständige Umweltbewältigung (vgl. Thomas 1993, S. 279). Anerkennung, Wertschätzung, Toleranz, gegenseitiges Verstehen, Solidarität, Sensibilisierung für gemeinsame Grundwerte, Normen, kulturelle Gemeinsamkeiten, Entdeckung von Möglichkeiten gegenseitiger Ergänzung und Aufbau eines interkulturellen Erfahrungs- und Handlungswissens werden durch das interkulturelle Lernen erzielt (vgl. Thomas 1993, S. 280).

Der häufigste Verwendungsbereich für Bilder ist sicherlich die landeskundliche Informationsübertragung. Viele Lehrer arbeiten mit Bildern, die einen großen Spielraum für Verwendungsmöglichkeiten bieten wie z.B. über ein Sachverhalt informieren, einen Text illustrieren oder kommentieren, die Bedeutungsvermittlung unterstützen, zum Sprechen oder Schreiben anregen. Allgemein kann man mit Sicherheit sagen, daß die Bilder das Lernen und das Behalten erleichtern (vgl. Macaire/Hosch 1992, S. 20).

Alle Bilder und sogar auch Fotos, die im Allgemeinen als objektive Träger bewertet werden, sind neben der Objektivität auch subjektiv zu betrachten. Außerdem wird auf Bilder wegen vorheriger Erfahrungen mit der Zielkultur individuell oder kulturell reagiert. Ein relevantes Merkmal der interkulturellen Landeskunde ist die Differenzierung und die Erweiterung des persönlichen Images von der neuen Kultur.

Das Bild gibt eine genauere Information über ein bestimmtes Thema (z.B. Wohnen, Essen, Bekleidung usw.), indem es einen Eindruck von einem Ausschnitt der zielsprachlichen Kultur vermittelt. Somit spiegelt das Bild eine Welt bzw. eine Kultur wider und zwar die Kultur des Landes, in den es entstanden ist. Somit reflektieren die Bilder landeskundliche Aspekte eines Landes. Weil bei der Auswahl der Aspekte die Einstellung und die Zielsetzung des Fotografers eine wichtige Rolle spielt, reflektiert ein Foto nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv. Denn die Auswahl stützt sich auf verschiedene Faktoren wie informieren, Kritik ausüben oder eine Impression geben. Das gleiche gilt auch für Illustrationen (vgl. Macaire/Hosch 1996, S. 20, 57). Weil Bilder uns über einen Ausschnitt aus der fremden Kultur informieren, stehen Bilder und Landeskunde in einem engen Zusammenhang. Und weil Bilder eine Realität aus der Sicht einer bestimmten Person schildern und dabei auch subjektiv sind, unterscheiden sie sich nicht von geschriebenen Texten.

Die Widerspiegelung eines Kulturausschnittes in einem Bild hängt also von der Auswahl des Bildmachers ab. Die Bilder werden aber erst durch die Betrachter zum Leben erweckt. In dieser Hinsicht ist die Wahrnehmung von den subjektiven und kulturbedingten Erfahrungen des Betrachters abhängig. Die Rezeption ist bei der Wahrnehmung ein aktiver Prozess. Die Erfahrungswelt des Betrachtenden ist durch Vorwissen, durch Einstellungen und Haltung der Lernenden zu der fremden Kultur geprägt. Die Lernenden gehen immer von ihrer eigenkulturellen Perspektiven aus. Der Interessenbereich der Lernenden spielt bei der Aufnahme eine subjektive Rolle. Denn die Lernenden nehmen zunächst nur das wahr, was für sie interessant ist und demgemäß was sie wahrnehmen wollen (vgl. Macaire/Hosch 1992, S. 20). Somit entsteht eine transkulturelle Wahrnehmungssystem bei dem Lernenden, was das Unterrichts im interkulturellen Kompetenz richtet. Dabei entsteht die Grundlage für die Landeskundendidaktik.

Wenn man im FSU ein Bild sieht, so hat man häufig schon ein Vorwissen, die aus der eigenkulturellen Perspektive entstanden ist. Dieses Vorwissen, das



bewusst oder unbewusst immer gegenwärtig ist, ist in unserem Gedächtnis als Schema gespeichert. Bei der Wahrnehmung von Bildern, vor allem bei Collagen, konzentriert sich der Blick zuerst auf die bekannten Elemente. Die vertrauten und in unsere Erfahrungswelt häufig auftretenden Elemente aktivieren ein mentales Schema. Aber diese Schemata, ohne sie man viele Bilder überhaupt nicht verstehen könnte, sind aufgrund kultureller und individueller Erfahrungen bei jedem Lerner unterschiedlich. Um diese Schemata zu entwickeln, benötigt man Informationen als Vorwissen, die Orientierungspunkte für die Bildinterpretation bilden (vgl. Macaire/Hosch 1992, S. 21-22). Deshalb sollten die Bilder nicht zu viele unbekannte Details beinhalten, mit denen die Lernenden nicht vertraut sind. Denn der Prozess der Wahrnehmung geht vom Bekannten zum Unbekannten. Danach werden die neu gewonnenen Erfahrungen verallgemeinert. Somit gewinnt man häufig ein Bild von der Kultur und der Gesellschaft des fremden Landes.

Die eigene Sprache und Kultur ist häufig der Ausgangspunkt, von dem aus das Fremde erlernt wird. Das Neue wird durch den Filter des Vertrauten wahrgenommen, eingeordnet und verarbeitet. Der Kontakt mit anderen Sprachen bzw. mit anderen Kulturen und Normen zeigt die Relativität der muttersprachig gelernten Wirklichkeit. Deshalb wird öfters auf das Andere erstaunlich, negativ oder übertrieben positiv reagiert. Häufig wird das Fremde als Stereotyp wahrgenommen. Die Stereotypen beeinflussen die Wahrnehmung meistens negativ. Die Lernenden interpretieren das Fremde unvorbereitet und ohne eine Strategie auf der Grundlage ihrer eigenkulturellen Gewohnheiten (vgl. Storch 1999, S. 289- 295). Um das zu vermeiden, sollten einige Maßnahmen getroffen werden: Die Bedeutungen sollten in einer konkreten Situation wie in einer fremdkulturellen Gesellschaftsregeln angeeignet werden. Die Themenauswahl, der z.B. schwerpunktl. die (Vor-) Urteile und ihre Gründe beinhalten, indem konfrontativ vorgegangen wird, sollte thematisch, soziokulturell oder individuell sorgfältig bearbeitet werden.

In der Auseinandersetzung mit der fremden Kultur wird ein bestimmtes Bild entwickelt, das nicht alle Bereiche erfassen kann und auf Verallgemeinerungen und Interpretationen basiert. Ein dynamisches Bild, das für neue Erfahrungen mit der Zielsprachlichen Kultur offen bleibt, ist empfehlenswert. Ein interkultureller Vergleich unter bildlichen Aspekten führt die Lernenden zu der Erkenntnis, dass viele Erscheinungen der Gesellschaften anders sind und nicht verglichen werden können. Dieses Erkennen führt zu einer vorurteilsfreien Aufnahme, die nicht mehr versucht, die fremde Kultur als besser oder schlechter zu bewerten (vgl. Macaire/Hosch 1996, S. 26), und das Fremde tollerierter wahrzunehmen.

Das didaktische Prinzip beim Textverstehen, dass Unbekannte vom Bekannten her zu erschließen, ist auch für die Wahrnehmung und Bedeutungserschließung der Bilder gültig. Wie bei den Texten wird auch bei den Bildern das kulturell Vertraute vor den Fremden wahrgenommen. Manchmal ist es auch der Fall, dass das Fremde ignoriert oder abgelehnt wird (vgl. Macaire/Hosch

1996, S. 27). In der historischen Abfolge können drei landeskundliche Ansätze unterschieden werden: Der kognitive Ansatz, der die Landeskunde in die fremdsprachliche Kultur überträgt; der kommunikative Ansatz, der die Landeskunde in dem FSU als Alltagskultur einbezieht und als drittes der Interkulturelle Ansatz, der die Kultur als eine Begegnung mit fremden, soziokulturellen Umgebung anerkennt.

Der Ablauf einer landeskundlich geprägten Bildanalyse der methodisch zu einer Differenzierung führt, verläuft schrittartig. Zuerst sollte das Bild beschrieben werden. Danach sollten die fremden und die vertrauten Objekte festgestellt werden. Dies führt zu einem Vergleich zwischen fremden und vertrauten Situationen. Danach sollten die Schüler zu einer Feststellung von Bedeutung geleitet werden, in dem sie mit Erklärungen sinngemäß kooperieren. Die danach folgende Bewertungsphase führt zu einer Stellungnahme, indem die Schüler die auf dem Bild geschilderten Situation mit ihren eigenkulturellen Erfahrungen konfrontieren (vgl. Macaire/Hosch 1996, S. 29). Es wird auch darauf hingewiesen, dass der FSU manchmal selbst ein landeskundliches Ereignis darstellt: der Lehrer ist in manchen Fällen Vertreter der zielsprachlichen Kultur. Der Unterricht beinhaltet nicht nur Sprachvermittlung, sondern auch eine Begegnung mit der zielsprachlichen Kultur (vgl. Storch 1999, S. 288). Der Lehrer wird öfters mit der fremdsprachlichen soziokulturellen Realität identifiziert. In diesem Fall ist der Lehrer Mittler zwischen den Kulturen.

Die Bilder im Unterricht sollten die Erfahrungswelt der Schüler ansprechen. Danach können die Schüler das Fremde erkennen und Vermutungen aktivieren. Dafür ist es sehr hilfreich, Erklärungen oder Zusatzbilder zur Verfügung zu stellen. Eine Textergänzung ist besonders für landeskundliche Bilder nötig (vgl. Macaire/Hosch 1992, S. 24). Die wichtigsten Ziele des interkulturellen Ansatzes sind dabei Handlungskompetenzen, Aneignungsfähigkeit für fremde Bedeutungen entwickeln, die kulturell geprägten Wahrnehmungen erkennen, Missverständnisse im Voraus erkennen, Empathiefähigkeit und Ambiguitätstoleranz entwickeln (vgl. Ghobeyshi/Koreik 2003, S.352-364).

Das Lehrbuch ist eine wichtige Informationsquelle über Elemente der zielsprachlichen Kultur. Bilder in den Lehrbüchern erzeugen wie die Texte visuelle Wahrnehmungen im Gedächtnis. Diese Image verknüpfen sich mit vorhandenen Vorstellungen und lösen meistens Neugier aus (vgl. Macaire/Hosch 1996, S. 31). Deshalb sollte bei der Auswahl von Bildern beachtet werden, welche Informationen die Bilder transportieren sollen.

## **2. LANDESKUNDLICHE ASPEKTE IN DEM REGIONAL ERSTELLTEN DAF-LEHRWERKEN „LERN MIT UNS“**

Mit der Thematisierung der fremdsprachlichen Realität im Unterricht findet die Begegnung mit dem Fremden statt. Diese Begegnung kann aber problematisch sein, wenn sie in einem veralteten Lehrbuch übertragen wird, weil

bei alten Auflagen die Gefahr besteht, dass sie mit der aktuellen Wirklichkeit nicht mehr übereinstimmen. Außerdem ist es auch ein Nachteil, wenn der Lehrer kein konkretes Bild über das fremdsprachliche Land hat (vgl. Storch 1999, S. 286). Aus diesen Gründen befindet sich die Landeskunde in einem sehr sensiblen Bereich des Unterrichts.

Wie dargestellt, ist die Wahrnehmung von Bildern kulturbedingt. Die landeskundlichen Bilder sollten ein Beitrag für die Erweiterung der vorhandenen Kenntnisse und Vorstellungen leisten. Bilder müssen wie Texte gelesen werden und dazu braucht man landesspezifische Informationen. Landeskundliche Bilder sollten vor allem Differenzen zwischen den Kulturen aufzeigen und Missverständnisse vorbeugen. Dazu müssen Lernstrategien angeboten werden, um die Fremdperspektive konsequent einnehmen zu können. Dieses Zitat von Sturm könnte für die Erstellung von Lernstrategien hinweisend sein:

„Was für das Lehrbuch gilt, gilt auch für die Bilder. Der pädagogische Zeigefinger kann unerträglich werden, wenn man ihn überall, offen oder versteckt, merkt. Natürlich wollen Sprachlernende etwas sehen und hören von dem Land, dessen Sprache sie lernen. Aber die Landeskunde darf nicht zur Krankheit werden [...] die Ruhe muss im Lehrbuch unbedingt überwiegen. Erholung brauchen die Augen, Klarheit, Luft, Transparenz. Raum für die ‚andere Wachheit‘.“ (Sturm 1990, S. 76)

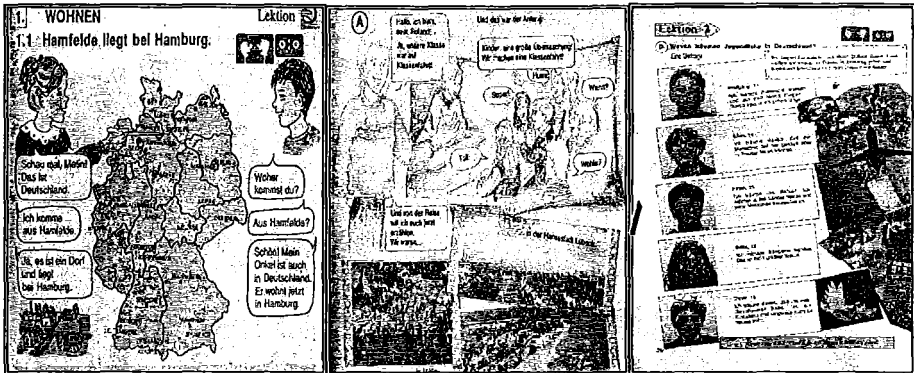
Wie Sturm erwähnt, sollten in den fremdsprachlichen Lehrwerken Bilder, die die landeskundliche Informationen tragen, die Kultur des fremden Landes vermitteln können. Aber leider sind die landeskundlichen Bilder in den regional erstellten kommunikativen Lehrwerken sehr wenig vorhanden. Wie z.B. in „Lern Mit Uns 1, 2, 3“ (LMU). Die landeskundlichen Bilder in diesen Lehrwerken übertragen meistens die eigene Kultur bzw. die türkische Kultur. Auch die landeskundlichen Bilder der Zielsprachenland sind für das Wissen der fremden Kultur unzureichend. Sie erwecken bei den Lernenden keine Neugier und auch keine Interesse, dass bei den Lernenden zu einem Wahrnehmungshemmung führen kann. Das ist ein Hindernis für ein transkulturelles Kompetenz. Diese landeskundlichen Bilder, sollte vor allem den Alltag, die Kleidung der Gesellschaft, das Familienleben der Zielsprachenland real übertragen können.

Einige regional erstellten Lehrwerke die ich in diesem Artikel untersucht habe, und die immer noch in der Türkei an den Schulen als Lernmittel (Lehrwerk) verwendet werden, tragen keine bestimmten Kultur geprägten Wahrnehmungen der Zielsprachenland.

Die Wahrnehmung des Bildinhaltes ist von kulturbedingten Erfahrungen, Gewohnheiten, Vorwissen und Erwartungen abhängig. In LMU 1, 2 und 3 befinden sich einige Bilder, die die zielsprachliche Kultur reflektierten. Die Schüler können mit Hilfe dieser Bilder eine Verbindung mit der fremden Kultur herstellen. Aber der Umfang dieser Bilder ist sehr begrenzt. Es wäre viel zweckmäßiger, wenn Bilder aus dem Alltag z.B. Essen und Trinken, Einkaufen und Beruf bevorzugt

würden. Diese Bilder sind besonders für die geographische, touristische und volkstümliche Kulturvermittlung geeignet :

Abb. 1.1: LMU 1/LB, S. 65      Abb. 1. 2: LMU 2/LB, S. 37      Abb. 1. 3: LMU 3/LB, S. 20



An die muttersprachliche Kultur orientierten Bilder sind im Vergleich zu der zielsprachlichen Kultur viel mehr vorhanden:

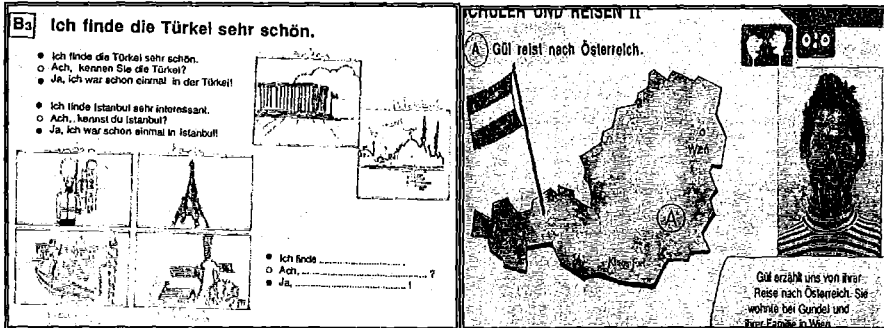
Abb. 1. 4: LMU1/LB, S. 26      Abb. 1. 5: LMU 2/LB, S. 28      Abb. 1. 6: LMU 3/LB, S.70



Anstatt die kulturell geprägten Visualisierungskonzepte differenziert auszuführen, wie es in diesen Lehrwerken der Fall ist, wäre es konstruktiver, wenn die Bilder konfrontativ mit Erläuterungen angegeben würden. Zwar sind in den Lehrbüchern einige kulturvergleichende Bilder angeboten, aber sie sind von der Anzahl her sehr gering und beinhalten nur sehr begrenzte textliche Erläuterungen (vgl. LMU 1/LB, S. 7, 18, 39, 40, 71; LMU 2/LB, S. 29, 63, 80, 91, 106, 107 und LMU 3/LB, S. 50, 54, 94). Das Fehlen von textlichen Erläuterungen kann als ein Hindernis für das Herausfinden der Kultur-Parallelitäten bewertet werden. Als interkulturell können in den Lehrbuch nur die muttersprachlichen und zielsprachlichen Visualisierungskonzepte konstatiert werden. Es befinden sich zwar auch landeskundliche Merkmale von anderen Ländern, aber sie sind nur oberflächlich eingebracht worden:

Abb. 1. 7: LMU2/LB, S. 30

Abb. 1. 8: LMU3/LB, S. 49



Die Bilder in LMU 1, 2 und 3 beinhalten keine Tabuthemen. Die tabuisierten Themen, die für das Eigensprachliche als unaussprechlich gilt wurden ausgeklammert.

Authentische Visualisierungsmaterialien sind auch wichtige Bestandteile für landeskundliche Vermittlungen. Sie reflektieren die zielsprachliche Kultur, indem sie einen täuschungslosen Eindruck geben. Dies erweckt gleichzeitig das Interesse zu der Zielsprachenkultur. Zwar sind in den Lehrbuch authentische Bilder vorhanden, aber inhaltlich betrachtet, bieten sie keinen Raum für Interpretationen. Sie sind schlichte, geschlossene und symbolartige Abbildungen:

Abb. 1. 9:LMU 1/LB, S. 102

Abb. 1. 10:LMU 2/LB, S. 80

Abb.1.11:LMU 3/LB,S. 48



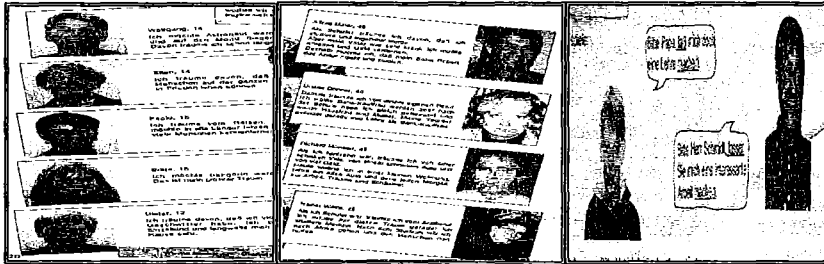
Besonders in den Lehrbuch (LB), wo interkulturelle Eigenschaften stärker wahrnehmbar sind, müssen visuelle Materialien angewandt werden, um nicht nur verbale, sondern auch anschauliche Mittel in den Vordergrund zu stellen, weil diese Elemente das Interesse, die Phantasie und die Erfahrungen der Lernenden einbeziehen. So können die authentischen Bilder kreativ, aktiv, effektiv und expressive Wirkungen haben. Aber in LMU 1 und 2 sind die authentischen Bilder vielmehr dekorativ eingebracht worden. In LMU 3 sind die authentischen Bilder Zielsprachenland orientierte, landeskundliche Bilder, die die Lebensweise der Deutschen widerspiegeln (vgl. Genç 2004, S. 114). Aber dementsprechend haben die landeskundlichen Bilder in LMU 3 keine offenen und informativen Bildfunktionen, die für die Vermittlung der landeskundlichen Informationen

ausreichend wären. Besonders Fotos sind dazu geeignet, die fremde Kultur zu übertragen. Die Entscheidung, welches Foto für die Lerngruppe und für das Lernziel geeignet ist und ob das Foto die Kultur des Zielsprachenlandes auch ohne Missverständnisse widerspiegelt, sollte berücksichtigt werden. Aus dieser Perspektive sind die Fotos in LMU 3 ungeeignet, weil sie nur Lichtfotos von Personen darstellen:

Abb. 1.12: LMU3/LB,S.20

Abb. 1.13: LMu3/LB,S.21

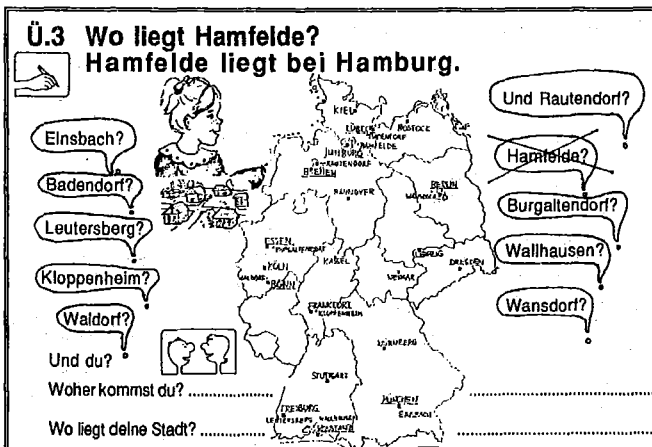
Abb.1.14: LMU3/LB,S.29



Die landeskundlichen Aspekte der Visualisierung in den Lehrwerken spielen besonders im kommunikativen und interkulturellen FSU eine unverzichtbare Rolle. Die Lehrer haben dabei eine wichtige Aufgabe zu erfüllen, indem sie immer zur Verfügung stehen, um landeskundliche Bilder funktional in den Unterricht einzubringen. Dafür sollten dem Lehrer wegweisende Erläuterungen und Richtlinien gegeben werden, was aber in Lehrerhandbuch der LMU Lehrwerkreihe nicht der Fall ist.

Auch in Lehrerhandbuch LMU 1, 2 und 3 sind keine kulturspezifischen visuellen Materialien zu Verfügung gestellt. Außerdem sind die kulturspezifischen Bilder in Schülerarbeitsheft ebenfalls als unbefriedigend zu beurteilen. Die Abbilder in dem Schülerarbeitsheften sind wie im Lehrbuch abgebildet, nur sind sie schwarz-weiß gestaltet. Im Schülerarbeitsheft 1 sind die landeskundlich geprägten Bilder als minderwertig zu bewerten. Es gibt nur eine Deutschlandkarte, die als zielsprachenlandorientiertes landeskundliches Visualisierungskonzept beurteilt werden kann:

Abb. 1. 15: SAH1, S. 26



Interkulturell sind Städte der Türkei und Deutschlands mit einigen skizzenartigen Abbildern abgebildet, die als landeskundlich zu bewerten sind, die aber keinesfalls für den fremdsprachlichen Unterricht geeignet sind.

Die landeskundlichen Bilder sind für ein Kulturvergleich gut geeignet. Dies wäre ein weiterer Grund für das Einbeziehen der landeskundlichen Bilder in die DaF Lehrwerke. Mit einem Kulturvergleich würde es auch den Lernenden gelingen im Unterricht spontan und kreativ mitzuwirken. Besonders wichtig ist, dass das Lehrwerk mit authentischen und aktuellen Bildern präsentiert werden sollte. In LMU 1, 2 und 3 sind die authentischen visuellen Materialien nach den Lektionen tabellarisch dargestellt, die die Verteilung der authentischen Visualisierungskonzepte veranschaulichen:

Tabelle 1. 1: vgl. Ayten Genç 2004, S. 112.

<b>Lektion</b>	<b>AUTHENTISCHE VISUELLE MATERIALIEN</b>
	<b>LERN MIT UNS 1</b>
<b>1</b>	Europa- Landkarte/ Türkische und deutsche Nationalflagge
<b>2</b>	Türkische und deutsche Nationalflagge/ Ein Briefumschlag aus Deutschland, 6 Fotos aus München, Kayseri, Berlin, Ankara, Hamburg und Köln
<b>3</b>	Fotos aus München und Istanbul
<b>5</b>	Türkei- und Deutschland- Landkarten/ Türkische und deutsche Nationalflagge
<b>6</b>	Vier Fotos von Nationalen Kinderfest am 23. April
<b>7</b>	Ein Schülerzeugnis aus einer Realschule in Berlin/ Türkische und deutsche Nationalflagge
	<b>LERN MIT UNS 2</b>
<b>1</b>	Vier Fotos aus Deutschland/ Ein Foto mit dem Kurfürstendamm als Hintergrund/ 8 Alltagsfotos von einem deutschen Jungen
<b>3</b>	Fotos aus: Mölln, Ostsee, Lübeck (Holstentor, Petriturm, Altstadt)/ Lauenburg, Lübeck, Mölln und das Brodtener Steilufer
<b>4</b>	Drei Fotos aus Antalya/ je ein Foto von der Nordsee, dem Rein Ufer und den Alpen
<b>5</b>	Türkische und deutsche Nationalflagge
<b>6</b>	Vier Fotos eines Alltagslebens in Berlin/ Fünf Fotos aus Antalya/ Fotos von Rattenfänger und Till Eulenspiegel-Statuen/ Ein Ausschnitt vom Stadtplan Berlin/ Ein Ausschnitt einer Karte Norddeutschlands
	<b>LERN MIT UNS 3</b>
<b>2</b>	Fotos von deutschen und türkischen Jugendlichen und Erwachsenen
<b>3</b>	Fotos von einem türkischen und deutschen Jugendlichen/ Europalandkarte
<b>4</b>	Fotos von einem türkischen und deutschen Jugendlichen/ Minimundus/ Aussicht von der Süleymaniye Moschee, Pizza Turm, Eiffelturm und Freiheitsstatue/ Die Österreichische Nationalflagge und eine Landkarte, auf der Wien und Klagenfurt zu sehen sind/ Landkarte von deutschsprachigen Ländern (Zusatzmaterial)
<b>6</b>	Fotos von drei deutschen und von drei türkischen Jugendlichen

Die Tabelle zeigt es deutlich, das in den regional erstellten DaF-Lehrwerken „Lern Mit Uns 1, 2 und 3“ die authentisch- visuellen Materialien unzureichend dargestellt sind, um eine transkulturelle Kompetenz und Landeskundendidaktik ausführlich zu gestalten.

### **3. SCHLUSSBETRACHTUNG**

Unter Visualisierung versteht man im Allgemeinen Abbildungen, Grafiken, Schaubilder, Bilder, Veranschaulichungen und Illustrationen. Dies erzeugt ein Begriffspluralismus. Der globale Charakter der Visualisierung lässt zwar das visuelle Element im didaktischen Bereich ungeeignet erscheinen, aber die visuellen Elemente leisten gleichzeitig vereinfachte ikonische Funktionen im FSU. Bilder können wie Texte Botschaften vermitteln und begründen einen Teil der kodifizierten Sprache. Das leistet gleichzeitig eine transkulturelle Kompetenz und Landeskundendidaktik, was für den Fremdsprachenunterricht unverzichtbar sein sollte.

Wenn ein Lerner nicht sieht, was er sehen soll, dann hat er nicht die erforderlichen Grundlagen für das Lernen. Wenn visuelle Elemente in den Lehrbuch nur als Mittel der Dekoration und nicht als Kommunikationsangebote verwendet werden, dann können sie nicht den beabsichtigten Effekt leisten. Das Bezugsdreieck Bild, natürliche Welt und Sprache spielt eine wesentliche Rolle bei der Bildverarbeitung im Lernprozess. Visuelle Elemente haben beim Lernprozess eine psychologische Bedeutung, die mit fachmännischer Steuerung für die Steigerung der Performanz große Hilfen leisten kann. Im modernen FSU hat die bildliche Sprache eine unentbehrliche Funktion. Im FSU ist es manchmal sogar viel nützlicher, wenn die Wortsprache in die Bildsprache übersetzt wird.

In der pädagogischen und psychologischen Diskussion ist das richtige Sehen sehr wichtig. Das Verstehen eines Bildes verläuft schrittartig und der Betrachter konzentriert sich zuerst auf vertraute Elemente oder auf unerwartete, überraschende oder komplexe Bilddetails. Das richtige Sehen sollte in der Erziehung des Lerners als eine eindringliche, pädagogische Pflicht angesehen werden. Das visuell unterstützte Unterrichtsverfahren ist wie in der Vergangenheit auch in der Gegenwart ein aktueller Bereich der Pädagogik. Wie das Lesen von Texten, ist auch das Lesen von Bildern eine wichtige Fertigkeit, die beigebracht werden sollte.

Die Fähigkeit Bilder zu lesen, zu deuten, zu interpretieren und zu reflektieren wird gerade in einer Zeit, in der man regelrecht von einer Flut von Bildern überhäuft wird, immer bedeutender. Auch die Lehrbücher werden mit zahlreichen Visualisierungselementen gestaltet. Für den FSU ist das wichtigste Medium das Lehrbuch. Auch Zusatzmaterialien zum Lehrbuch haben einen wichtigen Platz im Lernprozess. Mit dem Erwerb der fremden Sprache ist zugleich der Erwerb der fremden Kultur verbunden.



Die Unterschiede zwischen der muttersprachlichen und der zielsprachlichen Kultur können im FSU zu Komplikationen führen. Was für eine Reaktion ein Bild auslösen kann, muss im Voraus bedacht werden. In LMU 1, 2 und 3 befinden sich einige Bilder, die die zielsprachliche Kultur reflektieren. Aber der Umfang dieser Bilder ist sehr gering. Es wäre viel zweckmäßiger, wenn Bilder aus dem Alltag, z.B. Essen und Trinken, Einkauf oder Beruf bevorzugt würden. Die kulturspezifischen Bilder in den Lehrbuch sind eher für eine geographische, touristische und volkstümliche Kulturvermittlung geeignet. Anstatt die kulturell geprägten Bilder getrennt aufzuführen, wie es in LMU der Fall ist, wäre es konstruktiver, die Bilder konfrontativ mit textlichen Erläuterungen zu platzieren. Zwar werden in den Lehrbuch kulturvergleichende Bilder eingebracht, aber sie sind von der Anzahl her sehr gering und beinhalten nur sehr begrenzte Erläuterungen.

### QUELLENVERZEICHNISS

- GENÇ, A. (2004): "Geçmişten günümüze yerel Almanca ders kitaplarında görsel düzen", in: Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 27, S. 106- 115.
- GHOBEYSHI, S., U. KOREIK (2003): "Kulturen, Konflikte und Unterrichten". Kommunikation, Kultur und Kontrast im DaF-Unterricht, in: Info DaF 30, 4, S. 352- 364.
- LMU 1 / LB: SELİMOĞLU, B., S. AYAS, O. KERMAN (1993): Lern Mit Uns 1. İlköğretim 6. Sınıf Ders Kitabı. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2404, Ders Kitapları Dizisi: 404, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- LMU 1 / LHB: SELİMOĞLU, B. (1991): Lern Mit Uns. Deutsch in der Orta 1. Lehrer-Handbuch. Milli Bakanlığı Yayınları: 2402, Ders Kitapları Dizisi: 51, Ankara: Emel Matbaacılık.
- LMU 1 / SAH: SELİMOĞLU, B., S. AYAS, O. KERMAN (2001): Lern Mit Uns 1. Deutsch in der İlköğretim 6. Schüler-Arbeitsheft. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2403, Ders Kitapları Dizisi: 403, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- LMU 2 / LB: ÖZDAMAR, Ş., O. KERMAN, B. SELİMOĞLU, A. KARAMERCAN (1992): Lern Mit Uns 2. İlköğretim 7. Sınıf Ders Kitabı. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2490, Ders Kitapları Dizisi: 421, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- LMU 2 / LHB: SELİMOĞLU, B., R. D. BEIßNER (1992): Lern Mit Uns. Deutsch in der Orta 2. Lehrer-Handbuch / Öğretmen Kitabı. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2484, Ders Kitapları Dizisi: 417, Ankara: Emel Matbaacılık.
- LMU 2 / SAH: ÖZDAMAR, Ş., O. KERMAN, B. SELİMOĞLU, A. KARAMERCAN (1992): Lern Mit Uns. Deutsch in der İlköğretim 7. Schüler-Arbeitsheft. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2485, Ders Kitapları Dizisi: 418, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

- LMU 3 / LB: SELİMOĞLU, B., O. KERMAN, A. KARAMERCAN, K. BARÇIN (1993): Lern Mit Uns. Deutsch in der Orta 3. Schülerbuch. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2580, Ders Kitapları Dizisi: 482, İstanbul: Ali Rıza Baskan Güzel Sanatlar Matbaası.
- LMU 3 / LHB: SELİMOĞLU, B. (1996): Lern Mit Uns. Deutsch in der Orta 3. Lehrer- Handbuch. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2581, Ders Kitapları Dizisi: 483, İstanbul: Ali Rıza Baskan Güzel Sanatlar Matbaası.
- LMU 3 / SAH: SELİMOĞLU, B., O. KERMAN, A. KARAMERCAN, K. BARÇIN (1996): Lern Mit Uns. Deutsch in der Orta 3. Schüler-Arbeitsheft. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2576, Ders Kitapları Dizisi: 479, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- MACAIRE, D., W. HOSCH (1996): Bilder in der Landeskunde. Fernstudieneinheit II. München: Langenscheidt.
- STORCH, G. (1999): Deutsch als Fremdsprache. Eine Didaktik. Theoretische Grundlagen und praktische Unterrichtsgestaltung. München: Wilhelm Fink.
- STURM, D. (1990): Zur Visualisierung von Lehrwerken für Deutsch als Fremdsprache- historische und kulturkontrastive Aspekte. Diss. Kassel.
- STURM, D. (1991): „Das Bild im Deutschunterricht“, in: Fremdsprache Deutsch 5, S. 4- 11.
- THOMAS, A. (1993): „Psychologie“. Normative und deskriptive Bilder, in: J. ENGELKAMP (Hrsg.): Bild-Bildwahrnehmung-Bildverarbeitung, S. 259-295.



## MİLLÎ MÜCADELE'DE KEMALİST ANADOLU'NUN MİZAH ORGANI: ANADOLU'DA PEYAM-I SABAH (1921-1922)

Yrd. Doç. Dr. Hakan AYDIN  
Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi  
haydin@erciyes.edu.tr

### Özet

Kurtuluş Savaşı yıllarında mizah basını, Ankara ve İstanbul Hükümetlerini destekleyen mizah yayınları olarak temelde iki kampa bölünmüştür. Millî Mücadele döneminde yayınlanan yirmiden fazla mizahi yayından *Alay*, *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*, *Diken* ve *Güleryüz*, kurtuluş hareketini destekleyen başlıca mizah gazeteleridir. Refik Halit Karay'ın *Aydede*'si ise Millî Mücadele karşıtı basının mizah alanındaki temsilcisidir. Bu çalışma, Kemalist Anadolu'da Kurtuluş Savaşı'nı destekleyen mizah gazetelerinden *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*'i tanıtmayı ve Türk mizah basını tarihindeki yerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Gazete, önce İstanbul'da 1920'de *Alay* adı ile çıkmıştır. Kurucuları Ercüment Ekrem (Talât) ve Enis Avni'dir. İstanbul'da 12 sayı boyunca yayımlanabilen gazete, Millî Mücadele'ye katılmak üzere Aka Gündüz ve arkadaşları Anadolu'ya geçince Ankara'da *Anadolu'da Peyam-ı Sabah* adıyla yayınına sürdürmüştür. Aka Gündüz, gazetesine, Millî Mücadele karşıtı koronun solisti olarak nitelenebilecek İstanbul *Peyam-ı Sabah*'inin adını vererek onu gülünç duruma düşürmeyi, onunla "alay" etmeyi planlamıştır. Bu nedenle gazetesini geniş toplum kesimlerine hitap edecek şekilde tasarımı. Niteliksel tarihsel tasarım karakterini taşıyan araştırmada, ilgili incelemelerden yararlanılarak gazeteye ilişkin özlü bilgiler verildikten sonra, gazetenin kimlik bilgileri ve teknik özelliklerine değinilmiş ardından kadrosu tanıtılarak içeriği değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Millî Mücadele, *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*, Aka Gündüz, Ali Kemâl.

## THE HUMOUR ORGAN OF KEMALIST ANATOLIA IN THE TURKISH WAR OF INDEPENDENCE: ANADOLU'DA PEYAM-I SABAH (1921-1922)

### Abstract

The humour attitude of the Turkish press in the period of Turkish Independence War is mainly divided into two parties in supporting two opposite governments, Ankara and Istanbul. Among the publications more than 20, *Alay*, *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*, *Diken* and *Güleryüz*, were the primary humour newspaper publications that supported the movement of independence. As for *Aydede* belonging to Refik Halit Karay, it was the representative of humour publications which were against the movement of independence. This study aims both to introduce *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*, one of the humour newspapers supporting the War of Independence in Kemalist Anatolia and to evaluate its place in the history of Turkish humour press. The newspaper was first published under the name of *Alay* in Istanbul in 1920. Its founders were Ercüment Ekrem (Talât) and Enis Avni. The newspaper whose 12 issues were published in Istanbul, maintained its publication under the name of *Anadolu'da Peyam-ı Sabah* in Ankara as Aka Gündüz and his friends passed to Anatolia in order to join the movement of independence. The aim of Aka Gündüz in giving the name *Peyam-ı Sabah* of Istanbul to his newspaper was to mock *Peyam-ı Sabah* of Istanbul that was, in a sense, the soloist of the anti-movement of independence chorus. Thus, he arranges his newspaper in a way to appeal to large a large extent of the society. In the present qualitative historical study, following the presentation of the concise information regarding the newspaper, both the identity and the technical characteristics have been given and its content has been introduced and evaluated.

**Key Words:** Turkish War of Independence, *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*, Aka Gündüz, Ali Kemal.

## GİRİŞ

Türk basın tarihinde mizah gazete ve dergileri Kurtuluş Savaşı yıllarında ortaya çıkmamıştır. Geçmiş, Millî Mücadele dönemine güçlü bir arka plan oluşturacak kadar önceye gider. Türk mizah basınının öncüleri, 1860'lı yılların sonlarında ortaya çıkmıştır. İlk süreli mizah yayını bir ilavedir. 1868 yılında Ali Reşat ve Filip Efendi tarafından kurulan *Terakki* gazetesi, 1869'da haftanın iki günü ilave vermiştir. Bunlardan biri kadınlara yöneliktir; diğeri mizahidir. *Terakki Eğlence* adındaki bu ilavenin ardından *Letâif-i Âsar* gelir (Varlık, 1985: 1093). İlk mizah dergisi ise İstanbul'da Teodor Kasap tarafından önceleri Fransızca ve Rumca bir mizah dergisi olarak yayımlanan *Diyojen*'dir. Dergi, 24 Kasım 1870'de Türkçe olarak çıkmıştır (Çakır, 2006: 163). Mizah basınının öncülerinin ortaya çıktığı bu yıllardan Abdülhamit saltanatının ilk günlerine kadar olan evre (1870-1877), mizah basınının doğuş dönemi olarak adlandırılabilir. Bütün olarak değerlendirildiğinde Abdülhamit'in saltanat dönemi, mizah ve taşlamanın sansüre uğradığı ve dışarıya kaçtığı yıllardır ve bir ara dönemdir. 1908'de Jön Türk hareketinin ertesi de mizah basının hızla geliştiği dönemdir (Georgeon, 1998: 25). Osmanlı Devleti'nin sürekli savaşta olduğu son dönemde (1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı, Trablusgarp, Balkan ve I. Dünya Savaşları) mizah basını, bütün imzalarıyla yanı hedefe yönelmişlerdir. Bu nedenle tümü birleştiğinde güçlü bir ses oluşturmuş, toplumun moral olarak ayakta kalmasına katkıda bulunmuşlardır (Çeviker, 1991: 16). Kurtuluş Savaşı yıllarında bu böyle olmamış, mizah basını, Ankara ve İstanbul Hükümetlerini destekleyen mizah yayınları olarak temelde iki kampa bölünmüştür (Derman, 1984: 74). Öngören'e göre (1983: 1428) Kurtuluş Savaşı, iki mizah dergisinin karşılıklı mücadelesi içinde özetlenebilir: *Aydede* ve *Güleryüz*. Çeviker (1991: 140-197) ise Millî Mücadele döneminde yayınlanan yirmiden fazla mizahi yayından söz etmektedir. *Alay*, *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*, *Diken*, *Güleryüz*, kurtuluş hareketini destekleyen başlıca mizah gazeteleridir. Refik Halit Karay'ın *Aydede*'si ise Millî Mücadele karşıtı basının mizah alanındaki temsilcisidir. Bu çalışma, Kemalist Anadolu'da Kurtuluş Savaşı'nı destekleyen mizah gazetelerinden *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*'ı tanıtmayı ve Türk mizah basını tarihindeki yerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

*Anadolu'da Peyam-ı Sabah*, önce İstanbul'da 1920'de *Alay* adı ile çıkmıştır. İlk sayısı 10 Kanun-ı Sani 1336 (1920) tarihini taşır. Kurucuları Ercüment Ekrem (Talû) ve Enis Avni'dir. Başlık klişesi altında yer alan dize, gazetenin çıkış amacını şöyle özetlemektedir: "Sövseler, nefyetseler, hatta aslar/Fariğ olma bir dakika fikrini izhardan" (*Alay*, 10 Kanun-ı Sani 1336). Bu satırlar, İstanbul'da Mütarekenin zor koşulları altında yayını sürdürülen gazetenin dramını dile getirmektedir. Nitekim *Alay*, İstanbul'da 12 sayı boyunca yayınlanabilmiştir (*Alay*, 27 Mart 1336). Millî Mücadele'ye katılmak üzere Aka Gündüz ve arkadaşları Anadolu'ya geçince gazete Ankara'da *Anadolu'da Peyam-ı Sabah* adıyla yayını sürdürmüştür. Ankara'da çıkan ilk nüshanın sayı bilgileri *Alay*'ı da kapsayacak biçimde düzenlenir: "Birinci sene numro 1-13" (*Anadolu'da Peyam-ı Sabah*, 23 Kanun-ı Evvel 1337). Aka Gündüz, gazetesine Millî Mücadele karşıtı koronun

solisti olarak nitelenebilecek İstanbul *Peyam-ı Sabah*<sup>1</sup>’ının adını vererek, onunla “alay” etmeyi planlamıştır. Ali Kemal’in ifadelerinden de bunu bir ölçüde başardığı anlaşılmaktadır: “İttihat ve Terakki’den sonra Ankara bu memlekette gençliğin kanına girdi; çünkü zavallı gençliğimizi en aşağılık ihtiraslarına, düşmanlıklarına alet etmekten çekinmedi. Örneğe Aka Gündüz gibi doğuştan bozulmuş, maşa ile tutulmaz maskaraları Ankara’ya kadar davet ederek aleyhimize en rezil yayınlara araç saydı. Aslında yeteneksizliğe ve alçaklığa yol gösteren böyle bir hareketten biz asla etkilenmedik” (Çeviker, 1991: 166).

*Anadolu’da Peyam-ı Sabah*, Millî Mücadele’yi destekleyen mizah yayınları içinde kendine önemli bir konum edinmiştir. Koleksiyonu, öncelikle, olağanüstü durumlarda (Kurtuluş Savaşı) mesajların (Anadolu halkına) etkili ve pratik bir yolla iletilmesinde mizahın nasıl bir rol oynadığına ilişkin araştırmalar için önemli bir kaynak niteliğindedir. Gazetenin incelenmesi, kurtuluş hareketinin örgütlenmesi, yönetimi ve güçlenmesi sürecine ve bu süreçte kimlerin nasıl tutum aldığına yönelik araştırmalar için de yararlı sonuçlar üretecektir. Ancak gazete hakkında müstakil bir araştırma yapılmamıştır. Bilinenler, Millî Mücadele ve mizah basını hakkında bilgiler sunan temel kaynaklara dayanır. Çalışma, bu konudaki eksiklerin giderilmesine ve akademik bilgi birikimine katkı sağlayacaktır. Mizah çerçevesinden dönemi değerlendirmek isteyen araştırmacılara, Millî Mücadele döneminde yayınlanan tüm mizah yayınlarını kapsayan bütünlüklü bir çalışma<sup>2</sup> daha fazla şey söyleyebilir fakat böyle bir çaba kapsamlı bir incelemeyi gerektirecektir. Çalışma, bu konuda yapılmış diğer araştırmalar gibi<sup>3</sup> belirtilen gereksinimi karşılamaya dönük bir adım olarak değerlendirilmelidir.

Çalışma kapsamında gazetenin Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nden temin edilen 23 Kanun-ı Evvel 1337–29 Eylül 1338 tarihleri arasındaki sayıları incelenmiştir. Gazetenin çıktığı dönem yazılı evraka, arşive özen gösterilen bir dönem olmadığından bazı sayıları güçlülükle okunabilmiştir. Niteliksel tarihsel tasarım karakterini taşıyan araştırmada, ilgili incelemelerden yararlanılarak gazeteye ilişkin özlü bilgiler verildikten sonra, gazetenin kimlik bilgileri ve teknik özelliklerine değinilmiş ardından kadrosu tanıtılarak içeriği değerlendirilmiştir.

<sup>1</sup> Bu gazete Mihran’ın çıkarmakta olduğu *Sabah* ile Ali Kemal’in çıkarmakta olduğu *Peyam*’ın Ocak 1920 başında birleşmesiyle doğmuştur (Akşin, 1998: 213). Gazetenin sahibi, Mihran, sorumlu müdürü ve başyazarı Ali Kemal’dir. Günlük olarak yayınlanan gazete, Anadolu direnişine açık ve sert bir biçimde muhalefet etmiş; İngiltere ile siyasi diyalog kurularak sorunların çözümünü önermiştir (Öztoprak, 1981: 8). Göztepe (1991: 130), Damat Ferit’in evraki ve metrukâtı arasında “*Peyam-ı Sabah* gazetesine ait mevhum şirketin iştirak bedeli olarak Ali Kemal Bey’e tesviye edilmiş altmış yetmiş bin Franklık hisse senedine” rastlandığını belirtir.

<sup>2</sup> Turgut Çeviker’in *Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü-III Kurtuluş Savaşı Dönemi (1918–1923)* adlı çalışması (İstanbul–1991) bu açıdan önemlidir.

<sup>3</sup> Bkz: Ali Şükrü Çoruk, *Mizah Penceresinden Millî Mücadele –Ya İstiklâl Ya Ölüm–*, Kitabevi Yayını, İstanbul, 2008; Mustafa Apaydın, *Türk Mizahında Bir Dönüm Noktası Aydede*, Karahan Kitabevi, Adana, 2007.

## 1. ANADOLU'DA PEYAM-I SABAH HAKKINDA GENEL VE TEKNİK BİLGİLER

*Anadolu'da Peyam-ı Sabah*'ın Ankara'da yayınlanan ilk sayısı, 23 Kanun-ı Evvel 1337 tarihini taşımaktadır. İlk nüshada sayı bilgileri *Alay*'ı da kapsayacak biçimde "birinci sene numro 1-13" şeklinde düzenlenir. Gazete adı, kalın ve siyah puntuyla sayfa üst-ortasına yerleştirilmiş, üstüne küçük puntuyla "Anadolu'da" ibaresi eklenmiştir. Başlık klîşesi üzerinde yer alan sayı ve yıl numaraları, gazetenin mizahi yönüne gönderme yapan ilk işaretleyiciler olarak karşımıza çıkar: "*Sabah*: Numro 625459932-Yüzüncü Sene, *Peyam*: Numro 255345343434-Yüzüncü Sene." Bu rakamlar her sayıda değişmektedir. Gazetenin adı gibi yöneticileri de İstanbul *Peyam-ı Sabah*'ını çağrıştırmaktadır: "Evbaş Muharrir: Ali Kemal, Mesfur Müdür: Mihran." Başmuharrir yerine "evbaşmuharrir" ifadesinin kullanılması, Ali Kemal'e yönelik tutumun bir yansımasıdır. "Evbaş", sözlükte ayak takımı, terbiyesiz, aşağılık kimse gibi anlamlara gelmektedir. Aynı şekilde; yazılmış, adı geçmiş anlamına gelen "mesfur" tabiri de hakaret görmesi icap eden aşağılık kimseler, daha çok düşmanlar hakkında kullanılmaktadır (Devellioğlu, 2002: 240; 626).

Ankara'da yayınlanan ilk sayılarda gazetenin *Alay*'ın devamı olarak yayımlandığına dair "haftalık *Alay* gazetesi" şeklinde bir kayıt düşülmüş hatta gazete bir ara tekrar *Alay* adını almıştır. 7 Nisan 1338 tarihli sayının künye bilgilerinde *Alay*'ın, Ankara'da *Peyam-ı Sabah* yerine çıkmaya başladığı belirtilmektedir: "Numro: 1-23-11 Birinci Sene, Sahib-i İmtiyaz- ve Müdür-i Mesul: Aka Gündüz, Heyet-i Neşriye Reisi: Lazistan Mebusu Dr. Abidin Bey, Ser Muharrir: Paşa Kazım Bey." Gazete daha sonradan tekrar *Anadolu'da Peyam-ı Sabah* adını almıştır.

İlk sayıda gazetenin dağıtım ve yönetim yeri, "Ankara'da Karaoğlan Çarşısında İstanbul Pazarı: Aydınöğlü Fahri"; iletişim bilgileri, "Telgraf: Ankara-Peyam-ı Sabah-Telefon 5584321" olarak geçmektedir. Adres; 29 Eylül 1338 tarihli sayıda "Ankara'da Karaoğlan civarı Öğüt Matbaası" olarak değişmiştir. 23 Kanun-ı Evvel 1337-29 Eylül 1338 tarihleri arasındaki sayılarda yer alan bilgilere göre *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*, haftalık olarak yayınlanmıştır. Abonelik ücretleri, seneliği 150-500, altı aylığı 125-250 kuruş arasında değişir. Sayısı önce 10 sonra 5 kuruş fiyatla satılan gazetenin basım yeri olarak Vilayet, Yeni Gün ve Öğüt Matbaalarının adı geçmektedir. Basım yeri bazen, Millî Mücadele'nin önde gelen gazeteleriyle yakın ilişkiyi vurgulamak için, "Yeni Gün idarehanesinde yazıldı, Öğüt Matbaası'nda dizildi, Hâkimiyet-i Milliye makinesinde basıldı" şeklinde ifade edilir. Kimi zaman da "Yeni Gün Matbaası'nda hem tertip hem berbat edilmiştir" örneğinde olduğu gibi mizahi bir dilde ifadesini bulmuştur.

Tek yaprak ve iki sayfa olarak yayınlanan gazete, genelde altı sütun halinde düzenlenmiştir. Sayfa düzeninin ana temasını, içeriğini oluşturan yazılı ve az da olsa görsel malzemenin gazetenin amaçları, burada İstanbul *Peyam-ı Sabah*'ı ile mücadele, bağlamında etkin kullanımı oluşturmaktadır. Manşet, işlemeli küçük

motiflerle ana metinden ayrılan başlıklar bu anlamda etkili bir biçimde kullanılmıştır. İçeriği oluşturan yazılı ürünlerden önemlilerinin özeti, birkaç sözcükle ve kalın puntuyla başlığın altında verilmekte; mizah haberleri “Dâhili Haberler”, “İstanbul Haberleri” şeklinde gruplandırılmaktadır. İstanbul ve Anadolu gazeteleri ile muhabirleri, *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*'ın haber kaynaklarını oluşturur. Giderlerin büyük oranda abonelik ücretlerinden ve reklâm gelirlerinden karşılandığı söylenebilir. Reklâm ya da ilâna ilişkin herhangi bir ücret belirtilmemiştir. Gazetede sayfalarında yer alan reklâm ve ilânlardan bazılarının başlıkları şöyledir: “İstanbul Pazarı”, “Hilal Fotoğrafhanesi” “Ucuz Yemek”, “Diş Tabibi Remzi Tevfik”, “İzmir Tedavihanesi”, “Eskişehir Pazarı.”

## 2.GAZETE ÇALIŞANLARI: İDARİ KADRO VE YAZI KURULU

*Anadolu'da Peyam-ı Sabah*, Aka Gündüz (Enis Avni) tarafından çıkarılmıştır. *Alay* adı ile çıkanlar da dâhil olmak üzere gazete sayfalarında imtiyaz sahibi ve sorumlu müdür olarak Aka Gündüz'ün adı geçmektedir. Gündüz, gazetede ciddi yazılarında “Aka Gündüz” adını, mizahi metinlerde ise “Serkengebin Efendi” imzasını kullanmıştır. Ayrıca “Mihran” ve “Ali Kemal” imzalarıyla yayınlanan makalelerin de kendisi tarafından yazıldığı sanılmaktadır. 1884 Manastır doğumlu olan Aka Gündüz, Selanik'te çıkan gazete ve dergilerde (*Çocuk Bahçesi* ve *Genç Kalemler*) yazarlığa başlamıştır (Çoker, 1996: 35). Bu kentte *Kadın* dergisini yayınladığı sırada, 31 Mart Olayı'nda Hareket Ordusu'na gönüllü olarak katılır (*Kadın*, 4 Mayıs 1325). Ulusçu fikirleri ile dikkat çeken (Çoker, 1996: 35) Aka Gündüz'ün fikrî ve edebî yönünün gelişmesinde Ömer Seyfettin (Yücebaş, 1959: 5) ve Hüseyin Cahit önemli rol oynamıştır: “Benim çocukça yazılarımı ve beni, zerre kadar incitmeyerek muntazaman derç ve hocam Mehmet Ali Bey vasıtası ile daima teşci etti. Ben hürriyeti ve edebiyatı Cahit'ten öğrendim” (Es, 1932: 204). Mütareke döneminde *Alay*'da yazdığı bir yazıdan dolayı tutuklanarak “Milliyetçiler Grubu” olarak adlandırılan gazeteciler Celal Nuri, Velit Ebüzziya, Hüseyin Cahit, Ahmet Emin, Süleyman Nazif ile birlikte Malta'ya sürülür. TBMM'nin 4-5 ve 6. Dönemlerinde (1933-1943) Ankara Milletvekilliği yapmıştır (Çoker, 1996: 36).

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin himayesinde çıkardığı gazete (Yücebaş, 1959: 5) dışında, *Kadın*, *Alay* ve *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*'ı da kendi yayınlamıştır<sup>4</sup>. Aka Gündüz, Türk mizahının uzun soluklu dergilerinden *Karagöz*'ün de bir süre yöneticiliğini üstlenmiştir. I. Dünya Savaşı başlarında

<sup>4</sup> Aka Gündüz'ün gazetecilik serüveni, anılanlarla sınırlı değildir. Elli yıl içinde pek çok gazete ve dergide çalışmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: *Malumat*, *Çocuk Bahçesi*, *Zaman*, *Genç Kalemler*, *Hak ve Kadın*, *Tercüman-ı Hakikat*, *Tarih*, *Cihat*, *Hak Yolu*, *Bahçe*, *Karagöz*, *İleri*, *Alay*, *Guguk*, *Mücadele-i Milliye*, (Anadolu'da, H. A) *Peyam-Sabah*, *Yeni Gün*, *Tan*, *Cumhuriyet*, *Hâkimiyet-i Milliye*, *Milliyet*, *Hayat Mecmuası*, İzmir, Selanik ve Adana Vilayet gazeteleri, *İrtika*, *Aşçıyan*, *Türk Yurdu*, *Tercüman*, *Haber*, *Açıksöz*, *Gece Postası*, *Hizmet* ve *Ahenk*. Kadınlığa dair yazılarında, kendi adının yanı sıra Seniha Hikmet ismini, İzmir'de çıkan *Hizmet* ve *Ahenk*'te Muallim ve Avni, edebî ve mizahi yazılarında Serkengebin Efendi imzalarını kullanmıştır. Enis Avni, Enis Saffet de yazının kullandığı diğer isimlerdir (Doğan, 1989: 11).



Mahmut Sadık Bey'in ölümünden sonra Karagöz'ün başına geçer. Dergiyi eski kimliğiyle sürdürmekle beraber savaş mizahına da yer vermiş ve İngilizleri alay yoluyla yemiştir. "Con Kikirik" onun mizah edebiyatımıza hediye ettiği bir tiptir (Çapanoğlu, 1970: 54-55). Mizah ve hicivciliği, Aka Gündüz'ün edebî kişiliğinin önemli bir yönüdür. Aslında onun yaşadığı devir, mizah ve hicivle uğraşanlar için önemli bir laboratuardır. Parçalanmanın eşiğine gelmiş bir devletin yarattığı maddi ve manevi sorunlar her alanda kendini hissettirmektedir. II. Meşrutiyet'le birlikte Gündüz, II. Abdülhamit ve dönemini ağır bir biçimde hicveder. Büyük umutlarla yönetimi ele geçiren, fakat arzulanan icraatları bir türlü gerçekleştiremeyen İttihat ve Terakki yönetimi de Gündüz'ün mizahından ve hicvinden nasibini almış; eleştirisinin bedelini, sürgüne gönderilmekle ödemiştir. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Gündüz'ün hicvinin yeni hedefi, işgalciler ve onlarla işbirliği içinde olanlardır. Çok partili sisteme geçildikten sonra Gündüz'ün mizah ve hiciv sahasına bu kez siyasi olaylar ile siyasetçiler girer. Gündüz'ün mizah anlayışı, ülke gerçekleriyle örtüşmektedir. Toplumda gördüğü eksiklikleri ve aksaklıkları mizah ve hiciv yoluyla gündeme getirerek bunların giderilmesini amaçlamıştır (Oktay, 2008: 123).

Yayın sorumlusu Lazistan Mebusu Dr. Abidin Bey<sup>5</sup> ile Başyazar Paşa Kazım Bey, Aka Gündüz'den sonra kadroda yer alan önemli isimlerdir. *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*'in yazı kurulunda dikkat çeken imzalardan bazıları şöyledir: Süleyman Nazif, Neyzen Tevfik, Rıza Tevfik, Bitlis Mebusu Yusuf Ziya, Sabri Cemil, Mustafa Fevzi, Kezban Hatun, Fatma Kız, Gülsüm Cariye Kız, Cabi Efendi, Baki Baba, Dede Nüzhet, Edip Mithat<sup>6</sup>, M. Rifat, Nedim, *Anadolu'da Peyam-ı Sabah* Heyet-i Tahririyesi, Aylıkçı, Cam Kızığı, Kılıbık Dehri, Gübre Maşası, Vurdumduymaz, Nemelazım, Nemegerek, Falaka, Çatkın, Yahşi Han (?), Sulu Boya, Yağlı Boya, Dalay Lama, Balansı, Merhum, Aydede, Cinanî, Himmet, Dertli Can, Zırtaban, Kulağı Delik, Çelik Memiş, Yörük, Dursun Çavuş.

### 3. ÇIKIŞ AMACI VE YAYIN POLİTİKASI

*Anadolu'da Peyam-ı Sabah*, Ankara'da yayınlanan ilk sayısında, başlık klişesinin hemen altında çıkış amacını şöyle özetler: "İstanbul'daki *Peyam-ı Sabah* sahtedir, doğrusu budur" (23 Kanun-ı Evvel 1337). Bu ifade bile başlı başına gazeteyi çıkaranların temel amacının İstanbul *Peyam-ı Sabah*'i ile mücadele etmek olduğunu açık bir biçimde göstermektedir. Karşıt propagandanın menfi sonuçlarını bertaraf etmek için mizahın gücünden yararlanmak, rakiplerinin kontrol edilemeyeceğini iyi bilen *Anadolu'da Peyam-ı Sabah* yöneticilerine akıllıca bir iş gibi gözükmüş olmalıdır. En azından onlarla "alay" edilebilecektir. Çünkü Ali Kemal ve İstanbul *Peyam-ı Sabah*'i gülünç duruma düşünce, onu anlatmak hatta onunla başa çıkma daha kolay hale gelecektir. Aka Gündüz, 27 Kanun-ı Sani 1338 tarihli ve 5-15 numaralı sayıda *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*'in çıkış amacını "Ali Kemal'in hakkından gelmek ve herkesin ona söylemek istediğine aracılık

<sup>5</sup> Biyografisi için bkz: Fahri Çoker (Hz.), *Türk Parlamento Tarihi Millî Mücadele ve TBMM I. Dönem 1919-1923*, TBMM Vakfı Yayını, Ankara, 1995.

ederek mahiyetini olanca hakikatiyle göstermek" olarak açıklar. Başlangıçta bu durumun öyle aylarca sürmeyeceği, dört-beş sayı ve gereken zamanlarda bir-iki nüsha *Peyam-ı Sabah* yayınlamakla amacına ulaşabileceği kanaatindedir. Böylelikle eski gazetesi *Alay*'ı yeniden yayınlamayı tasarlamaktadır. Fakat Ali Kemal ve gazetesiyle mücadelenin uzun soluklu olduğu ortaya çıkınca, *Alay*'a dönüşü bir süre ertelemek zorunda kalmıştır. Gazete bir ara *Alay* adıyla yayınlanmışsa da (7 Nisan 1338), daha sonra tekrar *Anadolu'da Peyam-ı Sabah* adıyla çıkmaya başlamıştır.

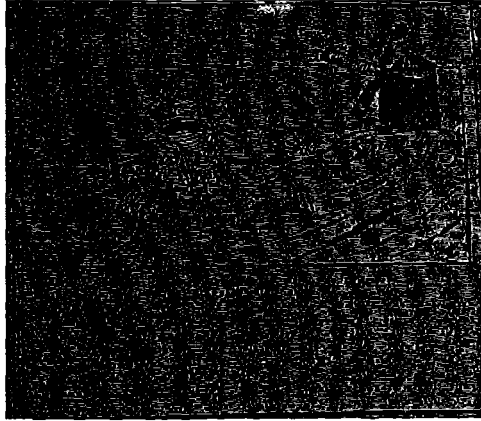
*Anadolu'da Peyam-ı Sabah*'ın mizahi bir gazete olduğu vurgusu, ilk sayılarda künyeye, biraz da *Alay*'ın devamı olduğunu göstermek için, "haftalık 'alay' gazetesi" olarak yansımıştır (23 Kanun-ı Evvel 1337). Gazeteye ilgili belirgin bir kanaat oluştuğunda bu vurgu "haftada bir defa çıkar mizahi gazetedir" şeklinde değişecektir (18 Ağustos 1338). Gazeteye "Peyam-ı Sabah" adının verilmesinin nedeni Yust'a göre (1995: 98), Aka Gündüz'ün Anadolu'da yasaklanmış olan İstanbul *Peyam-ı Sabah*'ına duyulan ilgiden yararlanarak kendi tirajını arttırmak istemesidir. Bu durumun gazeteye bir tiraj avantajı sağladığı doğrudur. Gazetelerinin ilk sayısının 13.400, ikinci sayısının 15.835 adet basılmasını, Anadolu basın tarihinde eşi görülmemiş bir başarı olarak yorumlayan (6 Kanun-ı Sani 1338) *Anadolu'da Peyam-ı Sabah* yöneticilerine göre ise gazetenin (bu isimle) yayınlanmasında şaşılacak bir durum yoktur. Mutlaka bu işte bir tuhafılık bulunması lazım geliyorsa onu dışında aramalı, örneğin yayınına verilen tepkileri araştırmalıdır. Bunu anlamak, gazete için önemli bir meseledir. Fakat okuyucuları için bir eğlencedir, 'alay'dır. Gazete, amacı "alay" ve "eğlence" olduğu için kendi meselesini bırakmış ve okuyucuları adına çarşı-pazar kahve-köşe dolaşan muhabirlerinin tuttukları karikatürize edilmiş kayıtları yayınlamıştır: "*Ulan şu keratanın buraya gelmesine kim müsaade etti? Gelen bir şey yok a canım, burada çıkmış. Senin bildiğin Peyam-ı Sabah değil. Bu Peyam başka bir şey. Bir tane ver bakayım kaç para? On kuruş efendim. On kuruş mu? Ulan! Peyam-ı Sabah'ı matbaası, müştemilatı, Artin'i, Mihran'ı ile satsam on para etmez, on kuruş ta ne oluyor?(...).* Artin'i amma da maskara etmiş ha! Daha edeceğinden ma'da" (31 Kanun-ı Evvel 1337).

Aynı tarihli sayıda, "İstanbul Matbuatı Hakkımızda Ne Diyor?" başlığıyla gazetenin çıkışına verilen ve yayın organlarına göre farklı imalar içerecek şekilde ustaca kurgulanmış tepkiler yayınlanır: *İkdam* (Ahmet Cevdet imzalı başmakale): "Patates ziraatıyla şalgam tohumu arasındaki fark iki Peyam arasındaki fark kadar barizdir. Arpa ekip darı çıkarmak kabilinden bir şeydir ki eğer ben nazır olsam lahana turşusuyla kaymaklı kadayıfı bütçeye ithale mümanaat eylerdim. Memleket başka türlü idare olunmaz vesselam", *İleri*: "Oh olsun sana! Kabaramazsın Kel Artin! Öteki güzel, sen çirkin!", *Vakit* (Allah Razı Olsun! Başlıklı başyazı): "Bu herifin hakkından gelmek bir bire nispidir. Amerika sistemi olan linç tarzı recm namıyla bizdedir, vardır. Refik-i muhteremimiz bu iki sistemi mezc ederek kuvvetli bir balgam, şalgam, karpuz, topuz bombardımanı ihtira' etmiştir. Allah razı olsun!", *Tercüman-ı Hakikat*: "Bunun böyle olacağını çok evvel tahmin etmiş idik. Bu

günlük yaşasın Anadolu'daki *Peyam-ı Sabah!* Yarına Allah kerim", *Teologos* (Rum gazetesi): "Artin Kemal'in bizim uğrumuzda duçar olduğu kepazelikten dolayı arz-ı ta'ziyet ederiz", *Bosfor (Bosforis?)* isimli "paçavra": "Artin kardeşimizin bu fedakârlığını da kaydettik, unutmayacağız", Muhtelif Frenk gazeteleri: "Mösyö Artin Kemal buna müstahaktı. Dünyanın hiçbir tarafında onun irtikâp eylediği alçaklığı hiç kimse irtikâp edemez (...) (31 Kanun-ı Evvel 1337).

Aka Gündüz'ün mizahi yayını, kısa sürede Anadolu kentlerinde hak ettiği üne kavuşmuştur (Coşar, (t.y.), 185). Ankara'da yayınlanan ilk sayıların beklenenin üstünde bir tiraj yakalaması, Ali Kemal nefretini geniş kitlelere aşlamak isteyen gazete yöneticileri için bir fırsat olarak değerlendirilir. "Artin Kemal'i ve hempalarını daha ziyade terzil ve kepaze etmek için" ne yapılması gerektiği konusunda "esas mizah fakat neticesi ciddi" bir yarışma düzenlenerek bu fırsattan yararlanma yoluna gidilmiştir. Parlak bir fikir ileri süren üç okuyucuya, sırasıyla 25 Lira, 10 Lira ve gazetenin bir yıllık aboneliği hediye edilecektir (6 Kanun-ı Sani 1338). İstanbul *Peyam-ı Sabah*'ının (kendi adını kullanarak) kendisiyle alay eden bu gazeteyle başa çıkma çabası, 7-19 numaralı sayıda, Ali Kemal'i yel değirmenleriyle mücadele eden Don Kişot olarak gösteren bir karikatürde resmedilmiştir:

Resim-1: Anadolu'da *Peyam-ı Sabah*: "İşbu resim



Artin Kemal'in bize hücum ettiğinin resmidir."

Karikatürde Ali Kemal, atı üstünde kılıcıyla yel değirmenine doğru koşar. Gazeteye göre bu durum, "Artin Kemal'in" *Anadolu Peyam-ı Sabah*'ıyla mücadelesini anlatmaktadır. Açıklayıcı metinde Ali Kemal'in, Don Kişot kadar bile olamadığı vurgulanmıştır. Karikatür, Ali Kemal ve gazetesinin, onları gülünç bir saldırganla dönüştürmeye çalışan *Anadolu'da Peyam-ı Sabah* mizahçılarının kalemine yeterince malzeme sağladığını gösteren önemli örneklerden biridir. Fakat gazetede mizah ögesi, (ulaşılabilen sayılardan anlaşıldığı üzere) karikatürden daha çok metinlere yerleştirilmiştir. Okuyucuda uyandırılmak istenen etkiye göre

düzenlenen metinlerde, Ali Kemal ve Mihran örneğinde Millî Mücadele karşıtlarının imajının yerleşik bir durum alması için mizah dilinin inceliklerinden yararlanılır. Dolaylı anlatım, abartma, karikatürize etme, ironi gibi yöntemler kullanılır. Bu durum en iyi, gazete içeriğinin en önemli bölümünü oluşturan Ali Kemal'in karikatürize edilmiş makalelerinde gözlenmektedir. "Mücadele, Bî-Muhâbâ (korkusuz) Mücadele" başlıklı başyazıya ait aşağıdaki satırlar, makalelerde yaratılan ironik durumun izlerini sürebilmek açısından kayda değerdir:

"Bu mücadeleden maksadımız, maksad-ı aksâmız ne idi, nedir? Ehli İslam gibi irfan ve refahiyeti elde etmek, elde etmekle huzur ve rahat içinde yaşamak mı? Hâşâ! Var kuvvetimizle reddederiz. Yoksa etrâk-i sine-çâk (yüreği yaralı Türkler) gibi millî vatanı kurtararak, millî mevcudiyeti istiklale erıştırerek sulh ve asayiş üzere dem-güzâr (vakit geçiren) olmak mı?... Haşâ, sümme haşâ! Evet, bütün maksat ve meram dünyada şu dünya-yi denîde ne kadar 'kepaz' olduğumuzu göstermek idi, göstererekten kepezeliğimizin derecesini hadd-i kusûya (erişilecek son nokta) a'lâ eylemek idi. Zira yıllardan beri bu maksadımızı ifham (anlatma) ettiğimiz halde, kat kat ispat eylediğimiz halde bir türlü tşdik ve teslim ettiremedik. Ettiremediğimize en büyük delil de hala ve hâla neşretmekte olduğumuz lahana yaprağını, katmerli lahana yaprağını, dürüm dürüm lahana yaprağını alıp okuyanların mevcudiyetidir. Eğer ne mal, ne kepeze olduğumuz insaf ile takdir buyrulmuş olsaydı... Ali Kemal" (23 Kanun-ı Evvel 1337).

Ali Kemal ve arkadaşlarının, üç kuruşa vatanını hatta birbirlerini bile satan zavallı iyiciler olarak temsil edildiği bazı metinler, çok daha sert ve keskin imalar içermektedir:

"Üç yıldan beri Papulas'tan (Papoulas) milyonlar almışız. Almışız da safâ-yi hâtırla (gönül rahatlığı) yemişiz. Gözümüze dizimize dursun o milyonlar ki Damad'ı gibi, Mollası gibi, Nemrut'u gibi hazele (yüzsüzler, kalleşler), hizb-i ma'rufun o hazele-i rezilesi yüzünden dörtte üçü, havaya ve hebaya gitti, sauruldu. Alnımız açık, açık olduğu kadar yüksektir. Erbab-ı hayâ ve namusu davet ederiz. Gitsinler Papulas'ın, Papulas'ın değil, hatta Gonaris'in (Gounaris), hatta Venizelos'un tahsisat defterlerini muayene ve tetkik buyursunlar, buyursunlar da görsünler, milyonlar mı almışız? Yoksa ayda beş on Drahmi ile kuvve-i lâ-yemût mu geçinmişiz, geçinmekte bulunmuşuz... Papulas kalleşinin Damat'la ortak olup tahsisatımızın mühim bir yekûnunu ihtilâs (çalma, aşırma) edeceklerini bilir mi idik? Ali Kemal" (31 Kanun-ı Evvel 1337).

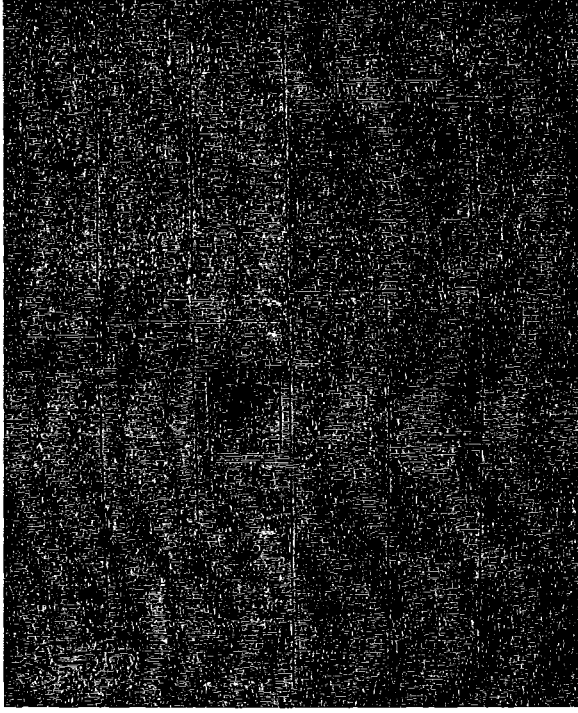
Bazı metinlerde de Ali Kemal ve Mihran Efendi karşı karşıya getirilmiş, çıkar için birbirlerine düşmüş tipler olarak lanse edilmiştir. Ali Kemal imzasını taşıyan "Mihran'ın Lahana Yaprığı ve Gafletimiz" başlıklı yazıda Ali Kemal, Mihran gibi bir "kalleş" tarafından kandınıldığından dert yanar: "Biz bilir miydik ki Mihran denilen şeytan bize külah giydirecek; ta topuklarımıza kadar geçen bir külah." Bu satırları yazmasının nedeni, kendileri (muhalifler) "yer yer sürünür, sürülürken" Mihran'ın Sabah'ı kullanarak büyük avantajlar elde etmesidir. Aynı sayıda "Artin'in Lahana Yaprığı ve Gafletimiz" başlığıyla Mihran, bozuk Türkçesiyle Ali

Kemal'in iddialarına cevap verir: "Kırk yıllık müdürümüz Aleksan Ağa'yı da o baştan çıkardı; gözü çıksın! Payam diye yamacımıza bir paçavra bağladı. İki yıldır el âleme karnaval maskarası olduk. Defterlerimize baktık, kimden on para almışsaz (almış isek) dokuzu bunun boğazına gitmiş... Kuyruğuna bir de Aydede midir, Kirpi midir, Refik Halit midir nedir bir maymun takmış, davul bizim Zabah (Sabah), parsa onların" (6 Kanun-ı Sani 1338).

Anadolu'da Peyam-ı Sabah yalnız değildir. Ankara'da aynı olanaklar içinde kurtuluş hareketini desteklemeye çalışan Hâkimiyet-i Milliye, Öğüt ve Kayseri'den yaklaşık bir ay önce dönen Anadolu'da Yeni Gün'de vardır. Geniş bir kesime hitap ederek işlerini kolaylaştırdığından Anadolu'da böyle bir gazetenin varlığı her şeyden önce onlar için de önemlidir. Anadolu'da Peyam-ı Sabah, Millî Mücadele'nin önde gelen yayın organlarıyla yakın ilişki içinde olduğunu, en azından onlarla aynı amaca dönük olarak çıktığını vurgulamak için değişik yöntemlere başvurmuştur. Basım yerini "Yeni Gün idarehanesinde yazıldı, Öğüt Matbaası'nda dizildi, Hâkimiyet-i Milliye makinesinde basıldı" şeklinde ifade etmesi (27 Kanun-ı Sani 1338) bunun örneklerinden biridir. Gazetenin 7-19 numaralı sayısı, İstanbul Peyam-ı Sabah'ının Millî Mücadele'yi destekleyen basın karşısındaki gülünç durumunu ima eder şekilde, Yeni Gün'le bütünleşik olarak tasarlanmıştır. Bir taraftan da bunun gerçek olmadığına dair mizahi göndermeler yapılır: "Yeni Gün ile birleştiğimize kanmayınız onun ne olduğunu biliriz." Bu durum en iyi Yeni Gün'ün künye bilgilerinde açığa çıkmaktadır: "Tarih: Çıkmaz ayın son Çarşambası, Numro: Numrısuzdur, Nüshası 5 kuruş ise de bu kere tarafımızdan 2 paralık edilmiştir. Peyam-ı Sabah tarafından bu haftalık eğlençe için kiralanmıştır. Gelecek hafta yerini Hâkimiyet'e terk edecektir." Okuyuculara bir uyarı da Yeni Gün'den gelir: "'Peyam' ile birleştiğimize kanmayınız onun ne mal olduğunu biliriz." Gazetenin Yeni Gün tarafında Yunus Nadi'nin; Peyam-ı Sabah tarafında ise "Artin Kemalidis" imzasıyla Ali Kemal'in karikatürize edilmiş makaleleri yayınlanır. Ali Kemal'e, "Ocak Yıkılacaktır" başlığını taşıyan yazısıyla (Millî Mücadele karşıtlarının) kurdukları bu "mülevves ocak"ın yıkılacağı itiraf ettirilmiştir:

"Biz dar-ı dünyada epeyce namussuzluk, epeyce alçaklık ettik. Fakat bu sefer olanca namussuzluğumuzu, var kepazeliğimizi bir araya getirerekteniz ki bu ocağı kurduk fakat bu sefer de muvaffak olmadık. Olamadık ta işte bugünkü gibi Yeni Gün zırtapozu ile taban tabana meydana çıktık. Bundan da anlaşılıyor ki Ankara ocağının dumanı Eskişehir'de, Dumlupınar'da, Kütahya'da tütmeye başlar başlamaz, bizim de burada kâh Patrikhanelerde, kâh Beyoğlu'nda kurduğumuz ocak yıkılacaktır."

Resim-2: Anadolu'da Peyam-ı Sabah'ın Yeni Gün ile birlikte çıktığı 7-19 numaralı sayı.



Gazete, İstanbul *Peyam-ı Sabah*'ıymış gibi davrandığından kendine, yayını engelleyemeye çalıştığı izlenimini verdiği *Yeni Gün*'ü hedef seçmiştir. Bunu kanıtlayacak gelişmeler de olur. 27 Kanun-ı Sani 1338 tarihli sayıda yayındaki gecikmenin nedeni manşetten şöyle duyurulmuştur: "*Yeni Gün* zırtapoza bize oyun ettiği için Cuma günü intişar edemedik makinesine lahana koçanı tıkanmış onun da alacağı olsun." 3 Şubat 1338 tarihli sayıda ise gazetenin başlığı *Yeni Gün* Matbaası tarafından ters basılır: "*Yeni Gün* Matbaası yine zırtapozluk etti: Sayfalar tam makineye verilirken, başlığımızı döktü. Bu lahananın elinden Allah kurtrasını!". Fakat *Hâkimiyet-i Milliye*'ye karşı daha ağır başlı davranılmaktadır. *Yeni Gün*'ün ardından bir sonraki sayıda *Hâkimiyet-i Milliye* ile birlikte çıkmamış, daha doğrusu gazeteyi "eğlence olarak" kiralamaktan vazgeçmiştir. *Hâkimiyet-i Milliye* ile Niçin Birleşmedik?" başlığıyla yaptığı açıklamada, *Hâkimiyet-i Milliye*'nin ciddi ve ağırbaşlı yönüne vurgu yaparak gazete yöneticilerine ve "başmakaleci tek yıldız" özürlerini sunar (17 Şubat 1338). *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*, çalkantılı ve hızlı gelişen bir sürecin önemli dönemeçlerinde de, mizahın ciddi görevlerini unutturmasına izin vermemiştir. 13 Kanun-ı Sani 1338 tarihli sayıda, birinci sayfanın önemli bir bölümünü, minnet ve şükran görevini yerine getirmek için

I. İnönü Zaferi'nin yıldönümüne ayırır, manşetten şehitlerimize dua, gazilerimize hürmet ve selam gönderir. Aka Gündüz ise "İnönü'dekiler Dünyayı da

"Kurtaracaktır" başlıklı yazısıyla tüm toplumsal kesimlerin dikkatini İngiltere ve Yunanistan ortaklığına çekmekte, zihinlere İngiliz düşmanlığı aşılama istemektedir:

"Ey kafalarıyla çalışan âlemler! Beyninizde İngiliz düşmanlığı bir güneş gibi parlasın. Ey süngüleriyle direnen ordular! İngiliz düşmanlığı dipçiklerinizde bir bomba gibi asılsın. Ey fabrikaların kan-tere batmış aç ve çıplak amelesi! Pazılarınızda İngiliz düşmanlığının en kızgın ve en kavi kanı cevelan etsin. Ey can ekip felaket biçen çiftçiler: Sapanlarınızın demiri toprağı nasıl derin derin kazarsa sizler de yüreklerinize İngiliz düşmanlığını öyle derin derin kazınız. Ve dikkat ediniz, bütün dünyaya bakınız ve dikkatle bakınız: Yunanistan'a İngiltere'den başka yardım eden yahut İngiltere'ye Yunanistan'dan başka dost olan var mı? Ey Hakkın ve halkın ordusu! Sen muzaffer olduğun gün bütün dünya İngiltere'nin çıplak suratına tükürecek ve sen millî hudutlarına millî bayrağı diktiğin gün bütün beşeriyet rahat ve korkusuz bir nefes alacak. Mezarsız şehitlere benden selam! Sargısız gazilere benden selam!"

Bazı okurlar, gazetenin en azından birkaç sütununu millî edebiyata ve ciddi konulara tahsis etmesi gerektiği yönünde teklifte bulunmuşlardır. Gazete yöneticileri bu öneriye sıcak yaklaşır; teklifi okuyucuların oylarına sunmayı ve bu konuda kesin bir kanaat ortaya çıkıncaya kadar, teklifte bulunanların isteklerine uygun olarak, bir sonraki sayıdan itibaren bir-iki sütunu belirtilen konulara tahsis etmeyi kararlaştırır (3 Şubat 1338). Hatta ciddi konuların yer aldığı sütunlara "ciddidir" şeklinde bir sözel işaretleyici bile konmuştur (18 Ağustos 1338). Gazeteye ilgili vurgulanacak önemli \*noktalardan biri de İstanbul'da basına uygulanan sansüre gösterdiği tepkidir. Anadolu'da 'Peyam-ı Sabah' Heyet-i Tahririyesi" imzasıyla "İstanbul'da Matbuat Müdürü Hikmet Bey'e" hitaben kaleme alınan yazı, Anadolu gazetelerine uygulanan sansürü konu edinmektedir. "Ali Kemal" ve "Damat Ferit" gibi isimlerin sansür memurları tarafından neden çizildiğini merak eden gazetenin bu tepkisinin altında Aka Gündüz'ün İleri gazetesinde yayınlanan 'Celal Nuri Bey Şakkadak Bayıldı' başlıklı Anadolu mektubunun Ali Kemal'i ihtiva eden bölümlerinin sansüre uğraması yatmaktadır:

"Bunu sansör heyetindeki ecnebi memurlara atfedemeyiz, onlar bu namussuz heriflerin ne mal olduklarını bizden iyi bilirler. Malum ya kendileri tarafından satın alınmış bir mal oldukları ve çok tecrübe edildikleri için zannetmeyiz ki ecnebler, bu gibi kepezelere o kadar ehemmiyet versin. Bizim sansörlere gelince o biçareleri de iyi tanırız. Zavalıların ellerinde hiçbir şey olmadığını biliriz. Vaziyetlerini takdir ederiz. Bakınız kırk senelik namuslu ve baba bir zat olan ve sansör olduğu halde bütün matbuatın muhabbetini kazanmış bulunan Şemsi Efendi ne oldu? Zavalıyı bir azlettiler, kim bilir bugün ne perişanlık içindedir. O halde bu neden oluyor. Görünmez bir kuvvet sansörleri tehdit mi etti? Mesela geçenlerde 'İleri' gazetesinde sahlb-i imtiyazımızın bir Anadolu mektubu vardı. Ünvanı 'Celal Nuri Bey Şakkadak Bayıldı' idi. Bu makaleden birçok yerler çizilmiş ve çizilen bu kelimeler hep 'Ali Kemal' kelimeleri idi. Bunu İleri gazetesinden tayyetmekle ne kazanıldı? İşte burada biz alenen yazıyoruz. Hatta İleri, belki üç-beş bin nüsha basıyor. Fakat bilmelidir ki biz tam on iki bin nüsha neşrediyoruz. Yalnız Amerika'ya

üç yüz tane gönderiyoruz. Demek ki bu iş sansörün bir gazeteden çizmekle kıvracağı iş değildir. Yalnız İstanbul'un zavallı halkı bilmesin, görmesin deniliyorsa bu da müşkül. O halk zaten o alçaklara lazım olan kıymet ve ünvanı vermiştir. Bizim gazetemizi menetmek tasavvuru da buna kâr etmez. Çünkü İstanbul'da 'Yeni Gün', 'Hâkimiyet' vesair Anadolu gazetelerini menettiler. Halbuki o günden beri iki misli İstanbul'a giriyor. Bu iş postane işi, hafiyeye işi, sansör işi değildir. Memleket işidir. Buna mani olmaya çalışmak gülünçtür. Gerek sizin, gerek amirlerinizin ve gerek ecnebilerin bu kadarcık bir işe elbette akıllarınız erer... Hem bu iş yüzünden ihtikâra sebep olmak var: Biz haftada iki bin altı yüz, Yeni Gün bin yüz, Hâkimiyet bin beş yüz, Yeni Dünya sekiz yüz, vesair gazeteler de vaziyetlerine göre birer miktar nüsha gönderiyorlar. Men edilir edilmez bir misli fazla gönderiliyor ve üç misli fiyat ile satılıyor" (17 Şubat 1338).

Anadolu'da Peyam-ı Sabah'ın içeriği elbette anılan konulardan ibaret değildir. Aka Gündüz'ün "Şair-i Meşhur Serkengebîn Efendi" imzasıyla yayınladığı güldürü şiirleri, mizahi fıkralar, karikatürize edilmiş telgraflar, piyasa haberleri, BMM Milletvekillerinin Ankara basını ve mizah yayınlarıyla ilgili yazıları, Anadolu gazetelerinin içeriklerine ilişkin alaycı değerlendirmeler, içeriği oluşturan hatta zenginleştiren diğer unsurlardır. Bu ögelere, gazete hakkında yapılacak daha kapsamlı bir çalışmanın konusu olacağı gerekçesiyle bu makalede ayrıca yer verilmemiştir.

## SONUÇ

Anadolu'da Peyam-ı Sabah, daha kapsamlı bir incelemeye konu olabilecek yayın hayatıyla Kurtuluş Savaşı dönemi mizah basını içinde kendine önemli bir konum edinmiştir. Önce İstanbul'da 1920'de Alay adı ile çıkan gazete, İstanbul'da 12 sayı boyunca yayınlanabilmiştir. Millî Mücadele'ye katılmak üzere Aka Gündüz ve arkadaşları Anadolu'ya geçince yayını, Ankara'da, Anadolu'da Peyam-ı Sabah adıyla sürdürür. Millî Mücadele'yi açıkça destekleyen ve Peyam-ı Sabah örneğinde karşı basınla büyük bir hesaplaşma içine giren gazete, Millî Mücadele döneminde işgalin yarattığı olumsuz koşullara rağmen mizah yoluyla muhalefet yapabilmeyi başarabilmiştir. Millî Mücadele karşıtı koronun solistleriyle özellikle de İstanbul Peyam-ı Sabah'ıyla mücadele etmek için mizahın gücünden yararlanma düşüncesinin somut faydalar ürettiği söylenebilir. Peyam-ı Sabah'ı gülünç duruma düşürmek, onun iç yüzünü ortaya çıkartmayı ve onunla başa çıkmayı daha kolay hale getirmiştir. Ali Kemal'in yakınmaları bu duruma kanıt olabilir. Aka Gündüz, başlangıçta gazetesini bu adla yayınlamayı uzun süre tasarlamamıştır. Ali Kemal'in içyüzünü ortaya çıkarmak için dört-beş sayı yayınladıktan (gereken hallerde bir-iki sayı yine "Peyam-ı Sabah" adıyla yayınlama hakkını saklı tutarak) sonra gazeteye yine "Alay" adını verecektir. Hatta gazete bir ara "Alay" adıyla çıkmıştır da. Fakat Ali Kemal ve gazetesıyla mücadelenin uzun soluklu olduğu ortaya çıkınca bu fikirden vazgeçilmiştir.

Anadolu'da büyük zorluklar içinde yürütülen bağımsızlık savaşı, gazetenin vurguladığı temalara ve konulara yansımıştır. Gazete, Millî Mücadele'nin



haklılığına ve zafere olan inancını her zaman korumuş; yayın hayatı boyunca ülke gerçeklerini dile getirmekten kaçınmamıştır. Tüm umutlarını savaşın neticesine bağlamış olan Anadolu insanını biraz olsun rahatlatmak, moral bakımından yüksek tutmak önem verdiği konuların başında gelir. Gazete, genel hatlarıyla sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Yüksek tirajının altında yatan nedenlerden biri de geniş toplum kesimleri tarafından anlaşılır bulunmasıdır. Ulaşılabilen sayılarda karikatüre fazla yer verilmemiş, mizah ögesi gazetedeği metinlere yerleşmiştir. İçeriği büyük ölçüde Aka Gündüz tarafından belirlenen gazetenin görünümü de sıklıkla mizahi göndermelerde bulunduğu *Yeni Gün*'ü andırmaktadır. Dönemin Anadolu gazetelerinde yayınlanan ilânlar, gazetenin geniş bir kesim tarafından benimsendiğini gösterir. *Anadolu'da Peyam-ı Sabah*'ın, anılan nitelikleriyle, Türk mizah basınının Kurtuluş Savaşı'na denk gelen yıllarının değerlendirilebilmesine önemli katkı sağlayacağı söylenebilir.

### KAYNAKÇA

ALAY, 10 Kanun-ı Sani 1336, 27 Mart 1336.

*Anadolu'da Peyam-ı Sabah*, 23 Kanun-ı Evvel 1337–29 Eylül 1338.

*Kadın*, 4 Mayıs 1325.

AKŞİN, Sina, (1998), *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele Cilt II Son Meşrutiyet (1919–1920)*, Ankara: İş Bankası.

COŞAR, Ö. Sami, (t.y.), *Millî Mücadele Basını*, İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti.

ÇAPANOĞLU, M. Süleyman, (1970), *Basın Tarihimizde Mizah Dergileri*, İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayını.

ÇEVİKER, Turgut, (1991), *Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü-III Kurtuluş Savaşı Dönemi (1918–1923)*, İstanbul: Adam Yayını.

ÇOKER, Fahri, (Hz.) (1996), *Türk Parlamento Tarihi TBMM-IV. Dönem 1931–1935, Cilt II*, Ankara: TBMM Vakfı.

DERMAN, Hakan, (1984), "Mizah Dergileri ve Karikatür", *Türkiye'de Dergiler Ansiklopediler (1849–1984) içinde*, İstanbul: Gelişim Yayını.

DEVELLİOĞLU, Ferit, (2002), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi.

DOĞAN, Abide, (1989), *Aka Gündüz*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.

(ES), H. Feridun, (1932), *Bugün de Diyorlar Ki...*, İstanbul: Remzi Kitaphanesi.

GEORGEON, François, (1998, Ocak), "Şehrin Aynası: Osmanlı Mizah Basını", *Toplumsal Tarih*, Cilt 9, Sayı 49, s. 24–28.

GÖZTEPE, T. Mümtaz, (1991), *Osmanoğulları'nın Son Padişahı Vahideddin Gurbet Cehenneminde*, İstanbul: Sebil Yayını.

OKTAY, Metin, (2008), *Aka Gündüz'ün Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

ÖNGÖREN, Ferit, (1983), "Türk Mizah ve Karikatürü", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayını.

ÖZTOPRAK, İzzet, (1981), *Kurtuluş Savaşında Türk Basını*, Ankara: İş Bankası.

VARLIK, M. Bülent, (1985), "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mizah", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 4, İstanbul: İletişim Yayını.

YUST, K., (1995), *Kemalist Anadolu Basını*, (hzl. O. Koloğlu), Ankara: Çağdaş Gazeteciler Derneği.

YÜCEBAŞ, Hilmi, (1959), *Bütün Cepheleri İle Aka Gündüz*, İstanbul: Dizerkonca Matbaası.



## TÜRKİYE'DE KÖY AİLESİNDE AİLE İÇİ İLİŞKİLER\*

Arş. Gör. Hasan Hüseyin TAYLAN  
Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi  
Sosyoloji Bölümü  
hhtaylan77@hotmail.com

### Özet

Makalenin konusu, Türkiye'de yerleşim yerleri düzleminde aile yapısına bağlı olarak farklılık gösteren köy ailesinin aile içi ilişkileridir. Sanayileşme ve kentleşme süreçlerine bağlı olarak ailenin, bir çok konuda sosyal ve kültürel değişimler geçirdiği bilinmektedir. Özellikle köy ailesindeki değişimler öncelikle aile içi ilişkilerde yoğunlaşmaktadır. Değişimin yönünü anlamak açısından aile içi ilişkileri ortaya koymak ve çözümlenmek oldukça önemlidir. Aile içi ilişkilerinin kavramsallaştırılması; aile içi rol ve statü dağılımı, sorumluluk paylaşımı, karı-koca ilişkileri ve ebeveynler ile erkek ve kız çocukları ilişkilerinin nitelikleri ve çocuğa verilen değerlerin niteliği bakımından değerlendirilip, konusunda yürütülmüş araştırmalardaki verilerden de yararlanılarak hali hazırdaki durumu ortaya konulmuştur. Çalışmada, Türkiye'de köy ailesinin hem yapısal görünümü itibarıyla hem de ilişkileri bakımından gelenekselden moderne doğru değişiminde olduğu vurgulanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Aile, aile yapısı, köy ailesi, aile içi ilişkiler

## FAMILY RELATIONSHIPS OF RURAL FAMILY IN TURKEY

### Abstract

In this study, we tried to explain the family relationships differing on the grounds of family structure in the context of the settlement in Turkey. The family has undergone social and cultural changes depending on the processes of industrialization and urbanization. Especially the changes in rural family have been concentrated in the relations within family. In order to understand the direction of change, it is important to explain and analyze the relations within family. The conceptualization of family relationships; distribution of domestic status and roles, distribution of responsibility, qualities of spouse relations and relations between daughters and sons, and value of the child by benefiting from the data have been carried out on this subject. In this study, it is emphasized that Turkish rural family is in change from traditional to modern in terms of its both structural function and relationships.

