

E-ISSN 2717-7785

ISSN 1309-7660



TRAKYA ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
TRAKYA UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS



TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/trkede>

Cilt: 14, Sayı: 28, Temmuz 2024

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Cilt: 14

Sayı: 28

Temmuz 2024

TRAKYA UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF
LETTERS

Volume: 14

Issue: 28

July 2024

E-ISSN 2717-7785

ISSN 1309-7660

Edirne

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi | Owner

Prof. Dr. Yüksel TOPALOĞLU (Dekan/Dean)

Editör | Editor

Doç. Dr. Şahin KILIÇ

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Dr. Özgür RENÇBERLER, Arş. Gör. Serkan CÖMERTEL

Alan Editörleri | Field Editors

Prof. Dr. Gülay APA KURTIŞOĞLU (Sanat Tarihi, Güzel Sanatlar-Mimarlık • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Doç. Dr. Aslı ARABOĞLU (Çeviribilim, Dil ve Edebiyat • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Doç. Dr. Bülent YILDIRIM (Tarih • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Dr. Ayşe Nur ÖZDEMİR (Türk Dili ve Edebiyatı • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Dr. Elvan Melek ERTÜRK (Sosyoloji-Felsefe-Psikoloji • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Dr. Ferhan KIRLIDÖKME MOLLAOĞLU (Balkan Dilleri ve Edebiyatları • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Dr. Fuat YILMAZ (Arkeoloji • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Dil Editörleri | Language Editors

Doç. Dr. Hülya UZUNTAŞ (Türkçe • Trakya Üniversitesi Edirne/Türkiye)
Doç. Dr. Fatoş Işıl BRITTEN (İngilizce • Trakya Üniversitesi Edirne/Türkiye)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Yüksel TOPALOĞLU (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Prof. Dr. Ali İhsan ÖBEK (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye.), Prof. Dr. Daniş BAYKAN (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Prof. Dr. Nurten ÇETİN (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye) Prof. Dr. İbrahim KELAĞA AHMET (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Doç. Dr. Süheyla YENİDÜNYA GÜRGEN (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye) Prof. Dr. Meryem SALİM AHMET (Şumnu Üniversitesi, Bulgaristan), Prof. Dr. Serdar AYBEK (Dokuz Eylül Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Prof. Dr. Vahit TÜRK (İstanbul Kültür Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Doç. Dr. Aslı ARABOĞLU (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

İnternet Sayfası | Internet Page

DergiPark
AKADEMİK

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/trkede>

Taranan ve Dizinlenen İndeksler | Abstracted and Indexed in



Ulakbim TR Dizin

EBSCO

CrossRef

Modern Language Association

Kapak Tasarım | Cover Desing

Dr. Yavuz GÜNER

Dergi Hakkında | About the Journal

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı yayımlanan çift kör hakemli uluslararası dergidir. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan tüm yazıların dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'ndeki makaleler, Creative Commons Atınlı-Gayriticari 4.0 (CC BY-NC) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Bilimsel araştırmaları kamuya ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyen dergi, tüm içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Trakya University Journal of Faculty of Letters is a double-blind, peer-reviewed international journal published twice a year. All responsibility in terms of language, science and law of all the articles published in the Trakya University Journal of Faculty of Letters belong to their authors, and the publishing rights belong to the Trakya University Journal of Faculty of Letters. Articles in the Trakya University Journal of Faculty of Letters are licensed under a Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0 (CC BY-NC) International License. Adopting the principle that providing scientific research to the public free of charge will increase the global sharing of knowledge, the journal provides instant open access to all its content.



İletişim | Contact

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Balkan Yerleşkesi, Edirne-Türkiye
Tel.: 0284 235 95 27 Faks: 0284 235 95 22 e-mail: tuefdergi@trakya.edu.tr

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: 14, Sayı: 28, Temmuz 2024

TRAKYA UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS
Volume: 14, Issue: 28, July 2024

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU • Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah UÇMAN • İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE • Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL • FSMV Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YARAŞ • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Ali İhsan ÖBEK • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Alparslan CEYLAN • Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Burçin ERDOĞU • Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Cezmi ERASLAN • İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Daniş BAYKAN • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Derman KÜÇÜKALTAN • İzmir Kavram Meslek Yüksekokulu
Prof. Dr. Evangelia BALTA • National Hellenic Research Foundation / Yunanistan
Prof. Dr. Gülgün YILMAZ • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati DEVELİ • İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. İlya V. ZAYTSEV • Russian Academy of Sciences / Rusya
Prof. Dr. İrfan MORİNA • Priştine Üniversitesi / Kosova
Prof. Dr. Mehmet ALPARGU • Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mirjana Teodosijevic • University of Belgrade/ Sırbistan
Prof. Dr. Müberra GÜRGENDERELİ • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa S. KAÇALIN • Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÖZER • İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Nebi MEHDİYEY • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Nikolay EGOROV • Çuvaş Sosyal Bilimler Enstitüsü / Çuvaşistan-Rusya
Prof. Dr. Osman AKANDERE • Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Osman KÖSE • Polis Akademisi
Prof. Dr. Ömer Soner HUNKAN • Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya
Prof. Dr. Özlem ÇEVİK • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Saadettin GÖMEÇ • Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Smail ÇEKİÇ • Sarajevo Üniversitesi / Bosna-Hersek
Prof. Dr. Tilla Deniz BAYKUZU • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Vitaliy RODİONOV • Çuvaş Devlet Üniversitesi / Çuvaşistan -Rusya
Prof. Dr. Yüksel TOPALOĞLU • Trakya Üniversitesi

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

- Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ • Harran Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet OCAK • Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Burhan SAYILIR • Anadolu Üniversitesi
Prof. Dr. Fahriye EMGİLİ • Mersin Üniversitesi
Prof. Dr. Fatma SEVİNÇ ERBAŞI • Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Funda SELÇUK ŞİRİN • Kocaeli Üniversitesi
Prof. Dr. Gülgün YILMAZ • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya ARSLAN EROL • Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL • İstanbul Kültür Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Mesut ERGİN • Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Meryem SALİM AHMET • Şumnu Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet Fatih KANTER • Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Prof. Dr. Murat CERİTOĞLU • İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Murat KARATAŞ • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. Muzaffer DEMİR • Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Ozan YILMAZ • Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Şirin AKBULUT DEMİRCİ • Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf KILIÇ • Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Atalay GÜNDÜZ • Dokuz Eylül Üniversitesi
Doç. Dr. Aydın ÇAM • Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Ayşegül ATAY • Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Dolunay KUMLU • Trakya Üniversitesi
Doç. Dr. Ertuğrul KARAKUŞ • Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Doç. Dr. Esin ESEN • Bir kuruma bağlı değildir
Doç. Dr. Güneş ŞAHİN • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Hale TORUN • İstanbul Aydın Üniversitesi
Doç. Dr. Haluk SAĞLAMTİMUR • Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan UÇAR • Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Hatice KÖRSÜLU • Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin DURGUT • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Kamil DOĞANCI • Bursa Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Mutlu ER • Hacettepe Üniversitesi
Doç. Dr. Ömer Faik ANLI • Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Özlem ÇAYKENT • İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Songül ARAL • İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Turgay AKKUŞ • Bursa Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Yasemin ULUTÜRK SAKARYA • Sağlık Bilimleri Üniversitesi

Doç. Dr. Yeşim DİNÇKAN • Hacettepe Üniversitesi
Dr. Abdullah UĞUR • Marmara Üniversitesi
Dr. Ali Utku ŞAHİN • Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Dr. Burçin ÇETİN KARABAT • Sakarya Üniversitesi
Dr. Bülent SAYAK • Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Dr. Çiğdem Sema SIRMA • Başkent Üniversitesi
Dr. Eda NERGİZ • Giresun Üniversitesi
Dr. Gökhan GÜRDAL • İstanbul Esenyurt Üniversitesi
Dr. Fırat ERİKLİ • Trakya Üniversitesi
Dr. Miray ÖZDEN • Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Dr. Polat SEL • Trakya Üniversitesi
Dr. Raziye Çiğdem ÖNAL • Karadeniz Teknik Üniversitesi
Dr. Reshıde GÖZDAŞ • Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Dr. Seda Gül KARTAL • Marmara Üniversitesi
Dr. Serkan DERİN • Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Dr. Tuğçe KELLEÇİ • Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Mutlu Melis ÖZGERİŞ - Ayşe ULU

Mütercimi Bilinmeyen Manzum Bir Kasîde-i Münferice Tercümesi
Translation of a Kasîde-i Münferice in Verse Whose Translator is Unknown ... 1-15

Şuayip ÇELEMOĞLU

Gölova/Çobanlı Köyü Çoban Baba Türbesi
Gölova/Çobanlı Village Çoban Baba Mausoleum 17-44

İbrahim ERDAL

Program ve Beyannamelerine Göre Demokrat Parti İktidarı (1950-1960)
Döneminde Kurulan Muhalif Siyasi Partilerin İktisat Politikalarında
Tarım
*According to their Programs and Declarations, Agriculture in the Economic
Policies of the Opposition Political Parties Established during the Democratic
Party Government (1950-1960)* 45-60

Arzu KİYAT

Kültür Ekonomisi ve Turizmi Ekseninde Kırgızlarda Kiyiz (Keçe)
*Felt (Kiyiz) in the Context of Cultural Economy and Tourism Among the
Kyrgyz People* 61-77

Rahim KIZGUT

Sparta Kadınının Eğitimi ve Sosyal Hayattaki Rolü
Sparta Women's Education and Role in Social Life 79-100

Esin ÖMER ULUKAYA

Kosova'da 1979 Sonrası Arnavut Milliyetçilik Hareketleri
Albanian Nationalist Movements After 1979 in Kosovo 101-117

İsmail Alperen BİÇER

Haz ve Endişe: Ankara Romanının Başkişisi Selma Hanım'ın Kamu ile
Bütünleşik Özel Hayatı
*Pleasure and Apprehension: The Protagonist of the Ankara Novel Selma
Hanım's Private Life Integrated with the Public* 119-137

Beyza Nur ZORLU - Esra ÖZKAYA MARANGOZ

Evaluation of Remote Interpreting in Terms of Stress and Burnout
*Uzaktan Yapılan Sözlü Çevirinin Stres ve Tükenmişlik Açısından
Değerlendirilmesi* 139-163

Serdal KARA

Tanpınar'ın Dilinden Bir Toplum Eleştirisi: Saatleri Ayarlama Enstitüsü
A Criticism of Society in Tanpınar's Language: Saatleri Ayarlama Enstitüsü .. 165-179

Hasan YENİÇIRAK - Betül DURMAZ YURT

Kitlesele Panik, Dayanışma, Çatışma ve Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Afet Sosyolojisi
Sociology of Disaster on the Axis of Mass Panic, Solidarity, Conflict and Gender 181-200

Kübra KARAKÖZ

Eski Mezopotamya Kaynaklarında Kent Ağıtları
City Laments in Ancient Mesopotamian Sources 201-235

İmren YELMİŞ

Dehumanisation of Colonised *Humans* Revisited: Racial Speciesism and Caliban's "Explod[ing] Prospero's Old Myth" in Aime Césaire's *A Tempest*
Sömürülen İnsanların İnsandılaşdırılması Üzerine Yeniden Düşünmek: Aimé Césaire'in A Tempest Adlı Oyununda Irksal Türçülük ve Caliban'ın "Prospero'nun Eski Mitini Yerle Bir Etmesi" 237-268

Suat KAYMAK

Selçuklular Karşısında Halife el-Kâ'im Biemrillâh'ın Hâkimiyeti Ele Geçirme Teşebbüsü
The Dominance Capture Attempt of Caliph al-Qâ'im Bi-Amr Allâh Against The Seljuks 269-287

Abdullah Tahir ÖZDEMİR

'Avnî ve Bahâyî Divanlarında "Saray İstiaresi" ve İlişkili Diğer İstiaresi Grupları I: Bezm ve Rezm
"The Court Metaphor" and Other Related Groups of Metaphors in the Divans of 'Avnî and Bahâyî I: Banquet and War 289-326

Muhammet Selim İPEK

Zeyd Muî Demmâc ve "Er-Rehîne" Romanının Teknik ve Tematik Açından İncelenmesi
Zayd Mutee Dammaj and The Investigation of His Novel "The Hostage" 327-341

Elis ARABOĞLU

Rebecca Clarke ve Rüyalar Tanrısı Morpheus
Rebecca Clarke and Morpheus, The God Of Dreams 343-363

Kitap İncelemesi / Book Review**Selda SANDALYECİ**

Seda Çetin; Barış Berhem Acar, Müjgân ve Mesude (İnceleme Metin) Mehmet Vecihi, Sonçağ Akademi, Ankara, 2022, 508 Sayfa, ISBN: 978-625-6398-16-0 . 365-367

Araştırma Makalesi / Research Article DOI: 10.33207/trkede.1384194

MÜTERCİMİ BİLİNMEYEN MANZUM BİR KASİDE-İ MÜNFERİCE TERCÜMESİ

Translation of a Kasîde-i Münferice in Verse Whose Translator is Unknown

Mutlu Melis ÖZGERİŞ*
Ayşe ULU**

ÖZ: İbnü'n-Nahvî tarafından kaleme alınan *Kasîde-i Münferice*, sıkıntı ve keder zamanlarında okunan bir dua hükmünde kabul edilmiş Arapça bir manzumedir. Allah'a teslimiyetin, şiddetli sıkıntıların ardından ferahlığın geleceğine olan inancın anlatıldığı bu kasideye Türk edebiyatında birçok tercüme, şerh ve tahmis yazılmıştır. Bu çalışmanın konusunu da kasideye yazılan; ama daha önce kaynaklarda rastlanılmayan bir tercüme oluşturmaktadır. Tercüme, İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu 34 Ae Manzum 644/3 numarada "Manzum Kasîde-i Münferice Tercemesi" adıyla kayıtlıdır. Eser, manzum-mensur karışık bir mecmuanın 30b-31a varakları arasında yer alır. *Kasîde-i Münferice Tercümesi*, kaynak metinle aynı beyit sayısına sahip olan mütercimi bilinmeyen manzum bir tercümedir. Tarih bilgisinin de bulunmadığı manzumede mütercimin kaynak metnin anlamını tercümesine yansıtmaya gayret gösterdiği, kaynak metindeki kelimelerin çoğunu manzumesine aynen aldığı, geri kalan kelimelerde ise aynı anlama gelen sözcükleri seçtiği, çekim ve ek kullanımında ise Türkçe yapılardan yararlandığı görülmüştür. Hazırlanan bu çalışmayla tercüme metnine dair tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuş, manzumenin *Kasîde-i Münferice* tercümelemleri arasında yerini alması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk edebiyatı, İbnü'n-Nahvî, Kasîde-i Münferice, tercüme, manzum

ABSTRACT: *Kasîde-i Münferice*, written by İbnü'n-Nahvî, is an Arabic poem that is considered as a prayer recited in times of trouble and sorrow. Many translations, commentaries and tahmis have been written in Turkish literature for this ode, which describes submission to Allah and the belief that relief will come after severe troubles. The subject of this study is the one written in the eulogy; but it creates a translation that has not been found in sources before. The translation is registered under the name "Kasîde-i Münferice

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi ATATÖMER, Erzurum, mmelis.yardimci@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1393-8669

** Dr., Düzce Üniversitesi Rektörlük, Düzce, ayseulu@duzce.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2870-9604



© Copyright 2023 TÜEF Dergisi


Geliş Tarihi / Received: 31.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 08.02.2024
Yayın Tarihi / Published: 31.07.2024

Tercemesi” in the Ali Emiri Collection of the Istanbul National Library, number 34 Ae Manzum 644/3. The work is located between pages 30b-31a of a mixed verse-prose magazine. *Kasîde-i Münferice Translation* is a verse translation with the same number of couplets as the source text, the translator of which is unknown. It has been observed that in the verse, where there is no historical information, the translator tried to reflect the meaning of the source text in his translation, took most of the words in the source text verbatim, chose words with the same meaning in the remaining words, and used Turkish structures in the use of inflections and suffixes. With this study, determinations and evaluations were made about the translated text, and it was aimed for the poem to take its place among the translations of *Kasîde-i Münferice*.

Keywords: Turkish literature, Ibn al-Nahwî, Kasîde-i Münferice, translation, verse

Cite as / Atf: ÖZGERİŞ M. M., ULU A. (2024). Mütercimi Bilinmeyen Manzum Bir Kasîde-İ Münferice Tercümesi. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 14(28), 1-15. <https://doi.org/10.33207/trkede.1384194>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	31 July 2024

Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Kasîde-i Münferice, Arap edebiyatında ortaya çıkan ve *şiddet ile sıkıntıları açıp ortadan kaldıran, maddî, manevî açılım* manalarına gelen *el-Münferice*, *el-Fütûh*, *Ümmü'l-ferec* ya da *el-Ferec bade's-ş-şidde* isimleriyle de bilinen, Allah'a tevekkül ve teslimiyetin işlendiği tasavvufî bir şiirdir. Arap ve İslam edebiyatında özellikle tasavvuf çevrelerinde Ka'b b. Züheyr'in (ö. 26/645?) Hz. Muhammed'e sunduğu *Kasîde-i Bürde*'si ve yine İmam el-Bûsîrî'nin (ö. 695/1296?) aynı adı taşıyan meşhur kasideleri gibi büyük bir üne kavuşmakla birlikte insanlar tarafından vird olarak okunmuş bir manzumedir (Elmalı, 2002: 41).

Kasidenin şöhret bulmasında müellifin kimliği önemli etkenlerden biridir. Asıl adı Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf et-Tevzerî (ö. 513/1119) olan müellif; edebiyat, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi alanlarda dersler veren bir âlim olmakla birlikte nahiv ilmine verdiği ağırlık dolayısıyla *İbnü'n-Nahvî* künyesiyle tanınmaktadır.¹ Tahsil hayatını tamamlamasının ardından kendini

¹ Müellifin İbnü'n-Nahvî adıyla tanınmasıyla ilgili olarak Alzyout (2013), babasının nahivci olması sebebiyle bu adı aldığını ifade eder. Gerekçe olarak ise İbnü'n-Nahvî hakkında bilgi

tamamen ilme adayan ve herhangi bir ücret talebinde bulunmadan dersler veren İbnü'n Nahvî, bilgi ve amel yönüyle çağında İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) denk bir şahsiyet olarak değerlendirilmekteydi. Nitekim muasırı olduğu İmam Gazzâlî'ye bağlılık duyduğu ve ramazan aylarında İmam Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserini her gün bir bölümünü okumak suretiyle hatmettiği ifade edilir. Şair ve âlim vasfıyla bilinen İbnü'n Nahvî'nin kaynaklarda eserlerine pek değinilmemiş olmakla birlikte *Kasîde-i Münferice* dışında Brockelman'ın bir nüshasının Berlin 3981 numarada kayıtlı olduğunu belirttiği *el-Vasiyye*, diğeri de hocası Şukrâtîsî'nin kasidesinin ta'şîri olan *ed-Dîbâcü'l-müneşşer ve'l-minhâcü'l-mu'aşşer* adlı uzun bir manzumesinin varlığı söz konusudur. Aynı zamanda kaynaklarda bazı şiirlerine de rastlanmaktadır (Durmuş ve Elmalı, 2000: 163; Elmalı 2002: 40).

İbnü'n-Nahvî, *Kasîde-i Münferice*'yi Tevzer dışında bulunduğu sırada bir zorba tarafından malının gasp edilmesi üzerine yazmıştır. Kasidenin yazılışının ardından malı gasp eden kişi o gece rüyasında birinin süngü ile üzerine yürüdüğünü ve "Falancanın malını geri ver; yoksa seni öldüreceğim" diye tehdit ettiğini görür. Rüyanın etkisiyle korkuya kapılan hırsız, çaldığı malı İbnü'n Nahvî'ye iade eder (Alzyout, 2013: 11; Çöğenli, 2013: 75).

Kasideyi önemli kılan hususlardan biri, mısralar içerisine yerleştirilen fikirlerin esasının ayet ve hadislerle dayanıyor olmasıdır. Kasideyi şerh eden şârihler, özellikle bu hususa dikkat çeker. Bu özelliği, hem yazıldığı dönemde hem de sonrasında üzerine birçok tercüme, taştir, şerh ve tahmisin kaleme alınmasında etkili olmuştur.

Sıkıntı ve keder zamanında vird olarak okunan bir dua hükmüne geçen *Kasîde-i Münferice*, es-Sübki'den (ö. 771/1370) de rivayet edildiği üzere, insanlar arasında dua olarak okunduğunda dualarının kabul olacağı düşüncesine inanılır. Böylece kaside, kendine dua mecmualarında dahi yer bulur. Örneğin; Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî'nin (ö. 1311/1894) *Mecmuâtü'l-Ahzâb* adlı mecmûasında *Kasîde-i Münferice* dua olarak yer almaktadır (Elmalı, 2002: 42). *Kasîde-i Münferice*'nin önemli şârihlerinden İsmail Ankaravî (ö. 1041/ 1631), kendisine herhangi bir sıkıntı ya da bela

veren Suyûtî dışındaki kaynaklarda nahiv ilmiyle meşgul olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmadığını gösterir.

isabet eden kimse maddi-manevi tam bir temizlik ile kırk kez bu kasideyi okuyarak dua ederse Allah'ın onun duasını kabul edeceğini ve ihtiyaçlarını, kederlerini gidereceğini söyler. Ayrıca bu kasideyi güzel manalarına ve yüce nüktelerine vâkıf olarak okuyan kimsenin gönlünün genişleyeceğini, ruhunun rahata kavuşacağını ifade eder (Çakmaklıoğlu, 2017: 465). *Tercüme-i Kasîde-i Münferice* adlı eserini kaleme alan Esad Erbilî (ö. 1931) ise kısa bir mukaddime ile kasidenin faziletlerinden bahsettiği tercümesinde, her sabah namazından sonra okunduğu takdirde büyük faydalar sağlayacağını ve birçok hayra vesile olacağını belirtir (Alkan, 2012: 153).

Arap edebiyatında yoğun ilgi gören *Kasîde-i Münferice* ile ilgili Türk edebiyatında da birçok çalışma ortaya konulmuştur. Bu çalışmalar şerh, tercüme ve tahmis şeklindedir (Alzyout, 2013: 28). Yöntem olarak da bu şerh ve tercümelemin bir kısmında mealen bir kısmında kelime kelime izah yoluna gidilmiştir. Bununla birlikte bu şerh ve tercümelemin bazıları manzum bazıları mensur bazıları da manzum-mensur metinler şeklinde kaleme alınmıştır. Örneğin; Ebubekir Kânî'nin (ö. 1206/1792) *Kasîde-i Münferice Tercümesi*, orijinal kasideye şairin üç beyit ilave ettiği manzum bir tercümedir (Yazar, 2020: 195). Bu çalışmanın konusunu oluşturan tercüme de kaynak metinle aynı beyit sayısına sahip (40) manzum bir tercümedir. Mütercim tercümelemin manzum ya da mensur herhangi bir ilavede bulunmamıştır.

Kasidelemin yapılan şerhlerdeki yöntemlere bakıldığında; bu metinlerin çoğunda açıklamanın daha yoğun olduğu, klasik şerh yönteminde kelimelerin filolojik açıdan ele alındığı görülmektedir. Aktarma yönteminin kullanıldığı diğer metinlerde ise filolojik izahlara yer verilmeyip kaynak metnin anlam aktarması gerçekleştirilmiştir. Ahmed Efendi'nin (ö. ?) *Şerh-i Kasîde-i Münferice*'si, Mustafa Behcet b. Muhammed Sâlim'in (1934'te sağ) *Azvâu'l-Behce fî Şerhi'l-Münferice*'si aktarma yönü ağır basan şerhlerdendir. Hüseyin b. Rüstem'in (ö. ?) *Şerh-i Kasîde-i Münferice*'si, İsmâil Ankaravî'nin *Hikem-i Münderice Fî Şerhi'l-Münferice*'si ise açıklamaların yoğun olduğu şerhlere örnek olarak verilebilir. Bu şerhler içerisinde en eski olanı 1600 tarihinde kaleme alınan Yahyâ b. Abdullâh'a (17. yy) ait *Şerh-i Kasîde-i Münferice*'dir. Bunun yanı sıra Ankaravî'nin *Hikem-i Münderice fî Şerhi'l-Münferice*'si en çok nüshaya sahip şerhtir. Mustafâ Behcet b. Muhammed Sâlim tarafından 1937 tarihinde kaleme alınan *Azvâu'l Behce fî*

Şerhi'l-Münferice adlı çalışmanın da en yakın tarihli şerh olduğunu söylemek mümkündür (Kara, 2021: 262).

Kasîde-i Münferice sadece edebiyata değil İslam mimarisine de etki etmiştir. Bu konuda en dikkat çekici örnek, Antalya Kaleiçi'nde XVII. yüzyıl başında Tekeli Mehmet Paşa tarafından tamamen kesme taş işçiliği ile yaptırılan *Tekeli Mehmed Paşa Camii*'dir. Caminin işçilik ve estetik güzelliklerinin yanında diğer camilerden ayrılan en önemli özelliği, *Kasîde-i Münferice* metninin, camideki iç ve dış pencere alınlıklarının çini panolarında yazılı olmasıdır (Atik, 2018:15). İlk dört beyti kasideye yapılan bir tahmisten alınan, diğer beyitleri –bazı kelimelerde değişiklikler olsa da- orijinal metinle uyumlu olan kasidenin yer aldığı camiye ait görseller kaynak gösterilen çalışmada bulunmaktadır:



Resim 1: Tekeli Mehmed Paşa Camii'deki 8 ve 9 nolu çini pano
(Atik, 2018: 46)

Kasîde-i Münferice Tercümesinin Tanıtımı, Şekil ve Muhteva Özellikleri

Kasîde-i Münferice Tercümesi, İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu 34 Ae Manzum 644/3 numarada “Manzum Kasîde-i Münferice Tercemesi” adıyla kayıtlıdır. Meşin kaplı 51 varaklık bir yazmanın içerisindeki metin, 30b-31a varakları arasında yer alır. Kütüphane kayıtlarına göre yazmanın 2a-18a varakları arasında “Risâle der Fazâ'il-i Kelimât-ı Tevhîd” adlı mensur metin, 18b-29a varakları arasında muhtelif şairlere ait “Kasâyid ve ebyât” bulunur. 29b-30a arasındaki boşluktan sonra tercüme metni gelir. Yazmanın kalan son kısmında ise boşluklar, manzum parçalar, beyitler ve Arapça metinler vardır. Muhtelif satır ve sütun sayısının görüldüğü yazmada belli bir düzen yoktur. Mürettip bazen yatay bazen dikey konumda metinleri konumlandırmış, bazen tek sütun şeklinde bir şiire yer

MÜTERCİMİ BİLİNMEYEN
MANZUM BİR KASİDE-İ MÜNFERİCE TERCÜMESİ

verirken bazen de üç sütun şeklinde şiirleri yazmıştır. Ayrıca kimi varaklarda sayfanın neredeyse tamamında metin yer alırken kimisinde çok kısa metinler görülmekte; metinler arasında boş sayfalarla da karşılaşmaktadır. Türkçe, Arapça, Farsça olarak yazılmış manzum ve mensur parçaların yer aldığı yazma, karışık bir mecmua özelliği göstermektedir.

Yer yer lekelenmelerin ve silinmelerin görüldüğü, sarı aharlı kâğıt kullanılan yazmanın 1b varağında Millet Genel Kütüphanesi eser kayıt bilgisi bulunurken; 2a varağında iki mühre rastlanılır. Mühürlerden biri Diyarbakırlı Ali Emirî Efendi vakıf mührü iken; diğer mühür, silik olduğundan okunamamıştır (Okunamayan mührün aynısı 51b varağında da bulunmaktadır):



Resim 2: Yazmanın 2a varağı

Yazmada metinler talik yazıyla genellikle siyah is mürekkebi kullanılarak yazılmıştır. Bir düzen içerisinde olmasa da kırmızı mürekkebin kullanıldığı yerler de vardır (Örneğin; 1b'deki metnin bölüm adlandırmalarında ve noktalama işaretlerinde, 18b'de ilk beyitte, 22a'da başlıkta.)

Yazmada *Kasîde-i Münferice* tercümesinin mütercimine ve tercümenin yazılma tarihine dair bir bilgiye rastlanılmamıştır. Ayrıca yazmayı mütercimin kendisinin mi tertip ettiği ya da mecmuanın başkası tarafından mı oluşturulduğu da belli değildir.

Tercüme metninin yer aldığı sayfalar 3 sütun şeklindedir. Kaynak metin kırmızı mürekkeple, tercüme ise siyah mürekkeple ve talik yazıyla yazılmıştır. Mürettip/mütercim önce tercüme metni, sonra soluna kaynak metni muhtelif satırlarla konumlandırmıştır. Mürettip/mütercim Arapça beyitler ile Türkçe tercüme beyitleri hizalamamış, bu hususta özenli

davranmamıştır. Sadece renk tercihiyle metinleri birbirinden ayırmış, beyitleri hizalamadığı gibi Arapça metindeki son iki beytin birinin mısralarını yan yana, diğerini düşey konumda yan yana yazmıştır. Kaside; manzum şekilde, beyit beyit tercüme edilmiştir.

Kasîde-i Münferice, kırk beyitten oluşmaktadır. Ama bazı nüshalarda kasidenin öncesine ve sonrasına birkaç beyit eklendiği; bazı şerh ve tercümelerde beyit sayısının elliye kadar çıktığı görülmektedir. Örneğin; İsmail Ankaravî'nin, *Hikmetü'l-Münderice fî Şerhi'l-Münferice* adlı eserinde, kırk beyitten oluşan kasidenin başına hamdele ve salve ile sonuna Hz. Peygamber'in âl ve ashabına methiye bölümü ekleyerek bu sayıyı aştığı belirtilir (Doğan, 2020: 116). Bu çalışmanın konusunu oluşturan tercüme ise kaynak metin gibi 40 beyitten oluşur. Mütercim tercümesine herhangi bir adlandırma yapmamış, Besmele lafzıyla doğrudan manzumesine başlamıştır.

Kasîde-i Münferice, mütedarik bahrinde *fe'ilün fe'ilün fe'ilün fe'ilün* kalıbıyla Arapça yazılmıştır. Türkçe yazılan tercüme metninde ise mütercimin vezne özen göstermediği görülür. Vezin hususunda kusurların fazlalığı dikkat çeker.² *mef'ülü mefâ'ilün fe'ülün* kalıbıyla yazılmaya çalışıldığı anlaşılan tercüme metnindeki 20. beyit, diğer beyitlere nazaran veznin başarıyla uygulandığı beyitlerden biridir:

Ḥaḡ ṭā'atinūñ şabāḡatinūñ
Envāri müşābih münbelice

Aşağıda verilen 31. beyit ise vezin açısından oldukça kusurludur:

Ve nişān-ı hüdā gözüke saña
Yalnızca çalış iregör şebece

Kaynak metnin kafiyesi esreli cim harfiyle (ج/جى) yapılırken; tercümede mütercim, kafîye harfini ج şeklinde kullanmıştır. Hatta kelimelerin bu şekilde okunmasını vurgulamak adına bazı beyitlerde kelimeyi kırmızı renkle harekelemiştir. Bununla birlikte mütercim çoğunlukla kaynak metindeki kelimeleri kafiyede kullanmıştır: بلج/با/belece, السرج/suruca, المهج/mühece, الارج/erece, اللج/lücece, حرج/haraca, درجى/derece, عوج/ivece, بالمنتسج/bi'l-müntesice, بمنعرج/mün'arice, حجج/hücece, فعجى/uca, العرج/araca,

² Vezin kusuru hemen her mısradaki olduğu için metin üzerinde ayrıca bu duruma dikkat çekilmemiştir.

الفرج/ferece, المنتهج/müntehice, تهج/tehice, السمج/semce, منبلج/münbelice, بالغنج/gunuca, شجى /şece, بممتزج/mümtezice, بمندرج/münderice, الهمج/hemece, الرهجى/rahece, الثبجى/sebece, الفلج/felece, تحت السرج/tahte's-süruca, الهرج/herece, النهج/nehece, اللهج/lehice, الخلج/halece, البهجى/behece, الخلج/huluca.

Mütercim beyitleri tercüme ederken kaynak metne bağlı kalmış, kelime kelime tercüme yoluna gitmiştir. Ekseriyetle beyit tercümelerinde kaynak metindeki kelimeleri kullanmış, bazı beyitlerde ise aynı anlama gelecek kelimeleri tercih etmiştir. Örneğin 7. beyitte, kaynak metindeki kelimelerin çoğu aynen alınmış, diğerleri aynı anlama gelen kelimelerle değiştirilmiş, çekim ve ek kullanımında Türkçe yapılardan yararlanılmıştır:

والخلق	⇒	halk oldu
جميعًا	⇒	bütün
في يده	⇒	yed-i hükmünde
فذوو سعة	⇒	ba'zı zî-se'a
وذوو حرج	⇒	ba'zı zî-haraca

Metnin yazılma tarihine dair de bir bilgi bulunmamaktadır. Arapça kelimelerin yoğunlukta olduğu manzumede Eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerinin izleri görülmektedir: -(y)Ub+An zarf fiil eki (inüben, idüben), -E+gör- eki (iregör), turuşmak (çalışmak, çabalamak, mücadele etmek) kelimesi gibi.

Muhteva yönüyle bakıldığında tercüme, kaynak metinle aynı doğrultudadır. İlk beyitte “Ey!” kelimesiyle sıkıntıya, gama, derde seslenen şair, aslında bu nidasıyla derdin kuvvetlenmesini değil şiddetinin azalıp ferahlığın gelmesini isteyerek kasideye başlar. Dünyevi bir sıkıntının yazılmasına vesile olduğu bu kaside, içerdiği fikirlerin ayet ve hadislere dayanıyor olmasıyla manevi sıkıntıların giderilmesinde okunan bir şiir olmuştur. Nitekim mütercim de kasidenin bu yönünü dikkate alarak kaynak metnin anlamını tercümesine yansıtmaya gayret göstermiştir. Kaynak metindeki manaya karşılık gelecek ifadeleri kullanma yoluna gitmiş, ayet ve hadislerin, rivayet ve kerametlerin açıklıkla anlaşılmasına çaba sarf etmiştir. Edebî sanatlar yönüyle de kaynak metine bağlı kalmıştır. Yalnız kaynak metinde 29. beyitte “hemec (cahil, şaşkın, ahmak, bir tür sinek)” kelimesiyle

mübalağa yapılmışsa da mütercimin tercümesinde bu mübalağa yer almaz. Hayvanların gözüne düşen küçük bir sinek olan hemecin, zarar ve eziyetten başka marifeti yoktur. Allah yolunda gitmeyenler, hâdî olmayanlar bu hayvanlara benzetilirken; kaynak metinde “hemecin hemeci” şeklinde mübalağa yapıldığı görülmektedir (Doğan, 2020: 127):

وخيار الخلق هدايتهم
وسواهم من همج الهمج

Yağışi kişiler hâdîleridir
‘İlme durişüp uyma hemece

[Halkın en hayırlıları, onların doğru yolu göstericileridir (rehber). Bunların dışındakiler önemsiz sıradan kişilerdir.]

Dinî karakterli bu kaside ve tercümesi, insanın Allah yolunda nasıl davranması gerektiği hususunda öğütler vermesi, nefsanî ve dünyevî isteklerden uzak durulmasını ve ibadette devamlılığını nasihat etmesi yönleriyle dikkat çekmektedir. Kaside, geleneğe bağlı olarak dua bölümüyle, Hz. Muhammed’e ve dört halifeye salat u selamla tamamlanır.

Kasîde-i Münferice Tercümesi

[30b]	[30b]
بسم الله الرحمن الرحيم	Bismillâhirrahmânirrahîm
	<i>Mef’ûlü mef’ûlün fe’ûlün (?)</i>
اشتدى ازمة تنفرجى قد آذن ليلىك با لبلج	Ey ğam katı ol iresün ferece İrişdi giceñ şubh-ı belece
وظالم الليل له سرج حتى يغشاه ابو السرج	Şeb zulmetinüñ yıldızları var Hoşdur yetişen şâh-ı suruca
وسحاب الخير لها مطر فاذا جاء الابان تجى	Ebr-i ‘amelün bārānı olur Vaḳti gelicek yağar selece
وفوائد مولانا جمل لسروح الانفس والمهيج	Had yok ni’amına efendimüzün Geldükde kıılır rāhat mühece
ولها ارج محى ابدا فاقصد محيا ذاك الارج	Cānlar virür ol ni’amuñ ezeli Kaşd it iregör sen ol erece
فلر بتما فاض المحيا بيحور الموج من اللجج	Çoğ olur v’allâhi füyüzü anuñ

MÜTERCİMİ BİLİNMEYEN
MANZUM BİR KASÎDE-İ MÜNFERİCE TERCÜMESİ

	Deryâlar olur gâlib lücece
والخلق جميعاً في يده فذوو سعة وذوو حرج	Halk oldu bütün yed-i hükümünde Ba'zî zî-se'a ba'zî zî-haraca
و نزولهم و طولهم و على درك و على درجى	Bularuñ inüben ü binmeleri Kimisi dereke kimisi derece
و معاشهم و عواقبهم ليست في المشى على عوج	Bularuñ dünyâsı vü 'âkıbeti Meşiyette degül maẓhar 'ivece
حكم نسجت بيد حكمت ثم انتسجت بالمنتسج	Yed-i hikmetle hüküm ele alınup Nesc oldı kavî bi'l-müntesice
فاذا اقتصدت ثم انعرجت فيمقتصد و بمنعرج	Hükmi kaşd itse şoñ ağsağ olup Pes muқтаşıda dañı mün'arice
شهدت بعجائبها حجج قامت بالامر على حجج	Hikem-i 'acibe tanıq hüceci Emrle hikem-i kâ'im hücece
ورضى بقضاء الله حجي فعلى مركزه فعجى	'Âkil ki kaẓāya rızā virdi Merküzesidür tursun o 'uca
و اذا انفتحت ابواب هدى فاعجل لخر انتهال و لجي	Ebvāb-ı hüda açılursa o hemān Girsün tırışup gündüzle gice
فاذا 4 حاولت نهايتها فاحذر اذاك من العرج	Maṭlūbuñ olursa nihāyet-i rāh Uğratmasun öz nefsi 'araca
[31a]	
لتكون من السياق اذا ما جئت الى تلك الفرج	Tā kim sâbıqlardan olasın Vāşıl olasın dilkeş ferece
فهناك العيش و بهجته فلمبتهج و لمنتهج	'Aş anda durur hem behcet ü 'aş Sūr mübtehice er müntehice
فهج الا عمال اذا ركبت فاذا ما هجت اذا تهج	Anduñ 'amelüñ taḥrık idüben Dā'im olasın sa'y it tehice
ومعاصى الله سماجتها تزدان لذى الخلق السمج	Allāha ma'āşī kabīḥa olup Güzel görünür ḥalkı semece

³ Kaynak metinde فالى şeklinde dir.

⁴ Kaynak metinde واذا şeklinde dir.

ولطاعته و صباحتها انوار صباح منبلج	Ḥaḡ ṭā'atinūñ ṣabāḥatinūñ Envārı müṣābih münbelice
من يخطب حور الخلد بها يظفر بالحرور وبالغنج	Ol naḡdla ḥūr talebinde olan İrişür ol zevḡe hem ol ġunuca
فكن المرضى لها بتقى تر ضاه غدا وتكون نجى	Pes ṭālib olup taḡvā eylesen Olıcaḡ ferdā iresin ferece
واتل القران بقلب ذى حزن وبصوت فيه شجى	Ḳur'āmı oḡı göñlüñle ki_ola Ḥāşıl-ı ḥüzn ü şavt ile şece
وصلاة الليل مسافتها فأذهب فيها بالفهم وجى	Gice ṭā'atinūñ seyyāḥı olup Cān başla gidüp gel yine gice
وتأملها و معانيها تأتى الفردوس وتفرجى	Fıkr eyle şalāt u me'ānīsini Firdevse girüp ir müferrece
واشرب تسنيم مفرها لا ممتزجا وبممتزج	Çeşmelerinūñ tesnimin içüp Diplerūñ başḡa vü mümtezice
مدح العقل الاتيه هدى وهوى متول عنه هجى	Memdūḥ delīl-i 'aḡla uyuban Rabden çevirici hevāyı lıce (?)
وكتاب الله ربا ضته لعقول الخلق بمندرج	Ve kitāb-ı Ḥudā ta'līm durur Ḥalḡ aḡl idüp ire münderice
وخيار الخلق هداتهم وسواهم من همج الهمج	Yaḡşı kişiler hādīleridir 'İlme dürişüp uyma hemece
وإذا كنت المقدم فالأ تجزع فى الحرب من الراهجى	Ş'ol vaḡte ki sen miḡdām olasın Yüzüñ çevirüp düşme rahece
وإذا ابصرت منار هدى فاظهر فردا فوق الثبجى	Ve nişān-ı hüdā gözükse saña Yalñızca çalış iregör şebece
	[31a]
وإذا اشتاقت نفس وجدت المأ بالشوق المعتلجى	Müşṭāḡ oluban nefsūñ bulısar Keşf-i ḡucub ḡalbi ḡatıca
وثنايا الحسننا ضاحكة وتمام الضحك على الفلج	Maḡbūbenūñ ol dişleri güler Kāmil gülmek ḡāşıl-ı felece
وعياب الاسرار اجتمعت بامانتها تحت السرج	Esrār-ı 'iyāb taḡḡıḡ dürilüp Ḥıfz olmaḡ-içün taḡte's-süruca
والرفق يدوم لصاحبه	Şaḡib-kerem ol dā'im olasın

MÜTERCİMİ BİLİNMEYEN
MANZUM BİR KASİDE-İ MÜNFERİCE TERCÜMESİ

والخرق بصير الى الهرج	Göñül ele al düşme herece
صلوات الله على المهدي الهادي الناس الى النهج	Hādī-i Ḥudāya durur şalavāt Ḥalkı irşād idici nehece
وابى بكر فى سيرته ولسان مقالته اللهج	Daḥı şıdķuñ o zarfı Ebī Bekre Şıdķ üzre tekellümde lehice
وابى حفص وكرامته فى قصة سارية الخلع	Ve Ebī Ḥafsuñ şu kerāmetine Yā Sāriye tiz eriş halece
وابى عمر وذى النورين المستحى المستحيا البيهجى	Daḥı Zī'n-nüreyn olan 'Osmān'a Utanup utandırıcı behece
و ابى حسن فى العلم اذا و افا بسحائبه الخلع	Daḥı 'ilm içre keşirü'n-na'ım 'Alīye Geldikde miyāhıyla ħuluca

Manzumenin Yazma Nüshası



Sonuç

Tanıtmaya çalışılarak tam metni verilen *Kasîde-i Münferice Tercümesi*, kaynak metinle aynı beyit sayısına sahip manzum bir tercümedir. Metnin yazılma tarihine ve mütercimine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Mütercim tercümesine herhangi bir adlandırma yapmamış, besmele lafzıyla doğrudan manzumesine başlamıştır. Genellikle kaynak metne sadık kalan mütercim, bazen kaynak metinde yer alan kelimelerle benzer manaya gelecek kelimeleri tercümesinde kullanmıştır. Arapça kelimelerin yoğunlukta olduğu manzumede Eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerinin izleri de görülmüştür.

Dünyevi bir sıkıntı neticesinde yazılmış olan *Kasîde-i Münferice*, içerdiği fikirlerin ayet ve hadislere dayanmasının etkisiyle manevi sıkıntıların giderilmesinde okunan bir şiir olmuştur. Nitekim *Kasîde-i Münferice Tercümesi'nin* mütercimi de kasidenin bu yönünü dikkate alarak kaynak metnin anlamını tercümesine yansıtmaya gayret göstermiştir. Bu çalışma sonucunda Arapça olarak kaleme alınmış olan *Kasîde-i Münferice* üzerine yapılmış Türkçe tercümelere birinin tespit ve değerlendirilmesi yapılmış ve bu eserin ilgili literatüre kazandırılması sağlanmıştır.

KAYNAKÇA

- ALKAN, Ercan (2012), "Es'ad Erbili'nin Tercüme-i Kasîde-i Münferice Adlı Eseri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XIII/ 30, 151-172.
- ALZYOUT, Hassan (2013), *Kasîde-i Münferice ve İsmâil Ankaravî'nin Hikem-i Munderice Fî Şerhi'l-Münferice'si*, Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- ATİK, Necmi (2018), "Antalya Kaleiçi Tekeli Mehmet Paşa Camii Kasîde-i Münfericesi", *İlahiyat Araştırma Dergisi*, 10, 15-47.
- ÇAKMAKLIOĞLU, M. Mustafa (2017), "İsmail Rusûhî Ankaravî'nin El-Hikemü'l-Munderice fi Şerhi'l-Münferice Adlı Şerhi ve Tasavvufi Muhtevası", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, Kalem Neşriyat, Ankara, 461-474.
- ÇÖĞENLİ, Mehmed Sadi (2013), "İbnü'n-Nahvî ve el-Kasidetü'l-Münferice'si", *Turkish Studies*, VIII(13), 75-79.
- DOĞAN, Ramadan (2020), "Mustafa Behcet Bin Muhammed Sâlim'in Azvâu'l-Behçe Fî Şerhi'l-Münferice Adlı Eseri", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, 5, 115-131.

MÜTERCİMİ BİLİNMEYEN
MANZUM BİR KASİDE-İ MÜNFERİCE TERCÜMESİ

- DURMUŞ, İsmail ve ELMALI, Hüseyin (2000), “İbnü’n-Nahvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21, 163-164.
- ELMALI, Hüseyin (2002), “İbnü’n-Nahvî, el-Kasîdetü’l-Münferice’si ve Tercümesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, 37-56.
- KARA, Rabia (2021), *Kasîde-i Münferice’nin Türkçe Şerh ve Tercümeleri ve Mustafâ İsâmeddîn Üsküdarî’nin Şerhü Kasîdetü’l-Münferice’si*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- KAYA, Mahmut (2018), *İslâmî Edebiyatta Şaheserler*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay..
- KAYA, Zeliha (2021), *Hüseyin Bin Rüstem’in Kasîde-i Münferice Şerhi*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- YAZAR, İlyas (2020), “Edebiyatımızda Kasîde-i Münferice Geleneği ve Ebu Bekir Kânî’nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XVIII/1, 191-204.

GÖLOVA/ÇOBANLI KÖYÜ ÇOBAN BABA TÜRBESİ

Gölova/Çobanlı Village Çoban Baba Mausoleum

Suayip ÇELEMOĞLU*

ÖZ: Çoban Baba Türbesi, Sivas ili, Gölova ilçesine bağlı Çobanlı köyü girişinde, Tokat-Erzincan devlet karayolunun batısında, yüksek bir kaya kütlesi üzerinde yer almaktadır. Türbenin kitabesi olmadığından inşa tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Türbede medfun olan Çoban Baba'nın keramet sahibi olduğuna inanılmaktadır. Çoban Baba ile ilgili efsane bulunmakta olup bu efsane nesilden nesile aktararak günümüze kadar gelmiştir. Bu efsaneye göre Yavuz Sultan Selim, Mısır Seferi'ne giderken Çobanlı civarında orduyu konaklatmış, bu sırada tanıştığı Çoban Baba'nın, ordusuna ikramda bulunması ve keramet göstermesi nedeniyle türbesini yaptırmıştır. Efsaneye göre 16. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa edilmiş olması gereken türbenin mimari özellikleri değerlendirildiğinde daha erken tarihlerde inşa edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Çoban Baba Türbesi tek katlı, içten ve dıştan kare planlı bir mezar yapısı olup içten kubbe, dıştan dört yönlü piramidal bir çatıyla örtülüdür. Kesme taş ile inşa edilen türbe, bezeme özellikleri bakımından Anadolu türbe mimarisinin mütevazı bir örneği olan Çoban Baba Türbesi, Sivas bölgesindeki ziyaretgâhlardan biridir. Bu çalışmada efsanelere konu olan Çoban Baba Türbesi'nin mimari özellikleri, malzeme-tekniki ve bezeme özellikleri incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Çoban Baba Türbesi halk arasında önemli bir kült merkezi ve bölgedeki en erken tarihli yapı olması bakımından önemini korumaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sivas, Gölova, Çobanlı, Çoban Emre, Çoban Baba Türbesi

ABSTRACT: Çoban Baba Türbesi is located on a high rock mass on the west of the Tokat-Erzincan state highway at the entrance to the village of Çobanlı, connected to the district of Gölova, Sivas province. Since there is no inscription of the mausoleum, the date of construction is not known for sure. It is believed that the Çoban Baba, who is buried in the tomb, is the owner of miracle. There is a legend about the Çoban Baba and this legend has been passed down from generation to generation and has come down to the present day. According to this legend, Yavuz Sultan Selim built his mausoleum because Çoban Baba, whom he met while hosting the army around Çobanlı on his way to the Egyptian War, gave treats to the army and showed generosity. According to legend, 16. when the architectural

* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Samsun, suayip.celemoglu@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3432-302X



© Copyright 2023 TÜEF Dergisi

Geliş Tarihi / Received: 06.12.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 14.02.2024

Yayın Tarihi / Published: 31.07.2024

features of the mausoleum, which should have been built in the first quarter of the century, are evaluated, it is understood that it was built at an earlier date. The Çoban Baba Mausoleum is a one-story, square-plan tomb structure from the inside and outside, and it is covered with a dome from the inside and a four-way pyramidal roof from the outside. The mausoleum, which was built with cut stone, has similar features with Anatolian mausoleum architecture in terms of decoration features. The Çoban Baba Mausoleum, which is a modest example of Anatolian mausoleum architecture in terms of its architectural features, is one of the places to visit in the Sivas region. In this study, the architectural features, material-technique and decoration features of the Çoban Baba Mausoleum, which is the subject of legends, were examined and evaluated. The Çoban Baba Mausoleum retains its importance in terms of being an important cult center among the people and the earliest dated structure in the region.

Keywords: Sivas, Gölova, Çobanlı, Çoban Emre, Çoban Baba Mausoleum

Cite as / Atıf: ÇELEMOĞLU, Ş. (2024). Gölova/Çobanlı Köyü Çoban Baba Türbesi. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 14(28), 17-44. <https://doi.org/10.33207/trkede.1401315>

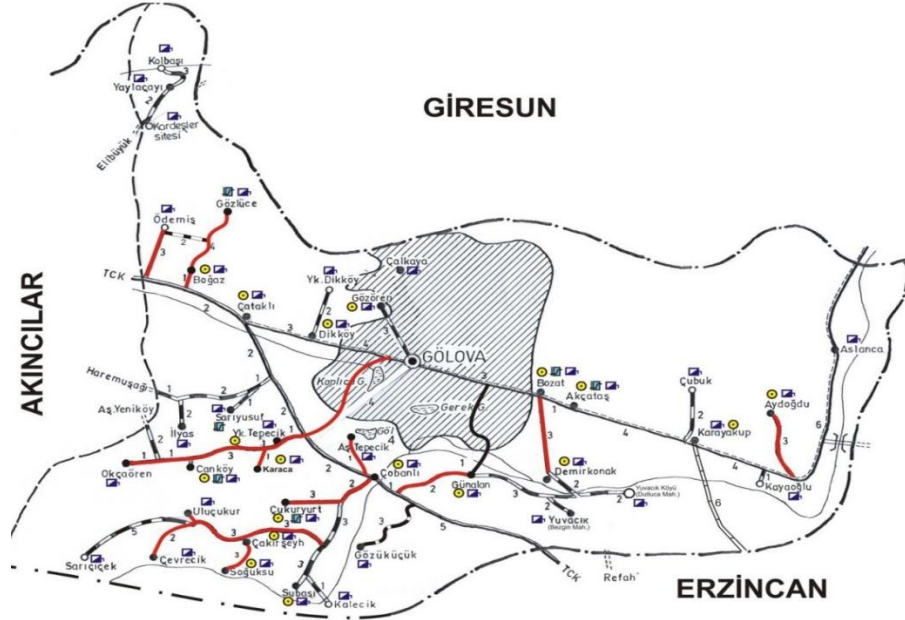
Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind

Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Giriş

Çoban Baba Türbesi, Sivas'a bağlı Gölova (Ağvanis) ilçe sınırları içerisinde yer almaktadır. Gölova'nın güneyinde İmranlı (Ümraniye), batısında Akıncılar (Ezbider), doğusunda Erzincan'ın Refahiye ve kuzeyinde Giresun'un Çamoluk ilçeleri bulunmaktadır (Harita 1). Konumu itibarıyla Gölova, Karadeniz, İç ve Doğu Anadolu bölgelerinin birbirlerine en çok yaklaştıkları bölgedir (<http://www.golova.gov.tr/>).



Harita 1. Gölova haritası (Sivas İl Özel İdaresi)

Doğu Anadolu'yu Karadeniz bölgesine bağlayan yol güzergâhı üzerinde yer alan Gölova'nın tarihi, Akşar Ovası'nın üzerindeki diğer yerleşmeler gibi Kalkolitik Döneme (M.Ö. 4500-3000) kadar geri gitmektedir (Engin, 2010: 199-224). Kalkolitik ve Tunç Çağı boyunca hangi uygarlıkların hâkim olduğu bilinmeyen Gölova ve çevresinde daha sonra Frigler (Sevin, 1982a: 230-235), Persler (Sevin, 1982b: 268-270), Makedonlar (Özsait, 1982: 87, 296), Romalılar (Yımanç, 2009: 17), Bizanslılar (Acun, 2010: 393), Selçuklular (Sevim-Yücel, 1989: 211), Eratnalılar (Uzunçarşılı, 1968: 161-188; Yücel, 1991: 248-300), Akkoyunlular (Yücel, 1991: 248-300) ve Osmanlılar (Demir, 2005: 83) hüküm sürmüş olup bölgede yerleşim kesintisiz olarak devam etmiştir.

Yapının yer aldığı Çobanlı köyü, Amasya-Erzincan karayolu üzerinde yer almakta olup Gölova ilçe merkezine 24 km uzaklıktadır. Köy, Kelkit Çayı'na katılan Çobanlı Deresi'nin hemen kenarında konumlanmaktadır. Bu dere üzerinde “Çobanlı Köprüsü” olarak bilinen bir köprü vardır. Köy ve köprünün adını, Çobanlı Türbesi'nden aldığı düşünülmektedir.

Çobanlı köyüyle ilgili en erken bilgi 1534 yılında bölgeden geçen Matrakçı Nasuh'tan alınmaktadır. Matrakçı, burada Çobanlı Tekkesi'nin olduğunu, tekkede de Çoban Emre'nin mezarının olabileceğini söylemektedir (Nasühü's-Silâhi, 1976: 76). 1643 tarihli Karahisar-i Şarki Sancağı Avarız Defteri'ne, Suşehri Nahiyesi'ndeki Çobanlı, yapıyla (Çoban Emre Zaviyesi) birlikte kaydedilmiştir (Kırca, 2012: 260). Çobanlı köyü ile ilgili bilgiler 19. yüzyılda artmaktadır. 1835 tarihli defterde ise Çobanlı Tekkesi olarak kaydedilmiş ve 66 kişinin yaşadığı belirtilmiştir (Kırca, 2012: 34). 1881 tarihli defterde Çobanlı adı ile geçen köyde 25 erkek, 20 kadın olmak üzere Müslüman olduğu belirtilen 45 kişi yaşamaktadır (Kırca, 2012: 24). Kayıtlara göre 1914 yılında, 26 hanede 59 kadın ve 60 erkek yaşamaktadır (Kırca 2012: 273). 2022 verilerine göre ise köyün nüfusu 39'u kadın, 29'u erkek olmak üzere toplam 68 olduğu görülmektedir (<https://www.nufusune.com/>).



Resim 1. Çoban Baba Türbesi'nin havadan görünümü

Bu çalışmada Sivas ili, Gölova ilçesine bağlı Çobanlı köyündeki Çoban Baba Türbesi mimari özellikleri, malzeme-teknîği ile bezeme özellikleri açısından ele alınıp tanıtılmış, türbe hakkındaki efsane ve türbenin mimari özellikleri değerlendirilerek yapı tarihlendirilmiştir.

1. Çoban Baba Türbesi

Çobanlı köyü girişinde, Tokat-Erzincan karayolunun batısında, yüksek bir kaya kütlesi üzerinde yer alan yapı, tapunun H40d-22-b-3-c pafta, 120 ada, 3 parseline kayıtlıdır. Mülkiyeti ise Maliye Hazinesi'ne bağlıdır (SKVKBK, 58-15-11). Türbe, Kayseri Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 08.07.1988 gün ve 229 sayılı kararı ile 2. derece korunması gereken kültür varlığı olarak tescil edilmiştir.



Resim 2. Çoban Baba Türbesi'nin genel görünümü

Osmanlı Dönemi'ne ait kayıtlarda Çoban Emre Zaviyesi (BOA, İE. EV, 15/1846; BOA, C. EV. 36/1755, BOA, C. EV. 36/1755, BOA, C. EV. 642/32379), Çoban Ümmi Zaviyesi (BOA, C. EV. 109/5413) veya Çobanlı Tekkesi, seyahatnamelerde ise Çoban Emre Mezarı (Kaya, 37, 260, 276-278; Nasühü's-Silâhi, 1976: 75) olarak geçen yapı, halk arasında ve yayınlarda Çoban Baba Türbesi¹ olarak adlandırılmıştır.

1.1. Geçirdiği Onarımlar

1988 yılında tescil edilen türbenin geçirdiği onarımlar hakkında çok fazla bir bilgi ya da belge bulunmamaktadır. Yapı bölge halkının yapıya verdiği öneme istinaden, köylülerin çabaları ile günümüze gelebilmiştir. Türbenin iç mekânının 2010 yılında define arayanlar tarafından tahrip edildiğine dair bilgi bulunmaktadır (SKVKBK, 58-15-11).

Yapıyla ilgili ilk tespitler 2013 yılında bölgede gerçekleştirilen yüzey araştırmasında yapılmıştır². Bu çalışmada yer alan bilgiler ile yapının onarım öncesine ait fotoğraflarına göre³ yapı içten ahşap lata üzerine tahta kaplanmış piramidal külah, dıştan kubbe şeklinde çimento harç ile kaplanmış

¹ Anadolu'da Çoban Baba isimli birçok türbe bulunmaktadır. Tespit edilen Eskişehir/Seyitgazi Çobanbaba (Kutluca), Tunceli Mazgirt Çobanbaba Türbesi, Adıyaman merkez Çobanbaba Türbesi Gölova'daki ile aynı isimli türbe yapılarından bazılarıdır.

² <https://docplayer.biz.tr/6570886-Akincilar-ve-golova-yuzey-arastirmasi.html>

³ Yapının onarım öncesi fotoğrafları bölgede yüzey araştırması yapan araştırmacılardan Dr. Öğr. Üyesi Turgay YAZAR'dan alınmıştır. Çalışmaya verdiği destekten dolayı Turgay YAZAR hocama teşekkürü bir borç bilirim.

bir örtüye sahiptir. Yapının taçkapı kemerinin tahrip olduğu, bu kısmın düzensiz bir şekilde örüldüğü görülmektedir. Taçkapıyı kuşatan bezemeli bordür de kısmen tahrip olmuştur. Yapının kuzeydeki girişi önüne bir sahanlık, doğu, batı ve güney beden duvarları önünde ise yağmur suyunun dışa doğru akmasını sağlayacak eğimde kademe mevcuttur. Bu kademelerin topografyaya uygun şekilde taşla kabaca örülerek içerisine toprak doldurularak yapıldığı anlaşılmaktadır. Yapının içerisindeki çimento harç ve taşla örülerek yapılan sanduka şeklindeki mezar da tahrip edilmiştir. Yapının içinde beden duvarının iç kaplamalarının üst kısmında moloz taşla örülmüş yaklaşık 20 cm yüksekliğinde bir bölüm bulunmaktadır. Yapının alt katı olmamakla birlikte bir mezar mevcuttur. Mezarın tahtaları eski fotoğraflardan görülebilmektedir.



Resim 3. Çoban Baba Türbesi'nin 2013 yılındaki görünümü (Turgay Yazar Arşivi)



Resim 4. Türbenin kuzeybatı yönden görünümü (Turgay Yazar Arşivi, 2013)



Resim 5. Türbenin güneydoğu yönden görünümü
(Turgay Yazar Arşivi, 2013)



Resim 6. Türbenin kuzey cephe görünümü (Turgay Yazar Arşivi, 2013)

GÖLOVA/ÇOBANLI KÖYÜ ÇOBAN BABA TÜRBESİ



Resim 7. Kuzey cephe, taçkapı ayrıntısı (Turgay Yazar Arşivi, 2013)



Resim 8. Türbenin güneybatı yönden görünümü (Turgay Yazar Arşivi, 2013)



Resim 9. Türbenin batı yönden görünümü (Turgay Yazar Arşivi, 2013)



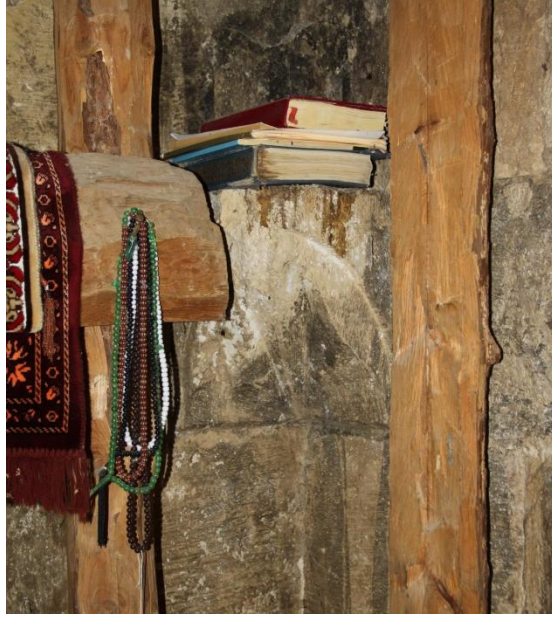
Resim 10. Türbenin iç mekânından görünüm (Turgay Yazar Arşivi, 2013)



Resim 11. Türbenin iç mekânından görünüm (Turgay Yazar Arşivi, 2013)



Resim 12. Yapıya geçiş kapısının içten görünümü (Turgay Yazar Arşivi, 2013)



Resim 13-14. Köşelerde yer alan konsollar (Turgay Yazar Arşivi, 2013)



Resim 15. Tahrip edilmiş mezardan görünüm (Turgay Yazar Arşivi, 2013)



Resim 16. İç mekândan görünüm (Turgay Yazar Arşivi, 2013)



Resim 17. Ahşap kubbeden görünüm (Turgay Yazar Arşivi, 2013)

Onarımı ile ilgili ilk kayıt 2014 yılına aittir. 2014 yılında Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'nun 22.07.2014 tarih ve 1600 sayılı kararıyla türbenin onarımına yönelik hazırlanan rölöve, restitüsyon, restorasyon projeleri kabul edilmiştir. Bu karara istinaden başlatılan onarım çalışmaları Sivas İl Özel İdaresi öncülüğünde 2016 yılında tamamlanmıştır. Bu onarımın öncesine ait fotoğraflar olduğu için yapıda gerçekleştirilen işlemler izlenebilmektedir (Resim 3-17). Bunlardan ilki örtü sisteminde

yapılan değişikliktir. Ahşap kubbe, kagir kubbe ile değiştirilmiş ve dört yönlü piramidal çatı eklenmiştir. Taçkapının üst kısmı, onarım öncesi tahrip durumdadır. Çoban Baba Türbesi'nde dış ve iç bordürler taçkapıyı ters "U" şeklinde kuşatacak şekilde düzenlenmiştir. Cephede saçak altında silme uygulamasına yer verilmiştir. Onarım öncesi görsellerde yapıda subasmanın olmadığı görülmektedir. Türbenin kuzey, güney ve batı beden duvarları önünde kabaca örülerek içerisine toprak doldurulan bir kademe mevcuttur. Yapının girişi önüne bir sahanlık, diğer yönlerde ise yağmur suyunun dışa doğru akmasını sağlayacak eğimde, topografyaya uygun genişlikte ve yükseklikte bir kademe yapılmıştır. Diğer bir değişiklik olarak cephede saçak altında silme uygulamasına yer verilmiştir. İç mekânda ise şahideli sanduka ve zemin taşlarının yenilediği anlaşılmaktadır.

Yapının 2016 yılından sonra onarıldığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

1.2. Mimari Özellikleri:

Yüksek bir kaya kütleşi üzerinde yer alan yapıya, kaya kütleşine bitişik olarak yerleştirilmiş otuz beş basamaklı merdivenle çıkılmaktadır. Türbe taş döşeli bir platformla çevrelenmiştir. Platformun etrafı demir korkulukla çevrilidir.

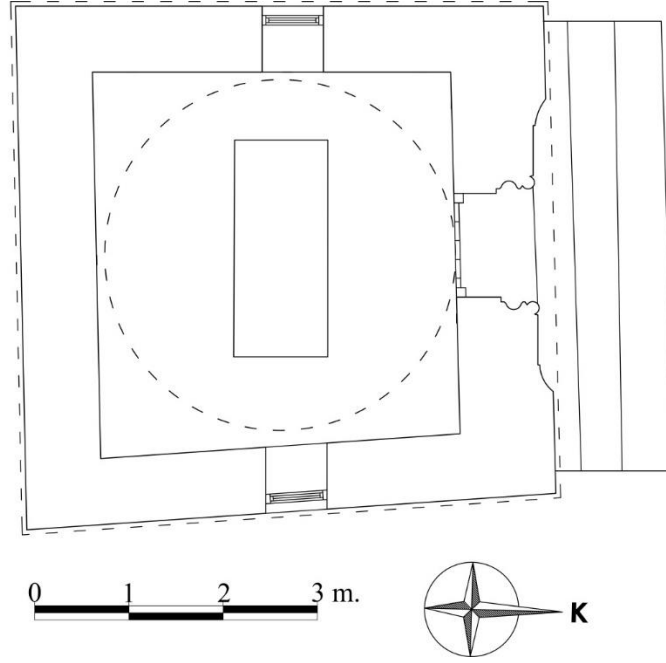


Resim 18. Kuzeybatı yönden görünümü

Türbe içten ve dıştan düzgün olmayan kare planlıdır. Yapının dıştan, kuzey duvarı 5,17 m, doğu, güney ve batı duvarı ise 5,61 m ölçülerindedir.

Yapıya kuzey duvarı ekseninde yer alan içe kademeli taçkapıda yer alan tek kanatlı ahşap kapıdan geçiş sağlanmaktadır. Taçkapının önünde üç basamaklı bir merdiven bulunmaktadır. Yapının doğu ve batı duvarı ekseninde 65/100 ölçülerinde dikdörtgen planlı birer pencere açıklığı mevcuttur. İçten kubbe dıştan dört yönlü piramidal çatı ile örtülü türbenin orta kısmında son onarımda yenilenmiş olan şahideli taş sanduka yer almaktadır.

Kapının sağ ve sol yan duvarının köşelerinde yer alan mumluklar dışında iç mekân sade bir düzenlemeye sahiptir.



Şekil 1. Çobanlı Türbesi planı



Resim 19. Yapının kubbesinden görünüm



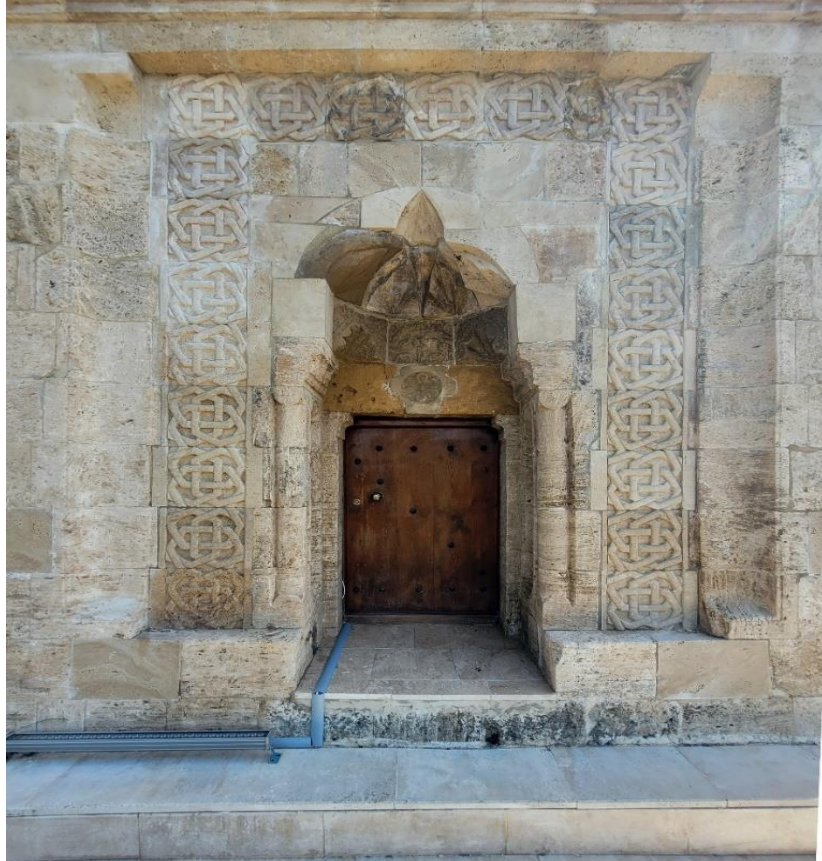
Resim 20. Yapının iç mekânından görünüm

Kuzey cephe aksının ortasında taçkapı yer almaktadır. Taçkapıyı “U” şeklinde çevreleyen iki bordür bulunmaktadır. Bunlardan ilki iç bükey formlu ve boş, ikincisi ise geometrik formların birbiriyle kesişmesiyle oluşan geçme motifleriyle bezenmiştir. Mukarnas kavsaralı taçkapıyı iki yanda yarım daire biçimli sütunçeler sınırlamaktadır. Lentolu giriş açıklığının iki yanında yarım yuvarlak planlı nişler yer almaktadır.