**Key Words:** Family, family structure, rural family, family relationship

\* Bu çalışma, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda kabul edilen "Köy Ailesinde Aile İçi İlişkiler "Selçuklu Köyü Örneği" (2003)" adlı Yüksek Lisans Tezinin bir bölümünden güncellenilerek ve geliştirilerek özetlenmiştir.

## GİRİŞ

Sanayileşme ve kentleşme süreçleriyle birlikte ortaya çıkan toplumdaki sosyo-ekonomik ve kültürel değişimin en görünür alanlarından biri, yapısı ve işlevleri itibarıyla durağan olması beklenen ailedir. Köyün, sosyal yapısının, sosyal kontrol ve dayanışma gücünün kuvvetli olması bakımından, değişimler karşısında dirençli olduğu düşünüldüğünde ilginç bir durumla karşı karşıyayız. Her ikisinin birleştiği çerçeve olan köy ailesi, bir çok faktöre bağlı olarak hızlı bir değişim geçirmektedir. Köy ailesindeki değişimi, aile yapısında ve özellikle de bağlantılı olarak aile içi ilişkilerde görmek mümkündür.

Çalışmada, aile yapısı, aileyi oluşturan temel ilişki ağlarını kuran aile üyelerinin ilişkileri açısından ele alınacaktır. Çünkü her sosyal yapı, “bu yapıyı meydana getiren sosyal müesseselerin, insan ilintilerinin ve bunların karşılıklı münasebetlerinden doğan sosyal değerlerin birbirlerini karşılıklı olarak etkiledikleri bir bütündür” (Kıray, 1999b: 95). Aile yapısının temel göstergeleri; hane halkı kompozisyonu, hane genişliği ve evlilik biçimi gibi yapısal özelliklerinin yanı sıra ailedeki otorite örüntüsü ve karar verme yetkisinin kimde olduğu, aile içi işbölümü ve rol dağılımının niteliği, eşler arası ve ebeveynler ile çocuklar arası ilişkilerin nasıllığı ve çocukların ailedeki sosyo-ekonomik değeri gibi aile içi ilişkileri kapsayan bir çerçevede anlaşılabilir.

Türkiye’de aile, yapısal olarak, yıllar itibarıyla, geleneksel geniş aileden çekirdek aileye doğru yönelim içindedir. Aile ilişkileri bakımından geleneksel otorite örüntüleri ve cinsiyetçi rol dağılımına uygun biçimde modern eşitlikçi cinsiyetçi rol paylaşımına doğru değişim halindedir.

Köylerde de durum benzerdir. Televizyonun tüm hanelere girmesiyle, kentle olan ilişkilerin sıklaşmasıyla, köyden kentlere verilen göçlerin sıklığıyla ve eğitim düzeyindeki artışla bağlantılı olarak, aile değerlerinde, ailenin yapısal özelliklerinde ve ilişkilerinde değişimler başlamıştır. Çalışmada da köy ailesinin, sanayileşme ve kentleşme gibi temel süreçlere bağlı olarak geçirdiği değişimi ve günümüzdeki durumu önceki yıllarda aile yapısı hakkında yapılan çalışmaların verilerinden de yararlanarak ortaya koymak amaçlanmaktadır. Ayrıca Türkiye’deki köy ailesinin yapısal ve ilişkiler bakımından değişimi yapısal olarak analiz edilecektir.

Yapısal analiz, Dikeçliçil (1997: 648)’in de belirttiği gibi, “bir etkileşim ağı hakkında derinlemesine bilgi elde edilmesini sağlar”. Aileyi bir sosyal yapı olarak kurguladığımızda sosyal yapıyı oluşturan bir çok öge yapı analizi açısından önem göstermektedir. Aydın (2005) bu ögeleri: *aktörler* (sosyal çevre normları tarafından belirlenmiş rolleri yerine getiren bireyler), bu aktörlerin birbirleriyle etkileşiminde hiyerarşik sıralamasını belirleyen *statüleşme ve tabakalaşma*, hiyerarşik düzen içindeki aktörlerin içinde bulunduğu *sosyal çevre* ve nihayet bütün bu ögelerin iç içe geçmiş etkileşimlerini düzenleyen *organizasyon* bütünlüğü olarak sıralandırmaktadır. Çalışmamızda bu dört öge, aile yapısı ve ilişkilerini ortaya koyarken kullanılacaktır.

## 1. TÜRKİYE'DE GENEL OLARAK AİLE YAPISI

Kavram olarak geniş bir yelpazeye sahip olan ailenin aynı zamanda da farklı perspektif ve konulara göre farklı tanımlamaları vardır. Bunları; aile üyeleri aralarındaki ilişkiler ve etkileşim yönünden sosyal bir grup, sosyal ve ekonomik bir birlik, sosyal yaşamın temel göstergelerinden biri olarak örgüt, üyelerin bir çok ihtiyacını karşılaması ve yürütülmesinde sistemleştirilmiş bir çok kuralları bulunan sosyal bir kurum ve sosyal yapının ana unsurlarından biri olarak farklı kategorilerde ele alındığını görmekteyiz<sup>1</sup>.

Türkiye koşullarını göz önünde bulunduran Türk Aile Yapısı Özel İhtisas Komisyonu (1989: 3-4) aileyi, "kan bağılılığı evlilik ve diğer yasal yollardan aralarında akrabalık ilişkisi bulunan ve çoğunlukla aynı evde yaşayan fertlerden oluşan, fertlerin cinsel, psikolojik, sosyal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçlarının karşılandığı, fertlerin topluma uyum ve katılımlarının sağlandığı ve düzenlendiği temel bir toplumsal birim" olarak tanımlamıştır.

Sosyal yapı bakımından ele alındığında ise aile, evlilikle başlayan; kan bağı, akrabalık ve sosyal bağlarla birbirlerine bağlanan, rol ve statüler vasıtasıyla konumlanan bireylerin içinde bulunduğu sosyal bir gruptur/yapıdır.

Aile yapısını ele alan yaklaşımlar, tipolojilerini ortaya koyarken genellikle aile yapısını, evlilik biçimleri, hane halkı sayısı, otorite örüntüleri ve aile içi ilişkiler kriterlerince sınıflandırmalar yapmışlardır.

Özellikle Türkiye açısından düşünüldüğünde aile biçimleri, yerleşim yeri esasına göre yapıldığında köy ailesi, kent ailesi, gecekondu ailesi ve her ne kadar artık günümüzde çok da kullanılmasa da kasaba ailesi olarak sıralanabilir. Bir diğer kriter olan hane halkı kompozisyonuna ve otorite örüntüsüne göre ise, aile, büyük (geleneksel geniş) aile ve küçük (çekirdek, modern) aile olarak sınıflandırılmaktadır<sup>2</sup>. Bunun yanı sıra toplumların geleneksel ve modern görüntülerinin iç içe geçtiği toplumlarda<sup>3</sup> hane halkı genişliği bakımından küçük ancak otorite örüntüleri ve aile içi ilişkiler bakımından büyük (geleneksel geniş) aile özelliği gösteren geçiş (geçici geniş) aileleri olarak tanımlanan aileler de vardır.

### 1.1. Hane Halkı Kompozisyonuna ve Otoriteye Göre Aile Biçimleri

**1.1.1. Geleneksel geniş aile:** Geleneksel toplumlarda ve kırsal yerleşim bölgelerinde daha çok görülen "aile başkanı ve karısıyla evli oğulları, gelinleri veya

<sup>1</sup> Farklı tanımlamalar için bkz : Gökçe 1990: 27, Nirun 1994:17.

<sup>2</sup> Hane halkı kompozisyonu ve otorite örüntüsüne göre aile biçimleri konusundaki kavramsallaştırmalar için bkz. Timur, 1972; Kongar, 1986; Sayın, 1990; Gökçe, 1990.

<sup>3</sup> Türkiye'de böyle bir aile yapısının olduğu çalışmamızda tartışılmıştır; Geçici geniş aile ileriki bölümlerde derinlemesine ele alınacaktır. Ayrıca bu konudaki kavramsallaştırmalar için bkz. Kuray, 1964, Yasa, 1990.

bir evli oğul ve diğer bekar çocukları, ya da tek bir evli oğul, gelin ve torunlarının birlikte oturdukları” (Timur, 1972: 27) bir aile tipidir.

Geleneksel toplumlarda hemen hemen hiç farklılaşmamış bir biçimde birçok işlevi kendisinde toplayan ve dikey düzlemde üç kuşağın bir arada yaşadığı geleneksel geniş aile, üyeleri arasında aile içi ilişkileri düzenleyen hiyerarşik bir yapıya sahiptir (Eyce 1994: 19). Bu hiyerarşi sisteminde bireyler, yaş ve cinsiyetleri temelinde göre belli rolleri oynar, aile içinde farklı statülerde bulunurlar (Özbay, 1984: 37).

Kurumların yaygınlaşmadığı tarıma dayalı toplumların aile türü olarak da bakabileceğimiz geniş ailenin, toplumun tüm yönleriyle ilgili işlevleri bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında geleneksel geniş ailenin işlevleri çekirdek aileye nazaran daha çoktur. Bunlar, biyolojik, psikolojik, ekonomik, prestij sağlama, eğitim–sosyalleştirme, koruma, dini, eğlence ve dinlenme işlevleridir. Bu tip ailelerde her bir işlevi tamamen olmasa da çoğunlukla aile üstlenir.

Timur’un 1968 yılı *Türkiye’de Aile Yapısı* (1972) çalışmasında geleneksel geniş aile biçiminin ortalama yüzde 19 olarak tespit etmiştir. Bu oran köylerde yüzde 25.4, kasabalarda yüzde 20 ve kentlerde yüzde 9.5’tir.

1988 yılında D.P.T’nin *Türk Aile Yapısı Araştırmasında* (1992) geniş aile, Türkiye genelinde yüzde 24.7, kentlerde (nüfusu 20.000’in üzerindeki yerlerde) yüzde 17.2 ve kırsal yerlerde ise (nüfusu 20.000’in altındaki yerlerde) yüzde 34.4’tür.

Aile içi şiddetin sebep ve sonuçlarını tespitiye yönelik 1994 tarihini kapsayan bir araştırmada (2000) ise Türkiye genelinde “olgun” geniş ailenin oranı, yüzde 10.9, kentlerde (20.000+) yüzde 9.8 ve kırsal kesimde (20.000-) yüzde 15.6 olarak bulgulanmıştır.

Son yıllarda Türkiye İstatistik Kurumu ve Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü tarafından birlikte yürütülen saha çalışmasında (2006) ise geniş aile, Türkiye genelinde yüzde 13 olarak tespit edilmiştir.

Farklı zamanlarda yürütülen ilgili araştırmalardan ortaya çıkan verilere göre, hem kentlerde hem de kırsal yerleşim yerlerinde geleneksel geniş ailenin oranının giderek azalmakta olduğu gözlenmektedir.

**1.1.2. Çekirdek aile:** Anne, baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşan bir aile biçimidir. Sanayileşmeyle birlikte oluşan kentin aile yapısı olarak görülür. Aynı zamanda modern toplumların aile tipi olarak da görülebilir (Gökçe, 1990: 220; Bilgin, 1991: 45). Ne var ki son zamanlarda yapılan bazı çalışmalarda küçük ailenin sanayileşmeyle birlikte anılamayacağını çünkü sanayi öncesinde bile bu aile tipinin var olduğu savunulmuştur<sup>4</sup>. Ancak küçük ailenin ya da yaygın deyişle çekirdek ailenin genelde sanayileşmenin ve kentleşmenin yoğun olarak yaşadığı

<sup>4</sup> Örneğin bkz. Vergin, 1987.

yerlerde görüldüğü söylenebilir. Yapı ve işlevleri itibarıyla geniş aileden farklı olan küçük ailenin bazı özelliklerini vererek ayırım noktaları anlaşılabilir.

Çekirdek ailede, geleneksel geniş aileden farklı olarak aile büyüklerinin, aile ve bireyleri üzerindeki denetimi çok daha azdır hatta bazen iletişimin kopukluğu nedeniyle hiç de yoktur. Yeni kurulan küçük ailenin ikamet edeceği yer, yeni bir yerleşim birimidir (neolocal). Eş seçimi ise, eşlerin genellikle kendilerinin karar verdiği bir konudur. Evliliklerin çoğu görüşme ya da anlaşma yoluyla gerçekleşir. Doğurganlık, eşler tarafından bilinçli olarak sınırlandırılmıştır. Boşanma kararının alınmasında cinsiyet gözetilmez; her eş bu kararı tek başına alabilir. Otorite örüntüsü eşitlikçi bir temele dayanır. Aile içi karar mekanizmalarının işleyişinde de tüm aile üyeleri alınacak kararlara katılmaları söz konusudur (Sayın, 1990: 10–11).

Çekirdek aile, geleneksel geniş aileden farklı olarak geleneksel geniş ailenin üstlenmiş olduğu işlevlerden bazıları tamamen, bazıları kısmen diğer kurumlara bırakmıştır. Sadece biyolojik işlev (cinsel ihtiyaçların karşılanması ve üreme – çoğalma ortamının sağlanması), psikolojik işlev (üyeleri için rahatlığın, huzurun, mutluluğun sağlandığı bir ortam sağlamak) ve sosyalleştirme işlevi (çocuk bakımı ve eğitimi aynı zamanda kültürün aktarımı işlevi). Sosyalleştirme işlevi günümüzde aile dışında diğer toplumsal kurumlarla birlikte yürütülmekteyse de yine de bütün aile biçimlerinde çocuğun ilk sosyalizasyon yeri ailesidir.

Ana-baba ve evlenmemiş çocukların aynı çatı altında oturdukları küçük ailenin, Timur (1972: 31)’a göre Türkiye genelindeki oranı yüzde 59.7, köylerde yüzde 55.4, kasabalarda yüzde 61.4, kentlerde ise yüzde 63.3’tür.

1988 yılında D.P.T.’nin Türk Aile Yapısı Araştırmasında (1992) çekirdek aile, Türkiye genelinde yüzde 73, kentlerde (nüfusu 20.000’in üzerindeki yerlerde) yüzde 78 ve kırsal yerlerde ise (nüfusu 20.000’in altındaki yerlerde) yüzde 65 olarak tespit edilmiştir.

1994 tarihini kapsayan bir araştırmada (2000) ise Türkiye genelinde çekirdek ailenin oranı, yüzde 82.8, kentlerde (20.000+) yüzde 83.5 ve kırsal kesimde (20.000-) yüzde 81.7’tür.

Son yıllarda Türkiye İstatistik Kurumu ve Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü tarafından birlikte yürütülen saha çalışmasında (2006) ise çekirdek aile, Türkiye genelinde yüzde 80.7 olarak bulgulanmıştır.

Yukarıdaki verilere göre, hem kentlerde hem de kırsal yerleşim yerlerinde çekirdek ailenin diğer aile biçimlerine göre oranı gittikçe arttığı gözlenmektedir.

**1.1.3. Geçici Geniş aile:** Geçici geniş aile, daha çok kasaba ve gecekondü ailelerinin bir tipi olarak ele alınmıştır. Çoğunlukla aile içi ilişkilerinin özellikleri bakımından geniş ailenin içinde değerlendirilse de hane halkı sayısı ve genişliği bakımından çekirdek aile özelliği gösterir. Geçici geniş aile, yapı itibarıyla modern, ilişkileri ve işlevleri itibarıyla geleneksel bir özellik göstermektedir.



Geçici geniş aileye geçiş ailesi de denilmektedir. Çünkü geçiş ailesi, büyük aileden küçük aileye geçiş özelliği taşıdığı gibi, geleneksel ailesel ilişkilerden modern ailesel ilişkilere geçişi de kapsamaktadır. Aslında bu aile biçimini tespit etmek hem zor hem de görecelidir. Aile yapısı adı altında gerçekleştirilen saha çalışmalarında geçici geniş aile çoğunlukla tanımlanmamıştır. Geçici geniş aileyi, aile içindeki ilişkilerin örüntüsünden ve niteliğinden çıkarmak mümkündür.

Bir diğer aile biçimi de parçalanmış ailedir. **Parçalanmış aile** ise, ölüm, boşanma, ayrı yaşama gibi nedenlerle karı veya kocadan birinin ya da her ikisinin bulunmadığı aile biçimidir (Dikeçligil, 1995: 16-17). Yanı sıra evlilik bağı bulunmaksızın bir arada yaşayan arkadaşların oluşturduğu ya da kardeşlerin bulunduğu 'eksik aile' de parçalanmış ailenin içinde sayabilir.

Türkiye hane halkı ve otorite örüntüsüne göre aile biçimleri, yerleşim yerlerine (köy, kasaba, gecekondulu ve kent) göre ve coğrafi bölgelere göre farklılık göstermektedir. Özellikle köylerde çekirdek ailenin hane halkı özellikleri ve aile içi ilişkileri kentlerden farklılık arz etmektedir. Köylerde üretim faaliyetlerinin niteliği, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, eğitim düzeyinin artması, kente göç ve kentle ilişkilere bağlı olarak geleneksel geniş ailenin oranının azaldığı ve çekirdek ailenin oranının artmakta olduğu gözlenmekteyse de otorite örüntüsü, cinsiyetçi rol dağılımı ve çocuğun değeri gibi aile içi ilişkilerin geleneksel özelliklerini koruduğu ilerleyen sayfalarda vurgulanacaktır.

## 1.2. Yerleşim Yerlerine Göre Aile Biçimleri

Yerleşim yerlerine göre aile biçimleri, köy ailesi, kasaba ailesi, kent ailesi ve gecekondulu ailesi olarak sınıflandırılmaktadır. Ancak bazı kaynaklarda<sup>5</sup> köy ailesi ile kasaba ailesi ayırımına gidilmeyip kırsal kesim ailesi başlığı altında toplanmaktadır. Yine bazı kaynaklarda<sup>6</sup> da aile biçimleri, kır-kent yerleşim yeri farklılığına dayanarak nüfusa göre ayrılmaktadır. Kasaba, sosyolojik bir olgudur ve toplumsal değişimin sosyolojik çalışılmasında önemli bir yere sahiptir. Kasaba ailesi bir geçiş dönemi ailesidir. Hem geleneksel geniş ailenin temel özelliklerini hem de çekirdek ailenin temel özelliklerinin bir kısmını taşır. Köy, kasaba ve kent ailesi dışında büyük kentlere köyden ya da "taşra"dan gelen aileler ya da -özellikle- büyük kentlerin merkezinden uzak, kentleşmenin tam olarak sağlanmadığı şehrin kenar kesimlerinde yaşayan "gecekondulu" aileleri de önemli bir ayrılcı özellik göstermektedir.

**1.2.1. Köy ailesi:** Köy sosyal yapısı ilişkiler itibariyle daha statik bir durumdadır. Enformel ilişkiler ağı yönünden, sosyal denetim ve dayanışma yönünden daha güçlü, aile açısından ise sosyal kontrol gücü dolayısıyla daha homojen bir yapı arz eder. Bu açıdan bakıldığında köyün ve ailenin sosyal

<sup>5</sup> Kırsal kesim ailesi kavramsallaştırması için bkz. Balaman, 1984 ve Özbay, 1984.

<sup>6</sup> Konuyla ilgili D.P.T'nin Türk Aile Yapısı Araştırması (1992) ve A.A.K'nin (2000) araştırmasına bakılabilir.

yapısının göstergeleri bakımından köy ailesinin incelenmesi önemli bir yere sahiptir.

Türkiye’de köy ailesi içinde bulunduğu sosyal yapıyla etkileşim halinde olduğundan bir çok farklı özelliğe sahiptir. Bu anlamda tek bir köy ailesinden bahsetmek mümkün görülmemektedir. Köy ailesi, kent, kasaba ve gecekondü ailelerinden bazı özellikleri bakımından farklılık göstermektedir.

**1.2.2. Kent ailesi:** Kent ailesinin genel anlamda özelliklerini şöylece özetleyebiliriz: Köy ailesindeki gibi kendi kendine yeterli olma yerine, dışı açılma ve toplumdaki güçlerden yararlanma yaygınlaşmıştır (Gökçe, 1978: 15). Her ne kadar kent ailesi, küçük aile özelliği gösterse de tamamen de olmasa kısmen baba otoritesi vardır (Kocacık, 1990: 271). Kent ailesinin işlevleri köy ve kasaba ailesine oranla daha azdır. Sadece psikolojik doyum, üreme ve çoğalma yoluyla neslin devamını sağlamak ve çocukları sosyalizasyon sürecinde sosyal çevreye hazırlamak işlevleri kalmıştır (Ozankaya, 1999: 383). Akrabalık ilişkileri ve bağları daha zayıftır. Aile üyelerinin yakınlarının ve akrabalarının birbirleri üzerindeki sosyal denetim zayıflamıştır. Örneğin oturma yeri seçmede aile yakınları ve akrabalarının etkisi daha azdır. Eş seçiminde köy ve kasaba ailelerine göre aile üyelerinin ve yakınlarının etkisi daha azdır. Bireylerin birbiriyle tanışarak evlenmesi daha sık görülür. Evlenme yaşı köylere göre daha yüksektir. Ev içi otorite ve karar vermede eşlerin eşitliği söz konusuyla da bu daha çok ekonomik, sosyal ve eğitim seviyesi yüksek ailelerde daha sık görülür. Boşanma, ayrılma gibi durumlarda ve çocuk yapmada eşlerin kendi aralarında karar verme ön plandadır.

**1.2.3. Gecekondü ailesi:** Türkiye’de özellikle kırsal kesimin, nüfusunun, toprağın verimsizleşmesi, makinele tarıma geçilmesiyle işgücü fazlalığının doğması, nüfus yoğunluğuyla birlikte hane başına düşen toprağın azalması, sağlık, eğitim sorunları gibi itici nedenlerle, bunun yanı sıra kentin her yönden (sosyal, ekonomik, eğitim, sağlık vb.) çekici nedenleriyle büyük kentlere göç etmesiyle birlikte kentlerin çoğunlukla kenar mahallerinde oluşan aile biçimidir (Kocacık, 1990: 271).

Hane halkı sayısı bakımından çekirdek aile özelliği göstermekteyse de babanın otoritesi güçlüdür (Kocacık, 1990: 271). Ayrıca köyden ekonomik destek alır, hatta bir çok özellikleri açısından köy ailesine benzemektedir. Gecekondü ailesi köy ailesinin özelliklerini kente taşımakla birlikte kentin davranış biçimlerinden de etkilenmektedir (Özen, 1990: 259). Özellikleri itibarıyla köy ailesiyle kent ailesi arasında bir geçiş aşamasında görülmektedir. Yasa (1990: 133-134); gecekondü ailesi için geçiş ailesi tanımı vermektedir. Buna göre; gecekondü ailesi, üye sayısının az, üyeleri arasındaki ilişki biçiminin çeşitlendiği, bir takım köy özelliklerini sürdüren, buna karşılık uygun bulduğu kent özelliklerinden bazılarını zamanla kabullenmiş, sosyal değer, davranış ve alışkanlıkları bakımından bir tarafı köyde, diğer tarafı kentte iki aile tipi arasında bir geçiş olma özelliği gösterir. Gecekondü ailesinin sosyal çevresi daha geniş olduğundan dolayı günlük yaşantı ve alışkanlıklar, köy ailesine oranla biraz farklılaşmıştır.

Bunun dışında gecekondü ailesini 'kent içinde' belirleyici yapan en temel özellik, bu ailede akrabalık dayanışmasının güçlü olmasıdır (Gökçe, 1996: 164). Zira akrabalar, gecekondü ailesi için köy değerleriyle kent değerleri arasındaki sıkışmışlıktan kaçış olarak bakılabilecek bir sığıntı yeridir.

**1.2.4. Kasaba ailesi** ise: Bir çok kaynakta, 'geçici geniş aile' diye tanımlandığı görülür. Kasaba ailesinde küçük ailelerin oranı fazladır. İlişkiler (aile içi ilişkiler) açısından geleneksel örüntüler gösterir.

Türkiye'de kasaba olgusu köy ile kent arasında değerlendirilir. Köylerin nüfus olarak artmasına bağlı olarak nüfusun fazlaştığı yerleşim yerleri çevresindeki köyler için merkeziliğinin yanı sıra onlardan farklı özellikleri taşımaktadır. Köylerden özellikleri itibarıyla farklı olan bu yerleşim yerleri kentlerden de farklıdır. Aynen geçici geniş ailede olduğu gibi (geçici geniş aile, geniş ve küçük aile arasında bir aile biçimiydi) kasaba ailesi de kent ve köy ailesi arasında bir olguya tekabül eder.

Tablo 1: Türkiye Genelinde Aile Biçimleri Yüzdeleri Dağılımları

Yıllar	Çekirdek aile				Geleneksel geniş aile			
	1968	1988	1994	2006	1968	1988	1994	2006
<b>Türkiye</b>	60	73	82.8	80.7	19	24.7	10.9	13
<b>Kent</b>	65.6	78	83.5	-	7.1	17.2	9.8	-
<b>Gecekondü</b>	-	-	84.4	-	-	-	15.6	--
<b>Kasaba</b>	61.4	-	-	-	20	-	-	-
<b>Köy</b>	55.4	65	81.7	-	25.4	34.4	12.4	-

Kaynaklar: 1968- Serim Timur, *Türkiye'de Aile Yapısı*, Ankara: Hacettepe Ü. 1972.1988- D.P.T., *Türk Aile Yapısı Araştırması*, Ankara: D.P.T., 1992.

1994- A.A.K., *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları*, Ankara: A.A.K., 2000.

2006- ASAGEM ve TÜİK, *Aile Yapısı Araştırması 2006*, Ankara: TÜİK, 2006.

## 2. TÜRKİYE'DE KÖY AİLESİNİN YAPISAL ÖZELLİKLERİ

Gökçe (1990: 15) köy ailesini, ana-baba, evlenmemiş çocuklar, torunlar ve yakın akrabaların bir çatı altında oturmalarıyla şekillenen bir aile olarak tanımlarken, Timur (1972) ise, "karı-koca ve çocuklardan oluşan çekirdek aile" olarak tanımlamaktadır. Saran (1984: 153) da köy ailesinin çekirdek aile olmayıp, ana-baba ve "diğer" kimselerden (yakın akrabalar v.s.) meydana gelen geniş aile olduğunu ifade eder.

Kuşkusuz köy ailesinin hem çekirdek aile hem de geleneksel geniş aile özellikleri gösteren yanları vardır. Tanımlamaların yapıldığı yıllarda köy ailesinde hane halkı kompozisyonu ve hane büyüklüğü itibarıyla geleneksel geniş ailenin daha çok görüldüğü, çekirdek aile oranının daha düşük olduğu bilinmektedir. Aile

ilişkileri ve işlevleri bakımından da geleneksel geniş aile örüntüleri gözlenmektedir. Günümüzde ise son yıllarda yapılan çalışmalarda köylerde çekirdek ailenin caha yaygın bir aile biçimi olduğu da bulgulanmıştır.

Konuyla ilgili olarak Timur, Türkiye’de Aile Yapısı adlı çalışmasında, köy ailelerinde çekirdek aile oranlarının yüzde 55’lerde olduğunu saptamıştır (1972: 30-31). Bu oran günümüzde daha da artmıştır. Ancak otorite örüntüsü ve karar verme yetkisi bakımından köy ailesi, geleneksel geniş ailenin özelliklerini taşımaktadır. Bu aile biçiminde karar verme yetkisi evin reisi olan baba veya kocaya aittir. Bu açıdan bakıldığında köy ailesini geleneksel geniş aile olarak tanımlayanlar vardır.<sup>7</sup>

1968 yılını kapsayan Türkiye genelindeki köylerde gerçekleştirilen çalışmada çekirdek aile yüzde 55.4, geleneksel ve geçici geniş aile ise yüzde 38.7 (ataerkil geniş aile yüzde 25.4, geçici geniş aile ise yüzde 13.3)’dir (Timur, 1972: 31). 1988 yılını kapsayan araştırmada ise kırsal yerlerde (20.000-) geniş aile yüzde 65, çekirdek aile ise yüzde 34.4’tür (D.P.T, 1992). 1994 yılındaki bir çalışmada ise kırsal kesimde (20.000-) çekirdek aile yüzde 81.7, geniş aile ise 12.4 olarak bulgulanmıştır (A.A.K., 2000). İlgili çalışmalardaki elde edilen veriler de gösteriyor ki köylerde hane halkı kompozisyonu açısından hakim aile tipi çekirdek ailedir.

Ailenin yapısal göstergelerinden bir diğeri de hane halkı büyüklüğüdür. Köy ailesinde hane halkı büyüklüğü kentlerden daha fazladır ve coğrafi bölgelere göre değişmektedir. 1968 yılındaki Timur (1972)’un çalışmasında köy ailelerindeki hane halkı büyüklüğü 6.1 olarak tespit edilmiştir. Türkiye ortalaması ise 5.5’tir. 1970 yılındaki Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırmasında (1970) da Türkiye genelinde köylerde aile büyüklüğü 6.6 olarak bulgulanmıştır. Kongar (1986) ise, ortalama hane halkı büyüklüğünü köylerde 6.16 olarak, Türkiye genelinde ise 5.5 olarak belirtmiştir. Dolayısıyla köy ailesinde aile biçimi olarak çekirdek aile daha çok rastlansa da hane halkı genişliği köylerde çekirdek aile standartlarından daha yüksek olup, geniş aile standartlarındadır.

Türkiye’de köy ailesi, baba soyuna dayalı (patrilineal) aile sistemi özelliği göstermektedir (Erdentuğ 1972: 29; Erdentuğ 1990: 229). Bundan dolayı köylerde erkek çocuğa verilen değer, kız çocuğundan daha önceliklidir. Çünkü soyu devam ettiren erkek çocuğudur. Ayrıca köy ailesinde yerleşim yeri olarak babayensel (patrilocal) bir özellik göstermektedir. Evlenen eşler çoğunlukla baba evine yerleşmektedirler.

Köy ailesinde ailenin üyelerine etkisi daha fazladır. Aile üyelerinin davranışlarından tüm aile sorumludur. Bu anlamda ilişki kalıpları çok daha katıdır. Bu kalıplardan sapmaya müsaade edilmesine nadir rastlanır.

Eş seçiminde –özellikle kızların– kiminle evleneceğini karar verme noktasında belirleyici olarak ailedir. Türk Aile Yapısı Araştırmasında (1992: 100)

<sup>7</sup> Konuyla ilgili değerlendirmelerle ilgili bkz. Yasa (1973: 147); Saran (1984); (1990: 228).

kırsal kesimde evliliği kimin karar verdiği konusunda, aile ve akrabaların etkisinin oranı yüzde 60'ın üzerinde çıkmıştır. Eşlerin anlaşarak evlenmelerinin oranı kent ailesine göre daha düşüktür.

İlk evlenme yaşı -özellikle kız çocuklarında- kent ailesine oranla daha erken yaşlardadır. Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırmasında (1970: 112) ilk evlenme yaşı ortalama olarak 18 yaş olduğu anlaşılmaktadır. Bu oran kız çocukları için 16,9, erkekler içinse 20,6'dır. Timur'un çalışmasında ise bu oran, erkeklerde 20.4 ve kızlarda 16.7'dir (Timur, 1972: 95-96). Buna göre kız çocuklarında ilk evlenme yaşı, erkek çocuklarından daha düşük değerlerdedir.

Köy ailesinde evlenmeler daha çok köy içinden olmaktadır (Kocacık, 1990: 270). Bunun nedeni olarak, köyün sosyal yapısının kapalı olmasından dolayı dışarıyla bağlantısının az olması gösterilebilir.

Boşanmalar kent ailesine göre daha az görülür. Köyün ve köy ailesinin sosyal denetiminin güçlü olması, yeniden evlenmenin güçlüğü ve ekonomik nedenler boşanmayı zorlaştıran etkenler gösterilebilir (Balaman, 1984: 188). Ayrıca kırsal kesim özelliği gösteren toplumlarda ailenin sürekliliği, toplumun devamlılığı açısından önemlidir. Boşanmayı engelleyen sosyal kontrol mekanizmaları bu devamlılığı sağlamaktadır. Eyce'ye (2002: 1) göre bu durum, sosyal yapıda ailenin sürekliliğini sağlayan "enformel kontrol mekanizmalarının" oluşmasına bağlıdır.

Köy ailesinde erkek çocuğa \*kız çocuğuna göre daha fazla değer verilmektedir (Saran, 1984: 162). "Üretimde erkeğin fizik gücüne duyulan ihtiyaç, baba ocağını tütürmede tanınan ayrıcalık, kız çocuklarının az da olsa ihmaline neden olmaktadır" (Balaman, 1984: 188). Bir başka anlatımla kız ve erkek çocuğuna verilen değer geleneksel tutumlara özgü tanımlanan cinsiyetçi rol dağılımı çerçevesinde değerlendirilmektedir.

### 3. KÖY AİLESİNDE AİLE İÇİ İLİŞKİLER

Aile içi ilişkiler, aile reisliği dediğimiz, ailede otorite örüntüsü ve karar verme yetkisinin kimde olduğu; ailede rol dağılımının ve işbölümünün (görev ve sorumluluk paylaşımının) nasıl tanımlandığı; ailede kadının statüsü ve konumu (kadının statüsü ve konumunun tanımlanması ailelerdeki ilişkilerin niteliğini ortaya koymada ayırıcı bir özellik gösterir); karı-koca arasındaki ilişkilerin niteliği gibi yatay eksenli ilişkileri kapsadığı gibi, ailedeki çocuğun sosyo-ekonomik değeri ve anne ve babanın ya da aile büyüklerinin kız-erkek çocuklarıyla olan ilişkileri -aile içi dikey ilişkiler- içeren bir kavramsallaştırmadır.

#### 3.1. Otorite Örüntüsü ve Karar Verme Yetkisi

Aile içi statü ve statüye bağlı olarak roller, ailedeki işbölümü ve otoriteyi tanımlar. Aile reisliği dediğimiz otorite yetkisi aile biçimlerine göre değişmekle birlikte çoğunlukla cinsiyete ve yaşa göre belirlenir.

Bir rol ve statüler dağıtıcısı olan ailede otorite ilişkilerinin olması kaçınılmazdır. “Otoritenin dayanak noktasının bilinmesi, aile yapısının niteliklerine ilişkin önemli bilgiler verebilir” (Erol, 1992: 158).

Geleneksel ailelerde otorite, güç ve karar verme mekanizması, erkekte toplanmakta olup, çekirdek ailede eşitlikçi biçimde aile içi tüm kararlarda kadın ve erkeğin eşit katılımı beklenmektedir (Çelebi, 1993: 9).

Otorite örüntüsü çoğunlukla aile içinde bir çok konuda karar verme yetkisinin kimde olduğuyla açıklanabilir. Buna göre “aile içinde kararları almada etkin olan birey aynı zamanda otorite sahibi de olan bireydir” (Özen, 1991: 145). Karar verme yetkisi de aile biçimlerine göre farklı kategorilerde ele alınabilir. Geleneksel aile yapılarında karar verme yetkisi evin reisi olan baba veya evin en yaşlı erkeğidir. Ancak günümüzde evlenme biçimi, eş seçimi, yerleşim yerinin belirlenmesi ve gündelik ev içi kararlar gibi bir çok konuda karar verme yetkisi eşitlikçi bir tavra doğru değişmektedir.

Türkiye’de otorite örüntüsü aile biçimlerine göre değişebilir nitelikte olsa da genellikle erkeğe aittir. Timur, Türkiye’de Aile Yapısı araştırmasında (1972: 102); “evde en çok kimin sözü geçer ?” sorusunun aynı zamanda ev içinde otorite sahibini gösterir nitelikte olduğunu söyler. Bu çalışmada çekirdek ailelerde erkeklerin yüzde 95’i “benim sözüm geçer” cevabını vermişlerdir. Bu oran geçici geniş ailelerde yüzde 75’dir. Geleneksel geniş ailelerde ise bu oran yüzde 28’e düşmektedir. Ancak geleneksel geniş ailelerde “evde sözü geçen” erkeğin babası yüzde 61.5’tir. Buna göre geleneksel geniş ailede cinsiyet faktörünün yanında yaş faktörü de devreye girmektedir. Bunun yanında bu çalışmadaki bulgulara göre köysel ve kentsel yerleşim yerlerine göre aile içi otorite dağılımında pek fazla farklılık görülmemektedir (Timur, 1972: 104; 131-134).

Aile biçimlerine göre karar verme yetkisi değişmekteyse de ev içi konularda otorite paylaşımı konuların içeriklerine göre değişebilmektedir. Kadınlara sorulan “ailenizde hangi konulara kim karar verir?” sorusuna; arkadaş ziyareti, giyim-kuşam, alış-veriş, çocuk eğitimi, oy kullanma, çocukların doktora götürülmesi, doğum kontrolü gibi konularda eşlerin çoğunlukla ortak karar verdikleri görülmektedir. Kadınların en fazla yüzde 48 ile çocuk yetiştirme, yüzde 52.3 ile gündelik alış-veriş konularında karar verdiği görülmüştür (Acar, 1993: 242). D.P.T’nin yaptığı Türk Aile Araştırmasında “gelirin ailenin hangi ihtiyaçlarına harcanacağına karar veren” kişi yüzde 45.8 ile evin reisi olan erkek, yüzde 38 ile karı-koca birlikte, yüzde 10.6 ile evin hanımı şeklinde tespit edilmiştir (D.P.T, 1992: 159). Bu sonuçlar aile içinde ayrılmış rol evliliklerinin, bir başka anlatımla kadın ve erkeğin kendi eylem alanlarında otorite sahibi olduklarını göstermektedir. Geleneksel olarak kadın ev ve çevresi ile ilgili alanlarda karar verme yetkisine sahipken, erkek ailenin geçindirilmesi başta olmak üzere parasal konular ve iş çevresinde karar verme yetkisine sahip olarak görülmektedir. Ancak giderek ev içi konularda ve diğer konularda karar verme yetkisi çoğunlukla eşitlikçi yönde değişmeye başlamıştır. Çelebi (1990: 53), çalışmasında “evin

kararlarının çoğu erkek tarafından verilmelidir” yargısına kadınların yüzde 59.5’i eşitlikçi yönde katılmıştır. Yine Aile Araştırma Kurumunun yaptığı bir çalışmada (2000: 125), ev içi karar verme mekanizmasını ölçmeye yönelik farklı sorulara verilen cevaplar, ev içi karar almada eşitliğe doğru bir tavır geliştiği yönünde anlaşılmalıdır.

Tablo 2: Aile içi karar alma mekanizmasının işleyişi

Konular	Genel %			Kent %			Kır %		
	Her ikimizde	Evin erkeği	Evin kadını	Her ikimizde	Evin erkeği	Evin kadını	Her ikimizde	Evin erkeği	Evin kadını
Hangi ahabaplarla görüşeceği	66.98	25.34	6.70	66.85	25.12	7.24	67.16	25.63	5.96
Hangi akrabalarla görüşeceği	72.28	20.11	6.49	72.27	19.55	7.24	72.29	20.86	5.46
Eve alınacak mühim eşya	64.58	22.00	12.35	65.59	20.01	13.65	63.20	24.71	10.58
Aile gelirinin nelere harcanacağı	63.06	36.78	8.75	54.82	33.45	10.64	50.67	41.35	6.17
Mutfak masraflarının nelere harcanacağı	37.58	19.55	41.39	36.44	16.27	46.02	39.13	24.05	35.06
Çocuğun ne zaman doktora götürüleceği	58.02	11.09	27.98	54.60	9.89	32.91	62.71	12.73	21.23
Evin kadının ne zaman doktora gideceği	43.20	13.02	43.30	38.56	11.64	49.57	49.54	14.92	34.72

Kaynak: Aile Araştırma Kurumu, Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları, Ankara-2000 s.125.

Tablo 2’ye göre karar almada eşlerin eşitliğinin yanı sıra ortaya çıkan bir durum da köysel ve kentsel yerleşim yerleri için farklılıkların çok az olduğudur. Köy ailelerinde karar verme yetkisi ve otorite genellikle evin reisi ve ailedeki büyüklerdir. Evin reisinden sonra otorite erkek çocuklar üzerinde toplanır. Kadınlar daha çok ikinci planda kalır ve kadınlar erkek çocukları aracılığıyla aile içi kararlara katılırlar (Kıray, 1998; 1999a). Tablo 2’de görüldüğü gibi, artık ev içi rollerin paylaşımına dair geleneksel değerler değişmeye başlamıştır. Bununla beraber köy ailesinin genel karakteristik özellikleri itibarıyla geleneksel değerlerini korumacı bir refleksle muhafaza etmektedir.

Geleneksel köy ailesinde otoritenin temel belirleyicisi cinsiyetin yanında yaş faktörüdür. Geleneksel geniş ailelerde otorite genellikle aile üyeleri içinde en yaşlı kişilerde toplanmaktadır. Bu kişiler erkeğin babası, yoksa annesi olabilir. Geleneksel geniş ailelerde yaşlılık hem prestij, hem de otorite sağlayıcı bir faktördür (Türkdoğan, 1977: 227). Bunun yanında gözlemlenen yeni bir olgu, köy ailelerinde anne ve babalarıyla birlikte oturan evli erkek çocuğun evin reisi olduğudur.

Geleneksel geniş aile örüntülerinin yoğunlukta olduğu köy ailelerinde, “hangi ahabaplarla görüşülecek?”, “hangi akrabalarla görüşülecek?”, “eve alınacak

eşyalara karar verme”, “mutfak masraflarına karar verme”, “aile gelirin harcanmasına karar verme” gibi soruların cevapları da aile içinde karar alma sürecini yansıtabilir. Buna göre, köylerde “hangi ahbablarla görüşüleceğine karar vermede” kadınların cevapları alındığında, karar verenin yüzde 57.8 gibi bir oranın koca, yüzde 23.2 ile büyükler olduğu görülür. Her ikisinin payı ise yüzde 16.9 gibi bir orandır. Karar vermede sadece kadının ise yüzde 2.1’dir (Timur, 1972: 136). Diğer konularda da bu rakamlara yakın oranlar çıkmaktadır. Ancak mutfak masraflarına karar vermede kadının karar verme yüzdesi artmakla birlikte erkeğin karar verme oranı burada da kadına göre fazladır (Timur, 1972: 142). Buradan çıkan sonuca göre; köy ailelerinde ev içi kararlar almada erkeğin egemenliği sümektedir. Karar almada eşitlik söz konusu değildir. Buna rağmen köy ailelerinde de karar almada aile biçimlerine göre farklılık vardır. Köylerde küçük ailelerde aile harcamaları konusunda ve gündelik alış-verişte kadın artık belirli derecede söz sahibi olmuştur (Güçbilmez, 1972: 205). Köy ailelerinde aile biçimine göre farklılaşan ölçüde ev içi karar almada kadının rolü görece artmış olsa da erkeğin bu konuda egemenliği devam etmektedir.

### 3.2. Cinsiyetçi Rol Dağılımı ve İşbölümü

Aile yapısını oluşturan bireyler (aktörler), birbirleriyle ilişki içinde bulunurlar. Bireylerin aile içindeki statüleri bu ilişkileri belirler ve şekillendirir. Aile üyelerine statülerine uygun roller verilir ve üyelerinden bu rolleri yerine getirmeleri beklenir. Roller ilk olarak ailede sosyalizasyon sürecinde verilir. Ancak rollerin dağılım biçimi aile biçimlerine ve yerleşim alanlarına göre değişmektedir. Türkiye’de aile içi roller çoğunlukla yaş ve cinsiyet temelinde belirleyicilik gösterir.

Aile içinde kadın ve erkeğin rollerine yönelik çalışmalar yapan Parsons, ailede erkeğin rolünü aileyle sosyal çevre arasında ilişki kuran araçsal rol (instrumental), kadının rolüne ise, aile içi uğraşlarından ve ev içi sorumlulukları üstlenmesinden dolayı duygusal rol (expressive) olarak tanımlamaktadır (Birgül, 1999: 69). Buna göre erkeğin rolü, ailenin geçimini sağlamak üretime katkıda bulunmak üzere ev dışında çalışmak ve ailenin sosyal çevreyle ilişkilerini düzenlemek iken, kadının rolü ise, aile içinde “karı”lık rolüyle kocasına ve annelik rolüyle çocuklarına karşı psikolojik ve duygusal tatmin sağlamak, ayrıca aile içi sosyal ilişkileri gözetten bir konumdadır.

Tüm toplumlarda ailede erkeğin koca ve baba, kadının ise karı ve anne rolleri olduğu bilinir. Ancak bu rollerin işleyişinde işlevleri açısından bazı farklılıklar vardır. Türkiye’de geleneksel ailelerde erkeğe, ailenin geçimini sağlamak üzere ev dışında çalışmak ve ailenin dışarıdaki ilişkilerini düzenleme rolü (Kıray, 1984: 72), kadına da “ev içi işler ve çocuk bakımı sorumluluklarının” verildiği görülmektedir (Ersöz, 1999: 17). Gerek kırsal-kentsel ayrımında olsun gerekse büyük-küçük aile ayrımında olsun temelde Türk toplumunda aile içi ilişkilerde karı ile koca ilişkileri erkek egemen bir nitelik göstermektedir. Ancak kentlerde aile içi rollerde paylaşım ve eşitliğe doğru hızlı değişim gözlenirken, kırsal kesimde daha çok cinsiyetçi rol dağılımı söz konusudur.



Aile ile ilgili her türden konuda karar verme yetkisi genellikle evin reisi olan erkekte olmakla birlikte cinsiyetçi sosyalleşme sürecinde belirlenen roller gereği ev içi işlerde sorumluluk çoğunlukla kadınlardadır. Ayrıca kadının ev işlerini yapmak çocuklarını yetiştirmek gibi geleneksel rollerinin yanında kocasına ve çocuklarına 'manevi destek' olmak, aile içi bütünlüğü ve uyumu sağlamak gibi geçiş dönemine ait rolleri de üstlendiği görülmektedir (Eyce, 1994: 122). Geçiş dönemine ait roller daha çok kentlerde görülmekte, köy ailelerinde ise pek fazla benimsenmemektedir.

Köy ailesinde ev içi görev paylaşımında karı ile kocanın rolü toplum tarafından belirlenmiş kalıplardadır. Çoğunlukla erkek ev içi görevlerde paylaşımından yana değildir. Kadınların bu konudaki tutumları daha eşitlikçidir.

### 3.3. Kadının Statüsü ve Konumu

Kadın, yaşadığı sosyalizasyon boyunca, toplumsal cinsiyet rollerine ait kavramlaştırmaların (annelik, kadınlık, kendini eşine ve çocuklarına adanma, aileyi geçindiren koruma) etkisinde kalır. Kadına, sosyal çevre tarafından toplumsal cinsiyet rolleri aşılanır (Ersöz, 1999: 28). Kadının cinsiyet rollerini öğrendiği ilk ve en önemli yer ailedir.

Günümüz aile yaşamında sosyal, kültürel, ekonomik ve teknolojik gelişmelerle birlikte toplumsal beklentiler çerçevesinde belirlenmiş kalıplaşmış cinsiyet rolleri giderek değişmektedir. "Kadının işgücüne katılımı ile eğitim düzeyinin yükselmesi, yeni nesillerin cinsiyet rollerine ilişkin kalıp yargıların üstünde, çağdaş bir yaklaşımla yetiştirilmesine ve kadının rolüne ilişkin beklentilerin farklılaşmasına neden olmakta, geleneksel görüşün geçerliliği tartışılmaktadır" (Gönen-Hablemitoğlu, 1993: 19). Gönen-Hablemitoğlu'nun ifade ettiği yaklaşım gelişmiş yapıların ve toplumların tarzıdır. Ne var ki geleneksel toplumlarda yaş ve cinsiyete uygun "stereotipler" yaygın biçimde hala gözlenmektedir (Sayın, 1990: 43).

Bununla birlikte Çelebi (1990: 10)'ye göre "sosyalleşmeleri süresince kendilerine öğretilen ve kendilerinin de içselleştirdikleri aile içi rolleri asli roller olarak gören kadınlar çalışma hayatına girseler dahi bunu aile bütçesine katkı olarak tanımlamakta böylece çalışmayı ailesel rollerin arasına dahil ederek adeta meşrulaştırmaktadırlar". Benzer bir yaklaşımı Giddens (1994: 127)'ta görebiliriz. Ona göre kadınlar; "eve ve aileye bağlılık ideolojisi"ni kabullenmekle, bu koşullar altında çalışmaya ister gönüllü ister gönülsüz, razı olamaya devam ediyorlar" demektedir.

Köy ailesinde ise kadının konumu ve statüsü geleneksel toplumsal cinsiyete göre şekillenmiştir. Doğurganlık önemli bir statü aracı olmaktadır ve erkek çocuğa sahip olmak da özellikle aileler arasında konumunu yükseltmesine neden olucu önemli bir etkidir. Doğurganlığı ve erkek çocuk sahipliği yanında kadının statüsünü artıran bir faktör de kadının yaşıdır. Yaşın artışıyla birlikte aile içinde gücü de artmaktadır. Ancak geleneksel köy ailelerinde kadının konumu erkeğin konumundan daha aşağıdadır.

### 3.4. Eşler Arası İlişkiler

Yatay etkileşim çerçevesindeki karı ile koca arasındaki ilişkiler, eşlerin birbirlerini nasıl tanımladıkları, nasıl gördükleri ve birbirlerine verdikleri değer boyutunda çözümlenebilir. Eşlerin birbirlerine verdikleri değer aile tiplerine ve yerleşim yerlerine göre değişebilmekteyse de bunun yanı sıra sosyo-ekonomik özellikler, eğitim seviyesi, dini ve kültürel değerler de ilişkilerde belirleyicidir.

Genellikle geleneksel köy ailelerinde kocalar karılarına isimleriyle hitap etmezler. Evliliğin ilk yıllarındaki mesafeli olan karı-koca ilişkileri gittikçe yoğunluk kazanmaktadır. Sosyal normlarla belirlenen karı-koca ilişkisinde kadının kocasının otoritesini mutlak olarak kabul etmesi ve bu otoriteye karşı gelmemesinden dolayı karı-koca çatışması çoğunlukla olmamaktadır (Eserpek, 1979: 190). Bunun yanında kocalar işleri konusunda karılarıyla çok az konuşurlar (Kıray, 1999a: 119). Bunun nedeni olarak bu tip ailelerde karı ve koca ayrı alanlarda yaşadığını söylemek yerinde olacaktır.

Giderek artan ölçüde eşlerin birbirlerine verdikleri değer, azalan erkek egemen otorite örüntüsüne bağlı olarak artmaktadır. Burada en büyük pay kadına ait olmakla birlikte, geleneksel geniş ailenin çözülüşüne bağlı olarak küçük ailede yalnız kalan eşlerin ev içi işlerde ve çocuklarının geleceği gibi bir çok konuda artık birlikte karar vermeye doğru bir seyrin geliştiği görülmektedir.

### 3.5. Çocuğun Değeri

Aile içi ilişkilerde çocuğun yerinin bilinmesi, aile dinamiğinin çözümlenmesi açısından önemlidir (Kağıtçıbaşı, 1984: 133).

Aile içi dikey etkileşim eksenini oluşturan ana-baba ve çocuk ilişkisi, ana-babaların çocuklarla ilgili temel tutum ve değerleri, çocuğun sosyalleşmesinde, psiko-sosyal gelişmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Ailede çocuğa atfedilen değer, ailelerin çocuk sahip olmalarında ve onlarla ilişkilerinde belirleyici rol oynamaktadır.

Çocuğun aileye katkısının yüksek düzeyde olduğu toplumlarda doğurganlık oranları da buna bağlı olarak yüksektir. Ancak sosyo-kültürel ve ekonomik değişimler sonucunda çocuktan anne-babaya doğru olan katkının anne-babadan çocuğa doğru yönelmeye başladığı gözlenmektedir (Kağıtçıbaşı, 1984: 134). Bunun da sonucunda doğurganlık oranları azalmakta çocuğa verilen değer de faydacı değerden çok psiko-sosyal değere dönüşmektedir.

Geleneksel toplumlarda anne-baba ve çocuk ilişkisi faydacı bir değerde olduğundan dolayı *karşılıklı bağımlılık örüntüsü* aile içi ilişkilerde gözlenmektedir. Öncelikle çocuk ebeveynlere bağımlı sonra da ebeveynler de çocuğa bağımlıdır. Ebeveynler ve çocuk arasındaki karşılıklı bağımlı ilişkiler sistemi çocuğa verilen değer hakkındaki tutum ve davranışlara da etkilemektedir (Kağıtçıbaşı, 1984:134).

Çocuğun değeri toplumların geleneksel ve modern oluşlarına göre değişmektedir. Yanı sıra aynı toplumda aile biçimlerine ve yerleşim yerine göre de çocuğa verilen değer değişebilmektedir. Çocuğa verilen değer cinsiyetine göre farklılaşmaktadır.

Geleneksel toplumlarda çocuğun değeri cinsiyetine göre değişebilmekte, erkek çocuk daha çok ekonomik bir güvence olmakta, erkek çocuklar ebeveynler için gelecekte (yaşlılıkta ve her iki taraf için iş göremez durumlarında) birer güvence kaynağıdır. Bu haliyle kız çocuğundan ayrı bir yere sahiptir. Özellikle erkek çocuk kadın için de önemlidir. Çünkü kadınlar, aile içindeki statülerini erkek çocuk vasıtasıyla kazanırlar. Kız çocuğu ise bu anlamda tercih edilmemektedir. Ancak sosyo-kültürel ve ekonomik değişmeler sonucu kız çocuğunun da ebeveynler için birer psiko-sosyal güvence oluşturduğu gözlenmektedir.

### 3.6. Ana-Baba ve Çocuk İlişkileri

Ebeveynlerin oğulla olan ilişkisi aile biçimine ve yerleşim yerine göre değişmektedir. Geleneksel geniş ailenin en yoğun görüldüğü köy ailelerinde baba özellikle erkek çocuk istemektedir. Çünkü baba ailenin durumu ve geleceği ile ilgili fikir yürütme ve karar alma yetkisini kendinde bulur. Bu tutum toplumun babadan beklediği rollerle uyum içindedir. Anneler erkek çocuk isteme konusunda babalara oranla daha eşitlikçi olsalar da ağırlıklı olarak erkek çocuk isterler. Çünkü kadının aile içindeki statüsü erkek çocuk doğurmasıyla artmaktadır. Ayrıca aile içindeki kadın statüsünü anne rolüne eş olarak baba ile oğul arasındaki olası gerilimi azaltma noktasındaki *arabulucu işleviyle* ev içi kontrolü elinde bulundurmak suretiyle artırmaktadır (Kıray, 1999a: 109).

Eskiden her konuda baba egemenliğinde bulunan oğullar günümüzde bir çok konuda kendi başlarına karar alabilmektedir (Güçbilmez, 1972: 213). Bu değişimi oğulların ekonomik yönden babalarından bağımsız olması nedenine bağlı açıklanabilirse de temelde oğulların eğitim seviyelerinin yükselmesi, dışarıyla bağlantıları ayrıca babanın yaşının artması ve hane halkı reisliğini otoriteryan kullanmalarını önleyen bilgi ve yeteneklerinin oğulları önünde kaybetmeleri nedenlerinden ötürü oğulların aile içinde karar verme yetkisinin kullanımında söz sahibi olması karşılaşılan bir durumdur. Bununla birlikte 'aile döngüsü' çerçevesinde baba evinden ayrı yerleşen oğulun kendi ayakları üstünde durması bu değişimin göstergelerindedir.

Önceleri geleneksel aile örüntülerinin yaygın olduğu ailelerde ana-babalar çoğunlukla oğullarının evlilik, iş, evlilik sonrası yerleşme tercihlerini belirlemekteydi. Değişen aile içi ilişkilerin göstergesi olan ana-baba-oğul ilişkisi burada kendini göstermektedir. Artık oğul, kendi evini kurmakta, evleneceği eşe kendisi karar vermekte, hangi işte çalışacağına yine kendisi karar vermektedir. Ne var ki halen geleneksel geniş ailelerin yaygın olduğu köylerde oğulların iş, eş, yerleşme gibi konulardaki karar verme mercii babadır. Geleneksel ailelerde "çocukluk çağından sonra baba oğulun bir iş edinmesini sağlamayı, ona bir iş

öğretmeyi, evlenme çağı geldiği zaman onu evlendirmeyi, gelecekte evin selametini temin edecek şekilde aileyi ona emanet etmeyi her baba arzu etmektedir” (Kıray, 1964: 362).

Erkek çocuğun değeri aile üyelerinin eğitim seviyelerine göre değişmektedir. “Eğitim seviyesi arttıkça erkek çocuğun aile bağlarını güçlendirici fonksiyonu artarken, diğer taraftan yaşlılıkta güvence olma fonksiyonu azalmaktadır” (Kağıtçıbaşı, 1982: 93-95). Ayrıca sosyo-ekonomik gelişmeyle birlikte “erkek çocuk tercihinin, çocuktan maddi katkı beklentilerinin azaldığı” da söylenebilir (Kağıtçıbaşı, 1981: 100). Köylerde hala erkek çocukların yaşlılıkta veya herhangi olumsuz bir durumda bir sigorta olmasının yanında soyun erkek tarafından sürdürüldüğünün düşünülmesinden dolayı, erkek çocuklarının değeri sadece ekonomik değil daha çok sosyal ve kültürel olarak daha yüksek olduğundan anne ve babaların erkek çocuklarıyla olan ilişkileri kız çocuklarıyla olan ilişkilerin biçiminden daha farklıdır.

Genellikle kentlerde erkek çocuklarının yetiştirilmesiyle kız çocuğunun yetiştirilmesi arasında pek bir fark görülme de köylerde yetiştirme kalıpları farklılık gösterir (Merter, 1990: 69). Bu konuda toplumun kız çocuğuna ilişkin yargıları önemlidir. Hatta halk arasında söylenen “kızını dövmeyen dizini döver” sözü bu yargıların içeriği hakkında bize bilgi verir. Bu yüzden ana ve babaların “kız çocuğuna karşı tutumları, hem sevgiye hem de otoriteye dayanır” (Kıray, 1999a: 115).

Günümüzde eğitimin, şehirleşmenin, kitle iletişim araçlarının etkisi gibi bir çok nedenden ötürü, köy yerleşme alanlarında da kadınlara ve kız çocuklarına verilen değer niteliğinin değiştiği gözlenmektedir. Özellikle aile içi ilişkilerde kız çocuklarının verilen değere bağlı olarak rol ve statüsünün değişim geçirdiği söylenebilir.

## SONUÇ

Türkiye’de yerleşim yerlerine göre yapılan ayırmada köy ailesi, hane halkı genişliği, evlilik biçimleri, ilk evlenme yaşı, doğurganlık, boşanma gibi ölçütler yanında ailede karar verme yetkisi ve otoritenin kimde olduğu, erkeğin-kadının statüsü ve rolleri, erkek ve kız çocuğunun değeri, karı-koca arasındaki ilişkiler gibi aile içi ilişkiler gibi belirleyici konularda kent ailesinden farklıdır.

Köy ailesi, işlevleri ve ilişkileri itibariyle geleneksel geniş ailenin özelliklerini göstermesine karşın, köy ailelerinde en çok tespit edilen hakim aile tipi çekirdek ailedir. Köy ailelerinde hane başına birey sayısı (hane halkı büyüklüğü) yıllar içinde düşmektedir. Köylerde ilk evlenme yaşı, kızlarda ve erkeklerde kentlerden daha düşüktür. Ayrıca köylerde erkeklerde ilk evlenme yaşı kızlardan daha yüksektir. Ancak günümüzde sosyo-ekonomik nedenlere bağlı olarak köylerde ilk evlenme yaşı gittikçe artmaktadır.

Köy ailesinde aile içi ilişkilerde, otorite ve karar verme yetkisi daha çok erkekte toplanmıştır. Bu açıdan bakıldığında köy ailesi geleneksel-ataerkil bir özellik göstermektedir. Ev içinde karar almada kadının rolü git gide artmaktadır. Kadın çoğunlukla mutfak harcamalarını organize etme, çocuk bakımı, ev işleri ve tarlada çalışma gibi konularda ön plana çıkarken, erkekler ev dışı işlerle evin geçimini sağlama ve eşine karşı koca rolünün yanında, çocuklarına karşı otoriteran bir baba rolünü oynar. Fakat günümüzde gittikçe cinsiyetçi roller ayrımı, karar almada ve vermede daha eşitlikçi bir konuma doğru değişmektedir. Bu, köy ailesinde nispeten daha az görülse de elimizdeki verilerden edindiğimiz bulgulara göre köy ailesi için de bir değişim söz konusu olabilmektedir.

Erkek çocuğuna verilen değer eskisine oranla azalmaktadır. Koşut olarak kız çocuğuna verilen değer de artmaktadır. Özellikle kız çocuğuna verilen değer daha çok anneler-kadınlar tarafında yoğunluk kazanmaktadır. Baba-oğul ilişkileri de geleneksel ilişki kalıplarından uzaklaşmaktadır. Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, kentli değerlerin köye ulaşması, aralarındaki çatışmaların varlığı, erkek çocuğun evlenmesi ile haneden ayrılması sonrasında anne – babanın yaşlanması sonucu oğullarının evine yerleşmesi bu hanenin reisinin oğul olması gibi nedenlerden ötürü baba-oğul ilişkileri değişmektedir. Hatta bu açıdan bakıldığında özellikle yaşlılık durumunda anne – babanın sigortasının kız çocuğu olmaya başlaması anlamlıdır. Baba-oğul çatışması karşısında annenin her ikisi arasında tampon işlevi görmesi annenin ev içindeki statüsünü artırmaktadır. Anne-kız çocuğu ilişkisi, baba- kız çocuğu ilişkisine göre daha yakındır. Babanın rolü daha otoriterdir. Annenin ise daha yumuşaktır. Hatta anne ile kız çocuğu sorumlulukların paylaşımı ve dertlerin paylaşılması noktasında birbirlerine daha yakındır.

Son olarak, Türkiye’de köy ailesinde yapı itibariyle çekirdek ailelerin belirgin artışına karşın, ilişkileri itibariyle geleneksel özelliklerinin hala baskın olduğu gözlenmektedir. Bununla birlikte sosyal değişmelerin hızlandığı günümüzde köy ailelerindeki geleneksel aile içi ilişkilerin görünüşleri de değişmektedir.

**KAYNAKÇA**

- A.A.K., (2000), *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları (Aralık 1993 - Aralık 1994)*, Ankara: T.C.Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı.
- AYDIN, Mustafa, (2005), *Sosyal Yapı ve Analizi*, Yayınlanmamış Ders Notları, Konya.
- ACAR, Feride, (1993), “Bireylerarası İlişkiler ve Cinsiyet Rollerini”, *Gecekondu Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü*, Ankara: Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı Yayınları.
- ASAGEM ve TÜİK, (2006), *Aile Yapısı Araştırması 2006*, Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu.
- BALAMAN, A. Rıza, (1984), “Kırsal Kesimde Aile Kurma, Çözme, Aile İçi Etkileşim ve İlişkiler”, *Türkiye’de Ailenin Değişimi* (Der: N. Erder), Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.
- BİLGİN, Vedat, (1991), “Yapısal Özellikleri İtibariyle Ailenin Görünümü.”, *Türkiye Aile Yılığ-1991*, Ankara: T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- BİRGÜL, Alev Kahya, (1999), *Kitle İletişim Araçlarından Televizyonun Aile İçi İlişkiler Üzerine Etkileri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇELEBİ, Nilgün, (1990), *Kadınlarımızın Cinsiyet Rolü Tutumları*, Konya: Sebati.
- ÇELEBİ, Nilgün, (1993), *Bağımsız İşyeri Sahibi Kadınların Aile ve İlişkileri*, Ankara: Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı Yayınları.
- D.P.T., (1970), *Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması Rapor -1*, Ankara: Başbakanlık.
- D.P.T., (1989), *Türk Aile Yapısı (VI. Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu)*, Ankara: D.P.T.
- D.P.T., (1992), *Türk Aile Yapısı Araştırması*, Ankara: D.P.T. Sosyal Planlama Başk. Araş. Dairesi.
- DİKEÇLİGİL, Beylü, (1995), “Türk Toplumunun Aile Tipleri”, *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (Cilt: 11)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- DİKEÇLİGİL, Beylü, (1997), “Bir Analiz Modeli Denemesi: ‘Sosyal Yapı’ ve ‘Toplumsal Yapı’” *Yeni Türkiye Dergisi*, Sayı: 15.

- ERDENTUĞ, Aygen, (1990), "Türkiye, İran ve Pakistan'da Geleneksel Köy Ailesinin Özellikleri", *Aile Yazıları 2*, (Der: B. Dikeçligil-A. Çiğdem), Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- ERDENTUĞ, Nermin, (1972), *Türkiye Türk Toplumlarında Kültürel Antropolojik İncelemeler*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayını.
- EROL, Metin, (1992), *Geniş Aileden Çekirdek Aileye Geçiş Sürecinde Aile İçi İlişkilerde Meydana Gelen Nitelik Değişmelerinin Aile Üzerindeki Etkileri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ERSÖZ, Aysel Günindi, (1999), *Cinsiyet Rollerine İlişkin Beklenti, Tutum, Davranışlar ve Eşler Arası Sorumluluk Paylaşımı (Kamuda Çalışan Yönetici Kadınlar Örneği)*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- ESERPEK, Altan, (1979), *Sosyal Kontrol Sapma ve Değişme: Erzurum'un İki Köyünde Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Ankara: Ankara Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları.
- EYCE, Berrin, (1994), *Konya'da Küçük Sanayide Çalışan Ailelerde Kadının Sosyal Kontrol Gücü*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- EYCE, Berrin, (2002), "Demografik Özelliklere Göre Türkiye'de Boşanma", *S.Ü. Fen- Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, Sayı: 14.
- GIDDENS, Anthony, (1994), *Sosyoloji, Eleştirel Bir Yaklaşım*, İstanbul: Birey Yayıncılık.
- GÖKÇE, Birsen, (1978), "Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Hacettepe Ü. S.B.Dergisi*, 1.
- GÖKÇE, Birsen, (1990), "Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme", *Aile Yazıları 1*, (Der: B.Dikeçligil-A. Çiğdem), Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- GÖKÇE, Birsen, (1996), *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Toplumsal Kurumlar*, Ankara: Savaş Yay.
- GÖNEN, Emine ve Şengül HABLEMİTOĞLU, (1993), *Toplumsal Değişme Sürecinde Aile: Yapı, Etkileşim ve İşlevleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları.
- GÜÇBİLMEZ, Erdoğan, (1972), *Yenimahalle ve Kayadibi : Karşılaştırmalı Bir Köy Araştırması*, Ankara: Sevinç Matbaası.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem, (1981), *Çocuğun Değeri*, İstanbul: Boğaziçi Ü. İdari Bilimler Fak.

- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem, (1982), “Türkiye’de Çocuğun Değeri, Kadının Rolü ve Doğurganlığı”, *Türk Toplumunda Kadın* (Der.: N.Abadan-Unat), Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem, (1984), “Aile – İçi Etkileşim ve İlişkiler: Bir Aile Değişme Modeli Önerisi”, *Türkiye’de Ailenin Değişimi* (Der: N. Erder), Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.
- KIRAY, Mübeccel Belik, (1964), *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, Ankara: DPT.
- KIRAY, Mübeccel Belik, (1984), “Büyük Kent ve Değişen Aile”, *Türkiye’de Ailenin Değişimi* (Der: N. Erder), Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.
- KIRAY, Mübeccel Belik, (1998), *Değişen Toplum Yapısı*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- KIRAY, Mübeccel Belik, (1999a), *Seçme Yazılar*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- KIRAY, Mübeccel Belik, (1999b), *Toplumsal Yapı ve Toplumsal Değişme*, İstanbul: Bağlam Yay.
- KOCACIK, Faruk, (1990), “Sivas’ta Kentsel Aile”, *Aile Yazıları 1*, (Der: B. Dikeçligil- A. Çiğdem), Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- KONGAR, Emre, (1986), *Türkiye Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- MERTER, Feridun, (1990), 1950-1988 Yılları Arasında Köy Ailesinde Meydana Gelen Değişmeler (*Malatya Örneği*), Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- NİRUN, Nihat, (1994), *Sistemik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*, Ankara: Atatürk K. M. Yay.
- OZANKAYA, Özer, (1999), *Toplumbilim*, İstanbul: Cem Yayınevi.
- ÖZBAY, Ferhunde, (1984), “Kırsal Kesimde Toplumsal ve Ekonomik Yapı Değişmelerinin Aile İşlevlerine Yansımaları”, *Türkiye’de Ailenin Değişimi*, (Der: N. Erder), Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.
- ÖZEN, Sevinç, (1990), “Gecekondu Ailelerinde Bireylerarası Etkileşim”, *Aile Yazıları 2*, (Der: B. Dikeçligil- A. Çiğdem), Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- ÖZEN, Sevinç, (1991), *Sanayi Kasabasında Yaşam Biçimi ve Aile Yapısında Meydana Gelen Değişmeler (Soma Örneği)*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- SARAN, Nephana, (1984), *Köylerimiz*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- SAYIN, Önal, (1990), *Aile Sosyolojisi*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.



- TİMUR, Serim, (1972), *Türkiye’de Aile Yapısı*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- TÜRKDOĞAN, Orhan, (1977), *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*, İstanbul: Dede Korkut Yayınları
- VERGİN, Nur, (1987), “Toplumsal Değişme ve Türkiye’de Aile”, *İlim ve Sanat Dergisi*, Cilt: 14,
- YASA, İbrahim, (1973), *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı ve Temel Sorunları*, Ankara: Sevinç Matbaası.
- YASA, İbrahim, (1990), “Gecekondu Ailesi”, *Aile Yazıları 1*, (Der: B. Dikeçligil- A. Çiğdem), Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.

## ŞEYHÜLİSLÂM YAHYÂ DÎVÂNÎ'NDA AŞK ŞARABI

Doç. Dr. Kâzım YOLDAŞ  
İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
kyoldas@inonu.edu.tr

### Özet

Bu çalışma, iki bölümden meydana gelmiştir. Birincisi, Şeyhülislâm Yahyâ Dîvânî'nin başında yer alan tasavvufî nitelikli Sâkî-nâme mesnevisindeki; ikincisi, gazellerindeki aşk şarabının yorumunun incelenmesi. Kanaatimizce Sâkî-nâme, gazellerindeki şarap şiirleri için bir anahtar kelimeler veya simgeler sözlüğüdür. Yani şair, Dîvân'ın başındaki bu mesnevisiyle, rindâne gazellerindeki içki ile ilgili kelimelerin bu Sâkî-nâme'ye göre algılanmasını istemiş gibidir. Sâkî-nâme'de şairin kâinata bakış açısı sufilerininki ile örtüşür. Ona göre, gökteki yıldızlardan bahçedeki çiçeklere kadar, evrendeki bütün varlıklar aşk şarabının sarhoşudur.

Şair, Sâkî-nâme'de dolaylı tasvirlerle doğrudan ifade ettiği tasavvufî yorum örüntüsünü gazellerinde gizleyerek, şarapla ilgili dolaysız tasvirlerle daha çok yer vermiştir. Kanaatimizce rindâne şiirler yazan diğer Osmanlı şairleri gibi Şeyhülislâm Yahyâ Efendi, şarabın sözlükteki mecaz anlamını en iyi gizleyebilen usta şairlerimizdendir.

**Anahtar Kelimeler:** Şeyhülislâm Yahyâ Dîvânî, Sâkî-nâme, gazel, aşk, şarap.

## THE WINE OF LOVE IN THE DIVAN (COLLECTED POEMS) OF SHEIKH AL-ISLAM YAHYA

### Abstract

This study is made up of two parts. Firstly, we investigate a sufic type poem, "Sâkî-nâme" mesnevi, which stands at the beginning of the divan of Sheikh Al-Islam Yahya, and secondly the interpretation of the wine of love in his odes. In our opinion, Sâkî-nâme is a dictionary of key words or symbols for the wine poems in his odes. In other words, it is like a meaning expression of the words related to wine. In fact, the poet about his mesnevi at the beginning of the Divan seems to wish that the words concerned with wine in rindâne odes should be perceived in line with the meaning in Sâkî-nâme. The perspective of the poet about universe overlaps with the one of sufies. According to him, all of the things created in the universe ranging from stars in the sky to flowers in the gardens are intoxicated by the wine of love.

The poet gives more place to the direct depictions concerning wine in his odes in comparison to Sâkî-nâme of which sufistic interpretation pattern is dominantly expressed by the indirect depictions. We firmly hold that Sheikh Al-Islam Yahya like other poets who writes rindâne is one of the master poets who can skillfully hide the figurative meaning of wine in the dictionary.

**Key words:** The Divan (Collected Poems) of Sheikh Al-Islam Yahya, Sâkî-nâme, odes, love, wine.

## GİRİŞ

17. yüzyılda, hikemî tarz ve sebki Hindî gibi farklı üslûp arayışları içinde, klasik şiirin âşıkâne, rindâne üslûbunu koruyan Şeyhülislâm Yahyâ, edebiyatımızın en güzel aşk şiirlerini yazmayı başaran şairlerimizdendir. 15. yüzyılda Necâfî Bey, 16. yüzyılda Bâkî'nin takipçisi olarak klâsik üslûbu 18. yüzyılda Nedîm'e ulaştırmayı bilmiştir. Bâkî ile Nedîm arasında köprü olan Yahyâ, aşkın en derin anlamlarını ifade ederken bile içtenliğini korumuş, temiz ve pürüzsüz İstanbul Türkçesinden ödün vermemiştir. Günlük konuşma Türkçesi ile sanat ve belagatı bağdaştırmış, rahat söyleyişi içinde estetik harikalar göstermiştir. Onun en önemli edebî eseri olan Dîvân'ını tarayıp, içki ile ilgili kelimelerin dökümünü yaptığımızda şaraba en çok benzetilen kavramın "aşk" olduğunu gördük.

Klasik Türk şiirinde şarabın "aşk" anlamını kazanması tasavvufun etkisiyle olmuştur. *Can Esintisi* adlı değerli eserinde İslâm'da şiirin metafiziğini inceleyen Nasrullah Pürcevadî, bunu delilleriyle ortaya koyar; sözlükte sarhoşluk anlamına gelen "sekr" kelimesinden hareketle, şarabın "aşk" anlamını kazandığını ispatlar. Pürcevadî, "Aşk Badesi" başlıklı makale dizisinin ilkinde, kronolojik olarak, İran'da tasavvuf şiirinin ortaya çıkışından önceki dönemden başlayıp muhabbetin şaraba teşbihini ve zamanla bu teşbihin istiareye dönüşmesini izah etmiştir. (Pürcevadî, 1998: 295-317). Böyle bir çalışmanın klasik Türk şiiri üzerinde de yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Bu amaçla 17. yüzyılda âşıkâne, rindâne şiirleri ile tanınmış olan Şeyhülislâm Yahyâ Dîvânı<sup>1</sup> (Kavruk, 2001). üzerinde yaptığımız taramalar sonucunda elde ettiğimiz veriler ve bunların analizi aşağıda ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmaktadır.

Şeyhülislâm Yahyâ Dîvânı'nda içki ile ilgili, 380 kelime tespit edilmiştir. Bunlardan 185 kelime - yaklaşık % 49'u - dolaylı tasvirlerde belîğ teşbih düzeyinde, kullanılmıştır. Dolaylı tasvirler içinde de 139 kez ile aşk şarabı, en çok kullanım sıklığına sahip olanıdır. 31 kez kullanım sıklığı ile onu dudak şarabı izlemektedir. 8 kez naz şarabı, 2 kez devlet şarabı, birer kez de gözyaşı, gaflet, pend şarabı ile aşk meyhanesi Şeyhülislâm Yahyâ Dîvânı'nda şarabın mecaz anlamını oluşturan dolaylı tasvirlerdir.

Âşıkane, rindane üslûbunun gereği olarak 195 yerde şarabtan dolaysız olarak bahseden şair, aşk şarabını, belîğ teşbih düzeyinden istiare düzeyine taşıyarak bir üst dil kurmayı başarmıştır. Taşlıcalı Yahyâ ile Şeyhülislâm Yahyâ Dîvânlarında zühdf ve harâbâfî kelimelerin kullanımını irdeleyen Prof. Dr. Ali Yıldırım, bu konuya şöyle açıklık getirmektedir:

<sup>1</sup> Çalışmamızdaki örnek beyitler bu kitaptan alınmış olup referansları metin içinde verilmiştir. Eğik çizgiden önceki rakamlar gazel numarasını, sonraki rakamlar ise beyit numarasını göstermektedir.

“Şiirdeki simgesel yönün, yani şiir dilinin sıradan dilin ötesinde bir üst dil olduğu gerçeğinin tam kavranılmadığı anlaşılmaktadır. Klasik şiirin esas kaynağı olan tasavvufun simgesel ifade tarzı, şiirsel dilin bu yönüyle tamamen örtüşmüş gözükmetedir.

Şeyhülislam Yahya'da ayrıca içki, sarhoş, meyhane, sarhoşluk gibi kelimelerin muğlak anlamda, yani iki yönlü de anlaşılabilir şekilde müphem kullanımları vardır.

Şeyhülislam Yahya'nın divanında, içki ve ona bağlı kullanımların gerçek anlamları ve bununla ilgili olarak bir kötülenmesi söz konusu değildir. Ancak kullandığı harâbâtî kelimelerin zaman zaman hangi anlamda olduklarına göndermeler yapmaktadır. Şeyhülislam Yahya, bu türden kelimeleri çoğu zaman muğlak, yani belirsiz kullanmaktadır. Yani rahatlıkla ikili anlam katmanı içinde değerlendirilebilecek şekilde kullanır. Bu durum aslında şiiriyetin de bir göstergesidir. Bilindiği gibi şiir, daha çok örtük bir anlatım özelliği gösterir. Şiiri çekici kılan da bu özelliğidir. Bunu iyi bilen Şeyhülislam Yahya, yanlış anlaşılmanın olabileceğini bildiği halde bundan yine de çekinmemiştir. Şeyhülislam Yahya, şiirinin bu yönünden dolayı, içkiyle sarhoşla neleri kastettiğini beyitlerinde sık sık dile getirmiştir. Şeyhülislam Yahya ve diğer Divan şairlerinin yanlış anlaşılmaları ve değerlendirilmelerinin de asıl nedeni, belirsiz gözüken bu beyitler olmuştur.” (Yıldırım, 2007: 6988).

## 1. SÂKÎ-NÂME'DE AŞK ŞARABI

Genellikle dolaysız tasvirlerde istiare olarak kullanılan bâde, şarap, mey, sahbâ, mül, meyhane, meykede kelimeleri, Şeyhülislâm Yahyâ Dîvânî'nin başında yer alan tasavvufî nitelikli Sâkî-nâme mesnevisinde mecazî olarak aşk anlamında doğrudan 35 kez kullanılmıştır. Ayrıca adları geçmeden onlara işaret eden 64 gönderme yapılmakta, böylece içki ile ilgili kelimeler, toplam 99 kez mecazî olarak aşk anlamında kullanılmaktadır.

Bu mesnevî, kanatimizce şairin Dîvân'ında yazdığı diğer rintçe şiirleri için bir anahtar kelimeler veya simgeler sözlüğüdür. İçki ile ilgili kelimelerin anlam alfabesidir. Yani şair, Dîvân'ın başındaki bu mesnevisiyle, rindâne gazellerindeki içki ile ilgili kelimelerin bu Sâkî-nâme'ye göre algılanmasını istemiş gibidir. Mesnevide yer alan “neşve-dâr-ı şarâb-ı elest, cârûb-ı lâ, gerd-ı sivâ, dest-yârî-i mevlâ, miftâh-ı illâ, tiryâk-ı ekber, sahbâ-yı kevser, mest-i müdâmı Suheyb, anı içmemek ola ayb, esrâr-ı Hak, habb-ı hubb-ı Hudâ, tâk-ı rızâ, hurşid-i zât, Tûr üzre nûr-ı tecellâ, mühr-dâr ana hatm-i rûsul, menbâ-ı sıbgatu'llâh, feyz-i Hak âşikâr, sâlik-i râha gül-gûn rahş, şarâb-ı tahûr, feyz-i Hudâ, çeşme-i deşt-i nûr, levs-i hevâ, mest-i câm-ı gurûr, bâde-i aşk, nûra gark, melek, semâ eylesün” gibi tasavvufî ifadeler, şairin içki ile ilgili kelimelerin mecazî anlamlarına göndermeler yaptığını gösteren ipuçlarıdır.

Yahyâ, ilahî aşk şarabının niteliklerini, onun bulunduğu meyhaneyi, küpü, kadehi ve onu sunan sakinin özelliklerini ayrıntılı bir şekilde sıralar. Mesnevinin ilk mısraında “şarâb-ı elest” terkiibini kullanan şair, “Elestü bi-

Rabbiküm. Kâlu belâ"<sup>2</sup> ayetinde geçen Allah'ın ruhlara tecelli edip onlarla söyleşmesi olayına telmihte bulunmuştur. Daha o zaman Allah'ın güzelliği karşısında kendinden geçen ruhlar, elest şarabının coşkusu ile "belâ köşesinde" fikirleri sarhoş bir haldedirler (1).

"Meyhane kapısı açıktır, koş; Allah'a hamd olsun, kapının açılma zamanı geldi" diyen şair önce aşk şarabının sunulduğu meyhaneyi tasvir eder:

Gökteki ay onun kapısının altın halkasıdır. Meleklerin kanadı onun süpürgesi olsa yaraşır. "Lâ" süpürgesi onun zeminini temizler; Allah'ın dışında zerre kadar bir şey bırakmaz. O meyhane hiçbir zaman kapanmaz; onun orucu ve bayramı birdir. Mevlâ'nın yardımıyla, onun kilidi "illâ" anahtarını ile açılır. Sakisi yâr olan şu meyhanenin şarabı baş ağrısı yapmaz (2-7).

Bundan sonra şair, sakiye yönelip verdiği sözü hatırlatır ve kadehi doldurup rintçe sunmasını istediği aşk şarabını tavsif etmeye başlar. Önce "Pür it sâkiyâ", ardından mesnevinin içerisine serpiştirilmiş halde 9 kez "Kanı sâkiyâ" nidasıyla sakiye seslenir. Her defasında aşk şarabının farklı özelliklerini sayar.

Ne sahbâ ki mest-i müdâmı Suheyb  
Ne mey kim anı içmemek ola ayb (10)

beytinde, Hz. Muhammed'in ashabından olan Suheyb'i, aşk şarabının sarhoşu olarak anmakla şair, tasavvufu Asrı Saadet'e taşımaktadır. İçilmesi değil içilmemesi ayıp olan şarap elbette aşk şarabı olsa gerektir.

O, en büyük panzehirdir; Kevser şarabıdır. İçinde Hakk'ın sırlarını saklayan o şarabı içen arif nasıl sarhoş olmaz? Fitneci gamze onun sarhoşudur ama bilmeyenler onu naz sarhoşu sanırlar. Cem o saf şarabın düşkünü, İskender o meyhanenin kölesidir. Her yöne yayılan ışınları ile o saf şarap Hz. Süleyman'ın mührüne benzer. O kadehin saf şarabı saf güneşidir ve onun her kabarcığı vefa göğüdüdür. Dokuz felek o kabarcıkta gizlidir.

O, aşk Cem'inin meş'alesi; aşk âleminin bir güneşidir. Zemin ve zamanı ışıklandıran, varlık ve mekânı aydınlatan, odur. Suyu yakan ateş ve ateşi yakan su, odur (9-19). Şair aşkın iki simgesini şarap ve ateşi, bu beyitte birleştirmiştir. Zahiren bir birine zıt olan su ve ateş, şarabın mahiyetinde birleşir; görünüşü su gibidir, ama içenin hararetini teskin edeceğine daha da arttırır. İçmeden duramaz; içtikçe yanar, yandıkça içer. İçtikçe içesi gelir; iyice kendisine bağımlı yapar. Aşk bu yönüyle içkiyle özdeşleşmiştir.

Göğün dolunayı ve yeni ayı o şarabın ışığıdır. Onun aslı, rıza/yokluk asmasının çekirdeği olan Allah sevgisidir. Gönül bahçesinin toprağı işlenip, onun asması o toprağa dikilmiştir. O hayat suyu, Allah'ın zatının güneş gibi yansıdığı bir

<sup>2</sup> "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da, "Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)" demişlerdi." A'râf 7/172 (DİB, 2009)

aynadır. Işığı yansıyınca güneş sanılan o şarap, göğün kubbeli çatısının orta nakşidir (20-24).

Bu şarabın küpteki görüntüsü Tur dağındaki tecelli nurundan farksızdır. Yedi denizi içse de kanmayan susamışlar, o küpten ne kadar içseler o azalmaz ve eksilmez. O şarabın küpünü Son Peygamber mühürlemiştir. Onu boş zanneden yoldan sapmıştır; o küp, Allah'ın boyasının kaynağıdır.<sup>3</sup> O küpten Hakk'ın bereketi görünür; onun buharı, bahar bulutu olur. Damlası, havayı ılıman yapar; kokusu gülşene safa verir. Onun bereketi, tabipsiz ve ilaçsız, kurumuş her fidanı yeşertir (25-32).

Şairin kâinata bakış açısı mutasavvıflarınki ile örtüşür. Evrendeki bütün varlıklar gibi bahçedeki çiçekler de aşk şarabının sarhoşudur. O şarabın etkisiyle bahçenin yüzü gül gül kızarır; gülün kadehi o şarap ile dolup üzerine bir avuç gül yaprağı konulmuştur. Sümbül o içkiden sarhoş olduğu için külahını eğri takar. Lalenin içindeki siyah nur o aşk şarabının eseridir. Gece gündüz elinde kadehi ile bahçenin nergisi onun sarhoşudur. Menekşe gibi perişan ve garip bile o aşk şarabının damlasından nasipsiz değildir (33-38).

O cana can katan içki, Allah yolunun yolcusunu, yüzlerce manevî menzilden bir hareketi ile, bir adımda geçiren, gül renkli attır. Allah'ın feyzi, nur çölünün çeşmesi olan o temiz şarap, insanı kötü arzu ve istek çamurundan temizler, sararmış benizleri ışıklandırır (39-44).

Yahyâ, mesnevinin bir bölümünde "Ey saki, nerede o tatlı içki? Zâman hayatımızı/eğlencemizi acılaştırdı" (46) diyerek devrindeki olumsuzlukları eleştirmeye başlar. Tam bir sosyal eleştiri örneği olan bu beyitlerde şair, toplumu başlı başına bir meclis olarak tavsif eder. Şair hayatını acılaştırın zamanın kargaşasına karşı sakinin sunacağı hoş içimli şaraptan medet ummaktadır.<sup>4</sup> Ne (ayşında) yaşamında/eğlencesinde bir hal, ne içmesinde zevk, ne dostunda dostluk, ne meclisinde şevk vardır. Güçlüleri, gurur kadehi ile sarhoş olmuş, arzu ve isteklerinin sersemliği ile şuursuzca yatmaktadırlar. Keseleri boş, elleri darda olan fakirleri, şu halleri ile ayyaş geçinirler. Aşk şarabından dolu bir kadeh içen; bu kendini bilmeyecek derecede sarhoş olanlardan intikam alır (47-52).

Güneş parlaklığındaki bu içkinin her zerresi bir cihanı aydınlatır, gönül âlemini neşelendirir ve onu içen şairin vücudu meyhane, gamlı gönlü şarap küpü olmuştur. Aşkın mihnet bıçkısı, göğsünü meyhane kapısı gibi iki parça etmiştir. Gayret elinin tımağı, o meyhanenin kapısının kilididir. Can âlemini nurlandıran, cihanı yakan o parlak şimşek çakınca, insanın iradesi harman gibi yanar (53-62).

<sup>3</sup> "Biz Allah'ın boyasıyla boyanmışızdır. Boyası Allah'inkinden daha güzel olan kimdir? Biz ona ibadet edenleriz" (deyin)." Bakara 2/138 (DİB, 2009).

<sup>4</sup> Toplumda kargaşanın yaşandığı dönemlerde halkın din ve tasavvufa yönelmesi, bir müşdidin etrafına kümelenmesi sosyal bir gerçektir. XIII. yüzyılda Moğol saldırılarından bunalan halkın kurtarıcı gibi gördüğü Mevlanâ'ya sığınması; Yunus Emre'nin de aynı devirde ortaya çıkıp sade, duru, tertemiz Türkçesiyle halkın muzdarip gönlüne su serpmesi, bunun en güzel örneğidir.

Sâkî-nâme'nin sonunda şair, sakiye yalvararak baştan beri tavsif ettiği aşk şarabını ister:

"Ey saki, o hayat suyunu utandıran, hazmı kolay su nerede? Getir, zira gönül bağı solgun, sonsuz hayat isteklisi ölgündür. Ey saki, o neşe âlemi nerede? Cihani gösteren bir kadeh bulunmaz mı? Cem'in kadehi bulunmazsa da lutf edip kırık gönlümü ele al. Ey saki, elinden geleni esirgemeyen himmet nerede? O kılıcın umursamazlık kınında işi ne? Cismimi ve ruhumu sana feda edeyim, kerem et beni yarı boğazlanmış halde bırakma. Ey saki, gam askerini bozguna uğratan o cesaretin sığınağı nerede? Gönül ülkesini düşmandan kurtarıp onu aşk padişahına teslim etsin. Ey saki, o zafer sabahı nerede? "es-sabûh" ezgisinin zamanı değil mi? Sürahinin ötme, şarkıcının bülbüle eşlik etme zamanıdır." (63-72).

En son şarkıcı ve çalgıcıya seslenen şair, yazdığı bu Sâkî-nâme'nin saz eşliğinde okumalarını ister:

Ey şarkıcı, neşe ve coşkunun vaktidir; şarkının eğlencenin tam zamanıdır. Saki gül gibi kadehi eline aldı; bülbül gibi şevklenmeye başladı. Ey çalgıcı, yine eline udu al; bu şeş-hanenin sesini yükselt. Yahyâ'nın şiirini yüksek sesle oku; çünkü yakıcı sözü, saz eşliğinde okumak hoş gelir. Melek ezgini dinlesin, gökyüzü şevke gelsin, sema eylesin (73-77).

Görüldüğü gibi 77 beyitlik bu Sâkî-nâme mesnevisi tasavvufi imajlarla örülmüştür. Bir sûfinin bakış açısı ile evrendeki varlıkları kişileştiren Yahyâ, okuyucunun önüne canlı fakat aşk şarabı ile kendinden geçmiş, bir kâinat sunar. Gökteki güneş, ay ve yıldızlardan yeryüzündeki gül, lale, nergis, sümbül ve menekşeye kadar herşey o muhabbet şarabından sarhoştur. Şair, telmih yoluyla Hz. Süleyman'ın mührü, Cem'in kadehi, İskender, Hz. Musa ve Tur Dağı, Hz. Muhammed'in hatemi ve Suheyb adlı sahabi<sup>5</sup> ile aşk şarabını ilişkilendirir.

## 2. GAZELLERDE AŞK ŞARABI

Şair, Sâkî-nâme'de doğrudan ifade ettiği tasavvufi yorum örüntüsünü gazellerinde gizleyerek, şarapla ilgili dolaysız tasvirlerle daha çok yer vermiştir. Bağlamdan aşk anlamı açıkça anlaşılmayan, zahiren içkiyi ifade eden kelimeler dolaysız tasvirleri oluştururlar. Dolaysız tasvirlerde gerçek anlam ifade edilmekle birlikte mecaz anlam tamamen ortadan kalkmaz. Bu tasvirlerde iki ihtimal vardır. Ya şair doğrudan üzüm şarabını kastetmektedir veya aşk ve diğer mecazî anlamları ustaca gizlemiştir. Bizim kanaatimiz ikinci ihtimal üzerinedir. Dinî temeller üzerine bina edilmiş Osmanlı Devleti'nin din adamlığı sınıfının zirvesinde oturan Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin, dinin yasakladığı alkollü içkiyi övmesi,

<sup>5</sup> Küçük yaşta Rumlara esir düştüğü için Suheyb-i Rûmî diye anılan bu sahabi fedakârlığı ve cömertliği ile tanınmıştır. Resûlullah Efendimiz Süheyb'i çok severdi. Buyurdu ki:

- Bir kimse Allah'a ve Ahiret gününe inanıyorsa, bir ananın evlâdını sevmesi gibi Süheyb'i sevsin. Çok zengin olduğu halde Mekke'den Medine'ye hicreti sırasında bütün servetini müşriklere bıraktığı için: "İnsanlardan bir kısmı, Allahü teâlânın rızasını isteyerek O'na ibâdet yolunda kendini ve malını fedâ ederler." (Bakara 2/207) ayeti onun hakkında nazil olmuştur. (Hasbahca, 2010)

inandığı değerlerle bağdaşmayacağı gibi, yaşadığı devirde toplum tarafından hoşgörü ile karşılanacak bir durum da değildir.

Kanaatimizce rindane şiirler yazan diğer Osmanlı şairleri gibi Şeyhülislâm Yahyâ Efendi, şarabın sözlükteki mecaz anlamını en iyi gizleyebilen usta şairlerimizdendir. Bu tarz şiirlerde - Andrews'in dediği gibi - "tasavvufî-dinî yorumun üstünlüğü, birincilliği sorgulanabilir; ama böyle bir yorum potansiyeli barındırmayan bir şiir bulmak güçtür." (Andrews, 2001: 107).

Kaldı ki gerçek anlamda üzüm şarabı olarak da kullansa yadırganmamalıdır. Çünkü Dîvânı'nda konuşan şeyhülislâm değil, şair Yahyâ'dır. İçinden gelen saf bir ilham ile duru bir Türkçe ile coşkun duygularını büyük bir lirizmle ifade eden şair Yahyâ'dır. Şair kimliği ile şeyhülislâm kimliğini karıştırmamak gerekir.

Ayrıca "rind-meşreb" divan şairleri, tasavvuftaki "melâmet" mesleğini sözlü olarak yaşatmışlardır. İçlerindeki gurur, kibir, benlik putunu kırmak için, halkın arasında kendisini rezil ve rüsvay eden melâmî gibi, divan şairi de gazellerinde körkütük sarhoş rolünü üstlenerek pekâlâ "sözlü melâmet" yapabilir. Ramazanda oruçlu olduğu halde, cebinde rakı şişesi ile gezen melâmîden,

Çok mı gördün bir iki peymâne mey nûş eylesek  
Ben de bu humun şarâbın az buldum kendüme (321/4)

diyen şairin işi daha kolaydır. Hayatında içkinin kokusunu bile almayan şairin divanı, buram buram içki kokabilir. Zaten Yahyâ da bunu şu beytiyle vurgulamaktadır:

Harâbâtı-egerçi görmedük ammâ görenlerden  
İştîdük bir neşât-efzâ makâm-ı pür-safâ dirler (84/3)

Aslında, yaptığı ibadet ve iyilikle iftihar eden zahid de, yapmadığı kötülüğü yapmış gibi ilan eden rind de iki yüzlüdür. Fakat biri insanların beğenisini kazanmak uğrunda Hakk'ın rızasını kaybetmeyi göze alırken, diğeri insanların nefretine hedef olsa da nefis ve benliğin şerrinden yakasını kurtarıp Hakk'ın rızasını kazanma çabasıdır.