GÖLOVA/ÇOBANLI KÖYÜ ÇOBAN BABA TÜRBESİ



Resim 21. Kuzey cephe görünümü



Resim 22. Kuzey cephe düzenlemesi

Yapının doğu ve batı cephelerinde, cephe aksının ortasındaki pencereler dikdörtgen biçimlidir. Güney cephede ise herhangi bir açıklık bulunmamaktadır. Cepheler bu açıklıkların dışında düz ve hareketsizdir. Beden duvarlarının üst kısmı, tüm cephelerde özensiz ve özgün olmadığı anlaşılan taş silmeyle sonlanmaktadır.



Resim 23. Güney ve doğu cephe görünümü

1.3. Malzeme-Teknik ve Bezeme

Yapı kesme taştan yığma duvar tekniğinde inşa edilmiştir. Duvarların kalınlığı 0,70 m ile 1,00 m arasında değişmektedir. Yapının ilk evresinde kâgir kubbe, ikinci evresinde ise ahşap kubbe ile örtülü olduğu sanılmaktadır. Bu ahşap kubbe dıştan basık betonarme bir kubbe ile kaplı iken, 2016 yılında gerçekleştirilen onarımda özgün durumuna dönüştürülerek kâgir kubbe, dıştan dört yönlü piramidal külah ile kaplanmıştır.

Genel olarak sade bir düzenlemeye sahip yapıda bezeme, sadece giriş cephesini oluşturan kuzey cephedeki taçkapı düzenlemesinde yer almaktadır. Taçkapıyı ters “U” şeklinde dolaşan ikinci bordür, altıgen formların birbiriyle kesişmesiyle oluşan geçme motifleriyle bezenmiştir. Bordürdeki

onarım izleri bordürü oluşturan taşların çerçeve boyutları ve doku farkından izlenebilmektedir.



Resim 24. Kuzey cephe taçkapı

Mukarnas kavsaralı taçkapının iki yanında yarım daire nişler bulunmaktadır. Nişlerin üst kısmı dört dilimli istiridye kabuğu formuyla son bulmaktadır. Nişlerin üst kısmında tek sıra mukarnas dizisi, mukarnas dizisinin üstünde ise yarım daire formlardan oluşan süsleme kuşağı mevcuttur. Kapı lentosunun orta kısmında üzerinde altı kollu çiçek şeklinde

iç bükey bir rozet yer almaktadır. Çiçek motifinin üzerindeki, bir dalın iki tarafına simetrik olarak yerleştirilen yaprak motiflerinin oluşturduğu bitkisel süsleme tahrip olmuştur. Beden duvarlarının üst kısmındaki silme uygulaması cepheye hareket katan unsurlardandır.



Resim 25. Taçkapıyı çevreleyen bordür



Resim 26. Taçkapı kavsarası



Resim 27-28. Taçkapı yan nişleri



Resim 29-30. Taçkapı süsleme detayları

2. Değerlendirme ve Karşılaştırma

İslam inancında anıt mezar yapılması hoş karşılanmasa da 9. yüzyıldan itibaren uygulanmaya devam edilmiştir. Abbasi devrinde görülmeye başlanan, Karahanlı ve Gazneli devirlerinde yaygınlaşan ve Selçuklular ile gittikçe anıtsallaşan türbe mimarisi, Anadolu'da yerel etkilerden de faydalanarak zengin bir biçim kazanmıştır (Arık, 1967, 57, 100). Anadolu türbe mimarisinin mütevazı bir örneği olan Gölova Çoban Baba Türbesi, bölge için önemli kült merkezlerinden biridir.

Türbe geçirdiği onarımlar ile günümüze gelebilmiş olsa da bu onarımların tarihleri ve gerçekleştirilen işlemler hakkında ayrıntılı bilgi

bulunmamaktadır. Sadece 2014-2016 yılları arasında gerçekleştirilen onarımın belgeleri ve fotoğrafları vardır. Bu onarımda benzer yapılardan hareketle taçkapısında ve örtü sisteminde değişiklikler yapılmıştır. Taçkapı açıklığının ters “U” şeklinde kuşatacak şekilde düzenlenmiş olması, genel ve yaygın bir uygulama olduğundan, Çoban Baba Türbesi’nde de dış ve iç bordürler taçkapıyı ters “U” şeklinde kuşatacak şekilde düzenlenmiştir. Çoban Baba Türbesi’nde, cephelerde silme veya kademelenme gibi herhangi bir unsurun olmaması ve yapının bir kaya kütlesi üzerinde yer alan konumundan hareketle yapının özgün durumunda içten kagir kubbeli, dıştan piramidal külahlı olduğu değerlendirilmiştir. Buna istinaden ahşap kubbe kagir kubbe ile değiştirilmiş ve dört yönlü piramidal çatı eklenmiştir. 2016 yılında tamamlanan onarımda bu iki düzenleme dışında yapının genel görünümünü etkilemeyen bazı küçük onarımlar da gerçekleştirilmiştir.

Gölova Çoban Baba Türbesi, Anadolu Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemlerinde yaygın olarak tercih edilen kare gövdeli olarak inşa edilen örneklerden biridir. Kare planlı yapı, içten kubbeyle örtülmüş, bu örtü dıştan dört yönlü piramidal çatı ile kaplanmıştır. Diyarbakır Sultan Şucattin Kümbeti/1209-1210 (Önkal, 1996: 239-240, 246, 248-249, 256; Tuncer, 1986, 100-101), Şeyh Necmettin Havai Baba Kümbeti/1222 (Tuncer, 1986-I: 68-69), Antalya Şeyh Şücaeddin Kümbeti/1238-1239 ve Erzurum Üç Kümbetler/Anonim Kümbet/13. yüzyıl (Sağsöz ve Özgen, 2005: 844) plan ve örtü sistemi açısından Çoban Baba Türbesi ile benzer tasarıma sahip örneklerdir.

Yapının cenazelik, yani alt katı mevcut değildir. Selçuklu dönemine ait 61 yapıdan 16 tanesi tek katlı, 45 tanesinin çift katlıdır. Bekar Sultan, Kulak Tekke, Mehdi Abbas, Hasbeg Hoca Hasan, Sitte Melik (Şehinşah), Emir Kamerüddin, Behramşahoğlu Selçukşah, I. İzzettin Keykâvus, Tacülvezir, Melike Turhan, Erzurum Ananom, Han Camisi, Elti Hatun, Hunad Hatun, Kılıç Arslan, Şahcihan Hatun kümbetleri (Tuncer, 1986: 285) Anadolu’daki tek katlı örnekler olması bakımından Çoban Baba Türbesi ile benzerlik göstermektedir.

Çoban Baba Türbesi kesme taş malzeme ile yığma tekniği inşa edilmiş olması bakımından yaygın olarak tercih edilen yapı malzemesi ve inşa tekniğiyle yapılmıştır.

Genel olarak sade bir düzenlemeye sahip olan türbe, kuzey cephesi ile dikkat çekmektedir. Cephe aksının ortasındaki taçkapı, onarımlar ile günümüze gelebilmiştir. Taçkapı dıştan iç bükey ve boş bir silme ile kuşatılmıştır. 13. yüzyılın ilk yarısı içerisinde yapıldığı kabul edilen Tercan

Mama Hatun Türbesi'nin taçkapısının iç bükey bir silme ile kuşatılması bakımından Çoban Baba ile benzerliği tespit edilebilen tek örnektir (Önkal, 1996: 443, fotoğraf 667). Yapının taçkapısında yan nişler yer almaktadır. Bu uygulama Divriği Sitte Melik Türbesi/1194-1196), Tercan Mama Hatun Türbesi/13. yüzyılın ilk yarısı, Kayseri Döner Kümbet/1285 civarı ve Niğde Hüdavent Hatun Kümbeti'nde/1312 (Önkal, 1996: 42, 182) de görülmektedir.

Yapının taçkapısını kuşatan ikinci bordürde altıgenlerin birbirini kesmesi ile oluşturulmuş geometrik düzenleme yer almaktadır. Bu tür düzenlemeler Anadolu'da 12. yüzyılın ortalarından itibaren görülmeye başlamış ve 13. yüzyılın ortalarından itibaren kapalı geometrik formlarla yapılan düzenlemelerde azalma, açık geometrik formlarla yapılan yıldız kompozisyonları gibi daha girift bezemelerde ise artış görülmektedir. Taçkapı düzenlemesi açısından Çoban Baba Türbesi'ne benzer örnek olan Tercan Mama Hatun Türbesi'nin bezemeleri de benzerlik göstermektedir. Mama Hatun Türbesi'nde, Çoban Baba da olduğu gibi taçkapıyı kuşatan ikinci bordürde kapalı geometrik düzenlemelerden oluşan bezemeler yer almaktadır.

3. Tarihlendirme

Yapının tarihini belirten herhangi bir kitabe bulunmamaktadır. Kitabesi olmayan yapının inşa tarihi ile ilgili arşiv belgesi ya da yazılı bir belge de tespit edilememiştir. Yapının tarihlenmesi, eldeki veriler ve mimari özelliklerinin değerlendirilmesiyle yapılmaya çalışılmıştır.

Türbede medfun olan Çoban Baba, kaynaklarda Çoban Emre, Çoban Ümmi ya da Çoban Dede gibi farklı isimlerle anılmaktadır. Çoban Baba ile ilgili halk arasında yaygın olarak bilinen bir efsane bulunmaktadır⁴.

Efsaneye göre; doğu seferine çıkan Yavuz Sultan Selim bir öğleden sonra Suşehri'nin bir köyüne gelerek köyde otlayan bir koyun sürüsü görmüştür. Padişah sürünün satın alınması ve askerlerin beslenmesi gerektiğini söylemiştir. Bir süre sonra bir çoban huzura kavuşmuştur. Hünkârım, bütün sürünün satın alınmasına gerek yok, ben bir koç kesip kurban ederek şanlı orduyu doyurup misafir etmekle yükümlüyüm, bana müsaade buyurun demiştir. Çoban hemen "Euzu Besmele" çekip tekbir getirmiş ve padişahın ayağının önünde bir kurban kesmiştir. Çoban emir buyurun kazanlar kurulsun demiş ve kazanlar kurulmuştur. Sıra sıra dizilmiş kazanlara birer

⁴ Genel şeması aynı olmakla birlikte Çoban Baba efsanesinin birkaç farklı türü bulunmaktadır. Efsanenin diğer türleri için bkz. Ayan, 2017: 75-83.

avuç bulgur ve bir lokma kurban eti atılmış ve ağızları kapatılmıştır. Çoban Baba etli pilavla dolu olan kazanları açmıştır. Sultan bunu görünce Çoban Baba'ya dile benden ne dilersen demiştir. Çoban Baba, “askerlerine emir ver yedikleri etin kemiklerini atmasınlar, bütün kemiklerini toplasınlar” demiştir. Askerlerden kemikler toplanmıştır. Çoban Baba sultandan kemiklerini almak için koçun postu ile birlikte huzura girmiştir. Çoban postu açmış ve kemikleri içine doldurmuştur. Dua eden, Allah'a yalvaran Çoban Baba, kendinden geçmiş ve ayaklanan koçun sesi ile kendine gelmiştir. Çoban, koçun sağ ön ayağından topalladığını görmüş ve sultana koçun kemiklerinden birinin atıldığını söylemiştir. Sultan koçun ayak kemiğini cebinden çıkarmış ve Çoban Baba'ya, “bu kemiği senden bir hatıra kalsın diye ben saklamıştım” demiştir. Askerlerin kemiklerin tamamını teslim ettiğini anlayan Çoban Baba, “Sen bu ordu ile Acem'i hatta Mısır'ı fethedersin inşallah, Yürü Allah yardımcın olsun” demiştir. Çoban Baba'nın keramet sahibi biri olduğunu anlayan sultan kendisine bir vasiyeti olup olmadığını sormuştur. Çoban Baba'da ecelinin yakın olduğunu, ölünce kabrine bir yılanın girip kendisini rahatsız edeceğini, bu nedenle içine yılan giremeyecek bir kabir yaptırmasını istemiştir. Sultan Selim köyden ayrılmadan, Çoban Baba vefat etmiştir. Sultan hekimbaşına emir vermiş ve ceset tahnit edilmiştir. Oldukça sağlam ve iyi bir tabuta koydurmuş ve köyün önündeki bir ağacın dallarına astırmıştır. Dönüşünde bizzat ordu ile defin yapıp mezarını kendisinin yaptıracağını söylemiştir. Yavuz Selim sefer dönüşünde Çoban Baba'nın cesedini kaya içerisine oyduduğu şimdiki mezarına koydurmuş ve üzerine küçük bir türbe yaptırmıştır (Eroğlu ve Şimşek, 2009: 237-238; Kaya, 2012: 278). Bu efsaneye göre yapı, 16. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa ettirilmiştir.

Benzer bir durum Erzurum'un Köprüköy ilçesi sınırları içerisinde yer alan Çobandede Köprüsü'nde de bulunmaktadır. Kaynaklarda köprünün İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han'ın veziri olan Emîr Çoban Selduz tarafından H. 697/M.1297-98'de yaptırıldığı belirtilmektedir (Eyice, 1993; İskender, 2019). Bu köprüye ait olan on kadar efsanenin birinde, köprünün Çoban Baba Türbesi'nde olduğu gibi Yavuz Sultan Selim tarafından İran Seferi sırasında yaptırıldığı belirtilmektedir⁵. Efsanede, tarihi bilinen bu köprünün

⁵ Efsaneye göre “Yavuz Sultan Selim, İran Seferi'ne giderken Osmanlı ordusu Aras Nehri'nin bu bölümünden geçemez ve bir köprü yapılması gerektiği kanaatine varılarak köprünün inşasına başlanır. Lakin yapılması tasarlanan köprünün temeli ve ayaklarının nerede olması gerektiği hususunda başarılı bir karar alınmaz ve ne yapılırsa yapılsın köprünün temeli bir türlü tutturulamaz. Pek çok denemeden sonra o civarda çobanlık eden güzel bir insan Çobandede'nin yardımıyla köprünün temeli atılarak ayakları düzgünce yerleştirilir. Anlatılan rivayete göre; Allah'ın ermiş bir kullarından bir insan olduğu söyleneğelen bu

Yavuz Sultan Selim döneminde yaptırıldığı söylenmesi, efsaneleri tarihlendirme olarak kullanma konusuna şüphe ile yaklaşılması gerektiğini göstermektedir.

Yapıyla ilgili ilk kayıtlı bilgi Kanuni Sultan Süleyman'ın İrakeyn Seferi'ne (1533-1535) katılan Matrakçı Nasuh'tan alınmaktadır. Matrakçı 1534 yılında bölgeden geçerken burada bulunan Çobanlı Tekke'de şüphesiz Çoban Emre'nin mezarının bulunduğunu belirtmiştir (Nasühü's-Silâhi, 1976: 75). Tekke ve mezardan bahsetse de yapıyla ilgili ayrıntılı bilgi vermemiştir. Bu veriye göre türbenin 1534 yılından önce inşa ettirilmiş olduğunun söyleyebiliriz⁶.

Yapının tarihlendirilmesi için diğer bir yöntem olarak mimari özelliklerinin değerlendirilmesi kullanılmıştır.

Diyarbakır Sultan Şucattin Kümbeti/1209-1210 (Önkal, 1996: 239-240, 246, 248-249, 256, resim 357-358, 364, 370, 376; Tuncer, 1986: 100-101), Şeyh Necmettin Havai Baba Kümbeti/1222 (Tuncer, 1986: 68-69), Antalya Şeyh Şücaeddin Kümbeti/1238-1239 ve Erzurum Anonim Kümbet'in/13. Yüzyıl (Sağsöz ve Özgen, 2005: 844) kare planlı, içten kubbeyle, dıştan dört yönlü piramit çatı ile örtülü olması, Çoban Baba Türbesi ile benzerlik göstermektedir. Bu yapıların inşa tarihlerine baktığımızda, tamamının 13. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiş olduğu görülmektedir.

Yapının cenazelik, yani alt katı bulunmamaktadır. Tek katlı türbeler Selçuklunun erken tarihlerinde sayıca daha fazladır. 13. yüzyıldan itibaren giderek azalan tek katlı örneklerin 13. yüzyılın 2. yarısından sonra sadece bir örneği tespit edilebilmektedir (Tuncer 1986: 285). Bu veri de yapının erken tarihli olduğu gösteren unsurlardan biri olarak kabul edilebilir.

Taçkapı düzenlemesi ve bezeme özellikleri yapıyı tarihlememize yardımcı olan unsurlardan biridir. Taçkapı düzenlemesi ve taçkapının iki

çoban kendisinden yardım isteyen görevlilere; “*Şu asamı atacağım yere gidin ve köprüünün ayak temelini oraya atın*” der fırlatır. Nihayet çobanın esasını attığı yer belirlenerek köprüünün temelleri atılır ve temelin tuttuğu görülür. Bu güzel hal üzere görevliler çobana teşekkür etmek isteseler de çoban geldiği gibi gitmiş adeta kaybolmuş, sır olmuştur”. Bkz. <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/erzurum/kulturatlas/cobandede-koprusu>.

⁶ Burada Matrakçı Nasuh'un “Çoban Tekke'de şüphesiz Çoban Emre'nin mezarı vardır” ibaresi aslında emin olmadığını da göstermektedir. Efsaneye göre türbenin Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi dönüşü yaptırıldığı söylenmektedir. Bu tarihlerde inşa edilmiş olabileceği düşünüldüğünde arada yaklaşık 20 yıl kadar kısa bir sürenin olması gerekmektedir. 20 yıl önce yapılan bir türbe için şüphesiz ifadesi yerine daha kesin bir ifade kullanması gerekirdi. Bu nedenle yapının çok daha erken bir tarihte inşa edilmiş olabileceğini göz ardı etmemek gerekmektedir.

yanında yer alan niş düzenlemelerinin 12. yüzyılın sonu ile 14. yüzyılın başlarında yaygın olarak uygulandığı söylenebilir⁷. Ayrıca yapının taçkapısında kapalı geometrik form veya kesitleriyle oluşturulan geometrik süslemelerin, Anadolu'da 12. yüzyılın ortalarından itibaren görülmeye başlamıştır. 13. yüzyılın ortalarından itibaren kapalı geometrik formlarla yapılan düzenlemelerde azalma, açık geometrik formlarla yapılan yıldız kompozisyonları gibi daha girift bezemelerde ise artış görülmektedir (Mülayim, 1982; Önkal, 1996; Kuban, 2008: 227-237).

Efsaneye göre 16. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiş olması gereken yapının mimari özellikleri değerlendirildiğinde, daha erken tarihlerde inşa edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Yapının planı, örtü sistemi, kat sayısı, taçkapı düzenlemesi ve bezemesi yapıyı 13. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmemizi olanaklı kılmaktadır.

Sonuç

Halk arasındaki yaygın söylenceye göre Yavuz Sultan Selim tarafından inşa ettirilmiş olduğu bilinen türbenin mimari özellikleri değerlendirildiğinde, 13. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilmiştir. 13. Yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen yapı ile 16. yüzyıla ait efsanenin özdeşleştirildiği ve günümüze kadar bu şekilde geldiği düşünülmektedir. Kesme taş ile yığma tekniğinde inşa edilen türbe, tek katlı, içten ve dıştan kare planlı, içten kubbe, dıştan dört yönlü piramit çatıyla örtülü olmasıyla Anadolu'daki mütevazı örneklerden biridir. Yapı genel olarak sade bir görünüme sahiptir. Bezeme, sadece giriş cephesini oluşturan kuzey cephedeki taçkapı düzenlemesinde görülmektedir. Taçkapıyı ters "U" şeklinde dolaşan ikinci bordür, altıgen formların birbiriyle kesişmesiyle oluşan geçme motifleriyle bezenmiştir. Yapı taçkapı düzenlemesi ve süslemeleri ile dönem üslubunu yansıtmaktadır. Çoban Baba Türbesi halk arasında önemli bir kült merkezi ve yöredeki en erken tarihli yapı olması bakımından önemini korumaktadır.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), İE. EV, 15, 1846, H. 1083.
Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), C. EV. 36, 1755, H. 1144.
Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), C. EV. 36, 1755, H. 1197.

⁷ Divriği Sitte Melik Türbesi (1194-1196), Tercan Mama Hatun Türbesi (13. yüzyılın ilk yarısı) Kayseri Döner Kümbet (1285 civarı) ve Niğde Hüdavent Hatun Kümbeti (1312) bu düzenlemeye sahip örneklerdir (Önkal, 1996: 42, 182).

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), C. EV. 642. 32379, H. 1198.
Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), C. EV. 109, 5413, H. 1207.
Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu (SKVKBK), 58-15-11 numaralı dosya.

Basılı Yayınlar

- ACUN, Fatma (2006), *Karahisar-ı Şarkî ve Koyluhisar Kazaları Örneğinde Osmanlı Taşra İdaresi (1485-1569)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- AYAN, Dursun (2017), *Çoban Baba Menkıbesi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- ARIK, M. Oluş, (1967), “Erken Devir Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri”, *Anadolu (Anatolia)*, XI, 57-100.
- DEMİR, Mustafa (2005), *Türkiye Selçukluları ve Beylikler Devrinde Sivas Şehri*, Sakarya Kitabevi, Sakarya.
- ENGİN, Atilla (2010), “Sivas İli 2008 Yılı Yüzey Araştırması”, *27. Araştırma Sonuçları Toplantısı 3. Cilt, 25-29 Mayıs 2009 Denizli*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 129-149.
- EROĞLU, Hasan ve ŞİMŞEK, Ergül (2009), *Suşehri'nin Şehir Tarihçesi*, Göksu Matbaası, İstanbul.
- EYİCE, Semavi (1993), “Çoban Köprüsü”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/coban-koprusu>(Erişim tarihi 19.11.2023).
- İSKENDER, Ali (2019), Çobandede Köprüsü, (Editör Kozak, N.), Online Türkiye Turizm Ansiklopedisi, <https://www.turkiyeturizmansiklopedisi.com/cobandede-koprusu> (Erişim tarihi: 24.10.2023).
- KAYA, Doğan (2012), *Sivas'ta Yaturlar ve Ziyaret Yerleri*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas.
- KIRCA, Kürşad (2012), *Yakacık, Akşehir-i Abad ve Suşehri Nahiyeleri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- KUBAN, Doğan (2008), *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- MÜLAYİM, Selçuk (1982), *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler Selçuklu Çağı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Nasühü's-Silâhi (Matrâkçı) (1976), *Beyân'ı Menâzil-i Sefer-i 'Irâkeyn*, (Haz. Hüseyin G. Yurdaydın), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- ÖNKAL, Hakkı (1986), *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara.
- ÖZSAİT, Mehmet (1982), “Anadolu'da Helenistik Dönem”, *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi*, 2, Görsel Yayınları, 280-318.
- SAĞSÖZ, Ayşe ve ÖZGEN, Süleyman (2005), “Tarihi Erzurum Kenti Üç Kümbetler ve Çevresinde Bir Analiz Çalışması”, *Belleten*, 69 (256), 841-858.

- SEVİM, Ali ve YÜCEL, Yaşar (1989), *Türkiye Tarihi Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- SEVİN, Veli (1982), “Frygler”, *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi*, C. 2, Görsel Yayınları, 230-235.
- SEVİN, Veli (1982b), “Anadolu'da Pers Egemenliği”, *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi*, C. 2, Görsel Yayınları, 68-273.
- TUNCER, Orhan Cezmi (1986), *Anadolu Kümbetleri-1- Selçuklu Dönemi*, Ankara.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1968) “Sivas ve Kayseri Dolaylarında Eretna Devleti”, *Belleten*, c. 32, 161-189.
- YINANÇ, Mükrimin Halil (2009), *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, C. 1, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- YÜCEL, Yaşar (1991), *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar*, C. II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Çevrim İçi Kaynaklar

- <http://www.golova.gov.tr/> (Erişim Tarihi 26.10.2023)
- <https://www.nufusune.com/> (Erişim Tarihi 05.10.2023)
- <https://docplayer.biz.tr/6570886-Akincilar-ve-golova-yuzey-arastirmasi.html>
(Erişim Tarihi 22.11.2023)
- <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/erzurum/kulturatlasi/cobandede-koprusu>.
(Erişim Tarihi 15.09.2023)

PROGRAM VE BEYANNAMELERİNE GÖRE DEMOKRAT PARTİ İKTİDARI (1950-1960) DÖNEMİNDE KURULAN MUHALİF SİYASİ PARTİLERİN İKTİSAT POLİTİKALARINDA TARIM

According to their Programs and Declarations, Agriculture in the Economic Policies of the Opposition Political Parties Established during the Democratic Party Government (1950-1960)

İbrahim ERDAL*

ÖZ: İkinci Dünya Savaşı sürecinde yaşanan vergi uygulamalarının getirdiği ağır yük üretici sınıf olan köylü ve çiftçi üzerinde iktidara olan tepkiyi arttırmıştır. Bu tepki CHP içinde de yükselmeye başlamış ve parti içi muhalefet grubunu oluşturan milletvekillerinin sayısını ve etkisini de arttırmıştır. Savaş sonrasında Türkiye'nin liberal ekonomi ve çok partili demokrasi yanında olduğunu belirten beyanları muhalif siyasi partilerin kurulmasının kolaylaştırmıştır. Demokrat Parti 1946 yılında güçlü bir muhalefet parti olarak kendisini göstermiştir. Özellikle köylü ve çiftçiden büyük destek gören parti 1950 seçimlerinde iktidara gelmiştir. İktidarı döneminde kalkınma politikasını tarım ve tarıma dayalı alanlara dayandıran DP'ye karşı kurulan siyasi partilerin çoğunun seçimlerde varlık gösteremedikleri ve DP'nin tarıma dayalı kalkınma politikalarını sürdürdükleri görülmüştür. İdeolojik gerekçelerle kurulan muhalif siyasi partilerin tarım sigortası, mevsimsel işsizlik, kırsaldan kentlere göç gibi sorunlara getirdikleri farklı çözümleri olmuş ise de bu partilerin seçimlerde bir varlık gösteremedikleri görülmüştür. Bu makalede DP iktidarına karşı kurulan muhalif siyasi partilerin tarıma dair uygulamaları program ve beyannamelerine göre incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Demokrat Parti, Tarım, Kalkınma, Çiftçi, Muhalefet Partisi

ABSTRACT: The heavy burden brought by the tax practices during the Second World War increased the reaction against the government on the producing class, the peasants and farmers. This reaction started to rise within the CHP and increased the number and influence of the MPs who formed the opposition group within the party. Post-war statements stating that Turkey was in favor of a liberal economy and multi-party democracy facilitated the establishment of opposition political parties. The Democratic Party showed itself as a strong opposition party in 1946. The party, which received great support especially from peasants


* Prof. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yozgat, erdal_ibrahim@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-1037-4343




and farmers, came to power in the 1950 elections. It has been observed that most of the political parties established against the DP, which based its development policy on agriculture and agriculture-based areas during its rule, could not show their presence in the elections and continued the agriculture-based development policies of the DP. Although opposition political parties established for ideological reasons had different solutions to problems such as agricultural insurance, seasonal unemployment, and migration from rural to urban areas, it was observed that these parties could not show a presence in the elections. In this article, the agricultural practices of the opposition political parties established against the DP government are examined according to their programs and declarations.

Keywords: Democratic Party, Agriculture, Development, Farmers, Opposition Party

Cite as / Atıf: ERDAL, İ. (2024). Program ve Beyannamelerine Göre Demokrat Parti İktidarı (1950-1960) Döneminde Kurulan Muhalif Siyasi Partilerin İktisat Politikalarında Tarım. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 14(28), 45-60. <https://doi.org/10.33207/trkede.1439856>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes

Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Cumhuriyetin kuruluş döneminde ülke kalkınması için arayışlar, yerli girişimci sınıfın ortaya çıkarılması için hazırlanan kalkınma planları, uzun süren savaşların etkisi ve 1929 ekonomik buhranı gibi önemli gerekçelerden dolayı hedeflerine ulaşamamıştır. Hem TBMM hükümetleri hem de CHP hükümetleri döneminde ülkenin sosyo-iktisadi yapısına uygun olarak kalkınmanın en önemi öznesi kırsal nüfus yani köylü ve çiftçi olmuştur. İktisat Kongresinde alınan temel ilkeler bağlamında kalkınma bir bütün olarak kabul edilmiş hem toplumsal hem de iktisadi kalkınma hedeflenmiştir. Burada üretici sınıf olan köylü ve çiftçinin tarımsal kalkınma planlamaları çerçevesinde hem cumhuriyetin kazanımlarına sahip olması hem de üretimde yeni teknikleri ve teknolojileri kullanması amaçlanmıştır. Ancak bu hedef sürecinde denetlenemeyen tek parti uygulamalarından duyulan rahatsızlık, iktisadi buhranların etkisinin hissedilmesi ve yaratılmak istenen yerli girişimcilik konusunda yaşanan tecrübesizlikler ile finans sorunları parti içinde de eleştirilerin yükselmesine sebep olmuştur.

İkinci Dünya Savaşı'nın iktisadi etkisinin ülke genelinde hissedilmesi ile vergi uygulamalarındaki aşırı oranlar artan parti içi muhalefetin neredeyse muhalif parti gücüne erişmesine yol açmıştır. Savaş sonrasında Türkiye'nin yeni dünya düzeninde liberal ekonomi ve çok partili demokrasi yanında aldığı tutum ile parti içi muhalif kimliklerin siyasi parti kurma sürecini daha da kolaylaştırmıştır. Bunun sonucunda çok partili hayatın en güçlü göstergesi olarak kabul edilen Demokrat Parti'nin kuruluşundan kısa bir süre sonra iktidara gelmesi toplumun çeşitli kesimlerinin kendilerini siyasi parti çatısı altında örgütlenerek ifade etme girişimlerinin de önünü açmıştır. CHP iktidarı döneminde devletin toplum hayatındaki etkisi ile iktisadi bağlamda uygulanan politikalardaki gücü siyasal parti kurulması sürecinde de hissedilmiştir. Her ne kadar 1946 yılı itibarıyla birçok siyasi parti kurulmuş ise de bu partiler teşkilatlanmalarını tamamlayamamış daha önce CHP içinde

aktif olan şahsiyetlerin kurduğu ve birkaç bölgede etkili olanlar hariç birçoğu seçimlerde varlık gösterememiştir. Bu dönemde kurulan siyasi partilerin ya kurucularının etrafında ya da sosyalist ideoloji bağlamında kurulduğu görülmüştür.

Demokrat Parti iktidarı döneminde de siyasi parti kurulması ve teşkilatlanmalarında benzer durumlar yaşanmıştır. DP, her ne kadar muhalefet partisi olarak kurulmuş ise de iktidarda olduğu sürede çiftçi ve köylülerin desteğini almış ancak CHP döneminde uygulanan kalkınma politikalarının neredeyse aynısını uygulamış kırsal kalkınma üzerine politikalarını yönlendirmiştir. 1930'lu yılların kalkınma planına benzer programlarla iktidarı döneminde sulama faaliyetlerinden tarımda makineleşmeye, toprak düzenlemelerine, finans açısından devlet desteği ve köy kurma projelerine kadar birçok plan ve proje uygulamaya konmuştur. Muhalif siyasi partilerin kurulması ve kuruluş gerekçeleri ve uzun ömürlü olamamaları da CHP iktidarı dönemine fazlasıyla benzemiştir. DP'ye karşı kurulan muhalefet siyasi partilerin ideolojik, sınıfsal ve inanç bağlamında çeşitliliğe sahip olduğu görülmektedir. Türk siyasi hayatının 1950-1960 yılları arası Demokrat Parti iktidarında ideolojik zeminde, Liberal Köylü Partisi, Demokrat İşçi Partisi, Türkiye Köylü Partisi ve Yeni Kemalciler Partilerinin kurulduğu görülmektedir. Toplumsal sınıf ve inanç bağlamında ise Güden Partisi, İslam Demokrat Partisi, Radikal Hürriyet Partisi, Cumhuriyetçi Millet Partisi, Vatan Partisi, Hürriyet Partisi, Cumhuriyetçi Parti ve Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi kurulmuştur.

Bu siyasi partilerden olan *Türkiye Köylü Partisi*, Demokrat parti içinde olup yaşanan fikir ayrılığı sonucu partiden ayrılan milletvekilleri tarafından 19 Mayıs 1952'de kurulmuştur. Demokrat Partiden ayrılan milletvekilleri her ne kadar fikir ayrılığını gündeme getirmiş ise de partinin kuruluş gerekçesinde; köylülerden işçilere toplumun bütün çalışan kesimlerini kapsayan emekçilerin refah seviyesinin yükseltilmesi, toplumsal birliğin sağlanarak iç ve dış tehditlere karşı duran ve direnç gösteren sağlam bir millet şuurunun sağlanması vurgulanmıştır (Türkiye Köylü Partisi Programı 1952, s. 3-9). Anlaşıldığı üzere, Türkiye Köylü Partisi programının kalkınma politikasında temel hedef olarak köy ve köylüyü esas aldığı görülmüştür. Partinin kuruluş prensipleri kısmında tarımsal kalkınma ve bunun temelini oluşturan köy konusunda köycülük politikasını sürdürüleceği, köylerde sosyal güvenlik ve mevcut kurumların yenilenmesinin öncelikli olduğu vurgulanmıştır. Sosyal güvenlik bağlamında kalkınmanın temeli olan köylü ve çiftçinin sağlık güvencesinin teminat altına alınması, işsizlik ve yaşlılık dönemlerinde üreticinin korunması öncelikli

olarak ele alınmıştır. Parti kuruluş prensipleri kısmında ülkenin varlığının temelini oluşturan üretici köylü ve çiftçinin kalkınmasının sağlanması için bir ziraat reformuna ihtiyaç duyulduğu belirtilmiş, bu reform ile tarımsal üretim alanlarında desteklenen köylü ve çiftçinin yerleşim alanlarının devlet tarafından ayrılan bütçe bağlamında yeniden inşa edilmesi, var olanların imarının sağlanması ve iyileştirilmesi planlanmıştır. Bu planlamayla oluşturulacak olan köylerin sosyal yapısının güçlendirilerek işsizliğin de önlenebileceği ve tarıma dayalı alanlarda sanayileşmenin hızlandırılacağı vurgulanmıştır.

Türkiye Köylü Partisi her ne kadar muhalefet olarak kurulmuş ise de tarım ile köy ve köycülük konularında hemen hemen benzer programları uygulamıştır. İsminden de hareketle programını köy, köylü, kırsal kalkınma üzerine yoğunlaştırmış olan parti programında DP'den farklı olarak ise kırsalda yaşayan veya köylerini terk ederek şehirlerin gecekondularına yerleşen veya iş bulma umuduyla köylerini terk ederek yurt içi ve yurt dışına göç eden üretici sınıfa dikkat çekmiştir. Tarıma dayalı alanlarda iş gücü ve emeğin paylaşımı konusunda hassasiyeti vurgulayan parti üretici köylü ve çiftçi sınıfının işgücünü oluşturan köylerde yaşamalarına rağmen tarımsal üretim ile ilişkisi kesilen tarım işçisi, rençper, yarıcı ve kiracılar ile küçük ve orta ölçekli çiftçilerin ekonomik durumlarının desteklenerek refah seviyelerinin yükseltilmesi amaçlanmıştır. Hatta tarımın yapılmadığı mevsimlerde işsiz kalan tarım işçilerinin mevsimlik olarak yurt dışına çalışmaya gitmelerinin İş ve İşçi Bulma idaresi tarafından düzenlenmesini vurgulanmıştır (Türkiye Köylü Partisi Programı 1952, s. 33-34). Parti, yapılmasını zorunlu olarak gördüğü, ziraat reformuna dayalı olarak tarımda üretimi ve üretim çeşidini arttırmak, mahsulün kalite ve değerini yükseltmeyi amaçlamış bu sayede köylerin sosyal ve iktisadi alanlarda da kalkınmasının sağlanabileceğini savunmuştur. Parti programında kalkınma köylüye ve tarıma dayalı planlandığından dolayı hem sanayileşme hem de demokratik haklar bilincinin köylere kadar ulaşmasının tarım reformu ile sağlanacağı vurgulanmıştır.

TKP programında yer alan tarım reformu aynı zamanda istihdam yaratma alanı olarak da görülmüş bölgelere hatta bölgelerde illerin şartlarına göre kalkınma planlamalarının yapılması önemsenmiştir. Tarıma dayalı kalkınma ve sanayileşme modelini tarım reformu içerisinde görerek bu konuda başarılı olmuş Avrupa ülkelerinin reform uygulamalarının incelenerek tarıma uygun topraklara sahip bölgelerde sanayileşmenin de tarım reformuyla birlikte uygulanması vurgulanmıştır. TKP programında tarım ile ilgili diğer detaylar DP ile benzerlik göstermiştir. Bunlar, toprak reformunun yapılarak topraksız

köylünün toprak sahibi olması, tarıma uygun topraklarda çağdaş usullerin, teknoloji ve makinelerin kullanılmasıyla verimliliğin artırılması olmuştur.

Bir diğer muhalefet partisi *Cumhuriyetçi Millet Partisi*dir. Bu parti 19 Temmuz 1948 tarihinde kurulan Demokrat Parti içerisindeki “*Müfrit Demokrat Muhafazakârlar*” adıyla ortaya çıkan muhaliflerin kurduğu Millet Partisinin devamıdır. Kurucuları arasında Fevzi Çakmak, Yusuf Hikmet Bayur ve Osman Bölükbaşı gibi etkili siyasi figürün olduğu parti seçimlerde başarılı olamamış sadece Osman Bölükbaşı Kırşehir’den meclise girebilmiştir (Başgil 1966:62), (Burçak 1979:91). 27-29 Haziran 1953’te yapılan parti büyük kongresinde Hikmet Bayur’un da aralarında olduğu kırk civarı üyenin partinin kontrolünün mutaassıpların ele geçtiği ve artık MP’nin Atatürk ve devrimlerine karşı tehdit oluşturan bir parti hâline geldiği iddiasıyla partiden çekilmesi kapanışa giden süreci başlatmıştır. DP iktidarı bu iddia üzerine partinin din anlayışının anayasaya aykırı olduğu gerekçesiyle partiye soruşturma başlatmış, 8 Temmuz’da Ankara 5. Sulh Ceza Mahkemesi tarafından partinin bütün faaliyetlerinin durdurulması kararı verilmiştir. MP’nin resmen kapatılması davası 26 Eylül 1953’te açılmış ve 27 Ocak 1954 tarihinde de kapatılmıştır (Ülgenay 1960:475), (Albayrak 2004:499). Millet Partisi’nin kapatılma kararını tahmin eden bazı parti üyeleri yeni bir parti kurma için girişimlerde bulunmuş, kapatılma kararının tebliğinden kısa bir süre sonra parti isminin önüne Cumhuriyetçi ibaresini koyarak 10 Şubat 1954 tarihinde Cumhuriyetçi Millet Partisi’ni (CMP) kurmuştur (Cumhuriyetçi Millet Partisi 1954:8). CMP programında; partinin üretici sınıf olan çiftçi ve başta tarım olmak üzere işçilerin durumuyla daha yakından ilgilendiği; köy, köylü ve işçiye ait meselelerin birinci plânda ele alınacağını vurgulamıştır. Kalkınmanın bütün demokrat ülkelerde olduğu üzere iktisadî, sosyal ve kültürel alanlarda ilerlemeyi, rasyonel ve koordine içinde çalışmayı ön gören bir plân ve programın uzmanlarca ortaya konmasıyla gerçekleşeceğini belirtmiştir (Cumhuriyetçi Millet Partisi Programı 1954:8).

CMP programında diğer partilerin aksine ülke kalkınmasında temel olan tarım ve tarımsal üretime yeteri kadar yer vermemiştir. Hatta partinin ilk girdiği seçimler için hazırladığı beyannamesinde tarıma sadece DP iktidarını, köy kalkınması ile esaslı bir şekilde meşgul olmayarak sadece oy için meşgul olmakla, eleştirdiği seçim vaatlerindeki ifadelerde yer vermiştir (Cumhuriyetçi Millet Partisi Seçim Beyannamesi 1954:8). CMP, 1954 seçimlerinden umduğu başarıyı bulamamış fakat varlığını birkaç yıl sürdürmüştür.

Cumhuriyetçi Millet Partisi yeni adıyla siyasette beklediği başarıyı elde edememiş daha sonra kendisini fesheden Türkiye Köylü Partisi ile 16 Ekim 1958’de birleşerek *Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi* (CKMP) adını almıştır (Tökin 1965;89), (Albayrak 2004; 516-517). Bu partinin genel başkanlığına siyasette bir iz bırakmış olan Osman Bölükbaşı getirilmiş, parti yeni bir program hazırlamamış Cumhuriyetçi Millet Partisi programını ana ilke olarak sürdürmüştür. CKMP programında (Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi Programı 1960:17-20) tarım; ziraat reformu, çiftçi desteği ve koruyucu önlemler olmak üzere 3 ana başlıkta değerlendirilmiştir. Buna göre ülkenin milli gelirinin önemli bir kısmını karşılayan tarımsal üretimin artırılması ve tarımsal üretimin çeşitliliğinin sağlanması verim ve kalitenin yükseltilmesi için tarım reformunun gerekli olduğu vurgulanmıştır. Bu reform bağlamında çiftçi ve köylüye destek amacıyla kurulan kurumların tarım kredisi desteğinin artırılması ve kooperatifçiliğin desteklenmesi amacıyla yeniden düzenlenmesi, bunlarla birlikte tarımsal üretimin verimliliğinin desteklenmesi için birçok bölgede kurulan deneme, ıslah ve üretim istasyonlarının düzenlenerek tohumluk ve tarımsal alet ihtiyacının kısa sürede sağlanmasına önem verilmiştir. Programda ikinci başlık olan köylü ve çiftçinin desteklenmesi konusunda üretici köylü ve çiftçinin yaşam alanlarında sadece tarım üretiminde değil kümes hayvanları yetiştirmek ve balıkçılık öncelikli olmak üzere su ürünleri konusunda desteklenmesi bununla birlikte meyveciliğin geliştirilmesi ve konserve yapımının desteklenmesiyle hem üreten köylü nüfusunun hem de ülke ekonomisinin kalkınacağı vurgulanmıştır. Üçüncü başlıkta ise toprak düzenlemesi üzerine yoğunlaşmış; büyük arazilerin devletçe satın alınarak topraksız çiftçiye dağıtılması, tarımsal üretime uygun küçük arazilerin birleştirilmesi, verimli tarım arazilerinin su ve rüzgâr erozyonlarından korunması, tarımsal üretimde verim artışını sağlamak amacıyla sulama, gübreleme ve zirai mücadeleye ağırlık veren projelerin uygulanması hedeflemiştir.

Demokrat Parti içindeki tartışmalar ve bölünmelerden doğan en etkili parti Hürriyet partisi olmuştur. *Hürriyet Partisi*’nin kuruluş süreci 9 Mart 1954 tarih ve 6334 sayılı “*Radyo ile veya Yayın Yolu ile İşlenen Bazı Suçlar Hakkında Yasası*” çerçevesinde gazetecilerin yargılama sürecinde iddialarını ispatlama zorunluluğunun olmaması yani ispat hakkına sahip olmaması üzerine başlamıştır. Bu karara DP içinde eleştiriler sonrasında 2 Mayıs 1955 tarihinde 19 milletvekilinin imzaladığı bir önerge sunulmuş, DP’nin 4. Büyük Kongresinde 19 kişiden 9’u ihraç edilmiş, diğerleri de DP’den istifa ederek 19 Aralık 1955 Hürriyet Partisini kurmuştur (Baban 1970;180),

(Ergin 1984;2087-2089), (Karaosmanoğlu 2002;197), (Eroğul 2014;180-181).

HP'nin 117 maddelik kuruluş beyannamesinde (Hürriyet Partisi Beyannamesi 1956) iktisat politikası bağlamında tarım ele alınmıştır. Partinin DP içinden elen milletvekillerinden oluşması tarım politikasının da DP ile hemen hemen aynı olmasına sebep olmuştur. Tarım politikası üç ana kısımda değerlendirilmiş olup bunlar; tarım uygulamalarının bilimsel yollarla planlanması, üretimde artışı sağlayabilmek amacıyla insan gücüne makineleşme ile katkı sağlamak ve üreticinin ulaşım, finans ve Pazar taleplerini karşılamak olmuştur. İlk kısım bağlamında tarımsal üretim faaliyetinin bilinçli yapılması için ülkenin farklı bölgelerindeki toprak, iklim ve su gibi şartlarının incelenmesi ve değerlendirilmesiyle planlanması vurgulanmıştır. Önceki hükümetler döneminde yapılmış olan yerli ve yabancı raporlardan faydalanılması, toprak tahlillerinin bir düzenlemeye göre ivedilikle uygulamaya geçmesi ve bunu yanı sıra tarım bölgelerinde meteoroloji istasyonlarının kurulması ve sayısının arttırılmasına önem verilmiştir. Ayrıca toprak tahlilleri sonrasında sulama ve gübreleme işlerinin düzenlenmesi, inceleme ve tahlil sonuçlarına göre tarım ürünlerinde çeşitliliğin sağlanması amaçlanmıştır.

Beynamede tarımla ilgili ikinci kısım ise geleneksel üretim yöntemlerinden oluşan insan gücüne dayalı üretim verimliliğini arttırmak tarımsal üretimin her aşamasında bölgenin şartlarına en uygun araç, alet ve makinelerin çiftçiye ulaştırılması amacıyla işletme, tamir ve bakım ile ilgili malzemelerin kolayca temininin sağlanması ifade edilmiştir. Üçüncü kısım ise devlet desteğinin en yoğun hissedildiği konu olmuştur. Tarımsal üretimde tohum ve gübre temini ile ürünlerin ambalajlanması ve pazarlara nakliyesi gibi konularda yaşanan ulaşım sıkıntılarının giderilmesi önemsenmiştir. Üretilen ürünün değerlendirilmesi ve kredi ihtiyaçlarının karşılanması için destek kredisi talebinin karşılanması amacıyla tarım kooperatif ve birliklerinin kurulması ve yaygınlaşması zorunluluk olarak tespit edilmiştir. Bu kısımda köylü ve çiftçinin işsiz kalmasının önüne geçmek ve geçim kaynaklarını çeşitlendirmek amacıyla hayvancılığın, köy sanatlarının her türlü öğretim yoluyla ve devlet eliyle kredi imkânları sağlanarak teşvik edilmesinin önemine vurgu yapılmıştır.

3 Ağustos 1950 tarihinde kurulan *Liberal Köylü Partisi* programında ise tarım politikası "Köylünün Kalkınması" kısmında değerlendirilmiştir. Parti ideolojisi gereği kalkınmanın köylülerden başlaması gerektiğini âdemi merkezîyet başlığı altında değerlendirmiş bu bağlamda üretici olan köylünün

bütün insanlık hakkına sahip olması ve refah seviyesine sahip olmasını vurgulanmıştır. Âdemi merkezîyet başlığında katı devletçi ve merkezîyetçi uygulamalardan uzaklaşarak insan merkezli uygulamaların köylü ve toplumun refah seviyesini yükselteceğini vurgulanmıştır. Kırsalda devlet kurumları yerine kendilerine ait bütçeleri olan halk meclislerinin kurulmasını bu sayede hizmetlerin ve sorunların yerinde karşılanacağını savunmuşlardır. Halk meclislerinin daha etkin olması için köylülerin en az ilköğretim eğitimini alması, orta ve yükseköğretim eğitimi alan, devlet memuru olanlar ve emekli olanların köy ve kasabalarda mahalli yerlerde görevlendirilmesinin köyün refah seviyesinin yükselmesini sağlayacağını savunmuştur. Kalkınma politikasını temeli olarak görülen köylerin modern tarım tekniklerine sahip olabilmesi için dağınlıktan kurtulması gerektiği bu sebeple köylerin tarıma da uygun yerlerde toplanması burada yol, su, elektrik ve sağlık gibi hizmetlerden faydalanabilmesi için yine köylülerin iş gücünden istifade edilmesi planlanmıştır. Parti programında belirli merkezlerde toplana köylerin yine köylülerin hissedarı olacağı Köy Bankası yoluyla finans desteği verilmesi ayrıca köylerin alt yapısının sağlanmasında yine köylünün işgücü desteğine devlet ve illerin hem nakdi hem de teknik anlamda destek vereceği belirtilmiştir. Tarımsal üretimde kalitenin ve verimin artırılması için önemli olan ulaşım ve sulama gibi alanlarda zorunlu ortaklık sisteminin uygulanacağı ve bu ortaklığın da sendikaların kurulmasıyla düzenleneceği belirtilmiştir. Programda bu alt yapının inşası için yabancı sermayeden de yararlanılabileceği ve kurulacak olan işletmelerin de anonim şirketler tarafından işletilebileceği belirtilmiştir (Liberal Köylü Partisi'nin Beyannamesi 1951;6-11).

26 Eylül 1950 tarihinde kurulan *Demokrat İşçi Partisi*, programında (Demokrat İşçi Partisi Programı 1950) tarımsal üretim alanında geçimini sağlayan toprak sahibi olmayan işçilerin haklarını önemseyen bir program ile siyaset yapmıştır. Bu bağlamda topraksız olan kırsalda yaşayan nüfusa toprak işletme hakkının verilmesi ve bunun süreli olması savunulmuş, iki yıl işletilmeyen işletme veya üretim yapmayan toprak devlet tarafından istimlak edilerek yeniden üretime döndürülmesi planlanmıştır. Kırsalda üretimin sürdürülebilirliği amacıyla hazırlanan ekonomik plan doğrultusunda üreticinin elinde kalan veya devletin antrepolarında bulunan ürün karşılığında Merkez Bankası tarafından finans desteğinin verilmesi, küçük ölçekli ekili-dikili toprağa sahip kırsal nüfusun refahını sağlamak amacıyla yeni üretim yolları ve kazanç alanları yaratılmasının zorunluluğu vurgulanmıştır. Programında köylü ve çiftçilerden daha çok üretime uygun merkezlerin kurulmasını ve bu merkezler etrafında ulaşım alt yapısı, elektrik,

fabrika ve maden tesisleri kurulması için iç ve dış borçlanmaya gidilebileceği belirtilmiştir. Parti, tesislerin kurulmasından sonra tesislerin geliri ile ödenmek üzere Merkez Bankasından finans desteği alabileceğini ifade etmiştir.

27 Ağustos 1951 tarihinde kurulan *İslam Demokrat Partisi* programının (İslam Demokrat Partisi Esas Programı 1952;7-9) 1947 yılında kurulan Türk Muhafazakâr Parti programıyla hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Parti programında tarım konusu köycülük politikası bağlamında ele alınmıştır. Bu konuda köylünün refahının artırılması ve hem köy nüfusunun eğitimi hem de üretim usulleri konusundaki eğitimi partinin davası olarak belirtilmiştir. Ülke nüfusun önemli bir kesiminin kırsal nüfusa sahip olduğu ve köylerde yaşam standardının neredeyse Orta Afrika sefaleti seviyesinde hayatı hüküm sürdüğü ve geçmiş hükümetlerin bu konuda çaba göstermediğini savunmuştur. Bu gerekçeye dayanarak kırsalda köylerin kalkınması için tarım aletlerinin köylüye hızla ulaştırılması, 200 haneden az nüfusa sahip olan köylerin birleştirilerek köyden şehirlere göçün önleneceği amaçlanmıştır. Yine iktidar olunması durumunda köylerde hayvancılık için mera ve tarımsal üretim için su ihtiyacının çözüleceği, köylerde meyve üretimi ve bahçeciliğin destekleneceği belirtilmiştir. Programda hem köylünün refahının artması hem de ekonominin kalkınması için devlet tarafından teşvikinin sürdürüleceği ve köy nüfusunun kalkınmasında emeklilerden yararlanılacağı vurgulanmıştır. Programda köylüye faizsiz kredi ile bir süt ineği, bir binek atı ve 20 koyun verileceği ayrıca her köyde bir ebe, bir revir, yeterli miktarda ilaç ve her nahiyede kesinlikle bir doktorun bulundurulacağı da belirtilmiştir. Eğitim konusunda ise köylerden gelen çocukların barındığı yatılı ilkokullarda tarıma ait temel bilgilerin uygulamalı şekilde öğretilceği, burada bir çiftlikte bulunması gereken bütün araç-gereç ve hayvanların bulundurulacağı ayrıca ülkenin yerli ve yabancı uzmanlar tarafından revizyona tabi tutulup yeniden düzenlenmesine yer verilmiştir.

1952 yılında kurulan *Yeni Kemalciler Partisi* ise programında (Yeni Kemalciler Partisi Programı 1952;6-7) diğer siyasi partilerden ve iktidar partisinden farklı olarak üretim fazlasının ayrıca ücretlendirmeye desteklenmesi ve tarımsal üretimde üreticiyi koruma bağlamında zirai sigorta sisteminin kurulacağı belirtilmiştir. Tarım uygulamalarında çiftçiye destek, kredi imkânı ve topraksız çiftçiye toprak sağlanması gibi uygulamaların hemen hemen diğer partilerle aynı olduğu görülmüştür.

15 Şubat 1957 tarihinde kurulan *Cumhuriyetçi Parti*, programında (Cumhuriyetçi Parti Program ve Tüzüğü 1957;13-14) tarıma önem verileceği, köylü ve çiftçinin ortak şirketler kurmasını destekleneceği, sulama sorununun çözülmesi ve kuraklıkla mücadele edilmesi için akarsulardan faydalanılacağı belirtilmiştir. Cumhuriyetçi Partinin programında tarım konusunda farklı bir çözüm önerisi sunulmadığı görülmüştür. Diğer partilerin program ve beyannamelerinde belirttiği gibi çiftçilerin tarımsal üretim dışında hayvancılık ve dokumacılık gibi alanlarda gelir elde edilebileceği, topraksız ve evsiz köylünün kalmayacağı ve az nüfuslu köylerin birleştirileceği, tarımsal sigortacılığın getirileceği, gübre desteği ile özellikle tarımsal hastalıklarla mücadele edileceği ifadelerine yer verilmiştir.

Bu örgütlenmesini tamamlamış siyasi muhalefet partilerinin yanı sıra liderleri etrafında şekillenen veya ancak yerelde örgütlenebilmiş olan siyasi partilerin de kurulduğu görülmüştür. Bu siyasi partilerden 14 Temmuz 1951 tarihinde kurulan *Güden Partisi* (Ülgenay 2011; 386) iktidara gelmesi durumunda Devlet İmar Bankası kurularak tarım temelinde kalkınmanın sağlanacağı, yaklaşık 45 bin civarındaki köyün birleştirilerek 7000 bin modern köy kurulacağı ve bu köylerin devlet kurumlarınca destekleneceği ifade edilmiştir. Bu program dâhilinde girdiği ilk seçimde parti tarafından yayınlanan beynamede de köylerin birleştirilerek modern köyler kurulması ile tarıma dayalı sanayinin desteklenmesi vurgulanmıştır (*Güden Partisi Program ve Ana Nizamname* 1952;3), (*Güden Partisi Seçim Beyannamesi* 1957;390) (Orakçı 2021;360-373). Benzer bir diğer parti de 11 Nisan 1953 tarihinde kurulan *Radikal Hürriyet Partisi*'dir. Partinin programında tarımsal üretimde bölgelerin özelliklerine göre ürün çeşitliliğinin sağlanması, çiftlikler ve diğer ofisler ile devletin tekelciliğinin harcamasının ortadan kaldırılması ile Ziraat Bankasının sadece tarım alanında kredi ve bankacılık işlemlerini yapması ifade edilmiştir (Kasırga gazetesi 20 Nisan 1953-2 Mayıs 1953), (Uzman ve Özen 2022;964-997).

Sonuç

İzmir'de düzenlenen iktisat kongresinde alınan kararlar hem TBMM'de kurulan icra vekilleri hükümetlerinde hem de CHP hükümetlerinin kalkınma politikalarında etkisi büyüktür. CHP iktidarında devlet Lozan Antlaşmasıyla kazandığı iktisadi bağımsızlığını güçlü bir şekilde sürdürebilmek için kalkınma mücadelesine ve yerli girişimci yaratma çabasına da girişmiştir. Bu kalkınma planlamalarına göre endüstrileşme tarım ve tarıma dayalı sektörler üzerinden planlanmıştır. Bu kalkınma politikası; üretici sınıfını oluşturan

köylü ve çiftçinin modern tarım aletleriyle donanması, yeni üretim şekillerini öğrenmesi ve kooperatifleşme ile fabrikalaşmaya giden sürecin temelini oluşturmasına dayandırılmıştır. CHP hükümetleri programlarında bu kalkınma politikası bağlamında yerli girişimcinin gelişmesi için devletin işletmecilik işini kısa süreliğine üstleneceğini beyan etmiş ise de 1929 ekonomik buhranın etkisiyle beklenenin hedefe ulaşamamıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği iktisadi yük ve vergi uygulamaları CHP içindeki muhalif grubun muhalefet partisi gücüne erişmesine de sebep olmuştur. Savaş sürecinde üretici köylü ve çiftçinin vergi yükünün etkisiyle iktidara olan tepkisinin artması, parti içi muhalif olan büyük toprak sahiplerinin gücünün hissedilmesi ve Türkiye'nin Savaş sonunda liberal ekonomi ve çok partili demokrasi yanında olduğuna dair tutumu 1946 yılında DP'nin kuruluşuna giden süreci hızlandırmıştır.

Kuruluşundan kısa bir süre sonra 1950 seçimleriyle iktidara gelen DP, henüz kalkınma uygulamalarına geçmemişken kendi içinden muhalefet partilerin kuruluşunun görülmüştür. Aslında bu süreç 1946 sonrası kurulan muhalefetin DP içinde güç birliği yapmaları ve DP iktidarı ile birlikte oluşan demokratik ortamda kendi oluşumlarına yönelmiş olmalarıdır. 1946 yılı itibarıyla kurulan muhalefet parti liderlerinin CHP içinde etkili muhalefet yapan ve daha sonra DP içinde bulunan kişilerin kurduğu partilerdir. İdeolojik temeldeki siyasi partiler ile yoğunlukla sosyalist/komünist olmak üzere liberalizm ideolojisi bağlamında kurulmuş olan siyasi partilerdir. Bu dönemin en ilginç partisi İslami Demokrat Partisi'dir. Bunların dışında kurucularının şahsında var olan bölgesel örgütlenebilen Güden Partisi gibi partiler de kurulmuş olup bu partilerin pek etkili olmadığı görülmüştür.

Çok partili hayata geçişte kurulan ilk büyük muhalefet partisi olup kısa süre sonra iktidar olan Demokrat Parti, iktisadi kalkınmayı tarım ve tarıma dayalı alanlar üzerine kurmuş, ürün maliyetini azaltmayı ve tarım kooperatiflerinin yaygınlaştırarak tarımsal alandaki üretici sınıf olan köylü ve çiftçinin sermaye sahibi olmasını yani girişimci olmasını amaçlamıştır. Bu bağlamda çiftçinin uygun maliyette gübre ve tarım aletlerine ulaşmasında devlet desteğini olabildiğince artırmaya çalışmıştır.

DP içinden gelen milletvekilleri tarafından 1952 yılında kurulan Türkiye Köylü Partisi programının kalkınma politikasında temel hedef olarak köy ve köylüyü esas almış DP'den farklı olarak üretici köylünün ve çiftçinin sosyal güvenlik haklarına değinmiştir. TKP, sosyal güvenlik bağlamında kalkınmanın temeli olan köylü ve çiftçinin sağlık güvencesinin teminat altına alınması, işsizlik ve yaşlılık dönemlerinde üreticinin korunması öncelikli

olarak ele alınmıştır. Bu planlamayla oluşturulacak olan köylerin sosyal yapısının güçlendirilerek işsizliğin de önlenebileceği ve tarıma dayalı alanlarda sanayileşmenin hızlandırılacağı vurgulanmıştır.

Türkiye Köylü Partisi her ne kadar muhalefet olarak kurulmuş ise de tarım ile köy ve köycülük konularında hemen hemen DP ile benzer programları uygulamıştır. DP'den farklı olarak ise kırsalda yaşayan veya köylerini terk ederek şehirlerin gecekondularına yerleşen veya iş bulma umuduyla köylerini terk ederek yurt içi ve yurt dışına göç eden üretici sınıfa dikkat çekmiştir. Ayrıca köylü ve çiftçi sınıfının işgücünü oluşturan köylerde yaşamalarına rağmen tarımsal üretim ile ilişkisi kesilen topraksız tarım işçisi, rençper, yarıcı ve kiracılar ile küçük ve orta ölçekli çiftçilerin ekonomik durumlarının desteklenerek refah seviyelerinin yükseltilmesi amaçlanmıştır. Hatta programında tarımın yapılmadığı mevsimlerde işsiz kalan tarım işçilerinin mevsimlik olarak yurt dışına çalışmaya gitmelerinin İş ve İşçi Bulma idaresi tarafından düzenlenmesi gibi çözüm önerilerini de savunmuştur. TKP, vurguladığı tarım reformu ile tarımsal üretim alanlarını istihdam yaratma alanı olarak görülmüş bölgelere hatta bölgelerde illerin şartlarına göre kalkınma planlamalarının yapılması önemsenmiştir. TKP'nin tarım ile ilgili toprak reformunun yapılarak topraksız köylünün toprak sahibi olması, tarıma uygun topraklarda çağdaş usullerin, teknoloji ve makinelerin kullanılmasıyla verimliliğin artırılması gibi diğer uygulamaları DP ile benzerlik göstermiştir.

Demokrat Parti içerisindeki Müfrit Demokrat Muhafazakârlar adıyla da bilinen muhalif kimlikler tarafından 19 Temmuz 1948 tarihinde kurulan Millet Partisi kısa süre sonra dine dayalı söylemleri gerekçesiyle kapatılmış ise de aynı teşkilat bir süre sonra Cumhuriyetçi Millet Partisi adıyla siyasete devam etmiştir. Cumhuriyetçi Millet Partisi programında tarıma fazla yer ayırmamış ise de DP'nin kalkınma programına benzer bir kalkınma politikasını savunmuş, sadece tarım işçilerinin durumuna değinmiştir. Bu parti de fazla varlık gösterememiş ve Türkiye Köylü Partisi ile birleşerek Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi adını almıştır. Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi seçimlerde, Kırşehir gibi siyasete iz bırakmış kişilerin memleketlerinde güçlü olması haricinde, başarılı olamamış programlarında DP'nin tarıma dayalı kalkınma modelini ve üretici sınıf olan köylü ve çiftçiye destek uygulamalarını savunmuştur.

DP iktidarında ispat hakkı uygulamasının yasalaşması üzerine 19 milletvekilinin istifasıyla kurulan Hürriyet Partisi de iktisadi kalkınma modeli olarak DP'nin kalkınma politikasına benzer bir süreci programına

almıştır. Sadece tarımsal üretilen ürünlerin ambalajlanması ve pazarlara nakliyesi gibi konularda çözüm önerilerinde bulunmuş ve köylü ve çiftçinin mevsimsel olarak işsiz kalmasının önüne geçmek ve geçim kaynaklarını çeşitlendirmek amacıyla hayvancılığın, köy sanatlarının her türlü öğretim yoluyla ve devlet eliyle kredi imkânları sağlanarak teşvik edilmesinin önemine vurgu yapılmıştır.

İdeolojik temelde kurtulan siyasi partilerin ise teşkilatlanmasını tamamlamadığı, mecliste temsil imkânı olmadığı veya olsa da etkili temsilde bulunmadığı görülmektedir. Bu partilerden Liberal Köylü Partisi programında ise kalkınmanın köylerden başlaması gerektiğini serbest girişimcilik başlığı altında değerlendirmiş katı devletçi ve merkezîyetçi uygulamalardan uzaklaşarak kırsalda devlet kurumları yerine, kendilerine ait bütçeleri olan, halk meclislerinin kurulmasını bu sayede hizmetlerin ve sorunların yerinde karşılanacağını savunmuştur. Halk meclislerinin daha etkin olması için köylülerin en az ilköğretim eğitimi alması, orta ve yükseköğretim eğitimi alan, devlet memuru olanlar ve emekli olanların köy ve kasabalarda mahalli yerlerde görevlendirilmesinin köyün refah seviyesinin yükselmesini sağlayacağını savunmuştur. Kalkınma politikasını temeli olarak görülen köylerin modern tarım tekniklerine sahip olabilmesi için dağımlıktan kurtulması gerektiği bu sebeple köylerin tarıma da uygun yerlerde toplanması burada yol, su, elektrik ve sağlık gibi hizmetlerden faydalanabilmesi için yine köylülerin iş gücünden istifade edilmesi planlanmıştır. Parti programında belirli merkezlerde toplana köylerin yine köylülerin hissedarı olacağı Köy Bankası yoluyla finans desteği verilmesi ayrıca köylerin alt yapısının sağlanmasında yine köylünün işgücü desteğine devlet ve illerin hem nakdi hem de teknik anlamda destek vereceği belirtilmiş, bu alt yapının inşası için yabancı sermayeden de yararlanılabileceği ve kurulacak olan işletmelerin de anonim şirketler tarafından işletilebileceği belirtilmiştir.

Demokrat İşçi Partisi ise tarımsal üretim alanında geçimini sağlayan toprak sahibi olmayan işçilerin haklarını önemseyen bir program ile siyaset yapmıştır. Bu bağlamda topraksız olan kırsalda yaşayan nüfusa toprak işletme hakkının verilmesi ve bunun da süreli olması savunulmuş, iki yıl işletilmeyen işletme veya üretim yapmayan toprak devlet tarafından istimlak edilerek yeniden üretime döndürülmesi planlanmıştır. Programında köylü ve çiftçilerden daha çok üretime uygun merkezlerin kurulmasını ve bu merkezler etrafında ulaşım alt yapısı, elektrik, fabrika ve maden tesisleri kurulması için iç ve dış borçlanmaya gidilebileceği belirtilmiştir. Parti, tesislerin kurulmasından sonra tesislerin geliri ile ödenmek üzere Merkez

Bankasından finans desteği alabileceğini ifade etmiştir. İslam Demokrat Partisi programında tarım konusu köycülük politikası bağlamında ele alınmıştır. Bu bağlamda köylerin birleştirilerek daha modern ve refah seviyesi yüksek üretici sınıfın oluşturulabileceğini savunmuş, işsizliğin önlenmesi ve şehirlere göçün engellenmesi amacıyla 200 haneden az nüfusa sahip olan köylerin birleştirilmesini savunmuştur.

1952 yılında kurulan Yeni Kemalciler Partisi ise programında hem DP'den hem de diğer muhalif siyasi partilerden farklı olarak üretim fazlasının ekstra ücretlendirmeye desteklenmesi ve tarımsal üretimde üreticiyi korumak için zirai sigorta sisteminin kurulmasını vurgulamıştır. Daha sonra kurulan Cumhuriyetçi Parti de programında tarım sigortasından bahsetmiş ayrıca köylü ve çiftçinin ortak şirketler kurmasını desteklenmesi, sulama sorununun çözülmesi ve kuraklıkla mücadele edilmesi için akarsulardan faydalanılacağı belirtilmiştir. Diğer partilerin program ve beyannamelelerinde belirttiği gibi çiftçilerin tarımsal üretim dışında hayvancılık ve dokumacılık gibi alanlarda gelir elde edilebileceği, topraksız ve evsiz köylünün kalmayacağı ve az nüfuslu köylerin birleştirileceği, gübre desteği ile özellikle tarımsal hastalıklarla mücadele edileceği ifadelerine yer verilmiştir. Kuruluş itibarıyla farklı bir yapıda olan Güden Partisi ve Radikal Hürriyet Partisi tarım ile ilgili olarak DP'nin politikalarından farklı bir hususa yer vermemiştir. Modern köylerin kurulması, küçük köylerin birleştirilmesi ve üretici sınıf olan köylü ve çiftçiye destek tekrar edilmiştir.

KAYNAKÇA

1. Parti Program ve Beyannameleleri

Cumhuriyetçi Millet Partisi Ana Nizamname ve Program, (1954) Yeni Matbaa, Ankara.

Cumhuriyetçi Millet Partisinin Seçim Beyannamesi, (1954) Yıldız Matbaası, Ankara.

Cumhuriyetçi Parti Program ve Tüzüğü, (1957) Cumhuriyetçi Parti, İstanbul.

Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi Programı, (1960) Arı Matbaacılık ve Gazetecilik, Ankara.

Demokrat İşçi Partisi Programı, (1950) Uğur Basımevi, İstanbul.

Güden Partisi Program ve Ana Nizamname (1952) (y.y.), İstanbul.

Güden Partisi Seçim Beyannamesi, (1957).

Hürriyet Partisi Kuruluş Beyannamesi, (1956) Örnek Matbaası, Ankara.

İslam Demokrat Partisi Esas Programı, (1952) Teknik Basımevi, İzmir.

Liberal Köylü Partisi'nin Beyannamesi, (1951) Cemal Azmi Matbaası, İstanbul.