Şeyhülislâm Yahyâ'nın gazellerindeki aşk şarabı ile ilgili ayrıntıları şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

### 2.1. Aşk Şarabı: Ateş ve Suyun Karışımı

Pek alışık olunmadık bir tarzda *Mef`ûlü mefâ`ilü mefâ`ilün fâ* rubai kalıbıyla yazılan:

Bir dilde ki aşkun odı ola peydâ  
Hâşâ ki sivâ yanmaya hâşakâsâ (1/1)

Matlâlî Dîvân'ının birinci gazelinde, aşkın derin etkilerinden söz eden şair Yahyâ, simge olarak ateş ve su unsurlarını kullanır. "Sivâ, celâl, cemâl" terimleri gazele tasavvufî renk vermiştir. Bir gönüle aşk ateşi düştü mü, o gönülde bulunan "sivâ",



Allah'tan gayri her şey, saman çöpü gibi yanar, kül olur. Yanmaması mümkün değildir. Yani o gönülde Allah aşkından başka şeylerin, dünya ve içindekilerin sevgisi yok olur. Bu ateşi söndürmeye çalışmak boşunadır. Her damlası bir ateş parçası olan gözyaşı, aşk ateşini söndürmez. Belki daha da güçlendirir. Gözyaşı ateşle suyun imtizacından hasil olmuştur ve bunun bir benzeri de şaraptır. Şarap da ateş gibi aşkın simgesidir. Yahyâ, Sâkî-nâme'nin 19. beytinde de bunu vurgular. Gazelde ateş, su, gözyaşı, şarap ve kan simgeleri kullanılmıştır.

Olmasa eğer mâye-i aşkun humda  
Dünyâya salur mıydı bu şûri sahbâ

“Eğer küpte aşkın mayası olmasa, şarap dünyayı böyle karıştırır mıydı?” (1/4). Beytinde şarabın etkisi ile sarhoşların çıkardıkları gürültü, patırtı; belki işledikleri suçlar, cinayetler akla gelmektedir. Şaraba bu etkiyi yaptıran şaire göre küpe çalınan aşk mayasıdır. Küpte mayalanan şarap, köpürür, taşar. Onu içeni de coşturur, neşelendirir bazen dertlendirir, aklını başından alır, taşkınlıklara, kavgaya, gürültüye sebep olur. Dünyanın tadını kaçıır. Zira ilahî aşk şarabını içen âşığın nazarında dünya lezzetleri pek ehemmiyetsizdir.

Bu ilk gazelde, bir de Allah'ın celâl ve cemâl sıfatlarından söz edilmektedir. Cemâlin nurlarına tahammül edemeyen gönül, celâlî tecellilerin gücüne nasıl takat getirebilir? (1/3). İlk iki beyitte geçen ateş imajından sonra bu iki sıfatın karşılaştırılması, ateşin ve simgesi olduğu aşkın bu iki sıfatla ilgisini ortaya koymaktadır. Kanaatimizce ateş, aşkın celâlî yönünü simgeler. Veya ateşin celâlî yönü olan ısı, cemâlî yönü olan ışığına galiptir. Bu gazelde aşkın celâlî yönü ele alınmıştır. Allah'tan gayri herşeyi saman çöpü gibi yakmak elbette celâlî bir tecellidir.

Hayatın kaynağı, rahmet ve bereketin timsali olan yani cemâlî tecellilere mazhar olan su bile, aşkın bu celâlî yönü karşısında ateş parçası kesilir. Gözyaşı gibi su cinsinden olan şarapta da celâl, cemâle galiptir. Aşkın mayası çalınınca küpteki şarap, dünyaya “şûr” salar ve onu katar karıştırır. Gürültü patırtı çıkarır, tadını kaçıır. Bu da celâlî tecellilerin sonucudur. Dünyanın en tatlı lezzeti, aşkın coşkusu yanında tuzlu, kekremsi bir hal alır.

“Kan” ise kesretin simgesidir. Sakinin kadeh arayışına karşı Yahyâ, kendisine, gönlündeki kanı döküp şişesini temizlemesini, kadeh olarak gönlünü sakiye sunmasını öğütlemektedir (1/5). Yani, dünya muhabbetinden temizleyip, aşkıyla doldurmak üzere kalbini Allah'a takdim etmektedir.

## 2. 2. Acı Üzüm Şarabına Karşılık Aşk Şerbeti

Mecazî şarabın sözlük ve tasavvufî anlamları birbirine zıttır. Sözlük anlamı aşk, tasavvufî terim anlamı üzüm şarabıdır. Yani tasavvufa göre gerçek şarap aşktır; mecazî şarap üzüm şarabıdır. Hakikat kadehinin ve nasihatçi/halis ruhun hakkı için mecazî şaraptan el çeken ve tövbe eden (38/3) şair, üzüm şarabını küçümseyen ifadeler kullanmıştır:

Yahyâ'ya eylersin cefâ feryâdın anlarsın hevâ  
Sâkî mey-i engûr ile mestâne mi sandun beni (437/5)

Gül ü mül bezmine meyl itme sözüm tut Yahyâ  
Ne cefâ-dîde-i hâr ol ne gam-âlûd-ı humâr (52/6)

Oldı bu denlü âşûba bâ`is  
Rez duhteridür ümmü'l-habâ`is<sup>6</sup> (34/1)

Mezâk erbâbı sahbâ minnetin şimden girü çekmez  
Bu keyfiyyet ki var nazm-ı şehinşâh-ı mu`azzamda (337/7)

Bâdeyi bir humdan içsek kim ferâğı olmasa  
Bir şarâbun mesti olsak kim yasâğı olmasa (320/1)

Kanda bir medhûş-ı mey görsek zebûn u pâ-y-mâl  
Mest-i `aşkun her biri bakılsa şîr-i ner gibi (406/3)

Görüldüğü gibi sık sık aşk şarabı ile üzüm şarabını karşılaştıran şairin tercihi çoğu zaman aşk şarabından yanadır (76/4). Ağzının tadını bilenler, acı şarap ile aşk şerbetinin lezzetini bir tutmaz (176/2). Ne meclisler kurulmuş, ne kadehler sürülmüştür; fakat sevgi şarabının benzeri görülmemiştir (80/1). Kadeh kadeh üzüm suyu içen sarhoş, aşk meclisinin yudumunu içse de ondaki haleti görse (58/4). Aşk derdinin tortusunun verdiği neş'e, saf şaraptan, hoş içimli içkiden gelmez (144/4). Âşık, eğlence kadehinde olmayan lezzeti, gam meclisinin acı şarabında bulur (345/3). Sevgi ehlinin şarabı baş ağrısı yapmaz, insanı sarhoşluğun sersemliği ile incitmez (388/3). Aşk şarabı ile sarhoş olmayan, dert meclisinden kadeh çekmeyen, âşığı bilemez (446/1).

### 2. 3. Elest Meclisinin Şarabı

Elest şarabı tamamen tasavvufidir. Ruhlar âleminde Allah ile kavuşma anını simgeler (A'râf 7 : 172). Mecazî güzellerdeki güzelliklerden kaynaklanan aşkın aslı, elest kadehidir. Ayık olan kişi, âşığın gönül halini anlamaz; ancak elest meclisinin şarap kadehi ile sarhoş olan anlar (390/3). Daha âlemde insanoğlunun coşkusu yaratılmadan önce, elest meclisinin şarabı ile sarhoş olan Yahyâ, (404/5) ebede kadar ayılmayı ümit etmez (323/5). Şair, vuslat şarabına isteklidir. Fakat ne yazık ki, âşıklara kavuşmanın hoş içimli şarabı ezel meclisinde sunulmamıştır (232/4). Çok belâ çeken Kays'ın Mecnun olmasına zahirî sebep Leylâ görünse de, hakikatte âşık, ezel bezmindeki sevgi kadehi ile sarhoştur:

Ezel bezmindeki câm-ı mahabbet mestisin Yahyâ  
Belâ-keş Kays'a Mecnûn olмага Leylâ midur bâ`is (33/5)

<sup>6</sup> İçki kötülüklerin anasıdır (Aclunî, 1351: I/382, Hadis No: 1225)

## 2. 4. Temiz Aşk: Şarâb-ı Nâb (Saf, Katıksız Şarap)

Şarâb-ı nâb, herhangi bir karşılık beklenmeyen, talepsiz aşkın simgesidir. Şehvet, arzu ve istekler, aşkı bulandırır. Saf olmayan şarap etki etmeyeceği gibi, bulanık olan aşk da insanda heyecan uyandırmaz, etki etmez. Aşkın temizliği, âşığın gönlündeki coşkudan bellidir (107/2).

Aşk ile hoş-hâl olan şeydâya anman vuslatı  
Bâde-i sâfî virün Yahyâ'ya katman ana âb (19/5)

Bu beyitten, kavuşma isteğinin, aşkı sulandırdığı, safiyetini bozduğu anlaşılmaktadır. Başlangıçta temiz olmayan, şehvet ve heves tozları ile bulanıklaşan aşk şarabı, zamanla süzülüp, temizlenir, saflaşabilir. Belki aşkın safası olur da keder/tortu kalmaz (274/5). Her âşık gibi Yahyâ da kavuşmanın aşk hastası olan âşiğa şerbet gibi, yârin dudağının ise ilâç gibi geldiğini kabul eder (168/2). Şarabın sıcaklığı, kışı duyurmadığı gibi, aşkın safası da değme sıkıntıyı duyurmaz (424/1). Baştan kolay görünen aşkın sonunda güçsüz düşen âşık, güçlenmek için sakiden içki sunmasını ister (35/3).

## 2. 5. Aşk Sarhoşu

Sâkî-nâme'de bütün evrendeki varlıkları aşk şarabı ile sarhoş olarak niteleyen şairin elbette en başta kendisi o şarabın sarhoşudur. Belki ondan dolayı herşeyi kendi gibi sarhoş görmektedir. Şair, aşk şarabının, insan psikolojisi üzerinde bıraktığı etkiyi, "hâlet, keyfiyyet, tesîr, hasiyyet, mezâk, neşve" gibi kavramlarla ifade eder.

Aşk kadehinin sarhoşu olan gönülde sürekli Cem neşvesi vardır (404/1). Sadece gönül değil, âşığın bütün bedeni ve ruhu, aşk şarabının sarhoşudur. Bu sarhoşluk ruhu inletir, cismi sevgilinin yolunda yerle bir eder (31/3). Mihnet sakisinin sunduğu aşk kadehinin etkisi ile âşık, gece gündüz hiç ayılmadan sürekli sarhoştur (207/1). Sevgilinin mis kokulu saçına bağlanan aşk divanesi, öğüt şarabını içitmez, aklının başına gelme ümidi yoktur (207/2).

Meyhane içinde körkütük sarhoş yatan rindi,  
Halk gaflette sanır; fakat hakikatte uyanık olan odur:

Mest ü medhûş yatan rindi harâbât içre  
Halk gafletde sanur ben ana âgâh derin (275/3)

Vahdet âlemine akıl ile gidilmez. Akıl vahdet âleminde hayret vadilerinde kalır. Tereddüt, şüphe, evham, vesvese onu frenler, ilerlemesine engel olur, ayak bağı olur. Vahdet âleminde ancak kalp ayağı ile yol alınır. Onun için akli iptal etmek gerekir. Âşıkların akli iptal etmeleri hali mestlik, sarhoşluk, çılgınlık, divaneliktir.

Nasıl ki göz görme aletidir. Fakat yalnız başına göremez; görmek için ışığa, güneşe muhtaçtır. Aynı şekilde bu maddî âlemi insan kafa gözü ile görür. Gayb âlemini kalp gözü (çeşm-i basiret) ile görür. Kalp gözü de görmek için ışığa muhtaçtır. O da vahiy, Kur'an ışığı ile görebilir.

İşte hakikat âlemini kalp gözü ile gören âşık, rind bu dünyadaki insanlara göre gafildir, çılgındır, sarhoştur, şeydadır, hatta divanedir. Bu dünyanın ehli olanlara göre âşık, sıradışı olduğu için böyle vasıflandırılmıştır. Fakat hakikatte uyanık olan, hüşyar olan, ayık ve akıllı olan âşiktir. Asıl sarhoş ve divane olan bu fani âlemin fani işlerine kendini kaptırıp öte dünyadan habersiz yaşayan insanlardır (Andrews, 2001: 85-90). Sahabeler için Hasan-ı Basrî: "Siz onları görseydiniz deli derdiniz; onlar sizi görseydi, Müslüman demezlerdi." demiştir. (Mumsema İslâm Arşivi, 2010)

Rindin sürekli neşe dolu olmasına şaşılmaz; çünkü kesesi boş olsa da kâsesi aşk şarabı ile doludur (179/4). Meclisteki körkütük sarhoşları da, rübâb gibi çalgı aletlerini de inleyen âşktir (270/1). Halkı, sakinin şarabı sarhoş ederken, âşığın tutkulu gönlünü sakinin kendisi mest ü harâp etmiştir (434/1).

Şair, sosyal bir motif olarak sarhoşun eli bağlanmış halde bekçiye teslim edilmesini canlandırır (109/5). Böylece devrindeki içki yasağına işaret eden şair, kendisi gibi aşk sarhoşu olanları da ikaz eder (257/5). Başı açık, perişan bir şekilde geçmekte olan âşığın, sarığını halis şarap karşılığında rehin vermiş olmasından kuşkulandır (414/5).

## 2. 6. Aşk Kadehi

Şair câm-ı aşk, câm-ı mahabbet, peymâne-i gam gibi terkiplerde mecaz-ı mürsel yoluyla kadehi, içki yerine kullanmıştır. Aşk kadehini içmekten kasdı, içindeki şarabı içmektir. Âlemden, güzellerin güzel yüzünü seyretmekten maksat âşktir; temiz kadehten maksat da neşve (manevi coşku) kazanmaktır (Müfred 9). Gönül küpünde mayalanan azıcık bir aşkın verdiği coşku ile âşığın feryadı ve iniltisi şehri tutar (248/3). Gam kadehinin coşkusu ile çok sarhoş olan âşık, başını kaldırmadan içmeye devam eder (404). Eski ayyaşlara mecazî küpün şarabı tesir etmez; yıllanmış şarap gerekir (307/3). Aşkın kurtuluş müjdesi veren ezanı, âşığın kulağına çalınca, sabûh kadehini, aşk sabahının maaşı olarak görür (179/1). Yahyâ'ya göre gerçek aşk, içki ile dolu kadehi sevinç kaynağı bilip sürekli içmektir (179/5).

## 2. 7. Aşk Meclisi

Klasik şiirde sohbet ve eğlencenin simgesi meclistir. Değişik açılardan bakıldığında meclisle ilgili unsurlar değişik anlamlar kazanır. Tasavvuf açısından meclis deyince "bezmi-i elest", zikir halkası, sema ayini akla gelir. Otorite açısından bakıldığında meclis "divân-ı hümayûn"dur. Meclisin en önemli üyesi içki sunan saki, tasavvuf açısından Allah'tır, peygamberdir, mürşittir. Otorite açısından bakıldığında saki, padişah'tır. Mecliste içilen şarap ise mecazî anlamda âşktir. Tasavvufî anlamda ise ilâhî aşk, irfan, hakikat, marifet, muhabbettir. İçeni vecde

getirir, şevk verir, istiğrak ve sekir haline sokar. Otorite açısından şarap, padişahın cömertliği, haşmeti ve adaleti olabilir. Bu şarap itaat edenlere tiryak/lütuf; isyan edenlere zehir/kahr olarak tesir eder. Meclis ehli olan rindân, yârân, tasavvufî açıdan sûfiler, dervişler; otorite açısından vezirlerdir. Meclis dışında kalanlar ise, duygusal açıdan rakip, tasavvufî açıdan zahir ehli olan zahit, yönetim açısından ülkeye kasdeden iç ve dış düşmanlardır.<sup>7</sup>

Aşk meclisi bizzat sevgilinin kendisidir. Sevgilinin beden ve ruhuna ait bütün güzellikler o meclisin üyeleridir. Âşık da o meclisin hemdemidir:

Çeşm mest gamze mest ol gözleri fettân mest  
Olmasun mı bezm-i aşkun hem-demi her ân mest (31/1)

(Sevgilinin) sarhoş gamzesi ve fitne saçan sarhoş gözleri karşısında, aşk meclisinin hem-deminin (âşık) her an sarhoş olmaması mümkün müdür?

Aşk meclisini aydınlatan mum, sevgilinin güzelliğidir. Âşığın gönlü de o mumun pervanesidir (217/1); âhının dumanını gören sevgili, muhabbet meclisinin pervanesinin yandığını anlar (438/5). Bazen de yakıcı gönül yarasının fitilini yakıp gözyaşı dökerek mum gibi eriyen âşık, sevgi meclisini aydınlatır (429/1).

Her âşık, sevgi meclisinin doğal üyesidir ve o meclise güç verir. Muradına eremeyen Mecnûn, bu meclisin en güçlü üyelerinden biridir ve bu meclisi aşkıyla güçlendirmiştir:

Az âb u tâb virmedi bezm-i mahabbete  
Mecnûn-ı nâ-murâdı da yâbâna atfmanuz (143/2)

Muhabbet meclisinde sakinin sunduğu mihnet kadehinin humarı da neşvesi de âşığa hoş gelir (404/3). Dudak kadehi ile sarhoş olan âşığın, sevgi meclisinde yerim yok diye inlemesi boşunadır (186/1). Dünyanın gamı başına toplansa gönül, aşk gamını arar, en yakın dostlarıyla bile eğlenmez (148/2). Gönlün arzusuyla aşk kapısı açılınca, âşiklar canan ile can sohbetine başlar (175/1). Meclis halkası, aşk girdabıdır; buraya giren, kurtuluşu ümit etmez (175/4). Murat meclisinde şarap içemeyen gönül, hiç olmazsa muradına erişememenin neşesini kaçırmamalıdır (216/3).

Şair, kendi zamanında şehirde (İstanbul) aşka yetenekli gönül ve sevilmeye lâyık bir güzel olmadığından; mecliste de sarhoş, içki ve kadeh bulunmadığından yakınıdır. Güzel bir leff ü neşr ile meclisteki sarhoşun âşık, içkinin aşk, gönlün de kadeh olduğuna işaret eder:

Aşka kâbil dil mi yok şehri içre yâ dil-ber mi yok  
Mest yok mecliste bilmem mey mi yok sâgar mı yok (180/1)

<sup>7</sup> Gazelin çok sesli okunması ile ilgili geniş bilgi için bakınız: ( Andrews, 2001).

## 2. 8. Aşk Meyhanesi

Katıksız, safi şarap her yerde bulunmaz, ancak aşk meyhanesinde bulunur (161/5). Bu meyhanenin şarabı gönül kanı, kadehi de âşîğin yaşlı gözleridir (438/2). Sevgi meyhanesi sarhoşlarla dolmuşken arif olan yalnız başına oturmaz (3/3). Âşık, sevgilinin dudak kadehinin hayaliyle aşk meyhanesinde oturmaktadır (207/4). Sevgi yolunda safâ kokusu alan can, o kokuyu izleyerek aşk meyhanesini bulur:

Cân râh-ı mahabbetde bir bûy-ı safâ aldı  
Ol râyihâdan buldum ben hâne-i hammârı (413/3)

## 2. 9. Şevk Şarabı

Lafız olarak “şevk” soyut bir kavram olmasına rağmen, “şevk şarabı” bağlam olarak dolaysız tasvirlerin yapıldığı beyitlerde geçer:

“Ey Yahyâ, eğlence meclisinin tam gecesidir; billur kadeh, şevk şarabı ile doldu (114/5). Ey Yahyâ, meyhaneler sarhoş naraları ile dolsa; şevk şarabı ile her köşenin gürültüyle dolduğunu görsek.” (189/5).

Yahyâ şarâb-ı şevk ile peymâne-i dil pür olur  
Sâkî gelince meclise destinde tolu câm-ı mül

Yahyâ, saki meclise elinde şarap dolu kadehle gelince, gönül kadehi de şevk şarabı ile dolar (220/5).

Şevk bir meydür neşât-efzâ benüm mestânesi  
Aşk bir gencînedür gönlüm anun vîrânesi

Şevk, neşe artıran bir şaraptır, (onun) sarhoşu benim ; aşk bir hazinedir, gönlüm onun (bulunduğu) yıkıktır (438/1).

## SONUÇ

17. yüzyılda âşîkâne rindâne gazelleri ile tanınan Şeyhülislâm Yahyâ'nın Dîvân'ından elde edilen verilere göre şaraba en çok benzetilen kavramın aşk olduğu tespit edilmiştir. Bu benzetmenin, Dîvân'ın başında yer alan Sâkî-nâme mesnevisinde daha belirgin olduğu, gazellerde ise gizli olduğu görülmüştür.

Dolaylı tasvirlerde belirgin bir anlatımla “aşk şarabı, muhabbet bâdesi” şeklinde belîğ teşbih düzeyinde görülen aşk, dolaysız tasvirlerde belirsiz olarak, istiare düzeyinde sadece “şarap, bâde, mey, sahbâ, mül vs.” kelimeleri ile ifade edilmiştir. Bu ise şair Yahyâ'nın aşkın şaraba teşbihini ustaca gizleyerek bir üst dil kurduğunun göstergesidir.

Sâkî-nâme mesnevisinde geçen “şarâb-ı elest, gerd-ı sivâ, cârûb-ı lâ, miftâh-ı illâ, menbâ-ı sibgatu'llâh” gibi kelimeler şiire tasavvufî bir renk vermiştir. Şairin sık sık “Kanı sâkiyâ” diyerek sakiden istediği şarabın “aşk şarabı” olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Şairin kâinata bakış açısı mutasavvıflarınki ile örtüşür. Evrendeki bütün varlıklar aşk şarabının sarhoşudur.

Yahyâ, gazellerinde tasavvufî yorum örüntüsünü gizleyerek aşk anlamı açıkça anlaşılmayan, zahiren içkiyi ifade eden kelimeler kullanmıştır.

Ne kadar üstü örtülü de olsa, içki ile ilgili kelimelerin mecazî olarak aşk anlamında kullanıldığına dair şiirin bağlamından çıkardığımız ipuçları şunlardır:

1. Şarabın ateşle suyun karışımı olmasına yapılan vurgudur. Bir birine zit olan bu iki unsur şarapta birleşir; aşkın yakıcılığı ve neşesiyle örtüşen bir simge olur.
2. Ayrıca Yahyâ'nın diğer divan şairleri gibi üzüm şarabını küçümseyen ifadeleri, yine şarabın aşk anlamına yapılan göndermelerdir.
3. Sâkî-nâme'de olduğu gibi gazellerde de şair tasavvufî bir kavram olan "elest meclisinin şarabı"ndan söz etmiştir.
4. Herhangi bir karşılık beklenmeyen, talepsiz aşkın simgesi olarak şarâb-ı nâb: saf, katıksız şarap, ifadesi kullanılmıştır.
5. Aşk sarhoşu, aşk kadehi, aşk meclisi, aşk meyhanesi, şevk şarabı terkipleri, doğrudan şarabın mecazî olarak aşk anlamına yapılan göndermelerdir.

## KAYNAKÇA

ACLÛNÎ, İsmail. (1351). *Keşfü'l Hafâ*, Beyrut.

ANDREWS, Walter G. (2001). *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı*, (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları. Hasbahca (11.02.2010)  
<http://www.turk.ch/islam/eshab/AllahyolundamalinimulkunuterkedenSahabi.htm>

KAVRUK, Hasan. (2001). *Şeyhülislâm Yahyâ Divânı*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

PÜRCEVADİ, Nasrullah. (1998). *Can Esintisi, İslam'da Şiir Metafiziği*, İstanbul: İnsan Yayınları.

YILDIRIM, Ali. (2007). Taşlıcalı Yahya İle Şeyhülislam Yahya Divanlarında Zühdi ve Harâbâtî Kelimelerinin Kullanımı, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 17, S. 2, Elazığ. Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali, DİB (Diyanet İşleri Başkanlığı). (29.12.2009) . <http://www.diyaret.gov.tr/kuran.Mumsema> İslâm Arşivi (03.01.2010). <http://www.mumsema.com/konuya-gore-guzel-sozler/23144-akil-ile-ilgili-veciz-sozler.html>.

## SİYASAL TOPLUMSALLAŞMA SÜRECİNDE GENÇLİK -TEORİK VE UYGULAMALI BİR ÇALIŞMA-<sup>1</sup>

Arş. Gör. Dr. Mahmut Hakkı AKIN  
Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi  
Sosyoloji Bölümü  
mahmuthakin@gmail.com

### Özet

Varlıklar içinde sadece insana özgü bir durum olarak siyasallık, en temelde taraf olmak, dünyada bir duruş sergilemek ile ilgilidir ve toplumsal ilişkiler yoluyla üretilmektedir. Bu yüzden siyasallık, kişiler, kurumlar ve araçların etkisiyle siyasal toplumsallaşma sürecinin sonucunda gerçekleşmektedir. Siyasal toplumsallaşma, genel toplumsallaşma sürecinin bir parçasıdır. Toplumsallaşma ise normların, değerlerin, inançların benimsenmesi ve uygulanması bağlamında siyasallığa doğru bir süreçtir. İnsan, bir toplumun üyesi olmakla zaten siyasallaşmaktadır. Siyasal toplumsallaşma konusunda yapılmış olan bu çalışma teorik ve uygulamalı olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde teorik olarak siyasal toplumsallaşma süreci tartışılmıştır. Bu bölümde, toplumsallaşma, siyaset, siyasal, iktidar, propaganda, siyasal kültür, siyasal iletişim, devlet, ideoloji, vatandaşlık gibi kavramlar ve temel siyasal toplumsallaşma araçları olarak kabul edilen aile, okul, arkadaşlık grupları, kitle iletişim araçları ve siyasal olaylar da siyasal toplumsallaşma ile ilişkileri dâhilinde açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın uygulama bölümünde siyasal toplumsallaşma ile ilgili üniversite öğrencilerine yönelik bir anket çalışması yapılmıştır. 862 anketin cevapları ki-kare, t-testi, tek yönlü varyans analizi, faktör analizi gibi istatistik testleri kullanılarak yorumlanmış ve sürece etki eden faktörler tespit edilmiştir. Araştırmada Türkiye'deki mevcut siyasal kültürün devamlılığına ve değişimine ilişkin önemli bulgular elde edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumsallaşma, siyasal toplumsallaşma, siyasal kültür, siyasal toplumsallaşma araçları

## YOUTH ON PROCESS OF POLITICAL SOCIALIZATION -A STUDY CONSIST OF THEORY AND PRACTICAL-

### Abstract

Politicization, as it is only observed in human beings, refers to becoming a party in the fundamental sense, to exhibiting a position; and is produced by social relations. Politicization, therefore, is realized after the process of political socialization with the interaction of individuals, institutions and agents. Political socialization is a part of the general socialization process. Whereas socialization is a process towards politicization in the context of the adoption of norms, values, beliefs and their implementation. The individual already politicizes by being a part of the society. This study on political socialization includes theoretical and practical chapters. In the first chapter of the study, it has been discussed in general how people become political individuals through political socialization process. In the same chapter, concepts such as socialization, politics, political, power, propaganda, political culture, political communication, state, ideology, citizenship and family, school, friendship groups, media and political organizations and events which are accepted the main socialization agents are argued within their relationship with the political socialization process. Also, it is touched on how different social sciences and theoretical approaches explain the process. In the practical chapter of the study, a survey about political socialization was carried out on university students. After the survey process, answers of the 862 questionnaires are interpreted and the effective factors on the process are tried to be explained by using statistical tests such as chi-square, t-tests, one way analysis of variance and factor analysis. In the survey remarkable findings have been found out about the continuity and the transformation of the current political culture of Turkey

**Key Words:** Socialization, political socialization, political culture, agents of political socialization

<sup>1</sup> Bu makale, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilmiş olan doktora tezinin özetidir.



## GİRİŞ

Siyasal toplumsallaşma konusu üzerine çalışanlar, en temelde toplumsallaşmanın siyasallaşma boyutunu, dolayısıyla da insanın siyasal hale gelmesini incelemektedirler. Siyasal toplumsallaşma, insan-toplum ilişkisini insanın siyasallaşması ve siyasallığı bağlamında anlama çabası olarak da kabul edilebilir. Çocukluk ve gençlik yıllarında edinilen bilgiler ve alışkanlıklar, yetişkinlik çağlarında da etkisini sürdürmektedir. Bu yüzden siyasal toplumsallaşma, çocukluk ile başlamakta ve insan hayatının tamamına yayılmaktadır.

Toplumsallaşma aracılığıyla kültürel unsurların nesillerden nesillere aktarılması durumunda olduğu gibi, siyasal toplumsallaşma yoluyla da siyasal kültürler ait unsurlar nesillerden nesillere aktarılmaktadır. Tarih boyunca insanlar, içinde yaşadıkları ve toplumsallaştıkları siyasal kültür ile farklı şekillerde ilişkiler kurmuşlardır. Bazen var olan siyasal kültürün doğrularını benimsemişler, bazen de o toplumdaki doğruların ve değerlerin değiştirilmesi için o kültürle çatışmaya girmişlerdir. İnsanlık tarihi, düzenlerin yıkılması ve yeniden kurulmasının tarihi olarak kabul edildiğinde, siyasallık da sürekli olarak yeniden kurulan bir insanlık durumuna karşılık gelmektedir.

Teorik ve uygulamalı olmak üzere iki bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde bir toplumsallaşma türü olarak siyasal toplumsallaşma, çok yönlülüğü dâhilinde sosyolojik bakış açısı ile tartışılmıştır. Burada insanın toplumsallığı ve siyasallığı dolayısıyla kurduğu toplumsal ilişkiler dolayısıyla hem toplumsallık ve siyasallık tarafından üretilen hem de toplumsallığı ve siyasallığı üreten bir diyalektik yapıya sahip olduğu göz önünde bulundurulmuştur. En genelde teorik bölümde, insan-siyaset ilişkisine, başka bir deyişle siyasal insanın toplumsallaşma yoluyla üretilmesi sürecine açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın uygulamalı bölümünde Selçuk Üniversitesi'nin sosyal bilimler ve fen bilimleri alanlarında okuyan öğrencilerin oluşturduğu örnekleme anket uygulanmıştır. Uygulamalı çalışmada sosyolojide hâkim olan saha araştırma ve uygulama ilkelerine bağlı kalınmıştır. Teorik bölümde tartışılan konular ve meseleler, uygulamalı bölümde elde edilen bulgular ve bu bulgular üzerine yapılan istatistik analizleri ile ilişkileri kurularak yorumlanmıştır. Bu bölümde, Türkiye'nin siyasal kültürüne ilişkin pek çok unsurun süreklilik taşıdığı ve öğrencilerin siyasal toplumsallaşma süreçlerinin hangi unsurlar temelinde farklılaştığı da tespit edilmiştir. Ayrıca, siyasal toplumsallaşma süreci sonunda ortaya çıkan vatandaş tiplerinin, hangi kriterlere göre farklılaştığı ve tercihleri de örneklem üzerinden değerlendirilmiştir. Uygulama bölümünde konuyla ilgili olarak oluşturulan hipotezler de sınanmış ve hipotezlerin doğrulanma ve yanlışlanma durumlarına göre yorumlar yapılmıştır. Hipotezler oluşturulurken, siyasal toplumsallaşma konusunun öne çıkan çalışma alanlarının yanı sıra Türkiye'deki genel siyasal kültürün yapısı da göz önünde bulundurulmuştur.

## 2.SİYASAL TOPLUMSALLAŞMA SÜRECİ

### 2. 1. Toplumsallaşma Nedir?

İnsan-toplum ilişkisi hem insan hem de toplum için varoluşsal bir ilişkidir. Tarih boyunca insanlar, başka insanlarla sürekli etkileşim ve ilişki halinde olmuş, belli sosyal birliktelikler dâhilinde yaşamışlardır. İnsanın varlığına anlam katan en temel belirleyicilerden birisi, bu durum dolayısıyla onun belli bir toplumda yaşaması ve ancak toplumda insan olarak var olabilmesidir. Elbette toplumda insan haline gelme, belli bir süre dahilinde gerçekleşmektedir. Üstelik birey, dünyaya geldiği anda toplumun bir üyesi olarak kabul edilmemektedir. “O, sosyalliğe doğru bir yatkınlıkla doğmakta ve toplumun üyesi haline gelmektedir” (Berger, Luckmann, 2008: 190). İnsan, dünyaya geldiği anda bir ailenin, akrabalık ilişkilerinin, bu ilişkilerinin temelini oluşturan bir dilin ve kültürün; en genelde de bir toplumun ve milletin içine doğmaktadır.

Kişinin çevresindekilerle arasındaki etkileşimi süreci olan ve kişide sosyal davranış örüntülerinin kabulü ile sonuçlanan toplumsallaşma/ sosyalleşme/ sosyalizasyon (Fichter, 2002: 25), bir toplumdaki insanların gerek toplumun norm ve değerlerini içselleştirerek, gerekse toplumsal rollerini (işçi, arkadaş, yurttaş vb. olarak) yerine getirmeyi öğrenerek, toplum üyeleri haline gelmeleri sürecidir (Marshall, 1999: 760). Sosyolojideki genel kullanımında toplumsallaşma, insanın doğumuyla başlayan gelişim sürecinde anne-baba, arkadaşlar, okul gibi toplumsallaşma araçları rolü ile bireyin sosyal rollerini kazanması süreci olarak kabul edilmiştir (Rapley, Hansen, 2006: 591). Toplumsallaşma ile birlikte insanlar “biz” duygusunu ve bilincini kazanmaktadırlar.

Bir başka tanıma göre toplumsallaşma, “doğumla başlayan, çocuk yetiştirme, eğitime, kişinin ait olduğu grup ya da topluluk yoluyla toplumsal tutumların, değerlerin, alışkanlıkların, örnek davranışların ve bilgi birikiminin aktarılması sürecidir” (Colman, 2003: 687). Bu bilgiler dâhilinde, genel olarak toplumsallaşmanın, “özünde bir öğrenme süreci” (Batmaz, İsen, 2002: 22) olduğu hem psikologların hem de sosyologların yaklaşımlarından çıkmaktadır. Toplumsallaşmanın bir öğrenme süreci olduğunu iddia etmek ise onun aynı zamanda bir “öğretme” süreci olduğunu da kabul etmek anlamına gelir. Dolayısıyla toplumsallaşma, bir eğitime ve öğretme (aynı zamanda karşılıklı iletişim ve etkileşim sürecinin bir sonucu olarak toplumsallaşan açısından eğitime ve öğretilme) süreci olarak da kabul edilebilir. Eğitim ve öğretim, karşılıklı iletişim kurmayla mümkündür ve bir amaç doğrultusunda gerçekleşmektedir. Toplumsallaşma açısından düşünüldüğünde bu amaç, bireyin toplumdaki rollerini öğrenmesi ve bu rollere göre eylemde bulunmasıdır.

Amerikalı sosyolog Talcott Parsons, toplumun devamlılığını sağlaması ve toplumu sürekli üretmesi dolayısıyla toplumsallaşmanın evrenselliğine dikkat çekmiştir. Ona göre topluma yeni dâhil olanların “barbarca istilası” her toplum için hassas bir duruma işaret eder (Parsons, 2005: 143). Toplumsallaşma, bu istiladan

hem toplumda yaşayanları koruma işlevi görmekte, hem de toplumda nasıl yaşayacaklarının bilgisine sahip olmayan “barbarlar”a toplumda nasıl yaşanacağını öğretmek düzeni sağlamaktadır. Gerçekten de toplumsallaşma, bir terbiye etme sürecidir. Gelişim çağındaki çocuğa verilen bilgiler, gündelik toplum hayatında nasıl davranması gerektiğini öğrenmesini sağlamaktadır. Eğer çocuk, toplumun kabul ettiği doğruların dışında yollara saparsa, çocuğun yakın çevresi böyle bir durumun gerçekleşmesinin önüne geçmeye çalışır. Toplumsallaşma, bir yönüyle disipline etmedir.

Sosyolog Zygmunt Bauman’a göre (1998: 40-1) “birey, toplumsal baskıları içselleştirme yoluyla bir grup içinde yaşamaya ve davranmaya uygun hale getirildiği oranda, toplumun izin verdiği biçimde davranma ve böylelikle eylem için özgür ve sorumlu olma becerisini kazandığı oranda toplumsallaşmış, yani toplum içinde yaşamaya muktedir bir varlığa dönüşmüş olur.” Bauman’ın tespitlerine göre toplumsallaşma, insan benliğinin gelişim süreci olarak kabul edilmektedir. Benliğin oluşumunda ise çocuk ile ötekiler arasındaki iletişim ve etkileşim süreci öne çıkmaktadır ki alıntıda “toplumsal baskılar”ın içselleştirilmesinden kastedilen şey, toplumsal ve bireysel etkileşimlerin süreçteki etkinliğidir. Burada özellikle üzerinde durulması gereken bir ayrıntıyı Bauman şu şekilde belirtir (1998: 41): “Çocuğun dünyasına bir kısım ötekiler başka bazı ötekilerden daha etkili bir biçimde girerler”. Bebeğin dünyaya geldiği anda ilk iletişim kurduğu insanlar öncelikle anne ve babasıdır. Bu durumun doğal ve zorunlu bir sonucu olarak “bebeğin/çocuğun ilk toplumsallaşmasında, özellikle anne ve baba (önemli ötekiler) en önemli rol modelleri olarak öne çıkar” (Coser, v.d, 1983: 108). Toplumsallaşma, bireyin hayatındaki ötekiler dolayısıyla –ki ötekilerin de tıpkı toplumsallaşan birey gibi zorunlu olarak toplumsal varlıklar olduğu gözden kaçırılmaması gereken bir durumdur- bireyde davranış ve düşüncelerin gelişmesi şeklinde gerçekleşmekte ve devam etmektedir.<sup>2</sup> Bu konuda Berger’in dikkat çektiği bir diğer önemli nokta, toplumun bizim sadece davranışlarımız bağlamında ne yapacağımızı değil aynı zamanda sosyal/toplumsal varlıklar olarak ne olduğumuzu da belirlemesidir (Berger, 1977: 110-1). Dolayısıyla toplumsallaşma, varlık olarak insanın ontolojik durumu ile doğrudan ilişkilidir.

Toplumsallaşmanın bir tür “toplumsallaştırma” süreci olup olmadığı konusunda sosyal bilimciler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu konudaki bazı çalışmalarda “toplumsallaşan” ve “toplumsallaştıran” terimlerini kullananlar da olmuştur (Lasswell, 1977: 448). Özellikle süreç üzerine ilk yapılan çalışmalarda (19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yarısında yapılan çalışmalar) toplumsallaşma,

<sup>2</sup> Toplumsallaşan için “öteki”ler, sadece olumlu rolleri yerine getiren, olumlu kişiler değildirler. Yine toplumsallaşma ile bağlantılı olarak çocuğun yapmaması gerekenler de ötekiler üzerinden çocuğa aktarılır. Olumsuz ötekiler, çocuk için rol modeli olmayan; tam tersine yapılmaması gerekenleri onların davranışlarında görebileceği, örnek alınmaması gereken kişiler olarak tanımlanmaktadır. Böylece çocuk için toplumsallaşma sürecinde olumlu ötekiler “biz” kategorisinde kabul edilirken, olumsuz ötekiler ise “onlar” kategorisinde tanımlanmaktadır.

edilgen/pasif çocuğu yapılandıran tek yönlü bir etki olarak kavramlaştırılmıştır (Kağıtçıbaşı, 2000: 65). Bu görüşü kabul edenlere göre toplumsallaşma sürecinde bebek ya da çocuk, kendisine öğretilen şeyleri alır, dolayısıyla ait olduğu toplumun kültürünü, değerlerini, normlarını ve inançlarını benimserken/içselleştirirken herhangi bir aktif rolü de yoktur. Yine bu görüşü savunanlara göre, toplumsallaşmada etkin olan unsurlar tamamen bireyin dışında, toplumsal ve kültürel çevrededir. Bu görüşlerin temelinde, toplumu ve toplumsallığı birey üzerinde belirleyici etkide bulunan bir gerçeklik alanı olarak görme ve kabul etme anlayışı vardır. Nitekim determinizme dayanan bu görüş, dönemin sosyal bilim anlayışına da uygundur. Çünkü klasik sosyal bilimciler, sosyal bilimlerin nesne alanın olgulara dayanması gerektiğini ve bireylerin dışında bir gerçeklik alanına karşılık geldiğini savunmuşlardır. Bu deterministik ilişki kabulünde toplumsal olgular belirleyen, bireyler de bu olguların belirleyiciliğine göre hareket edenlerdir. Bu anlayışa göre etkinlik, aktiflik ve belirleyicilik tamamen birey dışındaki olgular, kurumlar ve yapılaradır. Ancak, kısmen doğru yönleri bulunsa da bu görüş sosyal bilimlerde bugün kabul gören bir anlayışı yansıtmamaktadır.

Dünyaya gelen çocuğun anne-babasını, akrabalarını, kültürünü, dilini v.b. hayatına ait anlamlı ötekileri tercih etme olanağına sahip olmamasının, sürecin “toplumsallaştırma” süreci olarak algılanmasına sebep olacağı düşünülebilir. Ancak toplumsallaşmanın en erken dönemlerinde, bebeklik ve çocukluk çağlarında bile bireyin tamamen edilgen/pasif ve her şeyinin ebeveynlerce ya da diğer önemli/anlamlı ötekiler tarafından belirlendiğini iddia etmek, eksik bir açıklama olacağı gibi sürecin çok boyutluluğunu da gözden kaçıracaktır. Çünkü küçük bir bebek bile kendisine gelen etkilere tepki verebilmekte, hatta bazen benimsetilmek istenen etkiyi benimsememe noktasında direnebilmektedir. Her ne kadar oyunun kurallarını yetişkinler koysa da çocuk, toplumsallaşma sürecinin pasif bir alıcısı konumuna indirgenemez (Berger, Luckmann, 2008: 197). Bu yüzden, “toplumsallaşma, çocuğun karşı karşıya geldiği etkileri edilgin bir biçimde özümlediği bir çeşit “kültürel programlama” değildir. Yeni doğmuş bir bebeğin bile, kendisinin bakımından sorumlu olanların davranışını etkileyecek gereksinimleri ya da istekleri vardır: çocuk en başından etkin bir varlıktır” (Giddens, 2000: 25). Bu yüzden de toplumsallaşma ne sadece bir “öğretme” süreci olarak kabul edilebilir; ne de sadece bir “öğrenme” sürecidir. Toplumsallaşma, her ikisini de kapsamaktadır. Çünkü karşılıklı bir etkileşim ve iletişim olmadan; dolayısıyla da toplumsallaşan birey aktif olmadan toplumsallaşma mümkün olamaz.

Her insan, özgün bir birey olması bağlamında biriciktir. En yakınları da dâhil olmak üzere diğer insanlardan farklı bir kişilik yapısına sahiptir. Toplumsallaşma, kişinin standart bir toplumsal kalıba göre biçimlendirilmesi anlamına gelmez. Bireyler, toplumsallaşırken birbirinden çok farklı birçok etkenin baskısıyla karşılaşır ve bunlara farklı biçimlerde tepki göstererek kendilerine özgü davranış örüntüleri oluştururlar. Dolayısıyla “bireyler bazı yönlerden birbirine benzer özellikler kazanırken, başka yönlerden de tümüyle farklı niteliklere

bürünürler” (Batmaz, İsen, 2002: 22). Bu yüzden toplumsallaşma sürecinin tam anlamıyla bir “toplumsallaştırma” süreci olduğu iddia edilemez. Toplumsallaşmayı en yoğun yaşadıkları aile ortamında bile çocuklar diğer aile fertlerinden farklılaşabilmektedirler. Değişik düzeylerde insanların ait oldukları gruplarda, kültürlerde, toplumlarda farklılaşmaları gerçeği de toplumsallaşmanın bir tür “standart imalat” süreci olarak kabul edilemeyeceğini göstermektedir.

Bireyin toplumsallaşmadaki etkinliği, sürece etkide bulunan çevresel unsurların etkisiz olduğu ya da az etkili olduğu anlamına da gelmemelidir. Bireyin dışındaki etkenlerin/belirleyicilerin de toplumsallaşma sürecinde önemli rolleri vardır. Burada dikkat çekilen nokta, süreçte aktifliğin/etkinliğin tamamen ne bireye ne de birey dışındaki faktörlere/araçlara ait olamayacağıdır. Bireyin bu özellikleri dolayısıyla klasik sosyologlardan Emile Durkheim, insanı çifte varlık (homo duplex) olarak nitelerken, “insanın bir taraftan toplumsal ve kültürel olarak koşullandığına; diğer taraftan da yaratıcı ve özgün olduğuna dikkat çekmiştir” (Zijderfeld, 2007: 157). Etkin bir varlık olarak insan, kendisine benimsetilmek istenen değeri, davranışı, normu, inancı benimsemeyebilir ya da benimserken kendi yorumunu ve kişiliğini bu unsurlara dâhil edebilir ve beklenenden farklı bir tavır ortaya koyabilir. İnsanın kimliğinin ve kişiliğinin oluşumu, hem kendisine dışından gelen belirleyici etkenler hem de insanın bu etkenleri benimsemesi ya da benimsememesi ve kendine özgü bir şekilde yorumlaması ile ilgili bir süreçtir. İşte insanın sosyo-psikolojik gerçekliği, bütün bu karmaşık, iç içe geçmiş toplumsal örüntülerin ve bireysel durumların, başka bir deyişle yaşanan sosyal ve psikolojik durumların genel bir bütününe karşılık gelmektedir.

Toplum ve toplumsallaştırmacılar, süreç boyunca otoriter bir yapıda etkide bulunurlar. Nitekim her insan toplumsallaşma sürecinde çocuk olarak anne-babasına, öğrenci olarak öğretmenlerine, işçi-memur olarak yöneticilerine, vatandaş olarak yasa ve yönetmeliklere itaat etme yönünde eğitilir (Bilgin, 2008: 82). Toplum ve kültür, kurulu düzenleri ile insanlar üzerinde iktidar üretirler. “Düzen, rastlantısallık ya da kaostan, düzenli bir durum varken her şeyin olmaması, her şeyin mümkün olmaması ile ayrılır” (Bauman, 1998: 160). İnsanlar doğduklarında, var olan bir düzene de doğmaktadırlar. Bireyler üzerinde otorite kuran kültürün ve düzenin devamı için normlara ve değerlere uygun hareket eden insanların o kültürü yaşaması gerekmektedir. İçselleştirilen kültür, aynı zamanda belirleyicidir. Toplumun ve kültürün bireyler üzerinde otoriter bir karaktere ve iktidar gücüne sahip olmasına rağmen toplumsallaşma süreci yine de tamamen bir “toplumsallaştırma” süreci olarak kabul edilemez.

Toplumsallaşma bir içselleştirme süreci olduğu kadar, bir ayıklama ve yorumlama sürecidir. Bireyin toplumsal gerçekliği bütünüyle içselleştirmesi mümkün değildir. Bu yüzden birey kendisine etki eden sosyo-psikolojik etkenlerle toplumsal gerçeklikte kendi yorumunu üretir (Berger, Luckmann, 2008: 196). Toplum ya da kültür bireyselliği yok edecek kadar kuşatıcı bir yapıda değildir. İnsan, tamamen toplumsal kurallara göre hareket eden mekanik bir varlık ya da

emirlere göre komuta edilebilecek bir makine de değildir. Tam tersine, farklı toplumsallaşmalar, insanlarda farklı algılayış ve davranışlara sebep olur ki toplum da farklılıkları ve karmaşıklığı içermektedir.

## 2. 2. Bir Toplumsallaşma Türü Olarak Siyasal Toplumsallaşma

Siyasal toplumsallaşma, insanların nasıl siyasallaştıklarını, toplumsallaşma süreci bağlamında inceleyen bir siyaset ve sosyal bilim alt disiplindir. Başka bir deyişle siyasal toplumsallaşma, “bireyler nasıl siyasal varlıklar haline gelirler/siyasallaşırlar?” ya da “bireyler nasıl siyasal varlıklar haline getirilirler/siyasallaştırılırlar” sorusunu merkeze alan ve bu süreci açıklamaya çalışan bir alandır. Bu yüzden sürecin temel ilgi alanı, insanların siyasal bireyler haline gelirken hangi süreçlerden geçtikleri ve çevresel etkenlerin bu süreç dâhilinde bireyler üzerinde nasıl roller oynadığını ortaya koymaktır.

Toplumda pek çok insan değişik siyasal kimliklere sahiptir ve değişik şekillerde siyasal tercihlerde bulunur. Bu durum, tek bir siyasal ideolojiye bağlı rejimler için bile geçerlidir. İnsan, zorunlu olarak toplumda yaşadığı ve toplumsal ilişkiler dâhilinde insan olabildiği için bir şekilde siyaset ile ilişki halindedir. Seçimlere katılan partiler arasında oy kullananlar, tercihte bulunurlar ya da oy kullanmamayı tercih edenler, bir tercihin sonucu olarak bu şekilde davranırlar. İnsan bir ülkenin vatandaşı olması ve bürokratik işlerde devlete bağlı kurumlarla ilişki kurması açısından devlet ile ilişki halindedir. Bazı insanlar aktif olarak siyasal partilerde ya da dernek ve vakıf gibi örgütlenmelerde görev alırlarken, bazıları bu tür örgütlenmelere dâhil olmazlar. İnanılan din ya da ideoloji, içinde bulunulan sosyo-ekonomik durum ya da ait olunan sınıf, insanların siyasal tutumlarını belirleyen unsurlar olarak kabul edile gelmiştir.

Daha önceki bölümde de değinildiği üzere, ilk siyasal toplumsallaşma çalışmaları A.B.D.’de yapılmıştır. Bu ülkede 20. yüzyılın başlarından itibaren özellikle başkanlık seçimleri üzerine yapılan siyasal analizler, siyasal katılma boyutunda insanların neden Demokratları ya da Cumhuriyetçileri tercih ettikleri üzerine yapılan çalışmalar ile sınırlı kalmıştır. İnsanların neden Demokrat ya da Cumhuriyetçi oldukları sorusu, yapılan çalışmaları bir adım daha ileri götürmüştür. Bu yüzden Hyman, “o döneme dek siyasal davranış üzerine yapılmış olan sosyal psikoloji araştırmalarının neredeyse hepsinde, siyasallığın bir sosyalleşme/toplumsallaşma sürecinin sonucu olduğu gerçeğinin görülemediğini” iddia etmiştir (Hyman, 1969: 18).

İnsanlar neden kendilerini “Demokratım”, “Feministim”, “Muhafazakârim”, “Sosyalistim”, “Milliyetçiyim”, “Sağcıyım”, “Solcuyum” gibi siyasal kategorileştirmelerle tanımlarlar? İnsanların kendilerini bu şekilde siyasal tanımlamalara gitmelerinde toplumsallaşma sürecinin ne derece etkisi olduğu ya da olmadığı, siyasal toplumsallaşmanın temel ilgi alanını oluşturmaktadır. İnsanların siyasal kimlik ve bilinç kazanma sürecinde, toplumsallaşma araçları olarak kabul edilen aile, okul, arkadaş grupları ve kitle iletişim araçlarının

etkilerinin nasıl gerçekleştiği sorunu siyasal toplumsallaşma araştırmalarının önemli bir ayağını oluşturmaktadır.

Sigel'e göre, (1973: 19-20), nasıl ki toplumun devamı için toplumsallaşma süreci merkezi önemde bir ihtiyaçsa; siyasal olarak örgütlenmiş bir toplumda, siyasal toplumsallaşma da benzeri bir işlevi yerine getirir: "Siyasal toplumsallaşma, aşamalı olarak devam eden siyasal sistem tarafından kabul edilen ve uygulanan normların, tutumların ve davranışların öğrenilmesidir". Bu tanımdan hareketle Sigel, siyasal toplumsallaşmanın amacını, "bireylerin siyasal toplumun "işe yarar"<sup>3</sup> (well-functioning) üyeleri haline gelmeleri ya da bu şekilde yetiştirilmeleri" olarak belirler. Buna göre, "işe yarar" ya da "makbul" vatandaş, toplumun siyasal normlarını kabul etmekte kalmaz ve aynı zamanda bu normları kendisinden sonra gelen kuşaklara aktarma görevini de kabul eder (Sigel, 1973: 20). Sadece modern dönemler için değil, bütün insanlık tarihi boyunca böyle bir vatandaş tipinin yetiştirilmesi, siyasal sistemlerin ve iktidar sahiplerinin meşruiyet meselesi açısından son derece önemli olmuştur.

Siyasal toplumsallaşmayı tanımlamaya çalışanların sosyal bilim anlayışları, teorik kabulleri, çalıştıkları alan ve ideolojileri yaptıkları tanımları etkilemektedir. Bu yüzden kavramın farklı yönlerini öne çıkartan pek çok tanım yapılmıştır. Siyasal toplumsallaşma genel bir tanım ile "bireyin üyesi olduğu siyasal sisteme ait olan tutumları, inançları değerleri ve bir vatandaş olarak siyasal sistemdeki kendi rolünü öğrenmesi süreci" olarak tanımlanabilir (Greenberg, 1973a: 3). Bir başka ifadeyle, "bireylerin vatandaşlık bilgisini kazanması" (Çelen, 2002: 42) ve "bireylerin siyasal tutum ve değerleri kazanması sürecidir" (McLean, 1996: 386). "Bir toplumda siyasal yönelimlerin -bilgi, tutumlar ya da normlar ve değerler- nesilden nesle aktarımı" (Easton, Dennis, 1973: 24); "siyasal öğrenme" (Jaros, 1973: 23), "bireyin siyasal hayata katılma sürecidir" (Çetin, 2003: 43). Froman, kişinin ait olduğu toplumsal bağlama vurgu yaparak siyasal toplumsallaşmayı tanımlamıştır: "Çeşitli toplumsallaşma araçları vasıtasıyla toplumsal konumlara/bağlama bağlı olarak toplumsal örüntülerin siyasal öğrenilmesi sürecidir" (Froman, 1961: 342). Alman siyaset felsefecisi Beck'e göre (akt. Teber, 1990: 76), "siyasal toplumsallaşma, siyasal düzenin belirlediği (ve/veya değiştirmeyi öngördüğü), siyasal davranışları etkileyecek, yönlendirecek, normları ve tavırları dolaylı ya da dolaysız yollardan insana kavratma ve özümleme süreci olarak tanımlanmaktadır".

Siyasal toplumsallaşmayı "politik-psikoloji" olarak tanımlayan Teber, süreci tamamen psikolojiyi temel alan bir bakış açısıyla açıklamaya çalışır (Teber, 1990: 27-8): "politik psikoloji, hangi tür toplumsal-ekonomik formasyondan olursa

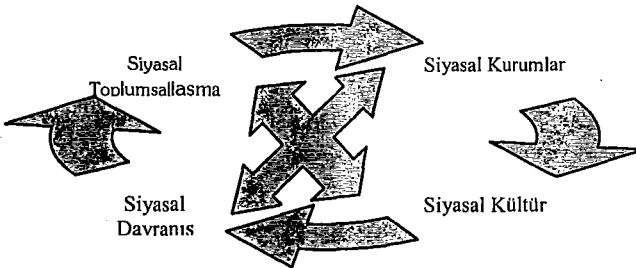
<sup>3</sup> Roberta Sigel'in "well-functioning" nitelemesini kullandığı vatandaşın özellikleri göz önünde bulundurulduğunda "işe yarar" şeklinde bir nitelemenin yanında, siyasal sistemin ya da siyasal kültürün "işine gelen" vatandaş ya da Füsün Üstel'e atıfla "makbul vatandaş" gibi nitelemeler de tercih edilebilir. Çünkü "makbul vatandaş" da kendisine ve toplumun diğer üyelerine karşı görevleri olan, bu görevleri yerli yerince getiren bir vatandaş tipidir (Üstel, 2004: 180-2).

olsun, egemen-resmi devlet ideolojilerinin (merkezi bürokrasilerin, organize edilmiş komplekslerin, kartel pıhtılarının politikalarının) birey psikolojisine yansıma biçimlerini, birey psikolojisini ne tür etkileyip, deforme ve hatta tahrip etmesini tartışır; ya da yine bir başka türlü söylemeyle, resmi (ya da özel) ideolojileri yansıtan birey psikolojisini gözlem konusu yapar”. Buradaki tanımlamadan da zorunlu olarak çıkarılabileceği gibi, Teber için siyasal toplumsallaşma, tam anlamıyla bir “siyasal toplumsallaştırma” sürecidir ve konu üzerinde çalışanların en önemli tartışma alanlarından birisi tam da bu meseledir.

Siyasal toplumsallaşma tanımlarını gözden geçiren Alkan, bütün tanımları kapsayacak bir üst tanımlı şu şekilde yapmıştır (Alkan ve Ergil, 1980: 7): “Siyasal toplumsallaşma, toplumsal-siyasal çevre ile birey arasında hayat boyu süren dolaylı ve doğrudan etkileşim sonucunda, bireyin siyasal sistemle ilgili görüş, davranış, tutum ve değerlerinin gelişmesidir”.

Tanımların da işaret ettiği üzere, her şeyden önce siyasal toplumsallaşma toplumsal bir varlık olarak insan ile ilgili bir süreçtir ve kişi, bu süreçte etkili olan kişiler ve araçlar dolayısıyla siyasal kimliğini inşa etmektedir. Bu süreç, sadece bir gelişim, öğrenme ya da eğitim süreci olarak kabul edilemez. Siyasal toplumsallaşma, gelişimin, öğrenmenin ve eğitilmenin bir arada etkileşim halinde olduğu bir süreçtir. Sadece insan ve insanın ürettikleri ile ilgili bir durum olarak siyasallık siyasal toplumsallaşma ile sürekli ve yeniden üretilmektedir. Bu yüzden siyasal kültür ile bağlantılı olarak siyasal toplumsallaşmayı tanımlayanlar, süreci siyasal normların, değerlerin ve inançların kazanılması olarak kabul etmişlerdir (Jarry, Jarry, 1995: 500). Yücekök’e göre (1987: 13), “siyasal toplumsallaşma, siyasal kültürü meydana getirir. Siyasal kültür ise kurumları ve kurumlar tekrar siyasal toplumsallaşmayı etkiler; böylece siyasal kültür üzerinde değişimler yaratır. Bütün bu etki ve tepki ilişkileri ise siyasal davranışı meydana getirir”. Siyasal toplumsallaşma ile siyasal kültür ve kurumlar arasında diyalektik; karşılıklı olarak birbirini belirleyen bir ilişkinin var olduğu söylenebilir. Bütün bu siyaset unsurları birbirlerini etkilemekte ve belirlemektedir. Genel siyaset kurumu da bu işleyişin, karşılıklı etkileşim süreçlerinin bir sonucu ve kaynağı halindedir (Bkz. Şekil 1).

**Şekil 1.** Siyasallığın siyasal toplumsallaşma yoluyla sürekli ve yeniden üretimi: Sadece çocukluk ve gençlik dönemleri ile sınırlandırılmayacak olan siyasal toplumsallaşma, bu karşılıklı etkileşim yoluyla üretilmektedir (Şekil için bkz. Yücekök, 1987: 14).





Siyasal toplumsallaşma araştırmalarının önemli bir bölümü, çocukların ve gençlerin ya da genel bir şekilde ifade edilecek olursa yetiştirme/geliştirme çağındakilerin siyaseti algılamaları ve siyasallaşmaları üzerine yapılmış çalışmalardan oluşmaktadır. Siyasal toplumsallaşmanın bir toplumsallaşma türü olduğu göz önünde bulundurulduğunda çalışmaların gelişim çağındakiler üzerine yoğunlaşması olağan bir durumdur. Nitekim toplumsallaşma çalışmalarının çok büyük bir bölümü de geliştirmekte olan çocuklar, ergenler ve gençler üzerine yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Yetişkinlik öncesi dönem olarak adlandırılan bu dönemin toplumsallaşma çalışmaları açısından bu kadar büyük bir önem arz etmesi, sürecin toplumsallaşma üzerindeki etkinliğinin çok yüksek düzeyde olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de siyasal toplumsallaşmanın ne zaman başladığı ve eğer tamamlanan bir süreç ise ne zaman tamamlandığı; erken yaşlarda öğrenilen siyasal bilgilerin ve değerlerin hayat boyu insanları ne derece etkilediği, siyasal bilincin erken yaşlarda mı yoksa yetişkinlik dönemlerinde mi öğrenildiği v.b. sorular siyasal toplumsallaşma çalışmalarında tartışılan önemli meselelere işaret etmektedir (Dawson, Prewitt, Dawson, 1977: 48).

İnsanların siyasallaşmalarının hayatlarının hangi dönemlerinde daha yoğun gerçekleştiği üzerine çeşitli fikirler ortaya atılmıştır. Bu alandaki tartışmaya dâhil olan sosyal bilimcilerden bazıları çocukluk dönemini çok önemsemişler ve çocuklukta kazanılan siyasallığın izlerinin hayatın tamamına yayıldığını savunmuşlardır (Hyman, 1969: 52; Bilgin, 2005: 34-5; Duverger, 1995: 102). Konuya ilgi gösteren bir grup sosyal bilimci ise siyasal toplumsallaşma çalışmaları dâhilinde çocukluk döneminin siyasal bilinçlenme konusunda fazla abartıldığını savunmuşlardır. Bu konuda tartışılan bir başka önemli mesele ise çocuklar üzerinde yapılan uygulamalı çalışmalardan onların siyasallıklarını ölçmenin öyle kolay bir iş olmadığı meselesidir. Söz gelimi, ilkokul çağındaki çocuklara uygulanan bir ankette çocuklara cumhurbaşkanının, başbakanın ya da başka siyasetçilerin adlarını bilip bilmediklerini sormanın ve verilen cevaplara göre bilenlerin siyasal toplumsallaşma süreçlerinin farklılık arz ettiğini iddia etmenin ne derece geçerli olduğu sorusu tartışılmıştır.<sup>4</sup> Bu yaşlarda edinilen bilgilerin bir değer

<sup>4</sup> Bu konuda Amerika Birleşik Devletleri'nde çocuklar üzerine anket uygulamanın eleştirisi konusunda özellikle Kıta Avrupasından siyaset sosyologu Maurice Duverger'in katkılarına bakılabilir (Duverger, 1995: 102-3). Türkiye'de yapılan bazı çalışmalarda da çocukların devlet büyüklüklerini tanıma durumlarından siyasal toplumsallaşma süreçlerini açıklama girişimleri dikkat çekmektedir. Örneğin Yeşilorman'ın ilköğretim okullarında yaptığı bir çalışmada, öğrencilerin siyasal toplumsallaşma süreçlerinin genel siyasal yapı düzeyinde çok farklı olmadığı; bununla birlikte, kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre, siyasal otoriteyi tanıma konusunda daha bilgili oldukları ortaya çıkmıştır (Yeşilorman, 2006: 25-6). Cumhurbaşkanının ve başbakanın kim olduğunu bilme durumu ile siyasal toplumsallaşma arasında ilişki elbette kurulabilir ve siyasal liderler, çocuklukta ilk kavramsallaştırmalar olarak öne çıkmışlardır (Bkz. Greenstein, 1973: 57). En azından bu bilginin siyasal ilgiye dayandığı kabul edilebilir. Ancak bu bilginin siyasal toplumsallaşma süreci ile ilişkisinin yine de açıklanamayacak boyutları vardır. Siyasal otoriteleri bilmek, pekâlâ bir genel bir enfomasyon/malumat düzeyinde de olabilir. Özellikle A.B.D.'de çok küçük yaşlardaki çocukların devlet başkanının ya da siyasal parti liderlerinin adlarını bilip bilmediklerine yönelik çalışmalar artık pek yapılmamaktadır. Buradan elde edilecek bilgi ile siyasal toplumsallaşma arasında kurulacak ilişki, üzerinde çok tartışılacak bir

alanı olarak siyasallık açısından ne derece önemli olduğu ve temel alındığı ciddi bir meseledir. Çünkü kişiliğin ve kimliğin oluşumunda mevcut siyasal yapı ile ilgili bilgilerin tercihe ve eyleme nasıl yansdığı ve yansyacağı daha önemli bir meseledir.

Siyasallık, insanın toplumsallığı ile ilgili bir durum olması dolayısıyla toplumsal değişmeden etkilenir. Gerek kişinin dışında gerçekleşen olaylar ve yine kişinin isteminden bağımsız varlık bulan siyasal sistemden ya da toplumsal değişmeden kaynaklanan etkenler, gerekse kişinin kendi psikolojik deneyimlerinin bir sonucu olarak kişilerin siyasal tercihlerinde değişmelerin olması insan hayatında sıkça karşılaşılan bir durumdur. Burada tecrübe edilen değişme de siyasal toplumsallaşma süreci ile doğrudan ilişkilidir ve söz konusu süreci açıklayabilecek en önemli siyaset bilimi alanlarının başında siyasal toplumsallaşma gelmektedir. Çünkü siyasal toplumsallaşma, sadece çocukluk ve ilk gençlik yılları ile sınırlı bir süreç olarak kabul edilemez. Süreç, daha önce genel olarak açıklanan toplumsallaşma süreci gibi insan hayatının bütününe yayılmıştır. Bu yüzden de toplumsal değişmeye ya da kişisel ilgilere göre siyasallık durumunda yaşanan sürekli değişmeyi Doğan, “yeniden siyasal toplumsallaşma” olarak adlandırmakta ve bu değişmeye bağlı olarak kişinin çocukluğun dışında, hayatının geri kalan döneminde yaptığı şeyin siyasal sembolleri tekrar anlamlandırmak olduğunu belirtmektedir (Doğan, 2005: 39). Böylece siyasal toplumsallaşma, hayat boyu yeniden siyasal toplumsallaşmalar şeklinde birey tarafından tecrübe edilmektedir.

Toplumsallaşma sürecine bağlı olması dolayısıyla siyasal toplumsallaşma için de birincil ve ikincil siyasal toplumsallaşma süreçlerinden bahsetmek mümkündür. İnsanların içinde büyüdükleri ve ilk eğitimlerini aldıkları aileleri, hayatlarının ilk dönemlerinde çok etkili olmaktadır. Burada edinilen bilgi, inanç, tutum ve değerlerin insan hayatı boyunca etkili olması beklenenecek bir durumdur. Bununla birlikte insanların sosyal çevresini oluşturan ortamlar da sürekli aynı kişilerden oluşmamaktadır. Zamanla kişinin okuldaki, iş yerindeki arkadaş çevresi değişmektedir. Yeni sosyal çevrelerde farklı insanlarla kurulan iletişim –ki siyasal toplumsallaşma açısından bir siyasal iletişim olarak kabul edilebilir- kişide siyasal inanç ve tutumlarını sorgulamaya sebep olabilmekte, hatta bununla da kalmayıp siyasal görüşlerini değiştirmeye sonuçlanmaktadır. Tam tersi bir durum olarak, kişi yeni sosyal çevresiyle kurduğu iletişimden dolayı siyasal görüşlerini daha da pekiştirebilir. Bu durum da siyasal toplumsallaşma dâhilinde ele alınabilecek bir durumdur. Bu yüzden bir toplumsallaşma süreci olarak siyasal toplumsallaşmada birincil/asli ve ikincil/tali süreçlerden bahsetmek mümkündür.

---

ilişkidir. Ancak 1985 yılında Bursa’da Kalaycıoğlu ve Sarıbay’ın yaptığı bir araştırmada, kız ve erkek öğrencilerin babalarının tuttuğu partiyi bilmeleri ile kendilerinin parti tutma durumu arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir (Kalaycıoğlu, Sarıbay, 2007: 509). Bu analiz, siyasete ilgi açısından değerlendirilebilir.

### 2. 2. 1. Siyasal toplumsallaşma araçlarının süreçteki rolleri

Toplumsallaşma araçları, toplumsallaşma sürecine doğrudan ya da dolaylı olarak etkide bulunur. Toplumsallaşma üzerine çalışan sosyal bilimcilerin üzerinde uzlaştığı dört temel toplumsallaşma aracı vardır. Buna göre temel toplumsallaşma araçları aile, okul, arkadaşlık grupları ve kitle iletişim araçlarıdır (medya).<sup>5</sup> Buraya kadar açıklanmaya çalışıldığı şekliyle toplumsallaşma, insan hayatındaki iç içe geçmiş, karmaşık toplumsal ilişkiler ve etkileşimler süreci olarak kabul edilmektedir. Toplumsallaşma araçları doğrudan ya da dolaylı, çok ya da az etkin olan çeşitli boyularda süreç üzerinde etkide bulunurken, sadece genel toplumsallaşma sürecinde değil siyasal toplumsallaşma sürecinde de etkili olmaktadır. Bu yüzden toplumsallaşma ve siyasal toplumsallaşma çalışmalarında söz konusu toplumsallaşma araçlarına özel bir önem verilmiş ve toplumsallaşma araçları aynı şekilde siyasal toplumsallaşma araçları olarak da kabul edilmiştir (Froman, 1961: 343).

Aracıların, siyasal toplumsallaşma açısından önemi, alanda yapılan çalışmaların üç ana başlık altında toplanmasında da görülebilir. Siyasal toplumsallaşma çalışmalarının üç yönü bulunduğunu belirten Greenberg'e göre (1973a: 7), çalışmaların söz konusu üç yönünü ürünler, süreçler ve araçlar oluşturmaktadır. Siyasal toplumsallaşma araçları konusunda Gimpel ve arkadaşlarının tespiti yerindedir. Onlara göre, siyasal toplumsallaşma araçları kişinin "siyasal çevre"sini (political environment) oluşturmaktadır (Gimpel, Lay, Schuknecht, 2003: 32). Siyasal çevre işe kişinin siyasallaşmasının en önemli yönlerinden birisini, "siyasal bilgi"yi (political knowledge) öğrendiği, başkalarıyla paylaştığı bir ortama karşılık gelmektedir. Siyasal toplumsallaşma araçlarının hepsi siyasal çevrede önemli rolleri olan unsurlardır.

Siyasal toplumsallaşma araçlarından hangisinin ya da hangilerinin süreçte daha etkili olduğu, konu üzerine yapılan çalışmalarda tartışılan önemli meselelerden birisidir. Ancak siyasal toplumsallaşma aracısının kişi ya da gruplar üzerindeki etkisinde gözden kaçırılmaması gereken en önemli ayrıntılardan birisi, aracının etkisinin kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişen bir nitelik arz etmesi durumudur (Beck, 1977: 117; Hyman, 1969: 84-5). Kitle iletişim araçlarının yaygın olmadığı ve pek çok kesime ulaşmadığı bir toplumda kitle iletişim araçlarının etkin bir siyasal toplumsallaşma aracı olduğu elbette düşünülemez. Aynı şekilde, kişilerin içinde yetiştikleri aile ortamı, okudukları okul, hem kendilerinin hem de büyüklerinin ya da akranlarının takip ettikleri kitle iletişim araçları bu süreçte etkili olmaktadır. Sadece sosyal çevre değil aynı zamanda psikolojik etkenler de süreçte etkin olmaktadır.

<sup>5</sup> Abercrombie ve arkadaşları, siyasal partileri de siyasal toplumsallaşma sürecinin aracıları olarak kabul etmişlerdir (Bkz, Abercrombie, Hill, Turner, 2000: 264). Konu ile ilgili pek çok çalışmada temel dört toplumsallaşma aracı siyasal toplumsallaşma araçları olarak kabul edilmiştir.

Gerek genelde toplumsallaşma konusunda gerekse özelde siyasal toplumsallaşma konusunda çalışanlar hem birincil toplumsallaşma hem de ikincil toplumsallaşma süreçleri açısından aile, okul ve arkadaşlık gruplarını birincil ilişkilerin hâkim olduğu birliktelikler olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşün temelinde, söz konusu birlikteliklerde birincil ilişkilerin kurulmasının ve iletişimin yüz yüze ve sıkça yapılması da bulunmaktadır (Aziz, 1982: 17). Bununla birlikte dayandığı iletişim şekli açısından yüz yüze ilişki ya da diyalog olarak kabul edilmese de en önemli toplumsallaşma araçlarından birisi de kitle iletişim araçlarıdır. Tarihsel süreçte, matbaanın icadından ve yaygınlaşmasından, günümüzde küresel çapta iletişimin kurulabildiği internete kadar kitle iletişim araçlarının siyasal toplumsallaşma konusundaki merkezi rolü yadsınamaz bir gerçektir.

Siyasal toplumsallaşma sürecinde Weisberg ve Joslyn, araçların toplumsal çevreyi –ki aynı zamanda siyasal çevre olarak da kabul edilmelidir- oluşturduğunu savunurlar. Ailede başlayan bir süreç olarak siyasal toplumsallaşmada, aile dışındaki diğer araçların ve kişilerin de sürece dahil olması ile birlikte toplumsal çevrenin etkisi de genişlemektedir (Weissberg, Joslyn, 1977: 50-1). Çünkü siyasal toplumsallaşma açısından anne, baba ve kardeşlerin on yaşlarındaki bir çocuğa etkisi ile kırklı yaşlara gelmiş birisine olan etkisi bir kabul edilemez. Aynı şekilde, ilkokuldaki arkadaş grupları ile üniversitedeki arkadaş grupları da bu açıdan etkisi sürece göre değişen gruplardır.

### **3. SELÇUK ÜNİVERSİTESİNDE SİYASAL TOPLUMSALLAŞMA ÜZERİNE GERÇEKLEŞTİRİLEN ARAŞTIRMANIN SONUÇLARI**

#### **3.1. Araştırmanın Yöntemi**

Bu bölümde, sosyolojide uygulamalı çalışmalarda genel kabul görmüş metodolojik ilkeler ve veri analiz tekniklerine bağlı kalınmaya çalışılmıştır. Ayrıca örneklemin genel özellikleri ve siyasal toplumsallaşmanın iletişim ve etkileşime dayalı bir süreç olması göz önünde bulundurulmuştur. Çalışmanın teorik bölümünde de değinildiği üzere siyasal toplumsallaşma, yapısal işlevselciliğin genel kabulünde olduğu gibi siyasal sistemin ve kültürün yeni nesillere aktarılması yoluyla düzenli olarak devam eden bir süreç değildir. Bireysel ve toplumsal kaynaklı farklılaşmalar ve ayrışmalar da siyasal toplumsallaşmayı yönlendirebilir. Bu yüzden, bu çalışmadaki metodolojik tavırda işlevselci ve çatışmacı yaklaşımlardan ya da bireyi ve grubu temel alan yaklaşımlardan sadece bir tanesine göre hareket edilmemiştir. Tam tersine, açıklanmaya çalışılan örneklem, karmaşık toplumsal gerçekliği oluşturan farklı kesimlerden mürekkep bir gruba karşılık gelmektedir. Bu yüzden bütüncü bir bakış ile farklı değişkenler ve siyasal konularda farklılaşan eğilimler üzerine yapılan analizler değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Araştırmada bağımsız değişkenler ile bağımlı değişkenler arasındaki ilişki, ki-kare testlerinin yanı sıra ortalaması alınabilen değişkenlere bağımsız değişkenin

grup sayısına göre T-testi ya da tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanarak yorumlanmıştır. Ölçek kısmında, siyasal toplumsallaşmaya etki eden faktörler bölümüne ve vatandaşlık ölçeğine faktör analizi uygulanmış, oluşan faktörlere T-testi ve varyans analizleri uygulanmıştır.

### 3.2. Hipotezler

Araştırmada sınanan hipotezlerde öğrencilerin siyasal toplumsallaşmalarını hangi unsurların farklılaştırdığı ya da benzer hale getirdiği, siyasal kültürün devam ettirildiği ve değiştiği yönler, farklı analizler ile açıklanmaya çalışılmıştır.

Cinsiyet bağımsız değişkeni ile ilgili olarak erkeklerin kızlara göre siyasete daha çok ilgi duydıkları ve siyasal katılma davranışlarını gerçekleştirdikleri, evlenilecek eşin siyasal görüşü ve kadının siyasetteki yeri gibi konularda kızlardan anlamlı düzeyde farklılaştıklarına ilişkin hipotezler üretilmiştir. Bu hipotezler sınanırken cinsiyet rolleri bağlamında siyasal toplumsallaşmaların farklılaşıp farklılaşmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Coğrafi bölge ile vatandaşlık anlayışı, ekonomik durum ile sosyal devlet anlayışı, babanın eğitim durumu ile siyasete ilginin artması arasındaki ilişkiler de sınanan hipotezler arasındadır. Öğrencinin okuduğu alana göre siyasal toplumsallaşmasının farklılaştığı hipotezi de sınanan bir diğer hipotezdir. Diğer sınanan hipotezler ise siyasal kültürün devamlılığını ve değişimini ölçme ile ilgili olarak hazırlanmıştır. Bu hipotezlerde siyasal kimlik, parti tutma, güvenilen kurum, ulus devlet anlayışı gibi konular, genel siyasal kültür ile ilişkileri dâhilinde yapılan analizlerin sonuçlarına göre yorumlanmıştır. Hipotezler belirlenirken, öğrencilerin siyasal eğilimleri ile bağlı oldukları siyasal kültürün değerlerini ne ölçüde benimsedikleri dikkate alınmıştır. Bu arada, söz konusu siyasal eğilimlerin oluşmasına özellikle etki eden siyasal toplumsallaşma araçları ve diğer unsurlar da hipotezlerin sınanması yoluyla açıklanmaya çalışılmıştır.

Araştırmada sınanan hipotezler şu şekilde oluşturulmuştur<sup>6</sup>:

- Erkek öğrenciler siyasete daha çok ilgi duymaktadırlar.
- Sosyal bilim alanlarında okuyan öğrencilerin siyasal toplumsallaşma süreçlerine okudukları alan doğrudan etki etmektedir.
- Dindarlık ile siyasal eğilim arasında anlamlı bir ilişki vardır.
- Oy verme davranışı, yerleşmiş bir siyasal kültür unsurudur.
- Devleti bireye önceleyen vatandaşlık anlayışı öğrenciler üzerinde etkindir.
- Siyasal parti tutma konusunda aile belirleyici bir siyasal toplumsallaşma aracıdır.
- Gelir düzeyi arttıkça sosyal devlet anlayışına bağlılık azalmaktadır.

<sup>6</sup> Burada tezde sınanan hipotezlerin hepsi konulmasına rağmen makalenin bir tez özeti olması dolayısıyla öne çıkan bazı veriler yorumlanmakla yetinilmiştir.

- Siyasal meseleleri takipte öğrenciler Türkiye gündemini öncelikli olarak takip etmektedirler.
- Genel siyasal kültürde de hâkim olan “etrafımız düşmanlarla çevrili” anlayışı öğrencilere de çok büyük etki etmiştir.
- Öğrencinin babasının siyasal parti üyesi olması, babası siyasal parti üyesi olmayanlara göre siyasal toplumsallaşma sürecini farklılaştırmaktadır.
- Siyasal kimlik tercihine göre kurumlara güven farklılaşmaktadır.
- Kitle iletişim araçlarından siyasal olayları takip etmede öğrencilerin benimsedikleri siyasal kimlikler etkili olmaktadır.
- Erkekler, kızlara göre düzenli olarak siyasal gruplara daha çok gitmektedirler.
- Kız öğrenciler, ileride evlenecekleri eşin siyasal görüşlerine erkeklere göre daha çok önem vermektedirler.
- Öğrencinin babasının eğitim durumu yükseldikçe siyasete ilgi duyma da artmaktadır.
- Kız öğrenciler, kadınların siyasette daha fazla bulunmalarını isterler.
- Öğrencinin en uzun süre yaşadığı coğrafi bölgeye göre vatandaşlık anlayışı farklılaşmaktadır.

Hipotezler sınanırken, bulgulardan elde edilen sonuçlar birbirleri ile ilişkileri dâhilinde açıklanmaya çalışılmıştır. Aslında buradaki hipotezlerin hepsi, siyasallığın toplumsallaşma ile oluştuğu, insanın siyasallığın dışında kalamayacağı ve siyasallığın farklı nesiller tarafından farklı şekillerde üretildiği genel hipotezini sınamaktadır.

### 3.3. Örneklem

Araştırmanın örnekleme, Selçuk Üniversitesi'nin Fen, Edebiyat, Mühendislik-Mimarlık, İletişim, Hukuk, İktisadi İdari Bilimler Fakültelerinde okuyan öğrencilerden oluşmaktadır. Örneklem, amaçlı örneklem tekniğine bağlı olarak kota örnekleme tekniği ile tespit edilmiştir. Cinsiyet, okunulan alan, sınıf gibi değişkenlerin sayılarının arasında çok fark olmamasına dikkat edilmiştir (Bkz. Özcan, Özbay, 2002: 90).

Üniversitede uygulamanın yapılması, farklı coğrafi bölgelerden insanlara kolay ulaşabilme avantajını sağlamıştır. Örneklemi oluşturan öğrenciler, 1980'lerin son yıllarında doğmuşlardır. Örneklem grubunun yaş ortalaması 21,41 ve standart sapması 1,733'tür. Öğrencilerin, Türkiye'nin genel kültürel ve siyasal değişim döneminde yetişmeleri de bu çalışma açısından ayrıca önemli bir durum olarak kabul edilmiştir. Türkiye'de 1980'ler ile birlikte başlayan dışa açılma ve siyasallığın dönüşümünün, gençliğin “depolitize” olmasıyla sonuçlandığı genelde savunulan

bir görüştür. Siyasallığın, toplumsal bir insanlık durumu olması bağlamında depolitize olma söyleminin de aslında bir karşılığı yoktur. Ancak siyasal etkinliğin, pasifleştirilmesi söz konusu olabilir ki “depolitize olma” ya da “depolitize edilme” söylemini savunanların kastettiği durum da kitlelerin siyasal etkinliğinin ve siyasette aktif rol alma durumlarının engellenmesi ya da çeşitli yollarla engellenmeye çalışılmasıdır. Türkiye açısından genelde bu söylemi savunanların kastettiği durum, siyasal meseleler konusunda 1980 öncesinin hareketli kitlelerinden zamanla hareketliliği azalmış bir kitleye doğru dönüşümün olmasıdır. Ancak, bu tezde, Göle'nin (2007: 515) bu konudaki tespitleri takip edilerek söz konusu dönüşümün genel bir siyasal kültür dönüşümü olduğu ve 1980 sonrası şartlarda toplumsallaşan öğrencilerin daha farklı tarzda siyasallaştıkları ve dolayısıyla siyasallığın ifade ediliş tarzının değiştiği savunulmuştur.

### 3.4. Anket Soru Formunun Özellikleri

Anket soruları temelde iki bölümden oluşmaktadır. Anketin birinci bölümünde öğrencinin cinsiyeti, yaşı, okuduğu alan, sınıfının yanı sıra sosyo-ekonomik ve demografik sorular sorulmuştur. Bu soruların ardından siyasal toplumsallaşma ile ilgili olarak, öğrencinin hem kendisinin hem de anne ve babasının siyasal kimlik ve siyasal parti tercihi, en güvenilen kurum, en önemli görülen sorun, siyasal olayları takipte ilk tercih edilen gazete ve televizyon kanalı, anne ve babanın siyasal bir partiye üye olma durumları, dindarlık düzeyi, siyasette kadının yerine ilişkin algı v.b sorular sorulmuştur (Bkz. Ek-2). Anketin ikinci bölümü, daha önce Kanada'da üniversite öğrencilerinin siyasal toplumsallaşma süreçlerini ve siyasal farklılıklarını açıklamak amacıyla uygulanmış olan ve siyasal toplumsallaşmaya etki eden faktörleri, genel siyasal katılmayı, siyaseti takibi ve pek çok yönüyle vatandaşlık konusunu ölçen bir ölçekten oluşmaktadır (Bkz. Jennifer, 2006). Ölçek, çoğunlukla bir orta (yansız) noktası ile iki pozitif ve iki de negatif kademesi olan 5'li likert ölçeği şeklinde oluşturulmuştur (Erdoğan, 2003: 233). Bu bölüme likert ölçeğine göre uyarlanmış olan Türkiye'de vatandaşlık adında bir bölüm daha eklenmiştir.

Anket, örneklem tespit edildikten sonra Fen ve Edebiyat Fakültelerindeki bölümlere pilot uygulama yapılmış ve bu uygulama sonucunda anketin eksik yönleri, uzman öğretim üyelerinin de katkılarıyla tespit edilmiştir. Örneğin vatandaşlık ölçeğindeki kadın ile ilgili bölüm çıkartılmıştır. Bununla birlikte geçerlilik ve güvenilirlik testlerinin yüksek oranlarda olumlu çıkmasından sonra Türkiye'de vatandaşlığa ilişkin ifadeler ölçeğe dâhil edilmiştir. Uygulanan anketlerden bir kısmı güven vermemesi, bir kısmı da çok eksik olması nedeniyle değerlendirmeye alınmamıştır. Sonuçta 862 anket değerlendirmeye alınmıştır.

### 3.5. Siyasal Toplumsallaşmaya Etki Eden Faktörlere İlişkin Bulgular

Tablo 1. Ankette sorulan bazı sorulara ilişkin tanımlayıcı istatistikler

	N	En düşük	En yüksek	Ortalama	Standart Sapma
Yaş	862	17	29	21,41	1,733
Aile Aylık Gelir	862	250 YTL	15000 YTL	1453,71	1226,945
Öğrenci Aylık Gelir	862	100 YTL	2500 YTL	356,70	193,016
Siyasete İlgili Düzeyi	861	1	5	3,02	1,028
Dindarlık Düzeyi	856	1	7	5,56	1,136
Evlenilecek eşin siyasal görüşlerine verilen önem	858	1	4	2,33	,843
Kadının Siyasetteki Yeri	847	1	4	2,72	,636

Tablo 2. Babanın Siyasal Parti üyeliği ile öğrencinin düzenli olarak siyasal gruplara katılması arasındaki ilişkiyi gösteren çapraz tablo

Babanın Parti üyeliği		Öğrencinin Siyasal gruplara düzenli olarak gitmesi		Toplam
		Evet	Hayır	
Üye	N	10 *	65	75
	%	13,3%	86,7%	100,0%
Üye değil	N	32	753	785
	%	4,1%	95,9%	100,0%
Toplam	N	42	818	860
	%	4,9%	95,1%	100,0%
X <sup>2</sup> =12,629 sd=1 p=0,000				

Aile üyelerinden birisinin ya da ebeveynlerden her ikisinin de gündelik siyaset ile ileri düzeyde ilgilenmesi, o aile içinde toplumsallaşanların siyasal toplumsallaşma süreçlerine de doğrudan etki eder. Bu etki olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilir. Örneğin, çocukluk ya da gençlik çağında izlenen baba ya da anne, model olarak alınabilir ve anne-babanın siyasal kimliği ve siyasal görüşleri ile aynı siyasal kimlik ve aynı siyasal görüşler çocuk tarafından benimsenebilir. Bu durumun tam tersi bir durum da gerçekleşebilir ve anne babanın aktif siyasette olmasının yanında siyaset ile ileri derecede ilgili olmasına rağmen çocuklar siyasete ilgi duymayabilir. Dolayısıyla siyasal toplumsallaşma açısından değerlendirildiğinde çocuğun anne-babasının siyasal görüşlerini aynı şekilde benimsemesi ya da farklı bir siyasal görüşü benimsemesi sürecinde çok farklı sosyo-psikolojik etkenler etkili olmaktadır. Babanın bir partiye üye olması ile öğrencinin siyasal gruplara katılımı arasında anlamlı bir ilişki vardır (Ki-kare=12,629, sd=1, p=,000) (Bkz. Tablo 2).



Tablo 3. Cinsiyet ile siyasete ilgi düzeyi arasındaki ilişki  
(Ortalamalar ve T-testi sonuçları)

	N	Ortalama	Standart Sapma	F	Sig.
Erkek	420	3,2000	1,08053	9,546	,002
Kız	441	2,8458	,94570		

	Ortalamaların Eşitliği için T-testi						
	t	sd	Sig. (2-tailed)	Ortalama Farkı	Standart Hata Farkı	Farkın %95 Güven Aralığı	
						Alt	Üst
Varyanslar eşit sayıldığında	5,125	859	,000	,35420	,06911	,21854	,48985
Varyanslar eşit sayılmadığında	5,108	831,786	,000	,35420	,06934	,21810	,49026

Siyasete ilgi ile cinsiyet arasında da okunulan bölümde olduğu gibi anlamlı bir farklılaşma vardır. ( $t=5,108$ ,  $sd=831,786$   $p=,000$ ). (Bkz Ek 1, Tablo 3). Bu konuda oluşturulan çapraz tabloda, erkek öğrencilerin kız öğrencilere oranla siyasete daha çok ilgi duydukları tespit edilmiştir. Bu analiz sonucuna göre erkek öğrencilerin kız öğrencilere göre siyasete daha çok ilgi duyması, erkek egemen bir siyasal kültüre sahip olan toplumumuz açısından yorumlandığında, siyasal kültürün devamlılığına karşılık gelmektedir. Bu veri dolayısıyla erkeklerin siyasal kültürdeki etkinliğine ilişkin oluşturulan hipotezin doğrulandığı söylenebilir. Çünkü siyasete ilgi duyan ve duymayanlar arasında tecrübe ettikleri siyasal toplumsallaşma süreçleri açısından farklar vardır.

Tablo 4. Vatandaşlık tanımına göre dindarlık düzeyi (Varyans Analizi).

	Kareler Toplamı	sd	Ortalamanın Karesi	F	Sig.
Gruplar arasında	113,661	5	22,732	19,455	,000
Gruplar dâhilinde	988,520	846	1,168		
Toplam	1102,182	851			

	N	Ortalama	Standart Sapma	Çoklu Karşılaştırma ( Tamhane Testi)
<b>Türküm</b>	76	5,1316	1,07508	Müslümanım*, Müslüman Türküm*
<b>Müslümanım</b>	65	6,2769	1,03844	Türküm*, Müslüman Türküm*, Türkiyeliyim*, Sadece İnsanım*
<b>Müslüman Türküm</b>	568	5,6866	1,00283	Türküm*, Müslümanım*, Sadece İnsanım*
<b>Türkiyeliyim</b>	39	5,0769	1,32555	Müslümanım*
<b>Sadece İnsanım</b>	96	4,8542	1,41406	Müslümanım*, Müslüman Türküm*
<b>Diğer</b>	8	5,3750	,91613	
<b>Toplam</b>	852	5,5575	1,13805	

Not: (\*) 0,05 düzeyinde anlamlı olduğunu göstermektedir.

Öğrencilerin kendilerini tanımlamaları ile dindarlık düzeyi arasında da anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir ( $F=19,455$ ,  $p=,000$ ) (Bkz. Tablo 4). Kendilerini sadece "Müslümanım" şeklinde tanımlayanlar, diğer bütün gruplardan anlamlı bir şekilde farklılaşmışlardır. Bu grubun dindarlık düzeyi ortalaması çok yüksek bir seviyede çıkmıştır (Ort=6,28). Örneklemin yarısından fazlasını oluşturan kendilerini "Müslüman Türküm" şeklinde tanımlayanların ortalamaları, dindarlık düzeyinin genel ortalamasından biraz yüksektir (Ort=5,68). Diğer gruplarla karşılaştırıldığında da ortalama bir yerde bulunan bu grup, "Müslümanım" tanımını benimseyenler ile daha düşük ortalamalara sahip olan "Türküm" ve "Sadece insanım" tanımlarını tercih edenlerden anlamlı şekilde farklılaşmıştır.

Tablo 5. Öğrencinin en uzun yaşadığı coğrafi bölge ile "etrafımız düşmanlarla çevrili" anlayışı arasındaki ilişkiyi gösteren çapraz tablo.

Coğrafi Bölge		Etrafımız Düşmanlarla Çevrili			Toplam
		Doğru	Fikrim Yok	Yanlış	
<b>İç Anadolu</b>	N	303	36	36	375
	%	80,8%	9,6%	9,6%	100,0%
<b>Marmara</b>	N	85	12	13	110
	%	77,3%	10,9%	11,8%	100,0%
<b>Akdeniz</b>	N	93	12	15	120
	%	77,5%	10,0%	12,5%	100,0%
<b>Ege</b>	N	62	9	10	81
	%	76,5%	11,1%	12,3%	100,0%
<b>Karadeniz</b>	N	62	7	13	82
	%	75,6%	8,5	15,9%	100,0%
<b>Doğu Anadolu</b>	N	22	7	6	35
	%	62,9%	20,0%	17,1%	100,0%
<b>Güneydoğu Anadolu</b>	N	31	9	14	54
	%	57,4%	16,7%	25,9%	100,0%
<b>Toplam</b>	N	658	92	107	857
	%	76,8%	10,7%	12,5%	100,0%

$$X^2=21,509 \quad sd=12 \quad p=0,043$$

Öğrencilerin hayatlarının büyük bölümünü geçirdikleri coğrafi bölge ile “etrafımız düşmanlarla çevrili” anlayışı arasındaki ilişkide anlamlı bir farklılaşma vardır (Ki-kare=21,509, sd=12, p=,043). Bu analizi gösteren çapraz tabloda, bu anlayışı her grubun yüksek oranlar ile doğru bulduğu görülmüştür. (Bkz. Tablo 5). Ancak, anlayışı yanlış bulanların oranı, Karadeniz, Doğu Anadolu ve özellikle de en yüksek oran ile Güneydoğu Anadolu Bölgesinde (%25,9) diğer bölgelere göre daha yüksektir.

Tablo 6. Vatandaşlık Ölçeğine Uygulanan Faktör Analizinin Dönüşümlü Faktör Matrisi

			Faktörler				
			1	2	3	4	5
<b>Milliyetçi Ulus Devlet Vatandaşlığı</b>	<b>Ort.</b>	<b>St.Sp.</b>					
Vatan için hiçbir fedakârlıktan kaçınılmamalıdır	4,63	,764	,747				
İyi bir vatandaş, vatani savunma noktasında askerlik görevini tereddütsüz yerine getirir	4,64	,725	,733				
Türk bayrağı benim için kutsal bir değerdir	4,73	,711	,735				
İyi bir vatandaş, vatansever ve vefalıdır.	4,54	,733	,675	,368			
Kendi kültürümüzü yabancı kültürlerin olumsuz etkilerinden korumalıyız	4,63	,741	,653				
Tarihimizin her sayfası övüneceğimiz işlerle doludur	3,95	1,152	,601				
Kıbrıs meselesi hiçbir tavizin verilmemesi gerektiği milli bir davadır	4,21	,987	,501		,452		
Ülkemizin gelişmesine katkıda bulunmak için yerli mallarını kullanmayı tercih etmeliyiz	4,28	,966	,441				
İyi bir vatandaş, hangi görüşten olursa olsun yöneticilere saygı gösterir	3,87	,965	,387				
<b>Duyarlı ve Bilinçli Vatandaşlık</b>							
İyi bir vatandaş, dünyanın genel durumunu bilir	4,06	,818		,734			
İyi bir vatandaş, başka ülkelerde yaşanan trajik/kötü olaylarla ilgilendir	3,72	,965		,691			
İyi bir vatandaş, insan hakları ile ilgili meselelerde duyarsız kalmaz	4,34	,768		,661			
İyi bir vatandaş, insanlara faydası olan aktivitelere katılır	4,21	,790		,621			

İyi bir vatandaş, çevre sorunlarına karşı duyarlıdır	4,46	,709	,365	616			
İyi bir vatandaş, kitle iletişim araçlarından siyasal meseleleri takip eder	3,98	,935		609			
İyi bir vatandaş, tarih okur, tarihin bilincindedir	4,35	,810	,359	596			
İyi bir vatandaş, genel ahlak kurallarına uygun davranır	4,50	,725	,486	523			
İyi bir vatandaş, insan haklarını ihlal ettiğini düşündüğü bir kanunu reddeder	4,17	,936		480			
İyi bir vatandaş, yasalara ve toplumsal normlara uyar	4,34	,774	,411	466			
İyi bir vatandaş, her seçimde oy kullanır	4,23	,965	,358	465			
<b>Ulus Devleti Koruma Refleksi ve Otoriter Kişilik</b>							
Siyasal gelişmeler gerektiriyorsa ordunun ya da yargının siyasete müdahalesi meşrudur	2,96	1,440		732			
Türkiye Türklerindir	3,64	1,451	,320	628			
Türkiye bölünme tehlikesi ile karşı karşıyadır	3,33	1,360		598			
Bazı konularda düşüncelerinden dolayı insanların ceza almasını normal karşılıyorum	2,83	1,402		553			,315
Bir toplumda farklı görüşler arttıkça problemler de o oranda artar	3,20	1,317		523			
Türkiye’de yargı her kesime eşit yaklaşmaktadır	2,89	1,446		490			
Devlet, bireylerin kişisel tercihlerini uygulamalarına sınırlamalar getirebilir	2,84	1,296		438			
A.B projesi yerine Türkiye, kendi Milli birliği ile kaynaklarından yararlanarak gelişme siyaseti izlemelidir	4,02	1,121		354			,349
<b>Sosyal Devlet Anlayışı</b>							
Devlet, yaşlılar, işsizler ve yoksullar için yeterli standartlarda bir yaşamı sağlamalıdır.	4,46	,751					,682
Devlet, zengin ya da fakir her vatandaşın sağlık güvencesini sağlamalıdır.	4,39	,875					,644
Zenginlere sağlanan sosyal imkânlar fakirlere sağlanandan daha fazladır.	4,02	1,080					,627

Devlet, özürllüer için iş imkânlarında öncelik vermeliçir.	4,19	,819						
<b>Demokrasi, Bireysel Haklar ve Özgürlük Anlayışı</b>								
Düşünce ve ifade özgürlüğü hiçbir şekilde engellenmemeliçir.	4,12	1,030						,790
Eksik taraflarına rağmen demokrasi günümüz için en ideal sistemdir.	4,15	,957						,533
Devlet, her vatandaşın kendi ana dili ile eğitim görmesini sağlamalıçir.	3,11	1,520						,519
Devlet, vatandaşlarının kendi din ve mezheplerinin gerektirdiği şekilde dini sembollerle her alanda var olmalarını güvence altına almalıçir.	3,88	1,107						,25
Din, dil, ırk, renk ayrımı gözetmeksizin her insanın diğer insanlarla eşit haklara sahip bir şekilde yaşama hakkı vardır.	4,52	,857						,22
Ülke yönetiminde atanmışların yerine seçilmişler daha etkin rol almalıçir.	4,06	1,030						,119
Eigenvalue			4,98	4,56	2,98	2,39	2,19	
Açıklanan Varyans (%)			13,12	12,00	7,85	6,28	5,76	
Cronbach's alpha			,819	,862	,718	,653	,533	
KMO Sampling adequacy			,904					
Barlett's test of sphericity			$X^2=9235,048$ $sd=703$ $p=0,000$					

Ankette, "Vatanım", "İyi bir vatandaş", "Türkiye'de vatandaşlık" ve "Haklar ve Özgürlükler toplumu" başlıkları altında yer alan ifadelerin oluşturduğu vatandaşlık ölçeğine faktör analizi uygulanmıştır. Bu ölçeğin faktör analizi için uygun olup olmadığına ilişkin yapılan KMO testinde, ölçeğin faktör analizine çok uygun olduğu ortaya çıkmıştır (KMO = ,904). Ankette oldukça detaylı ve fazla sayıda ifade ile ölçülmeye çalışılan genelde vatandaşlık ve özelde Türkiye'de vatandaşlık anlayışı, uygulanan faktör analizinin sonucunda beş alt gruba indirilmiştir. Faktör analizi sonuçlarına göre oluşan beş faktör, toplam varyansın %45,01'ini açıklamaktadır.

Tablo 7. Siyasal kimlik ile “Milliyetçi ulus devlet vatandaşlığı” faktörü arasındaki ilişki (Varyans Analizi)

	Kareler Toplamı	sd	Ortalamanın Karesi	F	Sig.
<b>Gruplar arasında</b>	9974,070	8	1246,759	14,266	,000
<b>Gruplar dâhilinde</b>	60563,148	693	87,393		
<b>Toplam</b>	70537,219	701			

	N	Ortalama	Standart Sapma	Çoklu Karşılaştırma ( Tamhane Testi)
<b>Muhafazakâr</b>	126	51,9221	7,16956	Sosyal Demokrat*, Liberal*
<b>Milliyetçi</b>	182	53,2543	6,81156	Sosyal Demokrat*, Liberal*, Atatürkçü*
<b>Demokrat</b>	67	49,9466	10,82984	Sosyal Demokrat*
<b>Sosyal Demokrat</b>	54	41,8621	13,97539	Muhafazakâr*, Milliyetçi*, Demokrat*, Atatürkçü*, Diğer*
<b>Sosyalist</b>	20	38,0370	19,22382	Hiçbiri*
<b>Liberal</b>	43	45,3195	9,71668	Muhafazakâr*, Milliyetçi*
<b>Atatürkçü</b>	120	50,4088	6,41322	Milliyetçi*, Sosyal Demokrat*
<b>İslamcı</b>	62	49,1078	11,88352	
<b>Diğer</b>	28	52,1639	10,80450	Sosyal Demokrat*
<b>Toplam</b>	702	50,0075	10,03114	

Not: (\*) 0,05 düzeyinde anlamlı olduğunu göstermektedir.

Milliyetçi Ulus Devlet Vatandaşlığı faktörü, öngörülebileceği gibi siyasal eğilimlere göre ciddi farklılaşmaların olabileceği bir faktördür. Milliyetçilik, Türk siyasal kültürünün en önemli belirleyici ideolojilerinden birisi olmuştur. Siyasal kültürümüzde sadece “sağ” olarak adlandırılan kesim ve bu kesimde yer alan siyasal partiler için değil “sol” olarak kabul edilen kesim ve buradaki siyasal partiler için de milliyetçilik çok önemli ve merkezi bir yerdedir. Bununla birlikte özellikle Türkiye’de 1980 sonrası dışa açılma ile birlikte fikir farklılıklarının daha da çeşitlenmesi, ilk faktörü oluşturan yargılar konusunda ciddi fikir ayrılıklarının ortaya çıkmasını ve açıkça kamuoyu önünde de dile getirilmesini sağlamıştır. Ancak, Türk siyasal kültürü ve geleneği düşünüldüğünde, bu yargıların Türkiye’de çok büyük bir kesim tarafından savunulduğu da bir başka toplumsal bir gerçektir. Hatta bu konuyla ilgili olarak Türkiye’de Milli Eğitim müfredatlarının halen hâkim ulus devlet ideolojisini temel alarak oluşturulduğu, ders kitapları ve medya gibi araçlarla söz konusu anlayışın sürekli olarak yeniden üretildiği de bir başka vakiadır. Bir yönüyle bu tespitleri ölçmek adına siyasal kimlik bağımsız değişkeni ile ilk faktör arasında yapılan tek yönlü varyans analizinde anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=14,266, p=,000) (Bkz. Tablo 7).

İkinci faktör altında toplanan ifadelerle dikkat edilecek olursa, ifadelerin ideal bir vatandaş tipine karşılık geldiği görülecektir. Bu vatandaş tipi, gündelik siyasetin üstünde bir vatandaşdır. Bu ifadeleri gerçekleştiren vatandaşlar birbirine tamamen zıt siyasal görüşlere bile sahip olabilirler. Bununla birlikte, çevre sorunlarına duyarlı olmama, tarih okuma ve tarihin bilincinde olma, genel ahlak kurallarına uygun davranma, her seçimde oy kullanma, yasalar ve toplumsal normlara uyma ile ilgili ifadelerin “Milliyetçi Ulus Devlet Vatandaşlığı” faktörüne olumlu yüklemde bulunması, örneklemi oluşturan öğrencilerin geneli açısından ideal bir vatandaşlığın ilk faktörü oluşturan ifadeler ile uyumlu olması anlayışını da ortaya çıkarmaktadır.

Tablo 8. Güvenilen kurumlar ile “Otoriter Kişilik” faktörü arasındaki ilişki (Varyans Analizi)

	Kareler Toplamı	sd	Ortalamanın Karesi	F	Sig.
Gruplar arasında	10751,957	10	1075,196	12,402	,000
Gruplar dâhilinde	61551,448	710	86,692		
Toplam	72303,404	720			

	N	Ortalama	Standart Sapma	Çoklu Karşılaştırma (Tamhane Testi)
Cumhurbaşkanlığı	61	44,2820	11,05260	Ordu*, Anayasa Mahkemesi*
Hükümet	47	44,6110	11,34360	Ordu*, Anayasa Mahkemesi*
TBMM	62	46,7421	11,09027	Ordu*, Anayasa Mahkemesi*
Ordu	236	54,4379	7,71336	Cumhurbaşkanlığı*, Hükümet*, TBMM*, Hiçbiri*
Yargı	24	52,4266	10,45739	
Medya	2	53,1610	7,64283	
Anayasa Mahkemesi	40	54,2280	8,03334	Cumhurbaşkanlığı*, Hükümet*, TBMM*, Hiçbiri*
Polis	17	45,0771	9,70691	
Sivil Toplum Kuruluşları	6	46,6270	12,23212	
Hiçbir kuruma güvenmiyorum	220	48,1801	9,36660	Ordu*, Anayasa Mahkemesi*
Diğer	6	49,3503	7,19358	
Toplam	721	49,9567	10,02105	

Not: (\*) 0,05 düzeyinde anlamlı olduğunu göstermektedir

Öğrencilerin en güvenilir buldukları kurum ile üçüncü faktör olan “Ulus Devleti Refleksi ve Otoriter Kişilik” faktörü arasındaki ilişki de anlamlıdır ( $F=12,402$ ,  $p=,000$ ) (Bkz. Tablo 8). Bu analiz sonucunda ortaya çıkan ayrışmada iki grup oluşmuştur. Bu faktör için ortalaması yüksek olan birinci grubu, Orduyu ve Anayasa Mahkemesini en güvenilir kurum olarak kabul edenler oluşturmuştur. İkinci grubun “Otoriter kişilik” faktörü için ortalaması daha düşüktür. Bu grup Cumhurbaşkanlığı, Hükümet, TBMM’yi en güvenilir kurum olarak kabul edenlerden ve hiçbir kuruma güvenmeyenlerden oluşmaktadır. Bu faktör altında toplanan ifadelerin, ulus devleti koruma refleksine ve demokrasiye müdahale edilmesini normal karşılayan bir anlayışa karşılık geldiği hatırlanırsa, anlayışı savunanların refleksin ve müdahalenin merkezi olarak orduyu ve yargıyı gördükleri ortaya çıkmıştır. Bu veriler, siyasi kültürümüzde ve siyasi tarihimizde doğrulanabilecek; karşılığı bulunabilecek verilerdir.

Sosyal devlet anlayışı, Batı Avrupa’da genelde kendilerini solda tanımlayan siyasi partilerin, sendikaların ve sivil toplum kuruluşlarının savunduğu bir anlayış olarak gelişmiştir. Türkiye’de yerleşmiş siyasi kültürde ise sağ ve sol olarak adlandırılan farklılaşmalar, Batı’dakine benzer bir tarihsel ve toplumsal sürecin tecrübe edilmesi sonucunda oluşmamıştır. Siyasi kültürümüzde devleti baba olarak görme, hizmeti de yardımı da devletten bekleme anlayışı, sağ-sol fark etmeksizin bütün siyasi eğilimlerde var olan bir anlayışa karşılık gelmektedir. Bu yüzden bu faktörü ve altında toplanan ifadeleri, kendi siyasi kültürümüz bağlamında anlamaya çalışmak gerekmektedir. Nitekim ilk ve üçüncü faktörlerdeki farklılaşmalar bu faktör için geçerli çıkmamıştır.

Bundan önce üzerinde analiz yapılan faktörlerden birinci ve üçüncü faktörler, klasik ulus-devlet vatandaşlığının ifadelerinden oluşan, cemaatçi vatandaşlık anlayışına karşılık gelen faktörlerdi. Beşinci faktör ise bireyi ve birey olmaktan kaynaklanan hakları önceleyen, liberal vatandaşlık anlayışına karşılık gelmektedir.

Tablo 9. Öğrencinin en uzun süre yaşadığı coğrafi bölge ile “Demokrasi, bireysel haklar ve özgürlük anlayışı” faktörü arasındaki ilişki (Varyans Analizi)

	Kareler Toplamı	sd	Ortalamanın Karesi	F	Sig.
Gruplar arasında	1816,929	6	302,821	3,102	,005
Gruplar dâhilinde	70279,355	720	97,610		
Toplam	72096,284	726			



	N	Ortalama	Standart Sapma	Çoklu Karşılaştırma (Tukey HSD Testi)
İç Anadolu	329	50,0580	10,22093	Güneydoğu*
Marmara	94	47,7281	9,40722	Güneydoğu*
Akdeniz	95	49,9503	9,63830	
Ege	69	50,1787	8,59146	
Karadeniz	66	48,9839	10,60014	Güneydoğu*
Doğu Anadolu	28	52,5173	9,33213	
Güneydoğu Anadolu	46	54,8562	9,86280	İç Anadolu*, Marmara*, Karadeniz*
Toplam	727	50,0549	9,96525	

Not: (\*) 0,05 düzeyinde anlamlı olduğunu göstermektedir.

Öğrencilerin hayatlarının en uzun süresini geçirdikleri coğrafi bölge ile “Demokrasi, bireysel haklar ve özgürlük anlayışı” faktörü arasındaki ilişkide anlamlı düzeyde bir farklılaşma tespit edilmiştir ( $F=3,102$ ,  $p=,005$ ) (Tablo 9). Daha önceki analizlerden çıkan sonuçlardan da beklenebileceği gibi bu faktör için en yüksek ortalamayı Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde yaşamış olanlar almış ve bu grup, İç Anadolu, Marmara ve Karadeniz bölgelerinden anlamlı düzeyde farklılaşmıştır. Hem bu analiz, hem de vatandaşlık konusunda daha önce yapılan analizler, coğrafi bölgenin vatandaşlık algısına etki ettiğine ilişkin hipotezi doğrulamıştır.

## SONUÇ

En genelde siyasallık, tercihe ve taraf olmaya dayanan bir insanlık durumudur. Tercihle bulunma ise değerler, inançlar ve normlardan bağımsız gerçekleşen bir eylem değildir. Hem tercihte bulunma, hem de eylemde bulunma, düşünce tarihi boyunca insanı diğer varlıklardan ayırt eden unsurlar olarak kabul edilmişlerdir. İnsana özgü bir süreç olarak toplumsallaşma, insanın tercihte ve eylemde bulunan insan haline gelme süreci olarak kabul edilebilir. Siyasallık, toplumsallaşma sürecinde kazanılmaktadır ve insanın toplumsallığından bağımsız bir durum değildir. Dolayısıyla insan, toplumsallaşırken siyasallaşmaktadır. Bu araştırmanın genel kabulü ve siyasal toplumsallaşma sürecini anlama paradigması bu şekildedir. Çalışmanın gerek teorik bölümünde, gerekse uygulamalı bölümünde konunun ele alınışında bu metodolojik tavır temel alınmıştır.

Siyasal toplumsallaşma, sadece çocukluk yıllarında etkili olan bir süreç değildir. Elbette çocuklukta edinilen alışkanlıkların ve inançların insanların karakterlerini belirlemede çok önemli bir yeri vardır. Çocukluk döneminin önemli rol modellerinin –başta anne ve baba olmak üzere- çocukta siyasal bilincin gelişmesine etkisi büyüktür. Yetişkin haline geldiğinde siyasal tercihleri babası ya da annesi ile benzer ya da aynı olan pek çok insana rastlanabilir. Anne ve babanın değerleri, çocuğun da değerleri haline gelir. Pek çok insan, kendisine toplumsallaşma yoluyla aktarılan bilgileri sorgulama ihtiyacı hissetmez. Ancak,

toplumsallaşma bu kadar basit bir aktarımdan ibaret değildir ve daha karmaşık bir sürece karşılık gelmektedir. Okul, arkadaşlar, medya, psikolojik etkiler ve kişinin bütün bu siyasal toplumsallaşma araçları ile kurduğu ilişki, siyasal toplumsallaşmanın yönünü değiştirebilmektedir. İnsan, sorgulayan, inandıkları üzerine düşünebilen ve doğrularını değiştirerek hayatına yön verebilme yeteneğine sahip bir varlıktır. İnsanın doğrularının ve değerlerinin değişmesi, dolaylı olarak siyasallığını da etkilemekte; hatta siyasal tercihlerinin ve eğilimlerinin de değişmesine sebep olmaktadır.

Çalışmanın uygulamalı bölümünde örneklerden elde edilen bilgilere göre, öğrencilerin üç temel siyasallık grubunda toplandıkları tespit edilmiştir. İlk grup, siyasallıklarını Milliyetçilik ve ulus devlet vatandaşlığı dolayısıyla tanımlayan, siyasal parti tercihinde MHP'ye daha yakın ve kendisini vatandaş olarak "Müslüman Türküm" şeklinde tanımlayan gruptur. İkinci grup, Muhafazakâr ve dindar bir yapıya sahip, ulus devlet vatandaşlığı konusunda ilk grup kadar güçlü yargılara sahip olmayan, fakat demokrasi ve özgürlükler konusunda daha arzulu, AKP'yi siyasal görüşlerine yakın bulan gruptur. Üçüncü grup ise Atatürkçülük ile sol değerleri benimseyen, parti tercihinde CHP'yi daha çok tercih eden, ulus devlet vatandaşlığı bağlamında ilk gruba, sol değerleri savunma bağlamında özgürlüklere ve haklara da vurgu yapması ile ikinci gruba yakın bir gruptur. Araştırmada, grupların birbirlerine yaklaştığı –hatta her üç grubun da ortak noktada birleştiği- ve birbirlerinden tamamen ayrıldığı konular tespit edilmiştir. Araştırmada tespit edilen gruplaşmanın Türkiye'deki mevcut siyasal yapıda karşılığını bulmak mümkündür ki yapılan son genel seçimler dolayısıyla siyasal kültürdeki bu bölünmüşlük, benzer bir şekilde siyaset sahnesine de yansımıştır.

Elde edilen veriler ve bu veriler üzerine yapılan analizlerde, genel siyasal kültürün farklı kimlikler ve tercihler üzerinden üretilerek devam ettiği görülmüştür. Bu devamlılık, bazı konularda ulus devlet vatandaşlığı anlayışının pek çok kabulünde olduğu gibi, oy verme davranışını benimseme ya da protesto gösterilerinden uzak durma gibi siyasal tavırlarda da kendisini göstermektedir. Dolayısıyla, siyasal toplumsallaşma çalışmalarının bir yönünün siyasal kültürün yeni nesillere aktarımı olduğu düşünülürse, Türkiye'nin genel siyasal kültürünün yanında alt siyasal kültürlerin de yeni nesillere aktarıldığı ve yeni neslin de aidiyetlik hissettiği siyasal kültürü devam ettirdiği yönünde pek çok bulgu, araştırmanın uygulama bölümünde tespit edilmiştir. Siyasal kültürleri dolayısıyla öğrencilerin siyasal kimlikleri, siyasal parti tercihleri, Türkiye'de en önemli gördükleri sorun, en çok güvendikleri kurum, kitle iletişim araçlarını tercihleri, gelecekte beklentileri ve kendilerini tanımlamaları da değişmektedir. Sosyo-ekonomik ve demografik değişkenlerin yanı sıra cinsiyet değişkeni ile yapılan analizlerde de siyasal kültürün devamlılığı konusunda pek çok örneğe rastlanmıştır.

Vatandaşlık konusundaki ifadeler –ki bir bölümü sloganlardır- öğrencilerin siyasallıkları dolayısıyla nasıl farklılaştıklarını anlamada oldukça faydalı olmuştur.

Siyasal toplumsallaşmanın bir yönüyle “vatandaş haline gelme” durumu ve vatandaşlığa ilişkin bir anlayışın kazanılması olduğu düşünülürse, yapılan analizlerden öğrencilerin farklı vatandaşlık anlayışları dolayısıyla devlet-birey ve bireyler arası ilişkileri farklı şekillerde algıladıkları ortaya çıkmıştır. Elde edilen bulgulardan, ulus devletin varlığını ve gücünü bireyin haklarına önceleyen, vazife anlayışına dayalı “cemaatçi vatandaşlık” tipinin güçlü bir şekilde benimsendiği tespit edilmiştir.

Çok büyük bir bölümü 1980’li yılların sonlarında doğan nesil ve öğrenciler için siyasallık konusunda genelde dile getirilen “depolitize” olma durumunun gerçeği yansıtmadığı, en azından bu çalışmanın uygulama bölümünden elde edilen bulgular dolayısıyla söylenebilir. Siyasallık, toplumsal bir durum olması bağlamında toplumsal değişim ve dönüşümden etkilenmektedir. Dolayısıyla yirmi yaş etrafında toplanan öğrencilerin siyasallıklarını ifade ediş tarzları, kendilerinden önceki hareketli öğrenci nesillerine göre toplumsal değişim ve dönüşüm dolayısıyla farklılaşmıştır.

Araştırmada sorgulanan hipotezlerden iki tanesi yanlışlanmış, diğer on beş tanesi doğrulanmıştır. Bu hipotezlerin sınanması dolayısıyla yapılan yorumların yukarıdaki genel durum bağlamında karşılığı vardır ve tespit edilen ilişkilere analizler dolayısıyla yapılan yorumlarda dikkat çekilmiştir. Elbette, araştırmanın sınırlı bir örneklem üzerinde yapıldığı da dikkatten kaçırılmamalıdır.

## KAYNAKÇA

- ABERCROMBIE, Nicholas, HILL, Stephen, TURNER, Bryan S., (2000), *The Penguin Dictionary of Sociology*, 4. Edition, London: Penguin Press.
- ALKAN, Türker, ERGİL, Doğu, (1980), *Siyaset Psikolojisi: Siyasal Toplumsallaşma ve Siyasal Yabancılaşma*, Ankara: Turhan Kitabevi.
- AZİZ, Aysel, (1982), *Toplumsallaşma ve Kitleli İletişim*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu Yayınları.
- BATMAZ, Veysel, İSEN, Galip, (2002), *Ben ve Toplum: Sosyal Psikoloji*, 2. Baskı, İstanbul: Om Yayınevi.
- BAUMAN, Zygmunt, (1998), *Sosyolojik Düşünmek*, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BECK, Paul Allen, (1977), “The Role of Agents in Political Socialization”, *Handbook of Political Socialization*, (Ed. Stanley Allen Renshon), New York: The Free Press, s. 115-141.
- BERGER, Peter, (1977), *Invitation to Sociology*, 13th Edition, London: Penguin Press.

- BERGER, Peter, LUCKMAN, Thomas, (2008), *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, (Çev. Vefa Saygın Öğütle), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- BİLGİN, Nuri, (2005), *Siyaset ve İnsan: Siyaset Psikolojisi Yazıları*, 2. Baskı, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- BİLGİN, Nuri, (2008), *Sosyal Psikoloji*, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- COLMAN, Andrew M., (2003), *Oxford Dictionary of Psychology*, New York: Oxford University Press.
- COSER, Lewis A., RHEA, Buford, STEFFAN, Patricia A., NOCK, Steven L., (1983), *Introduction to Sociology*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- ÇELEN, Nermin, (2002), "Türk Gençinde Siyasal Toplumsallaşma", *Gençlik ve Kent Yönetimi*, (Der. Ferzan Yıldırım), 3. Baskı, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı Yayınları.
- ÇETİN, Halis, (2003), *İnsan ve Siyaset: Siyasetin Psikolojik Temeli*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- DAWSON, Richard E., PREWITT, Kenneth, DAWSON, Karen S., (1977), *Political Socialization*, 2nd Edition, Boston: Little, Brown and Company.
- DOĞAN, M. Sait, (2005), "Sosyalleşme, Sosyal Değişme ve Siyasal Sosyalleşme", *Sosyoloji Konferansları*, 32. Kitap, İstanbul: İ.Ü. İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi, s. 31-40.
- DUVERGER, Maurice, (1995), *Siyaset Sosyolojisi*, (Çev. Şirin Tekeli), 4. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları.
- EASTON, David, DENNIS, Jack, (1973), "The Child's Image of Government" *Political Socialization*, (Ed. Edward S. Greenberg), New York: Lieber-Atherton Press, s. 24-55.
- ERDOĞAN, İrfan, (2003), *Pozitivist Metodoloji: Bilimsel Araştırma Tasarımı, İstatistiksel Yöntemler, Analiz ve Yorum*, Ankara: Erk Yayınları.
- FICHTER, Joseph, (2002), *Sosyoloji Nedir*, (Çev. Nilgün Çelebi), Ankara: Anı Yayınları.
- FROMAN, Lewis A., (1961), "Personality and Political Socialization", *The Journal of Politics*, Vol: 23, No: 2, Cambridge University Press, s. 341-352.
- GIDDENS, Anthony, (2000), *Sosyoloji*, (Çev. Hüseyin Özel v.d.), Ankara: Ayrıç Yayinevi.

- GIMPEL, James G., LAY, J. Celeste, SCHUNKNECHT, Jason E., (2003), *Cultivating Democracy: Civic Environments and Political Socialization in America*, Washington: Brookings Institution Press.
- GÖLE, Nilüfer, (2007), "80 Sonrası Politik Kültür", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, (Der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay), 3. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, s. 515-526.
- GREENBERG, Edward S., (1973a), "Consensus and Dissent: Trends in Political Socialization Research", *Political Socialization*, (Ed. Edward S. Greenberg), New York: Lieber-Atherton Press, s. 1-16.
- GREENSTEIN, Fred, (1973), "Children and Politics", *Political Socialization*, (Ed. Edward S. Greenberg), New York: Lieber-Atherton Press, s.56-63.
- HYMAN, Herbert H., (1969), *Political Socialization*, New York: The Free Press.
- JAROS, Dean (1973), *Socialization to Politics*, New York: Praeger Publishers.
- JARRY, David, JARRY, Julia, (1995), *Collins Dictionary of Sociology*, 2nd Edition, Glasgow: Harper Collins Publishers.
- JENNIFER, Wen-Shya Lee, (2006), *Structure and Agency: Youth's Process of Political Socialization in Calgary and Taipei*, PhD Thesis, University of Calgary, Canada.
- KALAYCIOĞLU, Ersin, SARIBAY, Ali Yaşar, (2007), "İlkokul Çocuklarının Parti Tutmasını Belirleyen Etkenler", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, (Der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay), 3. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, s. 501-513.
- MARSHALL, Gordon, (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- McLEAN, Iain, (1996), *Concise Dictionary of Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- ÖZCAN, Yusuf Ziya, ÖZBAY, Özden, (2002), "Sosyolojide Yöntem", *Sosyolojiye Giriş*, (Der. İhsan Sezal), Ankara: Martı Yayınları, s. 57-94.
- PARSONS, Talcott, (2005), *The Social System*, 2nd Edition, London: Routledge.
- RAPLEY, Mark, HANSEN, Susan, (2006), "Socialization", *The Cambridge Dictionary of Sociology*, (Ed. Bryan S. Turner), New York: Cambridge University Press, s. 591-592.
- SIGEL, Roberta, (1973), "Assumptions about the Learning of Political Values", (Ed. Edward S. Greenberg), New York: Lieber-Atherton Press, s. 19-24
- TEBER, Serol, (1990), *Politik-Psikoloji Notları*, İstanbul: Ara Yayınları.

ÜSTEL, Fusun, (2004), “Makbul Vatandaş”ın Peşinde: II. Meşrutiyyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, İstanbul: İletişim Yayınları.

WEISSBERG, Robert, JOSLYN, Richard, (1977), “Methodological Appropriateness in Political Socialization Research”, *Handbook of Political Socialization*, (Ed. Stanley Allen Renshon), New York: The Free Press, s. 45-84.

YEŞİLORMAN, Mehtap, (2006), “Siyasal Sosyalleşme Sürecinde Sosyo-Ekonomik Faktörlerin Rolü”, *Bilgi*, Sayı: 36, s. 1-46.

YÜCEKÖK, Ahmet N., (1987), *Siyasetin Toplumsal Tabanı: Siyaset Sosyolojisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

ZIJDERVELD, Anton C., (2007), *Sahnelik Toplum: Sosyolojinin Yeniden Tanımlanması*, (Çev. Kadir Canatan), İstanbul: Pınar Yayınları.



## KRONİKLER IŞIĞINDA OVALIK KİLİKYA'NIN YENİ BABİL DEVLETİ İÇİN STRATEJİK VE EKONOMİK ÖNEMİ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet KURT  
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi  
Edebiyat Fakültesi  
Tarih Bölümü  
mehmetkurt6970@hotmail.com

### Özet

Yeni Babil kaynaklarında Antik Kilikya'nın doğudaki ovalık bölümüne Hume denilirken; batısındaki dağlık kesimden Pirindu olarak söz edilmektedir. Yeni Babil kralları, stratejik konumu yanında, sahip olduğu doğal kaynaklar nedeniyle bölgeye yakın ilgi duymuşlar ve en az üç defa sefer düzenlemişlerdir. Özellikle Neriglissar Kroniği, Kilikya'nın coğrafi ve politik yapısı konusunda önemli bilgiler içermektedir. Öte yandan Ovalık Kilikya'dan Babil'e demir naklini gösteren kayıtlar, bölgenin Babil için stratejik ve sosyo-ekonomik açıdan taşıdığı öneme işaret eder. Zira bütün gücünü ordusundan alan Yeni Babil Devleti için demir madeni, yapılacak askerî seferlerde son derece gerekli ve o oranda da değerli bir malzemeydi. Ayrıca bölgenin Babil için önemli bir insan kaynağı oluşturduğuna dair kayıtlara da rastlanmıştır. Bu çalışma, kronikler ışığında Ovalık Kilikya'nın Yeni Babil Devleti için stratejik ve ekonomik önemi konusunda genel bir değerlendirmeyi içermektedir. Ayrıca çalışmada Kilikya'nın tarihî coğrafyasına da dikkat çekilmiş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kilikya, Yeni Babil, Hume, Pirindu, Neriglissar.

## STRATEGIC AND ECONOMIC IMPORTANCE OF PLAIN CILICIA FOR THE NEW BABYLON STATE IN THE LIGHT OF CHRONICLES

### Abstract

In the New Babylon written chronicles, plain parts of Ancient Cilicia in the east is called Khume and west mountainous part of it, is called Pirindu. In addition to its strategic importance, the New Babylonian kings were interested in region for their natural sources, and carried out three campaigns. Especially, Neriglissar chronicle gives significant and detailed information about Cilicia's geographic and politic structure. Moreover, to the written works that show iron transportation from Plain Cilicia to Babylon point out the strategic and socio-economic importance of Babylon. That's why, the New Babylon State which took the power from its own army, iron mine was a very important valuable and necessary material for the military attacks and campaigns. Apart from this, it is observed in the written works that the Babylon has a very important human potential. This study consists of general evaluation strategic and economic importance of Plain Cilicia for the New Babylon State in the light of chronicles. Besides, Cilicia's historical geography will have been taken into consideration in this study.

**Key Words:** Cilicia, New Babylon, Khume, Pirindu, Neriglissar.



## GİRİŞ

Yeni Babil dönemine ait tarihi içerikli kaynaklar içerisinde kil tabletler, kral listeleri, idarî ve diplomatik yazışmalar ve kraliyet yazıtları yer almaktadır. Bu kaynakların çoğu ekonomik içerikli olup, toprak satışı veya borç gibi sıradan konularda bilgi verdiği için tarihî değeri azalmaktadır (Oates, 2004: 15 vd.). İşte bu noktada, hem siyasî hem de askeri içeriğe sahip olan kronikler, tarihi bakımdan büyük önem kazanmaktadırlar. Ayrıca kronikler, Babil krallarının sefer yaptıkları ve ilişkide buldukları bölgelerin topografyası ile politik ve sosyo-ekonomik durumları konusunda dolaylı bilgiler de içeren bir dizi kronik bulunmaktadır (Grayson, 2000: 10-21). Bunlardan II. Nabuchednezzar, Neriglissar ve Nabonidus kronikleri, Yeni Babil-Kilikya ilişkilerine dair bilgiler vermektedirler (Desideri-Jasink, 1990:167 vd. ; Joannes, 1991: 261 vd.). D. J. Wiseman (1961: 74-75) tarafından Neriglissar Kroniği'nin yayımlanması sonucu bölgenin Demir Çağı konusunda çalışmalar hızlanmış, ancak genellikle tarihî coğrafya sorunları üzerinde yoğunlaşmıştır (Houwink ten Cate, 1961: 28-31; Davesne vd., 1987: 359-383). Bu makalede ise, hem kronikler hem de ekonomik içerikli tabletler yardımıyla Yeni Babil devleti için Kilikya'nın stratejik ve sosyo-ekonomik açıdan taşıdığı önem üzerinde durulmuştur.

Bilindiği gibi antik kaynaklarda, Korakesion (Alanya)'dan İskenderun (İssos) Körfezi'ne kadar uzanan ve kuzeyden Toroslarla sınırlandırılmış sahaya Kilikya denilmektedir (Strabon, XIV 5, 2). Yeni Babil dönemi kaynaklarında bölgeyle ilişkili olarak Hume ve Pirindu adında iki bölgeden söz edilmiş olması, ikili politik yapıya işaret etmektedir. Bunlardan Hume, Adana ve Tarsus çevresini kapsayan Ovalık Kilikya (Çukurova)'yı içine alıp, Yeni Asur kaynaklarındaki Que'ye eşitleniyor (Albright, 1950: 23; Bahar, 1991: 83). Çünkü Neriglissar Kroniği'nden Hume'nin batı sınırının Lamos Nehri (Limonlu Çayı) olması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır (Houwink ten Cate, 1961: 17) [Harita]. Muhtemelen Hume Ülkesi, Kilikya kapılarını kontrol eden konumuyla Asurlular dönemindeki Que'nin işlevini üstlenmişti.

Öte yandan, Yeni Babil kaynaklarında Pirindu olarak adlandırılan bir bölgeden daha söz edilmektedir. Başlangıçta Pirindu, Asur kaynaklarında muhtemelen Tarsus'un batı ve kuzey kısmında aranan Hilakku'ya eşdeğer bir isimlendirme olarak düşünülmüştü. Fakat Neriglissar Kroniği'nden bu bölgenin Hume'nin batısında yer aldığı bilgisine ulaşılması sonucu, yeni birtakım görüşler ileri sürülmüştür. Nitekim P. H. J. Houwink ten Cate (1961: 18, 29), Pirindu adının tüm Dağlık Kilikya'ya verilmiş bir isimlendirmeden ziyade, Mut-Ermenek çevresinde bir yerleşme olduğu ve bugün Mut yakınlarında Pirinç Suyu olarak yaşatılmaya devam ettiği görüşünü savunmuştur. L. Zoroğlu (1994a: 302; 1994b: 9 dn. 22, 23)'nun görüşü de bu adın, Hilakku yerine kullanılmadığı ve buranın batısında başka bir bölgeyi ifade ettiği doğrultusundadır. Yine son zamanlarda söz konusu isimlendirmenin Luwice "Taşlık yer" anlamına gelen Pe/iruwanda'dan türetildiği ve bugün Dağlık Kilikya için kullanılan Taşeli bölgesine uygun düştüğü

konusunda filolojik değerlendirmeler yapılmaktadır (Casabonne-Porcher, 2003: 134 dn. 32; Casabonne, 2004: 143; 2007: 59). O halde Pirindu, Yeni Babil çağında Lamos Nehri'nin batısındaki Dağlık Kilikya için kullanılmış isimlendirme olmalıydı. Öte yandan yüzey araştırmaları ve kazılar sonucu elde edilen veriler, Demir Çağı'nda Kilikya'nın Konya ve çevresiyle etkileşim içinde olduğunu ortaya koymuştur (Bahar, 1999: 1 vd.).

## **1.KİLİKYA'YA YÖNELİK YENİ BABİL SEFERLERİNİN SİYASİ VE STRATEJİK HEDEFLERİ**

Asur İmparatorluğu, M.Ö. 612 ve 610 yılları arasında yıkılışına kadar Toros ve Antitoroslar boyunca, Dicle ve Fırat arasındaki Güney Anadolu'nun büyük bir kısmı ve Kuzey Suriye'yi içine alan çok geniş topraklara sahipti. Fakat söz konusu imparatorluk, anılan tarihte Medler ve Babililerin bölgeye girmeleri sonucunda Yeni Babil İmparatorluğu'nun kuruluşuyla tarihe karıştı. İşte bu imparatorluğun kurucusu Nabopolassar'dan Nabonidus'un hükümrانlığının sonuna kadar, bölgede Yeni Babil hâkimiyeti söz konusudur. Yeni Asur Devleti'nin yıkılmasıyla Kilikya'daki yerel beyler, yeniden bağımsızlıklarını ilân etmiş olmalıdırlar. Ayrıca bölge, stratejik önemi ve doğal kaynakları dolayısıyla Yeni Babil kralları için bir cazibe merkezi oluşturmuş olmalıdır. Zira Yeni Babil krallarının Kilikya'ya en az üç defa askerî sefer düzenledikleri anlaşılmaktadır (Joannès, 1991: 262).

Bu seferlerden ilki, babası Nabopolassar'ın ölümü üzerine kral olan II. Nabuchednezzar (M.Ö. 605-562) tarafından yapılmıştır. Nabuchednezzar, hâkimiyetinin ilk on bir yılını Suriye, Filistin ve Mısır'da mücadeleyle geçirmiştir (Wiseman, 1991: 21-39). Söz konusu mücadeleler, kralın Anadolu'ya yapacağı seferde imparatorluğun merkezini güvene alma amacına yönelik olmalıdır. Nitekim M.Ö. 593 ve 591 yıllarında Hume ve Pirindu'nun II. Nabuchednezzar'ın orduları tarafından istilâ edildiği anlaşılmaktadır. Zira British Museum'da bulunan BM 45690 metni, kralın batı fetihleri çerçevesinde Hume, Piriddu (Pirindu) ve Ludu (Lidya)'ya kadar olan seferinden söz etmektedir (Lambert, 1965: 1-11; Wiseman, 1991: 41).

Asur İmparatorluğu'nun yıkılışından Yeni Babil Devleti'nin bölgeye egemen olmasına kadar geçen dönemde Kilikya, bölgedeki küçük Asur şehirlerini ele geçirmek suretiyle oldukça geniş bir ülke olmuş, politik bakımdan da Yakın Doğu'da hatırı sayılır bir güç haline gelmiştir. Bu nedendir ki Eski Çağ kronolojisinde mutlak bir tarih olan M.Ö. 585 yılındaki uluslararası konferansta, Kilikya kralı, Med, Lidya ve Babil krallarıyla eşit statüdeydi (Erzen, 1940: 86). M.Ö. 590 yılında Lidyalılar ve Medler arasında yapılan "Güneş Tutulması Savaşı" sonucunda yapılan bu konferans öncesi ve sonrası gelişmeler, konferansın amacının sadece Lidyalılar ve Medler arasında ara buluculuk olmadığını göstermektedir. Söz konusu devletler arasında, Anadolu'ya dair bütün sorunlar görüşülmüştür ki, Kilikya'ya tarafsız bir statü verilmiş olmalıdır (Bing, 1987: 153). Bu ise, Babil'in uluslararası ilişkilerdeki ağırlığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Zira Kilikya'ya tanınan yeni statü, Babil'in kuzeybatısında tampon bir

bölge oluşturmuştur. Bunun sonucu olarak Babil, buradaki kuvvetlerini rahatça başka kritik bölgelere kaydırma imkânı elde etmiştir. Gerçekten de Nabuchednezzar'ın M.Ö. 585'ten 570 yılına kadar Mısır'a karşı Fenike ve Filistin sahillerini kontrol altına almak için verdiği mücadeleler, kralın amacını bütün açıklığıyla gözler önüne sermektedir. Adı geçen Babil kralının kontrol altına aldığı Akdeniz limanlarındaki politik ve ekonomik faaliyetler için memurlar tayin ettiği bilindiğine göre, söz konusu faaliyetlerinde başarı kaydettiği düşünülebilir.

Öte yandan, Babil ve Kilikya arasındaki bağlantıya dair Babil kroniklerinin yorumu, Herodot (I 72)'un "Halys (Kızılırmak) Irmağı Kilikya'dan geçer" ifadesinden hareketle, Akdeniz'den Kızılırmak'a kadar olan bölge için kullanılan "Büyük Kilikya" tezini büyük oranda sarsmıştır (Desideri, 1990: 330). Bu hususta önemli bir delil, Asurlular tarafından Que olarak adlandırılan bölgenin, Yeni Babillilerce Hume olarak tanımlanmış olmasıdır. Daha da önemlisi Hume Ülkesi, Yeni Babil toprakları içerisinde (Bing, 1987: 148). Yani M.Ö. 585 konferansına ara bulucu olarak katılan Syennesis, bağımsız bir ülkenin kralı olmalıydı. Halbuki Babil kronikleri, bu dönemde Nabuchednezzar'ın Anadolu'da son derece etkin olduğunu, Hume ile Pirindu'yu zapt ettiğini anlatmaktadır. Böyle bir durumda Syennesis'i Herodot'ta geçtiği şekliyle, bütün Kilikya'nın bağımsız kralı olarak kabul etmenin izahı güçtür. Bütün Kilikya krallarının aynı adı taşıması da, sorunun bir diğer boyutunu oluşturmaktadır (Erzen, 1940: 88). Anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde Kilikalılar ile Lidyalılar, Babil'e karşı ortak bir tehlike oluşturmaktaydılar. O halde bölgeye yönelik Babil saldırılarının amaçlarından birisi de, bu tehlikeyi ortadan kaldırmaya yönelik olmalıdır (Ünal, 2006: 77).

M.Ö. 562 yılında Nabuchednezzar'ın ölümüyle başa geçen Amel-Marduk'un kısa bir süre sonra isyanda öldürülmesi sonucu, Neriglissar (M.Ö. 559-556) kral olmuştur. Yeni kral döneminde Anadolu hakkında bilinen tek şey, M.Ö. 557/556 yıllarında Kilikya'ya düzenlediği meşhur seferdir (Oates, 2004: 138). Babil kralının Kilikya'daki Pirindu Krallığı'na karşı düzenlemiş olduğu sefer, Neriglissar Kroniği'nde (BM 25124) şu şekilde anlatılmaktadır:

"Pirindu kralı Appuaşu, (güçlü) ordusunu topladı ve Ebir-nâri'yi yağma etmek ve çabucak gitmek amacıyla yola koyuldu. Neriglissar, ordusunu topladı ve ona karşı koymak için Hume üzerine yürüdü. Bu arada Appaşu, topladığı süvari ve ordusunu bir dağ vadisinde pusuya yerleştirdi. Neriglissar onlara ulaştığı zaman, o, onları bozguna uğrattı ve büyük ordusunu yendi. O orduyu ve çok sayıda süvariye ele geçirdi. Appuaşu'yu insanların tek sıra halinde yürümek zorunda olduğu aşılması zor dağlar arasında 15 bēruluk bir mesafe üzerinde onun kraliyet şehri Ura'ya kadar ilerledi. Ura'yı ele geçirdi ve onu yağmaladı. Ura'dan atalarının kraliyet şehri Kirşu'ya 6 bēruluk bir mesafede yüksek dağların arasında, güç bir geçidi izledi ve onun kraliyet şehri Kirşu'yu ele geçirdi. İnsanlarını, sarayını ve surunu ele geçirdi. Pituşşu denizinin ortasında bir dağda (kayalıkta) bırakılan 6000 askeri gemiler yoluyla ele geçirdi. Şehrini yıktı ve insanların ele geçirdi. Aynı yıl o, Ludu sınırındaki Şallune dar geçidini ateşe verdi. Bununla birlikte Appuaşu kaçtı ve o, onu yakalamadı. Adar ayında Akkad kralı ülkesine döndü" (Davesne vd., 1987, s. 372-373; Desideri-Jasink, 1990, s. 168-169 dn. 15).

Neriglissar'ın Ludu (Lidya) sınırına kadar yapmış olduğu seferi anlatan metnin yayımlanması, Kilikya'nın Demir Çağı tarihî coğrafya çalışmalarına hız kazandırması bakımından son derece önemli olmuştur. Görüldüğü gibi Neriglissar'ın ünlü seferinin ilk aşamasını, Appuaşu ile Hume civarında yapılan savaş oluşturmaktadır. Burada D. J. Wiseman'ın tercümesinde ( 1961: 75-77) yer almayan Ebir-nâri ifadesinden bütün Fırat ötesi toprakları da kapsayan Suriye kastedilmiştir (Casabonne, 1999b: 74 dn. 14). O halde Appuaşu'nun asıl hedefi, bir an önce Amanosları aşarak ovaya inmek olmalıdır. Öte yandan, Asur krallarının seferlerinden de görüldüğü üzere, Mezopotamya'dan gelen bir ordunun izleyebileceği en uygun rotanın Arslanlı Bel'den geçmesi gerekir. Muhtemelen her iki kral da bir an önce karşılaşmak için en kısa yolları tercih etmiş olmalıydılar. Bu yüzden ilk Neriglissar-Appuaşu karşılaşması için en uygun yer olarak Amanos geçitleri düşünülmektedir (Alkım, 1960: 370; 1965: 19; Casabonne, 1999b: 77).

Babil kralının Hume'den sonra ulaştığı merkez olan Ura'nın yeri, maalesef bölge Demir Çağı'nın en önemli sorununu oluşturmaya devam etmektedir. M.Ö. XIV. ve XIII. yüzyıllarda Hititler için güneyde önemli bir liman kenti durumunda olan Ura için Silifke ve çevresi ağırlıkta olmak üzere, Akdeniz kıyısında çok geniş bir saha içerisinde bir merkez önerilmiştir (Goetze, 1961: 48 dn. 7; Lemaire, 1993: 233; Davesne vd., 1987: 382 dn. 27; Ünal, 2003: 13 vd.). Ura ile ilgili kaynaklardan birisi olan Neriglissar Kroniği, bölge tarihî coğrafyasına önemli ölçüde ışık tutmuş, ancak ne yazık ki Ura'nın yeri konusunu daha da karmaşık bir duruma getirmiştir. Zira burada Ura'ya "askerlerin tek sıra halinde geçebildikleri dağlar"dan ilerleyerek ulaşıldığı anlatılmaktadır. Bu durum ise, Adana ve Silifke arasında bu özellikte yüksek dağlar olmadığı gerekçesiyle ya daha batıda Aydınçık gibi merkezlerde aranmasına (Beal, 1992: 69) ya da Hitit dönemi Ura'sı yanında aynı isimli ikinci bir şehrin olması gerektiği yorumlarına yol açmıştır (Bing, 1987: 66 dn. 8; Ünal-Girginer, 2007: 204). Gerçek şu ki, Hititler için hayati öneme sahip olan Ura kenti, Demir Çağı'nda da Appuaşu'nun kraliyet şehri olarak önemli bir merkez olmayı sürdürmüştür. Ura'dan sonra Kirşu (Meydancikkale) ve Pituşşu (Dana Adası)'ya saldıran Neriglissar, Şallune (Selinonte-Gazipaşa)'den Ludu (Lidya) sınırına kadar yürümek suretiyle meşhur seferini sonlandırmıştır.

Öte yandan Nabuchednezzar'ın kendisine ait kronikten (BM 33041) elde edilen bilgilere göre, M.Ö. 568-567 yıllarındaki Mısır'ı fetih girişimi başarısızlıkla sonuçlanmış ve M.Ö. 585 yılında Kilikya ile yapılan antlaşma bozulmuştur. Ayrıca bu olay, Babil'in Kilikya'daki siyasal ve ekonomik çıkarlarının büyük ölçüde sarsılması sonucunu da beraberinde getirmiştir. İşte kral Neriglissar'ın sürdürdüğü mücadeleler ve özellikle hâkimiyetinin üçüncü yılı olan M.Ö. 557/556'daki Hume ve Pirindu'ya yönelik seferi, bölge üzerindeki Babil kontrolünü yeniden sağlama ve sarsılan çıkarları tesis etmeye yönelik olmalıdır.

Neriglissar'ın kroniği başta olmak üzere, Yeni Babil kaynaklarından Demir Çağı'nda Kilikya'nın siyasi yapısına dair birtakım sonuçlara ulaşmak da mümkün olmaktadır. Şöyle ki, M.Ö. VI. yüzyıldan itibaren Lamos (Limonlu) Çayı ve

Kalykadnos (Göksu) Nehri arasındaki bölgede, Pirindu Krallığı'nın hüküm sürdüğü anlaşılmaktadır. Bu dönemde Kilikya'nın politik çeşitliliği konusunda en ilginç örneklerden birisini Demir Çağı ve Ahamenidler döneminde Kirşu olarak adlandırılan Meydancikkale (Laroche-Davesne, 1981: 359; Davesne, 1993: 150-151)'de görmek mümkündür. Kirşu'nun Yeni Babil merkezi gücüne başkaldıran ve asıl başkenti Ura olan Pirindu'nun yerel hükümdarı Appuaşu'nun bölgesel ve geçici başkenti olduğu anlaşılmaktadır. Burası, Appuaşu'nun hükümdarlığı için bir tür yayla özelliğine sahip olup, egemen yerel güç kış dönemlerinde sahilde, havaların çok sıcak ve nemli olduğu dönemlerde ise dağlık sahalarda yaşamalı idi (Casabonne, 1999a: 61; 2007: 61).

Ayrıca M.Ö. VI. yüzyılda bölgedeki Hellen varlığı göz önüne alındığında, Neriglissar'ın seferinin Hume üzerindeki mevcut Babil kontrolünü sağlamlaştırma yanında, Batı Kilikya sahillerinde Fenike ve Yunan kullanımına son vermeyi amaçlamış olacağı da düşünülebilir. Bilindiği üzere Asur kralı II. Sargon (M.Ö. 722-705)'un Kilikya'daki faaliyetleri sonucunda bölgedeki ticarî ilişkiler, Göksu (Kalykadnos) Nehri'nin batısında yoğunlaşmıştı. Bu bakımdan Neriglissar'ın Kilikya seferini, Babil'in Akdeniz ticaretini kontrole yönelik bir sefer olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Aynı zamanda bölgeye karşı bir güç gösterisi niteliği taşıyan seferin, Hellenlerin Mısır ile olan ticarî faaliyetlerini engelleme amacı taşıdığı sonucuna da ulaşılabilir.

M.Ö. 556 yılında Neriglissar ölünce ileri gelen devlet görevlileri, Nabonidus'un kral olmasını sağladılar. Bu kral, kendisine ait kronikten anlaşıldığına göre (BM 35832) Yeni Babil döneminde Kilikya üzerine yapıldığı bilinen üçüncü ve son seferi düzenlemiş, hâkimiyetinin ilk yılına denk gelen bu seferde bol ganimet elde etmiştir (Joannès, 1991: 263). Neriglissar, uzun ve yorucu seferi sonucunda Kilikya'yı Babil hâkimiyetine sokamamış olacak ki Nabonidus, M.Ö. 555 yılında Hume'ye yeni bir sefer düzenleme ihtiyacı duymuştur (Bahar, 1995: 233; Ünal-Girginer, 2007: 206). Seferin sadece Hume ülkesi ile sınırlı kalmış olması, Kilikya'daki Babil egemenliğinde bir geri çekilmeyi de doğrulamaktadır. Bu sırada Kilikya, muhtemelen Babil'e karşı Asur'un diplomatik kozlarını oynayarak yavaş yavaş bağımsızlaşmıştır. Babilliler, Pers kralı Cyrus'a karşı Lidya kralı Croisos'u destekliyorlardı (Herodot, I 77). O halde Asur ve Yeni Babil egemenliklerinin sona ermesiyle Kilikya, hepsi de Syennesis unvanı taşıyan krallar idaresinde bir süre bağımsız kalmıştır (Koşay, 1968: 297). Bu yerel krallığın ortaya çıkmasında, muhtemelen bölgeyi idare eden büyük merkezî güçlerin ortadan kalkmasının doğurduğu otorite boşluğu önemli etken olmalıdır. Çünkü Persler çağında o zamana kadar coğrafi ve siyasi anlamda farklı özellikler taşıyan iki Kilikya belirtilmişti. Syennesis adlı yöneticiler, artık burada merkezî idarenin temsilcisi durumundaydılar (Ksenophon, I 23-25).

## 2. KİLİKYA'NIN DOĞAL KAYNAKLARI VE YENİ BÂBİL DEVLETİ İÇİN ÖNEMİ

Yeni Babil döneminin Kilikya'ya dair metinlerinin çok önemli bir bölümünün ekonomik içerikli olması son derece anlamlıdır. Babil kaynaklarının "Hume ülkesinin demiri" (AN.BAR. ŞA Hume) ve hububat tohumlarını (ŞE.NUMUN) zikretmesi, Kilikya'nın bu dönemdeki ekonomik önemine işaret etmektedirler (Ünal-Girginer, 2007: 202). Gerçekten de söz konusu metinlerden bazıları, Hume ülkesinden getirilmiş demirden söz eder. Bu bakımdan anılan belgeler, Kilikya ve Babil arasında gelişmiş bir ticaretin varlığını gösteren kayıtlardır. Uruk Tapınağı'nda bulunan ve Hume ülkesinden demir götürüldüğüne dair ilk metin, Nabopolassar'ın onuncu hâkimiyet yılına (M.Ö. 616) ait olup, halka üretmek için 27 mine (13, 5 kg) Hume demirinden söz eder (Albright, 1950: 24 dn. 14; Houwink ten Cate, 1961: 28). Asur kralı Asurbanipal'in son yıllarına ait olan (M.Ö. 628) NCBT 1093 metninin de Kilikya demirinden söz ettiği hatırladığı zaman, bölge demir kaynaklarının kontrolünün Yeni Babil Devleti lehine el değiştirmiş olduğu anlaşılır.

Ayrıca Nabonidus'un dokuzuncu, onuncu ve on birinci hâkimiyet yıllarına (M.Ö. 546-543) ait olan üç belgede de Hume demiri istenmektedir (Oppenheim, 1969: 241; Joannès, 1991: 264). Ovalık Kilikya (Çukurova)'dan Babil'e demir naklini gösteren bu kayıtlar, Yeni Babil için Kilikya'nın önemine işaret eder. Burada Kilikya demiri, başka yerlerden getirilmiş olanlar yanında en çok aranan takımlardan birisini oluşturmaktaydı. Babilli tüccarların Kilikya demiri için "Hume ülkesinin demiri" şeklinde özel kayıtlar tutmaları ve geldiği yere özellikle işaret etmeleri, diğerlerinden daha kaliteli ve tutulan bir maden olduğunu göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki, daha batıdan getirilen madenin nakliye nedeniyle maliyetinin yüksek oluşu, Babil için Kilikya demirinin değerini bir kez daha artırıyordu (Oppenheim, 1969: 241). Bu durum, Yeni Babil krallarının Hume adını verdikleri Ovalık Kilikya'da kontrolü sağlamalarındaki ısrarlarını ve en azından giriş yolunu korumadaki hassasiyetlerini anlamaya izin vermektedir. Ayrıca Demir Çağı Tabal Bölgesi ve kuzeydoğu Anadolu'da üretilen demir de Kilikya kapıları yoluyla Tarsus'a ulaştırılmış ve oradan Mezopotamya'ya aktarılmıştır. Bu nedenle Asurlular için olduğu gibi, Yeni Babilliler için de söz konusu geçitlerin ve yolun kontrolü hayati önem taşımalıydı. O halde Yeni Babil krallarının Hume'nin kontrolünü elde tutmak için vermiş oldukları mücadeleler, bölgenin Babil açısından stratejik ve ekonomik değerinden kaynaklanmış olmalıdır.

Bu sebeple, Babil'e demir naklini anlatan metinlerin, Babillilerin Asur'u Güney Mezopotamya'dan atmaya hazırladıkları bir zamana rastlaması, son derece anlamlıdır. Çünkü böyle bir askerî hazırlıkta demir, son derece gerekli ve o oranda değerli bir malzemeydi. Böyle bir tehlike karşısında Asurluların takındıkları tavır ise, muhtemelen Kilikya ve Babil arasındaki demir ticaretini engellemeye çalışmak olmuştur. Bu sebeple söz konusu iki ülke arasındaki ticaret, zor ve

tehlikeli bir döneme girmiş olmalıdır. Engellenen ticaret nedeniyle yaşanan maden kıtlığı, fiyatını da yükseltmiştir. O halde ekonomik tabletlerde yer alan demirle ilgili bölümler, Babil'in güç dönemleriyle paralellik göstermektedir. Pers kralı Cyrus'un Babil Devleti'ne saldırmayı planladığı M.Ö. 546-543 yılları arasındaki dönemde de Hume demiri için aynı tanımlayıcı ifadelerin kullanılmış olması, bu konuda bir genelleme yapılabileceğini göstermektedir (Bing, 1987: 149).

Diğer taraftan demir madeninin Babil ülkesine sadece ticarî yollarla gelmediği, Nabonidus'un hâkimiyetinin birinci yılında almış olduğu ganimetleri, Sippar Tapınağı'na bağışlamasından anlaşılmaktadır. Hume demiri, M.Ö. 616 yılında Babil'de ilk kaydedildiği zaman kral Nabopolassar, on yıldır Asurlulara karşı bağımsızlık mücadelesi vermekteydi. Hume'nin yüksek kaliteli demiri, Babil'de ilk defa adı geçen Babil kralının onuncu hâkimiyet yılından itibaren kıtlamıştır. Ekonomik levhalarda yer alan demire ilişkin kayıtlar, M.Ö. 555 yılından sonra Hume'nin kaybı ve Babil'in karşılaştığı zorluklar arasında bir paralellik bulunduğunun açık kanıtı sayılmalıdır. Öyle ki böyle durumlarda Babil yöneticileri, Güney Anadolu'nun değerli bronz ve demirini elde edebilmek için, Fenike limanlarını Hellen tüccarlarına açmak zorunda kalmışlardır.

Kilikya'nın Yeni Babil Devleti için aynı zamanda önemli bir insan kaynağı olduğuna işaret eden kayıtlara da rastlanmıştır. Babil saray ve tapınaklarının idarî arşivlerinde yer alan Hume ve Pirindu'dan getirilmiş esirlere ait istihkak listeleri, Kilikya'dan ganimet olarak Mezopotamya'ya götürülen insanların varlığını göstermektedir. Bu türden metinlerin ilkinin oluşturan ve II. Nabuchednezzar'ın on üçüncü hâkimiyet yılına (M.Ö. 592) ait olan Hume ve Pirindu esirlerini gösteren kayıtlar, en azından M.Ö. VI. yüzyıl sonundan itibaren bölgeye Yeni Babil müdahalesini kanıtladığı gibi, bölgenin onlar için önemli bir insan kaynağı oluşturduğunu da gösterir (Desideri-Jasink, 1990: 167 vd.). Yine aynı içerikli bir metin, Nabonidus dönemine tarihlenmekte olup, Hume ülkesinden getirilen 2850 kişinin tuğla taşımak için Marduk'un hizmetine verildikleri hatırlatmaktadır (Joannès, 1991: 265). O halde Mezopotamya'da tapınak, saray ve diğer yapıların inşasında çalıştırılacak insan gücü de önemli ölçüde Hume ve Pirindu bölgelerinden, yani Kilikya'dan karşılanmıştır.

## SONUÇ

Yeni Babil kralları, büyük bir ileri görüşlülükle imparatorluğun politik ve sosyo-ekonomik geleceğinin ülkenin kuzeybatısında olduğunu fark etmişlerdir. Bu bağlamda Yeni Babil İmparatorluğu için Hume adını verdikleri Adana ve çevresinin, Kilikya kapılarını kontrol eden konumu ile güvenlik; demir madeni ve insan kaynaklarıyla da ekonomik açıdan önemli bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kilikya'dan Babil'e demir götürüldüğüne dair kayıtların Babil Devleti'nin sıkıntılı dönemleriyle paralellik gösterdiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Yeni Babil Devleti'nin Asurlulara, Perslerin de Yeni Babil Devleti'ne karşı mücadelelerini başarıyla sonuçlandırmalarında Kilikya'dan götürülmüş demirin belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Çünkü "Hume ülkesinin demiri" şeklinde

özel tanımlarla verilen kayıtlar, bu dönemlerde yoğunluk kazanmaktadır. Bu şekliyle Kilikya demiri, Anadolu yanında Mezopotamya'nın tarihi seyri üzerinde de etkili olmuş olmalıdır.

Öte yandan, Neriglissar'ın Pirindu kralı Appuaşu'ya karşı düzenlemiş olduğu sefer, Güney Anadolu'nun tarihî coğrafyasına ışık tutan en önemli Yeni Babil girişimi olmuştur. Seferin, Hume üzerindeki Babil hâkimiyetini sağlamlaştırma yanında, Babil'e maden akışının devamını sağlama ve Hellenlerin Mısırlılarla ticaretini engellemek suretiyle, Akdeniz ticaretinin kontrolünü elinde tutma gibi çok yönlü amaçlar taşıdığı anlaşılmaktadır.

### KAYNAKÇA

- ALBRIGHT, William Foxwell, (1950), "Cilicia and Babylonia Under The Chaldaean Kings", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 120, s. 22-25.
- ALKIM, U. Bahadır, (1960), "Sam'al İle Asitawandawa Arasındaki Yol, Amanus Bölgesinin Tarihî Coğrafyasına Dair Araştırmalar", *Bellekten*, XXIV/95, s. 349-399.
- ALKIM, U. Bahadır, (1965), "The Road from Sam'al to Asitawandawa, Contributions to the Historical Geography of the Amanus Region", *Anadolu Araştırmaları*, II/1-2, s. 1-45.
- BAHAR, Hasan, (1991), *İsauria Bölgesi•Tarihi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- BAHAR, Hasan, (1995), "Konya Çevresi Tarih Araştırmaları -1: Hititler'den Romalılar'a Kadar İsauria Bölgesi, Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi, 1994-1995, 9-10, s. 219-241.
- BAHAR, Hasan, (1999), "The Konya region in the Iron Age and its relations with Cilicia", *Anatolian Studies*, 49, s. 1-10.
- BEAL, Richard H., (1992), "The Location of Cilician Ura", *Anatolian Studies*, XLII, s. 65-73.
- BING, John Daniel, (1987), *A History of Cilicia During The Assyrian Period*, Michigan.
- BORGIA, Emanuela- CASABONNE, Olivier (2004), "Notes Ciliciennes", *Anatolia Antiqua/Eski Anadolu*, XII, s. 43-55.
- CASABONNE, Olivier, (1999a), "Local Powers and Persian Model In Achaemenid Cilicia: A Reassessment", *Olba*, II/1 (Özel Sayı), s. 57-66.
- CASABONNE, Olivier, (1999b), "Notes Ciliciennes", *Anatolia Antiqua/Eski Anadolu*, VII, s. 69-88.



- CASABONNE, Olivier- PORCHER, Alexis, (2003), "Notes Ciliciennes", *Anatolia Antiqua/Eski Anadolu*, XI, s. 131-140.
- CASABONNE, Olivier, (2004), *La Cilicie, L'époque achéménide*, Paris: De Boccard.
- CASABONNE, Olivier, (2007), "Kilikia", *Arkeoatlas*, Sayı 6, 2007, s. 54-61.
- DAVESNE, Alain- LEMAIRE, André;-LOZACHMEUR, Hélène, (1987), "Le Site Archéologie De Meydancikkale (Turquie): Du Royaume De Pirindu À La Garnison Ptolémaïque", *Comptes Rendus De L'Académie Des Inscriptions et Belles Lettres*, s. 359-382.
- DAVESNE, Alain (1993), "Meydancikkale", *Reallexikon der Assyriologie*, 8/1-2, s. 150-151.
- DESIDERI, Paolo (1990), "Cilicia from Kizzuwatna", *Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, X/1, s. 327-335.
- DESIDERI, Paolo- JASINK, Anna Margherita, (1990), *Cilicia. Dall'eta di Kizzuwatna alla Conquista Macedona*, Torino.
- ERZEN, Afif, (1940), *Kilikien bis zum Ende der Perserherrschaft*, Leipzig.
- GRAYSON, Albert Kirk (2000), *Assyrian and Babylonian Chronicles. Texts from Cuneiform Sources*, v. 5. Winona Lake, IN, Eisenbrauns.
- GOETZE, Albrecht, (1961), "Cilicians", *Journal of Cuneiform Studies*, XV/XVI, s. 48-58.
- HERODOTOS, (1983), *Herodot Tarihi* (Türkçesi: Mümtekin Ökmen), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HILD, Friedrich- HELLENKEMPER, Hansgerd, (1990), *Kilikien und Isaurien, Tabula Imperii Byzantini*, Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften 5, Wien.
- HOUWINK ten CATE, Philo H. J., (1961), *The Luwian Population Group of Lycia and Cilicia Aspera During The Hellenistic Period*, Leiden.
- JOANNÈS, Francis, (1991), "L'Asie Mineure D'après La Documentation Cunéiforme D'Époque Néo-Babylonienne", *Anatolia Antiqua/Eski Anadolu*, I, s. 262-266.
- KOŞAY, Hamit Zübeyir (1968), "Kilikya Tarihi (Bibliyografya)", *Belleter*, XXXII, s. 297-299.
- KSENOPHON, (1998), *Anabasis, Onbinlerin Dönüşü*, (Türkçesi: Tanju Gökçöl), İstanbul.
- LAMBERT, W. G. (1965), "Nebuchadnezzar King of Justice", *Iraq*, XXVII, s. 1-11.

- LAROCHE, Emanuel-DAVESNE, Alain (1981), "Les Fouilles de Meydanjik pres de Gülnar (Turquie) et le Trésor Monétaire Hellenistique", *Comptes Rendus De L'Académie Des Inscriptions et Belles-Lettres*, s. 356-370.
- OATES, Joan (2004), *Babil* (Çeviri: Fatma Çizmeli), Ankara: Arkadaş Kitabevi.
- LEMAIRE, André (1993), "Ougarit, Oura et La Cilicie vers la fin du XIII<sup>e</sup> s. av. J.-C.", *Ugarit Forschungen*, XXV, s. 227-235.
- OPPENHEIM, A. Leo (1969), "Essay On Overland Trade In The First Millennium B.C.", *Journal of Cuneiform Studies*, 21, s. 236-254.
- STRABON, (2000), *Antik Anadolu Coğrafyası*, *Geographika: XII-XIII-XIV*, (Çeviren: Adnan Pekman), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- ÜNAL, Ahmet (2003), "Hititler, Akdeniz ve Liman Kenti Ura", *Olba*, VII, (Özel Sayı), s. 13-39.
- ÜNAL, Ahmet (2006), "Hitit İmparatorluğu'nun Yıkılışından Bizans Dönemi Sonuna Kadar Adana ve Çukurova Tarihi", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 15, Sayı 3 (Arkeoloji Özel Sayısı), s. 67-102.
- ÜNAL, Ahmet-GİRGİNER, K. Serdar (2007), *Kilikya-Çukurova İlk Çağlardan Osmanlılar Dönemine Kadar Kilikya'da Tarihi Coğrafya*, *Tarih ve Arkeoloji*, İstanbul: Homer Kitabevi.
- WISEMAN, Donald John, (1961), *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) In The British Museum*, London: The Trustees of The British Museum.
- WISEMAN, Donald John (1991), *Nebuchadrezzar and Babylon*. Schweich lectures: Oxford: Published for the British Academy by the Oxford University Pres.
- ZOROĞLU, Levent (1994a), "Cilicia Tracheia in the Iron Ages: Khilakku Problem", *Anatolian Iron Ages 3 BIA Monography 16 (The Proceeding of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6-12 August 1990)*, s. 301-306.
- ZOROĞLU, Levent (1994b), *Kelenderis I, Kaynaklar, Kalıntılar, Buluntular*, Ankara: Dönmez Ofset Basımevi.



## FİLM ALTYAZISI ÇEVİRİSİ ESASLARI VE TÜRKİYE'DE POPÜLER UYGULAMA ÖRNEKLERİ

Dr. Mustafa MENCÜTEKİN  
İstanbul Arel Üniversitesi  
İletişim Fakültesi Öğretim Görevlisi  
mmencutekin@yahoo.com

### Özet

Ne derece somut bir medeniyet hamlesi olduğu akademik çevrelerde yaygın olarak tartışılan globalleşme olgusunun en önemli yapıtaşlarından biri elbette ki sinema sektörü ve onun en temel elementi olan filmlerdir. Globalleşme programlarına paralel olarak, belli bir ülkenin ürünü olan ve o ülkenin lisanı ile çekilen filmlerin başka lisanların konuşulduğu ülkelerde de gösterilmesi geçmişe oranla, son yıllarda gittikçe artan bir yoğunluğa ulaşmıştır. Öyle ki bugün artık sadece çekildiği ülkenin seyircilerine hitap eden filmlerin sayısı dünyanın her yerinde gösterime girebilen "global filmler" diye nitelendirilebilecek filmlere oranla hayli azdır. Bu durum, sinema sektöründe "altyazı ve altyazı çevirisi" olgusunun önemini çok artırmıştır. Uluslararası / global sinema sektörünün ciddi pazarlarından olan Türkiye'de ise, sinema altyazısı ve çevirisi tekniği ve popüler uygulamaları uluslararası ölçülerden ve standartlardan çok uzak bir manzara arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Altyazı, altyazı çevirisi, sinema, film, seyirci, altyazı tekniği, altyazı gösterimi, Türkiye'de altyazı

## THE BASICS OF FILMSCRIPT TRANSLATION AND POPULAR PRACTICES IN TURKEY

### Abstract

The mainstream cinema sector and its fundamental element, films, have certainly become one of the prominent cornerstones of the globalization that has mostly been a matter of argumentation in academical circles in terms of its extent to be a factual civilization advance. In parallel to globalization programmes, the releasing rate of the films in other countries apart from the country where the films are produced in a certain native language, has dramatically increased over the recent years compared to the rates in the past. That is to say, the number of the films addressing merely to the audience of the particular country of the production, today, has been rather scarce, compared to the films that are screened all over the world and may be modified as "global films". This process, likewise, has increased the significance of "subtitling and its translation". As far as Turkey is concerned, which is an eminent market country of the global / international cinema sector, the technique and popular applications of subtitling and its translation present a situation being rather far away from international measures and standards.

**Key Words:** Subtitling, subtitle translation, cinema, film, audience, subtitling technique, screening subtitle, subtitling in Turkey

## GİRİŞ

Türkiye’de gerek yerel sinema sektörünün gerekse ithal film sektörünün uzun yıllardır çözüm bekleyen sayısız problemleri olduğu, sektörle ilgili ilgisiz hemen herkesin kabullendiği tatsız gerçeklerden birisidir. Çerçevesi henüz net olarak çizilememiş bir sinema sanatları yasasının yokluğu, sektörün maliyet giderlerinin yüksekliğinden kaynaklanan tehditkâr risk oranı, sanatçı ve yatırımcıların ilkel sosyal güvenlik imkânlarından yoksunluğu, alt yapı ve eğitim süreçlerinin can çekişmesi, ithal filmlerin oluşturduğu haksız rekabet ortamı vb. pek çok problem, sinemacılık sektörünün yıllardır başını ağrıtan sıkıntılardan sadece birkaçı olarak burada zikredilebilir. Bu makale ise genel ve büyük ölçekli problemleri kapsam dışında bırakarak; yerli sinemacılık ve film sektöründen daha çok, ithal film problematiklerinden biri olan sinema alt yazısı çevirisinde Türkiye’de hâlihazırda yaşanan ölçsüzlük ve eksikliklere değinerek, bu alanda bundan sonra yapılacak olan çalışmalara ışık tutma gayreti taşımaktadır. Bilindiği üzere Türkiye film dublajı alanında dünyada en önde gelen ülkelerden biri olarak anılmaktadır. Bu durum ilk bakışta gurur verici gibi görünürken esasen iki temel sosyo-ekonomik ve belki siyasi/politik sıkıntıya işaret etmektedir:

- 1) Öncelikle yabancı dil eğitiminin iyi verilemediği ve dolayısıyla vatandaşlarının çoğunluğunun bir yabancı dili konuşup anlamada güçlük çektiği toplumlarda dublaj sektörünün ileri gittiği gözlenmektedir. Bu durum ülkemizdeki yabancı dil eğitimini ve dolaylı olarak da diğer ülke kültürlerini insanımızın ne derece tanıyıp tanımadığını – ki elbette manzara iç açıcı değildir -- ortaya koyan bilimsel bir ölçek sayılabilir.
- 2) İkinci olarak, dublaj sektörünün kültür emperyalizmine maruz kalan ülkelerde daha yoğun olarak yerleşip gelişmesi bilimsel bir geçektir; zira ithal filmin ithal edildiği ülke kültürünün o filmin seyredildiği ülkelerin kendi dilleriyle izlenime sunulması, izlenen kültürün izleyen toplumun fertleri tarafından yabancılanmayarak kolaylıkla benimsenmesini sağlamaktadır. Dublajın yokluğu – örneğin alt yazı ile filmin sunulması – halinde izleyen kitle izlediği filmin ithal ve yabancı bir kültüre ait olduğu hissini film süresince taşımaktadır.

Türkiye’de ithal film gösterimlerinde film alt yazısı, dublajdan sonra tercih edilen yegâne seçenek olması itibarı ile sektörün en önemli alt kategorilerinden biri olması gerekirken, bilimsel bir perspektifte probleme yaklaşıldığında, bu durumun şaşılacak derecede zıt bir konumda olduğu görülmektedir. Maliyet hesapları, daha fazla kar endişesi ve toplumun tüm köşelerine yayılmış kaliteli genel eğitim yoksunluğu gibi sebeplerle, film alt yazısı çevirisi kültürel bir formattan tamamen sıyrılarak salt ekonomik bir ölçeğe indirgenmektedir. Bu durum da her şeyden önce sinemanın kültürel ve iletişimsel işlevlerini üst düzeyde aksatmaktadır. Yeterliliği/ehliyeti olmayan ciddi bir kitlenin, film alt yazısı ile içli dışlı olduğu, bu makalenin ilerde vereceği örneklerde netlik kazanacaktır.

## 1. FİLM ALTYAZISININ KISA BİR TARİHÇESİ

Oyuncuların filmlerdeki konuşmalarının seyirciye aktarılması için çalışmalar, sinemanın icadından kısa bir süre sonra başlamıştır. Filmlerde kullanılan ilk yazılar, günümüzde artık “intertitles” olarak tanımlanan, kağıt üzerine yazılmış veya basılmış, filme alınarak sahnelerin arasına serpiştirilmiş metinlerdi. Sinema dili, film yapımcılarının farklı seyirlerdeki ufak görüntüleri birleştirmeyi bıraktığı ve bu görüntü dizisinin birbiriyle ilişkili olabileceğinin farkına vardığı zaman doğmuştur. İki farklı simge bir araya getirildiğinde, yeni bir anlam iletildi ve diğer iletişim sistemlerinde olduğu gibi duygu, düşünce, gerçek  $1 + 1 = 3$  şeklinde iletişimin yeni bir şekli bulunmuş oluyordu (Daniel, 1976: 2). (Intertitles), ilk olarak 1903 yılında, Edwin S. Porter’ın *Tom Amca’nın Kulübesi* filminde, destansı, betimsel yazılar olarak görüldü. 1909’dan itibaren bu yazılara, gazete altbaşlıklarına (subtitles) benzemelerinden dolayı, sub-title (alt-yazı) denildi. İlk zamanlarda bu yazılar, Porter’s *College Chums* (1907) ya da Fransız filmleri olan *Judex* (1916) veya *Mireille* (1922) filmlerinde olduğu gibi, hareketli görüntülere yerleştirilirdi. (*College Chums* gösterimlerinde zaman zaman perdenin arkasından aynı anda diyalogları seslendiren oyuncular kullanılmıştı.)

“Intertitles” döneminde, çeviri problemlerini çözmek kolaydı. Orijinal yazılar çıkarılır, bir diğer dile çevrilir, filme alınır ve tekrar filmin içine yerleştirilirdi. Ya da bir konuşmacı, (intertitle’in) simultane çevirisini yapardı. Günümüzdeki modern altyazı kavramına uyan ilk altyazılar, sessiz film döneminde ortaya çıktı. 1909 yılında M. N. Topp, film şeridinin üstündeki yazıların dışındaki hareketli görüntüler için, hızlı yazı gösterimi sağlayan bir cihazın patentini aldı. Bu metodla, film gösteren kişi (projectionist), bir çeşit slayt göstericisi (sciopticon) kullanarak, (intertitles’in) altına altyazıları yerleştirebiliyordu.

1927’de sesli filmin icadıyla seyirciler, oyuncuların seslerini duymaya başladılar. Böylece sahne aralarına yerleştirilen yazılar yok olurken, bu konudaki problemler yeni boyutlar kazandı. Sinema sanatının duayenlerinden James Monaco’nun ifadesine göre, o yıllarda ses ve imajların kaydedilebilmesi ve çoğaltılabilmesi için, kayıt teknolojisinin işitsel ve görsel malumatı fiziksel veya elektronik bir dil sistemine dönüştürebilecek yapıda olması gerekliliği öne çıkıyordu (1981:50). Elbette, değişik dillerde filmler çekilebiliyor ya da başka bir dilde dublaj yapılabiliyordu. Fakat bazı film yapımcıları ve dağıtımçıları bu tekniği karmaşık ve pahalı buldular. Eskisi gibi yazılar hazırlanmasının düşünülmesiyle birlikte günümüzdeki altyazılar ortaya çıktı. Bu yöntem dublajla mukayese edildiğinde bir hayli ucuz (dublaja harcanan para, altyazıya harcanan paranın 10-20 katı kadardı) olduğu için, özellikle Hollanda ve İskandinav ülkeleri gibi dilleri pek yaygın olmayan ülkelerde tercih sebebi olmuştur. İlk zamanlarda film altyazıları konusundaki başlıca problem, filmin negatifi, filmin yapıldığı ülkede muhafaza edildiği için, bu alt yazıların dağıtım kopyalarına nasıl ekleneceği olmuştur. Norveç, İsveç, Macaristan ve Fransa, film altyazıları tekniğinin geliştirilmesinde öncü ülkeler oldular. Bununla birlikte, ilk altyazılı sesli film olan

1927 Amerikan yapımı *The Jazz Singer* (Caz Şarkıcısı), 26 Ocak 1929'da Fransızca altyazıyla Paris'te gösterime girdi ve aynı yıl içinde İtalya'da, İtalyanca altyazıyla oynadı. Aynı yıl içinde, bir diğer Al Jolson filmi olan *The Singing Fool* Danca altyazıyla Kopenhag'da gösterime girdi. Yapımcıların; yapımlarında doğrudan dublaj ve altyazıyı kullanmadıklarına ve bu yüzden bu süreçte etkilerinin olmadığına dair yaygın bir söylenti vardır. Dilin aktarımıyla ilgilenmesi gerekenlerin, programın dağıtıcısı ve alıcısı olması sebebiyle, bu problemin sorumlusu olarak onların öne çıktığını iddia eden yaklaşımlar da vardır (Dries, 1995: 4).

## 2. ALTYAZI: BİR TANIM VE ÇERÇEVEYE DOĞRU

Altyazı sözlü dilden yazılı dile geçişi içeren karmaşık bir çeviri biçimidir. Dahası bazen de başka anlambilimler arası çeviri biçimidir. Altyazı düzenleme çoğu diğer metin düzenleme biçimlerinden farklıdır. Dries'in Robert Baker'dan aktardığına göre ise "harika bir altyazı meydana getirme girişimi, Kutsal Kadeh (Holy Grail)'i araştırmayla bazı benzerlikler taşır.", yani çok zorlu bir faaliyettir (1995: 41). Altyazı düzenlemesi diğer düzenlemelerin çoğundan daha dinamik bir tarza sahiptir ve hedef dinleyiciler de tek tür özellikleri olan bir grup değildir. Televizyona ulaşmak tamamıyla sağır ve ağır işiten kişilerin ortak isteği olmasına rağmen, bu kişiler okuryazarlık, işitme kaybı ve sosyo-ekonomik faktörler bakımından ayrılırlar. Artan yaşlı nüfusla birlikte özellikle yaşlıların tercihleri göz önüne alınmalıdır. Aşağıdaki maddeler altyazının ayırıcı niteliğine katkıda bulunan bazı faktörlerdir:

- 1) Okuyucu için normal bir metnin anlaşılması ve metinden keyif alınması eğer gerekli ise makaleyi tekrar gözden geçirme kabiliyeti sayesinde artmaktadır. Bununla birlikte bir televizyon programının anlaşılması tipik olarak izleme zamanında kazanılır.
- 2) Normalde okuyucuların özümseyecekleri tek şey metindir. Altyazı kullanıcıları ise altyazı tarafından sağlanan bilginin yanı sıra bir televizyon görüntüsü içindeki eylemi de eşzamanlı olarak almak zorundadır.
- 3) Programların akışı bazen mantıklı olarak altyazının televizyon görüntüsünün içerdiği her türlü bilgiyi aktaramaması anlamına gelir. Bununla birlikte tamamıyla sağır ve ağır işiten kişiler, doğal olarak genel izleyici için hazır, mümkün olduğunca çok bilgiyi almayı beklerler.

Bu sebeplerdir ki program akışı tarafından belirlenmiş sınırlamalar içinde diyalog veya açıklamanın tüm anlamını aktarırken, hedef dinleyiciyi memnun edecek altyazı elde etmek için dikkatli ve duyarlı düzenlemeye ihtiyaç duyulur.

Günümüzde bir dilden yine aynı dile çeviri amaçlı altyazılar gittikçe yaygınlaşmaktadır. Görsel-işitsel metinde konuşulan dilin bazı temel bilgilerine sahip fakat konuşulan versiyonda aynı metnin anlamını kolayca çözmekte yeterli olmayan kişiler için, yazılı metin, yazıyı telaffuzla birleştirmeye ve ayrıca sesin

mantiken nasıl tek tek sözcüklere ayrılması gerektiğini anlamaya yardım eder. Esasen altyazılar, konuşma ve yazının karışımıdır, bu anlamda sözlü ifadeleri, konuşmanın süreksizliği ile yazılı kısa açıklamalardan ayrı bir şekilde temsil eder. Diyalogların altyazılara dönüşümü, üç temel faktörden etkilenir: Yazılı kısa açıklamalar, var olan materyal ve filmin semiyotik yapısıyla bütünleşmelidir; konuşma, değiştirilmiş yazılı şekliyle sunulmalıdır ve altyazılar okuyucuların okuma kapasitelerini göz önünde tutacak şekilde tasarlanmalıdır (Linde&Kay, 1999: 26). Temelde iki çeşit altyazı vardır: Bir tanesi duyma zorluğu için fiziksel yardım amaçlıdır ve diğeri de görsel-ışitsel metinde konuşulan dile aşina olmayanlar için dilsel yardım amaçlıdır.

Göstergebilim açısından, görsel-ışitsel çevirinin en ilginç biçimi fiziksel yardım amaçlı altyazıdır; zira bu tarz altyazılar anlambilimler arasında interaktif ve melez bir nitelik arz ederler. Sözlü söylev bir metinden –eğer ara-zaman sınırı yoksa kolaylıkla yazılı biçime çevrilebilir- ve tonlama, sesin şiddet değişikliği, ses rengi ve tınıdan oluşan üst kesitsel özelliklerden ve kısaca yazılı metinde bazen hayal ürünü olan bütün vokal uygulama özelliklerinden oluşur. Bazın'ın yaklaşımlarıyla sesin sinemaya katılmasıyla başlayan sahnelemede ve montajlamada belli bir ılımlılığa ulaşan gerçekçilik anlayışı (Bordwell, 1997: 61), ilgili altyazıların sunumunda da aktörlüğün derecesine bağlı bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aktörlük -daha genel anlamda sözlü söylev- aynı metnin birçok olası icrasından biri olarak ortaya çıkmaktadır. Aktörlerin mimiklerini, bedensel ve manalı hareketlerini görebilseler bile işitme zorluğu çeken kişiler sözlü görsel-ışitsel metnin bir aktörce sesli icrasını algılayamazlar. İşte bu yüzden altyazılar sözlü metin çevirisiyle birlikte sesli sözsiz olmayan asıl metnin başka anlambilimler arasındaki çevirisini de vermelidir.

Dilsel yardım amaçlı altyazıda asıl metnin üst kesitsel özellikleri, altyazının aracılığıyla değil, fakat direkt olarak hedefe ulaşır. Bu altyazının dublajdan en önemli farkıdır; çünkü dublajda orijinal ses el sürülmeden kalır ve kullanıcı tarafından ulaşılabilir. Fiziksel yardım amaçlı altyazıda başka türlü kaybolabilecek mesajın sözlü birleşimini içinde barındıran başka tür çeviriler de vardır. Bunlar altyazının “arka plan müziği”, “ani gürültü”, “öpücük şapırtısı” gibi ifadeleri de içine aldığı zamanlardaki vakalardır. Sesle ilgili üst kesitsel özelliklerin aynı şekilde transferi dublajda da meydana gelmektedir, fakat öyle bir durumda sorumluluk, dublörün vokal tınısı ile başlayan bir yeniden yorumlama olan aktör dublajının yeniden yorumlamasına verilir.

Fiziksel yardım amaçlı altyazı ile dilsel yardım amaçlı altyazı arasındaki bir diğer önemli fark da asıl metinle karşılaştırıldığı zaman altyazının destek olucu veya tamamlayıcı niteliğinde yatmaktadır. Ve tamamlayıcılığın bu derecesi yeterlilik/kabul edilebilirlik sürecinin yanına yerleştirilebilir. Eğer yeterli çeviri ile biz asıl metnin açıklayıcı potansiyeline maksimum saygıyı kastediyorsak bu kullanıcının bilişsel ve kültürel elastikiyet açısından çok fazla çaba sarf etmesini gerektirir ve böyle bir durumda kullanıcıya daha yakın olan “kabul edilebilir



çeviri” yerine asıl metne mümkün olduğunca çok yakın olunur. “Kabul edilebilir çeviri” kullanıcının en az çabasını gerektirir. Bu kullanıcının göstereceği tek gayret asıl metnin kültürel ve dilsel özellikleri için ödenen fiyat yüzünden duyulan az bir endişedir. Bu anlamda görsel-işitsel aracılık tipleri ile ilgili olarak daha yeterliden daha kabul edilebilire doğru bir hiyerarşi yaratmak mümkündür:

1. Aynı iki dil arasında dilsel yardım amaçlı altyazı; Asıl metnin bozulmadan tam olarak kaldığı ve altyazının tek amacının asıl metnin gerçekleşmesini kolaylaştırmak olan tamamlayıcı bir çeviri biçimidir.

2. Farklı iki dil arasında dilsel yardım amaçlı altyazı; hem tamamlayıcı hem de destek olucu karma bir çeviri biçimidir. Bu altyazıda asıl metin bozulmadan tam olarak kalır; fakat altyazının tek amacı asıl metnin gerçekleşmesini kolaylaştırmak olmayıp aynı zamanda farklı diller arasındaki diyalogların yazılı yorumudur. Bu nedenle diyalogların yazılı oldukları dilde okunmasından çok anlamsal içeriklerinin kavranmasıdır. Arka plandaki ses; asıl metnin bozulmadan tam olarak kaldığı, fakat bir dereceye kadar gizlendiği ve çevrilmiş metnin amacının asıl metnin gerçekleşmesini kolaylaştırmak olduğu hem tamamlayıcı hem de destek olucu karma bir çeviri biçimidir. Bu biçim diyalogların yazılı oldukları dilde okunmasını kolaylaştırmaz; fakat sadece anlamsal içeriklerinin kavranmasını sağlar.

3. Aynı iki dil arasında fiziksel yardım amaçlı altyazı; hem tamamlayıcı hem de destek olucu karma bir çeviri biçimidir. Bu çeviri biçiminde görsel asıl metin bozulmadan tam olarak kalır fakat işitsel asıl metin gizlenir ve altyazının tek amacı asıl metnin olduğu gibi gerçekleşmesi olmayıp aynı zamanda farklı diller arasındaki diyalogların yazılı yorumudur. Bu nedenle diyalogların yazılı oldukları dilde okunmasını kolaylaştırmayıp, sadece anlamsal içeriklerinin kavranmasını sağlamaktadır.

4. Farklı iki dil arasında fiziksel yardım amaçlı altyazı da benzer amaçlara hizmet ederek; hem tamamlayıcı hem de destek olucu karma bir çeviri biçimidir. Bu çeviri biçiminde görsel asıl metin bozulmadan tam olarak kalır; fakat işitsel asıl metin gizlenir ve altyazı asıl metnin olduğu gibi gerçekleşmesini kolaylaştırmayıp aynı zamanda farklı diller arasındaki diyalogların yazılı yorumunu sağlar. Bu nedenle diyalogların yazılı oldukları dilde okunmasını değil sadece başka bir dilde anlamsal içeriklerinin kavranmasını kolaylaştırır.

### **3. ALTYAZI GÖSTERİMİNDE TEMEL KOŞULLAR: TEMEL METİN GÖSTERİMİ HASSASİYETİ**

Altyazının açık ve anlaşılır olması konusundaki prensipler şu şekilde sıralanabilir:

- 1) Ekrandaki metnin karakterlerinin büyüklüğü normalden iki misli daha fazla ve konumları ise (aşağıda ve yukarıda olmak üzere) karışık gösterilmelidir.
- 2) Altyazıda yer alan sözcükler tek bir boşlukla birbirinden ayrılmalıdır.
- 3) Metin genellikle siyah bir çerçeve içerisinde verilmelidir.
- 4) Metnin okunmasını kolaylaştırmak için; konuşmacının pozisyonuna göre metni sola, ortaya ya da sağa yerleşik biçimde verebilirsiniz.
- 5) Evrensel anlamlar içeren noktalama işaretleri kullanılmalıdır. Noktalama işaretleri söz diziminin yapısı hakkında önemli ipuçları verir ve etkili olması için yerli yerinde kullanılmalıdır. Noktalama işaretlerinin etkinliğini artırmak için; ünlem ve soru işaretlerinden önce bir boşluk, virgül, iki nokta üst üste, noktalı virgül ile aradaki altyazılara eklenecek noktadan sonra ve (iki kelimeyi ya da bir kelimenin seslerini birbirinden ayıran çizgi hariç) konuşma çizgisinin her iki yanında bir boşluk, ayrıca parantez ve tırnak açmadan önce ve parantez ile tırnağı kapattıktan sonra yine bir boşluk bırakılmalıdır.

### **4. GÖRÜNTÜ DEĞİŞİKLİKLERİ VE MUHTEMEL PROBLEMLERLE BAŞ EDEBİLME YOLLARI**

Altyazının/konuşmaların eşzamanlı uyumunu sağlamak konusunda verilen tavsiyelerden başka, altyazı zamanlamasını etkileyen televizyon filminin şüphesiz başka yönleri de mevcuttur. Görüntü değişikliğinin tahsis edilen süreyi aşmasına izin veren altyazılar önemli derecede algılama karışıklığına yol açar ve bu durumdan sakınmak gerekir. Göz hareketleri ile ilgili yapılan araştırmalara göre; bir altyazı gösteriminin tam ortasında gerçekleşen hızlı görüntü değişiklikleri, izleyicinin henüz bir kısmını okumuş olduğu altyazının başladığı yere dönmesine ve tekrar tekrar okumasına neden olmaktadır. Gerçekte, birçok programda yer alan görüntü değişikliklerinin sıklık ve hızının alt yazı çevirmenleri için ciddi sıkıntılara yol açtığı bilinmektedir. Bu nedenle görüntü değişse bile, okuyan kişinin yeni görüntüye adapte olması için altyazı en az bir saniye sonra değiştirilmelidir. Görüntü değişiklikleri normalde konuşmanın başlangıcını ya da sonunu belirtmektedir. Bu yüzden alt yazı çevirmeni; konuşmacı ile görüntü eş zamanlı olduğu durumda görüntü değişikliği üzerine bir altyazı eklemelidir.

Hızlı görüntü değişiklikleri ile baş edebilmek için genel kurallar şunlardır:

- 1) Görüntü değişikliğinden bir saniye önce altyazı eklemekten ve görüntü değişikliğinden bir saniye sonra altyazıyı uzaklaştırmaktan sakınmak gerekmektedir.
- 2) Altyazıyı görüntü değişikliği ile uygun eş zaman içerisinde vermek şarttır.
- 3) Bir cümleyi birden fazla altyazıya bölmek gerekiyorsa; cümlenin doğal olarak bölünüp bölünemeyeceğine ve bu şekilde oluşturulan altyazılara yeterli gösterim zamanı verilip verilmeyeceğine bakılmalıdır.

Ekrandaki görüntünün soluklaşması ve sağa sola hareket etmesi hızlı görüntü değişikliklerinde meydana gelen algısal etkiyi yaratmaz, bu bakımdan altyazı çevirmenin de benzer şekilde etkilenmesine gerek yoktur. Büyük sahne değişiklikleri de, görüntü değişikliklerinde yaşanan benzer sıkıntılara neden olmaktadır. Özellikle konuşmacının sahnedeki son sözünü söylediği sırada –ki bu hayati derecede önem taşıyan vurucu bir ifade olabilir- sahnenin anında değişmesi bu sıkıntılardan biridir. Böyle durumlarda görsel karışıklıktan kaçınmak için altyazı sahne değişikliğinden önce uzaklaştırılmalıdır. Bazı film teknikleri, sahne değiştikten sonra gelecek diğer sahneyi film müziği ile tanıtır. Altyazı çevirmeni mümkünse altyazı gösteriminden önce sahne değişikliğini beklemelidir. Eğer bu mümkün değilse, alt yazıda “sesin kime ait olduğu” açıkça belirtilmelidir.