Radikal Hürriyet Partisi Programı ve Ana Nizamnamesi, Kasırga Gazetesi, 20 Nisan 1953-2 Mayıs 1953.

Türkiye Köylü Partisi, Gaye, Prensipler, Tüzük, Program, (1952) Türkiye Basımevi, İstanbul.

Yeni Kemalciler Partisi Programı, (1952) (y.y.).

2. Kitap ve Makaleler

ALBAYRAK, Mustafa, (2004) *Türk Siyasi Tarihinde Demokrat Parti (1946-1960)*, Phoenix Yayınevi, Ankara.

BABAN, Cihat, (1970) *Politika Galerisi Büstler ve Portreler*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

BAŞGİL, Ali Fuat (1966) *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri*, Çeltüt Matbaacılık, İstanbul.

BURÇAK, Rıfıkı Salim, (1979), *Türkiye’de Demokrasiye Geçiş (1945-1950)*, Olgaç Yayınları, Ankara.

ERGİN, Feridun, (1984) “Hürriyet Partisi”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 8, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 2087-2089.

EROĞUL, Cem, (2014) *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, Yordam Kitap Yayınları, İstanbul.

KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri, (2002), *Politikada 45 Yıl*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ORAKÇI, Meryem, (2021) “Türk Siyasetinde Sıra Dışı Bir Deneme: Güden Partisi”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, S:69, s. 360-373.

TÖKİN, Hüsrev, (1965) *Türkiye’de Siyasi Partiler ve Siyasi Düşüncenin Gelişmesi (1839-1965)*, Elif yayınevi, İstanbul.

UZMAN, Nasrullah – ÖZEN, Fatih, (2022) ““Muhitten Merkeze” Bir Demokrasi Denemesi; Osman Taşkınbaş ve Radikal Hürriyet Partisi”, *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Yıl 18, Sayı 36 (Güz 2022), s. 964-997.

ÜLGENAY, Ayhan Hüseyin, (2011) *Türkiye Cumhuriyeti’nde Kurulan Siyasi Partiler, Kurucular ve Amblemler 1923-1960*, Sanat Kitabevi, Ankara.

YÜKSEL, Erol, “Millet Partisi (1948-1981)”, *Atatürk Ansiklopedisi*, Erişim tarihi 15.2.2024.

Araştırma Makalesi / Research Article DOI: 10.33207/trkede.1376006

KÜLTÜR EKONOMİSİ VE TURİZMİ EKSENİNDE KIRGIZLARDA KİYİZ (KEÇE)

*Felt (Kiyiz) in the Context of Cultural Economy and Tourism
Among the Kyrgyz People*

Arzu KİYAT*

ÖZ: Türklerin birincil el sanatlarından biri olan keçe, konargöçer yaşam tarzı sürmüş Kırgızlar için de oldukça önemli bir kültürel miras ürünüdür. Nitekim keçe sanatı, günümüz Kırgız toplumunda modern çağın dinamiklerine uyarlanarak kullanım çeşitliliği ile güncel ve popüler olma etkinliğini sürdürmektedir. Bu bakımdan, Kırgız kültüründe keçenin geçmişten günümüze görünümünü ve keçecilik geleneğinin modern çağda sürdürülme alanlarını ortaya koymak önemli görülmüştür. Zira Kırgız kültürünün en eski el sanatlarından olan keçe; geleneğin korunması, sürdürülmesi, kültürün sürdürülebilirliği ve kültürel ifade çeşitliliği noktalarında önemli bir role sahiptir. Ayrıca keçeye işlenen nakışların her biri Kırgız tarihi, felsefesi, yaşantısı, zihniyeti ve değerlerinden bilgiler sunmaktadır. Bu bakımdan çalışma, geçmişten günümüze keçenin geçirmiş olduğu değişim ve dönüşüm ekseninde kültür ekonomisi ve turizmine olan katkısını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Diğer bir deyişle, incelemede Kırgızlar için keçenin önemi, keçeden yapılan eşyaların değişim ve dönüşümü, eşyaların günümüz Kırgız kültürüne, ekonomisine, turizmine olan katkıları ortaya konmuştur. Söz konusu hususların etkin bir biçimde irdelenebilmesi amacıyla çalışma ile ilgili yazılı kaynaklar tespit edilmiştir. Ardından keçenin hâlihazırda görünümünün hangi şekillerde olduğunu göstermek adına alan araştırması ile elde edilen veriler analiz edilmiştir. Buna göre Kırgız toplumunda keçecilik geleneğinin pek çok işleve sahip olduğu ve bu sebeple keçenin kullanımının günümüze dek sürdürüldüğü görülmüştür. Ayrıca keçecilik geleneğinin değişim ve dönüşüm yaşamasının yanı sıra ülkeye kültür ekonomisi ve turizmi bakımından önemli katkılar sağladığı da belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kültürel miras, Kültür endüstrisi, Kültür ekonomisi, Kültür turizmi, El sanatları, Keçecilik geleneği, Kiyiz/keçe

ABSTRACT: Felt, one of the primary handicrafts of the Turks, stands as a significant cultural relic for the enduringly nomadic Kyrgyz populace. The art of felting to be up-to-date

* Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Dil Hazırlık Bölümü, arzu_kiyat.2009@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-8248-8817



© Copyright 2023 TÜEF Dergisi

Geliş Tarihi / Received: 14.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 17.04.2024


Yayın Tarihi / Published: 31.07.2024

and popular in today's Kyrgyz society with its variety of uses by adapting to the dynamics of the modern age. Therefore, it is important to examine the evolution of felt in Kyrgyz culture from the past to the present and explore the areas where the tradition of felting is sustained in the modern era. Felt is one of the oldest handicrafts in Kyrgyz culture, and it plays a crucial role in preserving tradition, sustaining culture, and promoting cultural diversity and sustainability. Moreover, embroidery on felt items conveys information about Kyrgyz history, philosophy, lifestyle, mentality, and values. In this context, the present research endeavors to shed light on the role of felt in Kyrgyzstan's cultural economy and tourism, tracking its evolution from the past to the present day. In other words, it examines the significance of felt within Kyrgyz culture, the transformation of felt-based items, and their impact on contemporary Kyrgyz culture, economy, and tourism. To effectively investigate these aspects, printed sources related to the study were reviewed. Then, the data obtained through field research were analyzed in order to show the current appearance of felt. The findings underscore that the tradition of felting serves diverse practical functions in Kyrgyz society, thus explaining the continued usage of felt to this day. Furthermore, it was observed that the evolution and transformation of the felting tradition have made substantial contributions to the nation's cultural economy and tourism sector.

Keywords: Cultural heritage, Cultural industry, Cultural economy, Cultural tourism, Handicrafts, Felting tradition, felt

Cite as / Atıf: KİYAT, A. (2024). Kültür Ekonomisi ve Turizmi Ekseninde Kırgızlarda Kiyiz (Keçe). Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 14(28), 61-77. <https://doi.org/10.33207/trkede.1376006>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of	31 July 2024

Publication	
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Kültür ve gelenek deneyim sonucu elde edilmiş bilgiler belleğidir. Geleneksel bilgi belleği insanların birbiri ve tabiat ile etkileşimler neticesinde oluşturulmuş, aktarılmış ve çeşitlendirilerek yaşatılmaya devam etmektedir. Bu sebeple geleneksel kültür söz konusu etkileşimlerin ürünü ve bir bütünüdür. Kültürel ürünlerin tamamı bilgi ve deneyim ekseninde oluşturulmuş bireysel bir yaratıcılığın eseridir. Bununla birlikte, yaratma eyleminin bireyselliği kültürün aktarılma ve kültürü yaşatma faaliyetinde toplumsallığa evrilir (Özdemir, 2018: 2). Bireysel yaratım sonucu anonimleşerek yaşatılmaya, aktarılmaya ve sürdürülmeye devam eden her bir kültür ürünü modern çağla birlikte farklı bir süreç içerisine dâhil olmuştur. Modernleşme ve teknolojinin etkisiyle kültür yaratımını, aktarımını ve yayılma sürecini yenilemek durumunda kalmıştır. Nitekim elektronik iletişim araçlarının insanlık hizmetine girmesi toplumları pek çok açıdan yönlendiren en önemli güç hâline (Begiç, 2014: 338) gelmiştir. Günümüzde unutulmaya yüz tutmuş el sanatlarından biri olan keçecilik geleneği, mezkûr gelişmelerden etkilenerek nispeten de olsa bazı toplumlarda varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Başlangıçta tabiat ile iç içe yaşayan insanlar için bu sanat alanı onların günlük hayatlarının ayrılmaz birer parçası olmuştur. O dönemlerde doğa koşullarından korunmak amacıyla örtünen insanlar zamanla sosyal, ekonomik, kültürel ve dinî

değerlerden etkilenecek bölgesel ve millî karakterler bünyesine eklemiştir. Türkler keçeden öncelikle günlük yaşamları için gerekli olan ürünleri elde etmiştir. Yetiştirmiş oldukları hayvanların derilerinden, yünlerinden çeşitli giyim eşyaları yapmışlardır. Konargöçer bir biçimde yaşayan ve hayvancılık ile uğraşan insanların kullanmış oldukları kıyafetlerin sade ve gösterişten uzak olduğu düşünülmektedir (Begiş, 2016: 290-291). Keçenin insanlarca ilk kez nerede, nasıl yapıldığı ve kullanıldığı ile ilgili kesin bir bilgi olmamakla birlikte (Seyirci ve Topbaş, 1999: 577) geleneksel yöntemler kullanılarak yapılmış ilk keçe örneklerine MÖ 4 ve 3. yüzyıllara tarihi uzanan Pazırık Kurganlarında rastlanmıştır (Çeliker, 2011: 2). “Koyun yünü ve keçi kılının dokuma işlemi olmaksızın yalnızca su, sabun ve ısı kullanılarak liflerin kaynaşması ile elde edilen keçe” (Derebaşo ve Oyman, 2016: 31) Türklerin dolayısıyla Kırgızların en eski el sanatı (kol önörçülük) geleneklerinden biridir. Anadolu coğrafyasında unutulmaya yüz tutan bu gelenek Kırgızlar için hâlihazırda önemini korumaktadır. Geçim kaynaklarının önemli bir bölümünü hayvancılık ile sağlayan Kırgızlar, keçecilik sanatını teknoloji ve modernleşmenin etkisiyle çeşitli içerikler oluşturarak geleneği sürdürmeye devam etmektedir. Bu doğrultuda çalışmada, geçmişten günümüze Kırgız toplumunda keçe ve keçecilik geleneğinin görünümü, keçeden elde edilen ürünlerin değişim ve dönüşümü ve bu eksende geleneğin kültür ekonomisi ve turizmüne olan katkıları incelenmiştir.

1. Kırgız Kültüründe Keçecilik Geleneği

1.1. Keçe ve Yapım Süreci

Keçe¹ genellikle koyunların ilkbahar veya yaz aylarında yapılan kırkımdan elde edilen yünlerin pıtrak ve pisliklerden gün ısısı yardımıyla arındırmanın ardından yünün didiklenip liflerin birbirinden ayrıştırılması sonucunda elde edilen mamuldür (Gürçay, 1966: 23, Derebaşo ve Oyman, 2016: 34). Kırgız toplumunda keçe ve keçenin işlenmesine yönelik aşamaları açıklamak önemli görülmektedir. Zira söz konusu geleneğe dair adlandırma, yapım öncesi ve esnasındaki uygulamalar önem arz etmektedir. Dolayısıyla günümüz Kırgız toplumundaki keçe ve türleri, keçenin faydaları, keçenin yapım öncesi, esnası ve sonrasındaki aşamaları, keçenin geçmişten günümüze yaşamış olduğu değişim ve dönüşüm kaynak kişilerden elde edilen bilgiler doğrultusunda değerlendirilmiştir. Bu minvalde öncelikle ilkbahar, yaz ve sonbahar aylarında kırkılan yün, güneş ısısında elekli bir demir üstünde ince değnek (*saboo*) yardımıyla dövülür. Yünün güneşte

¹ Kırgız keçe sanatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Yüzügüldü, 2019).

dövülme sebebi güneşin sıcaklığı ile yündeki yağın ve yünün kolaylıkla birbirinden ayrışmasıdır. Böylelikle yündeki pıtrak ve pislikler işlem doğrultusunda ayrıştırılmış olur. Kırgız Türkçesinde bu işlem *cün saboo* olarak adlandırılmaktadır. Ayrıştırmadan sonra yünler kabarana dek cün saboo işlemi devam ettirilir. Kabaran yünler küçük küçük parçalar hâline getirilir ve tekrar cün saboo işlemi yapılır. Bunun ardından yünler *çiyin* (hasır) üzerine yayılır. Çiy yünleri basmaya, dövmeye ve sağlamlaştırmaya uygun bir alettir. Çiyin üzerine serilen yünlerin incelikleri eşit şekilde olmalıdır. Yayılan yünlerin üzerine bazı yerlerde saf kaynar su bazı yerlerde ise deterjan ürünleri eklenerek su dökülür. Bu işlemin ardından çiy rulo biçiminde dürülür ve bir kumaş parçasıyla sarılır. Ardından ayak yardımıyla basınç uygulanmaya başlanır. Basınç uygulanması ortalama bir ile üç saat arasında sürer. Bu esnada yarım saatte bir çiyin içi açılıp kaynar su eklenir ve rulo şekline getirilip aynı işleme devam edilir. Çiyin içindeki yünlere belli aralıklarla kaynar su eklenme sebebi ise, yünün temiz olmasını ve yünlerin birbirine yapışmasını sağlamaktır. Bütün bu işlemlerden sonra çiydeki yün tertemiz oluncaya dek temiz su ile durulanır. Böylece istenilen yün elde edilir ve böylelikle yün kurutulmaya bırakılır (KK1, 2, 3, 4). Bundan sonraki süreç ise yünün boyanma sürecidir. Boyama işlemi için öncelikle kazanda su kaynatılır. Kazandaki suya boya, tuz ve *uksus* yani sirke eklenir. Eskiden keçenin boyanması için ağırlıklı olarak siyah, beyaz ve kahverengi gibi doğal renkler kullanılmış ve bu boyalar çeşitli bitkilerden elde edilmiştir. Örnek olarak cevizin kabukları, ışkın ve *karagatın* (frenk üzümü) kökü, soğanın kabuğu verilebilir. Dolayısıyla eskiden keçeden yapılan ürünler, imkânların sınırlı olmasından dolayı daha az boyanmıştır. Günümüzde doğal boya kullanılmakla beraber teknolojinin ilerlemesi ile keçe çoğunlukla kimyasal boyalar yardımıyla renklendirilmektedir. Öte yandan, doğal boyaların kullanılmama sebeplerinden biri de doğayı korumak adına. Nitekim günümüzde keçenin renklendirilmesi için oldukça fazla boya ve çeşidine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durum kimyasal boyanın kullanımını arttıran sebeplerden biridir (KK1, 2, 3). Boyama işleminin ardından ürün çeşidine göre keçeye *oyuu, oymo*/motifler/nakışlar işlenmektedir. Kırgız Türkçesinde bu işlem *sayma sayuu* olarak adlandırılmaktadır. Kırgız nakışları² gerek eski gerekse yakın dönemlerde Kırgızların sosyal yaşantısında önemli bir role sahip olmuştur. Söz konusu motifler, Kırgız kozmogonik ve totemik inançlarını muhafaza etmektedir. Bununla birlikte, Kırgız nakışlarının görsel ve estetik amaç ekseninde kullanımının yanı sıra halk kültürü, sosyal hayatı ve halk inancı noktasında da anlamlar

² Kırgız geleneksel motifleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Gülbeyaz, 2013).

içermektedir (Kasiyeva, 2015: 643, Bayrak İşcanoğlu, 2023: 1566). Dolayısıyla keçenin üzerine işlenen motif ve nakışlar Kırgız geleneksel yaşamından izler taşımaktadır. Ancak bununla birlikte, her bir usta nakışçının (*uz*) kendi fikirlerinin de katkısıyla keçeye nakışlar işlenmiştir. Eskiden uzlar nakışları dilek veya istekte bulunmak amacıyla işlemiştir. Bu sebeple keçeden yapılan her bir ürün belli bir konu, istek ve dileğin yansımaları oluşturmaktadır. Bu şekilde bilhassa sözlü iletişimin etkin olduğu dönemlerde insanlar iletişimini keçe yoluyla da sağlamıştır. Kırgız toplumunda keçe üzerine işlenen her bir nakış farklı adlarla anılmaktadır. Örneğin nakışlara *corgo* (at), *cayloo* (yayla), *koçkor müyüz* (koç boynuzu), *arkar müyüz* (yaban koyunu boynuzu), *it kuyruk* (köpek kuyruğu), *bulak* (bulak), *danek* (çekirdek) oyuusu gibi adlar verilmiştir. Nakışlar; *caratılış oyuuları* (tabiat nakışları), *ırım-cırım oyuuları* (halk inanışlarına dayalı nakışlar), *salt oyuuları* (geleneksel nakışlar) gibi gruplara ayrılmaktadır. Her bir nakış ustası doğa ve tabiat, halk inanışları ve geleneğe dayalı olarak işlediği oyuularda farklı anlamları dile getirmiştir. Örneğin, *danek* yani çekirdek oyuusu kimileri için bebeği, kimileri için *önüp-ösüü* yani gelişme ve büyümeyi, kimileri için hayvanların yavrularını, kimileri için bitkilerdeki filizlenmeyi, kimileri için ise aileyi ifade etmektedir. Başka bir örnek ise, *müyüz* (boynuz) oyuusudur. Bu nakış hayvanlardaki boynuzu ifade etmenin yanı sıra Manas oyuusu olarak da adlandırılmaktadır. Zira bu oymo Manasçının oturuş şeklini andırır (KK3). Dolayısıyla her bir uz işlediği nakışlara kendi düşünceleri doğrultusunda anlamlar vermiş ve bu ekseninde geometrik şekiller yaparak bireysel yaratıcılıklarını ortaya koymuştur. Eskiden geometrik şekiller için Rusça *lekalo* (kalıp) adı verilen kağıttan kalıplar kullanılmış ve bu kalıplar ihtiyaca göre elden ele verilerek köydeki diğer insanların ihtiyaçları karşılanmıştır. Günümüzde ise, hazır geometrik kalıplar kullanılmaktadır. Genel itibarıyla, geleneksel yöntemler kullanılarak kiyizin yapımı yukarıda belirtilen aşamalardan oluşmaktadır. Keçeden yapılan bir ürünün ne kadar sürede sonlanacağı ise yapılan ürünün niteliğine, niceliğine, büyüklüğüne ve yapan kişilerin sayılarına göre değişebilmektedir. Ancak genel itibarıyla sıralanan işlemler ekseninde geleneksel keçe yapımı uzun süre almaktadır. Bununla birlikte, günümüzde geleneksel yollarla kiyiz yapımında azalmalar söz konusudur. Zira teknoloji ile kiyiz aletlerindeki çeşitlilik ve artış (yünü çırpma aleti/*saboo*, keçe basma aleti, çamaşır makinesi vb.), kullanılan hazır boyalar ve makineler duruma sebep olmuştur. Öte yandan, yaşanan gelişmeler kol gücüne duyulan ihtiyacı azaltması, arz talep dengesini karşılaması bakımından önemli bir işleve hizmet etmektedir. Bu şekilde fabrikasyona dayalı ancak kolay ve kısa sürede üretimler sağlanmaya çalışılmaktadır (KK3, 4).

1.2. Keçe ve İşlevleri

Kırgızlar, coğrafya ve iklim dolayısıyla eskiden konargöçer yaşam biçimi sürmüş bir Türk boyudur. Dolayısıyla kiyiz Kırgız yaşamında çok eski zamanlardan beri var olan kültürel bir miras unsurudur. Keçe; yılın sıcak aylarında serin, soğuk aylarında sıcak tutma özelliği ve doğal, temiz, hafif ve kolay taşınabilir bir ürün olma nitelikleri ile işlevsel pek çok yönü bünyesinde barındırmaktadır. Bu nitelikler, keçenin yüzyıllar boyu kullanılmasına sebep olmuştur. Kırgızların yaşamı kiyiz üzerinde başlamış ve kiyiz üzerinde son bulmuştur. Bu minvalde, günümüzde “*Kırgız kiyizde törölüp kiyizde ölot/Kırgız keçe üzerinde doğar, keçe üzerinde ölür.*” diye söz mevcuttur (KK3). Kırgızlar, *boz üyde* (yurt) doğmuş ve boz üyde vefat etmiştir. Zira kiyiz geçmişte Kırgızların mesken alanı olmuş ve boz üyler kiyizden yapılmıştır. Duvardaki *tuş kiyiz* (duvar halısı) zorlu kış aylarında termal etkisiyle Kırgızları soğuktan korumuştur. Ayrıca merhumun cesedinin ezilmemesi, kokmaması ve donmaması için de keçe kullanılmıştır. Bunlara ek olarak günümüz halısının işlevi eskiden *şırdak* (yer halısı) ile sağlanmıştır. Yaz aylarında serin, kış aylarında sıcak tutma etkisi ile boz üylerde *şırdak* kullanılmıştır. Bunun yanı sıra eskiden kiyiz; at koşulları, ayakkabı, çorap, baş giysisi gibi giyim kuşam eşyalarının yapımında da kullanılmıştır. Böylelikle Kırgız toplumunda keçe; coğrafya, iklim, doğa ve çevre şartlarına bağlı olarak gündelik hayatta kullanılmaya başlanmıştır.

1.3. Keçenin Özellikleri, Muhafaza Edilmesi ve Aktarımı

Yünün niteliği keçenin kalitesini de belirlemektedir. Bu sebeple koyunlardan elde edilen yün, kalitesine göre kiyizde kullanılmaktadır. Bu bakımdan keçeyi işleyenler, öncelikle kırkılan yünün kalitesini değerlendirmişlerdir. Sert kıllı yünler kiyiz yapmak için uygun görülmemiş ve dolayısıyla keçe için tercih edilmemiştir. Kiyiz için en uygun ve nitelikli yün, *uyañ* (yumuşak) yününe sahip koyunlardan elde edilen yündür. Bu yün türü günümüzde *merinos* yün olarak bilinmektedir. En iyi kalpaklar bu yün çeşidinden yapılır. İkinci kaliteli yün türü *carım uyañ cündüü* (yarı yumuşak yün) koyunların yünüdür. Boz üy ve *şırdak*ın keçesi daha çok bu yün türünden yapılır. Üçüncü yün türü ise, *kılçıkтуу cündüü* (kılçıklı yün) koyundan elde edilen yündür. Söz konusu yün türündekiler çok iyi işlenemediklerinden ve birbirine bağlanamadıklarından bu yün türünden iyi bir keçe elde edilemez. Bu yünden *arkan* yani kendir, boz üyün ipleri yapılır (KK1, 3, 5). Sonuç olarak zikrolunan yün türlerine göre keçe çeşitleri ve keçenin kalitesi belirlenir. İşlenmiş bir kiyiz mamulünün uzun süre muhafaza edilmesi ise, dönemlere göre farklılık arz etmektedir. Eskiden kiyizin renklendirilmesi için doğal boyalar kullanılmıştır. Dolayısıyla bu

husus keçeye kısa sürede kurt düşmesine sebep olmuştur. Keçenin çürümesini önlemek amacıyla ise, keçeye suyun temas etmemesi, keçenin nemli olmaması, belli aralıklarla keçenin gün ısısında durması ve çırpılması sağlanmıştır. Bunlara ek olarak *şıbak* (Yavşan ya da Pelin bitkisi), *ermen* (Pelin bitkisi) gibi çeşitli kokulu bitkiler kullanılmıştır (KK3). Günümüzde ise, keçe kimyasal boyalar ile renklendirildiğinden çürüme veya kurtlanma olmamaktadır (KK1).

Geleneksel bilgi ve deneyim belleği genellikle yaşlılar ve kadınlar tarafından geçmişten günümüze ve geleceğe taşınmaktadır. Yaşlıların yanında özellikle kadınların toplumsal konuları ile geleneksel bilgi belleği taşıyıcılığı arasında güçlü bir bağ vardır. Kadınlar geleneksel bilgi temelinde toplumsal, kültürel, bilhassa da ekonomik değer üreterek kendi konularını belirlerler (Özdemir, 2018: 14). Geleneksel keçe yapımı da geçmişten günümüze çoğunlukla kadınlar tarafından sürdürülmüştür. Usta-çırak ilişkisi ekseninde kadınlar, bu el sanatını anne veya büyükannelerinden öğrenmiştir (KK1, 3, 4, 5). Söz konusu öğreti onların çocukları veya torunlarına asırlardır aktarıla gelmiştir. Bu durum, geleneksel bilgi ve deneyimin yaşatılmasını sağlamakla kalmamış, ayrıca kadınlara istihdam alanı da yaratmıştır. Böylelikle geleneksel bilgi belleğinin taşıyıcıları kültür ekonomisinin sürdürülmesine de katkıda bulunmuşlardır.

2. Kültür Ekonomisi ve Turizmi Açısından Keçe

Küreselleşme ve yerelleşme birbirinin karşısı kavramlar olarak algılanmış olsa da birbirleri ile olan etkileşim, eşzamanlı ve birlikte bir hareket tarzını nitelendirmektedir (İçli, 2001: 163). Dolayısıyla küreselleşme ve yerelleşme birbirine oldukça bağlı kavramlardır. Elektronik, sanal ve dijital geçişin hızlanması ile toplumlar yerel ve küresel ölçekte birtakım değişiklikler yaşamaya başlamıştır. Nitekim belirtilen dinamikler yeni kültür bağlamları, yeni sistemleri, araçları, ürün ve hizmetlerle aktörleri beraberinde getirmiştir. Mevcut olan kültürel bellek hızla elektronik, sanal ve dijital ortamlara aktarılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla yerel ve küresel ölçekte değişen dünyada kültürel yaratım, aktarım ve tüketim farklı hâle gelmiştir (Özdemir, 2009: 75-76). Küreselleşme hızının arttığı günümüz çağında kültürün söz konusu dinamikler ekseninde farklı bir biçimde okunma gerekliliği ortaya çıkmıştır. Zira yerel bazda düşünülen kültür, küreselleşme sürecine çoktan dâhil olmuştur. Endüstrileşme, küreselleşme ve çağdaşlaşma kapitalist toplumların oluşmasına sebep olmuş ve dolayısıyla söz konusu toplumlar insanlara bu temel doğrultusunda yön vermek istemiştir. Bilhassa tüketim odaklı olan bu toplumlar, insanların ürün tercihlerinde etkili rol oynamışlardır. Theodor Adorno ve Max Horkheimer tüketim, kültür ve seri

üretim arasındaki ilişkiyi incelemek için *kitle kültürü*³ kavramı yerine *kültür endüstrisi* kavramını kullanmışlardır. Onlar kültür endüstrisi kavramını, eski ile tanıdık olanın yeni bir nitelikte birleşmesi ve kavramın kasıtlı bir şekilde tüketicileri kendine uyduran bir sisteme sahip olması (Adarno, 2003, 2012: 49) olarak değerlendirmişlerdir. Onların mezkûr kavramı tercih etmelerinin sebebi kapitalist toplumlarda insanların seri üretilen ürünler içinde benzer tercihleri yapan varlıklara indirgenmesi, tüketimlerinin kontrol edilmesi ve pasifleştirilmesine yönelik tepkidir. Dolayısıyla bu tutum her türlü bireysel tercihi göz ardı ettiğinden bireylere zarar vermekte ve aynı zamanda bireyselliğin yok edilişi anlamını da içermektedir (Özdemir, 2012: 32). Kültür endüstrisi zamanında “insanların kendi ürettikleri endüstriyel ürünlerin esiri haline gelmeleri” (Kara, 2014: 53) gibi olumsuzlukla anılmış olsa da bir taraftan kültürel yayılmacılığın diğer taraftan yerel, ulusal, yöresel zenginliğin, çeşitliliğin, özgünlüğün ve belleğin küresele taşınmasını da olanaklı duruma getirmiştir (Özdemir, 2009: 84). Söz konusu husus *kültür ekonomisi, kültür endüstrisi, deneyim ekonomisi, yaratıcı ekonomi, yaratıcı endüstriler, kültürel ve yaratıcı endüstriler* gibi farklı adlarla anılan kavramlarla somut ve somut olmayan kültürel miras ile öz sanat alanlarına temel kaynak olarak değerlendirilmelidir (Özdemir, 2018: 15-16). Geleneksel el sanatlarından biri olan keçe ve keçeden yapılan ürünler, Kırgız toplumunun önemli bir temel geçim kaynağıdır. Kırgızlar ilk başlarda keçeyi günlük temel ihtiyaçlar doğrultusunda kullanmaya başlamış, zamanla değişen dünyada keçenin kullanım alanlarını ve görünümünü değiştirmeye başlamışlardır. Dolayısıyla keçe günlük ve yerel olma niteliğinin yanı sıra küreselleşen çağa uyarlanarak temel ihtiyaçların yanında farklı ihtiyaçlarda kullanılmaya başlanmıştır. Geleneksel bilgi işlevsel olduğu sürece ilgili bilgi ve deneyim belleğinde bir sonraki nesle aktarılır. Dolayısıyla gelenek ve kültür, bilgi ve deneyimlerin eleştirel yaratıcı yaklaşımların güncellenmesi ve dönüştürülmesi süzgecinden geçerek gelecek kuşaklara aktarılır (Özdemir, 2018: 8). Keçe sanatı söz konusu eleştirel tutum süzgecinden geçerek kendini güncellemiş ve gerekli değişim ve dönüşümleri geçirmiştir. Bu bakımdan, hâlihazırda Kırgız toplumunda keçe ve keçeden yapılan ürünler ülke ve halkına ciddi istihdam alanları sağlamaktadır. Keçenin böylesine önemli bir ihtiyacı karşılamakta olması pek çok toplumda unutulmaya yüz tutma özelliğinden sıyrılarak kültür ekonomisine işlevsel bir katkı sunmuştur. İnsanlar, kendi evlerinde keçeyi satmanın yanı sıra

³ Kitle kültürü veya popüler kültürün hızla yayılması geleneksel kültürün söz konusu hızın karşısında olumsuzluklar yaşadığı somut olmayan kültürel miras sözleşmelerinde de yer verilmiştir (Oğuz, 2009: 9).

pazarlarda, mağazalarda, çeşitli satış yerlerinde, atölyelerde, organize edilen festival ve etkinliklerde, sosyal medya ortamlarında keçeden yapılan ürünleri satmaktadırlar. Bu husus ülke içerisinde bir sirkülasyona sebep olmakta ve tarım, ekonomi, kültür, turizm gibi bakanlıklar özelinde ülkeye kültür ekonomisi ve turizmi açısından önemli katkılar sunmaktadır. Bunun yanı sıra başta Bişkek kenti olmak üzere bazı kentlerde işverenlerin kişilere sağlamış olduğu iş imkânları da sirkülasyonu arttırmaktadır. Böylelikle kentleşmenin hızlı yaşandığı yerlerde insanlar özgün, farklı ve nitelikli el yapımı ürünleri yaparak kendilerine istihdam alanları oluşturmaktadırlar. Ayrıca bu şekilde keçe sanatının bir sonraki nesillere aktarımı sağlanmış olmaktadır. Bu durum, söz konusu kentlerde kültürel çeşitliliğin farklı biçimde ifade edilmesini de sağlamaktadır.

Günümüz ekonomisi farklılık ve özgünlük ekonomisi üzerine inşa edilmiştir. Bu sırada rekabet, farklılık ve özgünlük ekseninde yürütülmektedir. Söz konusu farklılık ve özgünlüğün temel kaynağını ise, ulusal tarih ve kültür bellekleri oluşturmaktadır. Bunlardan elde edilenler tasarımcıların bireysel yaratım icralarından çağdaş ve özgün ürünlerine dönüştürülerek tüketicilerce tüketimi sağlanmaktadır (Özdemir, 2012: 39). Keçe, bireysel yaratıcının ürünü olarak gerek Kırgızistan'da gerekse başka ülkelerde farklı ve özgün nitelikleri ile tüketiciyle buluşturulmaktadır. Keçe ve keçeden yapılan ürünler, Kırgızistan'da yaşayan yerli halkın yanı sıra ülkeye gelen yabancıların da ilgisini çekmektedir. Kullanım açısından pek çok işlevsel özelliğe haiz olan keçe, bireysel yaratıcıların tasarımları ile kullanıcılarına zengin ve çeşitli seçenekler oluşturmaktadır. Bu ekseninde seccade, yoga matı, yer ve duvar halısı, çeşitli oyuncaklar, terlik, kadın ve erkek baş giysisi, çerçeve, yastık, minder, telefon ve koltuk kılıfı, bilgisayar çantası, cüzdan, eldiven, atkı, geleneksel hediyelik boz üy (yurt), şal, duvar için süs eşyası, oyuncak bebek, çeşitli aksesuarlar, anahtarlık, geleneksel kadın ve erkek giyimleri gibi pek çok ürün, çağdaş ve geleneksel çizgide birleştirilerek keçeden üretimi yapılmaktadır (KK1, 2, 3, 4, 5). Böylece Kırgız ulusal tarihi ve kültür belleği çağdaş dünyaya uyarlanarak değişim ve dönüşüm yaşamaktadır. Bu husus benzer şekilde “kültür turizminin gelenek kültürünün kültürel ekonomik değerini arttırmaya” (Özdemir, 2018: 16) da sebep olmaktadır. Nitekim Türkiye, Amerika, Rusya, Almanya, Japonya, Çin, Arap ve Avrupa ülkeleri, Kazakistan, Özbekistan, Tacikistan, Hindistan gibi ülkelere gelen turistler ve bu ülkelerin vatandaşlarına satılan ürünler durumu kanıtlar niteliktedir. Bu bakımdan kültür turizmi, kültürel mirasın kültürel ve yaratıcı alanlarının kültürel ekonomik değere dönüştürülmesi sürecinde etkili birer faktördür (Özdemir ve Özdemir, 2020: 16). Keçe

üzerine işlenen nakışlar ve desenler geleneksel Kırgız yaşantısı, düşüncesi, felsefesi ile bütünleşerek önemli bir ekonomik değer olarak turistlerin ilgi odağı hâline getirilmektedir. Kültür turizmi bu özelliği ile “Geleneğin doğası ve doğallığının korunmasını ve kendi sürecinde yaşayarak ve gelişerek devam etmesini sağlar.” (Özdemir, 2012: 230). Ayrıca kültürel belleğin taşıyıcıları gerekirse siparişlerde turistlerin de arzularını dikkate alarak özel üretimler yapabilmektedirler. Bu bağlamda bilhassa kalpak,⁴ boz üy,⁵ şırdak, hediyelik ve turistik eşyalar satılmakta ve turistlerce onlara rağbet edilmektedir (KK2, 3, 5).