### 5. ALTYAZI ÇEVİRİSİNİN İNCELİKLERİ

Altyazı çevirisinde başarıya ulaşabilmek ve yapılan altyazı çevirisinin yeterlilik düzeyinin yüksek olabilmesi için aşağıdaki prensiplerin mutlaka dikkate alınması şarttır; zira Sean Cubitt’in, “Preliminaries for a Taxonomy and Rhetoric of on-screen writing” başlıklı makalesindeki ifadesine göre, ancak alt yazıdır ki filmin görsel ve işitsel kodları arasındaki ayrıma ulaşmasında seyirciye esaslı bir destek sağlar (Bignell, 1999: 71):

- 1) Seyirciye yeterli okuma zamanı verilmesi,
- 2) İzleyicinin takip güçlüğüünün azaltılabilmesi için:
  - a) Gerçekten ne söylendiğini eşleştirmek için gayret ederek, konuşulan sözü sansürsüz bir şekilde aynı anlam ve karmaşıklıkla yansıtmak,
  - b) Tüm aşıkâr konuşma ve ilgili ses efektlerini içeren altyazıları tertip etmek,
  - c) Altyazıları makul bir şekilde zamanında ve uygun boşluklara yerleştirmek,
- 3) Konuşulan sözde gereksiz değişiklikler yapmaksızın, düzenli ve duyarlı bir şekilde kolayca okunan ve yaygın olarak kullanılan cümleleri kapsayan altyazılar tertip edilmesi,
- 4) Çocuklara yönelik altyazıda, hedef seyirci kitlesinin yaşının hesaba katılması,

- 5) Genişletme tekniği: erek dilde mevcut telafi edilemeyecek bazı kültürel farklılıklar nedeniyle orijinal metinde bir açıklama yapmak gerektiğinde kullanılır.
- 6) Açıklama tekniği: orijinal metnin ifade tarzının erek dilde aynı sözdizimiyle yeniden oluşturulmasının mümkün olmadığı durumlarda başvurulur,
- 7) Aktarma tekniği: kaynak metni bütünüyle ve doğru olarak çevirme stratejisidir.
- 8) Benzetme: belirgin insan ve yer isimlerinin bulunduğu biçimleri aynen muhafaza eder.
- 9) Kopya etme: kaynak metinde daha önce hiç duyulmamış bir terimle karşılaşıldığı durumlarda -ki bunlar üçüncü bir dil ya da anlamsız karmaşık bir dil kullanımı olabilir- kullanılır.
- 10) Yer değiştirme: verilen efektin çevirisinin içerikten daha önemli olduğu durumlarda, sözgelimi bir çizgi filmde yer alan komik bir şarkı gibi özel efektlerin bazı türlerinin orijinali kullanıldığında tercih edilen bir yoldur.
- 11) Kısaltma: metnin mümkün olduğu ölçüde göze batmayacak şekilde kısaltılmasıdır.
- 12) Büyük kısmını yok etme: kısaltmanın had safhadaki bir biçimi olup, konuşma hızı gibi bazı nedenlerle önemli potansiyele sahip öğelerin bile çıkartıldığı bir yoldur.
- 13) Kaldırma(Yazıdan çıkarma): metnin bazı bölümlerinin bütünüyle çıkarılmasıdır.
- 14) Teslim olma: hiçbir çeviri stratejisiyle çözümlenemeyen ve anlam kaybının kaçınılmaz olduğu durumlarda kabul edilen yoldur.

## 6.GERÇEK HATALI UYGULAMA ÖRNEKLERİ

Altyazı hata örnekleri piyasalarda kolaylıkla bulunan DVD, VCD, DVX ve gösterime sunulmuş belli başlı filmlerden alınmıştır. Hata türleri kategorize edildiğinde genel olarak hatalar şu alt başlıklarda incelenmektedir:

### 6.1. Aktarım (Transfer) Hataları

Aşağıdaki örnek Paul Haggis'in yazıp yönettiği, 2004 yapımı 'Çarpışma (Crash)' adlı filminden alınmıştır.

**-Why don't you just pay for the lock and I won't charge you for the time.**

- Hey baksana kilidin parasını öde, işçilik parası istemem. X

- Neden sadece kilidin parasını ödemiyorsun? Ben de bu süre için para almayacağım. ✓

Bir diğer aktarım hatası ise 'Sessiz Tepe' (Silent Hill) filminden alınmıştır. Yönetmenliğini Christophe Gans'ın üstlendiği filmin başrollerinde Radha Mitchell ve Sean Bean oynamaktadır.

**-Listen, my wife, she came through here last night.**

- Dinle, karım, dün gece buraya gelmiş olabilir. X
- Dinle, karıcığım, o dün gece buraya geldi. ✓

**6.2. Yanlış Yorumlama (Misinterpretation) Hataları**

Aşağıdaki örnek 7 dalda OSCAR adaylığı bulunan dünyaca ünlü çocuk edebiyatı klasiklerinden Düşler Ülkesi (Finding Neverland) adlı filmin altyazılarından alınmıştır. 2004 yapımı film, Marc Forster tarafından beyaz perdeye aktarılmıştır.

**- Only the true master would attempt these tricks without either measure of safety.**

- Sadece gerçek bir sahip bu hileleri hiç bir emniyet ölçüsüne sahip olmadan deneyecektir. X
- Yalnızca gerçek sahibi bu numaraları önlem almadan deneyecektir. ✓

Bu hata tipine bir örnek de Kelly Asbury'nin yönettiği Shrek üçlemesinin (2001,2004 ve 2007) ikinci bölümünün altyazılarından alınmıştır.

**-Are we there yet?**

- Yeter! Geldik mi? X
- Hala orada mıyız? ✓

**6.3.İfadedeki Bir Ya Da Daha Fazla Elementin Atlanması (Omission) Hataları**

Atlama türü hatalar birçok film altyazısında karşımıza çıkmaktadır. Bu filmlerden biri de Brad Silberling'in yönettiği Melekler Şehri (City of Angles) adlı filmidir. Filmin başrollerini Meg Ryan ve Nicolas Cage gibi ünlü oyuncular paylaşmaktadır. Aşağıdaki örnekler bu filminden alınmıştır.

**-I never know what to say.**

- Ne cevap vereceğimi bilemiyorum. X
- Ne diyeceğimi hiçbir zaman bilemem. ✓

**-So what are you hiding from?**

- Neyden gizlenmek? X
- Öyleyse, neyden gizleniyorsun? ✓

**6.4. Kaynak Metne Müdahale (Interference) Hataları**

Kaynak metne müdahaleden kaynaklanan hatalara bir örnek Başrollerinde Anjelica Huston ve John Cusack'ın oynadığı, fantastik komedi filmi Addams Ailesi (Addam's Family) filminin altyazılarında karşımıza çıkmaktadır.

**-Ask for a loan-- beg.**

- Borcunu sor—dilenme X
- Borç para iste—dilen. ✓

Otistik bir baba olan Sam Dawson (Sean Penn) ve zeka düzeyi yüksek kızının ( hikayesinin anlatıldığı Benim Adım Sam (I'm Sam) adlı filmin altyazılarında da bu tür bir hata örneği mevcuttur.

**-They don't sound like they were brushed.**

-Fırçalanmış gibi gelmiyor sesleri. X

-Fırçalanmış gibi gözüküyorlar. ✓

### 6.5.Fazladan Ekleme (Addition) Hataları

Aşağıdaki örnekler Yedi (Seven) filminden alınmıştır. Yedi (Seven) Senaryosu Andrew Kevin Walker tarafından yazılmış olan, Hıristiyanlık dinindeki 7 ölümcül günahı işleyenleri öldüren bir seri katili ve onun peşindeki iki polis dedektifinin çabalarını konu alan, Hollywood yapımı bir gerilim filmidir.

**- We'll be real glad when we get rid of you, Somerset.**

**- Always these questions.**

- Senden kurtulduğumuzda gerçekten sevineceğiz, Somerset. Her zaman böyle tuhaf sorular soruyorsun. X

- Senden kurtulduğumuzda gerçekten sevineceğiz, Somerset.

- Her zaman bu sorular. ✓

**- Wait. No one bothers with vital signs?**

- Bekle bir dakika. Hayat belirtisi gören var mı? X

- Bekle. Hayat belirtisi gören var mı? ✓

### 6.6. Anlamsızlığa Düşme ( Nonsense) Hataları

Anlamsızlığa düşme hatası yönetmenliği John Moore'a, senaryosu Scott Frank'a ait Anka'nın Uyanışı (Flight of the Phoenix) filminin altyazılarında karşımıza çıkmaktadır. Film, Gobi çölüne düşen bir uçaktan sağ kalan ve kurtarıma ümidi olmayan yolcuların yaşadıklarını konu alan bir aksiyon filmidir.

**- You can't just show up and shut us down.**

- Öylece meydana çıkıp da bizi kapatamazsın. X

- Öylece meydana çıkıp da kuyuyu kapatamazsın. ✓

Aşağıdaki örnek Tim Burton'un yönettiği Çarli'nin Çikolata Fabrikası (Charlie's Chocolate Factory) adlı filminden alınmıştır. Roald Dahl'ın sevilen romanından sinemaya aktarılan filmin başrolünde Johnny Deep yer almaktadır.

**- But that is called cannibalism, my dear children and is, in fact, frowned upon in most societies.**

- Ama buna yamyamlık denir çocuklar ve bazı topluluklarda yaygındır. X

- Ama buna yamyamlık derler sevgili çocuklar. Aslında pek çok toplumda da hoş görülmemektedir. ✓

### 6.7. Yanlış Anlama Tercih Etme (İncorrect Meaning) Hataları

Frida (Frida) ünlü bir ressam olan Frida Kahlo'nun yaşam öyküsünü anlatmaktadır. Julie Taymor tarafından Hayden Herrera'nın kitabından uyarılana

filmin başrollerinde Salma Hayek ve Alfred Molina'yı seyretmekteyiz. Aşağıdaki örnek bu filmin altyazılarından alınmıştır.

**- You know what I think of you and your stinking murals?**

- Sen ve kokuşmuş kadınların hakkında ne düşündüğümü biliyor musun? X
- Sen ve kokuşmuş duvar resimlerim hakkında ne düşündüğümü biliyor musun? ✓

Kelly Asbury'nin yönettiği animasyon filmi Shrek üçlemesinin (2001,2004 ve 2007) ikinci bölümünün altyazılarında karşımıza çıkan diğer bir yanlış anlamı tercih etme hatası ise şu şekildedir:

**- And she'll never forgive you if you don't.**

- Ve sen evliliklerini kutsamazsan bizimle bir daha konuşmayacak. X
- Ve eğer vermesen seni asla affetmeyecek. ✓

### 6.8. Metinde Kayba Düşme (Loss) Hataları

Aşağıdaki örnek Carlos Saldanha'nın yönettiği ve Ray Romano, John Leguizamo ile Denis Leary'nin seslendirdiği başarılı animasyon 'Buz Devri 2: Erime Başlıyor' (Ice Age 2: The Meltdown) adlı filminden alınmıştır.

**- Hey, it is my turn to hit the sloth. Mine.**

- Hey benim sıram! Benim ki X
- Hey miskine vurma sırası artık benim. ✓

Otistik bir baba olan Sam Dawson (Sean Penn) ve zeka düzeyi yüksek kızının ( hikayesinin anlatıldığı Benim Adım Sam (I'm Sam) adlı filmin altyazılarında da bu tür bir hata örneği mevcuttur.

**- Ask Bob! Ask Bob's Big Boy.**

- Bob'un Big Boy'una sor. X
- Bob'a sor! Bob'un büyük adamına sor. ✓

### 6.9. Bağlaşıklık Eksikliği ( Loss Of Cohesion) Hataları

Bağlaşıklık eksikliği hatası 7 dalda OSCAR adaylığı bulunan dünyaca ünlü çocuk edebiyatı klasiklerinden Düşler Ülkesi (Finding Neverland) adlı filmin altyazılarından alınmıştır. 2004 yapımı film, Marc Forster tarafından beyaz perdeye aktarılmıştır.

**-You find a glimmer of happiness in this world, there's always someone who wants to destroy it.**

- Bu dünyada mutluluk parıltısı buluyorsun her zaman birileri çıkıp bunu mahvediyor. X
- Bu dünyada ne zaman bir umut ışığı bulsan bunu mahvemek isteyen birileri muhakkak oluyor. ✓

**-Cheap labour, factory space, but they feel a lot safer living over the border in El Paso.**

-Ucuz işçilik, fabrika bölgesinde çalışınca El Paso'da yaşamı daha güvenli buluyorlar. X

-Ucuz işçilik ve fabrika bölgesi olmasına rağmen El Paso sınırından uzakta yaşamayı çok daha güvenli buluyorlar. ✓

**6.10. Öğeleri Yanlış İlişkilendirme Hataları**

Öğeleri yanlış ilişkilendirme hatasının yapıldığı filmlerden biri Brad Silberling'in yönettiği Melekler Şehri (City of Angels) adlı filmidir. Filmin başrollerini Meg Ryan ve Nicolas Cage gibi ünlü oyuncular paylaşmaktadır. Aşağıdaki örnek bu filmde alınmıştır.

**-Seth knows no fear**

...no pain...

...no hunger.

- Seth, korku...

...acı...

...açlığı bilmez. X

-Seth korku, acı, açlık nedir bilmez. ✓

**6.11. Biçimdeş Sözcük Kaynaklı Hatalar**

Aşağıdaki örnek Esaretin Bedeli (Shawshank Redemption) adlı filmde alınmıştır. Frank Darabont'un yönetmenliğini üstlendiği dram türü filmin başrollerinde Tim Robbins ve Morgan Freeman'ı izlemekteyiz.

**- Look magazine.**

- Bak, magazinler. X

- Dergiye bak. ✓

Diğer bir biçimdeş sözcük kaynaklı hata ise 7 dalda OSCAR adaylığı bulunan dünyaca ünlü çocuk edebiyatı klasiklerinden Düşler Ülkesi (Finding Neverland) adlı filmin altyazılarından alınmıştır. 2004 yapımı film, Marc Forster tarafından beyaz perdeye aktarılmıştır.

**-Surely you don't intend to keep spending your afternoons with those children, do you ?**

-Umarım sen öğleden sonralarını bu çocuklarla geçirmeyi aklına getirmiyorsundur değil mi? X

- Eminim öğleden sonralarını bu çocuklarla geçirmeyi düşünmüyorsunuzdur değil mi? ✓



### 6.12. Eksik Çeviri (Undertranslation) Hataları

Aşağıdaki eksik çeviri hataları Testere 2 (Saw II) filminden alınmıştır. Filmin yönetmenliğini Darren Lynn Bousman üstlenirken, Tobin Bell ve Tim Burd gibi oyuncular başrolleri paylaşmaktadır. Film korku ve gerilim türündedir.

**-This officer I.D.'d him just by looking at him?**

-Kimliğini saptamışlar mı? X

-Şu memur, cesedi sadece yüzüne bakarak mı teşhis etmiş? (saw II) ✓

**-I'll fucking kill you!**

-Seni öldüreceğim! X

-Geberteceğim seni ! ✓

( Öldürmek yalnız 'kill' sözcüğüyle ifade edilebilirdi ancak burada 'fucking kill' denmiştir.)

### 6.13. Uyarılama (Adaptation) Hataları

Mavi Kadife (Blue Velvet) isimli filmde alınan altyazı, uyarılama hatasına örnek teşkil etmektedir. Mavi Kadife filminin yönetmenliğini David Lynch üstlenirken, başrolleri Dennis Hopper, Kyle MacLachlan, ve Isabella Rosselini gibi isimler paylaşmaktadır.

**- You mean Meadow Lane? Frank! Frank, what's the matter with him?**

- Çimli yolda mı? Frank, neyi var onun? X

-“Çayır Sokağı”nı mı kastediyorsun? Frank, neyi var onun? ✓

Bu hata tipine diğer bir örnek ise Cafe'deki Kız (The Girl in the Cafe) adlı filmin altyazılarından alınmıştır. Filmin yönetmenliği David Yates üstlenmiştir. Başrollerini Bill Nighy ve Kelly Macdonald'ın paylaştığı filmde, komedi ve romantizmi sentezlenerek izleyicilere sunulmuştur.

**- I'll have the pea soup and the special risotto.**

- Ben bezelye çorbası ve İtalyan usulü etli ve peynirli çorbadan alacağım. X

-Ben bezelye çorbası ve risotto alacağım. ✓

(Risotto' piringten yapılan pilav benzeri bir İtalyan yemeğidir. Çevirmenin bu kelimeyi 'çorba olarak uyarlaması tamamen yanlış olmuştur'. Pek çok yerde 'risotto' değiştirilmeden kullanılmaktadır. Eğer mutlaka çevirmek istiyorsak 'pilav' tercih edilmelidir.)

### 6.14. Yersiz Açıklama (Inappropriate Paraphrase) Hataları

Aşağıdaki yersiz açıklama örnekleri Uzak Ufuklar (Far and Away) adlı filmde alınmıştır. Tom Cruise ve Nichole Kidman'ın başrollerini paylaştığı filmin yönetmeni Ron Howard'dır.

**-I'm lost in a fog of commerce and compromise.**

-Ticaret ve tavizle dolu bir hayatın sisinde kayboldum. X

-Ticaret ve uzlaşma sisinde kayboldum. ✓

Aşağıdaki örnek Esaretin Bedeli (Shawshank Redemption) adlı filminden alınmıştır. Frank Darabont'un yönetmenliğini üstlendiği dram türü filmin başrollerinde Tim Robbins ve Morgan Freeman'ı izlemekteyiz.

- **Says here that you've served 30 years of a life sentence.**
- Burada ömür boyu mahkûmiyetinin 30 yılını geçirdiğin yazıyor. X
- Müebbet hapis cezanızın otuz senesini doldurmuşunuz. ✓

### 6.15. Gereksiz Yineleme (Repeatition) Hataları

Aşağıdaki yineleme hatası örneği Cinderella Man (Cinderella Man) filminden alınmıştır. 2005 yapımı film Amerikan tarihinin en büyük boks yıldızlarından İrlanda asıllı James Braddock'un gerçek yaşam öyküsünden uyarlanmıştır. Yönetmenliğini Ron Howard'ın üstlendiği filmin başrollerini Russell Crowe ve Reene Zellweger paylaşmaktadır.

- **Do you understand me? Is that clear?**
- Anladınız mı beni? Anlaşıldı mı? X
- Anladınız mı beni? Yeterince açık mı? ✓

Bu hata tipine verilebilecek diğer bir örnek ise Narnia Günlükleri: Aslan, Cadı ve Dolap (The Chronicles of Narnia: Prince Caspian) adlı filmin altyazılarında karşımıza çıkmaktadır. 2007 yapımı filmin yönetmeni Andrew Adamson'dır.

- **You knew this would happen.**
- **I didn't know.**
- Böyle olacağını biliyordun yani?
- Böyle olacağını bilmiyordum. X
- Böyle olacağını biliyordun yani?
- Bilmiyordum. ✓

### 6.16. Sesli Duraklama (Vocal Hesitation) Hataları

Sesli duraklama hatası yönetmenliği John Moore'a, senaryosu Scott Frank'a ait Anka'nın Uyanışı (Flight of the Phoenix) filminin altyazılarında karşımıza çıkmaktadır. Film, Gobi çölüne düşen bir uçaktan sağ kalan ve kurtarılmaya ümidi olmayan yolcuların yaşadıklarını konu alan bir aksiyon filmidir.

- **Uh...Captain Towns...we only have, uh... five chances at this, so, uh...good luck.**
- Uh... Kaptan Towns... sadece, uh...beş şansımız var, o yüzden...iyi şanslar. X
- Eee.. Kaptan Towns... sadece eee...beş şansımız var, o yüzden, eee iyi şanslar. ✓

### 6.17. Noktalama Hataları

Aşağıdaki örnek Paul Haggis'in yazıp yönettiği, 2004 yapımı 'Çarpışma (Crash)' adlı filminden alınmıştır.

**-You don't think that's true?**

- Yoksa inanmıyor musun X
- Bunun doğru olmadığını mı düşünüyorsun? ✓

**-You watch the Discovery Channel?**

- Diskaviri kanalı izler misin. X
- Discovery Channel izler misiniz? ✓

Çevirmen yukarıdaki iki cümlede de, cümle sonuna soru işareti koymayarak noktalama hatası yapmıştır. Ayrıca ikinci örnekte yazım hatası da mevcuttur.

Otistik bir baba olan Sam Dawson (Sean Penn) ve zeka düzeyi yüksek kızının hikayesinin anlatıldığı Benim Adım Sam (I'm Sam) adlı filmin altyazılarında da bu tür bir hata örneği mevcuttur.

**-Eight years every Thursday video night, and you forgot?**

- Sekiz yıldır her Perşembe video gecesi yaparız ve sen bunu unuttun. X
- Sekiz yıldır her Perşembe gecesi video gecesidir ve sen bunu unuttun ha? ✓

**6.18. Artık Çeviri (Overtranslation) Hataları**

Aşağıdaki artık çeviri örnekleri Mike Newell'in yönettiği Köstebek (Donnie Brasco) isimli filmin altyazılarında karşımıza çıkmaktadır. 1997 yapımı filmin başrollerinde Al Pacino ve Johny Deep'i seyretmekteyiz. 1978'de geçen film, bir FBI ajanı olan Joe Pistone'un mafyayı nasıl yenilgiye uğrattığını anlatmaktadır.

**-I tell you right now, we better start earning or somebody's gonna get clipped.**

- Hemen şu anda söylüyorum, para kazanmaya başlasak iyi olur yoksa biri ölecek. X
- Hemen söylüyorum, para kazanmaya başlasak iyi olur yoksa biri ölecek. ✓

Bu cümlede hemen ve şu anda kelimeleri bir arada kullanılarak kaynak metinden erek metne gerekli örtükleme yapılmadan bağımlı çeviri yapıldığı için artık çeviri(Overtranslation) hatası yapılmıştır.

**- With my eyes, I'm looking at you**

- Kendi gözlerimle, tam sana bakıyordum X
- Gözlerimle sana bakıyordum. ✓

Bu cümlede de **Kendi** gözlerimle ifadesindeki kendi artık çeviridir. Çünkü gözlerimle ifadesinin olduğu yerde kendi kelimesi fazladır.

**6.19. Telafi (Compensation) Eksikliği Hataları**

Aşağıdaki telafi eksikliği hatası Adım David (I'm David) adlı filmin altyazılarından alınmıştır. Filmin yönetmeni Paul Feig, başrol oyuncuları ise James Caviezel, Ben Tibber ve Joan Plowright'tır. Macera-aksiyon türündeki film 2003 yapımıdır.

**-You must blend in with the people around you.**

-Hemen çevrendekilerin arasına karış. X

-Hemen çevrendekilerin arasına karışmalısın. ✓

Telafi eksikliğinden kaynaklanan diğer bir hata ise 2004 yapımı Kelebek Etkisi (The Butterfly Effect) adlı filminin alt yazılarından alınmıştır. Eric Bress’in yönettiği filmin başrollerinde Ashton Kutcher ve Amy Smart oynamaktadır.

**-Look at that fucking guy.**

-Kim bu ucube? X

-Şu sersem herife bak. ✓

**SONUÇ**

Yukarıda detaylı örneklerle ele alındığı gibi, Türk sinema sektörünün alt yazılı film alt başlığında ortaya koyduğu performans hiç te iç açıcı görünmemektedir. Sektörle ilgili yasal düzenlemelerin genel eksikliğine bağlı olarak alt yazı üretimi, kontrolü, denetlenmesi ve standartlarının oluşturulması meselesi, sektördeki diğer alt alanların yaşadığı genel sıkıntıya paralel sıkıntılar içindedir. Sektörel üretim çoğunlukla yasal ya da meşru sayılamayacak, yeterlilikten, ehliyet ve yetkiden uzak, şahıs, merkez veya tüzel yapıların elindedir. Böylesi bir keşmekeş yapıdan da - yukarıda incelenen örneklerde açıkça görüldüğü üzere - sıkıntılı ve son derece hatalı ürünler çıkmaktadır. Çözümde ilk adım yasal boşlukların bir an önce giderilmesinden sonra yüksek öğretim mevzuatında alt yazı üretimi konusunda ilgili akademik yapıların oluşturulması olacaktır. Daha sonra, ilgili ürünlerin standartlarının oluşturularak, denetlemenin gerçekleştirilebileceği bir özerk yetkili kurumun hayata geçirilmesi şart görünmektedir. Bu sayede, çerçevesi yetkili kurumlarca belirlenmiş lisanslara sahip olmayan insanların, keyfi bir tarz ve usulde alt yazı üretmelerinin önüne geçilerek, sinema iletişimi alanında optimal ve/veya maksimal değerlere ulaşılabilmesi mümkün kılınabilecektir.

**KAYNAKÇA:**

Arijon, Daniel, (1976), *Grammar of the Film Language*, London: Focal Press.

Bignell, Jonathan, ed., (1999), *Writing And Cinema*, Essex: Longman Perason Education Ltd.

Bordwell, David, (1997), *On the History of Film Style*, Cambridge: Harvard University Press.

Boztaş İsmail ve Şirin Okyayuz Yener, (2005), *Açıklamalı Çeviri Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Dries, Josephine, (1995), *Dubbing and Subtitling*, Bruxelles: The European Institute for the Media.

Luyken, George Michael, (1991), *Overcoming Language Barriers in Television*, Manchester: The European Institute for The Media.

Monaco, James, *How to Read a Film*, (1981), revised ed., New York: Oxford University Press.

Zoe De Linde & Neil Kay, *The Semiotics of Subtitling*, (1999), Manchester: St Jerome Publishing.

[http://www.ofcom.org.uk/static/archive/itc/itc\\_publications/codes\\_guidance/standards\\_for\\_subtitling/index.asp.html](http://www.ofcom.org.uk/static/archive/itc/itc_publications/codes_guidance/standards_for_subtitling/index.asp.html), 22 Eylül 2006.

[http://www.logos.it/pls/dictionary/linguistic\\_resources.cap\\_4\\_19?lang=en](http://www.logos.it/pls/dictionary/linguistic_resources.cap_4_19?lang=en), 24 Eylül 2006.

<http://www.transedit.se/history.htm><http://www.transedit.se/history.htm> , 15 Eylül 2006.

<http://www.proz.com/howto/158?&print=1> , 10 Eylül 2006.

## ÖRNEKLERLE TÜRK EDEBİYATI'NDA MEDHİYE

Arş. Gör. Reyhan KELEŞ  
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı  
Türk İslam Edebiyatı Bölümü  
reyhansemiz@mynet.com

### Özet

Bir kimseyi ya da bir nesneyi övme anlamına gelen methiye Edebiyat Tarihi boyunca pek çok şâir tarafından sıkça kullanılmıştır.

Methiye, daha çok kaside nazım şekli ile yazılsa da diğer nazım şekillerinde de örneklerine rastlanmaktadır.

Biz bu araştırmamızda methiyenin genel olarak edebiyattaki yerini verdikten sonra başta kaside olmak üzere diğer nazım şekillerindeki örneklerini vermeye çalıştık. Bu örnekleri herhangi bir tasnif yapmadan farklı Divan Edebiyatı şâirlerimizden seçtik.

**Anahtar Kelimeler:** Methiye, nazım şekli, kaside.

## WITH EXAMPLES IN THE TURKISH LITERATURE EULOGY

### Abstract

Eulogy, which means praising anyone or any object, has frequently been used by a number of poets throughout literary history.

Even though Eulogy is written in ode verse form, examples are also seen in other verse forms.

In our study, having given its place in literature of eulogy first ode in general, we tried to give examples of poetry in other ways. We chose these examples from our different Divan Literature poet without any classification.

**Key Words:** Eulogy, verse form, ode.

## GİRİŞ

Sözlükte, övme, övgü<sup>1</sup>, birinin meziyetlerini dile getirme<sup>2</sup>, bir şeyi veya kimseyi övme<sup>3</sup> anlamındaki medh kökünün sonuna nisbet eki getirilerek yapılmış olan medhiyye kelimesi Divan Edebiyatı'nda bir anlatım tarzına verilen addır.<sup>4</sup>

Kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilere göre methiye yazma geleneği İran'da başlamıştır. Sasani hükümdarları, saraylarında yaptıkları işleri şiirle hikâye eden ve kendilerini övmekle görevlendirilen kimseler bulundurmışlardır. Bunlar sarayda bir bakıma resmi görevi olan şâirlerdir. Daha sonraki çağlarda da bu gelenek sürdürülmüştür. Sultanlar, zamanın en ünlü şâirlerini saraylarına almışlar, onları her gittikleri yere götürmüşlerdir. Gazne Sultanları, özellikle Gazneli Mahmut, zamanın en seçkin İran şâirlerini sarayına almıştır. Onlara sultânü'ş-şuarâ, melîkü'ş-şuarâ gibi ünvanlar vermiştir.<sup>5</sup> Nitekim bu konuda Tahîrî'l- Mevlevî "Nazm ve Eşkâl-i Nazm" adlı eserinde şunları söylemiştir: "Sultan Mahmûd-ı Gaznevî'nin sarayında bir maiyyet taburu teşkil olunacak derecede şâir mevcûd imiş ki adedleri dört yüzü tecâvüz edermiş. Sultân-üş Şuarâ unvânı ile bunların reisi olan Unsûrî'nin derece-i servetini şundan anlamalı ki sofrâ takımını altından, sacayağını gümüşten yaptırmış."<sup>6</sup> Her ne kadar İran sahasında "medhiye dökme"<sup>7</sup> geleneği Sultanlar tarafından desteklense de bir dönem Unsûrî ve Enverî gibi methiyeciler bu tavra karşı rahatsızlıklarını belirtmiş, hatta bazı şâirler methiyeciliğe tövbe bile etmişleridir. Nitekim Senâi-i Gaznevî, Ebu'l- Ferec-i Rûnî, Mes'ûd-ı Sa'd-ı Selmân, Seyyid Hasan-ı Gaznevî<sup>8</sup> gibi şâirler methiyeciliğe tövbe eden şâirlerdendir.

Câhiliye Devri'nde de Araplar bu geleneği benimsemişlerdir.<sup>9</sup> İslam'ın İran bölgesinde yayılmasından sonra doğan yeni Farsça şiirin Arap Edebiyatı te'siriyle esas nazım şekli kaside ve başlıca konusu methiye olmuştur. İslâmiyet'in doğuşuyla birlikte Mekke'de Hz. Peygamber'in varlığını duyan Meymun b. Kays el- A'şâ Müslüman olmamasına rağmen sırf mükâfata nâil olmak için methiye nazmetmiştir. Yalnız bu güçlü şâirin Müslüman olup İslam'ın kuvvet kazanmasını istemeyen Kureyşliler şâire çeşitli hediyeler vererek Müslüman olmasını engellemişlerdir. Methiye yazan şâirlerin mükâfatlandırılması gerektiği fikrine Hz. Ömer'de de rastlıyoruz. Nitekim o ve bazı sahabeler şâirlerin methiyeler karşısında bağış almalarını hoşgörüle karşılamışlardır. Kaynaklar başta Hassan b. Sâbit olmak üzere Kâ'b b. Mâlik, Abdullah b. Revâha gibi ilk Müslüman şâirlere beytül-

<sup>1</sup> Akkuş, 2007: 143; Pakalın, 1953: 435; Karaalioğlu, 1967: 104; Pala, 2007: 301.

<sup>2</sup> Durmuş, 2004: 406.

<sup>3</sup> Akay, 1976: 73; Özkırmı, 2004: 881.

<sup>4</sup> Şimşek, 2008: 389.

<sup>5</sup> Meydan Larousse, Methiye 1972: 680.

<sup>6</sup> Cengiz, 1972: 50.

<sup>7</sup> Büyük Larousse, Methiye 1986: 8071.

<sup>8</sup> Çiftçi, 2004: 409.

<sup>9</sup> Meydan Larousse, Methiye 1972: 680.

mâlden yardım sağlandığı bilgisini vermektedir.<sup>10</sup> Yalnız yine de Hz. Muhammet ve Hulâfa-yı Râşidin döneminde methiyecilik fazla itibar görmemiştir.<sup>11</sup>

Emeviler Devri'nde methiyeler, şâirlerine verilen bol ve değerli hediyelerin etkisiyle daha da gelişerek Arap şiirinin en itibarlı türü haline gelmişlerdir. Abbasiler döneminde de başta halifeler olmak üzere devlet ricâlinin kapılarını şâirlere açmalarıyla bu gelenek aşırılık ve abartılarla dolu uzun methiyelerle devam etmiştir.<sup>12</sup> Bu durum İran Hükümdarları başta olmak üzere Emeviler ve Abbasiler'in methiye yazan şâirlere bol bol ihsân vererek bu tarz şiirin samimiyetten uzak, ölçsüz övgüler haline gelmesine sebep olmuştur.

Klasik Edebiyatımızda Hoca Neş'et gibileri müstesna, hemen her şâirin methiye yazdığı bilinmektedir. Bu övgülerde telmih ve teşbih yoluyla övülen kimse zenginlikte Kârûn'a, cömertlikte Hâtem-i Tay'a, gösteriş ve büyüklükte Dârâ'ya, kahramanlıkta Zaloğlu Rüstem'e benzer tutulmuşlardır.<sup>13</sup> Örneğin Ahmet Paşa, Divan'ında "Der Medh-i Sultân Mehmed Hân" başlıklı "kerem" redifli kasidesinde şâir memduhunu, kerem ve ihsan sahibi, bağışlayıcı, insafli, affedici, zeki, ulu, yüce, soylu ve iyi huy gibi özellikleriyle övmüştür.<sup>14</sup> İhsan almak için hemen her zaman methiye yazılmasına rağmen bilhassa tahta çıkış zamanlarında cülûsiye adıyla padişaha bu şiirler sunulmuştur. Methiyelerde övülen şahsın övgüye layık olup olmadığından ziyade aşırı mübalağalarla samimiyetsiz mefhum ve mazmunları tespit edilip yazılmıştır. Nitekim bu durum övülen kişinin, şâire câize adı verilen bir mükâfat vermesiyle daha da artmıştır. Câize olarak bir köy hatta bir bölgenin vergi gelirinin verildiği bile olmuştur.<sup>15</sup> Bu konuda Tâhirü'l- Mevlevî şunları söylemektedir:

"Bir kaside üzerine kendisine bir memleket vergisi i'ta dunmuş (verilmiş) yahut uhdesine birkaç nahiye temlik edilmiş (mülk olarak verilmiş) sitâyiş-kârân (öväcüler) bulunduğunu tarihler yazıyor. Nef'i'nin İlyas Paşa vasfındaki kasidesine caize olarak bir at, bir köle, birçok eşyâ-yı nefise ile bin dane altın verildiğini bilmeseniz bile Nedim'in kaside inşad ederken (okurken) Damad İbrahim Paşa tarafından ağzına cevahir doldurulduğunu siz de işitmişsinizdir."<sup>16</sup> Haluk İpekten de bu konuda şunları yazar: "Nef'i, özellikle İlyas Paşa'ya sunduğu kasideye karşı devir kaynaklarının 'bin duka altın, on top Frenk kumaş, on elbiselik kumaş, bir küheylan, bir Çerkez cariyeye, bir samur kürk ve ayrıca on katır yükü eşya' diye saydıkları ve yüklü bir servet sayılabilecek hediyeler almıştır."<sup>17</sup>

<sup>10</sup> Dumuş, 2004: 406-407.

<sup>11</sup> Akay, 1976: 73.

<sup>12</sup> Dumuş, 2004: 407.

<sup>13</sup> Akay, 1976: 73.

<sup>14</sup> Akkuş, 2007: 144.

<sup>15</sup> Akay, 1976: 73.

<sup>16</sup> Cengiz, 1972: 50.

<sup>17</sup> İpekten, 2004: 60.



Buna rağmen Agâh Sırrı Levend'in de bahsettiği üzere her şâirin câize koparmak için kaside yazmadığını hatta divan şâirleri içinde Hoca Neş'et gibi hiç methiye yazmayanların da olduğu bilinmektedir.<sup>18</sup> Ancak şunu da söylemek gerekir ki, câize aslında bir tür te'lif hakları kanunudur ve Peygamber Efendimiz'in bile huzurunda bir kaside okuyarak Müslüman olduğunu beyan eden ünlü şâir Ka'b b. Zühre'ye hırsasını ihsan ettiği bilinmektedir. Hatta bu tutum daha sonra adeta bir sünnet gibi telakki edilmiş ve övülen kişiler şâire câize vermeyi âdet haline getirmişlerdir. Câizenin revaçta olduğu yerler ise Emevî ve Abbâsî saraylarıdır. Ancak Osmanlı sarayında durum böyle değildir. Burada kaside yalnızca padişaha sunulmaz ve şâirlerin tek geçim vasıtası da câize değildir.<sup>19</sup>

Methiye 2 türdür. Yani ele aldığı konunun şekline göre methiye ikiye ayrılır:

1. Padişah, vezir, şeyhülislam vb. gibi zamanın ileri gelenlerini övmek için yazılan eserler,

2. Dört halifeyi, ashâb-ı kirâmı veya ayrı ayrı, yahut âriflerin kutbu sayılan velîleri meth için yazılan eserlerdir.<sup>20</sup> Halk şâirleri, bu tür şiirlere "ilâhi", aruz şâirleri "istigâse", mutasavvif şâirler ise "istimdat" demişlerdir. İstigâse, dört halifenin, ashâb-ı kirâmın ve evliyâullahın rûhâniyetlerinden şefaât dileme ve onların her zaman ve her yerde kendilerine yardımcı olmalarını istemektir. Bundan dolayıdır ki Tekke mensubu şâirleri methiyelerini maddi bir beklenti karşılığında yazmazlar.<sup>21</sup> Methiye halifeler içinde en çok Hz. Ebubekir ve Hz. Ali için yazılmıştır. Çünkü tarifatların çoğu bu ikisinden gelir. Örneğin Mevlevîler manevi olarak kendilerinin Ebubekir'den geldiklerini ileri sürerler ve Ebubekir'i Sıddık adıyla anarlar. Hâlbuki ırk bakımından Türk olan Mevlana'nın bir Arap olan Ebubekir'e soy bakımından hiçbir ilişkisi olamaz. Bunlara ilaveten ölümler için yazılan methiyeler de vardır. Şâir ölüden bir menfaat bekleyemeyeceği için nazımda daha samimi ve daha gerçekçidir.<sup>22</sup> Methiyeler sadece şahıslarla sınırlı tutulmamıştır. Cansız varlıklara da methiyeler yazılmıştır. Nitekim, Şeyh Gâlib'in Konya Mevlevîhânesi'nin yemekhânesi için yazdığı mukaddes görülen müesseseler<sup>23</sup>, yine çoğu şâirimizin şahıslardan ayrı olarak saraya, bahçeye, Sadabat'a, tuğraya, vakte, çeşmeye ve daha pek çok nesneye yazdıkları methiyeler de vardır. Örneğin; Cevrî çeşmenin güzelliğinden övgüyle bahsettiği şu beyitte:

Meger her lûlesi bir çeşme-i dil-cûy-ı cennetdür  
İder câri müselsel âb-ı tesnîm-i musaffâyı (Tarih 22, 6)

<sup>18</sup> Levend, 1984: 544.

<sup>19</sup> Pala, 2007: 81.

<sup>20</sup> Güzel, 2006: 684; Dilçin, 2005: 263; Habib, 1942: 149; Edebiyat Ansiklopedisi, Methiye 1991: 199; Pala, 2007: 301.

<sup>21</sup> Güzel, 2006: 685.

<sup>22</sup> Gariboğlu, 42.

<sup>23</sup> Habib, 1942: 151.

diyerek, gönülleri çeken Cennet çeşmesinin adeta birbirlerine sarılan kubbelerinin görüntüsü altında durmaksızın akan suyunu bizlere tasvir eder ve şöyle devam eder<sup>24</sup>:

Feyz-i rabbanî ile Cevrî didi târîhini  
Ayn-ı tensîm ü musaffâ âb-ı dil-cây u zülâl (Tarih 26, 4)

Cevrî, İstanbul'un en güzel mesire yerlerinden biri olan Çamlıca'yı överken de şunları söylemektedir:

Yeryüzünde gülşen-i cennet gibi zînet bulup  
Oldı şâhâne mesîre dil-küşâ cây-ı safâ (Tarih 87, 5)

Cevrî, İrem bahçesini andıran muhteşem güzelliğiyle bir sarayın nasıl gönüller açtığını ise bizlere şöyle ifade etmektedir:

O zîbâ tarh ile bir dil-küşâ kasr-ı İremdür kim  
Getürmüş bunda vaz itmîş felek aynı ile gûyâ (Tarih 39, 2)

İbrahim Paşa'nın yaptırdığı sebili överken Cevrî, onun saf, berrak, gönülleri ferahlatan temiz suyundan içenlerin, Hızır (A.S.) gibi ölümsüzlüğe ereceğini şu beyitiyle ifade eder<sup>25</sup>:

Hızr-ı hâme yazdı bu ta'rif ile târîhini  
Selsebil-i nâb u pâk âb-ı hayât-ı dil-küşâ (Tarih 15, 25)

Nedim, III. Ahmet'in tuğrasını överken de onun gönüller açan güzel bir şekle sahip olduğunu, görenlerin hayran kalıp gözlerini ondan alamadıklarını şöyle dile getirir<sup>26</sup>:

Taâlallâh ne tavr-ı hûb u şekl-i dil-güşâdır bu  
Ki her bir şivesi hayret verir baktıkça insâne (Kaside 37, 9)

Tüm bunlara ilaveten yine kaynaklarda rastladığımız bir başka övülen nesne de atlardır. Bu konuda meşhur diyebileceğimiz şâir Nefî olmakla birlikte bu övgüye Cevrî'de de rastlıyoruz. Nitekim onun "Kaside-i Esbiyye Der Vaf-ı Muşâhib Yûsuf Ağa Aleyhi'r- Rahme" başlıklı kasideinin 5. ve 6. beyitlerinde bu övgüye şöyle yer verilmektedir:

<sup>24</sup> Keleş, 2008: 150.

<sup>25</sup> Keleş, 2008: 164.

<sup>26</sup> Keleş, 2008: 167.

Virüp bir esb-i zîbâ hâkden ref etdi himmetle  
 İrişdi sakfına başum o demde çarh-ı vâlânun  
 Eser yel mi disem ya hod akar su mı disem bilmem  
 Ne gûna eylesem tâ'rîfin ol esb-i sebük-pânun

Divan Edebiyatımıza İran yoluyla giren methiye<sup>27</sup> konuyu işleyişleri yönünden değerlendirildiğinde dört kısma ayrılan kasidenin bir bölümünün de adıdır. Girizgâh beytinden sonra yer alan methiye bölümü "maksad" veya "maksûd" olarak da ifade edilir. Methiyelerde kasidedeki gibi bölümler bulunmaz.<sup>28</sup> Burası asıl konunun anlatıldığı bölümdür. Kasidenin sunulacağı kişinin övgüsüne ayrılmıştır. Diğer bölümler methiyeye göre dizilmekte, onu hazırlayıcı ve tamamlayıcı bir fonksiyon üstlenmekte ve ona göre şekil almaktadır.<sup>29</sup>

Klasik Türk Müziği'nde, bir kişiyi çoğu kez de dönemim padişahını öven bir şiir üzerine bestelenmiş sözlü bir yapıt<sup>30</sup> anlamına da gelen methiye genel olarak nazımla yazılmasına karşın nesirle de örnekleri verilmiştir.

Kasidelerde methiye bölümündeki dil diğer bölümlere nazaran daha ağırdır.<sup>31</sup> Methiyeler kaside içerisinde her ne kadar nesip bölümünden sonra gelse de doğrudan methiyeyle başlayan kasideler de vardır.<sup>32</sup> Hatta münacat, na't gibi Yüce Allah'ı, Peygamber'i öven bu türlerin baştan sona methiyeyle yazıldığı bilinmektedir. Yine şâirin kasideye fahriyeyle yani kendini överek başlayıp daha sonra memduhuna geçtiği örneklere de rastlanır ki Nef'i bu durumun en meşhur temsilcisidir.

Kasideler bazen eserin sunulduğu kişi adına göre adlandırılır. Başlıklar genelde Farsça'dır. "Der Sitâyîş-i; Der Medh-i Berây-ı Sultân; Bahariyye Der Medh-i..." ile başlayan kasideler methiyenin çokça işlendiği yerlerdir.

Genel anlamıyla her ne kadar bütün kasideler birer methiye olsa da mesnevi, gazel, musammat, terci-i bend, şarkı vb. gibi farklı nazım şekilleriyle de övgü örnekleri verilmiştir.<sup>33</sup>

Buraya kadar methiyenin çeşitli kaynaklardan tanımına, tarihi seyrine, İran, Fars ve Türk Edebiyatı'ndaki yerine, kaside ile olan ilişkisine değindikten sonra başta kaside olmak üzere diğer nazım şekillerindeki örnekler vermek istiyoruz:

<sup>27</sup> Akay, 1976: 73.

<sup>28</sup> Akkuş, 2007: 143; Pala, 2005, s. 110.

<sup>29</sup> İsen-Macit vd., 2006: 209.

<sup>30</sup> Büyük Larousse,, Methiye 1986: 8071.

<sup>31</sup> Akkuş, 2007: 145; Dilçin, 2005: 153.

<sup>32</sup> Akkuş, 2007: 145.

<sup>33</sup> Akkuş, 2007: 145; Karaalioğlu, 1967: 104; Edebiyat Ansiklopedisi, Methiye 1991: 199.

## 1. KASİDE ÖRNEKLERİ

Divanlarda incelediğimiz kasidelerden yola çıkarak methiyeyle yazılmış olan örnekleri 3 grupta toplamak istiyoruz.

**1.1. Kasidenin Bölümlerinden Biri Olan Methiye Örneği:** Şeyhülislâm Yahya Divanı 5. kaside<sup>34</sup>: Matla'ı;

Sâgar-ı zerrîn-i mihri çarh gerdân eyledi  
Bûlbûl oldu mest-i gül çâk-ı girîbân eyledi

olan kasidenin methiyeye geçildiği beyit 13. beyittir. Toplam 23 beyit olan bu kasidenin methiyeye ayrılan 13.-20. beyitler şöyledir:

- 13 Yakdılar meş`allerin nergislerün gülzârda  
Var ise şâh-ı cihân meyl-i çerâgân eyledi
- 14 Hazret-i Sultân-ı Gâzî Hân Murâd ol şâh kim  
Nev-bahâr-ı adli dünyâyı gülistân eyledi
- 15 Halk-ı `âlem sâye-i `adlinde hep âsûde-hâl  
Ebr-i nisânî gibi ihsânı yek-sân eyledi
- 16 Yer yüzinde zulmet-i zulmi izâle itmege  
Hak te`âlâ tîgini hurşîd-i rahşân eyledi
- 17 Hazret-i Hak şöyle virdi havl ü kuvvet ana kim  
Oldı nâfız her ne kim emr itdi fermân eyledi
- 18 Rûbeh-i pür hîleveş kaçdı mukâbil olmadan  
Hasm-ı dûna çün hücum-ı şîr-i garrân eyledi
- 19 Karşuya bir kerre turmadı mukâbil olmadı  
Heybet-i şemşîr-i kahrından hirâsân eyledi
- 20 Tîg-i kahrından hirâsân oldu baş göstermedi  
Didiler havfından âheng-i Horâsân eyledi

Bu kasidenin teşbîp bölümü ilk 12 beyittir. Bu bölümde işlenen tür bahariyedir ve tasvir tarzıyla yazılmıştır. Bizim asıl konumuz olan methiyeye şâir 13. beyitte ipucu vererek giriş yapmış, 20. beyite kadar da devam etmiştir. Sultan Murat Han'ın methedildiği bu beyitlerden sonra şâir 21. ve 22. beyitte fahriyeye, 23. beyitte ise dua bölümüne yer vermiştir.

**1.2. Kasidenin "Der Medh-î, Der Sitâyîş-î..." Gibi İsimler Almasına Rağmen Bütünüyle Methiyenin İşlenmediği Örnekler:** Bu örnekleri nesip yada teşbîp bölümüne hammâmiyye, ıydiye, ramazâniyye, temmûziyye, kalemiyye gibi türlerle başlayıp methiyeyle devam eden örneklerden seçtik:

**1.2.1. Cevrî Divanı'ndaki VIII. kaside<sup>35</sup>:** Nevrûziyye Der Medh-i Pâdişâh-ı Cihân Hazret-i Sultân İbrâhim Han Hallede'llâhu Mülkehu

<sup>34</sup> Ertem, 1995: 10.

<sup>35</sup> Ayan, 1981: 76

## Matla'ı

Eyleyüp âyîne-i çarhı mücellâ nev-rûz  
Dehre gösterdi yine sûret-i zîbâ nev-rûz

Olan kasidenin şu beyitleri methiyeye ayrılmıştır.

- 10 Hem ola devr-i hümâyûn-ı şehinşâh-ı cihân  
Ki nazîr olmaya eyyâmına illâ nev-rûz
- 11 Neyyir-i evc-i şeref hazret-i han İbrâhîm  
Ki gören devrini ya 'id sanur ye nev-rûz
- 12 Ol şehinşâh ki eger lutf ile fermân itse  
Haşra dek her gün ider hükmini icrâ nev-rûz
- 13 Balsa ger feyz-i bahâr-ı çemen-i ma'deletin  
Dâyimâ dehri kıla gülşen-i me'vâ nev-rûz
- 14 Rûzgâra nefes-i hulki mürebbî olsa  
İde her gonçeyi bir nâfe-i bûyâ nev-rûz

Teşbip bölümü nevrûziyye olan Cevrî'nin bu kasidesi toplam 18 beyittir. İlk dokuz beyti nevrûziyye türüne örnektir. 10.-14. beyitler arası ise şâirin Sultan İbrahim Han'dan övgüyle bahsettiği methiye beyitleridir.

**1.2.2. Cevrî Divanı'ndaki xxiv. kaside<sup>36</sup>:** Kalemîyye Der-Sitâyiş-i Merhûm ve Magfûr Muhammed Paşa Eş-Şehir Bi-Diyârbekrî 'aleyh'r-rahme

## Matla'ı

Yine ey hâme senünle açalum nutkâ zebân  
İdelüm her birimüz hâlümüzi şerh u beyân

olan kasidenin methiyeye geçildiği beyitler şöyledir:

- 8 Sâbıkâ bir ser ü ser-defter-i erbâb-ı kerem  
Bir 'Alî-cûd u Hasen-hulk u güzîn-akrân
- 9 Bir mühibb-i fukarâ merdüm-i dervîş-nihâd  
Bir vefâ-dâr u safâ-bahş-ı kulûb-ı ihvân
- 10 Merd-i hoş-tâb'u suhan-fehm ü küşâde-meşreb  
Yâr-ı erbâb-ı hüner hem-dem-i ehl-i 'irfân
- 11 Cem' olurlardı anun meclisine şâm u seher  
Bî-tekellûf eger a'lâ eger ednâ yârân
- 12 Dil-nevâzâne idüp her birine cûd u kerem  
Mümkün oldukça iderdi nice lutf u ihsân
- 13 Cümleden muhlîs-i dîrîne-i sıdk-âvareni  
Dâyimâ eyler idi mahrem-i esrâr-ı nihân
- 14 İttihâd üzre idük fart-ı meveddetle temâm  
Şöyle kim olmuş idük reşk-fezâ-yı dil ü cân
- 15 Ne recâ eylesem olurdu yendinde makbûl  
Ne murâd itsem iderdi anı hâsıl ol ân
- 16 Kendüye itmiş idüm ehl-i kulûb-ı mâyil  
Müteveccihler idi cânibine dervîşân

<sup>36</sup> Ayan, 1981: 105.

- 17 Çün bu ma'nâya anun kalbi şehâdet eyler  
Da'vî-i sıdkımı isbâta yeter ol bürhân
- 18 Hâsılı bu ki bu âyîn bu uslûb üzre  
İhtilâf eyledük ol zât ile bir nice zemân
- 19 Geldi bir dem ki felek döndi murâdınca anun  
Oldı devletle emîrû'l-ümârâ-i zî-şân
- 20 Vakt-ı devletde yine eyleyüp izhâr-ı vefâ  
Döstluk resmine ırgürmedi hergiz noksân
- 21 Lutfunun kankı birin 'add ideyim zîrâ kim  
Bu fâkire olan eltâfına yokdur pâyân
- 22 Ol melek-sîret ü pâkîze-şiyem kim misli  
Gelmedi nakş olalı levh-i vücûda insân
- 23 Ol cevhan-merd pesendide-reviş kim eyler  
Cümle mülke anı nasb eylese sultân-ı cihân
- 24 Ol sezâ-vâr-ı hükûmet ki gelür hakkından  
Cümle mülke anı nasb eylese sultân-ı cihân
- 25 Ma'delet-kâr u kerem-pîşe Muhammed Paşa  
Kâbil-i feyz-ı hîred kâmil-i sâhib-iz'ân
- .....
- 37 Ol kadar 'âlem-i tecrîdde zevkum var kim  
Reşk ider 'âleme her h'âce-i sâhib-sâmân
- 38 Az eger çok irişür zâd ü nasîbüm ne ise  
Taleb-i rızık için olmam hele dâmen be-miyân
- 39 Kendümi kimseye bâr eyleyemedüm bu deme dek  
Kendü bârum çekerem günc-i kanâ'atde hemân
- 40 Eylemez 'ârif olan fakr u fenâdan şekvâ  
Her ne hâl ise ider gerçi bu sırrı pinhân
- 41 Lik bir ehl-i keremden ana ikbâl olsa  
Lutf ile hâtır-ı mahzûnını itse şâdân
- 42 Gâhî düşdükçe ana hâcetini 'arz eyler  
Belki şol şerm ile kim olmaya teklîfi girân

Toplam 48 beyit olan Cevrî'nin bu kasidesinde ilk 7 beyit kalemle ilgili tasvirlerle ayrılmışken 8.-42. beyitler arasında şâir Muhammed Paşa'nın övgüsüne yer vermiştir. Muhammed Paşa'nın uzun uzun övüldüğü bu kaside de Cevrî her ne kadar 25. beyitte memduhun ismini zikretse de bu beyite kadar onu cömertlik, güzellik, temizlik, vefadar, gönül okşayıcı, dostaver, fakirlerin sevgilisi, kıskanılacak bir gönle sahip, lütuflâr, İrfan ehli, derviş yaratılışlı, güzel tavırlı, mert gibi vasıflarla övmüştür. Bu övgüler 42. beyite kadar da devam etmiştir.

**1.2.3. Nedim Divanı'ndaki VIII. kaside**<sup>37</sup>: İbrahim Paşa'ya Medhiyye Zımında Hammâmiyye

Nedim'in;  
Sepîde-dem ki olup dîde hâbdan bidâr  
Hurûşa başladı nâ-gâh serde dürd-i humâr

<sup>37</sup> Gölparlı, 1972: 38.

matla'lı kasidesinin methiyeye geçildiği beyitlerini vermek istiyoruz:

- 35 Dedi ki bir iki beytül-kasîde kim olmuş  
Anunla hazret-i sadr-ı güzîne midhatkâr
- 36 Cenâb-ı hazret-i destûr-ı âsman-mesned  
Ki mihr-i zâtına bir gerd bâliğ-i zar-târ
- 37 Semiy-i cedd-i resûl-i Hudâ ki lûtfundan  
Cihanda âteş-i endûh u gam olur gülzâr
- 38 Yegâne sıhr-ı güzîn-i halîfetü'l- islâm  
Vezîr-i a'zam u ekram müşîr-i pâk-tebâr
- 39 'Alîl-i mihnete cûd u sehâsı habb-ı zeheb  
Marîz-i ye'se 'atâyâsı şerbet-i dinâr
- 40 Dokunsa çeşmi eger jeng-beste mir'âta  
Yeşil çemen gibi neşv ü nemâ bulur jengâr
- .....
- 45 Zihî o kuvvet-i bâzû ki Hind-i garbîden  
Zemîne etse eger nîzesin halîde çü mâr
- 46 Çıkup o demde ser-i nîze Hind-i şarkîden  
Ederdi sadme-i yelmânî pâ-y-ı râyî figâr
- 47 Cihan-penâh hidîvâ keremverâ sadrâ  
Eyâ vezîr-i felek-bârgâh-ı mihr âsâr
- 48 Sen ol hidîv-i cihânsın kim ahd-i lûtfunda  
Nigehbânlık eder âşiyân-ı bülbüle mâr
- 49 Sen ol yegâne-i devr-i zamânesin ki senin  
Nazîrin olmadı meşhûd-ı dîde-i devvâr
- 50 Cihânı lûtf u mürüvvetle kâm-rân etdin  
Cihânda kim alasin ber-sebîl-i istimrâr
- 51 Bu hüsn-i hulki ki etmiş Hudâ sana ihsân  
Bu baht-ı tâlî'i k'etmiş felek sana îsâr
- 52 Mübeşşer ol ki senin'izz ü devlet ü câhın  
Olur ziyâde bülend ü medîd leyl ü nehâr
- .....
- 59 Delîli olduğı çün hayr-ı 'âleme sâ'î  
Cihânda dâim olur âftâb-ı feyz-âsâr
- 60 'Ale'l-husûs ki bu bende-i kerem-dîden  
Bu çâkerin bu kemînen bu 'abd-ı zâr u nizâr
- 61 O denlü lutf u kerem gördü hazretinden kim  
O lutfu görmedi ebr-i bahârdan gülzâr
- 62 Nedîm kendi kulun kendi müstmendindir  
Unutma zerreni ey âftâb-ı feyz-âsâr

Tümü 73 beyit olan Nedim'in bu kasidesinde ilk 34 beyit hamam tasvirlerine yer verildiği için Hammamiye adını almıştır. Aslında müstehcen ifadelerle fazlasıyla müsait olan bu türde Nedim'in bu üsluptan uzak olduğunu görüyoruz. Kasidenin Damat İbrahim Paşa'nın övgüsüne ayrıldığı bölüm 35.-62. beyitler arasındır. Nedim memduhunu överken özellikle onun cömertliğinden, temizleşirliğinden, huy güzelliğinden, cesaretinden sıkça bahsetmiştir.

### 1.2.4. Nedim Divanı'ndaki 1x. kaside<sup>38</sup>: İbrahim Paşa'yı Medih Zımınında Ramazâniyye

Nedim'in;

Bağteten sâbit olup gurre firâşında imâm  
Hâb için yatmış iken etti terâvîha kıyâm

matla'lı kasidesinin methiyeye geçildiği beyitleri şöyledir:

- 23 Sonra alub elime ney-şeker-i kilk-i teri  
Olayım vasf-ı cihan-dâver ile şîrîn-kâm
- 24 Ya'ni hem-nâm-ı şeref-zâ-yi Halil İbrâhîm  
Ki cihan buldu onun lûtfu ile zîynet-i tâm
- 25 Âsmân-pâye hümâ-sâye vezîr-i a'zam  
Sâhib-i seyf ü kalem mâlik-i nakz u ibrâm
- 26 Seyfidir bârîka-i hırmen-i âşûb u fiten  
Kalemi ebr-i bahâr-ı çemenistân-ı merâm
- 27 Addeder beççe-i sîmurgu şikâr-i lâgar  
Hırmen-i sâha-i tedbîrde neşrettiği dâm
- 28 Çerhten pençe-i hurşîd adını mahvetdi  
Pençe buyrultusunun şeş cihete saldıği nâm
- 29 Olsa ger bâd-ı semûm-ı sahatından pertâb  
Ser-i bed-hânına tâ haşr yağardı samsâm
- 30 Olsa ger nâmiye feyz-i nazarından sîr-âb  
Çeşm-i âhû bitirir bâğda nahl-i bâdâm
- .....
- 37 Sensin ol cûd-ı müşehhas ki zuhûrunla senin  
Buldu tûmâr-ı neseb-nâme-i himmet encâm
- 38 Derinin beste-kemer çâkeridir heft ahter  
Şem'inin sûhte pervânesidir nüh ecrâm
- 39 İşte geldi der-i iclâline rû-mâl ederek  
Ramazâniyye kasideyle Nedîm-i nâ-kâm
- 40 Ger kusûru var ise afv kıl ey kân-ı kerem  
Tâzedir nazmı eğer olsa da bî reng ü nizâm
- 41 Hoş gelir tab'a husûsâ ramâzan âyında  
Bâde-i nev ne kadar olsa da nâ puhte vü hâm

Bu kasidede de Nedim yine Ramazan ayı ve Ramazan ayına has bir takım özelliklerden bahsettikten sonra 23. beyitten 41. beyite kadar Damat İbrahim Paşa'yı övmüştür.

<sup>38</sup> Gölpinarlı, 1972: 42.



**1.2.5. Nedim Divanı'ndaki XI. Kaside<sup>39</sup>:** Sultân Ahmed'le İbrâhim Paşa'yı Medih Zımnında Şitâiyye

Nedim kış tasvirleriyle başladığı kasidesine;

- 25 O ebruvânını seyreyleşem gelir yâda  
Miyân-ı pâdşeh-i dîne bend olan hancer
- 26 Cenâb-ı hazret-i Sultân Ahmed-i Gâzî  
Derinde mihr ü kamerbende âsman çâker
- 27 Hesâb olunca eger mukbilân-ı dergâhı  
Kalır 'utârid ü bircis hâric ez-defter
- 28 Ne geldi 'âleme anun gibi şeh-i zî-şân  
Ne hod vezîri gibi safder-i zafer-yâb
- 29 Semiyî-i cedd-i Nebiyî-i kerîm İbrâhîm  
Yemîn-i devlet ü din âsaf-ı cihan-dâver
- 30 Karargâhidır ol kasr-ı âsman-mesned  
Ki 'izz ü devlet ana oldu bâliş ü bister
- 31 Sehâb-ı lûtfu eğer bahre etmese imdâd  
Meşîme-i sadef olmazdı mesken-i gevher
- .....
- 40 Müşîr-i şîr-i dilâ sadr-ı âsman-kadrâ  
Eyâ vezîr-i mekârim-semîr ü Ferruh-fer
- 41 Sen ol hidîv-i cihânsın ki oldu ikbâlin  
Sipihre mâye-i ziyet zemîne mâye-i fer
- 42 Felekde kaldı mı nâmın yazılmadık bir tâk  
Zemînde kaldı mı medhin okunmadık bir yer
- 43 Zihî şüyû'-ı mekârim ki baççe-i bülbül  
Eder terânededen evvel medâyihiñ ezber
- 44 Rehîñ-i minnet ü ihsânın oldu bây u gedâ  
Cihânda lûtfuna kim kaldı olmamış mazhar
- .....
- 52 Bu sîdk-ı niyyet ü ihlâs sende kim vardır  
Olur inâyet-i tevîk-i Hak sana 'asker
- 53 Hücûm-ı satvetin eyler olursa fermânın  
Ferâz-ı Kâfî değil âsmân-ı zîr ü zeber
- 54 Heman hemîşe olup Hak sana mu'îñ ü zahîr  
Ola merâtıb-i ikbâl gün-be-gün berter
- 55 Bu Rûm milketine olduğun gibi olasın  
Bütün memâlik-i İrâna da ser ü server

beyitiyle devam ederek methiye bölümüne geçmiştir ve şâir 25. beyitten 55. beyite kadar Sultan Ahmet ve İbrahim Paşa'yı methetmiştir.

**1.2.6.** Son olarak Nef'i, Divanı'nda toplam 71 beyitten oluşan "Kaside-i İydiyye Der Medh-i Sultân Ahmed Hân"<sup>40</sup> başlıklı şiirinde ilk on sekiz beyti tasvir

<sup>39</sup> Gölpınarlı, 1972: 56.

<sup>40</sup> Akkuş, 1993: 72.

tarzında bahâriyeye 19. beyitten 50. beyite kadar da methiye bölümüne yer vermiştir. Kasidenin methiyeye geçildiği beyitler şöyledir:

- 19 Hem rûz-i mübârek dem-i ıyd-i tarab-engîz  
Hem devr-i cihân-dâver-i Cem-şevket ü şândır
- 20 Ol şâh-i mükerrem ki kef-i desti keremde  
Hursîd-i zer-efşân gibi meşhûr-i cihândır
- 21 Ol şâh-i kevâkib-haşem-i rûy-i zemîn kim  
Devrân-i hümâyûnu şeref-bahş-i zamândır
- 22 Hân Ahmed o mâkân-i muzaffer ki hücumu  
İkbâl-i Sikender gibi iklim-sitândır
- .....
- 46 Ey şâh-i kerem-pîşe ki fikr-i nem-i lütfun  
Bahr-i suhana mâye-i feyz-i cereyândır
- 47 Ol feyz ile bir bahr-i revândır ki hayâlim  
Emvâcî güher yerine seyyâre-feşândır
- 48 Seyyâre değil her biri bir cevher-i ulvî  
Kim ana bahâ mâ-hasal-i kevn ü mekândır
- 49 Devrân ne bilir kadr-i dür-i nazmımı zîrâ  
Ol devr edeli münkir-i erbâb-i beyândır
- 50 Sen bilsen olur kim dür ü gevherle hazînen  
Deryâ-yi ma'ânî gibi bî-hadd ü kerândır

**1.3. Kaside'nin Başlığı Der Medh-i, Der Sitâyiş-i vb. Olup Tamamen Methiyeyle Yazılan Örnekler:** Ahmet Paşa'nın divanındaki "Der Medh-i Sultân Mehmed Hân"<sup>41</sup> başlıklı 20. kasidesi (Kerem Kasidesi), toplam 35 beyit olup ilk 27 beyti methiyedir. 28.-30. beyitler arası her ne kadar dua olsa da methiye yapıldığı için eser baştan sona methiye üslubuyla yazılmıştır:

#### **Kerem Kasidesi**

- 1 Ey muhît-i keremün katresi 'ummân-ı kerem  
Bâğ-ı cûd ebr-i kefünden tolu bârân-ı kerem
- 2 Matla'-ı subh-ı zafer mihr-i zekâ ebr-i hayâ  
Felek izz ü 'alâ dâver-i devrân-ı kerem
- 3 Tâc bahş-ı ser-i sultân-ı salâtin-i cihân  
Zînet-i taht u nigîn Hazret-i sultân-ı kerem
- 4 Zill-ı Hakk Şâh Muhammed ki işiği gökinün  
Kem-terin ılduzu olur meh-i tâbân-ı kerem
- 5 Ayağı toprağıdır cevher-i iksir-i hayât  
Âsitânı tozıdır sürme-i a'yân-ı kerem
- 6 Açılır hulk-ı nesîmiyle gül-i gülşen-i cûd  
Bezenür lutfi zülâliyle gülistân-ı kerem
- 7 Bahr-ı ahzar ne durur kulzüm-i cûdında habâb  
Katre-i feyzi nedür ebr-i dür-efşân-ı kerem

<sup>41</sup> Tarlan, 1992a: 68.

- 8 Bî-kıyâs olalı ihsânların ey hüccet-i cûd  
Kâtı oldı cedel-i haşmunı bürhân-ı kerem
- 9 Kefi bir demde nisâr itdüği gencin oşrin  
Haşre dek vezni demez kefe-i mizân-ı kerem
- .....
- 23 Sen Süleymân'ı ne dille öge bir mûr-ı za'if  
Getüre nutka meger lutfun ile anı kerem
- 24 Husrevâ pâreledi cevri eli sabrum yakasın  
Dest-gîr olsa demidür bana dâmân-ı kerem
- 25 Midhatün bülbülini gam kafesine koma kim  
Hayfdur tûtiye zehr ey şeker-istân-ı kerem
- 26 Ekremü'l-halksın ey vâsîta-i ikd-i kirâm  
Her le'imün sözün işitme budur şân-ı kerem
- 27 Kul hatâ kılsa n'ola afv-i şehenşâh kanı  
Tutalım iki elüm kanda imiş kanı kerem
- 28 Umaram cürmümi gark itmeğe rahmet suyına  
Mevc-i ihsânun ile cûş ide 'ummân-ı kerem
- 29 Bir kara toprağam ihyâ-yi memât itmek için  
Yağsa cûdın bulıdından n'ola nîsân-ı kerem
- 30 Nice k'iklîm-i mürüvvette geçe hükm-i vefâ  
Nice k'eyvân-ı 'atâda tura dîvân-ı kerem
- 31 Nice k'insân ola 'âlemde 'abîdü'l-ihsân  
Nice kim ola cihân tâbi'-i fermân-ı kerem
- 32 Dest-i ihsânun ile yapıla bünyâd-ı sehâ  
Pâye-i kadrün ile yucala eyvân-ı kerem
- 33 Nice kim Ka'be müsâfirlerini lutf-ı İllâh  
Rahmeti hânına her sâl ide mihmân-ı kerem
- 34 'İd-i ferhundene kurban ide a'dânı felek  
Sen ehîbbâna buyur âb-ı sehâ nân-ı kerem
- 35 'Ömr-i hasmun ire târih gibi pâyâna  
Nâmunı nâme-i ikbâl ide 'unvân-ı kerem

Bu başlık altına fahriye, münacat, na't türleriyle yazılan şiirleri de almak istiyoruz. Nitekim saz şâirleri Cenab-ı Hak'la Hazreti Peygamber'den başka herkes hakkında yazılan şiirlere "medhiye" namını verseler de bunlar bir övgü bildiren şiirlerdir ve methiyeyle yazılmışlardır.<sup>42</sup> Her ne kadar bu kasideler Der Medh-i ile başlamasa da münacat ve tevhidlerde baştan sona Yüce Allah'ın varlığı birliği; na'tlerde de Hz. Peygamber övülmektedir. Son olarak fahriyelerde methiye yapıldığı için şâir her ne kadar kendisini övse de methiye üslubunu kullanmaktadır.

Fuzuli'nin su, Nef'i'nin "sözüm", Nâbi'nin, Gâlib'in "efendim" redifli kasideleri na't türündeki en güzel örnekler arasındadır.

Fahriye denilince ilk akla gelen Nef'i'nin bu türde pek çok örneği vardır. Divanındaki fahriye başlıklı şiir baştan sona methiyeyle yazılmıştır. Bunlarla birlikte

<sup>42</sup> Pakalın, 1953: 435; Edebiyat Ansiklopedisi, Methiye 1991: 183.

bahariyye, bayramiyye, beldename, cülusiyye, dariyye, esbiyye, kasriyye, ramazaniyye, şitaiyye, temmuziyye, vilayetname vb. gibi pek çok türün içerisinde hatta mersiyelerde bile methiyyeye rastlamak pek tabidir.

## 2. GAZEL ÖRNEĞİ

Nef'i'nin 132. gazeli<sup>43</sup> baştan sona savaşa katılan bir grubu över tarzda yazılmıştır. Gazel şöyledir:

- 1 Leşker-i müjgânı kim bir Kahramândır her biri  
Gamzesiyle ceng eder sâhib-kırândır her biri
- 2 Günde bir kan eylemek çok mu o hûnî gözleri  
Gördüğüne rahmı yok bi- emândır her biri
- 3 Gamzeler hod çâkçâk etmekte dâim dilleri  
Söyleşilmez tut ki şemşîr-i zebândır her biri
- 4 Âteşin dillerle pür-tâb ol kadar gîsûları  
Güviyâ bir ejder-i âteş-feşândır her biri
- 5 Âferîn Nef'i yine tab'-ı gazel perdâzına  
Penc-beytin nüsha-i sihr-i beyândır her biri

## 3. MESNEVİ ÖRNEĞİ

Necâti Bey'in "Medh-i Padişah-ı A'zam ve Sultân-ı Mu'azzam Sultân İbnü's-Sultân Bâyezîd Hân İbn-i Muhammed Hân"<sup>44</sup> başlıklı mesnevisi Mesnevi nazım şekliyle yazılmış bir mehiye örneğidir.

Bu mesnevinin birkaç beyiti şöyledir:

- 1 Pes ez farz u sünen vallâhi vallâh  
İbâdet ister ister isen midhat-i Şâh
- 2 Senâ vü mehdini etmek muvâfık  
Olur hem dine hem dünyâyâ lâıyk
- 3 Olaldan Şâh dünyâyâ halife  
Dahiye beglik adıdır sakife
- 4 Anun mehdini âdet etti mutlak  
Diyenler Tanrı bir Peygamberi hak
- 5 Dilersen kim eresin her ümide  
Du'âlar eyle Sultân Bayezîde
- 6 Çü lûtfu Hızrdır hulku Muhammed  
Mesihâ gibi olsun ömrü sermed

.....

- 18 Güneşin zereden artık kulun var  
Olursan tâlib-idevlet yolun var
- 19 Çü devlet benden ola baht yoldaş  
Sa'âdet tâcı hakkın ola bin baş
- 20 Sa'âdet şâh-bâzın koluna al  
Segirdip sağın ile soluna sal

<sup>43</sup> Akkuş, 1993: 344.

<sup>44</sup> Tarlan, 1992b: 36.

- 21 Şikârındır cihânın merg-zârı  
Bilirsin kim sever begler şikârı  
22 Güneşin aylandır himmet atın  
Ki himmetle alınır baht satın

Yine Nedim'in "Kapudan Mustafa Paşa'yı Medih ve Vefa Bağına Övüş"<sup>45</sup> başlıklı mesnevisi methiye örneğidir.

#### 4. TARDİYE ÖRNEĞİ

Nedim'in "İbrâhim Paşa'nın Kapudan Paşa Evine Gelişi Dolayısıyla Musammat"<sup>46</sup> başlıklı şiiri baştan sona methiyeyle yazılmış bir tardiye örneğidir.

İbrahim Paşa'nın Kapudan Paşa Evine Gelişi Dolayısıyla Musammat

Hoş geldin eyâ hidîv-i Ekrem  
Lutfunla gönüller oldu hurrem  
Şâd oldu mekâriminle 'âlem  
Her güne meâ'sirin dem-â-dem  
Ârâyiş-i 'arsa-i cihandır

~  
Âhir kalemim olup murahhas  
Kıldı bu hitâbı bana muhtas  
Ayrılma bu bâbdan ayak bas  
Ancak bu cihânda sana mahlas  
Bâb-ı himem-i hudâyegandır

#### 5. ŞARKI ÖRNEĞİ

Nedim Divanı'ndaki IV. şarkı<sup>47</sup>yı örnek verebiliriz:

İyd erişsin bâis-i şevk-i cedîd olsun da gör  
Seyr-i Sa'd-âbâd'ı sen bir kerre îyd olsun da gör  
Gûşe gûşe mihrler mehler bedîd olsun da gör  
Seyr-i Sa'd-âbâd'ı sen bir kerre îyd olsun da gör

Görüldüğü gibi şarkıda Nedim her ne kadar sevdiğine seslense de genelde Eyüp Sultan civarındaki Kâğıthane semti olarak bilinen Sadabat'ı övmüştür.

#### 6. TERKÎB-İ BEND ÖRNEĞİ

Şeyh Gâlib'in isminden de anlaşılacağı üzere "Der Sitâyîş-i Reisü'l- Küttâb-ı Esbak Râşid Efendi Rahmetullâhi Aleyh"<sup>48</sup> isimli 7. terkîb-i bend'i methiyeyle yazılmıştır.

<sup>45</sup> Gölpınarlı, 1972: 238

<sup>46</sup> Gölpınarlı, 1972: 225.

<sup>47</sup> Gölpınarlı, 1972: 344.

<sup>48</sup> Okçu, 1993: 330.

## Der Sitâyiş-i Re'îsü'l- Küttâb-ı Esbak Râşid Efendi Rahmetu'llâhi Aleyh

- 1 Sad bârekallâh şeref-âmûz-ı dâverî  
Etdin tamâm şâdrevân-ı peyâmberî
- 2 'Aşr-i Muharrem içre revân edip âb-ı sâf  
Muhkemledin mahâbbet-i şebbir ü Şepperi
- 3 Bu hastelik mîzâcına gûyâ hediyeedir  
Makbûle geçdi sevdüğün evlâd-ı Hayderi
- 4 İhyâ edüp vilâyetimiz tekyemizle hep  
Sîrâb-ı cûdın oldu cihân teşne-lebleri
- 5 Şimdi garaz sahîh-i mîzâc-ı latîfidir  
Zîrâ bu rûha dâ'ir 'ilâc-ı latîfidir

~

**7. KIT'A ÖRNEĞİ**

Gâlib'in şu kıtası Mevleviliği, Mesnevi'yi öven bir örnektir

Şarîhedir hakâyık-i esrâr-ı Mesnevî  
Olmuş sözü müfessir-i Kur'ân-ı ma'nevî  
Gül menba'ında zemzem-i 'irfânı eyle nûş  
İsmâ'îl oldu rehber-i sâlik-i ma'nevî<sup>49</sup>

**8. RÛBÂİ ÖRNEĞİ**

Gâlib'in şu rubâileri Hz. Ali vâsfinda yazılmış onu metheden örneklerdendir:

Ey pâdişâh men onâ mevlâhü 'Alî  
Hurşîd-i cemâl Ahmede mâh 'Alî  
Bil râzî vü Murtazâ vü merzi kimdir  
Vallâhi 'Ali ve sümme bi'llâhi 'Alî

~

Ey mazhar u hem muzhır-ı esrar-ı 'Alî  
İsnâ 'aşerin hayline serdâr 'Alî  
Anlar ki Hüseyin ü Mûsâ ü Ca'ferdir  
İki Hasan üç Muhammed ü çâr 'Alî<sup>50</sup>

Yine Gâlib'in şu rubâi'sinde şâirin Mevlânâ'dan övgüyle bahsettiği aşikârdır:

Ey kâşif-i esrâr-ı Hudâ Mevlânâ  
Sultân-ı fenâ şâh-ı bekâ Mevlânâ  
'Aşk etmededir hazretine böyle hitâb  
Mevlâ-yı gürûh-ı evliyâ Mevlânâ<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Okçu, 1993: 950.

<sup>50</sup> Okçu, 1993: 970-971.

<sup>51</sup> Okçu, 1993: 971.

## 9. BEYİT ÖRNEĞİ

Gâlib'in;

Bu bâb-ı nev kudûmün arzu eyler Selîm Hânım  
İki dest-i recâ-peyvestidir Beyhân Sultânın<sup>52</sup>

Cilvegâh oldu mihre subh-ı celi  
Kûh-ı billûra çıkdı sanki 'Alî<sup>53</sup>

beyitleri de methiyenin işlendiği beyit nazım şekliyle yazılmış şiirlere örnektir.

### SONUÇ

Buraya kadar nazım şekilleriyle methiyenin işlendiği örnekleri farklı şâirlerden vermeye çalıştık. Sekiz nazım şekliyle örneklendirdiğimiz methiyeye diğer nazım şekillerinde de rastlamak mümkündür. Çünkü mısranın olduğu her yerde, her an, bir şahıstan ki bu ister şâirin kendisi, ister vezir, padişah, ağa, sevgili olsun övgüye yer verilebilir. Nitekim övülenin her zaman bir şahıs olmadığı gerçeğini de dikkate alırsak, çok zengin bir kaynakla beslenen divanlarımızda bir nesneden dahi övgüyle bahsedileceği gerçeği karşımıza çıkacaktır.

### KAYNAKÇA

- AKAY, A. Nihat, (1976), *Methiye*, Türk Ansiklopedisi, C. 24, Ankara.
- AKKUŞ, Metin, (2007), *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası (Edebi Türler ve Tarzlar)*, Erzurum: Fenomen Yay., 2. bs.
- AKKUŞ, Metin, (1993), *Nef'i Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.
- AYAN, Hüseyin, (1981), *Cevri Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divânın Tenkidli Metni*, Erzurum: Atatürk Üniv. Basımevi.
- CENGİZ, Halil Erdoğan, (1972), *Divan Şiiri Antolojisi*, İstanbul : Bilgi Yayınevi.
- ÇİFTÇİ, Hasan, (2004), *Medhiye (Fars Edebiyatı)*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. XXIX, İstanbul.
- DİLÇİN, Cem, (2005), *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara, 8. bs.
- DURMUŞ, İsmail, (2004), *Medhiye*, Diyanet İslâm Ansiklopedisi, C. XXIX, İstanbul.
- ERTEM, Rekin, (1995), *Şeyhülislam Yahya Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.
- GARİBOĞLU, Kemal, *Edebiyat Bilgileri*, Ankara: Gariboğlu Yay., 4. bs.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, (1972), *Nedim Divanı*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 2.bs.

<sup>52</sup> Okçu, 1993: 1000

<sup>53</sup> Okçu, 1993: 1013.

- GÜZEL, Abdurrahman, (2006), *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Ankara: Akçağ Yay., 3. bs.
- HABİB, İsmail, (1942), *Edebiyat Bilgileri*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İPEKTEN, Haluk, (2004), *Nef'î Hayatı Sanatı Eserleri*, Ankara: Akçağ Yay., 4. bs.
- İSEN, Mustafa – MACİT, Muhsin vd., (2006), *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yay., 4.bs.
- KARAAALIOĞLU, Seyit Kemal, (1967), *Medhiye, Türkçe ve Edebiyat Sözlüğü*, Ankara: Okat Yayınevi, 2. bs.
- KELEŞ, Reyhan, (2008), *Şeyhülislâm Yahyâ, Cevrî Nedîm Dîvânlarında Gönül*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- LEVEND, Agah Sırrı, (1984), *Divan Edebiyatı*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 4. bs.
- Methiye, (1972), *Meydan Larousse*, C. 8, İstanbul: Meydan Yayınevi.
- Methiye, (1991), *Edebiyat Ansiklopedisi*, Milliyet.
- Methiye, (1986), *Büyük Larousse*, C. 13, İstanbul: Gelişim Yay.
- OKÇU, Naci, (1993), *Şeyh Galib (Hayatı, Edebî Kişiliği, Şiirlerinin Umûmî Tahlîli ve Divânın Tenkidli Metni)*, C. I,II, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- ÖZKIRIMLI, Atilla, (2004), *Ansiklopedik Türk Edebiyatı Tarihi*, C. II, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, (1953), *Methiye, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. II, İstanbul.
- PALA, İskender, (2007a), *Caize*, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul: Kapı Yay., 15. bs.
- PALA, İskender, (2007b), *Medhiye*, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul: Kapı Yay., 15. bs.
- PALA, İskender, (2005), *Divan Edebiyatı*, İstanbul: Kapı Yay., 7. bs.
- ŞİMŞEK, Selami, (2008, Eylül), "Türk Edebiyatında İbnü'l-Arabî Medhiyeleri Üzerine Bir İnceleme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, S. 21, s. 389-425.
- TARLAN, Ali Nihat, (1992a), *Ahmet Paşa Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.
- TARLAN, Ali Nihat, (1992b), *Necati Beg Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.





## MEKÂNDAKİ MEDENİYET- MEDENİYETTEKİ MEKÂN: SEZÂİ KARAKOÇ'UN ŞİİRİNDE MEKÂN-MEDENİYET İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Yrd. Doç. Dr. Sezai COŞKUN  
Fatih Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
scoskun@fatih.edu.tr

### Özet

Mekân, insanın şahsiyetine, toplumların karakterine etki eden temel unsurlardan biridir. Mekânın şekli, fonksiyonu, insanla ilişkisi gibi konular düşünce tarihinde çokça tartışılmıştır. Özellikle Modernizmle beraber gelen modern hayat ve modern kent, birçok romancı veya şair tarafından bir problematik olarak ele alınmıştır. Sezai Karakoç mekânı, eserlerinde çokça işleyen isimlerden biridir. Karakoç mekânı, medeniyetle olan ilişkisi bağlamında söz konusu eder. O, geliştirdiği medeniyet tasavvuru perspektifinden geçmişteki ve bugünkü şehir/mekân arasında mukayese yaparak konu etrafında bir anlam dünyası kurar. Bu çalışmamızda Karakoç'un genelde mekânı ama özelde şehri/kenti düşünce yazılarında nasıl tartıştığını ve şiirlerinde nasıl işlediğini incelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Sezai Karakoç, Diriliş, şiir ve mekân, şehir, modern kent

## CIVILIZATION AT LOCALITY-LOCALITY AT CIVILIZATIN: AN ANALYSIS OF THE RELATION BETWEEN LOCALITY AND CIVILIZATION IN SEZÂİ KARAKOÇ'S POEMS

### Abstract

Locality has an effect on human and society character. As form and function of locality, relation with human is a very important topic in the thought history. Especially modern life and modern city is discussed by a number of intellectuals. Also, novelists and poets touch upon these topics in their novels and poems. Sezai Karakoç is one of the names that write about these problems. He discusses locality at context of relation with civilization. He constructs a meaning world about these problems. We study Sezai Karakoç's thoughts about these topics in his poems and articles.

**Key Words:** Sezai Karakoç, Diriliş, poem and locality, city, modern city

## GİRİŞ

Mekân, insanın varlığını gerçekleŐtirme biçimlerinden biridir. İnsan, doğduğu andan itibaren ilişki içerisinde olduğu mekân aracılığıyla hem Şahsiyetine yön verir hem de mekânı biçimlendirir. İnsanlık tarihinde gerçekleşen büyük değişimlerin görünür olduğu önemli alanlardan biri olan mekânla insan arasında bu yönüyle karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Medeniyet tarihi, biraz da yerleşim birimlerinin değişim tarihidir. Nitekim insanlık, özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren yaşadığı büyük değişim sonucunda önceki çağlardan çok farklı yaşam alanları tesis etmiş, böylece mekânın insan hayatındaki yeri ve fonksiyonu değişmiştir.

Aydınlanmayla beraber gelişen Modernizmin Şekil verdiği unsurlardan biri de mekândır. Modernizmle beraber, modern kentler, modern evler, modern bahçeler hâsılı modern yaşam alanları inşa edilmiştir. Bu yaşam alanlarının temel özelliklerinden biri, insanın tabiatla i içe olduğu eski çağlara göre insanı daha dar bir alana çekmesidir. İnsanlık özellikle modern hayatla beraber tabiatın uzaklaşma yönünde bir seyir ortaya koymuŐ; bu uzak kalma, yaşam alanlarına da sirayet etmiştir.

Modernizmin öngördüğu hayatın ve kentin insanla kurduğu ilişki, birçok problemi beraberinde getirmiştir. Gerek dünya edebiyatında gerek Türk edebiyatında bu problemlili ilişki, birçok edebî esere konu olmuştur. Türk edebiyatında, yaşanan medeniyet deđiŐimiyle beraber mekânın da değişimini bir medeniyet meselesi etrafında işleyen isimlerden biri Sezai Karakoç'tur.

Sezai Karakoç, 1950'lerden itibaren dâhil olduğu Türk Şiir dünyasında kendine mahsus bir Şiir dili ve problematiği kurabilmiŐ, Türk Şiirinde sadece kendisi olarak değil, etkide bulunduğu Şahıslarla da çok yönlü bir isim olmayı başarmıştır. Onun Şiiri, çok büyük oranda bir medeniyet tasavvurunun Őiiridir. Karakoç, dinamik ve lirik Şiir diliyle, birçok fikir yazısında ana çerçevesini ortaya koyduğu 'diriliş' düşüncesinin Şiirini kaleme almıştır. Onda medeniyet temel mesele olarak öne çıkar ve çeşitli görünüm biçimleriyle Şiirin derinliği içerisinde anlam dünyaları kazanır. Sezai Karakoç'un Şiirinin, düşünce planındaki ilk realitesi bir medeniyetin Şiiri olmasıdır. Onda medeniyetin bir mesele olarak derinleŐtirildiđi unsurlardan biri, mekândır. Medeniyetlerin kendilerine mahsus mekân inşa ettiğine inanan Karakoç, İslam medeniyetinden uzaklaŐmanın sonunda mekândaki değişimi bir geriye gidiş olarak görmekte ve bu geriye gidiŐi ileriye atılım olarak deđiŐtirecek 'diriliş'in gerçekleŐme alanlarından birinin mekân olacağını belirtmektedir.

Karakoç, İslam toplumunun Batı karşısında yaşadığı mağlubiyet ve bundan kurtulma çabaları çerçevesinde mekâna eğilir. Bu noktada mekân onun entelektüel cehdinin temel meselelerinden biri olur.<sup>1</sup> Şair, coğrafya<sup>2</sup> ve yaşam

<sup>1</sup> Sezai Karakoç, bu entelektüel cehdinde esasen Batı karşısında medeniyet mağlubiyeti yaşayan 'dünyanın' temsil ettiği genel bir fotoğrafın önemli bir bölümü olarak öne çıkar. Şairin mekân-

alanlarına ilişkin mekânlar üzerinden medeniyetle ilgili meseleleri söz konusu eder. Şiirlerinde mekân, bir sistematik düşünce cehdi etrafında geliştirilen tasavvurun, farklı cephelerinden görünümü biçiminde yer alır. 'Şiirlerdeki kent betimlemeleri bir araya getirildiğinde adeta bir şiirin muhtelif parçaları gibi bir bütünlük arz ederler. Farklı şiirlere serpiştirilen bu dizeler, sanki başlangıçta teknil bir yapı için düşünülmüş de sonradan dağılıp değişik azalara sızmış unsurlar gibidirler. Belki bir 'düş kamerasıyla' fotoğrafı çekilen bu kent görüntüsünde iç açıcı enstantaneler görülmez.' (Karataş, 1998:334)

Biz bu çalışmamızda şairin, ev, bahçe, balkon gibi yaşam alanları ve dağ, deniz, toprak gibi tabiat unsurları etrafında inşa ettiği mekân algısının medeniyet meselesi etrafında işlenişini söz konusu edeceğiz.

## 1. MEKÂN-MEDENİYET İLİŞKİSİ

İnsanoğlu, fitrî olarak mekâna ihtiyaç duyar. Kendini korunaklı hissedeceği bir yer edinme çabası, bir yere ait olma gayreti insanın kendine bir mekân inşa etmesini netice vermiştir. Bu sebeple her insan, kendine bir 'mekân' inşa eder. Aynı şekilde toplumlar da kendilerine mahsus mekânlar inşa etmişler ve toplumsal karakterlerini bu mekânlarda yansıtmışlardır. İslam medeniyetinde, 'medeniyet' kavramıyla 'medine/şehir-mekân' arasında doğrudan bir bağ kurulması, 'medeniyetin' 'medine'ye ait olarak gelişen ve şekillenen hayat şeklinde kabul edilmesi, bu medeniyet anlayışında medeniyet-şehir/mekân ilişkisine ciddi bir derinlik kazandırmaktadır.

Medeniyet, dünya düşünce tarihinde farklı açılardan söz konusu edilen, tartışılan, hakkında birbirinden oldukça farklı tanımlamalar geliştirilen bir kavramdır. (Braudel, 2001; Toynbee, 1975; Toynbee, 1991) Sezai Karakoç da 'Medeniyet, insanoğlunun, asıl amacını gerçekleştirmesi çalışmalarından, ona varma arayışlarından, onu bulmuşsa kaybetmeme çabasından, onu süsleyip püslemesinden, o yöndeki duygularını ve düşüncelerini ifade etme isteğinden doğan, kaynaklanan ve beslenen niyet ve faaliyetlerinin, teori ve pratiğinin, tasarım ve eserlerinin, reel ve potansiyel güçlerinin tümü demektir. Kültür, medeniyeti değil, medeniyet kültürü içerir.' (Karakoç, 2005a:9) şeklinde

---

medeniyet ilişkisini tartıştığı dönemlerde, konunun diğer İslam ülkelerinde de tartışıldığı görülmektedir: 'İslamî uygarlığa yalnızca bir inceleme konusu ve İslamî şehre de tarihî mirası barındıran canlı bir müze olarak değil de ahlakî değerlerini ve kültürel kimliklerini modern ekonomik gelişme sürecinde insanca bir hayat, toplumsal refah ve adalet isteklerinden ayırmayan İslam dünyasındaki milyonlarca insana inanç ve ilham veren, yaşayan bir varlık olarak yaklaşmanın zorunlu olduğu' şeklindeki değerlendirme şehir ve medeniyet ilişkisi üzerine düzenlenen bir kolokyumun sonuç bildirgesinde yer almasıyla dikkat çekicidir. (R.B. Serjeant, 1992:262 Karakoç'un bu noktadaki farkı, geliştirdiği tasavvurun kapsadığı coğrafi alan ve kendine mahsus özelliğidir.