Kent merkezlerini canlandırmak, söz konusu yerleri eğlence, tüketim ve turizm alanları olarak organize etmek, kentin kültür ve sanat hayatını canlandırmaya yönelik atılan adımlar, yatırımlar ve desteklenen girişimler kentlerde kültürel canlılık ve çok kültürlü karşılaşma ve buluşma noktaları yaratmaktadır (Geniş, 2011: 56). Kentlerde yerel ve yöresel unsurlara dair kutlamaların gerçekleştirilmesi geleneksel bilginin kültürel aktarımını ve özgünlüğünü ortaya koyar. Bu tür faaliyetler bilhassa müzik, dans, giyim kuşam, inanış ve sözlü edebiyat gibi geleneklerden oluşan bir bütünün armonisini ifade etmektedir. Dolayısıyla kutlama, toplu etkinlik, şenlik gibi organizasyonlar icracılar, gelenekler, kültürler ve yaşam alanları arasında yaratıcı etkileşimlere sebep olmaktadır. Bu husus, kültür turizminin temel çekicilikleri arasındadır (Özdemir, 2012: 238, Özdemir ve Özdemir, 2020: 6-7). Bunların yanı sıra somut olmayan kültürel miras listelerinin temsili ve acil koruma listelerine pek çok ülkenin kültürel miras unsurları kaydedilmiştir. Bu husus kültür turizmi ve ekonomi boyutunu etkilediği gibi kültürel maddi ve manevi değerlerin toplumlarda devamlılığını da göstermektedir. Zira söz konusu listelere kaydedilen unsurlardan ötürü gerçekleştirilen her bir festival, şenlik, kutlama kültürel maddi ve manevi değerlere gerekli katkıyı sağlamaktadır. Kırgızistan’da şırdak,⁶ ala kiyiz,⁷ boz üy⁸ gibi kültürel miras ürünleri Unesco’nun somut olmayan kültürel mirası listesindedir. Ülkede söz konusu kültürel miras unsurları ile ilgili organize edilen etkinliklerde geçeden yapılan diğer ürünlerin tanıtımı ve satışı yapılmaktadır. Bu durum, kültür turizmi ve ekonomisine oldukça

⁴ Geleneksel Kırgız erkek baş giysisi olan kalpak genç, yaşlı bütün erkeklerce kullanılmaktadır. Kalpak her mevsim kullanılabilen, soğuk ve iyi derecede sıcak dengesini sağlayan bir baş giysisidir (Arıkan ve Kallıncı, 2008: 35).

⁵ Boz yün kışın sıcak, yazın serin bir etkiye sahip olması, kolayca kurulup toplanabilir olması Kırgız hayatını son derece kolaylaştırmıştır (Gül, 2015: 114; Dıykanbayeva, 2017: 217).

⁶ Somut olmayan kültürel miras listesine 2012 yılında girmiştir.

⁷ Somut olmayan kültürel miras listesine 2012 yılında girmiştir.

⁸ Somut olmayan kültürel miras listesine 2014 yılında girmiştir.

önemli katkı sağlamakta ve son yıllarda rağbette olan doğal ve el yapımı hediyelik eşyaları yerli halk ve turistlerin ilgisine sunmayı sağlamaktadır. “Kırgız devleti turistleri farklı bölgelere çekmek için organize ettiği festivallerde kültürel ve etno niteliğe sahip el yapımı ürünlerin küresel boyutta değer kazanmasına iki bin altı yılından beri destekte bulunmaktadır. Ayrıca pek çok seyahat acentesi programlarında turistleri Kırgızistan’a çekme planları yapmaktadır. Festivallere teknik ve finansal destek uluslararası veya yerel organizasyonlar tarafından da sağlanmaktadır.” (Beksultanova vd., 2021: 2). Ülkede üç defa gerçekleştirilen “Köçmөndör oyunu/Göçmenler Oyunu” keçenin ulusal ve evrensel boyutta tanıtımına ciddi katkılar sağlamıştır (KK3). Bilhassa bu etkinlikten sonra keçenin tanınırlığı, popülerliği ve etkinliği artmaya başlamıştır. Bununla birlikte, her ne kadar Kırgız devleti ulusal ve uluslararası destek sağlayarak turistleri ülkeye çekmeye çalışsa da bu konudaki etkinliğini tam olarak ortaya koyamamıştır. Zira kaynak kişiler devletin bu konuda adım attığını fakat yapılanların eksik olduğunu dile getirmişlerdir (KK1, 2, 3, 4).

Kültüre dair unsurların korunması, sürdürülmesi ve aktarılması toplumlar için oldukça önemli bir meseledir. Bu durum günümüzde kültürün dijitale aktarılması yolu ile de sağlanmaktadır. Bu açıdan medya ve organlarına büyük görev düşmektedir. “Medyanın işlevlerinden biri kültürün devamlılığını sağlamaktır. Bu noktada kültürel tarih, gelenek, toplumsal değerler” (Mora, 2008: 6), kültüre ait öge ve kodlamalar gelecek nesillere medya aralığıyla da aktarılır. Bu husus keçecilik geleneğinin de tanınması, aktarılması ve sürdürülmesi açısından önemlidir. Zira pek çok turist ve icracı medya organları aracılığıyla keçe ile ilgili bilgiler edinmektedir. Turistler internet üzerinde bulunan sosyal medya araçlarından veya ilgili sitelerde keçeden yapılan ürünleri görüp sipariş vermektedir. Böylelikle keçe sanatı başka ülkelerde tanınırlık kazanıp ülkeye ekonomik bir değer sağlamış olur. İnternet ortamlarındaki videolar, keçe sanatı ile ilgili çeşitli siteler, sosyal medya ortamları (facebook, instagram vd.) küçükten büyüğe herkesin ilgisini çekmektedir (KK3). Bu yolla keçecilik geleneğini öğrenmeyi isteyen pek çok gence ilgili eğitim ve öğretim sağlanabilir. Ayrıca bu ortamlar, insanların internet üzerinden beğendikleri veya ihtiyaç duydukları ürünleri sipariş etmelerini de sağlamaktadır. Bunlara ek olarak ülkede gerçekleştirilen tören, kutlama, festival gibi etkinliklerdeki haberler ve röportajlar, çekilen videolar keçenin tanınırlığı, popülerliği ve aktarımına katkıda bulunur (KK4).

“Somut olmayan kültürel mirasın sürdürülebilirliğini sağlamanın etkili yollarından biri mirasın profesyonel taşıyıcılarının diğer bir ifadeyle

ustaların bilgi ve yeteneklerinin artırılması ve söz konusu mirası genç kuşaklara aktarımının sağlanmasıdır” (Ekici ve Fedakar, 2014: 41). Keçecilik geleneği eskiden beri Kırgız toplumunda aktarımı devam ettirilen bir kültürel mirastır. Bu geleneğin sürdürülmesinin temel ve belki de en önemli sebeplerinden biri toplum için pek çok işlevsel niteliğe sahip olmasıdır. Keçecilik geleneğinin sürdürülebilirliği çoğunlukla yaşlı ve kadın icracılar tarafından sağlanmaktadır. Anne, büyükanne, komşu gibi usta (uz) icracılardan ilgili öğretiyi öğrenen genç kuşak çıraklar, edindikleri geleneksel bilgi ve deneyimi bir sonraki kuşağa aktarmaktadır (KK1, 3, 4, 5). Bununla birlikte, bu geleneğin icracılarını yalnızca kadınlar oluşturmamakta, erkekler de geleneksel öğretiyi icra etmektedirler. Söz gelimi yünün kırkımında, çiy içine konulan yünün rulo hâline getirildikten sonra uygulanan basınçta, ürünlerin satışı gibi hususlarda geleneğin sürdürülmesine erkekler de katkıda bulunmaktadır (KK2). Böylelikle söz konusu geleneksel bilginin aktarımında erkekler de rol almaktadır. Bunlara ek olarak bu kültürel mirasın sürdürümünde ve aktarımında icracıların yapmış olduğu farklı faaliyetler de bulunmaktadır. Söz konusu icracılar, keçecilik geleneğini öğrenmek isteyen herkese özel eğitimler vererek geleneği öğretirler. Ayrıca öğretiyi, organize edilen çeşitli etkinlik ve projelerde de yapmaktadırlar (KK4). Buna ek olarak gençleri teşvik etmek, onların keçeyle olan ilgisini çekmek için kısa süreli eğitim kursları verilmekte ve her yıl bilimsel konferans ve toplantılar düzenlenmektedir. Böylelikle keçe sanatının en iyi ustalarını belirler ve dolayısıyla keçe ustası kadrolarını oluşturmuş olurlar (KK3). Keçenin sürdürülmesini sağlayan unsurlardan biri de özel kuruluşların mevcudiyetidir. Bu kuruluşlar, planlamalarına göre tanıtımlar, törenler, festivaller organize ederler. Söz konusu husus genç kuşak veya yetişkinlerin bilinçlenmesi ve farkındalıklarının oluşmasında etkili olmaktadır. Bu ve buna benzer hususlar, geleneksel keçe sanatının ülke genelinde sürdürülmesi açısından oldukça önemlidir. Yirmi birinci yüzyılın modern ve teknoloji çağı olması geleneğin aktarımı ve sürdürülmesi hususunda zaman zaman olumsuz etkilerin yaşanmasına sebebiyet verse de sıralanan hususlar ekseninde keçecilik geleneği toplumda sürdürülmeye devam etmektedir.

Kırgız toplumunda keçecilik geleneğinin günümüze dek etkin bir biçimde sürdürülme nedenleri pek fazla olmakla birlikte bu işlevsel ve pragmatik niteliklerden en dikkate değerleri insanlara ve ülkeye sağlamış olduğu ekonomik gelirdir. Ülkede keçecilik geleneğini meslek edinip keçeden ekonomik kazanç sağlayan pek çok kadın ve erkek icracı bulunmaktadır. Bu icracılar gerek kendi evlerinde gerek iş yerlerinde gerekse özel veya devlet

kurum ve kuruluşlarında keçecilik geleneğine dair ürünler tasarlayarak geçimlerini sağlamaktadır. Ülke genelinde söz konusu istihdama katkıda bulunan pek çok işyeri, atölye, fabrika, kurum ve kuruluş bulunmaktadır (KK4). Bu hususa en büyük desteği başkent Bişkek'te Oş pazarında bulunan "Kıyal"⁹ adlı işletme örnek olarak verilmelidir. Zira bu işletme, ülkede el sanatlarının sürdürülmesi konusunda en büyük ve önemli işletme özelliğini bünyesinde barındırmaktadır. Söz konusu işletme 1969 yılından beri ülkeye hizmet vermektedir. Bunun yanında *Kırgız kol önörçülör uyumu*¹⁰ (Kırgız El Sanatları Kurumu) da gerek geleneğin öğretimi gerekse aktarımında önemli bir etkiye sahiptir (KK4). Keçenin gelişiminde, aktarımında ve ekonomik bir değer kazanmasında ülke çapında yapılan çeşitli etkinliklerden de bahsetmek gerekir. Bu etkinliklerde gerçekleştirilen forumlar,¹¹ yarışmalar,¹² festivaller, projeler, kutlamalar ve sergiler keçenin maddi ve manevi değer kazanmasında oldukça etkilidirler. Söz gelimi, Bişkek'teki ve Isık Göl'deki oymo festivali (2006'dan beri yapılmaktadır.), Narın'daki Şırdak Festivali (2010 yılından beri yapılmaktadır.), Isık Göl'deki Boz Üy Festivali, Alakiyiz Festivali gibi çeşitli uluslararası festivaller örnek verilebilir. Bu festivallerin amacı ulusal ve uluslararası kültürel ve ekonomik bağları güçlendirmek, kültürel mirası korumak, el sanatlarının uluslararası tanınırlığını sağlamak, ülkenin ekolojisini korumak ve ülkeyi kültür turizmi ülkesi olarak tanıtmaktır (KK3). Bu etkinliklere yerel ve uluslararası pek çok katılım sağlanmaktadır. Ayrıca çeşitli mağaza ve pazarlarda da keçeden yapılan ürünlerin satışı yapılmaktadır. Bişkek'te yer alan "Sum" ve "Gum" adlı alışveriş merkezleri, Oş, Dordoy, Orto-Say gibi pazarlar; Oş bölgesindeki Kara-Suu pazarı keçe ürünlerinin satışının yapıldığı en önemli satış mekânları olarak örnek verilebilir. Bunlardan başka çeşitli medya ortamlarındaki özel sayfalar keçenin tanınması, korunması, sürdürülmesi ve nihayetinde satışının yapılmasında önemli role sahiptir. Örneğin Kiyiz Düynö (Keçe Dünyası), Handmade, Kiyiz Group (Keçe Grubu), by Alay, Nukura Shyrdak gibi adlarla pek çok instagram, facebook ve kişisel özel sayfalarda keçenin tanıtımı, keçeden ürünlerinin satışı, keçe ile ilgili eğitici

⁹ Bu işletme ve orada keçe geleneğini sürdüren icracılarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Asangaziyeva, 2006).

¹⁰ Kırgız kol önörçülör uyumunun günümüzdeki adı *Cumuşçu cana kol önörçülör soyuzu*'dur.

¹¹ Örneğin *Köçmön sırtı* (Göçmen sırtı) adlı forum 2022'de Bişkek'te Millî Tarih Müzesinde gerçekleştirilmiştir. Bu forumun amacı el sanatlarını dünyaya tanıtmaktır. Forumda keçe icracılarına çeşitli ödüller verilmiştir. Bu forumda el sanatları ile ilgili çeşitli sergiler, eğitimler, konferans ve kongreler gerçekleştirilmiştir.

¹² Örneğin, Kırçın yaylasında gerçekleştirilen Göçmenler Oyununda el sanatları ile ilgili çeşitli yarışmalar düzenlenmiştir.

videolar bulunmaktadır. Ayrıca bu platformlarda ülkede gerçekleştirilecek olan projeler, festivaller, forumlar, sergiler ve yarışmaların duyuruları yapılmaktadır. Söz konusu yerlerde satışı yapılan keçenin maddi değeri ise boyutu, uzunluğu, niteliği ve emek işçiliğine göre değişmektedir. Ülkedeki mevsimsel yapılan yayla ve kış turizmi de kiyizin tanınması, kültür ekonomisi ve turizmine olan katkıları ile bahsedilmesi gereken diğer hususlardandır. Örneğin Soñ-Köl, Kırçın, Kök-Cayık, Çuñkurçak gibi yaylalara yerli ve yabancı pek çok insan gitmektedir. Yaylalardaki boz üyeler, şırdaklar, tuş kiyizler, keçeden yapılan hediyelik eşyalar, giysiler keçenin tanınmasına oldukça önemli katkılar sağlamaktadır.

Sonuç

En eski el sanatlarından biri olan keçecilik geleneği, değişen dünyayla birlikte zamanla yerini teknolojiye bırakmıştır. Küreselleşme ve modernleşmenin daha hızlı yaşandığı toplumlarda seri üretimle birlikte makineleşmiş sanayi, keçeye olan rağbeti azaltmıştır. Ancak bu durum Kırgızlar için olumlu yönde gelişmiştir. Kırgız toplumunun eskiden beri geçim kaynağının ve ekonomisinin büyük ölçüde hayvancılığa dayalı olması keçecilik geleneğinin unutulup gitmesinden ziyade sürdürümünü ve aktarımını sağlamıştır. Zira Kırgızistan, hammadde bakımından keçeye ilgili zengin bir içeriğe sahiptir. Keçe, yerel ölçekte ülkenin kültür ekonomisi ve turizmine ve geleneksel el sanatları bakımından uluslararası düzeyde tanınır olmasına katkı sağlamıştır. Bunlardan başka toplumda keçe insanlar arasında statü göstergesi olarak da değerlendirilmiştir. Zira çeşitli tören, düğün, kutlamalarda en kaliteli ve pahalı keçe ürünleri dost ve akrabalara hediye olarak verilmiş ve verilmektedir. Her bir keçe ürünü, kişinin saygınlığına ve kişiye hürmete göre hediye edilmektedir.

Ülkede keçecilik geleneğinin devamlılığı ve niteliğin daha da artması için devlet desteğine daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Devlet bu konuda icracılara maddi ve manevi destek sağlamalıdır. Uluslararası mecrada daha etkin bir konuma gelebilmek amacıyla icracılar gerekli olan durumlara yönelik formal eğitimler almalıdır. Bununla ilgili, birden fazla yabancı dil bilmeli, pazarlamacılık yeteneği olmalı, farkındalık sahibi bilinçli bir hâle getirilmelidirler. Köy, ilçe, kent ve bölgelerdeki iş yerleri, fabrika ve atölyelerin sayısı arttırılmalıdır. Okullardaki el sanatlarına yönelik ders saatleri daha fazla olmalıdır.

KAYNAKÇA

- ADARNO, Theodor. W, (2003), “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken”, Çev. Bülent O. DOĞAN, *Cogito Dergisi*, 36.
- ADARNO, Theodor.W, (2012), *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, Çev. N. ÜLGER, M. TÜZEL, E. GEN, İşletişim Yayınları, İstanbul.
- ARIKAN, Metin, KALLİMCİ, İsmail Turan, (2008), “Kutsal Kırgız Kalpağı”, *Turkish Studies*, 3.2, 33-42.
- ASANGAZİYEVA, Janara, (2006), *Kırgız Kültüründe Keçe Sanatı ve Keçe Yapanların Eğitim Durumları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- BAYRAK İŞCANOĞLU, İlknur, (2023), “Geleneksel Kırgız Nakışları”, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 12, 1562-1568.
- BEGİÇ, Hacer Nurgül, (2014), *Gelenekteki Değişim ve Keçecilik Sanatı*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- BEGİÇ, Hacer Nurgül, (2016), “Giyim-Kuşam Kültüründe Keçe Sanatına Tarihsel Bir Bakış”, *SUTAD*, 40, 287-297.
- BEKSULTANOVA, vd., (2021), “Handicraft Tourism in Kyrgyzstan: Features and Prospects”, *E3S Web of Conferences*, 284.1, 1-9.
- ÇELİKER, Deniz, (2011), “Geçmişten Günümüze Türklerde Keçecilik ve Keçe Yapımında Yeni Teknikler”, *Art-e Sanat Dergisi*, 4.8, 1-22.
- DEREBAŞO, Zuhul ve OYMAN, Naile Rengin (2016), “Geleneksel Şırdak Keçe Tekniği ve Uygulamaları”, *ASOS JOURNAL*, 28, 29-54.
- DIYKANBAYEVA, Mayramgül, (2017), “Kırgız Kültüründe Boz Üy”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 38, 217-226.
- EKİCİ, Metin, FEDAKAR Pınar, (2014), “Gelenek, Aktarma, Dönüşüm ve Kültür Endüstrisi Bağlamında Nazar ve Nazar Boncuğu”, *Millî Folklor*, 26.101, 40-50.
- GENİŞ, Şerife, (2011), “Küreselleşme, Kent ve Kültür”, *İdealkent*, 3, 48-61.
- GİRGİÇ, Salih, (2023), *Türkiye ile Kırgızistan Keçeciliğinin Motif ve Teknik Açılardan Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- GÜL, Yavuz Ercan, (2015), “Kırgız Türklerinde ‘Boz Üy’ (Çadır) Geleneği”, *Gazi Türkiyat*, 17, 113-120.
- GÜLBELBAZ, Kürşad, (2013), “Kırgız Halkoyunları ve Giysileri”, *Akademik Bakış Dergisi*, 38 1-13.
- GÜRÇAY, Hikmet, (1966), “Keçe ve Keçecilik”, *Türk Etnografya Dergisi*, 59.21, 21-32.
- İÇLİ, Gönül, (2001), “Küreselleşme ve Kültür”, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 25.2, 163-172.

- KARA, Tolga, (2014), “Kültür Endüstrisi Kavramı Çerçevesinde Medya Ürünleri: Eleştirel Yaklaşım”, *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication – TOJDAC*, 4.1, 51-60.
- KASİYEVA, Aida (2015), “Symbolic Analysis and Classification of Kyrgyz Patterns and Ornaments”, *Turkish Studies*, 10.4, 637-658.
- MORA, Necla, (2008), “Medya ve Kültürel Kimlik”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 5.1, 1-14.
- OĞUZ, M. Öcal, (2009), “Somut Olmayan Kültürel Miras ve Kültürel İfade Çeşitliliği”, *Milli Folklor*, 21.82, 6-12.
- ÖZDEMİR, Nebi, (2009), “Kültür Ekonomisi ve Endüstrileri ile Kültürel Miras Yönetimi İlişkisi”, *Milli Folklor*, 21.84, 73-86.
- ÖZDEMİR, Nebi, (2012), *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi (Seçki)*, Hacettepe, Ankara.
- ÖZDEMİR, Nebi, (2018), “Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 8.1, 1-28.
- ÖZDEMİR, Nebi, ÖZDEMİR, Ecem, (2020), “Yaratıcı Kentler ve Yaşayan Kültür”, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 3.4, 2-23.
- SEMBİ, Nurbolot ve TATLİCAN Nezih, (2017), “Kökşetav Yöresi Keçe Çadırları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10.50, 330-339.
- SEYİRCİ, Musa ve TOPBAŞ, Ahmet, (1999), “Anadolu’da Keçecilik”, *Erdem*, 10.30, 577-597.
- TANRISEVER, Serap ve AMANBEK KIZI, Cıldız, (2015), “Kırgızistan Geleneksel Erkek Başlıkları”, *IntJSCS*, 3, 858-865.
- YÜZÜGÜLDÜ, Sevda, (2019), *Kırgız Keçe Sanatı (Van İli Erciş İlçesi Ulupamir Köyü Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

SÖZLÜ KAYNAKLAR

- KK1: Burul Sarıbayeva, 1960, lise mezunu, ev hanımı, görüşme tarihi ve yeri: 30. 04. 2022, Narın.
- KK2: Mansur Abuleyev, 1983, üniversite mezunu, işveren, görüşme tarihi ve yeri: 02. 05. 2022, Çüy.
- KK3: Cambıl Karibekova, 1954, lise mezunu, geleneksel el sanatları yöneticisi, görüşme tarihi ve yeri: 07. 05. 2022, Çüy.
- KK4: İnabat Anarkulova, 1970, lise mezunu, keçe işçisi, görüşme tarihi ve yeri: 04. 05. 2022, Çüy.
- KK5: Gülnaz Ulanbekova, 1996, üniversite mezunu, keçe işçisi, görüşme tarihi ve yeri: 09. 05. 2022, Narın.

SPARTA KADINININ EĞİTİMİ VE SOSYAL HAYATTAKİ ROLÜ

Sparta Women's Education and Role in Social Life

Rahim KIZGUT*

ÖZ: Eğitim tüm gelişmiş ya da kurumsallaşmış toplumlarda olduğu gibi Antik Yunan Medeniyeti ve bu medeniyetin önemli bir temsilcisi olan Sparta toplumu için de oldukça önemlidir. Kadınların Sparta toplumundaki varoluş gayeleri geleceğin anneleri olmak ve askeri bir karakter taşıyan Sparta Devleti için iyi birer vatandaş yetiştirmek olarak görülmüştür. Bu beklentiyi yerine getirmek için de her ne kadar erkeklerle eşit düzeyde olmasa da içinde farklı kategorilerin olduğu hem fiziksel hem de zihinsel bir eğitime tabi tutuldukları görülmektedir. Okuma-yazma bilen, müzikle ilgilenen, dans eden, beden eğitimi alan, binicilik, dokumacılık gibi yetenekleri olan, içinde güreşin de olduğu fiziksel rekabet gerektiren yarışmalarda boy gösteren "Sparta Kadını" bu özellikleri ile dikkat çekici bir konumda olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Sparta Kadını, Okuma-Yazma, Müzik, Dans, Binicilik, Dokumacılık, Güreş



ABSTRACT: As in all developed or institutionalised societies, education is very important for Ancient Greek Civilisation and Spartan Society, which is an important representative of this civilisation. The purpose of women's existence in Spartan society was seen as being the mothers of the future and raising good citizens for the Spartan State, which had a military character. In order to fulfil this expectation, it is seen that they were subjected to both physical and mental education, including different categories, although not at the same level as men. The "Spartan Woman", who knew how to read and write, was interested in music, received physical education, had skills such as horse riding and weaving, and participated in competitions requiring physical competition, including wrestling, was in a remarkable position with these characteristics.

Keywords: Education, Spartan Woman, Literacy, Music, Dance, Horse Riding, Weaving, Wrestling

* Dr., Giresun Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Giresun, rahim.kizgut@giresun.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8898-1859



Cite as / Atf: KIZGUT, R. (2024). Sparta Kadınının Eğitimi ve Sosyal Hayattaki Rolü. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 14(28), 79-100. <https://doi.org/10.33207/trkede.1416364>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Modern dünyada okul eğitimi zorunludur. Müfredat, öğrencilerin, öğretmenlerin ve ders kitaplarının incelenmesi yoluyla etkinliğini doğrulayan devlet yetkilileri tarafından belirlenir. Antik Çağ'da ise çocuklarının yetiştirilmesinden genellikle yalnızca ebeveynler sorumluydu. Atina'da küçük de olsa bir dış denetim vardı. Bir erkek çocuğun gelişimi babasının akrabaları tarafından her aşamada yakından incelenirdi (Pomeroy, 1996: 141-2.) Buna karşılık, kız çocuklarının yetiştirilmesinde dış denetim yoktu. Çünkü mütevazı, iyi yetiştirilmiş bir genç kadın halkın gözünden saklanırdı. Evde annesi ve evdeki diğer kadınlarla birlikte bir kız çocuğu, yetişkin olarak edinmesi gereken becerileri kazanırdı. Uzun elbiseler giyerek, oyuncak bebekler ve küçük hayvanlarla oynayarak bakıcı olmayı ve ev işlerini yapmayı öğrenirdi (Pomeroy, 2002: 3).

Sparta'da ise devlet hem erkek hem de kız çocukları için çocukluktan itibaren bir eğitim programı öngörmüştür. Spartalı erkek çocuklar yedi yaşından itibaren "agoge" (erkek çocuk eğitim programı) olarak bilinen, yorucu, devlet tarafından organize edilen eğitim sistemine başlamak üzere ebeveyn evini temelli olarak terk ederken, Spartalı kızlar diğer Yunan devletlerindeki benzerleri gibi evlenene kadar ebeveynleriyle birlikte ikamet etmiştir. Diğer Yunan devletlerindeki kızlardan farklı olarak, Spartalı kızlara bir tür halk eğitimi verilmiştir. Spartalı kızlar dokumacılık ve firincılık gibi eğitimlerden başka bedeni eğitimi temel alan ve geleneksel bir önemi olan koşu yarışlarına katılmış, kutsal alanlarda icra ettikleri dans eğitimine tabi tutulmuşlardır (Cartledge, 1981: 90).

Spartalılar pedagojik görevlerin çoğunu kendileri üstlenmişlerdir. Ancak gençlere eğitim vermeleri için yabancı eğitimcileri davet ettikleri de bilinmektedir. Söz gelimi müzikal eğitim için gelen şairler göze çarpmaktadır. Müzik ilk olarak Terpandros'un yönetiminde Sparta'da örgütlenmiştir. İkinci örgütlenmesinden ise MÖ VII. yüzyıl müzisyen ve şairlerinden Gortynli Thaletas (Smith, 1848 "Thaletas"), yine aynı dönemde yaşayan Paeon bestecisi ve lirik şair Kytheralı Xenodamos (Smith, 1848 "Thaletas"), Aşağı İtalya'daki Locri Epizephyrri'den gelen, Paeon bestecisi olarak bahsedilen bir müzisyen ve lirik şair olan Locrili Xenocritos (Smith, 1848, "Xeno'critos"), epik ve lirik bir şair olup aynı zamanda müzisyen olan MÖ 675-644 yılları arasında yaşamış Kolophonlu Polymnestos (Peck, 1898: "Polymnestus") ve çaldığı enstrüman flüt olan ve yaklaşık MÖ 580 yıllarında yaşamış müzisyen ve şair Argoslu Sacadas'ın (Peck, 1898 "Musica") sorumlu olduğu söylenir. Çünkü Lakedaimonia'daki Gymnopaidiai festivali ile Arcadia'daki Apodeixeis ve Argos'taki

Endymatia adlı festivaller onların önerisiyle başlatılmıştır. (Ps. Plut., *De Musica* 9). Burada adı geçen kişiler Tyrtaeus ve Alkman gibi şairler kadar bilinen kişilerdir. Ayrıca hem müzisyen hem de şair oldukları için bu iki şairden daha meziyetli görülmüşler; eserleri onların yetenek ve hatta deha dolu olduklarını göstermiştir (Marrou, 1956:39).

Arkaik Dönem Yunanistanı'nda en çok saygı duyulan kişiler öğretmenler ve şairlerdi. Bu noktada Spartalı yetkililerin eğitimin değerli olduğu idrak ettikleri sonucuna varmak mümkündür. Klasik Sparta'nın eğitim sisteminin en azından çağdaşları için muhtemelen en şaşırtıcı yönü, kızların erkek kardeşleri ve kuzenleriyle eğitim görmesi ve benzer yarışmalarda yarışmasıydı. Bir "biduoi" listesinde Dionysos'un kızlarına yapılan küçük bir atıf ve Pausanias'ın onların koştuğu bir ritüel yarışa yaptığı gönderme (Paus., *Per. Hell.*, VIII.23.1) bu konuda da geçmişin geleneklerinin hâlâ dikkatle sürdürüldüğünü göstermektedir. Açıkça görüldüğü üzere "biduoiler" genç erkekler için olduğu kadar kızlar için de yarışmalar düzenlemekteydi. Bu da kızların "epheboi" kadar "agogenin" bir üyesi olarak görüldüğünü göstermektedir. "Agoge"nin kadın versiyonunun örgütsel çerçevesi hakkında herhangi bir tahminde bulunulmasını sağlayacak hiçbir şey günümüze ulaşmamıştır. Bu eksikliğe rağmen, Spartalı kızların "agoge" tarihinin her aşamasında bir dereceye kadar "epheboi"yi yansıtan bir eğitim aldıkları varsayılabilir (Kennell, 1995: 46).

Arkaik dönemden itibaren Sparta'daki kızlar, tıpkı erkeklerin devletin ihtiyaç duyduğu türden askerler olmak üzere eğitime tabi tutulmalarında olduğu gibi benzer şekilde devletin ve toplumun olmasını istediği nitelikleri taşıyan anneler olabilmeleri için yetiştirilirdi. Erkeklerin programı kızlarınkinden çok daha zorluydu. Genç erkekler hayatta kalma tekniklerini ve "hoplitai" olarak ihtiyaç duyacakları becerileri öğrenmek için evden ayrılırlardı. Eğitim programları tam zamanlı ve rekabetçiydi. Sık sık kendilerinden büyük genç erkekler ve bu amaçla atanmış yetişkin yetkililer tarafından sınava tabi tutuluyorlardı (Xen., *Lak. Pol.*, I.4-5). Spartalı kızlar için tasarlanan eğitim sisteminin amacı en iyi hoplitleri ve hoplit annelerini dünyaya getirmesi beklenen annelerin yetiştirilmesidir. Tüm kızların standart bir anne olması beklendiğinden aile içindeki eğitim anlayışı tek tip idi (Ducat, 2009: 57). Bu hedefin, erkeklere dayatılan tam zamanlı uygulamayı gerektirmediği açıktı. Kızlar evde anneleriyle birlikte yaşıyorlardı. Böylece erkek çocuklardan esirgenen mahremiyet ve boş zamanın tadını çıkarıyorlardı. Bu durum, onların diğer Yunan kadınlarına kıyasla daha rahat olduklarını göstermektedir (Pomeroy, 2002: 4).

Yukarıda bahsi geçen ön veriler ışığında, bu çalışmayı ele almamızdaki temel motivasyonu, askeri bir devlet olan ve erkek egemen bir topluma sahip olan Sparta'daki kadınların, eğitimde ve sosyal yaşamda hangi noktada oldukları, hangi haklardan yararlandıkları, hangi alanlarda nasıl bir eğitime tabi tutuldukları ve Atina'daki hemeinslerine kıyasla ne durumda oldukları hususunda, antik ve modern kaynakların rehberliğinde yapılacak bir değerlendirme düşüncesi oluşturmaktadır.

1. Okur-Yazarlık

Genel olarak Yunanistan'da ve özel olarak Sparta'da okuryazarlığın boyutu çok tartışılmıştır. Sparta'da okuryazarlığın küçük bir elit kesimle sınırlı olduğu ve okuma yazma bilmemenin sıradan bir vatandaşın yönetime katılmasını engellemediği genel olarak kabul edilmektedir (Cartledge, 1978: 31-3). MÖ VII. yüzyılın sonlarında epigrafik kayıtlara göre okuma-yazma bildiği düşünülen sadece bir düzine Spartalı kadının adının geçtiğini buna karşın erkeklerde ise bu sayının yüz civarında olduğunu belirtilmektedir (Cartledge, 1981: 93).