<sup>2</sup> Sezai Karakoç'un şiirinde coğrafyanın da önemli bir yeri vardır. Ancak, biz bu çalışmada, makalenin gerektirdiği hacim sebebiyle, sadece ev, bahçe, balkon, gibi yaşam alanlarına ve dağ, deniz, toprak gibi tabiat unsurlarına değinerek bu unsurlar etrafında tesis edilen mekân algısı üzerinden medeniyet meselesinin ne şekilde işlendiğini inceleyeceğiz. Coğrafyanın işlenişini ayrı bir makalede söz konusu ettiğimizden burada bu konuya değinmeyeceğiz

tanımladığı bu kavram üzerinde genişçe durmuş, düşünce sisteminin temel kavramı yapmıştır. Karakoç, insanlık tarihinde akıp gelen tek bir medeniyet olduğunu, bu medeniyetin de 'Hakikat Medeniyeti'<sup>3</sup> diye adlandırılabilir 'İslam medeniyeti' olduğunu düşünmektedir. Ona göre, tarih içerisinde var olmuş bir çok medeniyet biçimi ve iddiası, esas olan medeniyeti arama yolunda bir cehddir. 'Çok yönlü bir olgu' olan medeniyetin ilerlediği dönemler olduğu gibi gerilediği dönemler de olabilir ama esas olan 'tek medeniyet' ortadan kaybolmaz. İşte bu medeniyetin ortadan kaybolmayacağı düşüncesi, Karakoç'ta 'diriliş' fikrinin de esasını teşkil eder. İslamiyet dışında oluşmuş medeniyetleri yok saymayan Karakoç, bu oluşumların ancak İslam medeniyeti gibi bir algıyla arınıp tam bir medeniyet halini alabileceklerini düşünür. Onun düşünce dünyasında medeniyet dinamik bir olgudur ve yapıcı bir güce sahiptir. Bünyesinden aldığı eşyayı kendi ruhuyla yoğurmakta ve 'özgün' bir medeniyet biçimi ortaya çıkarmaktadır. Mekân, medeniyetin yoğurduğu ve şekil verdiği temel unsurlardan biridir.<sup>4</sup>

Sezai Karakoç, insanın mekâna verdiği şeklin bir ruhunun olduğu ve bu ruhun o mekânı, insanî ve bir medeniyete ait kıldığı inancındadır. 'Ahiret ve Şehir' başlıklı yazısında, 'Her şehrin bir ruhu vardır. Ve, bunu en çok, dış yapılar, sokaklar ve parklardan çok "insan" oluşturmaktadır.' (Karakoç, 2003:95) diyen şair, eşyanın insanla bir niteliğe büründüğü inancını ortaya koyar. Oysa, modern çağın değiştirdiği insanla beraber, mekân da değişmiştir. Mekânın bu değişimi insandan uzaklaşma, insanî vasfını kaybetme şeklinde gerçekleşmiştir. Ona göre 'kentlerin işi, ebedilikle uğraşmaktır ve bu yönde bir metafizik oluşturmaktır. Ya da oluşmuş ve oluşmakta olan ebedilik\* metafiziğini yansıtmak(tır.)' (Karakoç, 2003:99) Karakoç'a göre 'kentlin işi' bir metafizik inşa etmek iken modern kent alabildiğine maddîdir, sekülerdir. Bu zıtlık, Karakoç'un eleştiri noktasını oluşturmalarının yanında 'dirilişin sitesi'ni bir alternatif olarak ileri sürmesine de sebep olur. Karakoç, kentin inşa etmesi gereken metafiziğin ancak 'hakikat medeniyeti' diye adlandırdığı ve ilahî olanın gölgesinde şekillenen bir medeniyet tasavvuruyla mümkün olacağını da belirtir. Bu yaklaşım, onun ele aldığı her şeye medeniyet perspektifinden bakmasından kaynaklanmaktadır. 'Bir toplumun, bir ülkenin veya bir milletin hayatına baktığımız zaman, onu, mutlaka, medeniyet perspektifinden görmeliyiz, sorgulamalıyız, değerlendirmeliyiz.' (Karakoç, 2008a:34) tezini ileri süren şair, modern insanın biçimlendiremediği ama bünyesinde şekillendiği mekânı bu perspektiften söz konusu eder.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Karakoç, 'Hakikat Medeniyeti'nin medeniyet tarihi içerisindeki yerini şöyle tespit eder: 'Hakikat Medeniyetinin gelişim basamağında son ve en üstün aşama olan İslam Medeniyeti, hem manevî ve kültürel hem de maddî-fizikî açıdan, medeniyeti, bütün boyutlarıyla gerçekleştirmiş, en derin, en yüksek, en geniş kapsamlı medeniyet olmuştur.' (Karakoç, 2005a:11)

<sup>4</sup> Sezai Karakoç'un 'Medeniyet' kavramına ilişkin düşünceleri ve bu düşünceler üzerine yapılmış çalışmalar için bkz. (Baş, 2008:216-242; Bilge,2004:77-79; Karakoç, 2005a:7-20; Karakoç, 1986b:248-252; Karakoç,1995:137-139, 81-85, 125-136; Mermutlu, 1998:47-50)

<sup>5</sup> Modern şehirle insan arasındaki ilişkiyi irdeleyen Benjamin ve Baudelaire, genel olarak kent - insan ilişkisinde insanın kente eleştirel bir duruşla isyan durumunda olduğunu öne çıkarmışlardır. Sezai Karakoç da modern kenti kabul etmez, isyan eder ama o, modern kent içerisinde kaybolma halini

Karakoç, insanlık tarihinde var olmuş bütün medeniyetlerle şehir veya genel anlamda mekân arasında 'varoluşları' bakımından bir bağ olduğu kanaatinde. Konuyu derinlemesine aldığı yazılarından biri olan 'Kent' başlıklı makalesinde dile getirdiği, 'Kentlerle uygarlıklar arasında, varoluşları ve varoluşlarına anlam veren eşyayı ve zamanı yorumlama yönünden âdeta bir kan bağı vardır. Uygarlıkların, siteleri vardır mutlaka. Kentler ve sitelerse uygarlıksız olmaz. Kentler, siteler, Medineler, uygarlık özü olmaksızın ve bu özü toz ve toprağıyla haşır neşir olma, karılma olmaksızın, oluşamazlar.' (Karakoç, 2008b:59) şeklindeki cümleleriyle, kente rengini, şahsiyetini verenin bir medeniyet olduğunu; ancak bir medeniyet arka planına dayanması halinde oranın tam bir kent hüviyetini elde edebileceğini ifade eder. Ona göre medeniyetten yoksun bir kentin kent sayılamayacağı gibi 'Kent, site, Medine doğurma düzeyine varamamış bir uygarlık, henüz tam bir uygarlık olamamış demektir.' (Karakoç, 2008b:59) Kent-medeniyet ilişkisini 'ayna' metaforu etrafında da yorumlayan Karakoç, Stendhal'in roman için kullandığı 'sokağa tutulmuş ayna' tanımlamasının, medeniyet-kent bağlamında düşünülebileceğini, romanın hayatı 'dinamik' bir biçimde ve kendine mahsus şekilde yansıttığı gibi kentin de medeniyeti aksettirme biçiminin pasif bir görüntü aksi şeklinde olmadığını, aksine kendi içinde dinamiğini ve üretken bir mekanizmayı taşıdığını belirtir: 'Bu ayna, nesnenin görüntüsünü yansıtan pasif bir levha değil, kendi iç oluşu ve dış görünüşüyle nesneyi yorumlayan, değerlendiren aktif, dinamik bir gözleyicidir.' (Karakoç, 2008b:60)

Karakoç, medeniyetin inşa ettiği şehirle, sadece mekâna şekil vermediğini, mimarî bir kompozisyon ortaya koymadığını aynı zamanda şehirdeki hayatı da kapsadığını söyleyerek bu doğrultuda medeniyetlerin şehirler üzerindeki farklılığının yaşanan hayat sayesinde de gözlemlenebileceğini ifade eder. (Karakoç, 1999b:178) Bütün bu değerlendirmelerde kendisi açısından önemini gördüğümüz kentle arasındaki bağı, bir şiirinde;

"Kentler benim kırılmış Kollarım ve kanatlarım" (Karakoç, 2000b:617)

şeklinde ortaya koyan Karakoç, 'kırılmış kol, kant' ifadesiyle kentin var oluş amacından uzaklaştırılmasına dikkati çektiği, söz konusu bağı bu düzlemde tesis ettiği anlaşılır.

## 2. BATI KENTİ/MODERN KENT

Modernizmle beraber yaşanan kentleşmenin ele alındığı incelemelerde genel temayül olarak, Modernizmin şekillendirmediği yerleşim birimi için 'şehir', Modernizmin şekillendirdiği 'modern şehre' 'kent' denildiği görülür. Sezai Karakoç, şehirden, genel olarak bir medeniyeti temsil ettiğine inandığı dönemlerden

---

yaşamaz. Bu yönüyle onda 'flâneur' izlerini bulmak güçtür. O, kentin içinde kente mücadele eden 'fert'ten ziyade kent üzerinde düşünen, kente çok geniş bir medeniyet tarihi perspektifinden bakan entelektüel tavriyle öne çıkar. Karakoç'un şiirlerinde gördüğümüz tavidan farklı bir modern kent-insan ilişkisini irdelleyen, 'flâneur' kavramını derinlemesine tartışan metinler için bkz. Baudelaire, 2003; Benjamin, 2004; Oktay, 2002; Simmel, 2008

bahsederken 'şehir'; kimliğini ve ruhunu kaybetmesi durumunda ise 'kent' olarak söz eder. Karakoç, modern kenti 'ölü şehir' diye niteler. Ona göre, modern kentin ruhu alınmıştır ve bu yönüyle 'kentin değişimi', şehrin ölümüdür.<sup>6</sup>

Sezai Karakoç, 'modern batı kentinin' oluşumunu Rönesans'la başlatır. (Karakoç, 2008b:60) 'Batı kentinin' doğadan uzak olmasına mukabil 'doğu kenti'nin 'masal havası etkisi' bıraktığını kaydeden şair, doğu kentini 'ipek kent' olarak niteler. 'Doğu kentinde sanatçının ve toplumun kendini kente 'adamışlığı' söz konusu iken 'batı kenti', 'zulüm kamçısı' altında şekillenmiştir: 'Batı kenti... zulüm kamçısından doğdu. Sanayinin kuruluşu böyle oldu. Ağır sanayinin ve komünizmin ortaya çıkışı, batı kentinin kuruluşundaki temel felsefe ile ilgilidir.' (Karakoç, 2008b:61) diyen Karakoç, bu 'felsefenin' Modernizmin hâkim olmasıyla devam ettiğini belirtir. Modern Batı'yı Roma'nın 'hâkim olma duygusu'nun 'evrene, tabiata ve bunların aracılığıyla insana ve eşyaya hâkim olma' şekline evrilmesi ve Yunan'ın 'serüven duygusunun icat ve keşfe dönüşmüş şeklinin doğ(urduğunu)' belirten şair, bu dünyanın 'etkileme gücü veya etkileme duygusu etrafında kurulduğunu' vurgular. (Karakoç, 1999a:62-64)

Ana hatlarıyla ortaya konulan bu fikrî zeminin şiirde geliştirildiği görülür. Karakoç, bazı şiirlerini ya tümüyle ya da yer yer yaptığı göndermelerle Batı kentinin veya Modern kentin özelliklerine ve insanla kurduğu ilişkiye ayırır. O Batı kentini, insanı varoluş amacından koparan, metafizik derinliği olmayan, insan tabiat ilişkisini çok dar bir çerçeveye ve tabii olmayan bir biçime mahkûm eden, beton ve çeliğin hâkim olduğu bir dünya olarak ortaya koyar.

Karakoç, *Ayinler*'de,

"Kentlerimiz düşük çocuklar doğurganı" (Karakoç, 2000b:498)

mısrayla Modernizmin şekillendirdiği kentleri 'düşük çocuk doğurganı' olarak niteler. Bir imaj olarak 'düşük çocuk', olmamış, varlık sahasına gelememiş, varlık kazanmadan ölmüş olanı işaret eder. Dolayısıyla şairin değerlendirmeleri çerçevesinde modern kent, insana yabancadır ve insanın var oluşunu gerçekleştirilmesine imkân verecek nitelikten uzaktır. Şair, aynı kitabının başka bir yerinde şehrin öldüğünü iddia eder:

"Ulu bir ağaç. Şimşekle çizilmiş, gelir doğudan ve batıdan seslerle  
Gök gürültülerinin eşliğinde

Ama, ne yazık ki, Şehir ölü. Natürmort şehir. Frigofirik şehir.

Ruhunun simgesi olan bir dumanla örtülü.

Yalnız bir anti-şehir var durur içinde," (Karakoç, 2000b:488-489)

<sup>6</sup> Don Martindale, 'Şehir Kuramı' başlıklı yazısında, 'Modern şehir dışsal ve biçimsel yapısını kaybediyor. Ulus tarafından temsil edilen yeni topluluk her tarafta gelişse de şehir bir çöküş hali yaşamakta. Görünen o ki, şehir çağının sonu gelmek üzere.' (Martindale, 2005:100) cümleleriyle yaptığı değerlendirmesinde Karakoç'la benzer düşünceleri dile getirir.

Şehir, 'metafizik ürperti'yi işaret eden 'ulu bir ağaç'a 'kapalıdır.' Şehrin 'ölü' oluşu, varlığının farkında olmayışı, ruhunun elinden alınışıdır. Buradaki 'ölü' halin, 'varlık şuurundan' yoksun olmayı işaret ettiği düşünülebilir. Şuurdan yoksun olma, 'anti-şehir'i bünyesinde taşıma olarak tanımlanır. Şehrin bulunduğu hal, 'anti-şehir'dir. Çünkü, bu hal, şehri, şehir olmaktan çıkarmıştır. Şairin değerlendirmeleri içerisinde insanların kentlere 'akması, binaların yapılması' kent olgusuna bir 'anlam' katmamaktadır: 'Kentlere akan kalabalıkları, onların yeni bir anlamı için yeter kanıt saymak, sosyologların tarihî yanılığı olacaktır. Bu değişim, otomatik olarak, yeni bir kent doğurmaz. Aslında çağımızda kentleşme denen olay, gerçekte kentleşme değil, tabiatın ölümünden doğan bir illüzyondur. Tabiat kent-dışı oluyor ve oradan insanlar kentlere doluyorlar. Ancak bu sağlıklı bir kentleşme olmadığından giderek kentlerin de ölümüne sebep oluyor. İnsanlar, kentlere bir kentli olmaya gelmiyorlar, tam tersine kentlere sürülüyorlar. Bir sürgündür onlar kentte. Giderek, onlardaki bezginlik ve yılgınlık, sürgünlük ruhu, kentleri de zehirlemekte ve öldürmekte. Kentlerin ruhu kirlenmekte ve ölmekte.' (Karakoç, 2003:99) Nitekim *Taha'nın Kitabı*'nda Taha'nın vardığı yerin yukarıda tasvir edilen kentle benzerlik gösteren özellikleri dolayısıyla şair durumu,

"Şehre indi ama şehri ölü buldu" (Karakoç, 2000b:340)

mısraıyla anlatır. *Hızır'la Kırk Saat*'te ise,

"Aradığım bu ülkede de yok  
Taşlar hâtıra yazılamayacak kadar  
Fazla kararmış" (Karakoç, 2000b:176)

mısralarıyla, 'metafizik ürpertiden' yoksun olma halinin şaire de 'Hızır'a da yabancılik hissi verdiği dile getirilir.

Modern kentte, bir yerleşim yerinin şehir vasfını taşımasını sağlayan unsurlar olsa dahi Karakoç, burayı şehir saymaz. Onun yaklaşımı sosyolojik değil, tamamen 'diriliş' düşüncesi etrafında geliştirilen metafizik bir yaklaşımdır. Nitekim sosyolojik olarak 'kent' kabul edilen yerleri Karakoç, şehir olarak addetmemekten yanadır: '...eski ve köklü şehirler şahsiyetlerini yitirmekte, yeni kurulan şehirler de yeni bir şahsiyet doğuramamaktadırlar. Bu yeni şehirler, sanki yeni bir şehir değil de, şehrine sevk edileceği günü bekleyen binaların deposudur. Ve bir milyonluk bir nüfusu olan böyle bir şehir, sanki milyonluk şehir değil de birbirinden ayrı bir milyon kişinin geçici olarak bir araya geldiği ve ne zaman tahliye edilecekleri belli olmayan bir yerdir.' (Karakoç, 1999b:179) Bu değerlendirmeler, 'yeni şehrin' madde olarak var olmasına rağmen bu maddeyi bir bütünlük, bir kompozisyon içerisinde anlam derinliğiyle var edecek 'ruhtan' yoksun olduğunu dile getirmesiyle önemlidir.<sup>7</sup> Çünkü Karakoç, var olmanın ancak eşyaya, varlığa ait bir

<sup>7</sup> Sezai Karakoç, kendi medeniyet tasavvuru çerçevesinde yaklaşarak modern batı kentini 'kent' saymaz ve bir medeniyeti gösteren geçmişteki İslam şehirlerinin kent veya şehir kabul edilebileceğini belirtir. Weber ise Karakoç'un tam tersi bir yaklaşımla İslam kentlerinin kent hüviyetinden yoksun olduklarını iddia eder. Konuyu tanımlama ve yaklaşımdaki temel farktan kaynaklanan bu ayrımı görmek için



tasavvurun olmasıyla tamamlanmış olacağını belirtir ve modern kentin gerekli anlam derinliği ve metafizik zenginlikten yoksun olmasıyla var oluşunu gerçekleştiremeyen bir yer olarak kaldığını vurgular.

Sezai Karakoç'un modern kente ait öne çıkardığı ilk husus, bu mısralarda görülen 'metafizik ürperti'den yoksun oluş ve bunun neticesinde bir medeniyet tasavvuru etrafında şekillenmeyıştır. 'Ruhun kaybı ve ölüm' şeklinde düşünülen bu hali şair, kentin mekânları üzerinden de anlatır. Bu noktada onun modern kente ait şiirine konu ettiği unsurlardan biri balkondur. Sezai Karakoç'un en bilinen şiirlerinden biri olacak kadar önemsenen 'Balkon', 'balkon' imajı etrafında modern kente bir reddiyedir.<sup>8</sup> Modern kentin getirdikleri karşısında öne çıkan eleştirel tutumlardan birini bu metin üzerinden okumak mümkündür.

Karakoç'un ilk yazdığı şiirlerden olan 'Balkon'<sup>9</sup>, henüz sanat macerasının başlarında dahi şairin bu yönde derinlemesine bir dikkatinin olduğunu göstermektedir.

"Çocuk düşerse ölür çünkü balkon  
Ölümün cesur körfezidir evlerde  
Yüzünde son gülümseme kaybolurken çocukların  
Anneler anneler elleri balkonların demirinde" (Karakoç, 2000b:81)

Şiirin ilk dördlüğü olan bu mısralarda balkon, 'ölümün cesur körfezi' olarak tanımlanır ve balkondan çocuğu düşen bir annenin çığlıkları anlatılır. Balkon, modern kentin getirdiği apartmana ait bir unsurdur. Şair, bir çocuğun ölümüne sebep olan bu 'modern mekâna' ölümün sorumluluğunu yükler. Burada bir anlam genişletmesi yaparak balkonun ölüme sebep oluşunu salt çocuğun ölümüne mekân olmasıyla değil, ait olduğu modern kentin insanı öldürmesi biçiminde bir okuma yapmak mümkündür. Karakoç, 'ölümü' çocuk üzerinden bir annenin çığılığı etrafında anlatarak hem anlatımda etkinlik hem anlamda derinlik sağlamaktadır. İkinci dördlükte,

"İçimde ve evlerde balkon  
Bir tabut kadar yer tutar"

---

Weber'in değerlendirmelerini vermek yerinde olacaktır: 'Ne iktisadî anlamda şehir ne de sakinlerinin özel politik idari yapılarla donandığı gamizon, mutlaka bir 'topluluk' oluşturmaz. Kelimenin tam anlamıyla bir kentsel 'topluluk' gene bir olgu olarak yalnızca Avrupa'da ortaya çıkmıştır. İstisnalara zaman zaman Yakın Doğu'da (Suriye, Fenike, Mezopotamya'da) rastlanabiliyordu ama bunlar da çok azdı ve sadece ilkel biçimleriyle vardı. Tam bir kentsel topluluk oluşturabilmek için bir kentsel topluluk, alışveriş ve ticaret ilişkilerinin görece hakimiyetine sahip olmalı, bir bütün olarak yerleşim alanı da şu özellikleri sergileyebilmelidir: 1- bir kale; 2- bir pazar; 3- kendine ait bir mahkeme ve hiç değilse özerk bir hukuk; 4- ilgili bir birlik biçimi; ve 5- en azından kısmi bir özerklik ve kendi kendini yönetebilme ve sonuçta seçimlerinde şehir sakinlerinin katılımının gerçekleştiği yetkililerce yönetilme.' (Max Weber, 2000:91-92)

<sup>8</sup> Şiir hakkında bir tahlil için bkz. Yıldız, 2000:78-81

<sup>9</sup> Şiir, 1957 yılının yazında kaleme alınır.

mısralarına yer verir. Bu mısralar, bir yandan balkonların şekliyle tabut arasında bağlantı kurarken bir yandan balkonun, dolayısıyla ait olduğu modern kentin, bir ölüm mekânı olduğu vurgusunu pekiştirir. Şair aynı pekiştirmeyi,

“Gelecek zamanlarda  
Ölüleri balkonlara gömecekler”

diyerek devam ettirir. Balkon, bugün ölüm mekânı olduğu gibi gelecekte de bu vasfını, insanı mahkûm ettiği yaşam biçimi dolayısıyla, devam ettirecektir. Çünkü, evle, dolayısıyla insanla tabiat arasına bir mesafe koyar. ‘Bu evler artık doğanın içinde değildir. Konutla mekân arasındaki oranlar yapaylaşmıştır. Bu konutlarda her şey makinedir ve içtenlikli yaşam bu konutların her yanından kaçıp gitmektedir... Ev, ayrıca, evrende yaşanan dramların artık farkında değildir.’ (Bachelard, 1996:55-56) İnsan, ‘balkondan’ tabiata uzaktan uzağa bakar. Tabiata dokunamaz. Balkonda olan insan, tabiatla içli dışlı olan değil, tabiatı dışarıdan seyreden insandır. Oysa insan, tabiatın bir parçası olmasıyla ancak onunla iç içe olduğunda ruhunu tamamlayacaktır. Ayrıca balkon, genel anlamda modern kent, insanın hareketlerini sınırlayan ve belli bir ‘alana’ hapseden bir mekân olarak öne çıkar. Bütün bunlar, modern kentin bu unsurunun olumsuzlanarak anlatılmasına sebep olur. Nitekim şair, son dörtlükte,

“Bana sormayın böyle nereye  
Koşa koşa gidiyorum  
Alnından öpmeğe gidiyorum  
Evleri balkonsuz yapan mimarların”

mısralarını kaydeder. Şairin ‘koşa koşa’ gitmesi, bir yönüyle, hem balkondan ve balkonun temsil ettiği yaşam biçiminden kaçışın şiddetini hem de modern kent karşısında geliştirilen eleştirinin keskinliğini gösterir. Bir diğer yandan ‘koşa koşa’ gidiş, Karakoç’un modern kente alternatif üretmiş/üreten/üretecek insanlara olan iştihakını ortaya koyar. ‘Evleri balkonsuz yapan mimarların’ alnından öpülmesi, onların takdiri ve yüceltilmesidir. Yaptıkları işin de tasdikidir. Şair evlerin balkonsuz olmasını, bir erdem gösterisi olarak inşa eder ve evleri bu şekilde yapan mimarları yüceltir.<sup>10</sup> Burada şu husus da belirtilmelidir ki ‘mimarlar’ın, kelimenin gerçek anlamının işaret ettiği bir meslek gurubundan ziyade kente ruhunu kazandıran toplum şeklinde düşünülmesi, metnin işaret ettiği anlam genişliğini kavramada yararlı olacaktır.

Modern kente ait bir diğer unsurun söz konusu edildiği şiir, ‘Kalorifer’dir. Modern kentle beraber insanın hayatında yer alan, modern kentin öğelerinden

<sup>10</sup> Karakoç, bir yazısında bu ‘mimarları’ şöyle tasvir ederek yüceltir: ‘Doğu kentinde bu masal veya şiirin yoğurucuları, bir nevi kendilerini şehre ve dolayısıyla insanlığa adamışlardır. Görünmeyen planda sihirbazın değnekleri gibi hareket ediyorlar, ipek böceğinin kozasını örüşü gibi bir başka biçimde mümkün olmayacak denli bir mükemmellikte bu ipek kenti örüyorlardı. Fakat sonunda kozasının içinde kaynar suda boğulan ipekböceği örneği onlar da namsız ve nişansız kentin havasında eriyorlardı. Ama ne zararı var zaten bunun için dünyaya gelmemişler miydi? Bir nevi mistik bir şekilde onlar yapılara bağlıydılar. Sonunda taş ve mermer kalboluyorlardı.’ (Karakoç, 2008b:60-61)

olan kaloriferi Şair, iki dörtlükten oluşan Şiirinde, yer yer ironiye müracaat ederek eleştirir:

“Şanlı paavralara sarın  
Yarının kahramanını  
NeŐeli vakitlere doğru kalorifer  
Odadan yiğit borularıyla geçer” (Karakoç, 2000b:105)

mırsaları, kaloriferlerin temsil ettiği hayat tarzına bir eleŐtiridir. Kaloriferin ‘yarının kahramanı’ oluşu, ironik bir söylem olarak öne çıkarken ‘neŐeli vakitler’ ifadesi, modern hayatın eve kapanan ve evde eğlenen hayat biçimini tenkit bağlamında okunabilir.

Sezai Karakoç, modern kentin keŐmekeŐinin sadece insana değil, hayvanlara da yabancı olduğunu belirtir. *Ayinler*’deki ‘Birinci Ayın’de,

“Kim verecek kedilere trafik bilgilerini, Ki hayatlarıyla ödemektedir bir yandan öbür  
yana geçmeyi” (Karakoç, 2000b:483)

Şeklindeki mırsalarda, modern kentin en önemli unsurlarından olan trafiğin hayvanlara dahi yaşam hakkı tanımadığı vurgulanır. Bu rnek, modern kentin bütün varlığa ve bütün varlığın mahiyet kazandığı var oluŐa yabancı olduğu düşüncesini pekiŐtirmektedir.

Karakoç’un modern kenti ve bu kentteki hayatı eleştirisi bağlamında okunmaya müsait bir Őiri de ‘Ova’dır. Şair, bu Şiirinde modern kentin ve hayatın insanı ‘eksilttiği’ konusunu ne çıkartır:

“Bu kentte ve başka kentlerde  
Bize uygun ev yoktur  
Kutlu evlere uymayız biz de”

lsek yeraltını yadırgamayız  
KurtulmuŐ da oluruz  
Paslı somyaların  
A kpeğinkini andıran  
Diş gıcirtısından

Sabah kalkıp da tartılsak  
Bilđe bir kantarda  
Biraz eksilmiŐizdir  
O kadarını yatak yemiŐ

Bir lke de işte böyle kalkıyor ortadan  
Halk artsa da oğalsa da  
Evler göğe ulaŐıp yitiyor.” (Karakoç, 2000b:170-171)

Bir kısmını örnek olarak aldığımız Şiir, farklı okumalara imkân vermesiyle dikkati çeker. Öncelikle Şiirin adının tabiata ait bir unsur oluşu, içeriğinde geliştirilen eleŐtiriye bir yandan belirgin kılmakta bir yandan derinleştirmektedir. Karakoç, modern kentte kendine ‘uygun ev’ bulamaz. ‘Uygun ev’in olmaması, kentin mekânsal niteliğinden çok, metafizik düzeydeki durumu sebebiyledir. Şair, ‘ev’ imajı üzerinden aslında bütün olarak kentin ‘uygun olmadığını’ söyler.

Örnekteki ikinci ve üçüncü bölümde, modern hayatın insanı 'eksiltlen' yönüne vurgu yapılır. Modern kent ve modern hayat, insanî olmadığı için insanı eksiltmektedir. Nitekim üç mısıralık bölümde ülkenin de halkın da binaların da yok olduğundan bahsedilir. Karakoç, binlerce binanın bir araya gelmesiyle şehrin, milyonlarca insanın bir arada bulunmasıyla halkın, oluşmayacağı inancındadır. Çünkü ona göre, bütün bu oluşumlar bir 'ruh' etrafında olursa 'anlam derinliğine' sahip olacaktır.

Sezai Karakoç, modern kentin ve genel anlamda Modernizmin şekil verdiği mekânın insanın gündelik hayatını sınırlaması veya rahatını kaçırması noktasında eleştirilerini toplamaz. O, modern kentin eşyanın var oluş gerekçesine yabancı olduğundan eleştirisini başlatır. 'İnsanlığın hadım edildiği' (Karakoç, 2000b:677) Modernizmde insan da eşya da anlamını kaybetmiş, var oluşuna yabancılaşmıştır. Karakoç'a göre, modern kentle beraber, 'eski şehirler, bütün unsurlarının matematik bakımdan, sayı ve hacim olarak büyümelerine karşın, nitelik yönünde, açık ve seçik bir şekilde, anlamlarını yitirmektedirler. Bir yandan, geçmişte kazanmış oldukları anlamları yitirirken, öte yandan yeni bir anlam kazandıkları yolunda bir belirti de yoktur.' (Karakoç, 2003:94) Bu şehirlerde, 'bina var, yol var, şehir yok; insan var, şehirli yok; nüfus var, halk yok(tur.)' (Karakoç, 1999b:179)\* Karakoç, insanın da şehrin de olmadığı bu 'yeni şehirler'e alternatif olarak anlam derinliğiyle zenginleşmiş 'diriliş sitesi'ni önerir ve ancak 'diriliş erleri'nce inşa edilecek 'diriliş sitelerinin' yeniden insana insan, şehre şehir vasfını kazandıracağını belirtir.

### 3. DIRİLİŞ SİTESİ

Sezai Karakoç, gerek düşünce yazılarında gerek şiirlerinde sadece modern kente yönelik eleştirilerini dile getirmez. O, alternatif medeniyet tasavvuru çerçevesinde alternatif bir kentin de şiirini yazar. Karakoç'un yazıları veya şiirleri, bir yandan hâlin eleştirisini içerirken diğer yandan geçmişte var olmuş hakikat medeniyetinin yeniden dirilişinin mümkün olacağı inancı etrafında geliştirilen bir yeni medeniyet tasavvurunu da içerir. Yukarıda ortaya konulduğu üzere Karakoç, medeniyetin en önemli realitelerinden biri olarak kente, bu medeniyet tasavvurunda yer vermiş, modern batı kenti karşısında yeni bir kent tasavvuru geliştirmiştir. Şair bu yeni kenti zaman zaman, bizim de ara başlığa çektiğimiz, 'Diriliş Sitesi' olarak adlandırmanın yanında, 'İslam Sitesi' (Karakoç, 2005b:79), 'Erdem Sitesi' (Karakoç, 2007:14), 'İpek Kent'(Karakoç, 2008b:60-61) gibi adlandırmalarda da bulunur.

\* Karakoç'un şehre yaklaşımında sosyolojik çerçeveden ziyade metafizik bir yaklaşım baskın olsa da Weber'in Spengler'den aktararak paylaştığı şu tespitlerle şairin kaydedilen yaklaşımı önemli oranda örtüşmektedir: 'Şehir... bir bireysel insanlar ve sosyal kolaylıklar (sokaklar, binalar, elektrik ışıkları, tramvaylar, ve telefonlar) yığılından daha fazla bir şeydir. Bir kurumlar ve idari araçların (mahkemeler, hastaneler, okullar, polis ve çeşitli devlet fonksiyonları) basit bir kümesinden daha fazla bir şeydir. Gerçekte şehir, bir zihni durum, bir gelenek ve görenekler, örgütlü davranışlar ve duygular bütünüdür.' (Weber, 2000:35-35)

Karakoç, ‘Diriliş Sitesi’ni, ‘diriliş’in olmazsa olmaz bir yönü sayar. Çünkü ona göre kendini kentte ifade eder hale gelememiş, kendi ruhunu katarak bir kent inşa edememiş hiçbir hareket, medeniyet seviyesine yükselmemiştir. Bir hamlenin, bir oluşun medeniyet seviyesine yükselmesi kendi ruhuna mahsus bir şehir inşa etmesiyle mümkündür. En küçük biriminden başlayarak kente kadar ulaşan mekan tasavvuru bir medeniyetin sonucudur ve medeniyetin niteliği ortaya koyduğu bu sonuçla doğrudan ilgilidir.

*Diriliş Neslinin Amentüsü*’nde şair kendini ve ‘diriliş erlerini’ ‘Erdem/Diriliş sitesinin işçisi’ olarak tanımlar. (Karakoç, 2007:14 ve 40) Bu çerçevede kendine ‘iş’ olarak ise ‘kapitalist ve komünist siteler gibi zulüm sitelerini yıkma’ (Karakoç,2007:14) görevini seçer. Kendine ve ‘diriliş erlerine’ hedef olarak da ‘mü’min kentler’ kurmayı gösterir: ‘Kentler, her yönüyle mü’min hale gelmelidir elimde... Ben, iman haykıran, sessizliğinde imân çınlayan şehirlerin mimarı olmalıyım. Müslüman olmak bana bu görevi yüklüyor. İnsan-kent-anlam-tarih dörtlüsü siteyi ortaya koyan veya ayakta tutan dört sütun birleşimi.’ (Karakoç, 2007:41)

Karakoç, diriliş nesline hedef olarak gösterdiği ‘Diriliş Sitesi’ni kurma işini salt bir dünya imarı olarak düşünmez. O, modern batı kentinin insanda yok ettiği metafizik derinliği, kentle beraber kenti inşa eden insanın da elde etmesi gerektiğini belirtir. Sitenin yeniden doğuşu aynı zamanda insanın da yeniden doğuşu ve var oluşu olmalıdır. Böylece Karakoç, mekânla beraber var olan, mekânla bütünleşerek varlık gerekçesini yakalayan bir insan tipini öne çıkarır. Şair, Hacı Bayram-ı Veli’nin,

“Ben bir ulu şara vardım  
Ol şarı yapılır buldum  
Ben dahi bile yapıldım  
Taş u toprak arasında”

mısralarında yansımasını bulan mekân-insan ilişkisini, ‘diriliş’i gerçekleştirecek insana hedef olarak gösterir. ‘Kentin taşında toprağında, havasında eriyen’ (Karakoç, 2008b:62) insanların ancak modern batı kentinden farklı ve anlamlı bir kent inşa edebileceklerini vurgular. Karakoç, gerçekleştirmeye çalıştığı ‘Diriliş Sitesi’nin temel özellikleri olarak şunları sayar: ‘Gerçekleştireceğim Diriliş Sitesi her yerinde metafizikle dolu dolu çınlayacaktır. Her yer tapınakmış gibi, her kişi tapınak görevlisiymişcesine. Klan gibi tabiattan doğma ilkel metafiziğin mahkûmu olmak değil, metafiziğin şuurunu taşır olmak. Kişilerdir bu şuru toplumda, binlerce olarak, üst üste katlayacak ve böylece Batı sitesinden apayrı bir yeni İslam sitesi (ki ben ona Diriliş Sitesi diyorum) doğacaktır.’ (Karakoç, 2007:40)

Karakoç, bu fikri arka plan üzerinde şiirini kurarak yer yer ‘Diriliş Sitesi’ni şiirine taşır. Onun şiirindeki ‘Batı dışı kenti’, iki farklı düzlemde ele almak mümkündür. Bir, şairin çocukluk günlerine yer verdiği şiirlerde anlattığı şehir; iki gerçekleşecek ‘diriliş’le var olacak ‘Diriliş Sitesi.’

Diyarbakır'ın Ergani ilçesinde çocukluğunu geçiren Sezai Karakoç, hatıralarında bu şehri, tabiatla iç içe bir hayatın sürdürüldüğü ve metafiziğin hâkim olduğu bir yer olarak öne çıkarır. (Karakoç, 1988) Özellikle *Gül Mustusu*'nda yer verilen şiirlerden birinde,

"Dicle'yle Fırat arasında  
Bir eski şehir cennet titremesi  
Sarı güller çevirmiş dört yanını  
Yabancı bir şehir gibi  
Kırmızı güller yerli  
Kuzuların doğması nasıl beklenirse o ülkede  
Güllerin açması da öyle beklenir gün doğmadan önce  
Bahar yağmurları böyle güllere gebe  
İner gökyüzünden bahçelere" (Karakoç, 2000b:372)

şeklindeki mısralar, çocukluk günlerindeki mekânın algılanışını ortaya koyar. Burada dikkati çeken nokta, insanın tabiatla birlikte yaşamasıdır. Karakoç, insan ve tabiatı adeta bir gaye etrafında birlikte hareket eder şekilde anlatmaktadır. Şair, çocukluğuna ait bahçelerden, 'Bahçe Görmüş Çocukların Şiiri'nde şöyle söz konusu eder:

"İlkin kiraz bahçeleridir andığım eski günlerden." (Karakoç, 2000b:150)

Şiirde, çocukların günlerini geçirdiği şehrin tabiatla iç içe olması sayesinde, savaş yıllarının sıkıntılarının çocuklarca hissedilmediği belirtilir. Karakoç, bu özelliğin, çocuğa gündelik hayatın dışında farklı, zengin ve çocuk masumiyeti içinde bir dünya imkânı verdiğini işaret eder.

Karakoç'un çocukluk dönemindeki mekânla ilgili dile getirdiği bir nokta da evlerinin 'tahtadan' oluşudur. Aşağıda örnekleri verileceği gibi Karakoç'ta ağaç, insan ve eşya arasında sağlıklı ilişkinin bir göstergesi olarak şiire taşınır. Nitekim modern kentin betonuna karşılık şair, 'tahtadan ev' vurgusu yapar. 'Ötesini Söylemeyeceğim' şiirinde,

"Evimizin tahtadan olduğunu biliyorsunuz...  
Bizim evin her tarafı tahtadandır." (Karakoç, 2000b:47-48)

şeklindeki mısralarda, evin tahta olması, bir övünç unsuru olarak öne çıkar. Şairin ayrıca ikinci mısraı söylemeden önce dile getirdiği 'bizim evi seviyorum' dizesi de 'tahta ev'le olan duygusal bağı ortaya koyar. Tahta ev, bir imaj olarak, betondan mürekkep modern kentin alternatifini şeklinde inşa edilir. Bütün bu özellikleri sebebiyle Karakoç, çocukluğunun mekânlarını, 'ruh sahibi' yerler olarak anlatır.

Karakoç'un çocukluğunun geçtiği mekânların dışında öne çıkardığı yerler, İslam medeniyetinin şekillendirdiği şehirlerdir. İslam medeniyetine kaynaklık etmiş ve 'İslam'ın Üç Atlısı' (Karakoç, 1986a:34-40) olarak adlandırılan İstanbul<sup>11</sup>, Şam, Bağdat gibi şehirlerin yanı sıra çeşitli sıkıntılar yaşayan veya eski şuurunu

<sup>11</sup> Karakoç'un şiirinde İstanbul'un ele alınışıyla ilgili bir çalışma için bkz. (Andı,1998:7-34)

kaybetmiş bütün bir İslam coğrafyası Karakoç'un şiirinde yer alır.<sup>12</sup> Onun bu mekânlarda öne çıkardığı husus, dirilişe imkân verecek medeniyet birikimini bünyelerinde barındırmalarıdır. Özellikle İstanbul, Şam, Bağdat, Bursa, Kudüs ortaya konulan medeniyet tasavvuru içerisinde 'Diriliş Sitesi'nin tarihsel izdüşümü şeklinde değerlendirilir.<sup>13</sup>

Şair, medeniyetin yansıdığı, medeniyetle beraber kendi de var olan mekânlardan birine Bursa'yı örnek gösterir. Bursa örneği, eski şehirlerde öne çıkardığı, önemli bulduğu hususları göstermesi bakımından tipiktir. Bir konferansında dile getirdiği, 'Bursa, sadece bir şehir değildi. Baştan aşağı bir şiir gibiydi. Ama sadece şiir de değildi; aynı zamanda o şiirin altında peçelenmiş bir matematik vardı. O sadece mistik bir ruhun ifadesi de değildi. Bir mimarı vardı. Bu mimarının gerisinde, belki Batı mimarisi gibi dört köşeli olmamakla birlikte, ahenkler, armoniler ifade eden, hani ayın hilal şeklinde görüldüğü zamanki şekli gibi bir mimari, o mimarının gerisinde de adeta, gizli, özde erimiş bir matematik vardı.' (Karakoç, 2008a:27) şeklindeki değerlendirmelerinde estetik ve metafizik anlamla yoğrulmuş bir mekânı öne çıkardığı görülür. Karakoç, salt metafizik değil, estetikle yoğrulmuş bir metafizik vurgusu yapar. Onda metafizik, İlahî olanla tabii olanın karışımıyla meydana gelen ve varlığın var oluş gerekçesine uygun 'ürpertî'nin adıdır. Bu cihetten, Karakoç'un şiirinde eski mekânlar, estetikle metafizik ürpertinin taşıdığı anlam derinliği ve medeniyet kimliği dolayısıyla kıymetli sayılırlar. Tersinden düşünüldüğünde ise yukarıda örnekleri verildiği üzere bu özelliklerden mahrum 'yeni şehirler' ise değersiz addedilirler.

*Alinyazısı Saati*, Karakoç'un medeniyet tasavvurunda olumlu anlamlarla yer alan şehirlerin en çok söz konusu edildiği metinleri barındırır. Burada İstanbul, Şam, Bağdat ve Kudüs'ün tarihten gelen özellikleri sebebiyle taşımaları gereken misyon söz konusu edilir. Şair, bu şehirleri geçmişte, 'Diriliş Sitesi'nde saydığı özelliklere sahip mekânlar olarak öne çıkartır.

"Ne tükenmezdir İslam'ın şehirleri  
En büyüğünden en küçüğüne  
Hangisini ansam eksik kalır  
Sayılmaz güzellikleri iyilikleri" (Karakoç, 2000b:671)

mısraları, Karakoç'un şiirinde Ergani'den başlayarak genişleyen ve bütün İslam coğrafyasını konu alan şehir meselesinde, İslam şehirlerinin medeniyet zenginlikleri sebebiyle 'tükenmez' görülüşünün ifadeleridir. Şair, 'Diriliş'in gerçekleşmesini de bu İslam şehirlerinin şuurlanmalarına ve bir medeniyet merkezi özelliğini yeniden kazanmalarına bağlar:

"Dokuz şehir kurtulsun,  
Kurtulacaktır Müslümanlar.

<sup>12</sup> Karakoç'ta bu üç şehrin taşıdığı anlam dünyasıyla ilgili bir çalışma için bkz. (Emre, 2003:87-91)

<sup>13</sup> Karakoç'un özelde bu şehirleri genelde bütün İslam coğrafyasını ve Batı coğrafyasını işleyişini ayrı bir makale halinde incelediğimizden burada kısaca ele alındı.

İnsanlık kurtulacaktır,  
Diriliş fikri gitmelidir bu dokuz şehre akırmak gibi  
Cennetten çağılayan  
Işıklarla yıkanan" (Karakoç, 2000b:675)

İstanbul, Şam, Bağdat, Kudüs, Kahire, İslamabat, Mekke gibi İslam medeniyetini besleyen şehirlerin kurtuluşunun, dirilişin gerçekleşmesini sağlayacağını belirtir. Buradaki 'kurtuluş' Modernizmin şehre giydirdiği 'şuursuzluk' halinden çıkmaktır. 'Mekân, kendisini üreten zamanı dondurarak yansıt(masına)' (İnci, 2003:19) rağmen, Karakoç'ta mekân bu mısraların ortaya koyduğu gibi dinamik bir unsur olarak yer alır.

Şairin 'kurtuluş'un göstergesi saydığı hususlardan biri olarak tabiatın insanla birlik olmasını *Ayinler*'de görürüz. Karakoç, 'yeni düzenden' bahsederken bu düzenin merkezine insanın tabiatla barışmasını koyar:

"Eşyaya ve insana yeni bir maya katan  
Kıyamet merceğiyle uyarlı diriliş aşısından  
Bu son ayinin fısıltısından  
Yeni bir soluk gelip ufkumuzu sarınca  
Yeni Düzen'de buluşacak ağaç ve insan  
Toprak ve su taş ve karınca  
Artık mutluluktur ve mutluluğun ötesidir bu  
Tanrı'nın gözüyle bakış penceresidir bu." (Karakoç, 2000b:501)

Şiirde iki nokta öne çıkar. Bir, insanın kendisini çevreleyen tabiat unsurlarıyla 'buluşması'dır. Karakoç, modern kentte insanın bu unsurlardan koptuğu inancındadır.<sup>14</sup> İki, insanın tabiatla birleşiminin mutluluk hatta mutluluk ötesi sayılması ve bu halin 'Tanrı gözüyle bakış' olduğunun ifade edilmesidir. İnsanın eşyayla buluşması, Karakoç'un değerlendirmeleri çerçevesinde, insanın Tanrı'nın eşyayı yaratırken koyduğu var oluş gerekçesini yakalaması demektir. İnsan, tabiatla buluşunca, Tanrı tarafından bütün varlığa çizilen çerçevenin sınırları dâhilinde ve Tanrı'nın muradı doğrultusunda hareket etmiş olmaktadır. Bu hal, şaire göre hem insanın hem eşyanın ontolojik olarak yerini bulması, yabancılaşmanın ortadan kalkmasını netice vermektedir.

Sezai Karakoç, insanın tabiatla 'buluşmasında' öne çıkardığı unsur olan toprağı şiirinde diğer tabiat unsurlarına göre daha çok söz konusu etmektedir. Bu, şairin medeniyet tasavvurunda söz konusu unsura verdiği yerle ilgilidir.

Toprak, insanın hammaddesi, bütün oluşların kaynağıdır. 'Seni çevreleyen ilâhî dünyayı gönlünde öldüreceğine, sen git ölümde yıkan, ölüm âb-ı hayatında

<sup>14</sup>Sezai Karakoç, *Ayinler*'de modern kentten tabiatın kovulmasını ve modern hayat içerisinde tabiata yer verilmeyişini tenkit eder ve tabiatın bir 'tatil unsuru' haline getirtildiğini belirtir:

"Tabiat benimle değil artık, bir iliştime:  
Benden, bana bir iliştime,  
Bir tatil, izin verdiğim yaz-kış olgusu, bir ayrıcalık belki.  
Bir mozole, bir müze, açıp kapadığım istediğim saatlerde." (Karakoç, 2000b:485)



yıkan ve ebedî hayat bularak geri dön. Toprak işte böyle bir çağrıdır insana. Kabirdir. Evet, toprak veya onun anlamlı, zamanlı, tarihli uzantısı dünya, bir kabir gibi insanı yeniler ve yerini yeni bir dirilişe hazırlar.’ (Karakoç, 2008c:23) cümleleriyle ‘diriliş kaynağı’ olduğuna dikkati çektiği toprakla kurulacak ilişkiyi var oluşun anlamlandırılması bağlamında söz konusu eder. Bir metafor olarak ‘toprak’, dirilişi gerçekleştirecek ‘yuvadır.’<sup>15</sup> *Gül Muştusu*’nda şair, duasını şöyle dile getirir:

“Tanrım duam şu ki her şey yeniden toprak olsun  
 •Su toprak olsun  
 İnsan toprak gibi duysun yeri  
 Ay toprak olsun  
 Topraktan kaçanı toprak tutsun  
 Gün toprak olsun  
 Kabirler saltanatı toprak olsun  
 Yazı  
 Kitap  
 Ve söz toprak olsun  
 Ekin ekilmeye mahsus  
 Yeni tohum atılmaya ait  
 Yeni insan doğsun için  
 Toprak olsun  
 ...  
 Yetiş uluların imamı  
 Yetiş toprağın yeni doğuşuna  
 İnsanın yeniden  
 Dirilme süzülüşüne  
 Yetiştir toprak saçan ellerini” (Karakoç, 2000b:402-403)

Her şeyin toprak olmasını istediği bu dua, bir ‘diriliş’ çağrısıdır. Şiirin düz anlamını düşündüğümüzde insanın tabii olana çağırılması şeklinde okumak mümkündür. Şair, modern kentin insanı topraktan uzaklaştırıp betona mahkûm ettiğini düşündüğünden toprağın hâkim olması yönündeki bu çağrı, bütün varlığın toprakla buluşması şeklinde okunabilir. Bununla beraber, gündelik dilde ‘toprak olmak’ olumlu anlamla pek kullanılmaz. Bir yok oluşu, bitişi, ölümü haber verir. Ancak burada şair, tam tersi bir kullanımla toprağa dönüşmeyi, insanın topraktan yaratıldığına gönderme yaparak, varlığın gerçekleşmesinin başlangıcı olarak kullanır. Burada toprağa dönüşmenin elbette, fiziksel olarak dönüşüm anlamında kullanılmadığı da belirtilmelidir. Karakoç, toprağı, insanın varoluşu idrak etmesinin biçimi şeklinde düşünür ve bütün eşyaya bu idrakin hâkim olması temennisinde bulunur. Bu yönüyle şiirde toprak var oluşun sırrına ait bir şuur düzeyini işaret eder.

Metnin işaret ettiği bir diğer anlam katmanı, insanın toprak haline yani en öz haline dönmesine bir çağrıdır. Şairin değerlendirmeleri çerçevesinde insanın,

<sup>15</sup> Weber, Spengler’den naklen, ‘Köylünün kulübesi gibi, şehrin kökleri de topraktır.’ değerlendirmesini yaparak kentin oluşumundaki toprak unsuruna dikkat çeker. (Weber, 2000:36)

henüz istikametini değiştirmedeği 'toprak' hali, kirlerden arınarak yeni bir varoluşu gerçekleştirmeye imkân vermesiyle de önemlidir.

Şairin, modern kent ile toprak arasında kurduğu zıt ilişkiyi *Ayinler*'de de görmek mümkündür. 'İkinci Ayin'de,

"Toprağı fazla terk ediyoruz artık  
Trenlerle otobüslerle otomobillerle  
Yerden ayağını kesmiş uçaklar ve helikopterlerle  
Özüne aykırı devinmelerle  
İyice yorgun yeryüzü  
Dinlemesiz  
Kışsız ve baharsız  
Yazsız ve sonbaharsız  
Tekdüze cehennemler ve yapay cennetler titreyişinde"

(Karakoç, 2000b:492)

şeklindeki mısralarda insanın toprağı terk etmesinin ardından yaşananlar söz konusu edilir. İlk mısradaki toprağın terk edilmesine yer verilmesi, ardından da modern hayatın 'görüntülerinin' sıralanması, şairin bu 'görüntülerle' toprağın terki arasında doğrudan bir bağ kurduğunu işaret etmektedir. Ayrıca 'özüne aykırı devinmeler', mısraının toprağın insanın özü olma düşüncesiyle bağlantılı kullanıldığı düşünülebilir. Bütün bu kullanımlar, Karakoç'un toprağı bir anlam manzumesi olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Buradaki yaklaşıma paralel bir düşünce, *Alınyazısı Saati*'nde, insanın yozlaşmış halini ifade sadedinde dile getirilen,

"Mübarek toprağın anlamından bile yoksun" (Karakoç, 2000b:660)

mısraında görmek mümkündür. Karakoç, toprağa 'mübarek' sıfatını ekleyerek onu hem kutsal bir konuma koymakta hem de 'toprağın anlamı' diyerek tabiata ait bu unsurun etrafında bir anlam dünyası gördüğünü ifade etmektedir. Karakoç'un toprağı bir imaj olarak öne çıkardığı diğer bir şiiri 'Masal'dır.

'Masal', Karakoç'un Doğu Batı ilişkisini bir masal atmosferi içerisinde, ancak lirizmle düşünceyi birleştirerek vermeyi başardığı, metinlerden biridir. Şair, Doğu ile Batı arasında 'modernleşme' çerçevesinde gerçekleşen ilişkiyi 'görme biçimini' dile getirdiği bu şiirde, Batı'ya mahkûm olmayan, onun aldatma ve kandırmalarına gelmeyen, kendi olarak kalmayı başaran yedinci oğlu, ideal tip olarak öne çıkarılır. Bu ideal tipin özellikleri başka açılardan söz konusu edilebilir. Ancak mekânla ve mekân bağlamında toprakla olan ilişkisine burada değinmek yerinde olacaktır.

"Bir Şafak vakti Batıya erdi  
 En bűyűk Batı kentinin en bűyűk meydanında  
 Durdu ve tanrıya yakardı önce  
 Kendisini deęiŐtiresinler diye  
 Sonra ansızın ona bir ilham geldi  
 Ve başladı oymaya olduğu yeri  
 Başına toplandı ve baktılar Batılılar  
 O aldırmadı bakıŐlara  
 Kazdı durmadan kazdı  
 Sonra yarı beline kadar girdi çukura  
 Kalabalık bűyűműŐ çok bűyűműŐtű  
 O zaman dnűp konuŐtu :  
 Batılılar !  
 Bilmeden  
 Altı oğlunu yuttuğunuz  
 Bir babanın yedinci oğluyum ben  
 Gműlmek istiyorum buraya hiç deęiŐmeden  
 Babam ldű acılarından kardeŐlerimin  
 Ruhunu űzmem istemem babamın  
 Gműn beni deęiŐtirmeden  
 Doğulu olarak ölmek istiyorum ben" (Karakoç, 2000b:412-413)

Yedinci oęlun macerasının bir blűműnű içeren bu mısralarda, deęiŐmeme için yapılan eylem dikkat çekicidir. Yedinci oęul, bir 'ilhamla', topraęı kazar ve o çukuru kendine bir sıęınak yaparak oraa kendini, 'kendi' olarak korumaya çalıŐır. Bu eylem, dięer oęulların yapmadıęı bir iŐtir. Dięerleri 'Batı kentine' gitmiŐ ve onun içinde kaybolmuŐlardır. Ama yedinci oęul, Batı kentini bir tarafa bırakarak, onunla temasa geçmeden, zűyle temasa geçer. Toprak, yedinci oęlun beslenme kaynaęı olarak inŐa edilir. Topraęa sıęınılır. Bu sıęınma, kendi zűne dnűŐ, bu dnűŐle gű aliŐtir. Yedinci oęlun topraęı kazdıktan sonra Batılılara dnűp maęlup olamayacaęını 'haykırması' da önemlidir. Karakoç, 'haykırmadan' önce yedinci oęul ile topraęı buluŐturur. Bu buluŐma, yedinci oęlun bir Őuur ufkuna ulaŐması, olayların farkına varması, kendi var oluŐunu idrak etmesi, metafizik bir űrperitiyle hareket etmesidir. İŐte bűtűn bunlar, yedinci oęlun Batı karŐısında gűcű olur ve deęiŐmemesini saęlar.

'Masal'da yedinci oğulla ilgili dikkat çekici bir diğer nokta, ilk Őuurlanmış halini yine tabiatı 'okuma aracılığıyla' yapmış olmasıdır. Şair,

"Yedinci oęul bűyűműŐtű baka baka aęaçlara  
 Baharın yazın gűzűn kiŐın sırrına ermiŐti aęaçlarda" (Karakoç, 2000b:413)

mısralarında, yedinci oęlun aęaçlara baka baka bűyűdűęűnű söyleyerek, bu 'bakmanın' ona bir Őuur kazandırdıęını belirtir. Nitekim ikinci mısrada, bűtűn mevsimler sayılarak yedinci oęulun, aęaçla buluŐması sonunda bunların sırrına erdięi belirtilir. Mevsimlerin sırrına ermek, zamanın sırrına ermek, böylece insanoęlunun tarihű seyrine vakıf olmak, eŐyanın hakikatini műdrık olmaadır. Yedinci oęula bűtűn bunları 'öęreten' aęaçtaki sırdır. Őair, aynen toprakta olduęu

gibi insanın tabiatla bütünleştiğinde ulaşacağı idrak seviyesi ve şuur düzeyiyle hakikatin sırrına vakıf olacağını, böylece var oluşu anlayıp onu anlamlı hale getireceğini söyler.

Sezai Karakoç'un modern kent/hayat-medeniyet ilişkisi bağlamında toprağa yaptığı bir başka vurguyu 'Denizin Kentini Yaktım' şiirinde görmek mümkündür. Gerek dünya, gerek Türk şiirinde çoğunlukla olumlu bir imaj olarak işlendiğini gördüğümüz deniz, bu şiirde olumsuz bir unsur şeklinde kullanılır. İstanbul'u anlattığını düşünebileceğimiz şiirde sık sık tekrar ettiği 'Denizin kentini yaktım' mısraıyla, deniz etrafında olumsuz bir algı tesis eder. Şair, şiirin sonunda İstanbul'a çağırda bulunarak adeta denizden karaya dönmesini ister:

"İstanbul ey sevgili şehir  
Dön dön karadan gesime  
Son veren zaman yatırında  
Denizden getirilen biçimine" (Karakoç, 2000b:457)

Şair, kendinin karada olduğunu söyleyerek deniz ile kara (toprak) arasında bir zıtlık kurar. İstanbul'un denizi değil, karayı dinlemesini arzu eder. Bu isteği toprağa yapılan vurgu biçiminde okumanın yanında, denizin İstanbul'daki konumuyla ilgili düşünmek de mümkündür. İstanbul'u Anadolu'dan koparan deniz, bu şehrin Avrupa'ya açılmasıdır. Karakoç, kendini Anadolu olarak konumlandırıp, şehrin Anadolu'ya dönmesini istemektedir, biçiminde düşünmek mümkündür. Çünkü Karakoç, 'diriliş'te Anadolu'ya çok önemli bir rol yüklemektedir.<sup>16</sup>

## SONUÇ

Sezai Karakoç, entelektüel dünyasının ve düşüncesinin yansıması olan şiirinin yapıcı unsurlarından biri olarak, medeniyet meselesini seçer. Karakoç, Türk toplumundan başlayarak genişleyen bir ilgiyle bütün İslam coğrafyası hatta bütün insanlık için düşünceler geliştirir. Onun bütün insanlık için ileri sürdüğü en önemli tasavvur 'hakikat medeniyeti' olarak da adlandırdığı İslam medeniyetinin ruhuyla ve özünü yeniden 'dirilerek' insanlığa gerçek mutluluğu getirmesidir. Ona göre

<sup>16</sup> Karakoç'un Anadolu'yla ilgili değerlendirmeleri için bkz. (Karakoç, 1986c:7-8; Karakoç, 1999b:473-481; Karakoç, 2000a:149-150)

\* Sezai Karakoç, toprağın dışında dağ, bahçe, ağaç gibi tabiat unsurlarına da mekânla ve medeniyetle ilişkileri bağlamında değinir. Bu unsurların düşünce yazılarında daha ziyade yer aldığı görülür. Şairin, 'Dağ Çağırısı' başlıklı yazısında dile getirdiği, '... benim dağımdeki bahçemin ne köyle, ne büyük şehirle bir ilgisi var. Benim bahçem, zamana yeni bir usulle hükmetmek isteyenlerin ak örtülerle bürülmüş masalara yerleştiği bahçe' (Karakoç, 2007b:21) cümlelerinde olduğu gibi bu tabiat unsurları, metafizik bir çerçevede söz konusu edilir. Bu unsurlar maddenin metafizikle yoğrularak anlatılması biçiminde düz yazılarda veya şiirde işlenirler. *Hızır'la Kırk Saat'te*, çocukluğunun geçtiği Ergani'deki Zülküf Dağı'na da göndermede bulunduğu yerde,

"Sen ovaya in ben dağda oturayım" (Karakoç, 2000b:185)

diyerek dağı öne çıkarır. Karakoç'un 'dağ'ı söz konusu ettiği bir başka yazı için bkz. Sezai Karakoç, *Dirilişin Çeuresinde*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2000, s. 33-36; Şair, bahçeye ise şiirlerinde daha ziyade yer verir. Bahçe, özellikle modern kent-geleneksel kent zıtlığını belirgin kılan alanlardan biri olarak öne çıkar.

insanın mutluluğu, var oluş sırrına erip var oluş gerekçesine uygun hareket ettiği zaman mümkün olacaktır. İnsanın var oluşunun sırrına ermesi, bir medeniyet perspektifini beraberinde getirmektedir. Medeniyet'in ilk sonuçlarından biri ruhuyla yoğurduğu Őehirdir. Dolayısıyla Karakoç'un düŐüncesinde insan-medeniyet-Şehir biçiminde bir ilişkiler ağının kurulduğu söylenebilir. Bu bağlamda Karakoç medeniyetlerin kendilerine mahsus Şehirlerinin, Şehirlerin de kendilerine mahsus medeniyetlerinin olduğu inancındadır.

Karakoç, Modernizmin insanı, özüne yabancılaŐtırdıęı, insanı 'eksik bıraktığı', buna bağlı olarak medeniyeti ve kenti yok ettiği inancındadır. Şair, Modernizmin Şekillendirdiği yerleşim birimlerinin Şehir veya kent olarak kabul edilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü ona göre Modernizm, bu yerleşim birimlerine nitelik kazandıracak bir medeniyet tasavvurundan mahrumdur.

Rönesans sonrasında gelişen Batı toplumunda kentin ruhunu kaybettiğini düşünen Karakoç, Batı kentinin insan merkezli olmadığını, tarihte de bugün de batı kentinin 'zulüm kamsından' doğduğunu düşünmektedir. Modern Batı kenti, insanı tabiatın koparmıŐ, betona hapsedmiŐtir. Bu yönüyle ona göre, batıda bir kentten değil Şehrin l halinden bahsetmek mümkündür. Modern hayatın anlatımını büyük oranda modern kent ve daha genel anlamda modern mekân üzerinden gerçekleştiren Karakoç'ta bu yönüyle kent, olumsuz anlamları içeren bir unsur olarak öne çıkar. Şair, özellikle modern Şiirde kentle kurulan iliŐkiden farklı bir yaklaşım ortaya koyar. Onun Şiiri, kentin insan hayatına kattığı ve insanı 'maruz' bıraktığı hususlarda dünya modern Şiiriyle benzeŐir; ancak bu hususlar karşısında Şair, sadece 'flâneur' (aylak) olarak kent içinde gezmez, onunkine benzer bir düşünce sistemi geliŐtirmez. O, balkondan başlayan bir dikkatle tüm mekânı ihata eder ve meknin üzerinde entelektüel bir cehd ortaya koyar.

Karakoç, hem Şiirinde hem düşünce yazılarında sadece Batı kentini eleŐtirmekle yetinmez. Onun düşünce cehdinin bir yönünü olumsuz olanın anlatımı ve tanıtımı oluştururken diğer yönünü idealin ve gerçekleşmesi, mümkün olanın tasviri, tanıtımı teşkil eder. Bu noktada Batı kentine karşılık 'mü'min kent, erdem sitesi, ipek kent' gibi adlandırmalarda da bulunduğu 'Diriliş Sitesi'ni ileri sürer.

'Diriliş Sitesi', Karakoç'un tasavvuru çerçevesinde gerçekleşecek 'dirilişin' meydana getireceği, Şekil ve ruh kazandıracak Őehirdir. Şair, 'Diriliş Sitesi'nin hakikat medeniyetinin yansıması, metafizik ürperti ve anlam derinliğinin mekânı olduğunu belirtir. Ona göre 'Diriliş Sitesi'nde insan toprakla, ağaçla, hâsılı bütün eşya ve tabiatla, Allah'ın bütün varlığı yaratırken aralarında tesis ettiği 'var oluş' keyfiyetine uygun Şekilde bir ilişki içerisinde olacaktır. 'Diriliş Sitesi'nde tabiat, 'balkondan' gözlenen bir unsur değil, buluŐulan bir mekndir. Karakoç, geçmişte İslam medeniyetinin Şekillendirdiği ve İslam medeniyetine kaynaklık etmiş Şehirleri, yeni 'Diriliş Sitesi'nin kaynağı sayar. Bu doğrultuda İstanbul-Bağdat-Şam ne çıkan üç Şehir olur. Şair, bütün İslam coğrafyasının Şehirlerini saymakla

beraber, bu üç şehri hareket noktası olarak ele alıp genişleyen bir coğrafya düşüncesine ulaşır.

Sezai Karakoç'un 'yeni site'de insanın hayatına dahil olacağını belirttiği önemli bir unsur olarak toprak yer alır. Toprak, Karakoç'ta etrafında çok derin bir anlam dünyası inşa edilen bir imaj olarak sık sık karşımıza çıkar. Karakoç, toprağın insanın özü olduğu inancından hareketle, toprakla buluşmayı onunla birleşmeyi, bütünleşmeyi bir idrak ve şuur düzeyi olarak ele alır ve insanın toprakla bütünleşmesi, onun şuuruna varması halinde özüne dönmüş olacağını, ontolojik olarak var oluş gerekçesine ulaşmış olacağını belirtir.

Karakoç'un şiirinde en geniş olarak iki şehri görürüz. Bu şehirler, Ergani ve İstanbul'dur. Şair, birçok şiirinde biyografisine göndermelerde bulunur. Ergani'yi zaman zaman medeniyet meselesine çekse de çoğu yerde 'çocukluk günlerinin güzelliği' içerisinde anlatır. Ancak 'İslam ruhunun kristalleşmiş heykeli' olan İstanbul, semtlerinden çeşmelerine, denizine, camilerine kadar birçok unsuruyla yer alır. Şair, İstanbul'u yer yer modern kentin sembolü olarak kullanır ve eleştirir ancak geçmişin İstanbul'una baktığında ise onda hep bir medeniyet yapıcı güç görür. Bu hal, onda nostaljik veya romantik bir tavra sebep olmaz. Onun mekân karşısındaki tavrı metafizik bir gözleme dayanır. Onun şiirinde özelde eşya genelde kent bir murakabenin taşıdığı metafizik derinlik ve anlam zenginliğiyle yer alır.

Sonuç olarak, Sezai Karakoç, Türk şiirinde inşa ettiği kendine mahsus şiirin yanı sıra Türk düşünce tarihinde de anılmasını ve üzerinde önemle durulmasını sağlayacak oranda sistemli bir düşünce geliştirmiştir. Sezai Karakoç'un şiirini anlamak, onun ancak medeniyet tasavvurunu anlamakla mümkün olacaktır. Karakoç'un medeniyet tasavvurunda temel meselelerden biri, mekân etrafında örgülenir. Şair, 'kırılmış kollarım ve kanatlarım' dediği kent ile kendi arasında yakın bir ilişki görür. Bu mısralar, onda mekâna yönelik var olan dikkatin, mekâna olan ilginin en açık göstergelerinden biridir.

Şair, mekânla medeniyet arsında kurduğu mutlak bağ sebebiyle medeniyeti söz konusu ettiği birçok yerde mekânı söz konusu eder ve mekânı bir medeniyet meselesi olarak problematik düzeyine taşır. Bu yönüyle Türk şiirinde mekân üzerinde dikkatle duran, zengin bir anlam dünyası inşa eden, mekânı şiirinin yapıcı unsurlarından biri haline getiren az sayıdaki isimden olduğu söylenebilir.

**KAYNAKÇA**

- ANDI, M. Fâtiĥ (1998), 'İstanbul'a İki Bakış: Sezai Karakoç ve Cemal Sũreya'nın Şiirlerinde İstanbul', *İlmî Araştırmalar*, 6, 7-34.
- BACHELARD, Gaston (1996), *Mekânın Poetikası*, (ev. Aykut Derman), İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- BAŞ, Mũnire Kevser (2008), *Diriliş Taşları-Sezai Karakoç'un DũŐünce ve Sanatında Temel Kavramlar-*, Ankara: Lotus Yayınevi.
- BAUDELAIRE, Charles (2003), *Modern Hayatın Ressamı*, (ev. Ali Berktaı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- BENJAMIN, Walter (2004), *Pasajlar*, (ev. Ahmet Cemal), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BİLGE, Muhittin (2004), *Medeniyet ve Diriliş*, Ankara: Hece Yayınları.
- BRAUDEL, Fernand (2001), *Uygırlıkların Grameri*, (ev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi.
- DİCLEHAN, Őakir (1980), *Sanat ve DũŐünce Dũnyasında Sezai Karakoç*, İstanbul: Piran Yayınevi.
- ELÇİ, Handan İnci (2003), *Roman ve Mekân -Türk Romanında Ev-*, İstanbul: Arma Yayınları.
- EMRE, Akif (2003), 'Sezai Karakoç'ta; Ő Şehir, Ő SesleniŐ', *Hece*, 73, 87-91.
- KARAKOÇ, Sezai (1986a), *a ve İlham II*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (1986b), *Gũnlũk Yazılar IV-Gũn Saati-*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (1986c), *Gũnlũk Yazılar I-Farklar-*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (1988), 'Hatıralar V-VII: Doğduğum ve Doğmadığım Şehir: Ergani', *Diriliş*, 5-7, 22 Ağustos-29 Ağustos-5 Eylũl.
- KARAKOÇ, Sezai (1995), *Fizikotesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (1999a), *a ve İlham I*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (1999b), *Gũnlũk Yazılar II-Sũtun-*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (2000a), *Dirilişin evresinde*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (2000b), *Gũn Doğmadan*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (2003), *Diriliş Muştusu*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (2005a), *DũŐünceler I-Kavramlar-*, İstanbul: Diriliş Yayınları.

- KARAKOÇ, Sezai (2005b), *İslâm, İslam*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (2007a), *Diriliş Neslinin Amentüsü*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (2007b), *Ruhun Dirilişi*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (2008a), *Çıkış Yolu I- Ülkemizin Geleceği-*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (2008b), *İnsanlığın Dirilişi*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARAKOÇ, Sezai (2008c), *Yitik Cennet*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARATAŞ, Turan (1998), *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- MARTINDALE, Don (2005), 'Şehir Kuramı', (Çev. Fırat Oruç), *Şehir ve Cemiyet*, (Yayına Hazırlayan: Ahmet Aydoğan), İstanbul: İz Yayıncılık.
- MERMUTLU, Bedri (1998), 'Sistemik Düşünceden Düşünce Sistemine, Gelenekçi Düşünceden Gelecekçi Düşünceye', *Kitap Dergisi*, 93, Aralık.
- NARLI, Mehmet (2007), *Şiir ve Mekân*, Ankara: Hece Yayınları.
- OKTAY, Ahmet (2002), *Metropol ve İmgelem*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- SERJEANT, R.B. (1992), *İslâm Şehri*, (Çev. Elif Topçugil), İstanbul: İz Yayıncılık.
- SIMMEL, Georg (2008), *Modern Kültürde Çatışma*, (Çev. Tanıl Bora vd.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- TOYNBEE, Arnold (1975), *Tarih Bilinci*, (Çev. Murat Belge), İstanbul: E Yayınları.
- TOYNBEE, Arnold (1991), *Medeniyet Yargılanıyor*, (Çev. Ufuk Uyan), İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- WEBER, Max (2000), *Şehir-Modern Kentin Oluşumu-*, (Çev. Musa Ceylan), İstanbul: Bakış Yayınları.
- YILDIZ, Ali (2000), 'Balkon', *Yedi İklim*, 126, Eylül, 78-81.





## ÂŞIK ALİYÂR'IN KONYA ÂŞIKLIK GELENEĞİ İÇERİSİNDEKİ YERİ

Yrd. Doç. Dr. Sinan GÖNEN  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
sgonen@selcuk.edu.tr

### Özet

Âşıklık geleneği içerisinde Konya'nın önemli bir yeri vardır. Tarihî süreçte Âşık Ömer, Âşık Şem'î, Silleli Surûrî gibi birçok âşığa mekân olan Konya'da, son yıllarda geleneği devam ettirmeye gayret eden önde gelen âşıklardan biri de Âşık Zikri Aliyâr'dır. Bu makale, Âşık Aliyâr'ı etraflıca bilim dünyasına tanıtarak onun Konya âşıklık geleneği içerisindeki yerini belirlemeyi amaçlamaktadır. Aşağıda onun hayat hikâyesiyle birlikte, sanat anlayışına yer verilerek farklı türdeki şiirlerinden örneklerle makale tamamlanacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Zikri Aliyâr, âşık, gelenek, şiir.

## THE PLACE OF ASHIK (MINSTREL) ALİYÂR WITHIN THE ASHIK TRADITION OF KONYA

### Abstract

Konya has a significant place within the Ashik-minstrel tradition. Konya has been home to various ashiks such as Ashik Omer, Ashik Şem'î and Surûrî of Sille throughout history. In recent years, one of the prominent ashiks, who endeavours to continue the tradition, is Ashik Zikri Aliyâr. This paper aims to introduce Ashik Aliyâr to the world of the science of literature in detail and to determine his place within the Ashik tradition of Konya. His understanding of the art of music will be described below together with his life story and the paper will be completed with examples from his poems of different styles.

**Key words:** Zikri Aliyâr, ashik, tradition, poem.

## GİRİŞ

Âşık edebiyatı, yüzyıllar öncesine köklerini salan, millî kültürümüz içerisinde ayrı bir yer edinen edebiyat koludur. Bu edebiyat kolu günümüzde de canlılığını sürdürmeye çalışmaktadır. Bu geleneği ayakta tutan ve devam ettirmeye çalışan temsilcilerin bu noktada önemli rolü vardır. Bu temsilcileri, yani âşıklarımızı; irticalen şiir söyleyebilen, saz çalabilen, gerektiğinde atışma yapabilen, hikâye tasnif edebilen, geleneğin içinde yetişen ve geleneğin birçok farklı türünde ürünler verebilen şairler diye tanımlayabiliriz.

Elbette âşıklığı elde etmek, yeteneğin yanında belirli bir kültürün içerisinde yoğrulmayla da ilgilidir. “Âşık; sazlı (telden), sazsız (dilden), doğaçlama yoluyla, kalemlle (yazarak) veya bu özelliklerin birkaçını birden taşıyan ve âşıklık geleneğine bağlı olarak şiir söyleyen halk sanatçısıdır. Bu söyleme biçimine ‘âşıklık-âşıklama’, âşıkları yönlendiren kurallar bütününe de ‘âşıklık geleneği’ adı verilir.” (Artun, 2005: 1) Geleneğin içerisinde âşık olabilmenin birçok farklı yolu olduğunu görürüz. Bunlar usta-çırak ilişkisi, bade içerek âşık olma, babadan oğula âşıklığın geçmesi vb. Âşık bir yolda ya da bir kolda kendini yetiştirecek ve geleneğin çerçevesini çizdiği yönde ürünler verecektir. Verdiği ürünlerin farklı dallarda olması âşığın gücünü ortaya koyacaktır. Örneğin, atışma yapabilmesi, irticalen şiir söyleyebilmesi, lebdeğmez söyleyebilmesi, hikâye tasnif edebilmesi ve türlerde örnek verebilmesi vb. onun gücünü belirleyen ölçütlerdir.

Bu kültürel yoğrulma noktasında, belirli bölgelerin ve illerin ayrıca öne çıktığı da görülür. Örneğin ülkemizde Erzurum ve Kars dolayları âşıklık geleneğinde ön plana çıkan yörelerimizdir. Bu yörelerimizi Çukurova bölgesi takip eder. Devamında ise Konya, Sivas vb. iller gelir. Ayrıca, Erzurum (Özarlan, 2001), Sivas (Kaya, 1994), Adana (Artun, 1996; Çopuroğlu, 1998), Yozgat (Oğuz, 1994) ve Konya (Ayva, 2005) âşıklık gelenekleri üzerinde kapsamlı bilimsel çalışmalar da yapılmıştır.

Orta Anadolu ili olan Konya, âşıklık geleneği içerisindeki yerini iki önemli görevi üstlenmesiyle kazanmıştır. Özellikle, 1966 yılından beri devam eden ve bu yıl 42. düzenlenen Konya Âşıklar Bayramı bir taraftan Konya'ya önem katarken, bir taraftan da bu geleneğin ülkemizde devam etmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Ayrıca Konya'da tarihî süreçte âşıkların uğrak yeri olan Âşık Dertli'nin sahibi olduğu Türbe kahvesi ile Ayakçı kahvelerinin de katkısı büyüktür (Günay, 2005: 75).

Ülkemizde âşıklar bayramı ilk olarak Ahmet Kutsi Tecer tarafından 1931 yılında Sivas'ta düzenlenmiştir. Ancak süreklilik arz etmesi ve bir geleneğe dönüşmesi Konya'da olmuştur. Her yıl Konya'ya 40 civarında âşık davet edilerek bu bayram coşkuyla kutlanmış, burada âşıklarımız hünelerini göstermişlerdir. Çeşitli dallarda yarışmalar düzenlenmiş, Mevlâna türbesinin âşıklarımızca ziyaretiyle bayramlar sona ermiştir.

Bu dallar şöyle sıralanabilir: Atatürk'e Sazla Deyiş, Atışma Dalı, Cinaslı Şiir Dalı, Cinaslı Türkü Dalı, Doğmaca Şiir Dalı, Doğmaca Türkü Dalı, Dudakdeğmez/Lebdeğmez Dalı, Halk Şiiri Mizah Dalı, Hikâyeli Türkü Dalı, Jüri Özel Ödülü, Koçaklama Dalı, Konya Şiiri (Yakma Türkü) Dalı, Meydan Atışması Dalı, Muamma Dalı, Sazlı Güzelleme Dalı, Sersuhâne Dalı, Sözlü Güzelleme Dalı, Şiir Dalı, Şiir Okuma Dalı, Türkü Dalı, Türkü Yakma Dalı, Usta Âşık Armağanı, Usta Malı Türkü Dalı, Yılın Dokuz Şiiri, Yılın En Güzel Yedi Atatürk Şiiri Dalı, Yılın Yedi Şiiri Dalı (Ayva, 2005: 135).

Âşıklar bayramıyla ülkemizdeki âşıklık geleneği içerisinde önemli bir yere sahip olan Konya'da 17. yüzyıldan günümüze Âşık Ömer, Âşık Şem'i, Silleli Sururî, Âşık Mehmet Yakıcı gibi birçok âşık yetişmiş; bugüne geldiğimizde geleneğin yaşayan temsilcileri olarak Âşık Aliyâr, Âşık Ataroğlu, Âşık Coşkunî, Âşık Diyarî, Âşık Edibî, Âşık Garip, Âşık Hanoğlu, Âşık Hasan, Âşık Hikmetî, Âşık Hüseyin, Âşık Kadioğlu, Âşık Karaçay, Âşık Meramî, Âşık Nuri Şahinoğlu, Âşık Özhanî, Âşık Salihî, Âşık Ünvanî, Derviş Ozan ve Öksüz Ozan isimleri sayılabilir (Ayva, 2005). Bu âşıklar içerisinde Konya'da yaşayan isimlerden biri de Âşık Zikri Aliyâr'dır. Günümüzde bu geleneği devam ettirmeye çalışan âşiklerden biri olan Âşık Zikri Aliyâr aşağıda etraflıca tanıtılmaya çalışılacaktır.

## 1. HAYATI ETRAFINDA

### 1. Doğumu

Âşık Zikri Aliyâr 02.07.1958 tarihinde Erzurum'un Narman ilçesine bağlı Toygarlı köyünde, orta hâlli çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Bahri Hoca adıyla bilinen Bahri Alyar'dır. Annesi ise ev hanımı olan Hatice Hanım'dır. Bahri ve Hatice Alyar'ın âşığımızdan başka altı çocuğu daha vardır. Âşığımız bunlar içerisinde en küçük olanıdır.

### 1.2. Çocukluğu ve Öğrenimi

Âşık Zikri Aliyâr'ın çocukluğu köyünde geçmiştir. İlkokul öğrenimine köyünde başlayan âşığımız, ilkokulun beşinci sınıfını Pasinler İbrahim Hakkı İlkokulu'nda bitirmiştir. Daha fazla öğrenim görememiştir.

### 1.3. Askerliği

Âşık Zikri Aliyâr askerliğine 6 Kasım 1980 yılında, Ankara Etimesgut'ta Muhabere Birliği'nde acemi eğitimiyle başlamış; daha sonra Konya Muhabere Taburu'nda askerliğini tamamlamıştır. Nizamiyeden ilk girişinde bir komutanı ona nereli olduğunu sormuş ve âşığımızın Erzurumlu olduğunu duyunca, "Sen, iyi türkü söylersin." diyerek onun âşık olduğunu öğrenmiş, bando bölüğünden bir saz getirterek âşığımızdan çalıp söylemesini istemiştir. Âşığımız burada aşağıdaki şiirini irticalen söylemiştir:

*Bilmem ne çalayım ne söyleyeyim  
Komutan kaşını çatar mı bilmem  
Elime verdiniz kırık bir sazı  
Acaba saz mıdır gitar mı bilmem*

*Bir Türk Mehmediyim yücedir şanıım  
Vatanıma kurban bu şirin canım  
Size kurban olam ey komutanım  
Benim askerliğim biter mi bilmem*

*Der Aliyâr bu dünyada n'eyleriz  
Canımız vatana kurban eyleriz  
Daha sonra yine çalar söyleriz  
Şimdilik üç kıta yeter mi bilmem*

#### 1.4. Evliliği ve Çocukları

Âşık Zikri Aliyâr 7 Kasım 1982 tarihinde ev hanımı olan Şahizer Hanım'la evlenir. Bu evliliğinden beş kızı olur. En büyük kızı Özlem (evli), ikinci kızı Tuğba (evli), üçüncü kızı Hilal (evli), dördüncü kızı Mehtap, en küçük kızı ise Şeyda'dır. En büyük kızı Özlem'in üç yaşında Ebrar adında bir çocuğu vardır. Şiirlerinde beslendiği kaynaklardan biri de âşığımızın, çocuklarına duyduğu sevgidir. Aşağıdaki dörtlük bu hususu örneklendirmektedir:

*Veda eylemiştim nazlı yârıma  
Üç kez döndüm baktım çocuklarıma  
Can dayanmaz benim ahuzarıma  
Yaurular burnumda tüttü bu akşam*

Söz evlilikten açılınca âşığımız, günümüzde sağlam temeller üzerine kurulmayan evlilikleri şöyle hicveder:

*Anayı babayı dinlemiyorlar  
Bunun da adına moda diyorlar  
Gençlere ne desek anlamıyorlar  
Bunun da adına moda diyorlar*

#### 1.5. Mesleği

Âşığımız askerlik görevini yerine getirinceye kadar köyünde çiftçilik ve gobanlık yapmıştır. Askerlik dönüşünde asıl mesleği olacak inşaat ustalığına başlamıştır. Uzun yıllar inşaat ustalığı yaptıktan sonra 1998 yılında Konya Ticaret Odası'nda görevli olarak çalışmaya başlamış ve buradan 2005 yılında emekli olmuştur. Bugün emekli olan âşığımız sadece âşıklıkla uğraşmaktadır. Ayrıca âşığımız 1985 yılından itibaren Konya merkez Karatay ilçesinde ikamet etmektedir.

## 2. ŞİİR SÖYLEMEYE BAŞLAMASI

Âşık Zikri Aliyâr, âşıklığa ilk adımını babası sayesinde atmıştır. Zira âşığımız bu konuda şunları söylemektedir: *“Benim halk ozanı olmamda babamın da çok katkısı olmuştur. Çünkü Erzurum’un Narman kazasının Samikale köyünde 1862-1915 yıllarında yaşamış büyük ozan Âşık Sümmanî’nin oğlu Şevki Çavuş’un en yakın arkadaşı idi babam. Âşık Sümmanî’nin eserlerini, türkülerini biliyordu. Bundan dolayı benimde âşık olmamı babam istiyordu. Babamın sesi çok güzeldi. Âşık Sümmanî’nin ve Karanlı Şenlik’in eserlerini, Erzurumlu Emrah’ın deyişlerini söylerdi.”*

Âşığımız, eğitime devam etmemesini de türkü söylemesine ve âşıklık sevdasına bağlar. Bölgede âşık kahvehanelerinin çok olması âşığımızı her zaman buralara celbetmiştir. Burada Âşık Reyhanî, Âşık Mevlüt İhsanî, Nusret Sümmanoğlu ve Âşık Nuri Çırağı gibi ustalardan etkilenmiştir. Ama onun asıl ustası Âşık Yaşar Reyhanî’dir.

Âşığımızın bu yeteneği daha ilkokul çağlarında kendini göstermiştir. Okulda müzik kolu başkanlığı yapan âşığımız ilk şiirlerini ilkokul dördüncü sınıfta yazmaya başlamıştır. 1968 yılında Erzurum İl Millî Eğitim Müdürlüğü’nün düzenlemiş olduğu şiir yarışmasına katılmış ve ödül almıştır. Orada söylediği şiirinin aklında kalan tek dördlüğü şudur:

*Bin dokuz yüz yirmi üçte  
Şükür geldin Cumhuriyet  
Türkiye’de baştan başa  
Bizim oldun Cumhuriyet*

Bugün âşığımız, başta divan olmak üzere atışma, türkü, lebdeğmez ve koçaklama dallarında âşıklığını başarı ile yürütmektedir. Özellikle atışma dalında özgün eserleriyle ün yapmıştır. 1985 yılından beri Konya Âşıklar Bayramı’na katılmaktadır.

### 2.1. Mahlası

Âşığımız şiirlerinde mahlas olarak Âliyâr’ı kullanmaktadır. Bunun da sebebini kendisi şöyle açıklamaktadır: *“Mahlasım olarak soyadım olan Aliyâr’ı kullanıyorum. Benim asıl soyadım Alyar, ancak -i harfini joker olarak kullanıyorum. Çünkü Alyar olarak kullansam şiirde, türkü söylerken, atışma yaparken hece ölçüsü eksik geliyor. Aliyâr deyince hece ölçüsü tam geliyor.”* Ayrıca bazı şiirlerinde mahlasını Âşık Aliyâr şeklinde de kullanmaktadır. Aşağıda her ikisine de örnek olmak üzere iki mahlas dördlüğü yer almaktadır:

*Aliyâr kaderim böyle yazıldı  
Mezarımız gurbet ele kazıldı  
Delikli demir çıktı mertlik bozuldu  
Koroğlu'nun Çamlıbel'i susmuştur*

...  
*Âşık Aliyâr'ın bu bahtı kara  
Bu gönlüme açtı onulmaz yara  
Eşit göz ile bak tüm insanlara  
Fakir zengin diye seçme sakın ha*

## 2.2. Saz Çalabilmesi

Âşıklık geleneğinin ayrılmaz maddî unsuru sazdır. Âşık deyince akıllara hemen saz ve söz gelmektedir. Ancak bilinmelidir ki, âşıkların hepsi saz çalamamakta, saz çalsa bile irticalen şiir söyleyememektedir. Âşık Aliyâr hem saz çalabilmekte, hem de saz eşliğinde irticalen şiir söyleyebilmektedir.

Âşığımızın dert arkadaşı elinden ayırmadığı sazıdır. Nereye gitse onu da yanında taşır ve sazı onun ayrılmaz parçası hâline gelmiştir. Elbette bu yakın birliktelik şiire de dökülmüştür:

*Ağladım yaş ile doldu gözüm  
Diyarı gurbette yanıyor özüm  
Dert ortağım benim kederli sazım  
Aliyâr saz çalar bayram olanda*

## 2.3. Şiirleri

Âşık Zikri Aliyâr'ın bugün 100'e yakın şiiri bulunmaktadır. Elimizdeki şiirlerinin 26'sı 8'li, 65'i 11'li, 3'ü de 15'li hece ölçüsüyle söylenmiştir. Âşığımızın şiirleri birçok antoloji ve dergide yayımlanmıştır. Bu antolojilerden bazıları şunlardır:

Feyzi Halıcı, *Âşıklık Geleneği ve Günümüz Halk Şairleri / Güldeste*, Ankara 1992, 674 s. (Atatürk Kültür Merkezi yay. Allah'ım adlı şiiri, 42. s.)

Kültür Bakanlığı'nın hazırlamış olduğu, 1994-1995 Yılları, *Halk Şairleri Arası Aile ve Toplum İle Hoşgörü Konulu Şiir Yarışmaları*, Ankara 1997, 142 s. (Kültür Bakanlığı yay. Ne Güzel adlı şiiri, 75. s.)

Kültür Bakanlığı'nın hazırlamış olduğu, *Cumhuriyetin 70. Yıldönümü Dolayısıyla Halk Şairleri Arası "Atatürk, Cumhuriyet ve Demokrasi" Konulu Şiir Yarışması*, Ankara 1995, 84 s. (Kültür Bakanlığı yay. Cumhuriyet ve Demokrasi adlı şiiri, 13. s.)

Bekir Sami Özsoy (hzl.), *90. Zafer Yıldönümünde Çanakkale/Hatıralar-Şiirler-Destanlar*, Konya 2005, 287 s. (Dizgi Ofset, Çanakkale Geçilemez adlı şiiri, 281. s.)

Hikmet Elitaş (hzl.), *Gönül Diliyle / Yûnus ve Karaman*, Karaman 2006, 159 s. (Damla Ofset, Karaman'ın adlı şiiri, 110. s.)

Âşığımızın Feyzi Halıcı'nın yayın hayatına devam ettirdiği *Çağrı* dergisinde birçok şiiri yer almakla birlikte, yerel ve ulusal birçok dergide de şiirleri yayımlanmıştır. Ayrıca hakkında 2003 yılında Prof. Dr. Ali Berat Alptekin danışmanlığında Abdulkerim Akar tarafından bir lisans tezi (101 s.) hazırlanmıştır. Burada âşığımızdan ve sanatından kısaca bahsedildikten sonra 72 şiirine yer verilmiştir.

### 3. ŞİİRLERİNİN ŞEKİL AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

#### 3.1. Ölçü Yapısı

Âşık Zikri Aliyâr şiirlerinde üç çeşit hece ölçüsü kullanmıştır. Şiirlerinde en fazla kullandığı hece ölçüsü 11'li (65 şiir) hece ölçüsüdür. Bunun yanında 8'li hece ölçüsü (26 şiir) ve 15'li hece ölçüsünü de (3 şiir) kullanmıştır.

#### 3.2. Durak Yapısı

Şiirlere durak açısından baktığımızda 8'li hece ölçülülerde 4+4 ve 5+3, 11'li hece ölçülülerde 4+4+3 ve 6+5 şekilleri karşımıza çıkmıştır. Ayrıca, 15'lilerde ise 8+7'li durak yapısı vardır. Aşağıya bu durak yapılarını bünyelerinde barındıran şiirlerden örnekler alıyoruz:

*Şairlerin / bestesine  
Güzellerin / destesine  
Ozanların / listesine  
Yazdın bahtı kara beni*

*Umut duvarım / yıkıldı  
Hayat temelim / söküldü  
Saçlarım erken / döküldü  
Yoksa ben mi tez kocaldım*

*Televizyon / bir kısmına / yaradı  
Bir kısmı da / kültürünü / aradı  
Sanatçılar / türedi de / türedi  
Televizyonun bana ettiği bak*

*Yıkıldı umutlar / başladı keder  
Enkazı bırakan / sığaya gider  
Gölcük Kocaeli / hep aynı kader  
Deprem Marmara'yı virane etti*

*Bu bir gönül muhabbeti / âşıklar kahvesinde  
Milletin gerçek sanatı / âşıklar kahvesinde  
Vatan millet bayrak diye / çarpıyor yüreğimiz  
Vardır yürek harareti / âşıklar kahvesinde*



### 3.3. Kafiye Yapısı

Âşık Zikri Aliyâr şiirlerinde ahenk unsurlarından kafiyeyi ustaca kullanmıştır. Aşağıya her bir başlığa örnek olmak üzere birer dördlüğü alıyoruz. Ancak bazı dördlüklerinde yarım kafiyeden daha zayıf bir kafiye kullanmıştır. Şüphesiz bu tür kafiyenin birbirine yakın sesler (ş-ç; m-n; r-l; ğ-v) arasında gerçekleştiğini ve daha ziyade kulak için yapıldığını söylemeliyiz.

*Yarım kafiyeden daha zayıf olan kafiye (Çeyrek kafiye):*

Bu kader başıma gör neler açtı  
Bu yüreğim senin aşkınla pişti  
Gönül bir kuştı kafesten uçtu  
Durup arkasından bakma sevdiğim

*Yarım kafiye:*

Bazen yürür idim bazen koşardım  
Dere gibi çağlar idim coşardım  
Bir zamanlar kaynar idim taşardım  
Benim hararetim geçmişte kaldı

*Tam kafiye:*

Her âşığın başka bir derdi vardı  
Sevdanın kılıcı bağrımı yardı  
Burada başımı deliler sardı  
Orada da varsa tut gönder gelsin

*Zengin kafiye:*

Serhat bir ilimiz güzel bir yöre  
Merak eden beyler gele de göre  
Hep aynı gelenek hep aynı töre  
Yarışır ozanlar meydan Kars'tadır

**Redif Yapısı:** Âşık Zikri Aliyâr mısra sonlarında kafiyeden sonra sık sık rediflere de başvurmuştur. Aşağıya şiirlerde ek ve kelime şeklinde yer alan rediflerden farklı birer örnek alınmıştır:

*Ek şeklinde olan redif:*

Önde idim arka safa attılar  
Dertlilerin sırasına kattılar  
Cevher idim hurdacıya sattılar  
Altın idim pul ettiler sevdiğim

*Kelime şeklinde olan redif:*

Çiçeklerin açar solar **bir zaman**  
Rüzgar otlarını yolar **bir zaman**  
Çoban kavalını çalar **bir zaman**  
Koyun kuzu sarmış döşünü dağlar

### 3.4. Şiirlerinde Kullandığı Atasözü ve Deyimlerden Örnekler

Âşık Zikri Aliyâr, şiirlerinde atasözlerimizden ve özellikle deyimlerimizden yararlanmıştır. Aşağıda, “kül olmak” ve “yüreğinin yağı erimek” deyimleriyle, “Ne ekersen onu biçersin” şeklinde birçoğumuzun bildiği atasözümüzün mısralara bürünmüş hâli örnek olarak yer almaktadır:

**Kül oldum** ben aşkınla yana yana  
İster beni anla istersen kına  
Yapmıştın gönlümde bir küçük bina  
Gel sen bu binayı yıkma sevdiğim

Başımı duman bürüdü  
**Yüreğim yağı eridi**  
Yıllar mı çabuk yürüdü  
Yoksa ben mi tez kocaldım

Aliyâr sözlerim gerçek  
**Ne ekerek onu biçek**  
Ben fidan öğretmen çiçek  
Dalımda öğretmenim var

## 4. ŞİİRLERİNDE İŞLEDİĞİ KONULAR

Âşık Zikri Aliyâr, şiirlerinde genel olarak âşıkların ilgilendiği bütün konulara temas etmiştir. Ancak bazı konulara daha geniş yer vermiştir. Bunlar içerisinde gurbet ve Erzurum hasreti âşığımızın şiirlerinin geneline sinmiş bir hava edasındadır. Âşığımızın şiirlerinde işlediği konuları aşağıda örnek metinler eşliğinde irdelemeye çalıştık.

Erzurumlu olan âşığımız, hayatının büyük kısmını dışarıda geçirmiştir. Buradan hareketle âşığımız köyüne olan hasretini birçok şiirinde dile getirmiştir. Aşağıdaki dördlüğümüzde de gurbet acısını dile getirmektedir:

Zalim gurbet köyümü harap etti  
Gidenler geriye gelmedi gayri  
Göçünü yükleyen terk etti gitti  
Bizim köyde kimse kalmadı gayri

Aşağıdaki dördlüğümüz de âşığımızın gurbet acısını dile getirdiği parçalardandır:

Yine ayrı düştüm nazlı yurdumdan  
Kader gurbet ele attı bu akşam  
Yavrularım ağladılar arkamdan  
Babamız gurbet ele gitti bu akşam

Âşığımız memleketi Erzurum'u birçok şiirinde ele almıştır. Aşağıdaki örneğimizde de özlem memleket sevgisiyle birleşmiştir:

*Palandöken senin umut dağın  
Hazineyle dolu hem solun sağın  
Narman'dan geliyor peynirin yağın  
Özledim ekmeğin aşın Erzurum*

Dağlar âşık şiirinde önemli motiflerden biridir. Dağlar geçit vermeyen yükseklikleriyle, üzerine çökmüş kara dumanlarıyla hep olumsuzlukları göğüslemişlerdir. Aşağıdaki örnek dördlüğümüzün alındığı şiirde de bu durum değişmemiş, âşığımız memleketi Narman'a gidemeyişini dağlardan bilmıştır:

*Yol verin de aşıp gidem Narman'a  
Yine duman almış başını dağlar  
Çok ozanlar türkü söyledi sana  
Kim tarif eyledi kışını dağlar*

Sevdiğim adlı şiirinden aldığımız aşağıdaki örnek dördlüğümüzde âşığımız sevdiğini konu edinmekte ve sevdiğine şöyle seslenmektedir:

*Bu seveda kalbimi yaktı kül etti  
Sen de aşkın ile yakma sevdiğim  
Yaradan hak seni güzel yarattı  
Başına gülleri takma sevdiğim*

Aşağıdaki örneğimizde de âşığımız sevgisiyle gurbet acısını birleştirmiş ve şiire dökmüştür:

*Kader hep ağılattı gurbet ellerde  
Gözyaşımı sel ettiler sevdiğim  
Kulaklarım ses de gözüm yollarda  
Bir yabancı el ettiler sevdiğim*

Yakın tarihimizin şanlı zaferlerinden biri olan Çanakkale Muharebeleri, döneminde ve günümüze etkileriyle hâlâ zihinlerde tazeliğini korumaktadır. Orada verilen kutlu direniş âşığımızın gözünden de kaçmamıştır. Aşağıdaki dördlük Çanakkale Geçilemez adlı şiirinden alınmıştır:

*Yüce atam öyle dedi  
Çanakkale geçilemez  
Bütün Türklüğün feryadı  
Çanakkale geçilemez*

Âşığımız ülke gündemiyle de yakından ilgilenmiştir. Aşağıdaki dördlük Demokrasi adlı şiirinden alınmıştır. Görüleceği üzere cumhuriyet ve demokrasi kavramları bir potada değerlendirilmiştir:

*Bir bahçe misali Türkiye'm  
Çiçek cumhuriyet gül demokrasi  
Atam dedi bu da benim hediyem  
Arı cumhuriyet bal demokrasi*

Âşığımız eğitime ve öğretime çok düşkün biridir. Ayrıca eğitim camiasının temsilcileri öğretmenlere ayrı bir saygı ve sevgi duyar. Aşağıdaki dördlüğümüzde âşığımız öğretmenleri dile getirmektedir:

*İnsanı sevmeyi özden öğrendim  
İçimdeki yanan közden öğrendim  
Okuma yazmayı sizden öğrendim  
Kalem öğretmenim el öğretmenim*

Aşağıdaki örneğimiz de, âşığımızın bir başka şiiirinden seçilmiştir. Burada da âşığımız öğretmene olan sevgisini öğretmeni anlatarak dile getirmektedir:

*Öğretmen dediğin büyük bir isim  
Öğretmen şiiirim öğretmen sesim  
Öğretmenler günü yirmi dört kasım  
Gönül bahçesinde biten öğretmen*

Elbette âşığımız Erzurumlu'dur ama; hayatının büyük bölümünü Konya'da geçirmiştir ve hâlâ Konya'da ikamet etmektedir. Âşığımızın Konya'yı şiiirlerinde ele almaması düşünülemezdi. Aşağıdaki dördlüğümüz Konya'yı konu alan şiiirinden alınmıştır:

*Mevlâna diyarı erenler yeri  
Akıyor manevi seli Konya'nın  
Hayat bir çiçektir insanlar arı  
Yazın kışın solmaz gülü Konya'nın*

Âşığımız bazı şiiirlerinde âşık arkadaşlarıyla söyleşmektedir. Aşağıdaki örnek dördlüğümüzde de âşığımız Konya'da yaşayan Öksüz Ozan (Ahmet Yıldırım)'a seslenmektedir:

*Öksüz Ozan bu yıl kurban kesmedim  
Bana üç dört kilo et gönder gelsin  
Fazla geciktirme hemen paket yap  
Acele postaya at gönder gelsin*

Vatanı bizlere emanet eden ve bu vatan uğrana canlarını feda edenlere ne kadar şükranlarımızı sunsak azdır. Aşağıdaki örnek dördlüğümüz bir vefa örneği olarak şehitlerimiz üzerine söylenen şiiirden seçilmiştir:

*Elbetteki sizler ana yüreği  
Bir şehit bir evin umut direği  
İstiklal Savaşı bunun örneği  
Bu vatan bölünmez şehitler ölmez*

2 Şubat 2004 tarihinde Konya'da feci bir şekilde yıkılan ve altında onlarca kişinin can verdiği Zümrüt Sitesi olayına âşığımız kayıtsız kalamamış ve o olayı anlatan bir şiiir kaleme almıştır. Aşağıdaki dördlük bu şiiirden alınmıştır:

*Çalışırlar kazma kürek  
Ne temel kalmış ne direk  
Acı gözyaşları yürek  
Dağlar Zümrüt Sitesi'nde*

Bazen de âşığımız hayatın gerçekleriyle yüzleşir ve iç dünyasını şiiriyle dışa vurur. Aşağıdaki dördlüğümüzde bu durumu örneklendirmektedir:

*İnsan bir arıdır hayat bir çiçek  
Altyâr'da ektiğini biçecek  
Bu dünyaya gelen bir gün göçecek  
Hakikattan başka yolum yok benim*

Âşığımız, ozan adını verdiği arkadaşlarına kimi zaman şiirlerinde seslenmiş, bu arada seslenirken de âşıkları tasvir etmekten uzak durmamıştır:

*Ozanlar vatanın gonca gülüdür  
Bu gonca gülleri solduramazlar  
Gönülleri istek arzu doludur  
Bunu da herkese bildiremezler*

20. yüzyıl âşıklık geleneği içerisinde en önemli şahsiyetlerin başında şüphesiz Âşık Veysel gelir. Âşıklık geleneğinin genç Cumhuriyet'le tekrar şekillenmesinde ve filizlenmesinde Âşık Veysel'in katkısı büyüktür. Elbette böyle bir ustanın kendinden sonra gelenlerce takdir görmemesi düşünülemezdi. Aşağıdaki dördlük ona atfen yazılan şiirden alınmıştır:

*Türkiye'min bülbülüydü bir zaman  
Gönül bahçesinde öten Veysel'dir  
Seni anıyoruz bizler her zaman  
Şiire gözyaşı katan Veysel'dir*

Âşığımız dinî konulara da zaman zaman değinmiştir. Aşağıdaki örneğimiz de, âşığımızın divan türünde söylediği şiirinden seçilmiştir:

*İşte gerçekler ortada alamet İslam'dadır  
Huzura refaha gider selamet İslam'dadır  
Doğru çalış doğru kazan hile katma işine  
Yemekle tüketemezsin huzur İslam'dadır*

Aşağıdaki dördlük âşığımızın televizyonu konu alan şiirinden alınmıştır. Televizyonun yararlarının yanında, zararları da şiirimizin ana fikrini oluşturmuştur:

*Neredeyse kimliğimi unuttum  
Televizyonun bana ettiğine bak  
Batı kültürünün ucundan tuttum  
Televizyonun bana ettiğine bak*

Bir dönem ülkemizde çokça konuşulan konulardan biri de Van Gölü canavarıydı. Ara sıra da olsa şimdilerde televizyonlarda konunun işlendiğini görürüz. Âşığımız bu duruma kayıtsız kalamamış, aşağıya örnek dördlüğünü aldığımız, canavarı konu alan şiirini kaleme almıştır:

*Akılın varsa sen o gölden hiç çıkma  
Lüzumsuz işlere canını sıkma  
Der Aliyâr sakın kusura bakma  
Yazdım sana birkaç satır canava*

\*

Âşıklık geleneği içerisinde bugün Konya'nın önemli bir yeri vardır. Elbette Erzurum-Kars ve Çukurova bölgesinin âşıklık geleneği içerisindeki yeri yadsınamaz, ancak Konya da bu arada sayılmayı hak etmektedir. 43 yıldır Konya'da süregelen âşıklar bayramı ve Konya'da çalıp söyleyen âşıklar sayesinde Konya'da âşıklık geleneğinin canlı tutulması şehre bu önemin verilmesini sağlamıştır.

Konya âşıklık geleneğini oluşturan unsurların başında öncelikle geleneğin temel taşları olan âşıklarımız gelmektedir. Konya'da yukarıda da bahsedildiği gibi birçok âşık yetişmiş, hatta bugün bu âşıkların çırakları çalıp söylemektedirler. Elbette bir âşığın Konya âşıklık geleneği içerisinde kendine yer bulabilmesi için Konyalı olması gerekmez. Konya âşıklık geleneği içerisinde kendine yer edinebilmesi için şu hususları göz önünde tutmalıyız

- a. Konya'da ne zamandan beri yaşıyor?
- b. Konya'yı ne kadar benimsemiş ve Konya'da yaşayan âşıklarla ilişkisi ne durumdadır?
- c. Konya'da düzenlenen âşıklar bayramlarında kendine yer bulabiliyor mu?

Yukarıdaki sorular ışığında âşığımız Zikri Aliyâr'a baktığımızda, onun çıraklığını Erzurum'da geçirdiğini, ustalık ürünlerini ise Konya'da verdiğini görürüz. 1985 yılından beri de Konya'da yaşayan ve âşıklar bayramına katılan âşığımız kendine bugün gelenekte haklı bir yer bulmuştur. Ayrıca uzun yıllardan beri Konya'da yaşayan âşığımız, Konya'da çalışmış ve bu şehirde emekli olmuştur. Kızlarını burada evlendirerek âdeta Konyalı olmuştur. Zira biz âşığımız için Konyalı deyimini özellikle kullanmaktan kaçındık. Elbette o Erzurumludur, ancak Konya âşıklık geleneğini bugün için ayakta tutmaya çalışan âşıkların başında gelmektedir. Zira onunla beraber Âşık Ataroğlu, Öksüz Ozan, Âşık Özhanî ve Âşık Edibî bugün Konya âşıklık geleneğini canlı tutmaya çalışan âşıklarımızdandır ve bu saydığımız âşıklardan üçü de (Zikri Aliyâr, Öksüz Ozan, Âşık Edibî) Konyalı değildir.

Konya âşıklık geleneği içerisinde bugün önemli bir yere sahip olan Âşık Aliyâr'ın âşıklık gücünü oluşturan hususlar, yukarıda da görüleceği üzere şu başlıklar altında toplanabilir:

- a. Âşık Aliyâr ülkemizde âşıklık geleneğinin en güçlü yaşandığı coğrafyanın, yani Erzurum-Kars dolaylarının çocuğudur. Dolayısıyla geleneğin içinde doğmuş ve geleneğin içinde yoğurulmuştur.

b. Buradan hareketle güçlü âşıklardan Âşık Reyhanî'nin çırağı olmuş, Âşık Mevlüt İhsanî, Nusret Sümmanoğlu ve Âşık Nuri Çırağı'nın şiirlerini dinlemiş ve onlardan etkilenmiş, sanat hayatına yön vermesinde bu kaynaklar önemli olmuştur.

c. Daha sonra hayatının büyük bölümünü geçirdiği Konya'da geleneğin devam etmesi, âşığımızın sanat hayatını devam ettirmesine yardımcı olmuştur.

ç. Âşık Aliyâr saz çalabilen, irticalen şiir söyleyebilen, atışma yapabilen, lebdeğmez/dudakdeğmez söyleyebilen, divan okuyabilen ve âşık şiirinin hemen bütün türlerinde özgün ürün verebilen bir şahsiyettir.

Yukarıda sıraladığımız hususlar Âşık Aliyâr'ın sanat yaşamını oluşturan temel etkenler olarak karşımızda durmaktadır. Bu özellikleri onu güçlü bir âşık konumuna getirirken, ayrıca onun Konya âşıklık geleneği içerisinde de haklı bir yer edinmesini sağlamıştır.

## 5. ŞİİRLERİNDEN ÖRNEKLER

### 5.1. Sekizli Hece Ölçüsüyle Söylenen Şiir Örnekleri

#### YANARIM

Ömrüm gurbet elde geçti  
Yanarım ona yanarım  
Gençlik bir kuş gibi uçtu  
Yanarım ona yanarım

Âşığın karalı bahtı  
Sevda yüreğimi yaktı  
Umutlarım boşa çıktı  
Yanarım ona yanarım

Gurbette ömrüm söküldü  
Gurbette belim büküldü  
Genç yaşta saçım döküldü  
Yanarım ona yanarım

Sarardı yaprağım soldu  
Rüzgâr yaprağım yoldu  
Meydan çakallara kaldı  
Yanarım ona yanarım

Der Aliyâr gülemedim  
Menzilimi bulamadım  
Muradımı alamadım  
Yanarım ona yanarım

## ÖĞRETMENİM VAR

Her zaman onu anarım  
Dilimde öğretmenim var  
Ben bu aşk ile yanarım  
Külümde öğretmenim var

Öğretmenler güldür solmaz  
Öğretmensiz yüzler gülmez  
Lezzetine doyum olmaz  
Balımda öğretmenim var

Öğretmenler cevher dolu  
Hepimizin eli kolu  
Gösterirler doğru yolu  
Yolumda öğretmenim var

Her gün içtiğim suyumda  
Hem ahlakımda huyumda  
Hem haftamda hem ayımda  
Yılımda öğretmenim var

Aşk ile yanan özümde  
Döner bakarım izimde  
Mızrabımda hem sazımda  
Telimde öğretmenim var

Aliyâr sözlerim gerçek  
Ne ekersek onu biçek  
Ben fidan öğretmen çiçek  
Dalımda öğretmenim var

## 5.2. Onbirli Hece Ölçüsüyle Söylenen Şiir Örnekleri

### BİZLERİZ

Ozanlar vatanın bülbülleridir  
Gönül bahçesinde öten bizleriz  
Sevgi ile dolan gönülleridir  
Aşkla yanıp yanıp tüten bizleriz

Bizim bu dünyada bir eşimiz yok  
Örf âdetlerimiz kültürümüz çok  
Sazlarımız yaydır sözlerimiz ok  
Düşmanın gözüne batan bizleriz

Bir atom misali âşğın sazi  
Ta arşılâya çıkar avazı  
Ölür isek şehit kalırsak gazi  
Al bayrak altında yatan bizleriz



Görünüşte bizler bir saf gibiyiz  
 Hâlbuki biz birer sarraf gibiyiz  
 Her birimiz birer esnaf gibiyiz  
 İlim cevherini satan bizleriz

Aliyâr karalar bağlar gezeriz  
 Coşkun sular gibi çağlar gezeriz  
 Hem çalar hem söyler ağlar gezeriz  
 Şiire gözyaşı katan bizleriz

### SEVDİĞİM

Kader hep ağlattı gurbet ellerde  
 Gözyaşımı sel ettiler sevdüğüm  
 Kulaklarım ses de gözüm yollarda  
 Bir yabancı el ettiler sevdüğüm

Benim ömrüm temelinden söküldü  
 Sinem tarlasına tohum ekildi  
 Yapraklarım birer birer döküldü  
 Bir kurumuş dal ettiler sevdüğüm

Önde idim arka safa attılar  
 Dertlilerin sırasına kattılar  
 Cevher idim hurdacıya sattılar  
 Altın idim pul ettiler sevdüğüm

Dostların elinden içerdim zehri  
 Kurumak bilmiyor gözümün nehri  
 Elin sitem sözü feleğin kahrı  
 Saçım döküp kel ettiler sevdüğüm

Gurbet elin çiçekleri açmıyor  
 Kelebekler kanatlanıp uçmuyor  
 Der Aliyâr haftalarım geçmiyor  
 Aylarımı yıl ettiler sevdüğüm

### 5.3. Diğer Türlerden Örnekler

#### DİVAN

İşte gerçekler ortada alamet İslam'dadır  
 Huzura refaha gider selamet İslam'dadır  
 Doğru çalış doğru kazan hile katma işine  
 Yemekle tüketemezsin huzur İslam'dadır

Bu dünyayı insanlara bir imtihan yarattı  
 Hazreti Ali gibi bir pehlivan yarattı  
 Kainatta insanları ehli iman yarattı  
 Ehlisünnet velcemaat fazilet İslam'dadır

Aliyâr der gafil olma bu dünyada ölüm var  
Öğrenmek istersen eğer nice nice ilim var  
Tarihe döner bakarsak yaşamış çok âlim var  
Sen de oku sen de kazan keramet İslam'dadır

## TÜRKÜ

Lanet olsun gurbet elin kârına  
Her zaman zor gider işi gurbetin  
Can dayanmaz hasret ahuzarına  
Tükenmez gözünde yaşı gurbetin

Gurbet benim neyime  
Kan damlar yüreğime

Gurbete göğsünü açanlar bilir  
Gurbet köprüsünden geçenler bilir  
Gurbet şerbetini içenler bilir  
Zehirden acıdır aşî gurbetin

Gurbet benim neyime  
Kan damlar yüreğime

Âşık Aliyâr'ın ömrünü söker  
Nice ak gelinler gözyaşı döker  
Nice yavruların boynunu büker  
Kaynasın toprağı taşı gurbetin

Gurbet benim neyime  
Kan damlar yüreğime

## LEBDEĞMEZ / DUDAKDEĞMEZ

Aldı da sazını düştü yollara  
Âşık yola yol âşığa ne dedi  
Derdini söyledi esen yellere  
Yel âşığa âşık yele ne dedi

Âşıkların ateş düşer özüne  
Akar kanlı yaşı dolar gözüne  
Derdini dökünce kırık sazına  
Tel âşığa âşık tele ne dedi

Aliyâr derdini döker tellere  
Derdini anlatır esen yellere  
Âşık Leyla için düştü çöllere  
Çöl âşığa âşık çöle ne dedi

**ATIŞMA****Aliyâr:**

Dinle sözlerimi sen Ataroğlu  
 Bostancıya tere satan çoğaldı  
 Aslan yatağına çakallar doldu  
 Yiğitlere kafa tutan çoğaldı

**Ataroğlu:**

Dinledim sözünü Âşık Âliyâr  
 Çalışmadan yiyip yatan çoğaldı  
 Hazırdan yiyenler ederler zarar  
 İflas edenlerle batan çoğaldı

**Aliyâr:**

N'oldu be kardeşim bizlere n'oldu  
 Güzelim İstanbul doldukça doldu  
 İntihar etmesi gelenek oldu  
 Boğaz köprüsünden atan çoğaldı

**Ataroğlu:**

Usandım kadere boyun burmadan  
 Tez kocaldım muradıma ermeden  
 Teknoloji ilerliyor durmadan  
 Cebinde telefon öten çoğaldı

**Aliyâr:**

Aliyâr düşündü derine daldı  
 Kültürü yaşatmak bizlere kaldı  
 Bülbülün yerini kargalar aldı  
 Bakın her tarafa öten çoğaldı

**Ataroğlu:**

Ataroğlu gönül kapısını açar  
 Bu aşkın elinden kalmıştır naçar  
 Bankayı boşaltan dışarı kaçar  
 Batının yolunu tutan çoğaldı

## KAYNAKÇA

- AKAR, Abdulkerim (2003), *Âşık Aliyâr / Hayatı-Sanatı-Şiirleri*, Konya. (Selçuk Ü. yayımlanmamış lisans tezi)
- ARTUN, Erman (1996), *Günümüzde Adana Âşıklık Geleneği (1966-1996) ve Âşık Feymani*, Adana, Adana Valiliği İl Kültür Md. yay.
- ARTUN, Erman (2005), *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, İstanbul, Kitabevi yay.
- AYVA, Aziz (2005), *Konya Âşıklık Geleneği ve Âşık Ataroğlu Hayatı-Sanatı-Şiirleri-Şiirlerinin Tahlili I*, Konya. (Selçuk Ü. yayımlanmamış doktora tezi).
- ÇOPUROĞLU, Kemal (1998), *Yukarı Çukurova'da Âşıklık Geleneği ve Âşık Eyyûbî*, Elazığ. (Firat Ü. yayımlanmamış yüksek lisans tezi)
- [ERGUN], Sadettin Nüzhet-[UĞUR] Mehmet Ferit (2002) (hzl. Hüseyin Ayan), *Konya Vilâyeti Halkîyat ve Harsiyyatı*, Konya, Konya Valiliği İl Kültür Md. yay.
- GÜNAY, Umay (2005), *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara, Akçağ yay.
- KAYA, Doğan (1994), *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatı*, Ankara, Cumhuriyet Ü. yay.
- OĞUZ, M. Öcal (1994), *Yozgat'ta Halk Şairliğinin Dünü ve Bugünü*, Ankara, Kültür Bakanlığı Hagem yay.
- ÖZARSLAN, Metin (2001), *Erzurum Âşıklık Geleneği*, Ankara. Akçağ yay
- Kaynak kişi: Bu makaleye Âşık Zikri Aliyâr kaynak şahıslık yapmış olup, makalede kullanılan bilgiler ve şiirler âşığımız tarafından verilmiştir.



## YÛSUF İDRİS'İN HAYATI, ESERLERİ VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ<sup>1</sup>

Arş. Gör. Dr.Şerafettin YILDIZ  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi  
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü  
Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı  
serafettinyildiz42@hotmail.com

### Özet

Mısırlı roman, hikâye ve tiyatro yazarı Yûsuf İdrîs (1927-1991), Mısır'a özgü millî bir edebiyat vücuda getirmeye çalışmış, bu amaçla konularını Mısır'ın toplumsal hayatının gerçeklerinden seçmiş, eserlerinin anlatımında edebî dil, diyaloglarda ise halk dili kullanmıştır. O, bu özellikleriyle geniş halk kitlelerine ulaşmayı başarmış, Mısır ve Arap dünyasında büyük ün kazanmıştır. Yûsuf İdrîs, Mısır toplumunu çok iyi gözlemlemiş, hikâye ve romanlarında toplumsal sorunları ele almıştır. "Yûsuf İdrîs'in Hikâye ve Romanlarında Sosyal Eleştiri" konulu bu doktora çalışmamızın Birinci bölümünde, Yûsuf İdrîs'in Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Yûsuf İdrîs, Mısırlı roman ve hikâye yazarı, sosyal eleştiri

## THE BIOGRAPHY, ACHIEVEMENTS AND LITERARY CHARACTER OF YUSUF IDRIS

### Abstract

Yusuf Idris, an Egyptian novel, story and drama author, while preferring his subjects from social life facts of Egypt, employed literary language in his narration and colloquial language in his dialogues whereby he sought to constitute a national literature specific to Egypt. In this way he managed to reach an extensive mass of public and gain a substantial fame in Arabic World. Yusuf Idris, observing Egypt society quite well, dwelled on social problems in his novels and stories. In the first chapter of our PhD study by the name of "Societal Criticism in the Stories and Novels of Yusuf Idris" have the biography, achievements and literary character of Yusuf Idris been dwelled on.

**Key Words:** Yusuf Idris, Egyptian novel and story author, societal criticism

<sup>1</sup> Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen "Yûsuf İdrîs'in Hikâye ve Romanlarında Sosyal Eleştiri" adlı doktora tezinin birinci bölümü

## 1. HAYATI

Yûsuf İdrîs, 19 Mayıs 1927 tarihinde, Mısır'ın eş-Şarkıyye ilinin Fâkûs ilçesine bağlı Beyrûm köyünde doğmuştur<sup>2</sup>. Bir ziraat memuru olan babası Ebû İdrîs 'Alî İdrîs (öl.1956), iki evlilik yapmış; ilk evliliğinden iki kız çocuğu, ikinci evliliğinden ise en büyüğü Yûsuf İdrîs olmak üzere yedi çocuğu dünyaya gelmiştir<sup>3</sup>.

Yûsuf İdrîs'in ailesi, babalarının görevinden dolayı sık sık yer değiştirmek zorunda kalmıştır. Bu yüzden de anne ve babası, eğitiminin yarım kalmaması için, Yûsuf İdrîs'i, Beyrûm köyünde yaşayan yoksul anneannesi ve dedesinin yanına göndermişlerdir<sup>4</sup>. Çocukluk yıllarını yanında geçirdiği anneannesinden umduğu sevgi ve şefkati göremeyen Yûsuf İdrîs, arada bir köye gelen, otoriter ve sevgisini belli etmeyen bir mizaca sahip annesinden de beklediği sevgi ve ilgiyi bulamaz<sup>5</sup>.

Yazar, annesinin kendisine karşı bu ilgisizliğinden dolayı karşı cinsle iletişim kuramadığını, bir kadın olarak annesinin, kendisine karşı soğuk tutumu sebebiyle kadınlardan çekindiğini, bu nedenle de çocukluğunda neredeyse bir kadının yüzüne bakamayacak kadar çok utangaç birisi olduğunu belirtmektedir<sup>6</sup>. Oysa babası 'Alî İdrîs, annesinin aksine ona karşı hep hoşgörölü, sevgisini gösteren yufka yürekli birisidir. Bu özelliklerinden dolayı babasını çok seven ve ona hayranlık duyan Yûsuf İdrîs, annesinin babası üzerinde kurduğu otoriteden dolayı ona acır<sup>7</sup>. Yûsuf İdrîs'in daha çocukluk yıllarında, anne-baba sevgisi ve şefkatini yeterince tadamadan ailesinden ayrı kalması, aile ortamından uzak yetişmesi, ihtiyaç duyduğu sevgi ve şefkati görememesi, onun erken yaşta aile duygusunu yitirmesine neden olur<sup>8</sup>.

Çocukluğunun ilk yıllarını doğduğu yer olan Beyrûm köyünde geçiren Yûsuf İdrîs, öğreniminin ilk yıllarını da burada geçirdikten sonra, daha iyi bir

<sup>2</sup> Sasson Somekh, *Dunyâ Yûsuf İdrîs min hilâlî Ekâsîsihi*, Dâru'n-Neşri'l-'Arabî, Tel Aviv 1976, s.4; Nâcî Necîb, *el-Hulm ve'l-Hayât fî Suhbeti Yûsuf İdrîs*, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1985, s.10; Mustafâ 'Alî 'Umer, *el-Kissatu'l-Kasra fî'l-Edebi'l-Misriyyi'l-Hadîs*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1986, s.249; Sabry Hafez, Catherine Cobham, *A Reader of Modern Arabic Short Story*, Sağı Books, 1988, s.117; Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuvveheti Burkân*, ed-Dâru'l-Misriyyetu'l-Lubnâniyye, Kahire 1991, s.9; Hilary Kilpatrick, *A Short History of Modern Arabic Literature*, Clarendon Press, Oxford 1993, s.415; Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. Yüzyıl)*, çev. Bedrettin Aytaç, Gündoğan Yay., Ankara 1994, s.52; Semer Rûhî el-Faysal, *Mu'cemu'r-Rivâ'iyîne'l-'Arab*, Cerrûs Pres, Trâblus 1995, s.208.

<sup>3</sup> Çocuklarının isimleri, büyükten küçüğe doğru sırayla Yûsuf (doktor), 'Abdülhayy (vefat etmiştir), Hilmî (işadamı), Bedriye (öl.1991), Ahmed (mühendis), 'Abdulmun'im (mühendis) ve en küçük kızı Emâl (doktor)'dir (bk. Necvân 'Abdullatîf, "Karyetu'l-Beyrûm Testekbilu İbnehu Yûsuf İdrîs li 'Âhari Merra", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991, s.20, 22).

<sup>4</sup> Nâcî Necîb, *el-Hulm ve'l-Hayât fî Suhbeti Yûsuf İdrîs*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1976, s.93; Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuvveheti Burkân*, s.9.

<sup>5</sup> Nâcî Necîb, *el-Hulm ve'l-Hayât fî Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.10, Mahmûd Fevzî, *age.*, s.80; Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, Dâru'l-Mustekbel, İskenderiyye 1991, s.140.

<sup>6</sup> Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuvveheti Burkân*, s.9-10, 80.

<sup>7</sup> Nâcî Necîb, *el-Hulm ve'l-Hayât fî Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.10-11; Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.139.

<sup>8</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.139.

eğitim görmek amacıyla Fâkûs ilçesindeki ilkokula girmiştir<sup>9</sup>. Bu okul yılları, Yûsuf İdrîs'in sıkıntı ve çile dolu yıllarının başlangıcı olur. Ailesi yanında olmadığı için, sürekli kendisini yalnız hisseder ve onu, koruyacak bir büyüğü olmadığı için de daima çevresi tarafından itilip kakılır. Bu yüzden çekingen, ürkek ve utangaç bir kişiliğe bürünen Yûsuf İdrîs<sup>10</sup>, bunun sıkıntısını hayatı boyunca benliğinde hisseder. Dolayısıyla bu tür baskılar, onun davranışları üzerinde olumsuz etkiler bırakır<sup>11</sup>.

İlkokul çağında, henüz on yaşındayken geceleri farelerin cirit attığı ve gaz lambasının ışığında ders çalıştığı tek göz odalı bir evde<sup>12</sup> yalnız başına kalarak, hayatın bütün zorluklarına tek başına göğüs geren Yûsuf İdrîs, kendinden sorumlu olduğu gibi, küçük erkek kardeşinin okumak için yanına gelmesiyle, onun da sorumluluğunu üstlenir. Daha oyun çağında olmasına rağmen, kendisini hem şehirde hem de köyünde yalnız hisseder. Onun bu duygusal ve içine kapanık yapısı, arkadaş edinmesini zorlaştırır ve yaşlılarıyla arkadaşlık kuramamasına neden olur<sup>13</sup>.

Bu duygusal sıkıntılarının üzerine bir de maddî sıkıntı da eklenince, hayatı iyice çekilmez bir hâl alır. O, bir yandan bu olumsuz koşullar altında çocukluğunu yaşayamamaktan yakınırken<sup>14</sup> diğer yandan da maddî imkânsızlıklar nedeniyle canının çektiği hâlde, bir porsiyon ta'miyye<sup>15</sup> yemeği bile alamadığı günler yaşadığını, hayıflanarak dile getirmiştir<sup>16</sup>.

Yûsuf İdrîs'in hayal dünyasının gelişmesinde yalnızlık, sevgisizlik ve fakirliğin çok büyük etkisi olur ve onu küçük yaşta olgunlaştırır. Basit istek ve arzularını gerçek hayatta elde edemeyen yazar, yaşadığı yoksulluğu zengin olma, özlem duyduğu ilgiyi çok ilginç bir şeyi keşfederek elde etme, hep özlemine duyduğu, fakat hiç bir zaman tadamadığı sevgiyi de bir kızın kendisine aşık olması hayalini kurnak suretiyle bu arzularını, hayal dünyasında gerçekleştirmeye çalışır<sup>17</sup>.

Bu arada Yûsuf İdrîs, eğitim-öğretim dışında yaz tatillerini köyde geçirir, köy hayatını bizzat yaşar, köylülerle bir arada bulunur. Onun köyde geçirdiği bu yarı yıl ve yaz tatilleri, daha sonra konusunu köyden alarak yazacağı hikâyeleri için

<sup>9</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.143.

<sup>10</sup> Nâdiyye Ra'ûf Ferec, *Yûsuf İdrîs ve'l-Mesrahu'l-Mısıriyyu'l-Hadîs*, s.93; Mahmûd Fevzi, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuuveheti Burkân*, s.9-10, 80.

<sup>11</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.140-142.

<sup>12</sup> Ahmed 'Abbâs Sâ'ih, "el-İ'tirâfu'l-Ahîr..", *el-Musavver*, Dârul-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991, s.33.

<sup>13</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârîce's-Sûr*, s.141.

<sup>14</sup> Nâci Necîb, *el-Hulm ve'l-Hayât fî Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.10.

<sup>15</sup> Mısır'da çokça yenilen içine soğan, sarımsak ve maydanoz katılmış bakla veya nohut ezmesinden yapılan ve yağda kızartılan bir çeşit köfte yemeğidir (bk. Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul, tsz., s.521).

<sup>16</sup> Nâci Necîb, *age.*, s.10; Gâli Şukrî, *age.*, s.141.

<sup>17</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.141.



gözlemler yapma fırsatını verir. Yazarın ilk kez kitap dünyasını tanınması ve kitap okuma zevkini tatması, yine böyle bir yaz tatilinde olur. On yaşlarındayken köyünde geçirdiği bir yaz tatilinde dedesine ait küçük bir kütüphane keşfeden Yûsuf İdrîs, kütüphanedeki bütün kitapları yaklaşık üç yılda okur. Bu kitaplar arasında dört yüz cep romanı, yaklaşık iki yüz Johnson, Shery Bety, Sherlock Holmes ve Tarzan serileri bulunmaktadır. Bu eserler, XIX. yüzyılın sonunda Suriyeli mütercimlerin Arapçaya çevirdikleri macera ve polisiye hikâye türü uzun serilerdir. Ayrıca içerisinde *Elfu Leyle ve Leyle*<sup>18</sup>, *Hadîs 'İsâ b. Hişâm*<sup>19</sup>, *Seyf b. Yezen*<sup>20</sup>, *Ebû Zeyd el-Hilâlî*<sup>21</sup> ve *Rucû'u's-Şeyh ilâ Sibâhu* adlı kitapların da bulunduğu bu küçük kütüphane, aynı zamanda Yûsuf İdrîs'in sahip olduğu ilk kütüphanedir<sup>22</sup>.

Yûsuf İdrîs, okuduğu bu kitaplar arasından en çok *Bin Bir Gece Masalları* ve macera türü polisiye hikâyelerden etkilenir<sup>23</sup>. Onun hayal dünyasının gelişmesi ve ufkunun açılmasında bu tür kitapların çok büyük katkısı olur. Bu macera kitaplarının dünyasına dalıp giderek ve hayaller kurarak, yaşadığı sıkıntıları ve kederleri unutmaya, ayrıca içinde bulunduğu yalnızlıktan kurtulmaya çalışır. Çünkü hayaller, onun sığınabileceği ve kimsenin müdahale edemeyeceği tek güvenli yer olup, sadece bu hayallere dalarak huzur bulmakta ve avunmaktadır<sup>24</sup>.

Yûsuf İdrîs'i etkileyen ve onun hikâyelerinde konu olarak işlemesine neden olan olaylardan biri de Fâkûs'taki ilkokulunda yaşanmıştır. Bir gün, okulun bahçe kapısından gösterileri izlediği için, okul müdürü tarafından herkesin önünde feci şekilde dövülmesi olayını hiçbir zaman aklından silememiştir. O sıralar 1939'da "Mavi Gömlekler" olarak tanınan Vefd Partisi gençleriyle, "Yeşil Gömlekler"

<sup>18</sup> *Elfu Leyle ve Leyle* ("Bin Bir Gece Masalları") adıyla ünlü bu anonim kitap, Arapça çevirisiyle bilinen Hezâr Efsâne ("Bin Masal") adlı Hint kökenli İran masallarıdır (bk. Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s.102-103; Clément Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Tisa Matbaacılık Sanayii, Ankara, tsz., s.374-377).

<sup>19</sup> *Hadîs 'İsâ b. Hişâm* adlı eserde anlatıcı 'İsâ b. Hişâm, mezarından çıkan Mehmed 'Alî Paşa zamanında yaşamış bir Türk Paşa ile karşılaşır ve birlikte Paşa'nın ölümünden elli yıl sonraki Mısır'ın problemlerini ve hayatın cilvelerini tartışır. Bir başka deyişle biraz modernleşmiş, biraz da batılılaşmış, daha da önemlisi İngiliz işgaline uğramış bir Mısır hakkında konuşurlar. Böylece el-Muveylîhî, kendi zamanının sosyal hayatının çarpık yönlerini birbiri ardına dile getirir ve bunları canlı diyaloglarla tasvir ederek, geçmişle mukayese yoluna giderek, yanlışlıkları yer yer ince alaylarla ve mizahlarla eleştirerek ele alır (bk. Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*, Star Ajans, Ankara 1997, s.51).

<sup>20</sup> *Seyf b. Zî Yezen* adlı öykü kitabı, *Seyf* adlı bir prensin olağanüstü maceralarını, romantik bir biçimde anlatmaktadır (bk. Ignace Goldziher, *age.*, s.101; Clément Huart, *age.*, s.381-382).

<sup>21</sup> *Ebû Zeyd el-Hilâlî* adlı eser, Kuzey Afrika'nın Hilâloğulları tarafından alınmasını konu alan otuz sekiz hikâyeyi içermektedir (bk. Ignace Goldziher, *age.*, s.101; Clément Huart, *age.*, s.379-380).

<sup>22</sup> Nâcî Necîb, *el-Hulm ve'l-Hayât fi Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.15; Gâfî Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârîce's-Sûr*, s.145-146.

<sup>23</sup> "Şehâdetu Yûsuf İdrîs fi'l-Kıssati'l-Kasîra", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz., s.17.

<sup>24</sup> Gâfî Şukrî, *age.*, s.141.

olarak bilinen Mısru'l-Fetât ("Genç Mısır")<sup>25</sup> gençleri arasında kavgalar çıkmakta ve siyasî gösteriler yapılmaktadır.

Bu olaylar ve gösteriler nedeniyle, müdür, kimsenin okul bahçesinin demir kapısına yaklaşmaması emrini verir; fakat Yûsuf İdrîs, bu emri duymaz ve hayatında ilk kez bir gösteriyi izlemeye gider. Kırmızı fesli, gömlekleri mavi ve yeşil renkli olan iki grup görür. Gösteri, okula biraz uzaktır, bu nedenle okul bahçesinin demir kapısına tırmanıp seyretmeye başlar. Olaya iyice dalmışken birdenbire iki el arkadan onu tutar. Bu adam, okuldaki hizmetlilerin en güçlüsü Recep Amca'dır ve onu demir kapının üzerinden indirir. Çevresine bakındığında okulun hepsinin, kare şeklinde sırada durduklarını ve müdürün ise ortalarında olduğunu görür. Hizmetli, onu kaldırır ve müdür, bütün öğrencilerin önünde ona otuz altı değnek vurur<sup>26</sup>:

"... Fakat bu korkunç dayaktan çok daha önemlisi ise, hayatımda ilk kez kavga eden göstericilerden duyduğum 'Mısır' kelimesidir. Mısır ismini, daha önce hiç duymamıştım. Köyden Fâkûs ilkokuluna naklolmuştum. Başkentimiz Zekâzik'ti. Bu Mısır da neydi? İşin ilginç tarafı, Mısır ismi belleğimde ve hayatımda hep bu dayağı hatırlatıyordu. Tabii ki, daha sonra ben, Mısır ismini sık sık hararetle her savunuşumda, şu veya bu şekilde hep dayak yiyordum"<sup>27</sup>.

Bu olumsuz yetişme şartları, Yûsuf İdrîs'i daha çok çalışmaya, daha başarılı olmaya sevk eder ve ilkokul diplomasını alanlar arasında dereceye girer<sup>28</sup>. Çocukluk ve ilköğretim yıllarında çektiği maddî ve manevî sıkıntılar, lise hayatı boyunca da onun peşini bırakmaz. Lise yıllarını yine aile ortamından uzak bir şekilde tek başına Dimyât, Zekâzik ve Mansûra şehirlerinde geçiren<sup>29</sup>, hayatla mücadele etmektan bıkan Yûsuf İdrîs'in tek arzusu ise, insanca yaşayabileceği bir ortama sahip olmaktır<sup>30</sup>.

Lise dönemi, özellikle de Dimyât Lisesinde geçirdiği yıllar, onun ileride hayatının şekillenmesinde önemli rol oynar. Dimyât Lisesi, gerek okul binasının yeni olması, gerek içinde her türlü teknik donanıma sahip bir laboratuara, sosyal ve kültürel etkinliklerin düzenlendiği tiyatro ve sinema salonuna sahip bir okul olması, gerekse de okul müdürünün eğitim alanında yurt dışında doktora yapmış bir akademisyen olması gibi özellikleriyle, sosyal ve kültürel imkânları, ayrıca

<sup>25</sup> Mısru'l-Fetât ("Genç Mısır"); Mısır'da 1937-1938 yıllarında Ahmed Huseyn başkanlığında kurulan aşırı milliyetçi siyasal bir partidir. Bu parti, fazla bir taraftara sahip olmamakla birlikte, özellikle öğrenci ve okul çocuklarından oluşan "Yeşil Gömlekler" lakaplı gürültü patırtı çıkarmaya düşkün genç kesim, üye azlığını telâfi ediyordu. Bu partinin gençlik kolları ise "Yeşil Gömlekler" adıyla tanınmıştır (bk. Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*, s.34; İbrahim Sarıms, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub-I*, Fecr Yayınevi, Ankara 1992, s.17).

<sup>26</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.142, 143.

<sup>27</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.143.

<sup>28</sup> Nâcî Necîb, *el-Hulm ve'l-Hayât ft Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.16.

<sup>29</sup> Nâcî Necîb, *age.*, s.16.

<sup>30</sup> *el-Mecelle*, S.169, Yenâyir 1971, s.101'den naklen Nâcî Necîb, *age.*, s.16.

eğitiminin kalitesiyle o dönemdeki Mısır'ın en iyi okullarından birisi olarak tanınmaktadır<sup>31</sup>.

Yûsuf İdrîs'in Dimyât Lisesinde okuduğu yıllar, onun edebiyat ve tiyatroya ilgi duyduğu, aynı zamanda, edebî kabiliyetinin ortaya çıktığı yıllardır. Okuldaki sosyal ve kültürel faaliyetlerden etkilenecek edebiyata merak duymaya başlar. Yine bu dönemde okuma alışkanlığı artarak devam eder ve dedesinin kütüphanesindeki cep romanlarının tamamını okur<sup>32</sup>. Ayrıca iki arkadaşıyla birlikte bir edebiyat kulübü kurarlar ve dönemin ünlü edebiyatçılarının eserleri ve şiirlerini okurlar<sup>33</sup>.

Lise döneminde okuduğu Ahmed Şevkî<sup>34</sup> ve 'Abbâs Mahmûd el-'Akkâd (1889-1964)<sup>35</sup> gibi ünlü şairlerin milliyetçi şiirlerinin etkisiyle Mısır'ı öven birkaç beyit şiir yazar; ancak bu şiir merakı, bunlarla sınırlı kalır<sup>36</sup>. Yine bu dönemde okulun piyes grubuna katılmak ister; fakat iyi rol yapamadığı gerekçesiyle bu gruba alınmaz. Bunun üzerine o da kendi piyes grubunu kurar. Bu dönem, amatörce piyesler yazdığı ve tiyatroyla ilgili altyapısının olduğu bir dönemdir<sup>37</sup>.

Yûsuf İdrîs, lise yıllarında edebî faaliyetlerle uğraşmasının yanı sıra fen bilimlerine de büyük ilgi duyar; özellikle kimya dersini çok sevdiği için, okuldaki kimya derneğinin araştırma-inceleme koluna üye olur<sup>38</sup>. Lise döneminde birçok hobisini gerçekleştiren Yûsuf İdrîs, babasının ziraat memurluğu görevinden istifa etmesinden sonra ailesinin, ekonomik sıkıntı içine düşmesi üzerine Dimyât Lisesinden Zekâzık Lisesine geçiş yapmak zorunda kalmıştır<sup>39</sup>.

Yûsuf İdrîs, Zekâzık'te edebî faaliyetlerle pek ilgilenme fırsatı bulamaz, hatta öğretim yılı sırasında ara sınavda cebir dersinden zayıf not alır. Yılsonu sınavında ise sınıfın en yüksek notunu alır. Beşinci sınıfta spor şubesine kaydedilir, fakat o,

<sup>31</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.147.

<sup>32</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.145-146.

<sup>33</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.146.

<sup>34</sup> Ahmed Şevkî, 1868'de Kahire'de doğdu. Hukuk ve edebiyat öğrenimini Fransa'da tamamlayıp 1891'de Kahire'ye döndü. eş-Şevkiyyât adlı ilk divanını 1898'de yayımlandı. "Arap Şairlerin Emiri" lakabına sahip olan Ahmed Şevkî, 4 Ekim 1932 yılında Kahire'de vefat etmiştir (bk. Hüseyin Yazıcı, "Modern Arap Edebiyatında Mehcer (Göç) ve Sürgün Edebiyatı", *Mehcer ve Sürgün Edebiyatı*, hzl. Feridun Andaç, Bağlam Yay., İstanbul 1996, s.226; A. Kazım Ürün, *Ahmed Şevki ve Türkiye İle İlgili Şiirleri*, Konya 1998).

<sup>35</sup> 'Abbâs Mahmûd el-'Akkâd, 1889'da Asvân'da doğdu. Bir süre devlet memurluğu yaptıktan sonra 1907'de gazeteciliğe atıldı. *ed-Dustûr* ve *el-Belâğ* gazetelerinde başyazarlık yaptı. 1919'da Vefd'den parlamentoya girdi. 1938'de Vefd yönetimiyle anlaşmazlığa düşünce el-Hey'etu's-Sa'diyye (Sa'dîlular Cephesi) Partisine geçti. Bu partiden milletvekili seçildi ve 1952 devrimi sonrası siyasal hayatı sona erdi. *Medresetu'd-Divân* adlı şiir ekolünün kurucuları arasında olan el-'Akkâd, 1964'te Heliopolis'te vefat etti (bk. Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*, s.190-191).

<sup>36</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.144.

<sup>37</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.146-147.

<sup>38</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.147.

<sup>39</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.147.

sporunu değil<sup>40</sup>, fen bilimlerini sevmektedir<sup>41</sup>. Bu nedenle aşırı ısrarı üzerine fen şubesine kaydı yapılır. Fen koluna girilmesiyle aynı zamanda Tıp Fakültesine girme fırsatını da yakalayan Yûsuf İdrîs<sup>42</sup>, okuldaki başarısı ve yeteneğinden dolayı hocalarının sevgisini kazanır<sup>43</sup>. Lise öğrenimi sonunda kasabada lise diplomasını alanların arasında dereceye girer<sup>44</sup>.

Yûsuf İdrîs'in Zekâzîk'teki okul yılları, bir anlamda edebiyattan uzak kaldığı, edebiyat ve tiyatroyla ilgilenme fırsatı bulamadığı yıllardır. Belki de bunda, okulunda sosyal ve kültürel faaliyetler yapma ortamı bulamayışı veya ailesinin düştüğü maddî sıkıntılar etkili olmuş olabilir. Bu nedenle yazar, Selâme Mûsâ (1888 -1958)<sup>45</sup> ve Muhammed Zekî 'Abdulkâdir gibi eş-Şarkıyye'den çıkan büyük edebiyatçı ve yazarlardan habersiz olduğunu ifade etmektedir<sup>46</sup>.

Yûsuf İdrîs, 1945 yılında Kahire Üniversitesi Tıp Fakültesine girer<sup>47</sup>. Onun Kahire'deki üniversite yılları, taşradan gelen bu gencin hayatında yeni bir dönemin başlangıcı olmuş ve hayatında köklü değişikliklere yol açmıştır<sup>48</sup>. Yûsuf İdrîs, ilk yıl, geçilmesi zor olan hazırlık sınıfını başarıyla geçer. O dönemde birinci ve ikinci sınıfın sınavları, ikinci sınıfın sonunda yapılmaktadır. Bu nedenle Tıp Fakültesinin birinci sınıfını, sınavlar olmadığı için çok rahat geçirir, fakat sonra ilginç ve çok istisnâî bir olay olur ve üniversite yönetimi, aniden Tıp Fakültesinin birinci sınıfının sonuna sınav koyma kararı alır. Oysa bu, daha önce hiç yapılmamış bir uygulamadır. Okul idaresinin böyle bir karar almasının nedeni ise Tıp Fakültesi öğrencilerinin, bu sürpriz sınavlara hazırlanmak için çok çalışmaları gerektiğinden, Tıp Fakültesindeki öğrenci boykotları ve gösterilerinin, bu sınavlar nedeniyle durdurulabileceği düşüncesidir<sup>49</sup>. O zamana kadar üniversitedeki fikir akımlarıyla hiçbir ilişkisi olmayan Yûsuf İdrîs, ilk kez bir eylemin liderliğini yapar<sup>50</sup>.

<sup>40</sup> Yûsuf İdrîs, her türlü sosyal ve kültürel faaliyetlere katılmasına rağmen, ne sporla ilgilenmiş ne de sportif faaliyetlere katılmıştır (bk. Minâ el-Mellâh, "Zumelâ'u'd-Duf'a Yervüne Zikrayâtihim", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991, s.50).

<sup>41</sup> Mahmûd Fevzi, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuvveheti Burkân*, s.10.

<sup>42</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.147.

<sup>43</sup> Mahmûd Fevzi, *age.*, s.10.

<sup>44</sup> Nâci Necib, *el-Hulm ve'l-Hayât fî Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.16; Mahmûd Fevzi, *age.*, s.10.

<sup>45</sup> Selâme Mûsâ, 1888'de Zekâzîk'te doğdu. 1929'da kurduğu kendi dergisi *el-Mecelletu'l-Cedide* de batılılaşmadan yana, Mısır'ı Arap yarınmasıyla değil de Firavun uygarlığıyla ilişkilendir-mekten yana görüşlerine yer verdi. Mısır'a özgü millî edebiyatı savunan ve Firavunculuk fikri güden Selâme Mûsâ, 1958 yılında öldü (bk. Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. Yüzyıl)*, s.40-42; Bedrettin Aytaç, "Selâme Mûsâ ve Arap Dili Üzerine Görüşleri", *NŞAD*, S.2, Ankara (Yaz) 2000, s.120-127).

<sup>46</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.148.

<sup>47</sup> Sasson Somekh, *Dunyâ Yûsuf İdrîs min hilâli Ekâsîsihi*, s.4; Walter Falk, *el-Edebu'l-Mısrıyyu'l-Hadis*, Ar. çev. Mustafâ Mâhir, Kahire 1986, s.129; Mahmûd Fevzi, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuvveheti Burkân*, s.10.

<sup>48</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.155.

<sup>49</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.155-156.

<sup>50</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.156-157.

Yûsuf İdrîs, Dimyât Lisesinde okurken el-İhvânü'l-Muslimûn ("Müslüman Kardeşleri")<sup>51</sup> örgütünü kurucusu eş-Şeyh Hasan el-Bennâ (1906-1949)<sup>52</sup> ile tanışır, hatta bir süre bu örgüte katılır; fakat kendisinin milliyetçi olması nedeniyle onların fikirlerini benimsemez ve çok geçmeden onlardan uzaklaşır. Biraz Mısru'l-Fetât ("Genç Mısır")'a yakınlaşır, fakat onlara da uyum sağlayamaz. Komünistleri, ilk kez üniversitede duyar, Vefdlilere ise hiç sempati duymaz ve onlarla temasa geçmez<sup>53</sup>.

Yûsuf İdrîs, birinci sınıftan ikinci sınıfa sınavsız geçtikten sonra bir sürprizle karşılaşır, çünkü ikinci sınıfta başarısız olmuştur. Fizyoloji dersini, daha iyi çalışabilmek için, senenin ikinci yarısında almaya karar verir. Fakat çalışmadığı anatomi dersinden geçer ve çalıştığı fizyoloji dersinden ise kalır. Bundan dolayı da ikinci sınıfı tekrar okumak zorunda kalmıştır<sup>54</sup>.

1946 yılının başıyla birlikte İngiliz sömürgeciliği ve Kral Fârûk<sup>55</sup> karşıtı ulusal hareket, iyice büyüüp gelişince öğrenci, işçi ve aydınların başını çektiği genel bir harekete dönüşür; bu harekete mevcut partilerin boyutunu aşan bir çok örgüt de katılır. Bu siyasî akımlar, Şubat 1946'da kurulan el-Lecnetü'l-Vataniyye li'l-'Ummâl ve't-Talebe ("Ulusal Öğrenci ve İşçi Komitesi")'de bir araya gelirler. O yıllarda bu komitenin önemli merkezlerinden biri de el-Kasru'l-'Aynî'deki Tıp Fakültesidir<sup>56</sup>.

Yûsuf İdrîs, 1946 yılındaki Kral Fârûk ve İngiliz sömürgeciliği karşıtı Kübrî 'Abbâs ("Abbas Köprüsü") öğrenci gösterilerine katılır<sup>57</sup> ve bu gösterilerde başı yarılar, bu nedenle de daha sonraları iki kez beyin ameliyatı geçirmek zorunda

<sup>51</sup> Müslüman Kardeşler Teşkilatı, 1928'de Hasan el-Bennâ tarafından İsmailiye'de kuruldu. İslâmî değerleri ve dünya görüşünü savunan bir hareket olup Mısır'daki İngiliz varlığına şiddetle karşı çıkmış, 1948'deki Arap-İsrail savaşında Arap Birliği bayrağı altında savaşmıştır. Bu teşkilat, 1948 Aralık ayında İngiltere ve İsrail'e karşı savaş ilân edince, dönemin Başbakanı Mahmûd Fehmî tarafından kapatılmıştır. 1950'nin Ocak ayında Başbakan Nahhâs Paşa, bu teşkilatla ilgili yasakları kaldırarak mal varlığını iade etmiştir (bk. R. Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, çev. Muhammed Karahanoğlu, İlke Yay., İstanbul 1992, s.91-92; Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*, s.33-34; Hamid İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırilangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, s.271-272).

<sup>52</sup> Şeyh Hasan el-Bennâ, 1906'da İskenderiye'nin Mahmûdiyye kasabasında doğdu. Kahire'deki Dâr'ul-'Ulûm Fakültesinden mezun oldu. Müslüman Kardeşler teşkilatının kurucusudur. el-Bennâ, dönemin Başbakanı Mahmûd Fehmî öldürülüşünün arkasında bu teşkilatın olduğu gerekçesiyle, 12 Şubat 1949'da hükümet ajanları tarafından öldürülmüştür (bk. R. Hrair Dökmeciyan, *age.*, s.94).

<sup>53</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfâr Hârice's-Sûr*, s.157.

<sup>54</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.157.

<sup>55</sup> Kral Fârûk, son Mısır kralıdır. 29 Temmuz 1937'de tahta geçti ve 23 Temmuz 1952 darbesiyle de kralıktan uzaklaştırıldı (bk. Yûsuf Hasan Nevfel, *el-Kıssa ve'r-Rivâye beyne Cîl Tâhâ Huseyn ve Cîl Necîb Mahfûz*, Dâru'n-Nahzati'l-'Arabiyye, Kahire 1977, s.8; Nâci Necîb, *el-Hulm ve'l-Hayât fî Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.19).

<sup>56</sup> Nâci Necîb, *age.*, s.18; Celâl es-Seyyid, "en-Nizâlu'l-Vatanî fî E'mâli Yûsuf İdrîs", *Edeb ve Nakd*, S.34, Kahire (Aralık) 1987, s.102.

<sup>57</sup> Nâdiyye Ra'ûf Ferec, *Yûsuf İdrîs ve'l-Mesrahu'l-Misriyyu'l-Hadis*, s.94; Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuuveheti Burkân*, s.10.

kalır<sup>58</sup>. Yûsuf İdrîs, Kûbrî 'Abbâs öğrenci gösterilerinden döndükten sonra bir hikâye yazar; ancak bu hikâye, bir millî mücadele hikâyesi değil, basit bir aşk hikâyesidir. Bu, onun yazdığı ve aynı zamanda yayımlanmayan ilk hikâyesidir<sup>59</sup>.

1947-1948 öğretim yılı, siyasî olaylar açısından oldukça önemli bir yıldır. Bu dönem, ikinci dünya savaşının sonuna, ilk Arap-İsrail savaşının başlangıcına, kolera salgınının görüldüğü ve Nekkârî Paşa'nın öldürülmesi<sup>60</sup> hadisesinin gerçekleştiği bir dönemdir<sup>61</sup>.

Uzun bir aradan sonra Muhammed Yusrâ Ahmed, Salâh Hâfız<sup>62</sup>, Hasan Fu'âd ve Mustafâ Mahmûd<sup>63</sup> gibi edebiyatçı arkadaşlarının teşvikiyle<sup>64</sup> tekrar edebiyata ilgi duymaya başlayan Yûsuf İdrîs, Tıp Fakültesinin dördüncü sınıfındayken okulu bırakıp Arap Dili ve Edebiyatı Bölümüne kaydolmayı düşünür. Bu nedenle bir gün Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümüne gider, şansızlık eseri ders, nahiv dersidir. Kendini hızlıca Tıp fakültesine dönerken bulur. Bu olaydan sonra, hem edebiyat kitapları okumaya hem de tıp öğrenimini tamamlamaya karar verir<sup>65</sup>.

Tıp Fakültesinin beşinci sınıfında, rakipsiz bir lider olarak ortaya çıkmaya başlayan Yûsuf İdrîs, o yıl hem Tıp Fakültesi Öğrenci Birliği Sekreterliği görevinde bulunur<sup>66</sup> hem de Üniversite Öğrenci Birliğinde Tıp Fakültesinin öğrenci temsilcisi olarak yer alır<sup>67</sup>. Okuldaki bu devrimci faaliyetleri nedeniyle okuldan birkaç ay uzaklaştırılır<sup>68</sup>.

Yûsuf İdrîs, 1950 yılında yazdığı *İsrâr* adlı şiir antolojisiyle dönemin başbakanı İsmâ'îl Sıdkî Paşa'yı öfkeliendiren öğrenci lideri, komünist şair Kemâl 'Abdulhalîm'i bir ay evinde saklar. Saklama nedeni ise Tıp Fakültesinde var olduklarını bildiği, fakat tanımadığı komünist birisini kendi gözüyle görmektir. Böylece ilk kez bir komünistle tanışır ve onunla aynı evde bir ay yaşar<sup>69</sup>: Bu

<sup>58</sup> Cihâd Fâzil, *Udebâ' Arab Mu'âsırîn*, Dâru's-Şurûk, Kahire 2000, s.101.

<sup>59</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.158.

<sup>60</sup> Nekkârî Paşa, Tıp fakültesi öğrencisi 'Abdulmecîd Ahsen Hasan tarafından 28 Aralık 1948'de öldürüldü. Bu eylem, 12 Şubat 1949'da Hasan el-Bennâ'nın hükümet ajanlarına öldürülmesine sebep oldu (bk. R. Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, s.94; Celâl es-Seyyid, "en-Nizâlu'l-Vatani fi E'mâli Yûsuf İdrîs", *Edeb ve Nakd*, s.99, 102).

<sup>61</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.158.

<sup>62</sup> Salâh Hâfız, Mısırlı hikâye ve roman yazarıdır (bk. Semer Rûhî el-Faysal, *Mu'cemu'r-Rivâ'iyyetne'l-'Arab*, s.208).

<sup>63</sup> Mustafâ Mahmûd, Mısırlı araştırmacı, hikâye ve roman yazarıdır (bk. Semer Rûhî el-Faysal, *age.*, s.208).

<sup>64</sup> "Şehâdetu Yûsuf İdrîs fi'l-Kissati'l-Kasîra", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.17.

<sup>65</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.160.

<sup>66</sup> Nâdiyye Ra'ûf Ferec, *Yûsuf İdrîs ve'l-Mesrahu'l-Misriyyu'l-Hadis*, s.93.

<sup>67</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.161.

<sup>68</sup> Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuvveheti Burkân*, s.10.

<sup>69</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.161-162.

dönemde, 'Abdurrahmân el-Hamîsî, 'Abdurrahmân eş-Şarkâvî<sup>70</sup> ve Hasan Fu'âd gibi solcu yazar ve edebiyatçılarla tanışan Yûsuf İdrîs'i yazmaya teşvik eden ve onu edebiyat dünyasına tanıtan kişi, 'Abdurrahmân el-Hamîsî'dir<sup>71</sup>.

Tıp Fakültesinin son yıllarında, ulusal harekete katılan Yûsuf İdrîs, Hareketu Ensârî's-Selâm ("Barış Taraftarları Hareketi") çerçevesinde Öğrencileri Savunma Komitesinde faaliyetini sürdürür<sup>72</sup>. Bu hareket, Mısır'da ilerici bir örgüt olarak parti dışı bir yapı taşımakta ve içinde el-Hizbu'l-Vatanî ("Vatan Partisi"), et-Talî'atu'l-Vefdiyye ("Vefd Akıncısı"), el-İhvânu'l-Muslimûn unsurları ve Tâhâ Huseyn<sup>73</sup> gibi şahsiyetler de bulunmaktaydı. Hareketin amacı, emperyalizmle mücadele ve askerî paktlara karşı çıkmaktı. Yûsuf İdrîs de bu harekete katılıp hareketin ilkelerini benimser. Avrupa'ya ilk kez 1952 yılı Şubat ayında Viyana'daki Barış Taraftarları Konferansına katılmak amacıyla gider<sup>74</sup>.

Yûsuf İdrîs, hikâye yazmaya, edebiyata ilgi duyan ve kısa hikâye yazar Tıp Fakültesindeki arkadaşları Muhammed Yusrâ Ahmed, Mustafâ Mahmûd, Salâh Hâfız ve Muhtâr el-'Attâr'dan esinlenerek başlar. Yazdığı *Unşûdetu'l-Gurebâ'* ("Gariplerin Türküsü", 1950) adlı hikâyesi, arkadaşları tarafından çok beğenilir<sup>75</sup>. Yûsuf İdrîs'in ilk edebî ürünü kabul edilen bu hikâyesi, şair İbrâhîm Nâcî (1898-1953)'nin çıkarttığı *el-Kıssa* dergisinde 5 Mart 1950 tarihinde yayımlanır<sup>76</sup>. Tıp Fakültesinin ikinci sınıfının başında yazdığı *La'netu'l-Cebel* ("Dağın Laneti",

<sup>70</sup> 'Abdurrahmân eş-Şarkâvî, 1920'de doğdu. 1943 yılında Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesinden mezun oldu. Bir süre Eğitim Bakanlığında müfettiş olarak çalıştı. 1977'de Sanat ve Edebiyat Yüksek Kurumunun genel sekreteri oldu. 1984'de edebiyat alanında devlet takdir ödülü, 1985'te birinci derece bilim ve sanat nişanını aldı. 10 Kasım 1987 yılında vefat etti. Geride roman, kısa hikâye, tiyatro, şiir ve fikrî makale alanlarında yirmi beş kadar eser bıraktı (bk. Musa Yıldız, "'Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin el-Ard Adlı Romanı", *NŞAD*, S.1, Ankara (Bahar) 2001, s.36-45).

<sup>71</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.162.

<sup>72</sup> Nâdiyye Ra'ûf Ferec, *Yûsuf İdrîs ve'l-Mesrahu'l-Misriyyu'l-Hadis*, s.94.

<sup>73</sup> Tâhâ Huseyn, altı yaşında gözlerini kaybetti. 1902'de Ezher'e girdi ve Mısır (Kahire) Üniversitesinden 1914'de mezun oldu. Sorbonne'da tarih alanında lisans, yüksek lisans ve sosyoloji alanında da doktora yaptı. Kahire Üniversitesinde profesörlük makamını alan ilk Mısırlı oldu. 1958'de edebiyat alanında Devlet Takdir Ödülü'ne lâyık görülen ilk kişi oldu. 1973'de vefat eden Tâhâ Huseyn, romanlarının yanı sıra edebî eleştiri, edebî araştırmalar ve tarih alanlarında elliden fazla eser bıraktı (bk. Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*, s. 136-137; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1994, s.351-365).

<sup>74</sup> Nâcî Necîb, *el-Hulm ve'l-Hayât ft Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.21-22.

<sup>75</sup> Bu arkadaş grubu içinde yer alan Muhtâr el-'Attâr, Yûsuf İdrîs'in bu hikâyesiyle, kendilerinin yazdıkları hikâyeler arasında belirgin bir farkın göründüğünü, kendileri, hikâyelerinin olay örgüsünü Gorky, Çehov ve Maupassant'tan etkilenecek kurarken, hikâyelerinin âdeta yabancı dilden Arapçalaştırılmış gibi göründüğünü, oysa henüz bir tıp öğrencisi olan Yûsuf İdrîs'in ise şekil, konu ve içerik olarak geleneksel kuralları kırdığını, anlatımda kendine özgü bir dil kullanarak her şeyiyle bir Mısır hikâyesi kaleme aldığını, bu nedenle *Unşûdetu'l-Gurebâ'* hikâyesinin kendilerini büyülediğini belirtmektedir (bk. Muhtâr el-'Attâr, "Kıssatu Evveli Kıssa li Yûsuf İdrîs", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991, s.28).

<sup>76</sup> Nâcî Necîb, *age.*, s.26; Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuuveheti Burkân*, s.13.

1950)<sup>77</sup> adlı hikâyesini, Sâmî Dâvûd, *Rûz el-Yûsuf* dergisinde yayımlar<sup>78</sup>. Böylece ilk hikâyelerini, *el-Kıssa* ve *Rûz el-Yûsuf* dergilerinde yayımlamayı sürdürür<sup>79</sup>.

Yûsuf İdrîs, Ocak 1951 tarihinde Tıp Fakültesinden mezun olur<sup>80</sup> ve aynı yıl Kahire'nin en büyük hastanesi el-Kasru'l-'Aynî Devlet Hastanesinde pratisyen hekim olarak çalışmaya başlar<sup>81</sup>. Ardından Kahire Belediyesi Kamu İşyerleri Ruhsat bölümünde çalışır. Sonra, Bûlak semtinde bulunan Kamu İşleri Bakanlığında temizlik işçileri doktoru ve daha sonra da Kahire Valiliği Hekimbaşı bürosunda doktor olarak görev yapar<sup>82</sup>. Ayrıca es-Seyyide Zeyneb, Hulvân, Misru'l-Kadîme, Misru'l-Cedîde ve ed-Derbu'l-Ahmer semtlerinde sağlık müfettişliği görevlerinde bulunur<sup>83</sup>.

Yûsuf İdrîs'in değişik kurum ve küçük yerleşim birimlerinde tıp doktoru olarak çalışması, onun insanı ve insan hayatını yakından tanımmasına yardımcı olmuş, bu da daha sonra yazacağı hikâye ve romanlar için verimli bir deneyim kazanmasını sağlamıştır<sup>84</sup>. O, doktorluk mesleğiyle ilgili olayları, yapıtlarına yansıtır, bu nedenle de eserlerinde doktorlar, hastaneler ve hastalara geniş yer verir<sup>85</sup>. Örneğin, *el-Hâletu'r-Râbi'a* ("Dördüncü Durum"), *el-Mustehîl* ("İmkansız"), *Alâ Asyût* ("Asyût Yolunda"), *en-Nâs* ("İnsanlar") gibi hikâyelerinde doktor ve hastaları, sosyal eleştiri çerçevesinde ele alır.

1951 yılında ulusal hareket, doruk noktasına çıkar ve halk daha fazla özgürlük için sokaklara dökülür. Gergin bir ortamda Yûsuf İdrîs, *Erhas Leyâlî* ("En Ucuz Geceler")<sup>86</sup>, *el-'Ankebûtu'l-Ahmer* ("Kırmızı Örümcek")<sup>87</sup> ve *el-Mâkîne* ("Makine") hikâyelerini kaleme alır. Bu hikâyeleri, *el-Misrî* gazetesinde yayımlar yayımlamaz infiale yol açar. Hem edebiyat hem de siyaset çevrelerinde bomba etkisi yaparak bütün dikkatleri üzerine çeker. Edebiyata yeni bir soluk, yeni bir tat katan Yûsuf İdrîs'in adı, edebiyat alanında ve siyasî çevrelerde tanınmaya başlar<sup>88</sup>. 1951 yılında İngiliz işgal güçlerine karşı silahlı mücadelenin ilân edilip Suveysş kanalı bölgesinde gerilla savaşının başlamasından sonra, o da, silahlı devrim deneyimini yaşamak için, *el-Lecnetu't-Tenfîziyye li'l-Kifâhi'l-Musellah* ("Silahlı

<sup>77</sup> "La'netu'l-Cebel", *Rûz el-Yûsuf*, 4.4.1950

<sup>78</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.158.

<sup>79</sup> Nâcî Necîb, *age.*, s.26; Mahmûd Fevzî, *age.*, s.13.

<sup>80</sup> Sasson Somekh, *Dunyâ Yûsuf İdrîs min hilâli Ekâsîsihi*, s.4.

<sup>81</sup> Walter Falk, *el-Edebu'l-Misriyyu'l-Hadîs*, s.129; Semer Rûhî el-Faysal, *Mu'cemu'r-Rivâ'iyîne'l-'Arab*, s.499; Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuvveheti Burkân*, s.10.

<sup>82</sup> Nâcî Necîb, *el-Hulm ve'l-Hayât fî Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.30.

<sup>83</sup> Mahmûd Fevzî, *age.*, s.10.

<sup>84</sup> Mahmûd Fevzî, *age.*, s.11.

<sup>85</sup> Sasson Somekh, *Dunyâ Yûsuf İdrîs min hilâli Ekâsîsihi*, s.15-16.

<sup>86</sup> "Erhas Leyâlî", *el-Misrî*, 14.03.1953

<sup>87</sup> "el-'Ankebûtu'l-Ahmer", *el-Misrî*, 8.3.1953

<sup>88</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.162, 163.



Mücadeleyi Yürütme Komitesi”)'a üye olur<sup>89</sup> ve bu heyecanlı dönemin ortamından esinlenerek *Kıssatu Hubb* (“Bir Aşk Hikâyesi”, 1957) adlı romanını kaleme alır<sup>90</sup>.

23 Temmuz 1952’de Mısır Kralı Fârûk, General Muhammed Necîb ve Albay Cemâl ‘Abdunnâsır (1918-1970) önderliğindeki askerî bir cunta tarafından devrildi<sup>91</sup>. 1952 devrimiyle krallık sistemi çöktü ve paşaların yönetimi sona erdi<sup>92</sup>. 1952 devrimi olduğunda Yûsuf İdrîs de bu devrimi desteklemiş ve ordunun Eylül 1952’de çıkardığı, o zaman yazı işleri müdürlüğünü Ahmed Hamrûş’un yaptığı *et-Tahrîr* dergisinin yazarları arasına katılmıştır<sup>93</sup>. Bu derginin yazarları arasında ‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî, Fethî Gânim, Salâh Hâfız ve Hasan Fu’âd gibi edebiyatçılar bulunmaktaydı. Fakat o, kısa bir süre sonra devrimle ilgili hayallerinin gerçekleşmediğini görünce hayal kırıklığına uğradı ve yönetimle ters düştü<sup>94</sup>.

1952 yılında ‘Abdurrahmân el-Hamîsî, onu *el-Mısırî* gazetesi okurlarına takdim etti ve *el-Mısırî* gazetesinde düzenli olarak hikâyelerini yayımlamaya başladı<sup>95</sup>. *el-Mısırî* gazetesi ve *Rûz el-Yûsuf* dergisinde yayımladığı hikâyelerden ilk hikâye koleksiyonu olan *Erhas Leyâlî*’yi oluşturdu. Bu hikâye koleksiyonu, altın kitaplar serisi içerisinde Rûz el-Yûsuf yayınevi tarafından 1954 yılında yayımlandı<sup>96</sup>. Devrimin ilk yıllarında Yûsuf İdrîs ismi, özellikle, seçkin bir hikâye yazarı olarak ilk hikâye koleksiyonu *Erhas Leyâlî*’nin yayımlanmasından sonra göze çarptı<sup>97</sup>.

Yûsuf İdrîs, öğrenim süresi içinde ne kısa adı Hadtû olan Marksist el-Hareketu’-d-Dîmokrâtiyye li’t-Taharruri’l-Vatanî (“Demokratik Ulusal Kurtuluş Hareketi”) örgütüne, ne de sol eğilimli faaliyetlerini hareket çerçevesinde sürdüren üyeleriyle sıkı ilişkisi olan sol gruplardan birine üye olmuştur<sup>98</sup>. Yûsuf İdrîs, sadece Hadtû örgütüne bağlı Mektebu’l-Kuttâb (“Yazarlar Birliği”)’a üyeydi<sup>99</sup>. Nâcî Necîb’e göre, bu da meslektaşlık, düşünce ve beklentilerin yakınlaştırmasından

<sup>89</sup> ‘Abdullah et-Tûhî, “Yûsuf İdrîs... es-Seyyid ve’l-Furfûr!”, *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.857. Bu komite, gizli bir örgüt olup amacı, işçi ve öğrencileri silah eğitimine hazırlamaktır (bk. Nâcî Necîb, *el-Hulm ve’l-Hayât fi Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.22).

<sup>90</sup> Nâcî Necîb, *age.*, s.22.

<sup>91</sup> R. Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, s.95; Adid Davişa, *Arap Milliyetçiliği, Zaferden Umutsuzluğa*, çev. Lütî Yalçın, Literatür Yay., İstanbul 2004, s.124.

<sup>92</sup> Nâcî Necîb, *age.*, s.19.

<sup>93</sup> Seyyid Hâmid en-Nessâc, “E Kâne Lâ Budde Yâ Yûsuf en Tuzî’e’n-Nûra?”, *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ’tidâl ‘Usmân, el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l-Âmme li’l-Kitâb, Kahire, tsz., s.803.

<sup>94</sup> Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs ‘alâ Fuuveheti Burkân*, s.11.

<sup>95</sup> Mahmûd Fevzî, *age.*, s.13; Seyyid Hâmid en-Nessâc, “E Kâne Lâ Budde Yâ Yûsuf en Tuzî’e’n-Nûra?”, *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.803.

<sup>96</sup> Nâcî Necîb, *age.*, s.26.

<sup>97</sup> Sasson Somekh, *Dunyâ Yûsuf İdrîs min hilâli Ekâsîsihi*, s.4; Recâ’ en-Nekkâş, “Yûsuf İdrîs ve’l-Hayât fi Hatar..!”, *el-Musavver, Dâru’l-Hilâl*, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991, s.40; Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs ‘alâ Fuuveheti Burkân*, s.14.

<sup>98</sup> Nâcî Necîb, *el-Hulm ve’l-Hayât fi Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.22.

<sup>99</sup> Recâ’ en-Nekkâş, *agm.*, *age.*, s.40.

daha fazlası anlamına gelmezdi. Bazılarının Yûsuf İdrîs'in Temmuz devriminden önce ve sonra Haddû örgütüne üye olduğuyla ilgili söylediklerinin, kesinlikle aslı yoktur. Çünkü o, bir siyaset adamı değil, sadece bir sanatçı ve yazardı<sup>100</sup>.

Demokratik Ulusal Kurtuluş Hareketi (Haddû), başlangıçta ordu hareketi olarak ortaya çıkmıştı. Fakat çok geçmeden Kefru'd-Duvvâr'daki tekstil fabrikaları işçileri sorunu ve Ağustos 1952'de el-Hamîsî ve el-Bakarî'nin idamları, komünistlerin, mahkûmlar ve siyasî suçlular ile ilgili genel af kanununun dışında tutulması, *el-Kâtib* ve *el-Melâyîn* gibi sol dergilerin kapatılması, komünistlerin parlamenter hayata dönüş isteği, ordu hareketinin yabancı komünist partilerden uğradığı saldırılar ve ordu hareketinin parlamenter sistemi savunmak için demokratik millî cephe kurma çalışması, Haddû'nun bu uygulamaları desteklemesi ve el-Hızbu's-Şuyû'iyü'l-Mısırî ("Mısır Komünist Partisi")'nin ise karşı çıkması, hareket içinde sert tartışmaların çıkmasına ve hareketin ikiye bölünmesine yol açtı<sup>101</sup>.

Bir taraftan bu, diğer taraftan da hür subaylar arasındaki sol güçlere karşı geleneksel düşmanlık, ordu hareketinin başlangıçta Amerikan desteğini elde etme çabası ve çekincesi, komünistleri iyice şüphe altında bıraktı. Bu sebepler birbirine eklendi ve bundan dolayı komünistlere, sol güçlere ve muhalefete karşı tutuklama kampanyaları başladı. Bu kampanyalar, grup ayırımı gözetmedi ve komünistlere karşı ilk geniş çaplı tutuklama dalgası, 31 Mayıs 1954'de başladı<sup>102</sup>. Yûsuf İdrîs de, Celâ' Antlaşmasını<sup>103</sup> eleştirdiği için 1954 yılı Ağustos ayındaki ikinci tutuklama furyasında gözaltına alındı<sup>104</sup>, muhakeme edilmeden ve herhangi bir suçlama yönetilmeden 1955 yılı Eylül ayı başında salıverildi<sup>105</sup>. Bu tutukluluk döneminde farklı görüşteki siyasî mahkûmları yakından tanıma fırsatı bulan yazar, bu ortamdan esinlenerek *el-'Askeriyyu'l-Esved* ("Siyah İnzibat", 1962) ve *el-Beyzâ* ("Beyaz Kadın", 1970) romanlarını kaleme aldı<sup>106</sup>.

1955 yılı Eylül ayı başında hapisten çıktıktan sonra önce *Sabâhu'l-Hayr* gazetesinde, daha sonra, yönetim kurulu başkanlığını Enver es-Sâdât (öl.1987)'in

<sup>100</sup> Nâcî Necib, *age.*, s.22.

<sup>101</sup> Nâcî Necib, *age.*, s.23-24.

<sup>102</sup> Ahmed Hamrûs, *Kıssatu Sevrati 23 Yûlyû*, Beyrût 1977, IV, 483; Nâcî Necib, *el-Hulm ve'l-Hayât fi Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.24.

<sup>103</sup> Celâ' Antlaşması, Ekim 1954'de Mısır ile İngiltere arasında imzalanmıştır. Bu antlaşmaya göre İngilizler, Eylül 1956 tarihinde Mısır'ı terk etmişlerdir (bk. Celâl es-Seyyid, "en-Nizâlu'l-Vatanî fi E'mâlî Yûsuf İdrîs", *Edeb ve Nakd*, S.34, Kahire (Aralık) 1987, s.108; Zeynep Güler, *Süveys'in Batsında Arap Milliyetçiliği, Mısır ve Nasırcılık*, Yeni Hayat Kütüphanesi Yay., İstanbul 2004, s.160).

<sup>104</sup> Mahmûd Fevzi, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuuveheti Burkân*, s.12. Yûsuf İdrîs, görünürde Celâ' antlaşmasını eleştirmesi nedeniyle tutuklanmışsa da, aslında Haddû partisindeki komünistlerle ilişkisinden dolayı göz altına alınır. Ebû Ze'bel hapisanesindeyken bu partiye mensup alt düzey bir parti sorumlusunun, "İyi bir sosyalist nasıl gerçekçi olur?" diye akıl vermeye kalkması üzerine bu partilinin yüzüne bir yumruk atmış, bu olaydan sonra komünistlerle bütün ilişkilerini kesmiş ve Yazarlar Birliğinden de 1955 yılında ayrılmıştır. Yûsuf İdrîs, hareketlerini sınırladığı gerekçesiyle hayatı boyunca hiçbir parti veya örgüte üye olmamıştır (bk. Recâ' en-Nekkâş, "Yûsuf İdrîs ve'l-Hayât fi Hatar..!" , *el-Musavver*, s.41).

<sup>105</sup> Nâcî Necib, *el-Hulm ve'l-Hayât fi Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.24; Mahmûd Fevzi, *age.*, s.12.

<sup>106</sup> Mahmûd Fevzi, *age.*, s.12.

yaptığı *el-Cumhûriyye* gazetesinde uzun süre düzenli bir şekilde yazı ve yayınlarını sürdürdü. *el-Cumhûriyye* gazetesinde 1956-1957 yılları arasında “Kâ‘u‘l-Medîne”, “*el-Mustehîl*”, “*Tabeliyye mine’s-Semâ*”, “*Kabru’s-Sultân*” ve “*E Leyse Kezâlik*” adlı hikâyelerini tefrika hâlinde yayımladı<sup>107</sup>.

Yûsuf İdrîs, 28 Ağustos 1957 tarihinde otuz yaşındayken Recâ‘ er-Rufâ‘î Hanım ile severek evlendi<sup>108</sup> ve bu evlilikten Sâmih<sup>109</sup> (doğ. 1962), Bahâ‘ (doğ. 1964) ve kızı Neseme (doğ. 1973) olmak üzere üç çocuğu dünyaya geldi<sup>110</sup>.

1958 yılında Sağlık Bakanlığından Kültür Bakanlığına, oradan da Enver es-Sâdât tarafından İslâm Konferansı Örgütü genel sekreterliğine atanan Yûsuf İdrîs<sup>111</sup>, bu görevi bıraktıktan sonra *el-Cumhûriyye* gazetesine geçti<sup>112</sup>. 1959 yılında Sağlık Bakanlığıyla bağlantısını sona erdirdikten sonra 1960 yılında, o sıralar editörlüğünü Salâh Sâlim’in yaptığı *el-Cumhûriyye* gazetesine, gazeteci olarak girdi ve hikâyelerinin yanında makale ve günlük yazılar da yazdı<sup>113</sup>.

1961 yılında Cezayir Kurtuluş Savaşı haberlerini aktarmak, Fransız emperyalizmine karşı Cezayir halkına destek olmak ve millî mücadeleye katılmak amacıyla Cezayir’e gitti ve orada yaralandı. Bundan dolayı Cezayir hükümeti, Cezayir’in bağımsızlığı için gösterdiği çabalarından ötürü, ona bir madalya verdi<sup>114</sup>. Yûsuf İdrîs, makalelerinin bir kısmını *el-Cumhûriyye* gazetesinde “*Cebertî’s-Sittînât*” başlığı altında yayımladı. Çeşitli ülkelere bir çok seyahatte bulundu<sup>115</sup>. Bütün görevleri ve uğraşlarına rağmen, asıl mesleği doktorlukla ilişkisi, 1967 yılına kadar sürmüştür. Yûsuf İdrîs, altmışlı yıllarda önce dâhiliyecî, daha sonra da psikiyatir olarak Gize Meydanında özel iki klinik açtı<sup>116</sup>. Ancak insanlar, onu doktor değil de bir edebiyatçı olarak tanıdıkları için, ona güvenemediler. Bu yüzden de iki kez açtığı kliniği, müşterisizlik nedeniyle kapatmak zorunda kaldı<sup>117</sup>.

<sup>107</sup> Hamdî es-Sekkût-Mârisden Johnes, “Bibliyûcrâfyâ Yûsuf İdrîs”, *Edeb ve Nakd*, S.34, (Aralık) 1987, s.158-159.

<sup>108</sup> Nâcî Necîb, *el-Hulm ve‘l-Hayât fî Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.34; Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs ‘alâ Fuwveheti Burkân*, s.25. Yûsuf İdrîs, sevdiği bayanların kendisini sevmediklerini, sevmeyişi bayanların ise onu sevdiği için bütün aşklarının hezimetle sonuçlandığını, bütün bunların karşılıklı bir sevgiye ulaşmak için yapılmış başarısız deneyimler olduğunu belirtir (bk. Mahmûd Fevzî, *age.*, s.80-81).

<sup>109</sup> Yûsuf İdrîs, arkadaşı ve meslektaşı Prof. Dr. Ahmed Sâmih Hemmâm’a olan sevgisinden dolayı, ilk oğluna Sâmih ismini koymuştur (bk. Minâ el-Mellâh, “Zumelâ‘u‘d-Duf‘a Yervûne Zikrayâthim”, *el-Musavver*, s.51).

<sup>110</sup> Nâcî Necîb, *age.*, s.34; Mahmûd Fevzî, *age.*, s.25.

<sup>111</sup> Mahmûd Fevzî, *age.*, s.16.

<sup>112</sup> Nâcî Necîb, *age.*, s.31.

<sup>113</sup> Nâcî Necîb, *age.*, s.33; Seyyid Hâmid en-Nessâc, “E Kâne Lâ Budde Yâ Yûsuf en Tuzî‘e‘n-Nûra?”, *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.803.

<sup>114</sup> Semer Rûhî el-Faysal, *Mu‘cemu‘r-Rivâ‘iyyîne‘l-‘Arab*, s.499; Mahmûd Fevzî, *age.*, s.18.

<sup>115</sup> Nâcî Necîb, *age.*, s.33.

<sup>116</sup> Nâcî Necîb, *el-Hulm ve‘l-Hayât fî Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.33.

<sup>117</sup> Minâ el-Mellâh, “Zumelâ‘u‘d-Duf‘a Yervûne Zikrayâthim”, *el-Musavver*, s.51.

1967 yılında Mısır Kültür Bakanlığı drama bölümünde başkan olarak göreve başladı<sup>118</sup>. Nisan 1969'da *el-Ahrâm* gazetesi yazarları arasına katıldı<sup>119</sup>. Bu gazetede yayımladığı ilk hikâyeye, *el-Hid'a* ("Aldatma", 1969) adlı hikâyedir<sup>120</sup>. Siyasî içerikli olan bu hikâyesi nedeniyle gazetedeki görevinden uzaklaştırıldı<sup>121</sup>.

1964 yılında Cumhurbaşkanı Cemâl 'Abdunnâsir (1918-1970) tarafından edebiyat nişanı ödülüne lâıyk görülen Yûsuf İdrîs<sup>122</sup>, 1988 yılında da Irak Cumhurbaşkanı Saddâm Huseyn tarafından aynı daldaki ödüle lâıyk görüldü. 1990 yılında ise kendisine Husnî Mubârek tarafından takdir nişanı verildi<sup>123</sup>. Yûsuf İdrîs, 1964 yılında Lübnan'da yayımlanan *Hivâr* adlı edebiyat dergisi tarafından ödüle lâıyk görülmüş; ancak yazar, kaynağının Amerikan İstihbarat örgütleri olduğu gerekçesiyle, iki bin beş yüz cüneyh tutarındaki bu para ödülünü reddetmiştir<sup>124</sup>.

Yûsuf İdrîs, işlerinden fırsat buldukça köyü Beyrûm'a giderdi, özellikle bayramları köyünde geçirmeyi bir alışkanlık hâline getirmişti. Köye gittiğinde hemen cellâbiyesini ve terliğini giyer, bahçeye hasır serer ve üzerine otururdu. Çiftçilerle sohbet eder, onların hâl ve hatırlarını sorar, dertlerini dinlerdi. Mütevazı kişiliğiyle tanınmış birisiydi. Köye gittiğinde, sokaklarda gezerken rastladığı çocuklarla şakalaşır, büyüklere hâl ve hatırlarını sorarak, onların gönüllerini alırdı. Köyde çok sevilen Yûsuf İdrîs, köy gençleri için örnek bir şahsiyetti<sup>125</sup>. Yûsuf İdrîs, aynı zamanda köydeki sorunlara karşı da ilgisiz kalmamış, bu sorunları yerinde çözmek için çaba harcamıştır<sup>126</sup>.

Yûsuf İdrîs'in kendisi de, hayatı boyunca sağlık sorunlarıyla yüz yüze gelmiştir. İlk olarak 1946'da Kübrî Abbâs öğrencisi gösterisinde başına aldığı bir darbeden dolayı iki kez beyin ameliyatı geçiren Yûsuf İdrîs<sup>127</sup>, 1962'de ciddi bir kalp krizi atlatır, daha sonraları 1975'te kalbinde ve 1989'da sol bacağına meydana gelen damar tıkanıklıkları sebebiyle iki kez daha operasyon geçirmek zorunda kalır<sup>128</sup>. O, bu ameliyatlardan sonra damar tıkanıklığını önleyici, kanı

<sup>118</sup> Nâcî Necîb, *age.*, s.33.

<sup>119</sup> Seyyid Hâmid en-Nessâc, "E Kâne Lâ Budde Yâ Yûsuf en Tuzî'e'n-Nûra?", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.803.

<sup>120</sup> Nâcî Necîb, *age.*, s.33. Yûsuf İdrîs'in "el-Hid'a" adlı bu hikâyesi, *el-Ahrâm* gazetesinde 4 Nisan 1969 tarihinde yayımlanmıştır (bk. Hamdî es-Sekkût-Mârisden Johnes, "Bibliyûcrâfâyâ Yûsuf İdrîs", *Edeb ve Nakd*, s.161).

<sup>121</sup> Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuveheti Burkân*, s.16.

<sup>122</sup> Nâdiyye Ra'ûf Ferec, *Yûsuf İdrîs ve'l-Mesrahu'l-Misriyyu'l-Hadîs*, s.96; Seyyid Hâmid en-Nessâc, "E Kâne Lâ Budde Yâ Yûsuf en Tuzî'e'n-Nûra?", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.808.

<sup>123</sup> Semer Rûhî el-Faysal, *Mu'cemu'r-Rivâ'iyyîne'l-'Arab*, s.499.

<sup>124</sup> Mahmûd Fevzî, *age.*, s.106; Şemseddîn Mûsâ, "Şehâde 'alâ Cîl: 'Yûsuf İdrîs, Zâlîke'n-Necmu'l-Kebîr'!", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.830.

<sup>125</sup> Necvân 'Abdullatif, "Karyetu'l-Beyrûm Testekbilu İbnehu Yûsuf İdrîs li Âhari Merra", *el-Musavver*, s.22-23.

<sup>126</sup> Necvân 'Abdullatif, *age.*, s.23.

<sup>127</sup> Cihâd Fâzîl, *Udebâ' Arab Mu'âsirûn*, s.101.

<sup>128</sup> Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuveheti Burkân*, s.32.

sıvılaştırıcı ilâçlar kullanmaya başlar, yaşamının son dönemlerinde ise şeker hastalığına yakalanır.<sup>129</sup>

Yûsuf İdrîs, ölümünden üç ay önce, bir gece, banyoya giderken düşüp başını yere çarpar, bu çarpmanın etkisiyle birkaç saniye şuurunu kaybeder. Bu olayın üzerinden üç gün geçtikten sonra Yûsuf İdrîs, hastaneye kaldırıldığında sol tarafı felçli ve konuşamaz bir hâlededir, hemen beyin röntgeni çekilir. Röntgende beyin kanaması geçirdiği ortaya çıkınca doktor Seyyid el-Cundî, beyindeki kan pıhtılaşmadığından aşırı kanamayı durduramadığı için anestezi yapmadan hemen onu ameliyata alır.<sup>130</sup>

Dr. Seyyid el-Cundî, başarılı bir ameliyat gerçekleştirir, ancak aniden kalp, beyin ve solunumu kötüleşmeye başlayınca onu tedavi eden doktor heyeti, uzun sürecek tedavi için, gerekli tıbbî araçlara sahip tam donanımlı Londra'daki ihtisas hastanesine nakledilmesi kararı alırlar.<sup>131</sup> Yûsuf İdrîs, Devlet Başkanı Husnî Mubârek'in yardımıyla Kızılhaç'a ait tam donanımlı özel bir uçakla Londra'daki beyin tedavi merkezine nakledilirken<sup>132</sup> yolda kalbi fenalaşır, bunun üzerine uçak, ilk yardım amacıyla İsviçre'ye iner.<sup>133</sup> Uçakta kalbi durur, ancak dış masaj yapıldıktan sonra nabız alınır. Londra'ya varışından sonra kalbi, ikinci kez durur. Bunun üzerine elektrik şoku uygulanır, sonra kalp atışlarının düzenli olması için, hava borusu yarıp solunum cihazı takılır. Bu işlemlerden sonra durumu giderek düzelmeye başlar.<sup>134</sup>

Yûsuf İdrîs, Londra'daki tedavi sürecinde Beyin ve Sinir Hastalıkları Hastanesi doktorları, sorunun beyinde değil de kalpte olduğunu fark edince hemen tedaviye başlarlar. Sonunda Yûsuf İdrîs, yavaş yavaş iyileşmeye başlar, şuuru yerine gelir ve arkadaşlarıyla sohbet edebilecek duruma gelir.<sup>135</sup> Ancak Yûsuf İdrîs, bu iyileşme belirtilerinden sonra hiç beklenmedik bir anda, geçirdiği bir kalp krizi sebebiyle 1 Ağustos 1991 Perşembe günü sabahı saat 9.15'te Londra'daki Royâl Sârî Hastanesinde altmış dört yaşında vefat eder.<sup>136</sup> Yûsuf İdrîs'in cenazesi, büyük bir kalabalığın katılımıyla köyünde, babası Ebû İdrîs 'Alî

<sup>129</sup> Leylâ Mermûş, "Etubbâ'u Yûsuf İdrîs Yetehaddesün..", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991, s.48, 49.

<sup>130</sup> Leylâ Mermûş, *agm., age.*, s.49.

<sup>131</sup> Leylâ Mermûş, *agm., age.*, s.49.

<sup>132</sup> Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuvveheti Burkân*, s.33.

<sup>133</sup> Mekrem Muhammed Ahmed, "Yûsuf İdrîs ve 'Aklü Mistri'l-Mustenîr", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991, s.5.

<sup>134</sup> Leylâ Mermûş, *agm., age.*, s.49.

<sup>135</sup> Mekrem Muhammed Ahmed, *agm., age.*; Mahmûd Fevzî, *age.*, s.33.

<sup>136</sup> Mas'ad Seyf, "Yûsuf İdrîs Nihâyetu'r-Rihle", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991, s.19; Hilary Kilpatrick, *A Short History of Modern Arabic Literature*, s.415; Semer Rûhî el-Faysal, *Mu'cemu'r-Rivâ'iyîne'l-'Arab*, s.499; Mahmûd Fevzî, *age.*, s.32.

İdrîs ve kardeşi Abdulhayy'ın yanına, annesi ve kız kardeşi Bedriye'nin kabirlerinin karşısına defnedilmiştir<sup>137</sup>.

## 2. ESERLERİ

Yûsuf İdrîs, özellikle ilk eserlerinde hayalden uzak bir şekilde yaşadığı hayatın gerçeklerinden ilham almıştır. Hikâyecinin görevinin de, acı-tatlı, güzel-çirkin, adil-acımasız, gülen-ağlayan olsun, her türlü şeyin fışkırdığı bir kaynak olan hayatla yüz yüze gelmek olduğuna inanmış ve bu inançla, bu mahallî Mısır gerçekliği ruhuyla eserlerini yazmıştır.

Hikâyelerini yayımlamaya devam etmiş, önce çeşitli edebî dergi ve gazetelerde çıkan hikâyelerini, daha sonra kitaplarında bir araya getirmiştir. Bu dergi ve gazeteler şunlardır: *Mecelletu'l-Kıssa*, *Mecelletu Rûz el-Yûsuf*, *el-Edîb*, *et-Tahrîr*, *ed-Dûha*, *el-Mısrî*, *Sabâhu'l-Hayr*, *el-Cumhûriyye*, *el-Hedef*, *eş-Şa'b*, *el-Mesâ'*, *Mecelletu'r-Risâleti'l-Cedîde*, *Mecelletu'l-Kâtib*, *Bennâ'u'l-Vatan*, *Mecelletu'l-Hilâl*, *el-Mecelle*, *el-Ahrâm*, *el-Âdâb*, *eş-Şarkıyye*, *Havvâ*, *Mecelletu'l-Musavver*.

### 2.1. Hikâye Kitapları

Yûsuf İdrîs, kısa hikâye yazmaya 1946 yılında başlamışsa<sup>138</sup> da kısa hikâye yazarı olarak okuyucunun karşısına ilk kez 5 Mart 1950 tarihinde, *el-Kıssa* dergisinde yayımladığı *Unşûdetu'l-Gurebâ'* adlı hikâyesiyle çıkmıştır<sup>139</sup>. Yazarın en son yazdığı hikâyesi ise 1987 yılında yayımladığı *Ebû'r-Ricâl'*dir<sup>140</sup>. İlk hikâye koleksiyonu olan *Erhas Leyâlî'*nin 1954 yılında yayımlanmasından 1987 yılına kadar geçen sürede uzun veya kısa, toplam 182 hikâye içeren on iki hikâye koleksiyonu yayımlamıştır.

Modern Arap edebiyatına hikâye yazarı olarak önemli katkılarda bulunan Yûsuf İdrîs, bir hikâye yazarı olarak ünlenmiştir<sup>141</sup>. Onun bu on iki hikâye koleksiyonu yayımlanış sırasına göre şöyledir:

1-) *Erhas Leyâlî'* ("En Ucuz Geceler"), Dâru Rûz el-Yûsuf, Kahire 1954. 2-) *E Leyse Kezâlik* ("Öyle Değil mi?"), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Kahire 1957. 3-) *el-Batal* ("Kahraman"), Dâru'l-Fikr, Kahire 1957. 4-) *Hâdisetu Şeref* ("Bir Onur Meselesi"), Dâru'l-'Avde, Kahire 1959. 5-) *Âhiru'd-Dunyâ* ("Dünyanın Sonu"),

<sup>137</sup> Yûsuf İdrîs'in annesi ve kız kardeşi, onun hastalığı esnasında vefat etmiş, ancak ailesi onların ölüm haberini, sağlık durumunu daha da kötüleşirmesinden endişesiyle ona duyurmamıştır (bk. Necvân 'Abdullatif, "Karyetu'l-Beyrûm Testekbilu İbnehu Yûsuf İdrîs li Âhari Mera", *el-Musavver*, s.20).