Ancak, bu cinsiyet oranı, kadınların ve erkeklerin okuryazarlık seviyelerinin doğrudan bir kanıtı olmayıp daha ziyade erkeklerin anılmaya değer görülen daha fazla eylemde buldukları ve en azından MÖ V. yüzyılın sonuna kadar, genellikle yazıtlar için ödeme yapmak üzere daha fazla paraya sahip oldukları gerçeğinin bir yansımasıdır. Örneğin, atletizm zaferleri önemli sayıda yazıt üretmiştir. Ancak MÖ IV. yüzyıla kadar hiçbir kadın at yarışlarında zafer kazanmamıştır (Pomeroy, 2002: 5). Ancak, okuryazar Spartalılar arasındaki cinsiyet oranının Yunan dünyasının başka yerlerinde olduğu gibi çarpık olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Atina gibi demokratik bir şehirde, erkeklerin okuma yazma öğrenmesi için güçlü teşvikler vardı (Harvey, 1966: 623-4). Kadınlarda ise bu durumdan bahsetmek mümkün değildi. Çünkü Atina'da kadınların yönetime katılmamaları bazı istisnalar dışında onların okuryazar olmalarını çok da gerekli kılmamıştır. Buna karşılık Sparta'da erkek çocukların eğitimi askeri becerilerin geliştirilmesine ayrılmış, liberal sanatlara çok az zaman kalmıştır. Kızlar ise anneleri ve yaşlı kadınlarla vakit geçirirdi. Dahası, Atinalı hemeinslerinden çok daha geç bir yaşta, 18 yaşında evlendikleri için eğitimlerine ayıracak modern toplumlardaki çoğu genç kızın sahip olduğu kadar uzun yılları vardı. Okuma ve yazmanın yanı sıra "mousike"nin diğer yönlerini (müzik, dans, şiir) de böyle tamamen kadınlardan oluşan bir ortamda öğrenmiş olabilirlerdi (Pomeroy, 1994: 270). Elbette, Alkman gibi şairlerin genç kızlardan oluşan korolara ders vermekle görevlendirildiği günlerde, şairlerin öğretici rolü ön plana çıkmıştır. Şiirlerin kopyaları

muhtemelen devlet arşivlerinde ya da özel arşivlerde korunmuş olsa da sözlü gelenek güçlüydü. Kuşkusuz kızlar çoğu bilgiyi hafızalarına kaydediyor ve yazmıyorlardı. Çünkü hem okuma yazma ile ilgilenip hem de şarkı söyleyip dans etmeye aynı anda zaman ayırmamışlardı. Alkman'ınki gibi şiirleri festivallerde tekrarlayarak birbirini izleyen Spartalı nesiller hem bu şiirlerin içeriklerini (mitoloji, din, kur yapma ve görgü kuralları dâhil) hem de "mousike"yi öğrendiler. Bu faaliyetlerin tekrarı sayesinde devletin ebeveynleri gibi düşünen ve davranan çocuklar yaratma politikasına katkı sağlıyordu. Böylece Sparta toplumu muhafazakâr ve geleneklerinin bilincinde kalmıştır (Pomeroy, 2002: 5-6). Devletin eğitim hedefleri ve kızların müfredatı, Alkman'ın Spartalı genç kızlardan oluşan korolar için yazdığı şarkı sözlerine yansımıştır. Antik dönemden bu yana, Alkman ile ilgili kaynaklar çelişkilidir. Hayatı farklı tarihlendirilmiş, kökeni sorgulanmıştır. Sparta'da nasıl bir rol oynadığı hâlâ belirsizdir. Onun şiirleri sadece koro lirığının bilinen en eski örneğini oluşturmakla kalmayıp, MÖ VII. yüzyılda Sparta kimliğinin oluşmasında da etkili olmuştur. Alkman'ın şiiri arkaik aristokratik toplumun değerler sistemine uygun görünmektedir. Calame'nin antropolojik çalışması, Partheneion'da anlatılan törenin yalnızca dini bir festival değil aynı zamanda bir geçiş ayını, çocukluktan yetişkinliğe geçiş olduğu sonucuna varmaktadır. Arkaik sosyal sistemde oluşturulan kadın korosu, genç kızları toplumdaki önceden belirlenmiş rollerine hazırlamayı amaçlıyordu (Plut., Lyk., XIV.4,19,21). Daha önce de belirttiğimiz gibi Sparta, kızların eğitiminin kamu otoritesi tarafından öngörüldüğü ve desteklendiği tek şehirdi. Kızların kültürel seviyesi, askeri eğitime bu kadar çok önem vermek zorunda kaldıkları için erkeklerden daha üstün olabilirdi. Her iki cinsiyetin eğitiminin yoğunluğu Yunan dünyasının geri kalanında benzersizdir. Rekabetçilik, fiziksel programın olduğu kadar kültürel müfredatın da bir parçasıydı. Alkman, hem bireysel olarak hem de koro şeklinde rekabeti vurgulayan performanslar sergilemeleri için bakireleri eğitmek üzere işe alınmıştır. Onun şiirlerinde yarışmalara yaptığı atıflar bulunuyordu (Pomeroy, 2002: 8). Erken Klasik Dönem'de bazı kadınlar okuma becerisine sahiplerdi. I. Leonidas'ın karısı ve I. Kleomens'in tek çocuğu olan Sparta Kraliçesi Gorgo hakkındaki bir anekdot, onun okumayı bildiğini göstermektedir. Sürgünde olan Demaratos Sparta'ya gizli bir mesaj gönderip bu mesajı tahta bir tablete yazıp üzerini balmumuyla kapattığında, Gorgo alicılara balmumunu kazıyıp mesajı okumalarını söylemiştir (Hdt., Hist., VII.239). Gorgo'nun mesajı ortaya çıkarıldığında kendisinin okuduğu bildirilmese de böyle bir tablete yazı olabileceğini fark etmiştir. Dengesi ve erken gelişmişliğiyle ilgili diğer hikâyeler de muhtemelen okuyabildiğine işaret etmektedir (Pomeroy, 2002: 8). Bu becerisini resmi bir eğitimle değil,

hoşgörülü babasının huzurunda sessizce dinleyerek ya da daha büyük olasılıkla (atılganlığı ve özgüveni hakkında anlatılanlara bakılırsa) şairlerin, diplomatların, bürokratların ve diğer okur-yazar kişilerin başvurduğu metinler hakkında ısrarla sorular sorarak edinmiş olmalıdır. Spartalı annelerin oğullarına cesur olmaları için mektuplar gönderdiğine dair anekdotlar da okuryazarlığın kadınlar arasında bilinmeyen bir şey olmadığını göstermektedir (Plut., Alex., XXXIX. 4-5).

Anekdotlar her ne kadar tarihlendirilememiş ya da tam olarak kaynakları doğrulanamamış olsa da, annelerin askerlik yapan oğullarından uzun süreler ayrı kaldıkları düşünüldüğünde, mektuplarla iletişim kurdukları fikri akla uzak değildir. Kadınlar tarafından dışı ilahlara ithaf edilen ve ithaf edenin adını taşıyan adaklar MÖ VII. yüzyılın sonlarında başlar. Bu tarih Yunan dünyasında alfabenin yayılması ve kullanılmasıyla tutarlıdır. Bununla birlikte, ithafları içeren yazıtlar, ithaf edenlerin kendileri tarafından değil de zanaatkârlar tarafından yazılmış olmaları muhtemel olduğundan okuryazarlığın tartışılmaz kanıtlarını oluşturmazlar. Yine de, tek tek kadınların yaptıklarını anan yazıtların kadınların uğrak yeri olan kutsal alanlarda bulunması bazı kadınların bunları okuyabildiğini düşündürmektedir. Bu tür yazıtlar diğer kaynakların verdiği resimle tutarlı olup her halükarda bazı kadınların okuryazar olduğu sonucuna varmamızı sağlar (Pomeroy, 2002: 8).

M.Ö. IV. yüzyılın ortalarında Platon kadınların müfredatının jimnastik ve “mousike”den oluştuğunu belirtmekte olup, aşağıda yer alan ifade yer vermiştir:

“Kızlar jimnastik ve müzikle uğraşsınlar, kadınlar yün işinden uzak dursunlar, ama bunun yerine kendilerine hiç de önemsiz ya da yararsız olmayan, ama zorlu bir yaşam örsünler, ev işleri, yönetim ve çocuk terbiyesi yolunda yarı yolda ilerlesinler, ama askerlik hizmetinden hiç pay almasınlar...” (Plat., *Nom.*, VII. 806a).

Ayrıca yine Platon, Girit ve Sparta’da sadece erkeklerin değil, kadınların da eğitimle gurur duyduklarını belirtmiş ve felsefi tartışmalardaki becerilerini övmeye devam etmiştir:

“... bu kuralla Giritlilere benzerler, çünkü evde öğrendiklerini unuturlar. Bu iki devlette sadece erkekler değil, eğitimleriyle gurur duyan kadınlar da vardır; ve söylediklerimin doğru olduğunu ve Spartalıların felsefe ve tartışma konusunda en iyi eğitime sahip olduklarını şu şekilde anlayabilirsiniz: Başlangıçta konuşmada kötü bir gösteri yaptığını göreceksiniz; ancak kısa süre sonra, tartışmanın bir noktasında, muhatabını çaresiz bir çocuk gibi gösteren kısa ve sıkıştırılmış ölümcül bir atışla dikkat çekici bir sözle eve döner” (Plat., *Prot.*, 342d-e).

Spartalı kadınların sahip oldukları yeteneklerin bir yönü de konuşma konusundaki maharetleridir. Spartalı kadınlar toplum içinde konuşmaları, cesurları övmeleri, korkakları ve bekârları yermeleri için teşvik edilir ve eğitilirlerdi (Plut., *Lyk.*, XIV.3-6). Aristoteles kadınların sessiz kalmasının doğal olduğunu “Sessizlik kadına zarafet verir” ifadesi ile ortaya koymaktadır (Aristot., *Pol.*, 1260a).

Aynı ifade Sophokles’in Aias adlı eserinde de geçmektedir (Soph., *Ai.*, 290-295). Yaklaşık 500 yıl kadar sonra Plutarkhos’un “Bir kadın yalnızca kocasıyla ya da kocası aracılığıyla konuşmalıdır.” şeklindeki ifadesi de kayda değerdir (Plut., *Coniugalia Praecepta*, 32). Atina’da saygın kadınlar konuşmamaya teşvik edilirdi. Xenophon’un Oikonomikos’unda ise bir kocanın genç karısını “mümkün olduğunca az görsün, duysun ve konuşsun diye dikkatli bir gözetim altında” yetiştirdiği anlatılmaktadır. Kocasını, onun için iyi bir eş olması ve evi yönetmesi için eğitiminin önemli bir parçası olarak ona önce nasıl konuşacağını ve davranacağını öğretmesi gerektiğine inanmaktadır (Xen., *Oik.*, III.14-16).

2. Sparta’nın Bilge Kadınları

Okur-yazarlık şüphesiz sözel yetenekle ilgilidir. Yunanistan’da okur-yazar çevrelerde bile şiir genellikle ya söylenir ya da yüksek sesle okunurdu. Çok da net olmayan verilere göre Sparta’da 2 kadın şair vardı. Görünüşe göre her ikisi de Sappho ve ondan daha az bilinen kadın şairlerin diğer ülkelerde geliştiği Arkaik Dönem’de çalışmışlardır. Spartalı kadın şairlerin eserlerinin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır (Pomeroy, 2002: 9). Megalotrata’dan Alkman bahsetmektedir. Onu “İlham Perilerinin armağanı olan altın saçlı bir bakire” olarak tanımlar (*PMGF*, 59). Bu dönemde şairler yalnızca söz yazmakla kalmayıp, aynı zamanda müzik besteleyip ve bazı durumlarda koreografi hazırladıkları için işin içinde birden fazla ilham perisi vardır. Athenaios Megalotrata’nın sohbeti nedeniyle âşıkların ilgisini çektiğini ve Alkman’ın ona delicesine âşık olduğunu bildirir. Spartalı olduğu özellikle belirtilmese de “bakire” olarak adlandırılır. Alkman, Sparta’da evlenmemiş kızlar için şiir yazarak çok zaman geçirmiştir. Dahası, Hellen gibi sarışındır. Adı bir Spartalı için uygundur, çünkü “büyük ordu” anlamına gelmektedir. Alkman ile kişisel bir flört yaşadığı şüphelidir. Öznelerin ölümünden yüzlerce yıl sonra yazılan Yunan biyografi geleneğinde, yaratıcı kadınlara bağımsız bir varoluş ya da erkeklerle tamamen entelektüel bir ilişki vermek yerine, onlarla erkekler arasında erotik bağlar olduğu varsayımı yaygındır (Pomeroy, 1977: 58).

Arkaik Dönem aynı zamanda en az bir Spartalı kadın filozof yetiştirmiştir. 7 bilgeden biri olan Chilon'un kızı Chilonis Pythagoras bunlara bir örmektir. Iamblichus, Pythagoras'ın 235 öğrencisi arasında 17 ya da 18 kadının adını vermiştir. Adı geçen kadınların neredeyse üçte biri Spartalıydı. Buna karşılık 218 erkekten sadece üçü Spartalıydı. (Pomeroy, 2002: 10-1) Kadınlara atfedilen "pseudepigrapha"ların bazıları Dor lehçesindeydi. Bunlar bir Sparta kolonisi olan Tarentum çevresindeki Pisagorcü gruptan kaynaklanıyordu (Thesleff 1961: 77-8).

3. Müzik

Müzikal performans antik dinin önemli bir özelliğiydi. Spartalılara şarkı söylemeleri, dans etmeleri ve müzik aletleri çalmaları öğretilirdi. Athenaios, müzik sanatının Sparta'da diğer yerlere kıyasla daha yoğun bir şekilde icra edildiğini, çünkü bunun günlük yaşamın özdenetiminden ve sertliğinden hoş bir kurtuluş olduğunu gözlemlemiştir (Ath., *Deipnosophistai*, XIV.22). Adak heykelciklerinde çeşitli nefesli, telli ve vurmali çalgılar çalan kadınlar tasvir edilmiştir. Alkman, Partheneion 1'de genç kızların kendi şarkı söyleme yetenekleri hakkında eleştirel bir tutum sergiledikleri, Sirenler kadar iyi şarkı söylemeseler de gerçekten tatlı şarkı söyledikleri belirtilmiştir. Kadınların "mousike" pratikleri hakkında öğrenilen açıklamaların çoğu danslarıyla ilgilidir (Alkm., *Parth.* 1, 97-99). Aristophanes bile her ne kadar tanık olmamış olsa da, Eurotas kıyılarında dans eden kızlardan bahseder (Aristoph., *Lys.*, 1295ff). Koronun dans ederken şarkı söylediği "hyporcheme", Spartalı erkekler ve kadınlar tarafından icra edilirdi. Athenaios "hyporcheme"yi cordax adı verilen komik ve kaba dansla ilişkilendirir (Ath., *Deipnosophistai*, XIV.29). Spartalı kadınlar ayrıca "bibasis" adı verilen bir başka onursuz dansı yapmalarıyla da ünlüydüler. Bu dans fiziksel beceri ve koordinasyon gerektiriyordu. Çünkü dansçının zıplaması ve ödülleri için yarışırken topuklarıyla kalçalarını yere vurması gerekiyordu. Bir zamanlar koşucu bir kızı temsil ettiği düşünülen bronz heykelciğin, bu dansı yapan bir kızı temsil ettiği düşünülmektedir (Constantinidou, 1998: 24).

4. Beden Eğitimi

Spartalı kadınların yaşamlarının diğer yönlerine kıyasla atletizmle ilgili hem metinsel hem de arkeolojik olarak daha fazla kanıt bulunmaktadır. Dahası, sadece Spartalı kadınların atletizm faaliyetlerine dair Yunan dünyasının geri kalanındaki tüm kadınların atletizm faaliyetlerinin toplamından daha fazla kanıt vardır. Bu faaliyetlerin yazarların dikkatini çektiği açıktır. Bu durum, Spartalı kadınların bu tür faaliyetlere yoğun katılımının muhtemelen Yunan dünyasında benzersiz olduğu sonucuna

götürmektedir. Dahası, Spartalı kadınların diğer alanlardaki yaşamlarına dair nispeten az sayıda yüksek kaliteli sanat eseri bulunmasına rağmen, bunların etkileyici bir kısmı atletik uğraşlarıyla ilgilidir. Bu eserlerden bazıları günümüze ulaşmıştır; diğerleri ise Pausanias ve diğerlerinin tasvirleri aracılığıyla bilinmektedir. Atletizm faaliyetlerinin birçoğu kadın ilahların onuruna düzenlenen dini festivallerin bir parçasıydı. Atletizmi dinden ayırmak zordur (Pomeroy, 2002: 12). Xenophon, Lykurgos'un kadınlar için de en az erkekler kadar fiziksel eğitim başlattığını, buna yarışlar ve güç denemelerinin de dahil olduğunu onaylayarak belirtir (Xen., *Lak. Pol.*, I.4). Euripides özellikle yarış ve güreşi ima eder (Eur., *Andr.*, 595-605). Plutarkhos koşu, güreş, disk atma ve cirit fırlatmadan bahsederek fiziksel müfredatı daha açık bir şekilde anlatır: "Rahimlerindeki meyve dinç bedenlerde kök salsın ve daha iyi bir olgunluğa erişsin, kendileri de zamanlarının doluluğuna dinç bir şekilde gelsinler ve doğum sancularıyla başarılı ve kolay bir şekilde mücadele etsinler diye, genç kızlara koşma, güreşme, disk atma ve cirit atma gibi beden egzersizleri yaptırdı" (Plut., *Lyk.*, XIV.2). Bu faaliyetlerdeki beceri bir asker için özellikle yararlıdır. Kadınların müfredatı erkeklerinkinin seçici ve daha az zorlayıcı bir versiyonuydu. Ancak erkek müfredatından da izler taşımaktaydı. Theokritos'un eserinde bahsettiği kızlar hep beraber aynı parkurda koşmuşlar ve Eurotas'ın yıkanma yerlerinde erkekler gibi kendilerini yağla ovmuşlardır (Theokr., *Eid.*, XVIII.20-25). Platon'un Cumhuriyeti'nde, erkek ve kadın muhafızlar hükümette ve orduda aynı işler için birlikte eğitilmişlerdir. Karma eğitim öneren Platon'un fikri, kendi dönemindeki Sparta gerçekliğinden daha radikaldir. Kaynaklar çıplaklıklarından dolayı utangaç olmadıkları konusunda hemfikir olsa da, erkek ve kızların aynı egzersiz alanını ve yarış pistini (dromos) kullanıp kullanmadıkları net değildir (Pomeroy, 2002: 14). Platon ve Aristoteles, aldıkları beden eğitimine rağmen ülkelerini savunma konusunda diğer Yunanlı kadınlardan daha iyi olmadıklarından yakınırdı (Plat., *Nom.*, VII.806a; Aristot., *Pol.*, II. 1269b). Thebailılar, Epaminondas komutasındaki Sparta'yı M.Ö. 369'da işgal ettiğinde kadınlar dehşete düşmüş ve paniğe kapılmıştır. Çünkü ülkeleri daha önce hiç işgale uğramamıştır (Aristot., *Pol.*, II.1269b; Xen., *Hell.* VI.5.27-28). O anda Spartalı erkeklerin de diğer Yunanlılar'dan daha iyi olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü bir savaşı kaybetmişlerdi. Bir yüzyıl sonra, Pyrrhus'un saldırısını öngören IV. Agis'in büyükannesi Archidamia, erkeklerin kendilerini Girit'e güvenli bir yere gönderme planına karşı çıkmak için diğer kadınları bir araya getirmiştir. Sparta yok edilirse yaşamaya devam etmek istemediklerini ilan etmişlerdir. Sparta adına ağır işlerde çalışmış, Pyrrhus'un fillerine karşı bir savunma hattı oluşturmak için

erkeklerle avantaj sağlamak amacıyla bir gecede hendek kazmalarında onlara yardımcı olmuşlardır (Plut., *Pyrrh.*, XXVII.2-3). Plutarkhos, beden eğitiminin bir amacının da kendilerini, çocuklarını ve ülkelerini savunabilmelerini sağlamak olduğunu belirttiğine göre (Plut., *Apophthegmata Laconia*, LIII.422), Spartalı kadınların gerektiğinde kendilerini daha iyi savunabilecekleri düşünülebilir.

Sparta'da kadınlara dair bir başka konu da zina, tecavüz ve evliliklerdir. Burada zina yapıldığına dair çok az kanıt olduğu gibi, bireylerin tecavüze uğradığına dair de çok az kanıt vardır. Ancak şiddetli geçen İkinci Messenya Savaşı sırasında Aristomenes ve birlikleri تنها bir yerde dans eden bazı genç kızları kaçırmayı başarmıştır. Gece boyunca muhafızlar genç kızlara tecavüz etmeye kalkışmış, ancak Aristomenes en saldırgan erkekleri öldürerek kızları kurtarmış ve büyük bir fidye karşılığında serbest bırakmıştır (Paus., *Per. Hell.*, IV.16.9-10). Spartalı kadınların bekâr erkekleri sunakların etrafında sürükledikleri ve uygun zamanda evlenmelerini sağlamak için onlara vurdukları söylenir (Ath., *Deipnosophistai*, XIII.2). Atletik faaliyetler kadınlar için ritüelin bir parçası olmadığı durumlarda, tamamen spor olarak görülmüştür. Bazı beceriler avcılar için oldukça yararlı olmuştur. Bazı kadınların avlanmaktan hoşlandığı bilinmektedir (Pomperoy, 2002: 18). Efsanevi karakter taşıyan Atalanta ve Procris, Spartalı kadınlar için örnek teşkil etmişler avlanmak ve güreşmek gibi aktivitelerle Spartalı kadınlar da uğraşmışlardır. Taygetus Dağı bölgesi av hayvanları açısından zengin olduğu için çok uzağa gitmeleri gerekmemiştir (Paus., *Per. Hell.*, III.20.4). Spartalıların eğitimi dinlerinin sosyal inşasını etkilemiştir. Plutarkhos tüm Spartalı ilahların silah taşıdığını söylemektedir (Plut., *Inst. Lak.*, 28). Bu durum biraz abartı olarak görülebilir. Yine de Sparta'da Bronz Ev'in Athena'sı, Aphrodite Morpho ve Aphrodite Areia da dahil olmak üzere pek çok önemli ilah savaşçı olarak resmedilmiştir (Paus., *Per. Hell.*, III.17.6).

5. Binicilik

Ata binmek ve savaş arabası yarışları çoğu erkek çocuk için ve kesinlikle kızlar için geleneksel Yunan fiziksel müfredatının bir parçası değildi. Bu yoruma ulaşmamıza Plutarkhos'un Yasalar adlı eserindeki bilgiler yardımcı olmaktadır. Buna göre aşağıdaki ifade kayda değerdir:

“... Kadınlar için de yasaların erkeklerle aynı kuralları koyacak ve aynı türde eğitim verecektir. Erkekler için uygun olan ne binicilik ne de jimnastiğin kadınlar için uygun olmadığını tereddütsüz söyleyeceğim. Duyduğum eski hikâyelere inanıyorum ve şimdi kendi gözlemlerimden biliyorum ki, Pontus bölgesinde

Sauromatides adı verilen ve erkeklerle eşit olarak yay ve diğer silahları kullanma görevi yüklenen neredeyse sayısız kadın var...” (Plat., *Nom.*, VII. 804d-e).

Bununla birlikte, Yunanistan genelinde varlıklı beyefendilerin başarılı birer atlı olmaları ve süvarilere hizmet edebilmeleri beklenirdi (Xen., *Per. Hipp.*, XI.8-10). Sparta at yetiştiriciliği ve yarışçılığıyla tanınırdı. Ata binmek kaba kuvvetten ziyade beceri gerektiren bir faaliyet idi (Pomperoy, 2002: 19). Şüphesiz; Atina ve Sparta dışındaki arkaik ve klasik polislerde kadınların eğitimi hakkında çok az şey bilinmektedir. Ancak Sparta'nın binicilik işlerindeki mükemmelliğinin Spartalı kadınlar için de yansımaları olduğuna şüphe yoktur. Erkekler kadar kadınlar da atlarla aktif olarak ilgileniyor, ata biniyor, atlı araçlar kullanıyor ve rekabetçi binicilik etkinliklerine katılıyorlardı. Arkaik döneme ait arkeolojik ve yazılı kanıtlar bu ilginin uzun geçmişine tanıklık etmektedir. Kutsal alan Orthia'da ata binen ancak parçalanmış pişmiş toprak figürinleri bulunmuştur (Dawkins, 1929: 150-1). Diğer tüm hayvanların toplamından daha fazla at adağı da ele geçmiştir (Dawkins, 1929: 157). Menelaion'da, Orthia kutsal alanında bulunanlara benzer şekilde Helen'i at sırtında tasvir eden figürinler bulunmuştur (Catling, 1977: 35-38). Her iki kutsal alandaki bronz adaklarda, ya ölümlüler ya da yan binen Artemis ve Hellen olarak tanımlanan kadın figürleri tasvir edilmiştir. İlahların alışkanlıkları her zaman insanlar tarafından taklit edilmez. Ancak figürlerin kimliğindeki kararsızlığın açıkça ortaya koyduğu gibi, tanrıçalar ve binici kadınlar arasında doğrudan bir bağlantı var gibi görünmektedir (Voyatzis, 1992: 272).

Partheneion 1'deki kızlar kendilerini binilen atlara benzetirler. Colaxia'nın Venetik ve İbenian'dan daha aşağı olduğu yorumunu yaparlar (Theokr., *Eid.*, XVIII.30). Şiirin eğitici işlevi nedeniyle, bu yorum kızların farklı at türleri hakkında uzmanlaşmış bilgiye sahip olduklarını düşündürür. “Colaxian” dayanıklılığı ile tanınan bir midilliydi. “Veneti” ise binicilikten çok savaş arabaları için kullanılan bir tabirdi (Anderson, 1961: 37). Ayrıca, kızlar savaş arabası yarışlarından da anlıyorlardı. Bazı alaylarda kızlar grifon ya da keçi-bayrak şeklindeki arabalara binerlerdi (Plut., *Ages.*, XIX.5). Spartalı kadınlar sadece at sürmekle kalmıyor, aynı zamanda onlara nasıl binileceğini de biliyorlardı. II. Agesilaus küçük çocukları Arkhidamos, Eupolia ve Prolyta ile sopa üzerinde midilli oyunu oynamayı severdi (Plut., *Ages.*, XXV.5). Bu rapor, kızların ata binme oyunu oynadıklarını ve sopa üzerindeki hobi atının bir “erkek oyuncuğu” olarak görülmediğini göstermektedir. MÖ 220/219 yılında, III. Kleomenes'in hükümdarlığının sonunda, Panteus'un kahraman karısı dörtnala koşan bir atla sahile kaçtığı, oradan da İskenderiye'de Kleomenesle birlikte sürgünde olan kocasına

katılmak üzere yola düştüğü bilinmektedir (Plut., *Kleom.*, XXXVIII.4). Erkek toprak sahipleri gibi Spartalı kadınlar da mülklerini araştırmak için at sürebilir ya da ata binebilirdi. At sürmek ya da ata binmek Spartalı kadınlara Yunan dünyasında kadınlara benzersiz bir özerklik bahşediyordu (Pomeroy, 2002: 21). Buna karşılık Atina’da, kadınların kamusal alanda görünürlüğüne kısıtlamayı amaçlayan kıyafet yasaları ve önlemler, kadınların arabaya binme fırsatlarını yasaklamıştır. Ata bindiklerine dair hiçbir kanıt yoktur (Hdt., *Hist.*, I.60.4). Kadınlar, evlilik alayları dışında sanatta nadiren arabaya binerken resmedilmiştir. Elbette bazen bir cenaze ya da festival için seyahat etmek gerekebilirdi. Solon’a atfedilen geleneksel yasalara göre, önu meşaleli bir araba dışında geceleri seyahat edemezlerdi. Bunlara ek olarak; kadınlar, kamusal alanda görünmelerini, yas tutmalarını ve bayramlarını, düzensizliği ve ruhsatı ortadan kaldıran bir yasaya tabi kılındılar. Dışarı çıktıklarında üç giysiden fazlasını giyemeyecekler, bir obolos değerinden fazla yiyecek ya da içecek taşıyamayacaklar, bir arşından daha yüksek bir yük taşıyamayacaklar ve yollarını aydınlatmak için kandil bulunan bir arabaya binmedikleri sürece gece yolculuk yapamayacaklardı (Plut., *Sol.*, XXI.4). Çok daha fazla servetin bulunduğu Roma’da, M.Ö. 216’da bir kılık kıyafet önlemi olarak çıkarılan Lex Oppia da kadınların dini amaçlar dışında savaş arabalarına binmesini yasaklıyordu (Pomeroy, 1995: 178).

Atletizm ve sportif rekabete bakıldığında bir Spartalının Yunan atletizminin ilk kadın yıldızı olması şaşırtıcı değildir. Cynisca, Eurypontid kralı II. Arkhelaos’un kızı ve iki kralın, II. Agis ve Agesilaos’un kız kardeşiydi. Cynisca ismi alışılmadık olup özellikle erkek Fatma diye tabir edilen tipteki bir kadına takılan bir lakap olabilir. Babasının büyükbabası Zeuxidemos’un lakabı da Cyniscus’tur. “Küçük taşı” anlamı belki de avcılığa olan ilgisini ima etmektedir. Cynisca, atları Olympia’da zafer kazanan ilk kadındır. O sırada 50 yaşlarında olmalıdır (Pomeroy, 2002: 21). Elealılar MÖ 420 yılında Spartalıları Olympia’dan men etmişlerdi (Thuk., V.49.1). Peloponnesos Savaşı’ndan sonra Sparta Elis’e saldırdı. Agis MÖ 398 yılında Olympia’da kurban sunabildi (Xen., *Hell.*, III.2.26). Cynisca mümkün olan en erken zamanda atlarına bindi. MÖ 396’da ve MÖ 392’de birbirini izleyen iki Olimpiyatta zaferlerini kazandı. Cynisca’nın “quadriga”sı (dört atlı savaş arabası), Sicilya’daki tiranlar da dâhil olmak üzere galip gelen bazı çağdaşlarının gibi büyük bir zenginliğin kanıtıydı. Aynı şekilde Cynisca’nın hatıra anıtları da erkeklerinkine eşdeğer gösterişli tüketim örnekleriydi (Woodward, 1908: 87). Yarış atı sahibi zengin erkekler gibi Cynisca da atları kendisi sürmüyor, bir jokey tutuyordu. Aslında, kadınların oyunlara katılmasına izin verilmediği için zaferle sonuçlanan

etkinlikte bile bulunamazdı (Pomeroy, 2002: 22). Ancak, onun resmi kutsal alanda duruyordu. Megaralı Kallikles'in oğlu Apelleas onun arabasının, arabacısının ve atlarının bronzdan bir heykelini ve Cynisca'nın kendi heykelini yapmıştır (Paus., *Per. Hell.*, VI.1.6). Ayrıca, atlarının gerçek boyutlarından daha küçük bronz heykellerini de yapmıştır (Paus., *Per. Hell.*, V.15.5). Bunlar Olympia'da dikilmiştir. Bunlar Pan-Hellenik yarışmalarda kazanılan zaferlerin anısına bir kadın tarafından adanan ilk anıtlardı. Apelleas'ın seçimi, Cynisca'nın müttefik bir kentten kadın tasvirleri konusunda uzmanlaşmış bir heykeltıraş bulmak için araştırma yaptığını düşündürmektedir. Apelleas dua eden kadın tasvirleri bırakmıştır (Plin., *Nat.*, XXXIV.19.196-200).

Archidamos öldüğünde (MÖ 427) geriye oğullarını bırakmıştı Agis bunların en büyüğüdü ve Agesilaos'un yerine tahtı miras aldı. Archidamos'un bir de kızı olup adı Cynisca idi. Cynisca, Olimpiyat oyunlarında başarılı olmak için son derece hırslı bir yapıya sahipti. At yetiştiren ve Olimpiyat zaferi kazanan ilk kadındı. Cynisca'dan sonra başka kadınlar, özellikle de Lakedaemonlu kadınlar Olimpiyat zaferleri kazandılar. Ancak hiçbirinin kazandığı zafer Cynisca'nın kazandıkları kadar büyük değildi (Paus., *Per. Hell.*, III.8.1).

6. Yarışmalar

Erkekler kadar kadınlar için de rekabetçi yarışlar ve güç denemeleri, Lykurgos tarafından kurulan beden eğitimi sisteminin bir parçasıydı (Aristot., *Pol.*, II.1269b). Koşu yarışları festivallerde kadınlar için düzenlenen tek atletik etkinlikti. Helen (Gow, 1952: 354), Dionysos (Theokr., *Eid.*, XVIII.22-26), Hera (Pomeroy, 2002: 24) ve Driodones adı verilen yerel tanrılar onuruna yarışlar düzenlenirdi. Theocritos Helen'e Epithalamium'da 240 genç kızın çıplak vücutlarını erkekler gibi yağla ovarak Eurotas boyunca yarıştıklarını anlatır (Theokr., *Eid.*, XVIII.22-25). Kızların Menelaosla evlendiğinde Helen kadar yaşlı olduklarının söylenmesi, yarışların ergenlikle ilişkilendirildiğini gösterir. Theokritos'un aktardığına göre, zımnî bir güzellik yarışması da yapılmış ve ödülü Helen kazanmıştır. Elis'teki Heraea'da yapılan kadınlar yarışı, erkekler için düzenlenen Olimpiyat yarışmalarının kadınlar için eşdeğeri olan en prestijli yarışı (Pomeroy, 2002: 24). Her 4 yılda bir 16 kadın Hera için bir kaftan dokur ve aynı kadınlar Heraea adı verilen oyunları düzenlerlerdi. Oyunlar bakireler arasındaki bir yarıştan oluşmuştur. Bakirelerin hepsi aynı yaşta değildir. Koşuya yaş sırası ile başlanmıştır. İlk olarak en genç olanlar daha sonra ise daha yaşlı olanlar koşmuşlardır. Koşu esnasında saçları aşağıya sarmakta olup dizlerinin biraz üstüne kadar uzanan bir gömlek giymişlerdir.

Sağ omuzları göğüslerine kadar açıktır. Yarışma için kendilerine tahsis edilen parkur Olimpiyat stadyumudur. Ancak parkur stadyumun yaklaşık altıda biri kadar kısaltılmıştır (Romano, 1983: 14). Kazananlar zeytin taçları ve Hera'ya kurban edilen inekten pay almışlardır. Ayrıca; üzerlerine isimleri kazınmış heykellerini adak olarak adamalarına da izin verilmiştir (Paus., *Per. Hell.*, V.16.3).

7. Hellenistik ve Roma Spartası'nda Eğitim

Revizyonist tarihe göre, Plutarkhos tarafından ayrıntılı bir şekilde tarif edilen “agog”e büyük ölçüde Roma Döneminde yeniden canlandırılan Hellenistik bir icattır (Kennell, 1995: 147). Bu nedenle, Plutarkhos'un tarifi daha popüler ve etkili olsa da, Xenophon'un raporu klasik dönemin eğitim sisteminin daha doğru bir açıklaması olarak anlaşılmalıdır. Her halükarda, antik yazarlar ve modern akademisyenler, erkekler için böyle bir sistem varken kızlar için de bir tür kurumsallaşmış eğitim sisteminin var olduğu konusunda hemfikirdir (Plut., *Lyk.*, XIV.2; Xen., *Lak. Pol.*, I.4). Hellenistik Dönemde Sparta'nın serveti azalmıştır. İyi yarış takımlarına sahip olmak pahalıydı. Yine de MÖ 170 yılına ait Panathenaic Victor listeleri “quadriga” kullanan Spartalı bir kadının zaferini kaydeder (Tracy, 1991: 213-4). Bu kadın, bu döneme (MÖ 170, 166, 162) ait zafer listelerinde adı geçen, yedisi kadın 19 Atina vatandaşı olmayan kişiden biri olup adı Olympio'dur. Bu ad ya yaptıklarının bir kehaneti ya da başka türlü belgelenmemiş bir Olimpiyat zaferini ima eden bir lakaptır (Pomeroy, 2002: 28). Roma Döneminde Sparta turistlerin uğrak yeri olduğu için Sparta'yı farklı kılan özellikler vurgulanmıştır. Kadınların atletik yapısı fazlasıyla abartılmıştır. Yabancıların daha önce hiç tanık olmadıkları şeyleri görmelerine izin verilmiştir. Sparta'daki atletizmle uğraşan kadınların Roma Dünyasındaki profesyonel kadın atletlerden daha farklı olduklarını göstermek, Sparta'ya olan bu turistik ilgiyi arttırmak için önemliydi. Dolayısıyla Spartalıların seyirci çekebilmek için sadece iyi atletler olmaları değil, aynı zamanda eşsiz bir imaj yaratmaları da gerekiyordu. Tarih ve gelenekler tanıtım için kullanılmıştır (Pomeroy, 2002: 28). Plutarkhos'ın ve Propertius'un raporları, Roma Spartası'nda kızlar için müfredatın sağlam bir şekilde oluşturulduğunu ve iyi bir şekilde ifade edildiğini göstermektedir (Sextus Propertius, *Elegos*, III.14). Propertius çıplak karma güreşten; top oynamaktan; çember yuvarlamaktan; “pancratium”dan (engel tanımayan güreş); disk atmaktan; avlanmaktan; savaş arabası sürmekten ve zırh giymekten bahseder. Vergilius de kısa elbiseler giyen, yay ve oklarla donanmış Spartalı avcı kadınları bir yaban domuzunun peşinde tasvir eder (Verg., *Aen.*, I.315-325). Ovidius, Helen isimli güzel bir kadının çıplak şekilde “palaestrada” güreştiğini

yazarak Őu ifadelere yer vermiŐtir: “Palaestra gűreŐ için kurulmuŐ bir arenaydı. Bizim boks ya da gűreŐ ringlerimiz gibi etrafı seyirciler için bir alan, soyunma odaları ve banyolarla çevriliydi. Palaestra’da dűzenlenen oyunlar erkekler içindi ve bűyle bir yerde bir kadının, özellikle de Helen kadar gűzel bir kadının bulunması çok sıra dıŐı olurdu. KuŐkusuz, diđer Yunanlılar gibi onlar da kendilerini yađla yađlamaya devam etmiŐlerdir. M.Ö. I. yűzyılda bir Spartalı kadının, Galatalı bir prensesi hasta edecek kadar çok yađ sűrdűđű sűylenir” (Ov., *Her.*, 16).