<sup>138</sup> Yûsuf İdrîs, 1946 yılında Kûbrî Abbâs ("Abbas Köprüsü") gösterilerine katıldıktan sonra eve döndüğünde basit bir aşk hikâyesi yazmış ve bu hikâye, onun kaleme aldığı ve yayımlanmayan ilk hikâyesidir (bk. Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfâr Hârice's-Sûr*, s.158).

<sup>139</sup> Nâci Necîb, *el-Hulum ve'l-Hayât fi Suhbeti Yûsuf İdrîs*, s.26; Mahmûd Fevzî, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuveheti Burkân*, s.13.

<sup>140</sup> Seyyid Rızık, "el-Bahs 'ani'l-Yakîni'l-Murâviğ li'n-Nâkid Fârûk 'Abdukkâdir", *eş-Şa'bu'l-'Arabî*, S.76, (2 November) 1998, s.48.

<sup>141</sup> Sasson Somekh, *Dunyâ Yûsuf İdrîs min hilâli Ekâsisihi*, s.7.

Dâru Rûz el-Yûsuf, Kahire 1961. 6-) *el-'Askeriyyu'l-Esved ve Kısas Uhrâ* ("Siyah İnzibat ve Diğer Hikâyeler"), Dâru'l-Ma'rife, Kahire 1962. 7-) *Luğatu'l-Ây Ây* ("Acının Dili"), Dâru'l-'Avde, Beyrut 1965. 8-) *en-Neddâha* ("Fısıltı"), Dâru'l-Hilâl, Kahire 1969. 9-) *Bejt min Lahm* ("Etten Ev"), Âlem el-Kutub, Kahire 1971. 10-) *Ene Sultânu Kânûni'l-Vucûd* ("Ben Varlık Yasasının Sultanıyım"), Dâru Mısır li't-Tibâ'a, Kahire 1975. 11-) *Ektuluhâ* ("Onu Öldüreceğim"), Mektebetu Mısır, Kahire 1982. 12-) *el-'Atab 'alâ'n-Nazar* ("Bakışı Paylama"), el-Ahrâm, Kahire 1987.

## 2.2. Romanları

Yûsuf İdrîs, roman yazmaya 1951 yılında başlamış ve ilk romanı olan *Kıssatu Hubb'u* 1957 yılında neşretmiştir. 1957 yılından 1980 yılına kadar geçen sürede toplam yedi roman yayımlamıştır. Bu yedi roman, yayımlanış sırası itibariyle şöyledir:

1- *Kıssatu Hubb* ("Bir Aşk Hikâyesi"), Dâru Rûz el-Yûsuf, Kâhire 1956. 2-) *el-Harâm*<sup>142</sup> ("Haram"), Dâru'l-Hilâl, Kahire 1959. 3-) *Seyyide Fıyîna* ("Viyanalı Hanım"), Kahire 1959. 4-) *el-'Ayb* ("Ayıp"), Dâru Rûz el-Yûsuf, Kahire 1962. 5-) *Ricâl ve Sîrân* ("Erkekler ve Boğalar"), Matba'atu Mısır, Kahire 1964. 6-) *el-Beyzâ'* ("Beyaz Kadın"), Dâru't-Talî'a, Beyrut 1970. 7-) *Niyûyûrk 80* ("New York 80"), Dâru Mısır li't-Tibâ'a, Kahire 1980.

## 2.3. Tiyatro Eserleri

1-) *Meliku'l-Kutn-Cumhûriyyetu Ferhât* ("Pamuk Kralı ve Ferhat'ın Cumhuriyeti"), Dâru'n-Neşri'l-Kavmiyye, Kahire 1956. 2-) *el-Lahzatu'l-Harice* ("Kritik An"), eş-Şeriketu'l-'Arabiyye li't-Tibâ'a, Kâhire 1958. 3-) *el-Ferâfir* ("Yardakçılar"), el-Ahrâm, Kahire 1966. 4-) *el-Mehzeletu'l-Arziyye* ("Yeryüzü Komedi"), el-Ahrâm, Kahire 1966. 5-) *el-Muhattîtin* ("Komplocular"), Kahire Mayıs 1969. 6-) *el-Cinsu's-Sâlis* ("Üçüncü Tür"), Âlemu'l-Kutub, Kahire 1971. 7-) *Nahve Mesrah Arabî* ("Arap Tiyatrosuna Doğru"), Kahire 1974. 8-) *el-Behlavân* ("Akrobat"), Dâru Mısır li't-Tibâ'a, Kahire 1983.

## 2.4. Hatıra, İzlenim vb. Eserleri

Bu alanlarda yazdığı eserleri şunlardır<sup>143</sup>: 1-) *İktîşâfu Kârâ* ("Bir Kıtanın Keşfi"), Kahire 1972. 2-) *Bi Sarâha gayr Mutlaka* ("Kesin Olmayan Açıklıkla"), Kahire 1973. 3-) *Min Mufekkirati Dr. Yûsuf İdrîs* ("Dr.Yûsuf İdrîs'in Not Defterinden"), I-II, Kahire 1977. 4-) *el-İrâde* ("İrade"), Kahire 1978. 5-) *Şâhidu 'Asrihi* ("Çağının Tanığı"), Kahire 1980. 6-) *'Amme 'Amade Esme'u Tesma'* ("Amaçladıklarını Duyuyorum, Duyuyorsun"), Kahire 1982. 7-) *Cebertî es-Sittînat*, Kahire 1983. 8-) *'Azf Munferid* ("Yalnız Melodi"), Kahire 1985. 9-) *Fikru'l-Fakr ve*

<sup>142</sup> Musa Yıldız, bu roman hakkında bir makale yayımlamıştır (bk. Musa Yıldız, "Yûsuf İdrîs'in el-Harâm Adlı Romanı", NŞAD, S.2, Ankara (Yaz) 2001, s.129-135).

<sup>143</sup> Fârûk 'Abdulmu'tî, *Yûsuf İdrîs beyne'l-Kıssati'l-Kasîra ve'l-İbdâ'i'l-'Arabî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s.205-207; C. Turgut Koç, *Yûsuf İdrîs (Hayatı, Eserleri ve Kısa Hikâyeleri)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜ, SBE, Konya 1995, s.23.

Fakru'l-Fikr ("Fakirlik Fikri ve Fikrin Fakirliği"), Kahire 1985. 10-) *İntibâ'ât Mustefizze* ("Tedirgin İzlenim"), Kahire 1986. 11-) *Ehemmiye en Netesekkafe yâ Nâs* ("Ey İnsanlar! Kültürlenmemizin Önemi"), Kahire 1986. 12-) *Huluvvu'l-Bâl* ("Umursamazlık"), Kahire 1987. 13-) *İslâm bilâ Zıfâf* ("Kıyısız İslâm"), Kahire 1987. 14-) *el-Ebu'l-Gâ'ib* ("Kayıp Baba"), Kahire 1987.

Yûsuf İdrîs, ilk dönemlerde yazdığı bazı hikâyeleri, özüne dokunmadan, üslûp ve şekil bakımından bir takım değişiklikler yaparak yeniden kaleme almış ve başka isimler altında yeniden yayımlamıştır.

6 Eylül 1953 tarihinde *el-Mısır*'de yayımladığı "*İdmân*" adlı hikâyesini, *Erhas Leyâlî* adlı hikâye kitabında "*Mazlûm*"; 9 Şubat 1957'de *el-Cumhûriyye*'de yayımladığı "*Vech Cedîd*" adlı hikâyesini, *E Leyse Kezâlik* adlı hikâye kitabında "*el-Vechu'l-Âhar*"; 19, 20, 26 Mart 1958'de *el-Cumhûriyye*'de yayımladığı "*Kabru's-Sultân*" adlı hikâyesini, *Hâdisetu Şeref* adlı hikâye kitabında "*Sırruhu'l-Bâtî*"; 3 Kasım 1958'de *Rûz el-Yûsuf* da yayımladığı "*Musellesu'r-Rimâdî*" adlı hikâyesini, *Hâdisetu Şeref* adlı hikâye kitabında "*er-Ra's*"; 8 Ocak 1958'de *el-Cumhûriyye*'de yayımladığı "*Mâ Eşba'a Hâzâ*" adlı hikâyesini, *Hâdisetu Şeref* adlı hikâye kitabında "*el-Yedu'l-Kebîr*"; 18 Kasım 1960'ta *el-Cumhûriyye*'de yayımladığı "*Âhiru men Yu'allimu*" adlı hikâyesini, *Âhiru'd-Dunyâ* adlı hikâye kitabında "*es-Sitâra*"; 15 Şubat 1965'te *Rûz el-Yûsuf* da yayımladığı "*İnde Tekâtu'u't-Tarîk*" adlı hikâyesini, *Luğatu'l-Ây Ây* adlı hikâye kitabında "*Sâhibu Mısır*"; Temmuz 1965'te *el-Kâtib*'de yayımladığı "*Sûretu'l-Bakara bi'z-Zimmet ve'l-Emânet*" adlı hikâyesini, *Beyt min Lahm* adlı hikâye kitabında "*Sûretu Bakara*"; 1966'da *el-Ahrâm*'da yayımladığı "*el-Mehzeletu'l-Arziyye*" adlı tiyatro oyununu, *Luğatu'l-Ây Ây* adlı hikâye kitabında "*Fevka Hudûdî'l-Akl*"; 4 Ocak 1968'de *el-Cumhûriyye*'de yayımladığı "*el-Kadîse Hanûne*" adlı hikâyesini, *Ene Sultânu Kânûni'l-Vucûd* adlı hikâye kitabında "*Ciyûkanada Mısıriyye*"; 23 Mayıs 1969'da *el-Ahrâm*'da yayımladığı "*Halakâtu'n-Nuhâsi'n-Nâ'ime*" adlı hikâyesini, *en-Neddâha* adlı hikâye kitabında "*Destûruk yâ Seyyide*"; 25 Temmuz 1969'da *el-Ahrâm*'da yayımladığı "*el-'Ameliyye*" adlı hikâyesini, *en-Neddâha* adlı hikâye kitabında "*el-'Ameliyyetu'l-Kubrâ*" ve Mayıs 1980'de *ed-Dûha*'da yayımladığı "*er-Racul ve'n-Namle*" adlı hikâyesini, *Ene Sultânu Kânûni'l-Vucûd* adlı hikâye kitabında "*Ani'r-Racul ve'n-Nemle*" adıyla yeniden yayımlamıştır.

Yûsuf İdrîs'in hikâye ve romanlarından bir kısmı, aşağıda belirtilen yabancı dillere tercüme edilmiş ve bu dillerde yayımlanmıştır. İngilizceye çevrilen kısa hikâyeleri, *In The Eye of the Beholder: Tales of Egyptian Life from the Writings of Yûsuf Idris*<sup>144</sup>, *The Cheapest Nights and Other Stories*<sup>145</sup>, *Rings of Burnished Brass*

<sup>144</sup> Roger Allen tarafından 1978'de Minneapolis and Chicago'da Bibliotheca Islamica tarafından yayımlanmıştır.

<sup>145</sup> Wadida Wassef tarafından 1990'da Kahire'de American University in Cairo Press tarafından yayımlanmıştır.



*And Other Stories*<sup>146</sup> ve *City of Love and Ashes*<sup>147</sup> adları altında kitap olarak yayımlanmıştır. Yazarın *el-Harâm* adlı romanı, *Erhas Leyâlî* adlı hikâye koleksiyonu ve bu hikâye koleksiyonundan seçilmiş hikâyeler, İngilizce, Fransızca, Almanca, Rusça, Japonca, Urduca, İsveççe, Ermenice, Flemenkçe, Çince ve diğer Asya dillerine tercüme edilmiştir. *Ekberu'l-Ekâbir* adlı hikâyesi ve çeşitli hikâyelerinden seçilen öykülerle bir öykü seçkisi hazırlanmış ve İsveççeye tercüme edilmiştir. *el-Ferâfir* adlı tiyatro eseri İngilizce, Almanca, Sırpça, Hırvatça ve Slovenceye tercüme edilmiştir<sup>148</sup>. Ayrıca yazarın birçok eseri, sinemaya aktarılmıştır.

### 3. EDEBÎ KİŞİLİĞİ

Yûsuf İdrîs, Gâli Şukrî'ye verdiği bir mülakatta kendisinin hiç hikâye okumadan hikâye yazmaya başladığını açıklar. Böyle bir durum, edebiyat çevresinde pek rastlanan türden değildir. Kendisi konuyla ilgili açıklamasında şunları söyler:

*"Edebî hayatımın hikâyesi, pek çok edebiyatçının hayat hikâyesinden farklıdır. Ben önce hikâye yazdım, sonra başkalarının eserlerini okudum. Birçokları buna inanmayabilir. Unşûdetu'l-Gurebâ"yı yazdıktan sonra Mısır dergilerindeki hikâye bölümlerini gözden geçirmeye başladım. İbrâhîm el-Virdânî, Mahmûd Kâmil, Sa'd Mekkâvî ve Mahmûd el-Bedeuî'nin yazılarını iyi buldum, fakat onların garip hikâyeler olduğunu hissediyordum. 'Mısır hikâyesi böyle değil' diye beni sıkıştıran bir düşünce sardı. Bu hikâyelerin şahıslarını, anlatım metodunu ve konusunu gerçek hayattakinden tamamen farklı görüyordum"*<sup>149</sup>.

Aslında yazarın, bu hikâyeleri tuhaf bulması, onların gerçek Mısır halkını ve yaşantısını tam olarak yansıtmadığı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Mısır halkı ekonomik, sosyal ve siyasal sıkıntılar yaşarken, Yûsuf İdrîs'in, o dönemde, romantik eserler ortaya koyan ve millî içerikten yoksun yazarların hikâyelerini tuhaf bulması gayet doğaldır. Çünkü okuduğu hikâyelerdeki şahıslar, bu şahısların konuşma tarzları ve hikâyelerinin konusu, normal hayattakilerden tamamen farklıdır.

Yûsuf İdrîs kısa hikâyelerini 1951'de *el-Kıssa* dergisinde yayımlamaya başlamıştır. Ancak onun kısa hikâye denemeleri birkaç yıl öncesine gider. Kendisi Mısır toplumunu olduğu gibi yansıtmayı hedefleyerek hikâye yazmaya başlar; ne var ki ortaya çıkan her bir hikâyesinin, tasarladığı olgunluğa ulaşmadığı düşüncesiyle bunları yayımlama cesareti gösteremez. Hikâyelerinin arzu ettiği

<sup>146</sup> Catherine Cobham tarafından 1990'da Kahire'de American University in Cairo Press tarafından yayımlanmıştır.

<sup>147</sup> R. Neil Hewison tarafından 1999'da Kahire'de American University in Cairo Press tarafından yayımlanmıştır.

<sup>148</sup> Fârûk 'Abdulmu'tî, *Yûsuf İdrîs beyne'l-Kıssati'l-Kasıra ve'l-İbdâ'i'l-'Arabî*, s.206.

<sup>149</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.35.

olgunluğa erişmesinin bir on yıl alacağını düşünür ve sonuçta hikâyeleriyle okuyucu karşısına çıkacağı yılı 1960 olarak belirler. Bununla birlikte, hikâyelerinin karalamalarını okuyan arkadaşlarının bunları yayımlaması gerektiği konusundaki ısrarlarına dayanamayarak, ilk kısa hikâyelerini 1951'de *el-Kissa* dergisinde yayımlamayı kabul eder<sup>150</sup>.

Yûsuf İdrîs, Ocak 1951 tarihinde Tıp Fakültesinden mezun olduktan sonra, aynı yıl Kahire'nin en büyük hastanesi el-Kasru'l-'Aynî Devlet Hastanesinde, pratisyen hekim olarak çalışmaya başlar<sup>151</sup> ve bu hastanede görev yaptığı sırada başından geçen üç olay, onun hayatı ve yazdıkları üzerinde çok büyük etki bırakır<sup>152</sup>. Birinci olay; acil serviste görev yaparken Kral Fârûk'un özel muhafızları tarafından vurulan vatanperver subay 'Abdulkâdir Tâhâ ile karşılaşmasıdır. 'Abdulkâdir Tâhâ, ölmeden önce ona, kendisini vuranların muhafız subayları olduğunu söyler<sup>153</sup>. Bu olayla ilgili *Hamse Sâ'ât* ("Beş Saat") adlı bir hikâye yazar ve bu hikâyeyi, Ekim 1952'de *et-Tahrîr* dergisinde yayımlar<sup>154</sup>. İkinci olay şöyledir: II. Dünya Savaş sırasında yaralanan ve vücudu ağır yanıklar oluşan bir Alman kızı, ağrılarını hafifletmek için morfin kullanmaktadır. Ülkesinde morfin sıkıntısı yaşamaya başlayınca ona "Mısır'a git, orada matbaada reçete bastırabilir ve istediğin ilacı yazdırabilirsin" derler. Alman kız, Mısır'a gider, reçeteler yazılır ve eczanelerden morfin toplamaya ve stoklamaya başlar. Durumu fark eden Mısır emniyet birimleri genç kızı yakalar ve morfinlerine el koyar. Yûsuf İdrîs, genç kızın anlattıklarından son derece etkilenir<sup>155</sup>.

Yûsuf İdrîs'in üzerinde etki bırakan olaylardan üçüncüsü, hasta olarak kendisine getirilen bir deliyle karşılaşmasıdır. Ailesi, kendisinden hastaya ilişkin bir "deli raporu" vermesini ister. Yûsuf İdrîs bunu verir; ancak akıl hastasının gerek davranış biçimleri, gerek yürek sızlatan bakışları ve gerekse insanların ona davranış biçimleri, yazar üzerinde kolay silinemez etkiler bırakır ve bu kişiyi ileride yazacağı hikâyelerinden birine konu eder<sup>156</sup>. Bu olayların etkisiyle hikâye yazmayı sürdüren Yûsuf İdrîs, 1952 yılında 'Abdurrahmân el-Hamîsî'nin yardımıyla, hikâyelerini Mısır'ın en yüksek tirajlı ve halkın duygularını en güzel şekilde dile getiren *el-Mısırî* gazetesinde yayımlamaya devam eder<sup>157</sup>. Bu gazetede yazdığı

<sup>150</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.35.

<sup>151</sup> Walter Falk, *el-Edebu'l-Mısriyyu'l-Hadîs*, s.129; Semer Rûhî el-Faysal, *Mu'cemu'r-Rivâ'iyîne'l-'Arab*, s.499.

<sup>152</sup> Minâ el-Mellâh, "Zumelâ'u'd-Duf'a Yervûne Zikrayâtihim", *el-Musavver*, s.50.

<sup>153</sup> Minâ el-Mellâh, "Zumelâ'u'd-Duf'a Yervûne Zikrayâtihim", *el-Musavver*, s.50.

<sup>154</sup> Bu hikâye, *Erhas Leyâlî* adlı hikâye kitabında yeniden yayımlanmıştır (bk. Hamdî es-Sekkût-Mârisden Johnes, "Bibliyûcrâfiyâ Yûsuf İdrîs", *Edeb ve Nakd*, s.157).

<sup>155</sup> Minâ el-Mellâh, *agm.*, *age.*, s.50; Fethî Gânim, "el-Merhaletu's-Sâniye min Hayâtî Yûsuf İdrîs", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.889.

<sup>156</sup> Minâ el-Mellâh, *agm.*, *age.*, s.50.

<sup>157</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârîce's-Sûr*, s.162; Mahmûd es-Sa'denî, "Hâdimetu Yûsuf İdrîs.. el-Kunbule", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991, s.66.

*Nezra* ("Bir Bakış")<sup>158</sup> adlı hikâye, edebiyat çevrelerinde dikkatleri üzerine çeker. Hikâye, henüz oyun çağında küçük bir kızın, başı üzerinde patates sinisi taşıırken, oyun oynayan yaşlılarına gıpta ile attığı bir bakış hakkındadır. Sosyal hayattan gerçek bir kesit sunan bu hikâye, o dönemde yazılan hikâye konularının, genellikle, aristokrat veya orta hâlli genç kızlardan bahseden romantik hikâyeler olması nedeniyle, ilgi toplar. Bu, Yûsuf İdrîs için bir başlangıç olup, bundan sonraki hikâyeleri ise âdeta toplumun birer aynasıdır<sup>159</sup>.

Hikâyeleri *el-Misrî* gazetesinin edebiyat sayfasında yayımlanışıyla birlikte büyük bir hevesle yabancı edebiyatçıların yapıtlarını okumaya başlayan Yûsuf İdrîs, bu sayede Guy de Maupassant (1850-1893), Anton Çehov, Edgar Allen Poe (1809-1849), Andreyev (1871-1919) gibi edebiyatçıları tanır. Bu arada dünya edebiyatının önde gelen edebiyatçılarından Maxim Gorky, Ernest Hemingway (1899-1961), John Steinbeck (1902-1968) ve Caldwell (d.1903)'in bütün yapıtlarını, William Shakespeare (1564-1616), Tolstoy (1828-1910), Graham Greene (doğ. 1904), Bernard Shaw (1856-1950), Henrik İbsen (1928-1906), Arthur Miller ve Raymond Williams'ın eserlerinin çoğunu, Fransız edebiyatçılarından özellikle Jean-Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960) ve Georges Duhamel (1884-1966)'in eserlerini okur. Ancak bu edebiyatçılar arasından en çok beğendiği yazarlar, Fransız Antoine de Saint Exupery ve dünyanın onun gibisini bir daha kesinlikle ortaya çıkaramayacağına inandığı Rus roman yazarı Dostoyevski'dir<sup>160</sup>.

Yûsuf İdrîs, dünya edebiyatının birçok büyük yazarının kitaplarını okur. Bunlar arasında, Hintli yazarlar Tagore (1861-1941), Molek Rajanand ve Çin, Kore ve Japon yazarların kitapları da bulunmaktadır. Alman edebiyatından Thomas Mann (1875-1955), İsveç edebiyatından Strindberg (1849-1912) ve İspanyol edebiyatından Miguel de Cervantes (1547-1616) dikkatini çeker. Yûsuf İdrîs, dünya edebiyatçılarının yapıtlarını okurken Avustralya'dan Nivel Shot ve Herman Melville (1819-1891) gibi iki önemli yazarı keşfettiğini belirtmektedir<sup>161</sup>.

Yûsuf İdrîs, edebiyat dünyasındaki bu seyahatinin, sanatın, yerel insanî bir olgu olduğu görüşünü desteklediğini ve sanatın belirli bir insanı dile getirmesi gerektiğini belirtir<sup>162</sup>. Bunun için de Mısır hikâyeciliğinin, Batı ve Rus hikâyeciliğinden farklı ve Mısır'a özgü olması, her yazarın kendine has hikâyesi ve kendine özgü üslûbunun olması gerektiği fikrini savunmuş ve Mısırlı edebiyatçılara, hep bu yönde çağrıda bulunmuştur<sup>163</sup>. Ayrıca, ona göre yazarın, seçkin bir yazar olabilmesinin ölçüsü ise, onun, okurda bırakacağı etkinin oranıdır.

<sup>158</sup> Yazar, "*Nezra*" adlı hikâyesini 1 Ocak 1953 tarihinde *el-Misrî* gazetesinde, daha sonra *Erhas Leyâlî* adlı hikâye kitabında yeniden yayımlamıştır (bk. Hamdî es-Sekkût-Mârisden Johnes, "Bibliyûcrâfiyâ Yûsuf İdrîs", *Edeb ve Nakd*, s.157).

<sup>159</sup> Minâ el-Mellâh, "Zumelâ'u'd-Duf'a Yervûne Zikrayâtim", *el-Musavver*, s.51.

<sup>160</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârîce's-Sûr*, s.36.

<sup>161</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.36.

<sup>162</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.38.

<sup>163</sup> İbrâhîm Fethî, "Yûsuf İdrîs er-Râviyu'l-'Azîm", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.723-724.

Kendisinin bir okur olarak, okuduklarından etkilendiğini, bu nedenle iyi bir yazarın okuru etkileyebileceği ölçüde seçkin bir yazar olabileceği düşüncesini taşımaktadır<sup>164</sup>.

Yûsuf İdrîs, konusunu Mısır'ın toplumsal hayatının gerçeklerinden alan, Batı edebiyatından ayrı, Mısır'a özgü millî bir edebiyat meydana getirmeye çalışmış, yerel renge ve eserlerindeki kişilerin inandırıcılığına gösterdiği hassasiyet nedeniyle hikâye ve romanlarının anlatımında edebî dil, diyaloglarda ise halk dili kullanmış ve sanatsal özgürlüğü savunmuştur<sup>165</sup>. Bu tutumundan dolayı o, bazı eleştirmenlerce öncülüğünü Mahmûd Tâhir Lâşîn, Mahmûd Teymûr ve Yahyâ Hakkî gibi edebiyatçıların yaptığı el-Medresetu'l-Hadîse<sup>166</sup> adlı edebiyat ekolünün temsilcileri arasında sayılmıştır<sup>167</sup>.

Yûsuf İdrîs, özellikle Maupassant, Hemingway, Franz Kafka (1883-1924) ve Çehov gibi yazarların eserlerinden etkilenmiştir<sup>168</sup>, hatta bazı eleştirmenler, onu Çehov ekolünün temsilcilerinden saymışlardır<sup>169</sup>. Çehov'un bütün eserlerini okuyan Yûsuf İdrîs<sup>170</sup>, Çehov'u okuyan bir kişinin, kesinlikle ondan etkileneceğini, onu okuduktan sonra yazmaya çalıştığında, onun görüşlerinin, dolaylı bir yolla bile olsa, kendisini etkilediğini hissettiğini belirtmektedir. Yazar, Çehov'dan öğrendiği "Özgün olmak için, görüşünün özgün olması gerekir." düşüncesinden hareket ederek, Çehov'un etkisinden kurtulabilmek için 1955 yılında tam bir yıl süren, sert bir mücadeleye girdiğini ifade etmektedir<sup>171</sup>.

<sup>164</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.38. Yûsuf İdrîs, gerçekten de okuru etkilemede başarılı olur. Örneğin, edebiyatçı Bahâ' Tâhir (doğ.1935), yazanın 9 Ağustos 1953 tarihinde *el-Mısır* gazetesinde yayımlanan, işsizlik nedeniyle kanını satmak zorunda kalan ve sonunda kansızlık hastalığına yakalanmasıyla bütün umutları sönen 'Abduh adında evli bir gencin başından geçenleri konu alan "Şağlâne" adlı hikâyesini okuyunca ağladığını söylemektedir (bk. Bahâ' Tâhir, "Ve ileyke Mâ lem Ekuhu", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.774). Yine başka bir edebiyatçı Muhammed Mustecâb da, yazanın "Hamse Sâ'ât" adlı hikâyesini okuduğunda, subay Abdulkâdir Tâhâ'nın acısını yüreğinde hissettiği belirtmektedir (bk. Muhammed Mustecâb, "Men Yehâfu Yûsuf İdrîs?", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.917).

<sup>165</sup> İbrâhîm Fethî, "Yûsuf İdrîs er-Râviyu'l-'Azîm", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.722.

<sup>166</sup> el-Medresetu'l-Hadîse; Mahmûd Tâhir Lâşîn, Mahmûd Teymûr, Yahyâ Hakkî gibi bir grup Mısırlı edebiyatçının, dili Arapça, konusunu Mısır'ın gerçeklerinden alan, Batı edebiyatından bağımsız, sanatsal özgürlüğü savunan Mısır'a özgü millî bir edebiyat oluşmak amacıyla kurulan bir edebiyat ekolüdür (bk. J. Brugmann, *An Introduction to the History of the Modern Arabic Literature in Egypt*, s.249-252; Yahyâ Hakkî, *Fecru'l-Kıssati'l-Mısıriyye*, s.75-83; 'Abdulmuhsin Tâhâ Bedr, *Tatauvuru'r-Rivâyeti'l-'Arabiyyeti'l-Hadîse fi Misr 1870-1938*, s.227; Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*, s.113).

<sup>167</sup> J. Brugmann, *An Introduction to the History of the Modern Arabic Literature...*, s.227.

<sup>168</sup> Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.38; Câbir 'Uşfûr, "Asâletu Yûsuf İdrîs", *el-'Arabî*, S.395, Kuveyt 1991, s.48.

<sup>169</sup> Yûsuf Nevfel, *el-Fennu'l-Kıssati beyne Ciley Tâhâ Huseyn ve Necîb Mahfûz*, Kahire 1988, s.242.

<sup>170</sup> Minâ el-Mellâh, "Zumelâ'u'd-Duf'a Yervûne Zikrayâtihim", *el-Musavver*, s.51.

<sup>171</sup> Gâli Şukrî, *age.*, s.38. Yûsuf İdrîs, bu mücadeleden galip çıkmış, Çehov'un etkisinden kurtularak kendine özgü hikâyeler ortaya koymuştur (bk. Sabrî Hâfız, "Kazâyâ'l-Âlemi'l-Uksûsi 'inde Yûsuf İdrîs", *el-Mevkîfu'l-Edebî*, S.9, Dimeşk (Kânûnu's-Sânî) 1974, s.59). Buna benzer bir olay da Yûsuf İdrîs'in hikâyelerini, ilk kez 1970 yılında okuyan hikâye yazarı İbrâhîm 'Abdulmeccîd'nin başından geçmiştir. Yazar, Yûsuf İdrîs'in hikâyelerini okuduğunda hikâye yazmayı bırakmış, yazdığı hikâyeleri de

Çağdaş Mısır edebiyatında el-'Akkâd, Tâhâ Huseyn ve Selâme Mûsâ birinci kuşağın, Muhammed Mendûr, Luvîs 'İvad ve Necîb Mahfûz ikinci kuşağın, Yûsuf İdrîs ise 1950'li yıllarda edebî yapıtlar ortaya koyan üçüncü kuşağın başında gelmektedir<sup>172</sup>. Mısır'da roman, Necîb Mahfûz'la gerçekçiliğin tahtına otururken kısa hikâyede Yahyâ Hakkî, Mahmûd Tâhir Lâşîn, 'İsâ ve Şahhâta 'Ubeyd kardeşlerin öncü deneyimlerinden sonra oluşan boşluğu<sup>173</sup>, yine bu büyük edebiyatçıların fikirleriyle örtüşen, çiftçiye tarlada, prensi sarayda, öğrenciyi kitapları arasında gerçekçi olarak yansıtan hikâye ve romanlar kaleme alan Yûsuf İdrîs<sup>174</sup> doldurmuştur<sup>175</sup>.

Nobel edebiyat ödülü sahibi hikâye ve roman yazarı Necîb Mahfûz, Yûsuf İdrîs hakkında şunları söylemektedir:

*"Yûsuf İdrîs'e toplum ve sanat kurallarında devrim yapan büyük sanatkârlardan biri olarak bakın. Kısa hikâyeye, roman, makale gibi edebî sahadaki bütün eserleri ilgiyle okundu ve zirveyi yakaladığı kısa hikâyecilikteki liderlik tahtından hiç inmedi"*<sup>176</sup>.

Çağdaş Mısır edebiyatının önemli bir temsilcisi olan Yûsuf İdrîs'in, realist üslûpta yazdığı eserlerin hepsi, halkın hayatını, keza Mısır'ın tam bağımsız devlet olma mücadelesini işler. Bununla birlikte, kısa bir süre sonra esnek bir anlatım üslûbunun ustası olarak, sanatkârane kabiliyetler geliştirmiştir. Kısa öykü ve romanlarında daha ziyade edebiyat diliyle Mısır'da konuşulan halk dilinin karışımını kullanır<sup>177</sup>.

Yûsuf İdrîs'in edebî yapıtlarını yazmaya başladığı 1950'li yıllarda, Mısırlı yazarlar tarafından kullanılan iki üslûp bulunmaktaydı. Birinci üslûp, Mahmûd Teymûr'un önderliğini yaptığı edebî eserlerde fasîh dil kullanılması, ikinci üslûp ise Tevfîk el-Hakîm (1902-1987)'in daha sonra üçüncü dil diye adlandırdığı dile benzeyen, günlük konuşma diline yakın fasîh bir dildi.<sup>178</sup> Edebiyatçıların bir çoğu yazarın hikâyelerindeki anlatım dilinin fasîh dil olması gerektiği görüşündedir; ancak halk dilini savunanlar ise hikâye dilinin, halk dili olmasının gerekliliği hususunda ısrar etmişlerdir. Mısır'da eserlerinde halk dilini kullanan yazarlar çok

beğenmediği için yırttığını, Yûsuf İdrîs'in etkisinden ancak iki yıl sonra 1972 yılında kurtulabildiği belirtmektedir (bk. İbrâhîm 'Abdulmecîd, "el-Fennu ve's-Sevra", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.720).

<sup>172</sup> Walter Falk, *el-Edebu'l-Misriyyu'l-Hadîs*, s.129.

<sup>173</sup> Sabrî Hâfız, "Kazâyâ'l-Âlemi'l-Uksûsî 'inde Yûsuf İdrîs", *el-Mevkîfu'l-Edebi*, s.58.

<sup>174</sup> Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. Yüzyıl)*, s.52.

<sup>175</sup> Gâlt Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.30.

<sup>176</sup> Muhammed eş-Şâzelî, "Yûsuf İdrîs fi Mir'eti Necîb Mahfûz...", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991, s.52.

<sup>177</sup> Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. Yüzyıl)*, s.52.

<sup>178</sup> Şukrî Muhammed 'İyâd, "Yûsuf İdrîs ve Fennu'l-Kitâbe", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991, s.30.

azdır. Bunların arasında Mustafâ Muşrife, Muhammed 'Afîf ve Bedr Neş'et gibi yazarlar bulunmaktadır<sup>179</sup>.

Yûsuf İdrîs, edebî hayatının başlangıcında, herhangi bir edebiyat kuramı eğitimi almadığı için bu iki üslûp arasında bocalayıp kalmış, ancak bu her iki üslûbu kendi ön sezisiyle hemen reddetmiştir. Konuşma dilini, fasîh dile tercih etmiş, fakat halk diliyle de yazmak istememiştir. O dönemde, hiçbir yazarın aklından bile geçmeyen ve kendi kendine bulduğu bir metot izlemiş, bunun için de fasîh dil ve halk dili arasındaki farkı kaldırmak için konuşma dilini, mümkün olabildiğince fasîh Arapça kalıbına oturtmaya çalışmıştır<sup>180</sup>. Böylece hem fasîh dilin, hem de halk dilinin ortak özelliklerini içinde barındıran üçüncü dil adında bir dil ortaya çıktı. Bu arada fasîh dil ve halk dili arasındaki farkı ortadan kaldırmaya çalışırken, bilerek ya da bilmeyerek dilbilgisi kurallarını da ihlal etmesini beraberinde getirmiştir<sup>181</sup>.

*Erhas Leyâlî* adlı hikâye kitabı, Ağustos 1954 tarihinde yayımlandığında kitabın başlığı, Arapça dilbilgisi kurallarına göre bâriz bir şekilde hatalıydı. Bu başlığın doğrusu, dil bakımından "*Erhas Leyâlin*" olması gerekiyordu, fakat Yûsuf İdrîs, başlığın bu şekilde olmasında ısrar etmiştir<sup>182</sup>. Bu, onun dilde ve diğer alanlarda kurallara karşı tavrının en basit bir örneğidir. O, hayatı boyunca dil kurallarını önemsemeden, hayatın acı gerçeklerini ortaya koymak için kendine özgü bir dille eserler ortaya koymuştur<sup>183</sup>.

Edebiyat eleştirmeni Recâ' en-Nekkâş, bir gün Yûsuf İdrîs ile dil hataları ve kendisi gibi büyük bir yazarda tekrar etmesi uygun olmayan bu hataların düzeltilmesinin zorunlu olduğu hakkında konuşmuş, ona dil hatalarının kolaylıkla üstesinden gelinebilecek sadece küçük bir kusur olduğunu, Balzac (1799-1850) ve Shakespeare gibi bir çok ünlü yazarın, bu tür dil hatalarına düştüklerini söylemiştir. Bunun üzerine Yûsuf İdrîs'in cevabı ise şu şekilde olmuştur:

"Dostum, o hâlde eleştirmenlerin Balzac ve Shakespeare'e davrandıkları gibi bana davranın... Bana göre kural, üslûbun hayat ve ruh ölçütlerine uygun olmasıdır. Dil, i'râb, sarf ve nahiv kitaplarının ölçütlerine uygun olması değil"<sup>184</sup>.

Anlatımda fasîh dilin, karşılıklı konuşmalarda halk dilinin kullanılması, her ne kadar orta düzey sanatsal ifade için elverişli bir üslûp olsa da, Yûsuf İdrîs, halkın beklentisine uygun bu dil sayesinde yazdığı hikâye ve romanlarıyla Mısır'ın

<sup>179</sup> Şukrî Muhammed 'Iyâd, "Yûsuf İdrîs ve Fennu'l-Kitâbe", *el-Musavver*, s.30. Özellikle Bedr Neş'et (doğ. 1927), öykülerinde halk dilini sadece diyaloglarda değil, normal anlatıda da kullanmıştır (bk. Sabrî Hâfiz, "Modern Arap Kısa Öyküsü (II)", *NŞAD*, s.41).

<sup>180</sup> Sasson Somekh, *Dunyâ Yûsuf İdrîs min hilâli Ekâsîsihi*, s.26.

<sup>181</sup> Şukrî Muhammed 'Iyâd, *agm., age.*, s.30.

<sup>182</sup> Recâ' en-Nekkâş, "Yûsuf İdrîs ve'l-Hayât fî Hatar..!", *el-Musavver*, s.40; Ahmed eş-Şeyh, "el-Mevt fî'z-Zâkire", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.737; Sa'deddîn Vehbe, "Yûsuf İdrîs... Cesedu'l-Kelime", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.799.

<sup>183</sup> Recâ' en-Nekkâş, *agm., age.*, s.40.

<sup>184</sup> Recâ' en-Nekkâş, "Yûsuf İdrîs ve'l-Hayât fî Hatar..!", *el-Musavver*, s.40.

geniş halk kitlelerine ulaşmayı başarmış ve Mısır'da, özellikle hikâyecilik alanında tartışmasız en büyük hikâye yazarlarından biri olmuştur. Önderliğini Yûsuf İdrîs'in yaptığı bu üslûp, döneminde bir çok yazar tarafından da kullanılmıştır<sup>185</sup>.

Edebiyat eleştirmeni Şukrî Muhammed 'İyâd, Yûsuf İdrîs'in bunu yaparken "Şiir dilinin, zaman zaman konuşma diliyle beslenmesi gerekir." diyen şair ve eleştirmen T.S. Eliot (1888-1965)'ın bu sözlerini işittiğini de sanmadığını, fasih dilin, dil eğitimi görmemiş insanlar gibi, ona da yabancı geldiğini, ayrıca yazarın kullandığı dilin halk dili olması, onun zafiyetini göstermediğini, çünkü onun bu dille yoksulluk, hastalık ve çaresizlik içinde yetişen 1950-1960'lı yıllarda yaşayan Mısır insanının yaşamını, gerçekçi bir şekilde ortaya koymasında önemli rol oynadığını, yazarın kendine özgü bir dil kullanması, çağdaşlarının ruhundan geçeni dile getirmekte olduğunu, yazar ile okuyucu arasında bir engel oluşturmayan bu dilin, birçok yazar tarafından beğenildiğini ve onu taklit etmeye başladıklarını belirtmektedir<sup>186</sup>.

Yûsuf İdrîs, sade ve basit bir dil kullanmıştır. Yapıtlarında kullandığı kelimeleri, günlük hayattan ve halkın kullandığı kelimelerden seçer. Bu kelimeler, halk dili ruhunu yansıtan kelimeler olup onları sanatsal edebî dil düzeyine çıkarmıştır<sup>187</sup>. Kullandığı üslûp ve tarzından ötürü, kısa hikâyecilik alanında kabiliyetini tartışmasız ispat eden yazar, hikâyelerinde eş anlamlı kelimeleri kullanmaya özen göstermiştir<sup>188</sup>.

Yazarın üslubunda 1960 ve 1970'li yılların başında belirgin bir değişiklik görülür. Zıt anlamlı kelimeleri yan yana kullanır. Okuyucuyu etkilemek ve hikâyenin sürükleyiciliğini sağlamak amacıyla, kısa cümleler kurar. Fazla atıf harfi kullanmaz, virgül yerine ise nokta işaretini kullanmayı tercih eder. Bunun en güzel örneği, *Beyt min Lahm* ("Etten Ev") adlı hikâyesinde görülmektedir. Yazar, devrik cümleler kullanır, bu ise yapıtlarındaki karışık ortamı hissetmemize yardımcı olur. Yapıtlarında istidrâk edatları ve birbiriyle zıt ekler kullanarak, istikrarsızlık ve dağınıklığın hüküm sürdüğü bir dünyayı bize yansıtır<sup>189</sup>.

Yûsuf İdrîs'e göre, günlük olaylar hikâyeye konu olmaya; olağan, basit insanlar da hikâyelerinin kahramanları olmaya uygundu. Yûsuf İdrîs'in benimsediği, mizacına ve dönemin ruhuna uyan, genellikle hayattan bir kesit sunan hikâyeyi, yeni gerçekliğin ifade aracı olarak kullanmıştır. Bu özelliklerinden dolayı o, yeni gerçekçi akımın yazarları arasında anılmaktadır<sup>190</sup>. Hikâye ve

<sup>185</sup> Şukrî Muhammed 'İyâd, "Yûsuf İdrîs ve Fennu'l-Kitâbe", *el-Musavver*, s.30; 'Abdulfettâh Rızk, "Yûsuf İdrîs Kımme fi'l-Bidâye.. ve Kadr fi'n-Nihâye", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.847.

<sup>186</sup> Şukrî Muhammed 'İyâd, *agm., age.*, s.30-31.

<sup>187</sup> Sasson Somekh, *Dunyâ Yûsuf İdrîs min hilâli Ekôstsihi*, s.25, 26.

<sup>188</sup> Hasan el-Bennâ, " 'Ani'l-Luğa ve't-Teknik fi'l-Kissa ve'r-Rivâye, Nemûzec Tahliî min Yûsuf İdrîs, *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.220; Fârûk 'Abdulmu'tî, *Yûsuf İdrîs beyne'l-Kissati'l-Kasra ve'l-İbdâ'i'l-'Arabî*, s.64.

<sup>189</sup> Sasson Somekh, *age.*, s.27-28.

<sup>190</sup> *Türk ve Dünya Edebiyatçıları*, hzl. Aziz Çalışlar, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987, II, s.264.

romanlarında toplumsal konuları ele aldığı için, onu toplumcu gerçekçi yazar olarak sayan eleştirmenler de vardır<sup>191</sup>.

Yûsuf İdrîs'in edebî kişiliğinin önemli yönlerinden biri de, millî Mısır hikâyesini oluşturma yolunda gayret göstermesidir. Mısır'da 1919 devriminden sonra esen milliyetçilik rüzgârları ve II. Dünya Savaşı nedeniyle Mısır halkının içine düştüğü yoksulluk, özellikle 1952 devrimi öncesi meydana gelen siyasî ve sosyal olaylar, yazarın edebiyatta Mısır toplumunun millî ve mahallî özelliklerini yansıtmasının yanı sıra gerçekçi yapıtlar ortaya koymasında büyük etkisi olmuştur. Bundan dolayı, bazı hikâyelerindeki çevre ve figürler, bizzat gördüğü, tanıdığı çevre ve figürler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Meselâ, *Hamse Sâ'ât* ("Beş Saat"), *eş-Şehâde* ("Diploma"), *Leyletu Sayf* ("Bir Yaz Gecesi"), *Nezra* ("Bir Bakış")<sup>192</sup> adlı hikâyeleri ile *el-'Ayb* ("Ayıp") adlı romanı, Yûsuf İdrîs'in hayatının çeşitli dönemlerinde içinde bulunduğu, yaşadığı çevreleri ve karşılaştığı kişileri yansıtmaktadır. *Hamse Sâ'ât* adlı hikâyesindeki 'Abdulkâdir Tâhâ<sup>193</sup> figürü, Yûsuf İdrîs'in el-Kasru'l-Aynî Devlet Hastanesinin acil servisinde pratisyen hekim olarak görev yaptığı sırada hastanenin acil servisine ağır yaralı olarak getirilen milliyetçi bir subaydan etkilenerek yaratılmıştır. Acil serviste, ona ilk müdahaleyi yapan da Yûsuf İdrîs olmuştur. Yazar, bu olayı hikâyesine konu yapmıştır, bu hikâyede geçen olay ve kahramanın adı gerçektir<sup>194</sup>.

*eş-Şehâde* adlı hikâyesinde bir doktorun, yıllar sonra lisedeki kimya öğretmeniyle karşılaşması ve aralarında geçen diyalog anlatılır. Bu hikâyedeki doktor, yazarın kendisi olup kimya öğretmeni de lisede kendisine kimya dersini sevdiren ve Tıp Fakültesine girmesinde emeği geçen kimya öğretmeni el-Hifnî Mustafa Efendî'dir. Figürler arasında sınıf arkadaşları Ahmed Muslim<sup>195</sup>, er-Rufâ'î ve ed-Değîdî'nin de isimleri geçmektedir<sup>196</sup>. *Leyletu Sayf* adlı hikâyesindeki kişiler, Yûsuf İdrîs'in, Beyrûm köyünde gördüğü, birlikte olduğu, sohbet ettiği, gezip tozduğu konuşmalarını dinlediği çocukluk arkadaşlarıdır ve olayın geçtiği mekân

<sup>191</sup> 'Abdurrahmân Ebû 'Avf, "Delâletu Samti Yûsuf İdrîs 'ani'l-İbdâ'i'l-Kısa", *Dr. Yûsuf İdrîs bi Kalerni Hâulâ*, Dâru Mısır li't-Tibâ'a, Kahire, tsz., s.291.

<sup>192</sup> Yûsuf İdrîs, "Nezra", *Erhas Leyâlî*, s.12-13.

<sup>193</sup> Subay 'Abdulkâdir Tâhâ, Mayıs 1952 tarihinde kralın muhafızları tarafından öldürülmüş ve o günlerde bütün gazeteler, ondan söz etmişlerdir (bk. Celâl es-Seyyid, "en-Nizâlu'l-Vatanî fi E'mâlî Yûsuf İdrîs", *Edeb ve Nakd*, s.99; Şukrî Muhammed 'Iyâd, "Ustûratu Yûsuf İdrîs", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.824).

<sup>194</sup> Şukrî Muhammed 'Iyâd, agm., age., s.824; Muhammed Mustecâb, "Men Yehâfu Yûsuf İdrîs?", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.917. Bu hikâyenin metni için bk. Yûsuf İdrîs, "Hamse Sâ'ât", *Erhas Leyâlî*, s.71-84.

<sup>195</sup> Ahmed Muslim, Yûsuf İdrîs'in Dimyât Lisesinden sınıf arkadaşı olup, birlikte Haliyye Edebiyye/Siyâsiyye (Edebî/Siyasî Petek) adında bir edebiyat kulübü kurmuşlardır (bk. Gâli Şukrî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, s.146).

<sup>196</sup> "eş-Şehâde" adlı hikâye, ilk defa 3 Mayıs 1953 tarihinde *el-Mısırî* gazetesinde, daha sonra *Erhas Leyâlî* adlı hikâye koleksiyonunda yeniden yayımlanmıştır (bk. Hamdî es-Sekkût-Mârisden Johnes, "Bibliyûcrâfiyâ Yûsuf İdrîs", *Edeb ve Nakd*, s.157; Yûsuf İdrîs, "eş-Şehâde", *Erhas Leyâlî*, s. 14-19).



ise köyün harman yeridir<sup>197</sup>. *el-Mustehîl* ("İmkânsız") adlı hikâyenin kahramanı Muhammed Şahhâta 'Alî, bir ruh hastasıdır. Yûsuf İdrîs, bu ruh hastasıyla sağlık müfettişliği yaptığı sırada karşılaşmış ve ona deli raporu vermek zorunda kalmıştır<sup>198</sup>.

Daha sonraki hikâye ve romanlarında, figürlerini seçtiği çevreler genişlemiş, toplumun çeşitli kesimlerinden insanları hikâyelerine almıştır. Buna bağlı olarak mekân da köyden büyük kentlere yönelmiştir<sup>199</sup>. *el-'Ayb* adlı romanında olay, Kahire'de yazarın daha önce çalıştığı bir devlet kurumunda geçmektedir. Romanda olayın geçtiği yer, yazarın çok iyi bildiği Kahire Belediyesi Kamu İşyerleri Ruhsat bölümüdür. Mekân, yine tanıdık bir yerdir.

Yûsuf İdrîs'in 1953 yılından sonra yazdığı hikâyelerde, ilk hikâyelere göre bir olgunluk devresine girdiğinden söz edebiliriz. Özellikle, *Beyt min Lahm* adlı hikâyesinde bu devrenin başlangıcının izleri açıkça görülür. Bu dönemde Yûsuf İdrîs, daha çok psikolojik tahlillere, insan davranışlarını ortaya çıkaran sebepleri bulmaya yönelir. Özellikle, insanın içinde, birbiriyle mücadele hâlinde olan çeşitli duyguları tasvir eder. Yûsuf İdrîs, neşter tutan eline kalemi alarak içinde yaşadığı toplumun sorunlarına kalemiyle neşter vurmuş ve toplumdaki adaletsizlikleri ve her türlü sosyal sorunu gözler önüne sermiştir<sup>200</sup>.

## KAYNAKÇA

- 'Abdullatîf, Necvân, "Karyetu'l-Beyrûm\* Testekbilu İbnehu Yûsuf İdrîs li Âhari Merra", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991.
- 'Abdulmecîd, İbrâhîm, "el-Fenn ve's-Sevra", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- 'Abdulmu'tî, Fârûk, *Yûsuf İdrîs beyne'l-Kissati'l-Kasîra ve'l-İbdâ'î'l-'Arabî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Ahmed, Mekrem Muhammed, "Yûsuf İdrîs ve 'Aklü Mısırl-Mustenîr", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991.
- "el-'Ankebûtu'l-Ahmer", *el-Misrî*, 8.3.1953.

<sup>197</sup> "Leyletu Sayf" adlı hikâye, ilk defa 25 Haziran 1956 tarihinde *el-Cumhûriyye* gazetesinde, daha sonra *E Leyse Kezâlik* adlı hikâye kitabında yeniden yayımlanmıştır (bk. Hamdî es-Sekkût-Mârisden Johnes, "Bibliyûcrâfyâ Yûsuf İdrîs", *Edeb ve Nakd*, s.158).

<sup>198</sup> "el-Mustehîl" adlı hikâye, ilk defa 2 Mart 1957 tarihinde *el-Cumhûriyye* gazetesinde, daha sonra *E Leyse Kezâlik* adlı hikâye koleksiyonunda tekrar yayımlanmıştır (bk. Hamdî es-Sekkût-Mârisden Johnes, agm., age., s.159).

<sup>199</sup> Sabrî Hâfız, "Kazâyâ'l-Âlemi'l-Uksûsi 'inde Yûsuf İdrîs", *el-Mevkîfu'l-Edebî*, s.59.

<sup>200</sup> Ahmed eş-Şeyh, "el-Mevt fi'z-Zâkire", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.736; Edvär el-Harrât, "Yûsuf İdrîs Sâhibu'l-Mevhibeti'l-Havşiyye", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, s.757.

- el-'Attâr, Muhtâr, "Kıssatu Evveli Kıssa li Yûsuf İdrîs", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991.
- Aytaç, Bedrettin, "Selâme Mûsâ ve Arap Dili Üzerine Görüşleri", *Nûsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.2, Ankara (Yaz) 2000.
- Bedr, 'Abdulmuhsin Tâhâ, *Tatavvuru'r-Rivâyeti'l-'Arabîyyeti'l-Hadîse fî Mısır 1870-1938*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1983.
- el-Bennâ, Hasan, " 'Ani'l-Luğa ve't-Teknîk fî'l-Kıssa ve'r-Rivâye, Nemûzec Tahlîlî min Yûsuf İdrîs, *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- Brugmann, J., *An Introduction to the History of the Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden 1984.
- Davişa, Adid, *Arap Milliyetçiliği, Zaferden Umutsuzluğa*, çev. Lütfi Yalçın, Literatür Yay., İstanbul 2004.
- Dökmeciyan, R. Hrair, *Arap Dünyasında Köktencilik*, çev. Muhammed Karahanoğlu, İlke Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebû 'Avf, 'Abdurrahmân, "Delâletu Samti Yûsuf İdrîs 'ani'l-İbdâ'i'l-Kıssâ", *Dr. Yûsuf İdrîs bi Kalemi Hâulâ*, Dâru Mısır li't-Tibâ'a, Kahire, tsz.
- Er, Rahmi, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*, Star Ajans, Ankara 1997.
- "Erhas Leyâlî", *el-Mısırî*, 14.03.1953.
- Falk, Walter, *el-Edebu'l-Misriyyu'l-Hadîs*, Ar.çev. Mustafâ Mâhir, Kahire 1986.
- el-Faysal, Semer Rûhî, *Mu'cemu'r-Rivâ'iyîne'l-'Arab*, Cerrûs Pres, Trâblus 1995.
- Fâzıl, Cihâd, *Udebâ' 'Arab Mu'âsirûn*, Dâru's-Şurûk, Kahire 2000.
- Ferec, Nâdiyye Ra'ûf, *Yûsuf İdrîs ve'l-Mesrahu'l-Misriyyu'l-Hadîs*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1976.
- Fethî, İbrâhîm, "Yûsuf İdrîs er-Râviyu'l-'Azîm", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- Fevzî, Mahmûd, *Yûsuf İdrîs 'alâ Fuvveheti Burkân*, ed-Dâru'l-Misriyyetu'l-Lubnâniyye, Kahire 1991.
- Gânim, Fethî, "el-Merhaletu's-Sâniye min Hayâti Yûsuf İdrîs", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, İmaj Yayınları, Ankara 1993.
- Güler, Zeynep, *Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği, Mısır ve Nasırcılık*, Yeni Hayat Kütüphanesi Yay., İstanbul 2004.

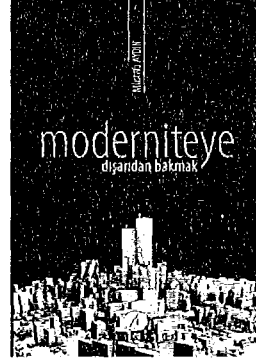
- Hafez, Sabry, Cobham, Catherine, *A Reader of Modern Arabic Short Story*, Sagi Books, 1988.
- Hâfız, Sabrî, "Kazâyâ'l-Âlemi'l-Uksûsî 'inde Yûsuf İdrîs", *el-Mevkîfu'l-Edebî*, S.9, Dimeşk (Kânûnu's-Sânî) 1974.
- , "Modern Arap Kısa Öyküsü (II)", çev. Azmi Yüksel, *Nûsha Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, S.10, Ankara (Yaz) 2003.
- Hakkî, Yahyâ, *Fecru'l-Kıssati'l-Misriyye*, Kahire 1987.
- el-Harrât, Edvâr, "Yûsuf İdrîs Sâhibu'l-Mevhibeti'l-Havşiyye", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- Hamrûş, Ahmed, *Kıssatu Sevrati 23 Yûlyû*, Beyrût 1977.
- Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 1994.
- Huart, Clément, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Tisa Matbaacılık Sanayii, Ankara, tsz.
- 'İyâd, Şukrî Muhammed, "Yûsuf İdrîs ve Fennu'l-Kitâbe", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991.
- , "Ustûratu Yûsuf İdrîs", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- İdrîs, Yûsuf, "Hamse Sâ'ât", *Erhas Leyâlî*, Mektebetu Mısır, Kahire, tsz.
- , "Âhiru'd-Dunyâ", *Âhiru'd-Dunyâ*, Mektebetu Mısır, Kahire, tsz.
- , "Nezra", *Erhas Leyâlî*, Mektebetu Mısır, Kahire, tsz.
- , "eş-Şehâde", *Erhas Leyâlî*, Mektebetu Mısır, Kahire, tsz.
- İnayet, Hamid, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1997.
- Kilpatrick, Hilary, *A Short History of Modern Arabic Literature*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- Koç, Celal Turgut, *Yusuf İdris (Hayatı, Eserleri ve Kısa Hikâyeleri)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜ, SBE, Konya 1995.
- Landau, Jacob M., *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. Yüzyıl)*, çev. Bedrettin Aytaç, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.
- "La'netu'l-Cebel", *Rûz el-Yûsuf*, 4.4.1950.
- el-Mellâh, Minâ, "Zumelâ'u'd-Duf'a Yervûne Zikrayâtihim", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991.

- Mermûş, Leylâ, "Etibbâ'u Yûsuf İdrîs Yetehaddesün..", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991.
- Mûsâ, Şemseddîn, "Şehâde 'alâ Cîl: 'Yûsuf İdrîs, Zâlîke'n-Necmu'l-Kebîr'!!", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- Mustecâb, Muhammed, "Men Yehâfu Yûsuf İdrîs?", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, tsz.
- Necîb, Nâcî, *el-Hulm ve'l-Hayât fi Suhbeti Yûsuf İdrîs*, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1985.
- en-Nekkâş, Recâ', "Yûsuf İdrîs ve'l-Hayât fi Hatar..!", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991.
- en-Nessâc, Seyyid Hâmid, "E Kâne lâ Budde yâ Yûsuf en Tuzî'e'n-Nûra?", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- Nevfel, Yûsuf Hasan, *el-Kıssa ve'r-Rivâye beyne Cîl Tâhâ Huseyn ve Cîl Necîb Mahfûz*, Dâru'n-Nahzati'l-'Arabiyye, Kahire 1977.
- , *el-Fennu'l-Kısaî beyne Cîley Tâhâ Huseyn ve Necîb Mahfûz*, Kahire 1988.
- Rızk, 'Abdulfettâh, "Yûsuf İdrîs Kimmê fi'l-Bidâye.. ve Kadr fi'n-Nihâye", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- Rızk, Seyyid, "el-Bahs 'ani'l-Yakîni'l-Murâviğ li'n-Nâkid Fârûk 'Abdulkâdir", *eş-Şa'bu'l-'Arabî*, S.76, (2 November) 1998.
- es-Sa'denî, Mahmûd, "Hâdimetu Yûsuf İdrîs.. el-Kunbule", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991.
- Sâ'ih, Ahmed 'Abbâs, "el-İ'tirâfu'l-Ahîr..", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991.
- Sarmış, İbrahim, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub-I*, Fecr Yayınevi, Ankara 1992.
- es-Sekkût, Hamdî-Johnes, Mârisden, "Bibliyûcrâfyâ Yûsuf İdrîs", *Edeb ve Nakd*, (Aralık) 1987, S.34.
- Seyf, Mas'ad, "Yûsuf İdrîs Nihâyetu'r-Rihle", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991.
- es-Seyyid, Celâl, "en-Nizâlu'l-Vatanî fi E'mâli Yûsuf İdrîs", *Edeb ve Nakd*, S.34, Kahire (Aralık) 1987.

- Somekh, Sasson, *Dunyâ Yûsuf İdrîs min hilâli Ekâsîsihi*, Dâru'n-Neşri'l-'Arabî, Tel Aviv 1976.
- eş-Şâzelî, Muhammed, "Yûsuf İdrîs fi Mir'eti Necîb Mahfûz...", *el-Musavver*, Dâru'l-Hilâl, S.3487, Kahire (9 Ağustos) 1991.
- "Şehâdetu Yûsuf İdrîs fi'l-Kissati'l-Kasîra", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- eş-Şeyh, Ahmed, "el-Mevt fi'z-Zâkire", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- Şukrî, Gâfî, *Yûsuf İdrîs Ferfûr Hârice's-Sûr*, Dâru'l-Mustekbel, İskenderiyye 1991.
- Tâhir, Bahâ', "Ve ileyke Mâ lem Eculhu", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- et-Tûhî, 'Abdullah, "Yûsuf İdrîs... es-Seyyid ve'l-Furfûr!", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- Türk ve Dünya Edebiyatçıları*, hzl. Aziz Çalışlar, Remzi Kitabevi, II, İstanbul 1987.
- 'Umer, Mustafâ 'Alî, *el-Kıssatu'l-Kasîra fi'l-Edebi'l-Misriyyi'l-Hadîs*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1986.
- 'Ufûr, Câbir, "Asâletu Yûsuf İdrîs", *el-'Arabî*, S.395, Kuveyt 1991.
- Ürün, Kazım, *Ahmed Şevki ve Türkiye İle İlgili Şiirleri*, Konya, 1998.
- Vehbe, Sa'deddîn, "Yûsuf İdrîs... Cesedu'l-Kelime", *Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- Yazıcı, Hüseyin, "Modern Arap Edebiyatında Mehcer (Göç) ve Sürgün Edebiyatı", *Mehcer ve Sürgün Edebiyatı*, hzl. Feridun Andaç, Bağlam Yayınları, İstanbul (Kasım) 1996.
- Yıldız, Musa, "Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin el-Ard Adlı Romanı", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.1, Ankara (Bahar) 2001.
- , "Yûsuf İdrîs'in el-Harâm Adlı Romanı", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.2, Ankara (Yaz) 2001.
- Yûsuf İdrîs (1927-1991)*, hzl. İ'tidâl 'Usmân, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.

## MODERNİTEYE DIŞARIDAN BAKMAK

Yazar : Mustafa AYDIN  
Yayınevi : Açılım Kitapevi  
Yer&Yıl : İstanbul 2009  
Sayfa : 256 s.



Arş. Gör. Faruk Karaarslan  
Karabük Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi  
Sosyoloji Bölümü  
far\_kara@hotmail.com

Tarih boyunca toplumların yeni ile karşılaşması beraberinde bir takım sorunlar getirmiş ve yeni olana karşı nasıl bir tavır sergilenmesi gerektiği hususu, her toplumun kendi aydınları tarafından tartışma konusu edilmiştir. Bu durum en açık haliyle kendisini modernitede göstermektedir. Şimdi anlamına gelen ve yeniyi ifade eden modernite olgusu, tüm kültürleri doğrudan ya da dolaylı etkilemekte, eskiyi tamamıyla bırakarak, belirli bir kültürün ürünü olan hayat anlayışını benimsemeyi zaruri kılmasıyla, son iki yüzyılın aydınlarını meşgul etmektedir. Bu meşguliyet günümüzde halen devam etmektedir. Nitekim günümüz aydınlarının çalışma alanlarının başında modernite gelmektedir.

Kendisini insanlığın ulaşabileceği nihai yaşam tarzı olarak sunan ve Aydınlanmacı aklın bir ürünü olan modernite; özellikle Batı dışı toplumlar için müstakil bir sorun alanı oluşturmaktadır. Bu sorun alanı, temelde modernitenin ne olduğu, moderniteye nasıl yaklaşılması ve ona karşı nasıl bir tavır alınması gerektiği ile ilgilidir. Modernitenin getirmiş olduğu problemlerin aşılması için bu hususların aydınlatılması zaruri bir durumdur. Bu ise ancak moderniteye Batının oluşturduğu perspektifin dışından, yani moderniteye dışarıdan bakmakla ve Batı dışı toplumların moderniteye karşı eleştirel bir perspektif geliştirmesiyle mümkündür. Bu anlamda Mustafa Aydın'ın *Moderniteye Dışarıdan Bakmak* adlı eseri modernitenin getirmiş olduğu sorunları aşmak isteyen toplumların meselelerini tartışan önemli bir eserdir. Eserin modernitenin getirilerinden olan bireyselleşmenin yaygın olduğu şu dönemlerde, bir grup arkadaşın kitap okuma programlarında yapılan sunum-

lardan doğması ve bir birlikteliğin ürünü olması, eseri nispeten farklı ve önemli kılmaktadır. Bu haliyle eser günümüz akademisyenlerinin çalışma metotlarına da farklı bir açılım sağlamaktadır.

Aydın'ın eseri esas itibari ile Batı dışı toplumlar için modernitenin ne ifade ettiğini ve beraberinde ne gibi sorunlar getirdiğini analiz etmeye yöneliktir. İsminden de anlaşılabilceği üzere eser, Batı kaynaklı olmayan bir paradigma temelinde kaleme alınmıştır ve temel olarak Batı dışı toplumların, özelde İslam dünyasının moderniteyi yakından tanımasını amaçlamaktadır.

Yedi ana başlıktan oluşan eserde, yöntem olarak genelden özele doğru bir açıklama silsilesi izlenmekte ve ilk beş bölümde modernite, kalan iki bölümde ise moderniteye yöneltilen eleştiriler ile modernitenin doğurduğu sorunlar analiz edilmektedir. Birinci bölümde genel olarak modernitenin ne olduğuna, etimolojik kökenine, türevlerine, gelenekle yaşadığı varsayılan ikileme, bazı temel kabullerine ve farklı düşünürlerin bu konuda yapmış oldukları modernite tanımlarıyla birlikte yazarın kendi modernite tanımlamasına yer verilmektedir. Aydın'a göre modernite (2009: 10) "...sanıldığı kadar birlikli-bütünlüklü bir olgu değildir ve kendine has bir yığın probleme sahiptir. Bununla birlikte Batı dışı, Doğu ve özellikle İslam toplumları için modernite, sadece edinilecek yeni bir zihniyetin, alınacak bir kültürün değil, bir rakip kültürel stratejinin de adıdır ve dolayısıyla kendilerini konumlandırırken atlamaları mümkün olmayan bir olgudur". Bu haliyle modernite bir zihniyetin ürünüdür ve belirli stratejiler ile geliştirilmiş, üretilmiş olan bir *projeksiyon*/program sistemini ifade etmektedir. Bu program Aydınlanmacı akla dayanan ve önceleri Ortaçağ geleneğine, günümüzde ise Batı dışı toplumlara nispeten yeni ve üstün olduğunu savunan Batı zihniyetin ürünüdür. (s. 19-20). Yazar bu zihniyetin üzerine oturduğu temel ilkeleri rasyonalist, içkin, seküler, bilgici, görürlükçü, evrimci, bireyci, merkezîyetçi, küreselci ve determinist şeklinde sıralamakta ve bu alt başlıkları açarak nasıl bir zihniyetin moderniteyi ortaya çıkardığını analiz etmektedir (s. 37-49).

İkinci bölümde modernitenin bazı paradigmalara yer veren yazar, alt başlıklar altında bu paradigmaları açarak, bunların Batı dışı toplumlara nasıl nüfuz ettiğini gözler önüne sermektedir. Yazara göre evrim, ilerleme, yenileşme, bilim ve bireyciliği içeren bu paradigmalar modernitenin ortaya koyduğu temel dünya görüşleridir ve tekil ele alındıklarında faydalı bir işlev üstlenmiş gibi görünmelerine rağmen, bütüncül değerlendirildiğinde Batı zihniyetine hizmet etmektedir. Örneğin bilim tekil olarak ele alındığında insanoğlu için oldukça faydalı işlevler üstlenebilmektedir. Ama evrimcilik, bireycilik gibi bir projenin hizmetine sunulursa ya da bu paradigmalara birlikte değerlendirilirse belli bir zihniyete hizmet etmiş olmakta ve insanoğlu için zararlı sonuçlar doğurabilmektedir. Bu durum son yüzyıllarda savaşlarla tezahür etmektedir. Bir sonraki bölümde modernitenin sekülerizm ve din-İslam ile ilişkilerini ortaya koyan yazar dördüncü bölümde modernitenin bazı kurumlarına değinmekte ve bu bölümlerde genel olarak modernitenin nasıl bir *projeksiyon sistemini* ifade ettiğini açıklamaktadır.

Her kültürün kendine özgü kurumları vardır. Modern kültürün en temel bazı kurumsallaşmaları ise sömürgecilik, kapitalizm, teknoloji ve sanayi, sını-Kent, Ulus-Devlet, demokrasi ve Serbest Piyasa Ekonomisi şeklindedir. Eserinde bu kurumların her birisine açıklamalı bir şekilde yer veren Aydın aynı zamanda bütün bu kurumların iç çelişkilerine ve eleştirilerine de değinerek, bütün bir sistem içerisinde Batı zihniyetinin taşıyıcılığını yaptığını vurgulamaktadır. ABD'nin modernitenin kurumlarından olan demokrasiyi Irak toplumuna götürmek bahanesiyle Orta doğuda bir savaşa sebep olması, Batı zihniyetinin günümüz başat kurumlarını nasıl bir taşıyıcı olarak kullandığını açıkça göstermektedir.

Temel kurumları içerisinde sömürgecilik, kapitalizm gibi insanlığa doğrudan zarar veren yapıları bünyesinde bulunduran moderniteye gerek Batı zihniyeti içerisinde gerekse de Batı dışı toplumlardan birçok eleştiri yöneltilmiştir. Ama şunu belirtmek gerekir ki moderniteye yöneltilen en köklü eleştiriler yine Batı dünyasının içerisinde çıkmıştır. Bu durum esasında modernitenin üzerine konumlandığı Batı zihniyetini daha sağlam temellere oturtmakta ve Batının yayılmacılık politikalarına hizmet etmektedir. Moderniteye yöneltilen en köklü eleştirilerin başında Postmodernizm gelmektedir. Modernizmin tüm meta anlatılarına ve bu meta anlatılarla birlikte tüm tek tanrılı dinlere karşı kendisini konumlandıran postmodernizm; hem fikri hem siyasi hem de sanatsal anlamda Batı zihniyetinin modernizme nispeten daha fazla yayılma alanı bulmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla birbirlerine karşıt gibi görünmelerine rağmen postmodernite de tıpkı modernite gibi Batı zihniyetinin bir ürünüdür.

Sonuç olarak modernite bir zihniyet olgusudur ki bu zihniyet zamanla projeye dönüşmüştür. Bu proje kendi varlığını bazı kurumlar vasıtasıyla sürdürmekte ve gerektiğinde insanoğluna zarar verebilecek eylemler sergilemektedir. Özellikle İslamofobianın üretilmesi, Batı dışı toplumların geri ve yoz kaldığı imajının yaygınlaştırılması, terör ve kimlik sorununun ortaya çıkarılması bu projenin bazı uygulama alanlarındandır. Fakat bu proje kendi çelişkileri ve gerilimleri nedeniyle tamamlanamamıştır. Nitekim tamamlanabilecek gibi de görünmemektedir. Burada bizim için esas olan Batı dışı toplumların moderniteye nasıl yaklaşması gerektiği hususudur. Bu hususta karar kılabilmek için öncelikle modernitenin ne olduğunu ve nasıl bir işlev gördüğünü tespit etmek gerekmektedir. Bu anlamda Aydın'ın *Moderniteye Dışarıdan Bakmak* adlı eseri alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Modernitenin tüm yayılmacı politikalarına rağmen, bizlere düşen kendi varlığımızı modernitenin yanında ve ya karşısında konumlandırmamaktır. Zira bizim varlığımızı hangi temel ilkeler üzerine konumlandırmamız gerektiğini modernite, postmodernite ve ya genel olarak Batı zihniyeti belirlememektedir. Bunu yanında Batı zihniyetini tekfir etmek, onu başka bir âlemin ürünü olarak görmek de yanlış bir tutum olacaktır. Zira bizim inanç ve değer sistemimiz tüm insanlığı kavrayacak düzlemindedir.





## **Selçuk Üniversitesi** **Edebiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri**

Selçuk Üniversitesi *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, yılda iki defa yayınlanan hakemli ve bilimsel bir dergidir.

### **Amaç, İçerik ve Yazım Dili**

Dergide sosyal bilimlerle ilgili bilimsel nitelikli makale, derleme, çeviri, inceleme, tanıtma yazıları ve bildiri metinleri gibi özgün çalışmalara yer verilir. Yazılarda araştırmaya dayalı olma, alana katkı sağlama, yeni ve farklı gelişmeleri irdeleme ölçütleri dikkate alınır. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ancak yabancı diller bölümüne mensup yazarlar kendi alan dillerini de kullanabilirler.

*Edebiyat Fakültesi Dergisi*'ne verilen makaleler, daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış ya da yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olmalıdır. Kongre ve sempozyum bildirilerinde toplantının adı, yeri ve tarihi belirtilmelidir. Bir araştırma kurumu/kuruluşu tarafından desteklenen çalışmalarda, söz konusu kurumun/kuruluşun ve projenin adı, varsa, tarihi ve sayısı dipnotla belirtilmelidir.

### **Yazıların Değerlendirilmesi**

Yazılar (çeviriler orijinal metinleriyle birlikte) üç nüsha halinde disket ya da CD'ye kaydedilerek editör veya yardımcılarına teslim edilir. Bunların ikisinde yazarı tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz. Editörler tarafından ön elemeye tâbi tutulan yazılar, içerik ve biçim bakımından incelenmek ve değerlendirilmek üzere en az iki hakeme gönderilir. Gönderilen makalenin kime ait olduğu konusunda hakemlere, makaleyi değerlendiren hakemlerin kimlikleri hakkında ise yazar(lar)a bilgi verilmez. Hakem raporları gizlidir ve beş yıl süreyle saklanır. Hakemlerden olumlu rapor alamayan makaleler yayınlanmaz ve yazar(lar)ına geri verilmez; bu konuda idarî ve adli sorumluluk kabul edilmez. Hakemler tarafından düzeltme istenen makaleler ise, gerekli değişiklikler için yazar(lar)ına gönderilir. Yazarlar, hakemlerin ve editörün istek, öneri ve uyarılarını dikkate alırlar; ancak katılmadıkları hususlara ve hakem kararlarına gerekçelerini belirtmek kaydıyla itiraz edebilirler. Bu durumda başka bir hakemin görüşüne başvurulur. Düzeltilmiş metni, belirtilen süre içinde dergiye ulaştırmak yazarın sorumluluğundadır. Editör, yayınlanacak yazılarda esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir. Hakem raporlarından birinin olumlu, diğerinin olumsuz olduğu durumlarda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Yayımlanan makalelerin her türlü telif hakkı Selçuk Üniversitesi *Edebiyat Fakültesi Dergisi*'ne, hukukî ve ilmi sorumlulukları ise yazara aittir. Dergide yayınlanan yazı ve fotoğraflardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

## **Makalenin Yapısı ve Yazım Kuralları**

### **1) Başlık**

Yazının içeriğini kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtacak nitelikte olmalı, büyük harflerle ve koyu yazılmalı, on beş kelimeyi geçmemelidir.

### **2) Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i**

Yazının başlığını ortalayacak şekilde olmalı, soyadın tamamı büyük harflerle yazılmalı, yazarın unvanı, kurumu ve elektronik posta adresi belirtilmelidir.

### **3) Özet ve Anahtar Kelimeler**

Türkçe özet çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır. Özet, yüz-yüz elli kelime arası uzunlukta olmalı, özeti bir satır altına en az üç, en fazla sekiz kelimeden oluşan Türkçe anahtar kelimeler yazılmalıdır. Ayrıca özeti, başlığın ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır. Yabancı dilde yazılan makalelerde de Türkçe ve yazılan dilde başlık, özet ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Yabancı dildeki özetlerde dil yanlışları olmamasına özen gösterilmelidir.

#### 4) Ana Metin

Makaleler, IBM uyumlu bilgisayar ve Microsoft Word yazılım programı kullanılarak otuz sayfayı geçmeyecek şekilde yazılmalıdır. Sayfa yapısı A4 ebadında, kenar boşlukları sağdan, soldan, üstten ve alttan 3 cm olmak üzere, 1,5 satır aralığıyla, iki yandan hizalı ve paragraf arası boşluğu, öncesi ve sonrası 3 nk olacak şekilde ayarlanmalı ve sayfa numarası verilmelidir. Makalede Times New Roman yazı karakteri kullanılmalı, satır sonunda heceleme yapılmamalıdır. Paragraf başlarında "TAB" tuşu yerine "ENTER" veya "RETURN" tuşu kullanılmalıdır. Noktalama işaretleri kendilerinden önceki kelimelere bitişik yazılmalıdır. Söz konusu işaretlerden sonra bir harflik boşluk bırakılmalıdır.

Çalışma, dil bilgisi kurallarına uygun olmalıdır. Yazıda en son çıkan TDK *İmlâ Kılavuzu* esas alınmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemelidir. Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

Bir makalede sıra ile özet, ana metnin bölümleri, kaynakça ve (varsa) ekler bulunmalıdır. "Giriş", "Sonuç" gibi başlıklar kullanıp kullanmama, çalışmanın türüne ve konunun gereğine bağlıdır. Fakat makalenin bir sonuç paragrafı bulunmalıdır. "Sonuç" araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmelidir. Metinde sözü edilmeden hususlara "sonuç"ta yer verilmemelidir. Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.

**Ana başlıklar:** Tamamı büyük harflerle ve koyu yazılmalıdır.

**Ara başlıklar:** Tamamı koyu olarak yazılacak; ancak her kelimenin ilk harfi büyük olacak ve başlık sonunda satırbaşı yapılacaktır.

**Alt başlıklar:** Tamamı koyu olarak yazılacak; ancak başlığın ilk kelimesindeki birinci harf büyük sonraki kelime/kelimelerin ilk harfi küçük olacak, başlık sonuna iki nokta (üst üste) konularak yazıya aynı satırdan devam edilecektir.

**Şekil, tablo ve fotoğraflar:** Şekil, tablo ve fotoğraflar yazım alanı dışına taşmamalı, gerekiyorsa her biri ayrı bir sayfada yer almalıdır. Şekil ve tablolar numaralandırılmalı ve içeriğine göre adlandırılmalıdır. Numara ve başlıklar, şekillerin altına, tabloların üstüne gelecek biçimde kelimelerin yalnızca ilk harfleri büyük olarak yazılmalı, ayrıca küçültme ve basımda zorluk çıkarmaması için siyah mürekkeple, düzgün ve yeterli çizgi kalınlığında aydın ve beyaz kâğıda çizilmelidir. Tablolar, "WORD" programındaki tablo komutuyla yapılmalıdır. Zorunlu durumlarda ise "EXCEL" tabloları kullanılabilir. Gerekğinde açıklayıcı dipnotlar veya kısaltmalar, şekil ve tabloların hemen altında verilmelidir. Resimler, parlak, sert (yüksek kontrastlı) fotoğraf kâğıdına basılmalıdır. Ayrıca şekiller için belirlenen kurallara uyulmalıdır. Şekil, tablo ve resimler on sayfayı aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, tablo ve resimleri, aynen basılabilecek nitelikte olmak şartıyla metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler. Bu imkâna sahip olmayanlar, metin içinde bunlar için aynı boyutta boşluk bırakarak, içine şekil, tablo ve resmin numarasını yazmalıdırlar.

**Kaynak Gösterme (Atıflar):** Makalede yapılacak atıflar, ilgili yerden hemen sonra, parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası sırasıyla verilmelidir. **Örnek:** (Okay, 1990: 28)

- Birden fazla kaynak gösterileceği durumlarda eserler aynı parantez içinde, en eski tarihten itibaren yeni olana doğru, birbirinden noktalı virgülle ayrılarak sıralanır. **Örnek:** (Gökyay, 1982: 120; Okay, 1990: 28)
- İki yazarlı kaynaklarda, araya tire işareti (-) konulur. İki yazarlı kaynaklarda ise ikinci yazarın soyadından sonra "vd." kısaltması kullanılmalıdır. **Örnekler:** (Şafak-Öz, 2003: 15), (Barutçu-Aydemir vd., 2005: 157)
- Yazarın adı, ilgili cümle içinde geçiyorsa, parantez içinde tarih ve sayfanın belirtilmesi yeterlidir. **Örnek:** (1990: 28)
- Yazarın aynı yıl yayımlanmış iki eseri, yayın yılına bir harf eklenmek suretiyle ayırt edilir. **Örnekler:** (İlhan, 2003a: 25), (İlhan, 2003b: 58)
- Soyadları aynı olan iki yazarın aynı yılda yayımlanmış olan eserleri, adların ilk harflerinin de yazılması yoluyla belirtilir. **Örnekler:** (Demir, A., 2003: 46), (Demir, H., 2003: 27)

- Ulaşılmayan bir yayına metin içinde atıf yapılırken, bu kaynakla birlikte alıntının yapıldığı eser şu şekilde gösterilmelidir: **Örnek: (Köprülü, 1911: 75'ten aktaran; Çelik, 1998: 25)**
- El yazması bir eser kaynak gösterilirken, müellif veya mütercim adından sonra [yz.] kısaltması konmalı, varak numarası örnekteki gibi belirtilmeli ve tam künye kaynakçada gösterilmelidir. **Örnek: (Ahmedî, [yz.], 1410: 7b)**
- Arşiv belgeleri kaynak gösterilirken, metin içindeki kısaltma örnekteki gibi olmalı, açılımı kaynakçada verilmelidir. **Örnek: (BCA, Mühimme 15: 25)**

**Not:** Alanlarında daha çok klasik atıf sistemi esas alınan bilim dallarında, yazarların isteği üzerine söz konusu sistem de uygulanabilir.

**Dipnotlar:** Dipnotlar, sadece yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır ve "DİPNOT" komutuyla otomatik olarak verilir. Buradaki atıflar da parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası gelecek şekilde düzenlenmelidir. **Örnek: (Kaya, 2000: 15)**

**Alıntılar:** Makalede birebir yapılan alıntılar trnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde belirtilmelidir. Beş satırdan az alıntılar cümle arasında italik olarak, beş satırdan uzun alıntılar ise sayfanın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde italik olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntılarının sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.

**Kaynakça:** Makalede kullanılan bütün kaynaklar "Kaynakça"ya alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynakçaya dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda yazar soyadlarına göre (Soyadı kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır.) alfabetik olarak verilmelidir. Eser adları italik yazılmalıdır.

#### a) Kitap ve kitap niteliğindeki eserler

- Yazarın soyadı, adı, (basım yılı), kitabın adı, basıldığı şehir: yayınevi. **Örnek: ÖKE, Mim Kemal, (1983), İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery'nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamit ve Dönemi, İstanbul: Doğu Matb.**
- Eserin hazırlayıcısı, editörü, çevireni varsa, kitap adından sonra parantez içinde aşağıdaki gibi verilir: Yazarın soyadı, adı, (basım yılı), eserin adı, [hazırlayanın (hzl.), editörün (ed.) veya çevirenin (çev.) adı soyadı], basıldığı şehir, yayınevi. **Örnek: Mevlana, (2005), Mesneviden Seçme Öyküler, (hzl. Selim Gündüz Alp), İstanbul: Zafer Yay.**
- Mülakat ve röportajlarda yazar adı olarak bunları yapan kişiler verilir. **Örnek: UYSAL, Sermed Sami, (1954), "Bayan Münire Dıranas Ahmed Muhib'i Anlatıyor", Cumhuriyet, 27.09.1954**
- Eserin cildi eser adından sonra, kaçınıcı baskı olduğu ise yayınevinden sonra belirtilir. **Örnek: KABAKLI, Ahmet, (1992), Türk Edebiyatı, C.3, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 9. bs.**
- İki yazarlı eserlerde her iki yazar da verilir. **Örnek: ÖZÖN, M. Nihat - DÜRDER, Baha, (1967), Türk Tiyatrosu Ansiklopedisi, İstanbul: Remzi Kitabevi.**
- İkiyden fazla yazarlı eserlerde yalnızca ilk yazar belirtilir, diğerleri için "vd." kısaltması kullanılır. **Örnek: AKPOLAT, Kemal - vd., (1960), Sezginin Gücü, İstanbul: Güneş Yay.**
- Aynı yazara ait birden çok eser kronolojik olarak sıralanır.
- Bir yazarın aynı yıl yayınlanan eserlerini ayırt etmek için harfler kullanılır. **Örnek: SÜREYYA, Cemal, (1991a), Şapka Dolu Çiçekle, İstanbul: Yön Yay.; SÜREYYA, Cemal, (1991b), Üstü Kalsın, İstanbul: Broy Yay.**
- Kurum yayınlarında, yazar yerine kurumun adı yazılır. Yazarı belli olmayan eserlerde, yazar yeri boş bırakılır ve eser, ilk harfine göre alfabetik sıralamaya girer. Yalnızca editörü veya hazırlayıcısı belli olan eserlerde aynı uygulama geçerlidir. Ancak eser adından sonra parantez içerisinde editör veya hazırlayıcısının adı ve soyadı belirtilir. **Örnek: T.C. Konya Valiliği - İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, (2006), Mevlâna Bibliyografyası, (hzl. Adnan Karaismailoğlu - vd.), Konya: Damla Ofset.**

- Bölümlerini farklı yazarların oluşturduğu kitaplarda ve ansiklopedi maddelerinde şu örnek esas alınmalıdır. **Örnek: AKTAŞ, Şerif, (1998), "Cumhuriyet Devri Türk Edebiyatı", Türk Dünyası El Kitabı, C.3, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 3. bs.**

**b) Süreli yayınlardaki yazılar**

- **Dergiler:** Yazarın soyadı, adı, (yıl, ay), "makalenin başlığı", *derginin adı*, cilt no, sayısı: sayfa aralığı. **Örnek: KORAY, Enver, (1983, Nisan), "Yeni Osmanlılar", Belleten, C.XLVII, S.186, s.563-582.**
- **Gazeteler:** Yazarın soyadı, adı, (yıl. ay. gün), "yazının başlığı", *gazetenin adı*, (varsa) sayfa numarası. **Örnek: TALU, Ercüment, Ekrem, (1945.01.13), "Vah Velid", Son Posta, s.1,7**

**c) Tezler**

Yazarın soyadı, adı, (tarihi), tezin başlığı, şehir: üniversite ve enstitü adı: (yayınlanmamış lisans/yüksek lisans/doktora tezi). **Örnek: KURALAY, Emel, (1953), Yeni Osmanlılar Muharrii Ebüzziya, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Türkiyat Enstitüsü, (Yayınlanmamış mezuniyet tezi).**

**d) Bildiriler**

Yazarın soyadı, adı, (yıl), "bildirinin başlığı", sempozyum, panel veya kongrenin adı ve tarihi, düzenleyen kurum, şehir: yayın evi, sayfa no. **Örnek: TEVFIKOĞLU, Muhtar, (1989), "Ahmet Muhip Dıranas Üzerine", I. Ahmet Muhip Dıranas Sempozyumu, 21 Haziran 1989, Sinop Valiliği, Sinop: Sinop Valiliği Yay., s.28-31.**

**e) İnternette alınmış bilgiler**

Yazarın soyadı, adı, (erişim tarihi), "internet belgesinin başlığı", internet adresi, (son güncelleme tarihi). **Örnek: BOZAN, Mahmut, (2004.02.01), "Bölge Yönetimi ve Eğitim Bölgeleri Kavramı", <http://yayim.meb.gov.tr>, (2004.01.01).**

**NOT:** Yazım kuralları hususunda, yukarıda belirtilenler dışında, karşılaşılabilecek özet durumlar için şu kaynaktan yararlanılabilir: Halil Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, Geliştirilmiş 9. baskı, İstanbul: Güzem Yayınevi, 2003, 368 s.

**5) Yazıların Gönderilmesi**

Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanması istenen yazılar, biri orijinal, ikisi yazar isimleri ve adresleri kapatılmak üzere üç nüsha olarak, CD veya disketiyle (özel çeviri yazı işaretlerinin kullanıldığı yazılarda fontlar da CD veya diskete yüklenmek kaydıyla) birlikte dergi adresine gönderilir. Yayına kabul edilen yazıların son düzeltmeleri yapılmış bilgisayar CD/disketleri, yazının son çıktısı ve "Makale Telif Hakkı Devri Formu" editörlükçe belirtilen süre içinde dergi adresine ulaştırılır.

- Ulaşılamayan bir yazına metin içinde atıf yapılırken, bu kaynakla birlikte alıntının yapıldığı eser şu şekilde gösterilmelidir: **Örnek: (Köprülü, 1911: 75'ten aktaran; Çelik, 1998: 25)**
- El yazması bir eser kaynak gösterilirken, müellif veya mütercim adından sonra [yz.] kısaltması konmalı, varak numarası örnekteki gibi belirtilmeli ve tam künye kaynakçada gösterilmelidir. **Örnek: (Ahmedî, [yz.], 1410: 7b)**
- Arşiv belgeleri kaynak gösterilirken, metin içindeki kısaltma örnekteki gibi olmalı, açılımı kaynakçada verilmelidir. **Örnek: (BCA, Mühimme 15: 25)**

**Not:** Alanlarında daha çok klasik atıf sistemi esas alınan bilim dallarında, yazarların isteği üzerine söz konusu sistem de uygulanabilir.

**Dipnotlar:** Dipnotlar, sadece yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır ve "DİPNOT" komutuyla otomatik olarak verilir. Buradaki atıflar da parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası gelecek şekilde düzenlenmelidir. **Örnek: (Kaya, 2000: 15)**

**Alıntılar:** Makalede birebir yapılan alıntılar tırnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde belirtilmelidir. Beş satırdan az alıntılar cümle arasında italik olarak, beş satırdan uzun alıntılar ise sayfanın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde italik olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntılarının sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.

**Kaynakça:** Makalede kullanılan bütün kaynaklar "Kaynakça"ya alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynakçaya dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda yazar soyadlarına göre (Soyadı kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır.) alfabetik olarak verilmelidir. Eser adları italik yazılmalıdır.

#### a) Kitap ve kitap niteliğindeki eserler

- Yazarın soyadı, adı, (basım yılı), kitabın adı, basıldığı şehir, yayınevi. **Örnek: ÖKE, Mim Kemal, (1983), İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambéry'nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamit ve Dönemi, İstanbul: Doğu Matb.**
- Eserin hazırlayıcısı, editörü, çevireni varsa, kitap adından sonra parantez içinde aşağıdaki gibi verilir: Yazarın soyadı, adı, (basım yılı), eserin adı, [hazırlayanın (hzl.), editörün (ed.) veya çevirenin (çev.) adı soyadı], basıldığı şehir, yayınevi. **Örnek: Mevlana, (2005), Mesneviden Seçme Öyküler, (hzl. Selim Gündüz Alp), İstanbul: Zafer Yay.**
- Mülakat ve röportajlarda yazar adı olarak bunları yapan kişiler verilir. **Örnek: UYSAL, Sermed Sami, (1954), "Bayan Münire Dıranas Ahmed Muhib'i Anlatıyor", Cumhuriyet, 27.09.1954**
- Eserin cildi eser adından sonra, kaçınıcı baskı olduğu ise yayınevinden sonra belirtilir. **Örnek: KABAKLI, Ahmet, (1992), Türk Edebiyatı, C.3, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 9. bs.**
- İki yazarlı eserlerde her iki yazar da verilir. **Örnek: ÖZÖN, M. Nihat - DÜRDER, Baha, (1967), Türk Tiyatrosu Ansiklopedisi, İstanbul: Remzi Kitabevi.**
- İki'den fazla yazarlı eserlerde yalnızca ilk yazar belirtilir, diğerleri için "vd." kısaltması kullanılır. **Örnek: AKPOLAT, Kemal - vd., (1960), Sezginin Gücü, İstanbul: Güneş Yay.**
- Aynı yazara ait birden çok eser kronolojik olarak sıralanır.
- Bir yazarın aynı yıl yayınlanan eserlerini ayırt etmek için harfler kullanılır. **Örnek: SÜREYYA, Cemal, (1991a), Şapka Dolu Çiçekle, İstanbul: Yön Yay.; SÜREYYA, Cemal, (1991b), Üstü Kalsın, İstanbul: Broy Yay.**
- Kurum yayınlarında, yazar yerine kurumun adı yazılır. Yazarı belli olmayan eserlerde, yazar yeri boş bırakılır ve eser, ilk harfine göre alfabetik sıralamaya girer. Yalnızca editörü veya hazırlayıcısı belli olan eserlerde aynı uygulama geçerlidir. Ancak eser adından sonra parantez içerisinde editör veya hazırlayıcısının adı ve soyadı belirtilir. **Örnek: T.C. Konya Valiliği - İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, (2006), Mevlâna Bibliyografyası, (hzl. Adnan Karaismailoğlu - vd.), Konya: Damla Ofset.**

- Bölümlerini farklı yazarların oluşturduğu kitaplarda ve ansiklopedi maddelerinde şu örnek esas alınmalıdır. **Örnek: AKTAŞ, Şerif, (1998), "Cumhuriyet Devri Türk Edebiyatı", Türk Dünyası El Kitabı, C.3, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 3. bs.**

**b) Süreli yayınlardaki yazılar**

- **Dergiler:** Yazarın soyadı, adı, (yıl, ay), "makalenin başlığı", *derginin adı*, cilt no, sayısı: sayfa aralığı. **Örnek: KORAY, Enver, (1983, Nisan), "Yeni Osmanlılar", Belleten, C.XLVII, S.186, s.563-582.**
- **Gazeteler:** Yazarın soyadı, adı, (yıl. ay. gün), "yazının başlığı", *gazetenin adı*, (varsa) sayfa numarası. **Örnek: TALU, Ercüment, Ekrem, (1945.01.13), "Vah Velid", Son Posta, s.1,7**

**c) Tezler**

Yazarın soyadı, adı, (tarihi), tezin başlığı, şehir: üniversite ve enstitü adı: (yayınlanmamış lisans/yüksek lisans/doktora tezi). **Örnek: KURALAY, Emel, (1953), Yeni Osmanlılar Muharrii Ebüzziya, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Türkiyat Enstitüsü, (Yayınlanmamış mezuniyet tezi).**

**d) Bildiriler**

Yazarın soyadı, adı, (yıl), "bildirinin başlığı", sempozyum, panel veya kongrenin adı ve tarihi, düzenleyen kurum, şehir: yayın evi, sayfa no. **Örnek: TEVFIKOĞLU, Muhtar, (1989), "Ahmet Muhip Dıranas Üzerine", I. Ahmet Muhip Dıranas Sempozyumu, 21 Haziran 1989, Sinop Valiliği, Sinop: Sinop Valiliği Yay., s.28-31.**

**e) İnternette alınan bilgiler**

Yazarın soyadı, adı, (erişim tarihi), "internet belgesinin başlığı", internet adresi, (son güncelleme tarihi). **Örnek: BOZAN, Mahmut, (2004.02.01), "Bölge Yönetimi ve Eğitim Bölgeleri Kavramı", <http://yayim.meb.gov.tr>, (2004.01.01).**

**NOT:** Yazım kuralları hususunda, yukarıda belirtilenler dışında, karşılaşılabilecek özel durumlar için şu kaynaktan yararlanılabilir: Halil Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, Geliştirilmiş 9. baskı, İstanbul: Güzem Yayınevi, 2003, 368 s.

**5) Yazıların Gönderilmesi**

Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanması istenen yazılar, biri orijinal, ikisi yazar isimleri ve adresleri kapatılmak üzere üç nüsha olarak, CD veya disketiyle (özel çeviri yazı işaretlerinin kullanıldığı yazılarda fontlar da CD veya diskete yüklenmek kaydıyla) birlikte dergi adresine gönderilir. Yayına kabul edilen yazıların son düzeltmeleri yapılmış bilgisayar CD/disketleri, yazının son çıktısı ve "Makale Telif Hakkı Devri Formu" editörlükçe belirtilen süre içinde dergi adresine ulaştırılır.