Saygın kadınlar için atletizm yarıŐmaları devlet gűzetimi altında dűzenlenirdi. Sparta’da kadınlar için gűreŐ uzun bir geçmiŐe sahipti. Dahası, ıplaklık genellikle gűreŐ ve diđer atletik műsabakalarda çokça grűldűđű için, kadın gűreŐi performansları Őűphesiz ilgi çekiciydi. Nero zamanında Spartalı bir kadın Roma’da Romalı bir senatör olan M. Palfurius Sura ile gűreŐ műsabakası yapmıŐtır. M II. yűzyıla ait parça halindeki bir yazıt, ephebik yarıŐmalardan sorumlu sulh yargıılarının aynı zamanda Dionysos’un 12 kadın takipçisini de denetlediđini göstermektedir. Dionysos’un kızları olarak adlandırılan diđer 11 kadın için bir ayak yarıŐı dűzenlenmiŐtir. Bu gelenek Sparta’ya Delphi’den gelmiŐtir. (Paus., *Per. Hell.*, III.13.7) Athenaios, Spartalıların kızlarını misafirlerine çıplak olarak gösterdiklerini ve onlara bu Őekilde ikramda bulduklarını bildirmektedir (Ath., *Deip.*, XIII.74). Burada yer alan Athenaios’un ifadesinin abartılı olabilme ihtimali akla gelmektedir. Yunanlıların dűnyayı kutuplaŐmıŐ kategoriler halinde anlama eđilimi, Athenaios’un belirli kabul edilebilir amaçlar için Plutarkhos’un anladıđı Őekliyle bazı ıplaklıkları gereksiz ahlaksız teŐhir olarak yorumlamasına yol açmıŐ olabilir (Pomeroy, 2002: 29).

8. Dokumacılık

Xenophon’a göre Lykurgos akıllıca bir kararla Spartalıların ihtiyaç duyduğu giysileri dokumak için kle kadınların (doulai) emeğinin yeterli olduğuna karar verdi (Xen., *Lak. Pol.*, I.4). Yine de Sparta’da dokuma yapmayı bilen tek kadın “doulai”ler değildi. Dokumacılık genellikle Yunan kadınları tarafından yapılan, ev işleri için kullanılan hemen hemen her Şeyi kapsayan bir terim olarak tanımlanmıŐtır. Aslında, Spartalı kadınlar dokuma yapabilir ve kölelerinin çalıŐmalarını denetleyebilirlerdi. Ancak durmaksızın dokuma yapmaya teşvik edilmedikleri gibi itibarları da buna bağlı değildi. Spartalı kadınlara atfedilen deyiŐlerden biri bu etnik ayrımın altını çizmektedir:

Ionyalı bir kadın dokuduğu bir kumaşla gurur duyarken, Spartalı bir kadın ise yetiştirmiş olduğu dört tane ağır başlı oğlunu örnek göstermiş, bunların asil ve onurlu bir kadının eseri olduğunu belirterek böyle bir durumla gururlandığını ve övündüğünü belirtmiştir (Plut., *Lacaemarum Apophthegmata*, VI.9). Rutin dokumacılığı köle kadınlar yapsa da, özgür doğmuş kadınlar ritüel amaçlı dokuma yaparlardı. Artemis Orthia tapınağında dokuma gereçleri ve dokumaları tasvir eden yüzlerce plaket bulunmuştur (Dawkins, 1929: pl. CLXXXV.). Bu sunular Arkaik Dönemden Hellenistik Döneme kadar uzanmaktadır. Ancak bunları çoğu muhtemelen MÖ VI-MÖ V. yüzyıla aittir (Pomeroy, 2002: 30). Pausanias kadınların her yıl Amyclae'deki Apollon için bir tunik dokuduklarını ve dokuma yaptıkları odaya "Tunik" adını verdiklerini belirtmektedir (Paus., *Per. Hell.*, III.16.2).

Tanrılar için yıllık ya da dört yıllık giysi dokumak Spartalı kadınlar için büyük bir yük olmamıştır. Dahası, giysi dokumak için yün hazırlama ve yıkama, çırpma, tarama, taraklama, boyama ve eğirme gibi dağınık ve sıkıcı işlerin yapılması gerekmezdi. Daha ziyade, altın distafıyla yün eğiren Helen gibi, Spartalı kadınlar kült imgeler için giyecek üretiminde bulunmuşlardır. Homeros bu durumu şu şekilde anlatır:

"...Bunların yanı sıra karısı Helen'e güzel armağanlar da verdi: Altın bir değnek ve altında tekerlekleri olan bir sepet; gümüşten bir sepetti bu, kenarları altınla yaldızlanmıştı. Hizmetçisi Phylo bunu getirip Helen'in yanına koydu, içi ince iplikle doluydu ve üzerine menekşe rengi yün yüklü değneği koydu. Böylece Helen sandalyeye oturdu, altında da ayakları için bir tabure vardı; hemen kocasına her konuda sorular sordu..." (Hom., *Od.*, IV.100).

Atinalı kadınlar sadece oikos (aile, ev, mülk) için dokuma yapmamışlardır. Aynı zamanda genel görüşe göre, Athena Polias için her dört yılda bir "arrhephoroi" ve "ergastinai" adı verilen yeni bir kaftan (peplos) dokumuşlardır. Chalkeia Festivali sırasında dokunmaya başlanan ve tanrılarla devler arasındaki savaşın dokunmuş bir temsiliyle süslenen kaftan, dokuz ay sonra Büyük Panathenaia alayında Akropolis'e getirilerek Panathenaik Gemi'nin avlusundan bir yelken gibi sarkıtılırdı. Daha sonra kaftan, Praxiergidai klanının üyeleri tarafından Athena Polias Tapınağı'ndaki Tanrıça'nın zeytin ağacından yapılmış antik heykelinin üzerine örtülürdü (Mansfield, 1985: 2).

Sparta giysileri Atina giysilerinden daha az özenli olduğu için, Sparta'da dokuma yapan kadınların yapacak daha az işi vardı. Genç erkekler tunik (chiton) giyer ya da çıplak gezerlerdi. Onlara yıl boyunca giymeleri için sadece bir pelerin tahsis edilirdi. Döşeklerde değil, kendi topladıkları samanların üzerinde uyurlardı (Plut., *Lyk.*, XVI.6-7). Yetişkin erkekler kısa

kırmızı bir pelerin giyer ve sadece bu pelerin ve zeytin yapraklarından oluşan bir şapkayla giyimlerini tamamlarlardı (Aristoph., *Lys.*, 1112-1156). Pelerinler bir tür üniforma oluşturduğundan, devlet tarafından dağıtılma olasılıkları yüksektir. Kadınların “peploi”si kısa ve yetersizdi. Yarış için dizlerine ancak ulaşan “chiton exomis” (tek kollu tunik) giyerlerdi (Paus., *Per. Hell.*, V.16.3). Atinalı kadınların aksine, normalde çok fazla üst üste giysi giymezlerdi. Muhtemelen hava nasıl gerektiriyorsa onu giyerlerdi. Kadınlar Pyrrhus’un saldırısına karşı hendek kazmaya hazırlanırken, bazıları tuniklerinin üzerine dış elbiseler (himatia), bazıları da sadece tuniklerini giymişlerdi (Plut., *Pyrrh.*, XXVII.3). Spartalı kadınlar tarafından giyilen kısa “chiton exomis”, diğer Yunanlılarda en az mini etek kadar şaşkınlık yaratmıştır. Bir avcı olarak tasvir edildiğinde Artemis ve Amazonlar Yunanlılar tarafından bilinen ve bu kadar kısa etek giyen diğer kadınlardır. Gerçek hayattan ziyade sadece sanat eserlerinin üzerinde görülmüşlerdir. Spartalı kadınlar iyi bir fiziksel kondisyona sahip olduklarından, dar giysileri gurur verici şekilde taşımışlardır. Buna karşılık, saygın Atinalı kadınlar sadece ev işi yaparak, çoğunlukla da kapalı mekânlarda ya da evlerinin avlusunda egzersiz yaparlardı. Görsel sanatlar Atinalı kadınları, etekleri ayak bileklerine kadar uzanan, kat kat kumaşlarla örtülü olarak tasvir etmiştir. Küçük kızlar bile uzun elbiseler giyerdi (Pomeroy, 2002: 32). Solon’a atfedilen kılık kıyafet yasalarında, Atinalı kadınların çeyizlerine dâhil edebilecekleri, cenazelerde giyebilecekleri ya da ölüleri sarmak için kullanabilecekleri giysi miktarına sınır getirilmesi gerekli görülmüştür (Plut., *Sol.*, XXI.4-5). Dokumacılık, çoğu Yunanlının üretken olarak kabul ettiği tek kadın faaliyetiydi. Refah içindeki hanelerde, ev halkının kullanabileceğinden daha fazla kumaş dokunurdu. Bunlar hediye olarak ya da çeyizlerin bir parçası olarak verilmek üzere ya da zor zamanlarda pazarda satılmak ya da takas edilmek üzere depolanırdı. Sparta’da ne kadınlar ne de erkekler kullanım ya da satış için nesnelere üreten faaliyetlerde bulunurdu. Aslında bu tür işler yasaktı. Hellenistik Döneme kadar Athena için “peplos” dokuyan Atinalı kadınların isimleri açıklanmamıştır. Buna karşılık, her zaman şöhret peşinde koşan Yunanlı erkekler gibi, Spartalı kadınlar da benzer bir egoya sahiptilerdi. Kızlar ve kadınlar olarak Spartalılar, Pan-Hellenik bağlamlarda tarihsel kayıtlara damgalarını vurmuşlardır (Pomeroy, 2002: 32).

Sonuç

Spartalı kızların, erkeklerden ayrı olsa da, onlarla eşit bir eğitim aldıkları iyi bilinmektedir. Bunun büyük bir kısmının sağlam erkek çocuklarının sağlam annelerini yetiştirmek için tasarlandığı iddia edilse de, yurttaş nüfusunun siyasi olarak haklarından mahrum bırakılmış kesimini

sosyalleştirmeye de hizmet ettiğine şüphe yoktur. Ancak Platon, zorunlu sanat eğitiminden de söz eder. Spartalı annelerin savaşçı oğullarına yazdıkları anekdotlar en azından bazı Spartalı kadınların temelde okuryazar olduğu görüşüyle çelişmemektedir.

Kızlar için grup kavramı kullanılmamıştır. Bu tabir yerine koro tabiri kullanılmıştır. Koro içinde direkt bir yaş kategorisi ya da tam olarak yapılandırılmış bir sistem söz konusu olmasa da kadına yönelik bir eğitimin varlığı görülmektedir. Klasik dönem kaynakları olarak görülen Euripides ve Platon bu anlamda veriler sunmuşlardır. Genç kızlar müzikal performansta olduğu gibi aynı zamanda jimnastik egzersizlerine katılmışlardır. Bu durum, Sparta kültürünün kadına vermiş olduğu önemi gösteren bir argüman olarak değerlendirilebilir.

Sparta’da kızların eğitiminde Alkman örneğinin gösterdiği anlayış belirleyicidir. Bu eğitimin üç amacı vardır. Bu bağlamda;

1. Genç kızları şehrin festivallerine katılmaya hazırlamak,
2. Onlara kendi değer sistemini aşılama,
3. Onları “güzel kızlar”, geleceğin eşleri ve vatandaşların anneleri haline getirmektir.

Bu maddelerden de anlaşılacağı üzere kadın eğitiminin bir yönü sivil olarak tanımlanabilir. Genç kızları kadın olarak sivil toplumla bütünleşmeye hazırlama amacı göze çarpmaktadır. Her eğitim sistemi sonuçların kontrol edilmesini gerektirir. Spartalı genç kızların performansları çeşitli festivallerde toplanan halkın beğenisine sunulmuştur. Genç kızların belirli festivallere özel katılımından yola çıkarak, kadınlara yönelik eğitimlerin Sparta kültürünü yeniden inşa ettiği görülmektedir. Buradaki anlayış seküler bir yapıda değildir. Diğer şehirlerde olduğu gibi genç kızlar tarafından gerçekleştirilen dini ayinlerin daha sıradan şekli olarak görülebilir.

Spartalı kızların Antik Çağda çok dikkat çeken başka bir faaliyet alanı daha vardır. Bu alan fiziksel faaliyetler olarak adlandırılmaktadır. Xenophon, koşu ve güç yarışmalarından bahsetmiştir. Plutarkhos’un bu yöndeki ifadelerini kabul etmiştir Güreş, disk ve cirit sporlarında bahsetmek mümkün olabilir; ancak bu durumun klasik dönem için geçerli olup olmadığı tartışmalıdır. Her halükarda güreş, Euripides’in palaestralara yaptığı atıfla doğrulanmıştır.

Sonuç olarak Spartalı kadınlar, Atinalı hemcinslerinin aksine, devlet tarafından denetlenen ve kontrol edilen bir eğitim almışlardır. Spartalı kadınların aldığı devlet eğitiminin büyük kısmı beden eğitimi eksenlidir.

Beden eğitimine ek olarak genç kızlara şairler ya da polisteki yaşlı kadınlar tarafından şarkı söyleme, dans etme ve enstrüman çalma öğretilmiştir. Sparta'nın eğitim sisteminin nihai amacı Sparta'nın savunması için çok önemli olan Sparta ordusunun gücünü korumak için geleceğin asker annelerini yetiştirmek ve Sparta Kültürünü korumaktır.

KAYNAKÇA

Antik Kaynaklar

- ALKMAN, STESICHORUS, IBYCUS, *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta (PMGF)*, Vol. 1, Edt. Malcolm Davies, Oxford, 1991.
- ALKMAN, *The Partheneion*, Edt. Denys L. Page, Oxford, 1951.
- ARISTOPHANES, *Lysistrata*, Trans. Jack Lindsay, London, 1926.
- ARISTOTELES, *Politeia*, Vol. 21, Trans. H. Rackham, London, 1944.
- ATHENAIOS, *Deipnosophistai*, Trans. C. D. Yonge, London, 1854.
- EURIPIDES, *Andromakhe*, Trans. David Kovacs, Cambridge, 1994.
- HERODOTUS, *Historiae*, Trans. A. D. Godley, Cambridge, 1920.
- HOMEROS, *Odyseia*, Trans. Samuel Butler, London, 1900.
- OVIDIUS, *Heroides*, Trans. Harold Isbell, London, 1990.
- PAUSANIAS, *Periegesis Hellados*, Trans. W.H.S. Jones, London, 1918.
- PLATON, *Nomoi*, Vol. 11-12, Trans. R. G. Bury, London, 1967.
- PLATON, *Protagoras*, Vol. 3, Trans. W. R. M. Lamb, London, 1967.
- PLINIUS, *Naturalis Historia*, Edt. John Bostock, London, 1855.
- PLUTARKHOS, *Agesilaos*, Trans. Bernadotte Perrin, London, 1917.
- PLUTARKHOS, *Alexandros*, Trans. Bernadotte Perrin, London, 1919.
- PLUTARKHOS, *Kleomenes*, Trans. Bernadotte Perrin, London, 1921.
- PLUTARKHOS, *Instituta Laconica*, London, 1931.
- PLUTARKHOS, *Lacaemarum Apophthegmata*, Trans. Frank Cole Babbitt, London, 1931.
- PLUTARKHOS, *Apophthegmata Laconia (Of Lygurgus The Lawgiver)*, Edt. William W. Goodwin, Cambridge, 1874.
- PLUTARKHOS, *Conjugalia Praecepta*, Trans. Frank Cole Babbitt, London, 1928.
- PLUTARKHOS, *Pyrrhus*, Trans. Bernadotte Perrin, London, 1920.
- PLUTARKHOS, *Solon*, Trans. Bernadotte Perrin, London, 1914.
- PLUTARKHOS, *Lykurgos*, Trans. Bernadotte Perrin, London, 1914.
- PSEUDO-PLUTARKHOS, *De Musica*, Trans. William W. Goodwin, Cambridge, 1874.
- SEXTUS PROPERTIUS, *Elegos*, Trans. J. P. McCulloch, London, 1972.

- SOPHOCLES, *Aias*, Edt. Sir Richard Jebb, Cambridge, 1893.
THEOKRITOS, *Eidyllia*, Trans. A. S. F. Gow, Cambridge, 1950.
THUCYDİDES, *Bellum Peloponnesiacum*, Trans. J. M. Dent, New York, 1910.
VERGILIUS, *Aeneis*, Trans. Frederick Ahl, Oxford, 2007.
XENOPHON, *Lakedaimonion Politeia*, Trans. E. C. Marchant, London, 1925.
XENOPHON, *Hellenika*, Trans. Carleton L. Brownson, London, 1918.
XENOPHON, *Peri Hippikes*, Trans. Henry G. Dakyns, The Project Gutenberg Ebook, 2008.
XENOPHON, *Oikonimikos*, Trans. Henry G. Dakyns, The Project Gutenberg Ebook, 2008.

Modern Kaynaklar

- ANDERSON, J. K. (1961), *Ancient Greek Horsemanship*, London.
CATLING, H. W. (1976-1977), "Excavations at the Menelaion, Sparta, 1973-1976", *Archaeological Reports*, 23, 24-42.
CARTLEDGE, Paul ve SPAWFORTH, A. J. S. (1989), *Hellenistic and Roman Sparta: A Tale of Two Cities*, London.
CARTLEDGE, Paul (1978), "Literacy in the Spartan Oligarchy", *The Journal of Hellenic Studies*, 98, 25-37.
CARTLEDGE, Paul (1981), "Spartan Wives: Liberation or Licence?", *The Classical Quarterly*, 31, 84-105.
CONSTANTINIDOU, Soteroula (1998), "Dionysiac Elements in Spartan Cult Dances", *Phoenix*, 52, 15-30.
DAWKINS, R. M. (1929), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta, excavated and described by Members of the British School at Athens, 1906-1910*, London.
DUCAT, Jean (2009), "Perspectives on Spartan Education in the Classical Period", *Sparta: New Perspectives*, Trans. Emma Stafford, Edt. Stephen Hodkinson and Anton Powel, Wales, 43-67.
GRAF, Fritz (1984), "Women, War, and Warlike Divinities", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 55, 245-254.
HARVEY, F. D. (1966), "Literacy in the Athenian Democracy", *Revue des Études Grecques*, 79, 585-635.
KENNELL, M. Nigel (1995), *The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta*, London.
MANSFIELD, John Magruder (1985), *The Robe of Athena and The Panathenaic Peplos*, Doktora Tezi, University of California, Berkeley.
MARROU, H. I., (1956), *A History of Education in Antiquity*, Trans. George Lamb, New York.

- PECK, Harry Thurston (1898), *Harpers Dictionary of Classical Antiquities*, New York.
- POMEROY, Sarah B. (1977), “Technikai kai Mousikai: The Education of Women in the Fourth Century and in the Hellenistic Period,” *AJAH*, 2, 51-68.
- POMEROY, Sarah B. (1996), *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representation and Realities*, New York.
- POMEROY, Sarah B. (2002), *Spartan Women*, Oxford.
- POMEROY, Sarah B. (1994), *Xenophon Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, Oxford.
- POMEROY, Sarah B. (1995), *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York.
- ROMANO, D. G. (1983). “The Ancient Stadium: Athletics and Arete”, *Ancient World*, 7, 9-16.
- SMITH, William (1848), *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, London.
- THESLEFF, Holger (1961), *An Introduction To The Pythagorean Writings Of The Hellenistic Period*, Turku.
- TRACY, Stephen V. (1991). Christian Habicht, “New and Old Panathenaic Victor Lists”, *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 60, 2, 187-236.
- VOYATZIS, Mary (1992), “Votive Riders Seated Side-Saddle at Early Greek Sanctuaries”, *The Annual of the British School at Athens*, 87, 259-279.
- WOODWARD, A. M. (1908/1909), “Laconia: I. Excavation at Sparta, 1909”, *The Annual of the British School at Athens*, 15, 40-106.

KOSOVA'DA 1979 SONRASI ARNAVUT MİLLİYETÇİLİK HAREKETLERİ

Albanian Nationalist Movements After 1979 in Kosovo

Esin ÖMER ULUKAYA*

ÖZ: 19. yüzyıl Balkanlarda milliyetçi hareketlerin yaygınlaştığı bir dönem olarak nitelendirilmektedir. Arnavut tarihçilerinin, Arnavut milliyetçiliği üzerine yürüttüğü önemli sayıda araştırmada, Osmanlı egemenliğinin Kosova'da Arnavut milliyetçiliğinin yükselmesinde önemli bir etken olduğu iddia edilmektedir. Aynı zamanda Arnavut milliyetçilik hareketinin doğuşunu küresel dinamiklere bağlayan bilimsel bakış açıları da mevcuttur. Birinci Dünya Savaşı sonrasında, Batılı güçlerin yayılcı çabalarının yanı sıra uluslararası ortam da Arnavut ulusal bilincinin güçlendirilmesine hizmet etmiştir. Bu olgu Kosova'da da yankı bulmuştur. Bölgedeki ekonomik istikrarsızlık ve sosyal eşitsizlikler halk arasında hoşnutsuzluğu artırmış ve isyanları teşvik etmiştir. Ekonomik sorunların ötesinde demokratik bir parlamenter çerçeve oluşturma zorunluluğu da ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak Arnavut parlamenter sisteminin temelleri de bu dönemde atılmıştır. Bazı kaynaklar Arnavut milliyetçiliğini 1789 Fransız Devrimi'nin ilkelerine bağlayarak onu diğer Balkan uluslarından ayırmaktadır. Günümüzde milliyetçilik, özellikle Balkanlarda yaygın bir söylem olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bu çalışma, 1979 sonrası Kosova'da Arnavut milliyetçiliğinin evrimini yönlendiren tarihsel öncülleri araştırmayı ve aynı zamanda çağdaş bölgesel manzarayı değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kosova, Arnavutlar, Milliyetçilik, Kimlik


ABSTRACT: The 19th century is characterized as a period marked by the proliferation of nationalist movements in the Balkans. A significant number of studies on Albanian nationalism conducted by Albanian historians argue that Ottoman rule was an important factor in the increase of Albanian nationalism in Kosovo. Concurrently, there exist scholarly perspectives linking the genesis of the Albanian nationalist movement to global dynamics. Following the aftermath of the First World War, the international milieu alongside the expansionist endeavors of Western powers served to amplify Albanian national consciousness. This phenomenon found resonance in Kosovo as well. Economic volatility and prevailing social disparities in the region exacerbated discontent among the populace,


* Dr., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Balkan Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Edirne, esinomer@trakya.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0012-8891

fostering insurgencies. Beyond economic imperatives, the exigency for instituting a democratic parliamentary framework emerged. Consequently, the groundwork for the Albanian parliamentary system was laid during this epoch. Some sources attribute Albanian nationalism to the tenets of the 1789 French Revolution, setting it apart from other Balkan nations. Nationalism persists as a prevalent discourse, particularly in the Balkan region. This study aims to probe into the historical antecedents that propelled the evolution of Albanian nationalism in Kosovo post-1979, along with evaluating the contemporary regional landscape.

Keywords: Kosovo, Albanians, Nationalism, Identity

Cite as / Atf: ULUKAYA, E. Ö. (2024). Kosova'da 1979 Sonrası Arnavut Milliyetçilik Hareketleri. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 14(28), 101-117. <https://doi.org/10.33207/trkede.1417693>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr

Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Milliyetçi bir hareketin başarısını veya başarısızlığını değerlendirebilmek için üç temel hususu belirtmek gerekmektedir. İlk olarak, hareketin ortaya çıkışını etkileyen koşulları anlamak önemlidir. İkincisi, hareketin doğası ve gelişimi, yani nasıl şekillendiği ve hangi yönde ilerlediği incelenmelidir. Son olarak, hareketin amacı ve gerçekleştirdiği eylemler, hareketin başarısını belirleyen unsurlardır. Milliyetçilik hareketinin ortaya çıktığı koşullar arasında, bir toplumun kendisine ait bir dünya görüşü oluşturması ve bu doğrultuda bir kimlik oluşturması etkilidir. Örneğin, toplumun maddi ve manevi alanlarına yönelik müdahaleler, milliyetçi duyguların güçlenmesinde etkili olabilir (Bozbora, 2022:3). Milliyetçilik kavramı üzerinde yapılan düşünce çeşitliliği, çeşitli değerlendirmeleri de beraberinde getirmektedir. Bazı kuramcılara göre, milliyetçilik, modern toplumun geniş tabanlarına uyarlanmış, sembolik bir akrabalık olarak nitelendirilen bir ulus-devlet doktrini (Eriksen, 2004: 165). Tüm bu çeşitliliklere rağmen pek çok düşünürün mutabık olduğu bir nokta varsa, o da milliyetçilik fikrinin tamamen modern bir olgudur (Smith, 2013:15).

Arnavut Ulusal Uyanışı (Rilindja Kombëtare Shqiptare), elit bir olgu veya üstten aşağıya bir kültürel hareket olarak başlamıştır. Diğer Balkan uluslarıyla kıyaslandığında, Arnavut milliyetçiliğinin önemli bir özelliği daha vardır: kökenleri ve karakteri bakımından sekülerdir. Arnavut diriliş hareketi liderleri için, seküler bir Arnavut ulusal kimliğine dayalı “kültürel ve dil birliği” tercihi temel bir kavram haline gelmiştir. Arnavut milliyetçiliğinin temel özelliklerinden biri de budur (Demjaha & Peci, 2016 :4).

Balkanlar'da Arnavut milliyetçilik hareketleri 19. yüzyılda Arnavut Ulusal Uyanışı döneminde belirginleşmeye başlamıştır. Arnavut milliyetçiliği, genellikle coğrafi olarak genişletilmiş bir Arnavut Devleti veya Balkanlarda Arnavut nüfusa sahip bir “Büyük Arnavutluk Devleti” kurma fikirleriyle ilişkilendirilmiştir.

Yaklaşık 90 yıl boyunca Yugoslav/Sırp yönetimi altında, Kosova'daki Arnavut milliyetçiliği doğası gereği seküler niteliğini korumuştur. Bu durum, Kosova'da yeni bir Arnavut milliyetçiliğinin gelişmesine yol açmıştır. Eski Yugoslavya'nın çöküşü ve bağımsızlık mücadelesi (1989-1999), Kosovalı Arnavutların en güçlü toplumsal birliğini işaret etmiştir. Bu dönemde Arnavut milliyetçiliğinin temel özellikleri, Batı'ya yakın bir eğilim sergilemesi ve Arnavutların dini ve sosyal geçmişlerine bakılmaksızın genel olarak bir araya gelmesiydi (Demjaha & Peci, 2016 :4).

Kosova'da Arnavut milliyetçilik hareketleri özellikle 1968-1980 arası dönemde üniversite öğrencilerinin protesto gösterileriyle belirginleşmeye başlamıştır. Bu gösterilerde öne çıkan talepler arasında sosyal eşitlik ve bağımsızlık istekleri yer almıştır. Ancak dönemin Yugoslav yönetimi tarafından bu talepler "aşırı milliyetçilik ve irredantizm" olarak ifade edilmiştir. Irredantizm, literatürde "genişleme yanlısı milliyetçilik" veya "kurtarımcılık" olarak tanımlanmaktadır. Kosova'daki Arnavut basını ise bu gösterileri, Yugoslavya'nın diğer bölgelerinde ekonomik ve sosyal refah artarken, Kosova'nın gerilemesi nedeniyle öğrencilerin tepkisi olarak yansıtmıştır.

Arnavut milliyetçiliğinin gelişimi, Batı Balkan ülkelerindeki diğer milliyetçilik akımlarından farklı bir seyir izlemiştir. 1912'de Arnavutluk'un bağımsızlığını ilan etmesine rağmen, Arnavutluk sınırları dışında kalan Arnavut nüfusu, ülke içinde yaşayan Arnavut nüfustan daha yüksektir. Bu durum, anavatan dışında yaşayan Arnavutların da milliyetçilik duygusunu daha da kuvvetlendirmiştir.

İç ve dış etkenlerin etkisiyle, Arnavut milliyetçiliği her zaman saldırgan bir tavır sergilememiş ve genellikle savunmacı bir kimliğe sahip olmuştur. Bu milliyetçilik biçiminin, etnik kökeni din etkilerine dayanmamaktadır (Kadria, 2020:21).

Arnavut coğrafyasının komşu ülkeler tarafından bölünmesini önlemek amacıyla, Arnavut vekilleri ve aydınları 10 Haziran 1878'de Prizren'de bir araya gelerek Prizren İttifakı'nı (Lidhja e Prizrenit) kurmuştur. Bu ittifakın kararıyla, tüm Arnavut vatandaşlarının özerk bir bölgede yaşamaları talep edilmiştir. Bu özerk bölgede, Arnavutça'nın resmi dil olması, Arnavutça eğitimin ülke genelinde başlaması, savunma amaçlı güvenlik güçlerinin oluşturulması ve mali işler için bir komisyonun kurulması öngörülmüştür. Ayrıca, Arnavut halkının yaşadığı toprakların, Karadağ ve Sırp orduları tarafından işgal edilmiş olan bölgelerden geri alınması için planlar

yapılmıştır. Aynı zamanda, sınıra silahlı kuvvetlerin konuşlandırılmasına karar verilmiştir (Belegu, 1939:7).

Batı Balkan ülkelerinde milliyetçilik olgusunun ortaya çıkışında Ortodoks ve Katolik inançların da etkisi gözlemlenmektedir. Arnavut halkının demografik yapısında %70 Müslüman, %25 Ortodoks ve %5 Katolik inancına sahip bireyler bulunmaktadır. Bu çeşitlilik, Arnavut milliyetçiliğinin belirlenmesinde Fransız Devrimi'nin ünlü sloganı olan "Özgürlük, eşitlik, kardeşlik" ilkelerinin temel alınmasını tetiklemiştir (Kadria, 2020: 21).

Batı Balkan ülkelerinde, 1844 yılından itibaren milliyetçilik akımlarının artışı, Arnavut milliyetçiliğinin belirginleşmesini de tetiklemiştir. Rusya'nın desteğini alan Sırbistan, Yunanistan, Bulgaristan ve Karadağ gibi ülkeler, Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflamasıyla birlikte bağımsızlıklarını ilan etmiş ve Arnavutların yaşadığı bölgeleri de kapsayan toprakları ele geçirme arzusu ile hareket etmişlerdir. Avrupa'nın "hasta adam" olarak gördüğü Osmanlı İmparatorluğu, özellikle Rusya'ya karşı 93 Harbi'nde aldığı yenilginin ardından Anadolu'ya yönelik tehditlerle karşı karşıya kalmıştır. Bu durum, diğer ülkelerin, Balkan ülkelerini ve Arnavut topraklarını işgal ederek kendi topraklarına katma planları yapmaya yönlendirmiştir.

Günümüz Kosova'sında nüfusun %94'ünü Arnavutlar oluşturmakta olup, Yugoslavya Krallığı döneminde Arnavutlar sosyal ve ekonomik haklara erişim konusunda zaman zaman isyan ve gösterilere başvurmuşlardır. Bu isyanlar ve kalkışmalar 1999 yılına kadar periyodik olarak devam etmiştir. Bu sebeple, Kosova'da yaşayan Arnavutlar ile Sırp'lar arasındaki ilişkiler hiçbir zaman normalleşmemiş ve istenilen düzeye ulaşamamıştır. Yurt dışında yaşayan Arnavutlar, yaşadıkları bölgelerde çeşitli muamelelerle karşılaşmışlardır. Yunanistan'ın kuzeyindeki Çameria bölgesinde yaşayan Arnavutlar, baskı altına alınarak asimile edilmeye çalışılmışlardır.¹ Sırbistan, Makedonya ve Karadağ'da yaşayan Arnavutlar ise baskılara rağmen Arnavut milli kimliklerini korumak için yoğun mücadeleler vermişlerdir.

Kosova'da, milliyetçilik ve mitlerin insan davranışını şekillendirmede çok önemli bir rolü bulunmaktadır. 1389'da gerçekleşen Kosova Savaşı'nın efsaneleri, Eski Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti (YSFC)'nin dağılmasının başlangıcına işaret etmektedir. Orta ve Güneydoğu Avrupa'daki komünist rejimlerin çoğunun çöküşüyle birlikte, sivil toplum

¹ Daha detaylı bilgi için bkz. Blerina Sadik, "Çështja Çame: Vështrim Historiko-Juridik (1913-1939)" Universitetit Europian të Tiranës, Tiranë, 2017.

söylemi ve kavramı 1990'ların başlarında Kosova'da da etkili olmaya başlamıştır. Bu kavram, çoğu Güneydoğu Avrupa ülkesinde olduğu gibi, tek bir hedefi komünizmi reddetmek ve demokratikleşme sürecini başlatmak değil, demokratikleşme ve geçiş süreciyle birlikte devlet inşası sürecini başlatmayı amaçlamıştır. Kosova'daki sivil toplum aktivizmi, Miloseviç rejimine ve onun milliyetçi bir efsaneden esinlenen hegemonik stratejisine karşı bir tepki olarak başlamıştır. Miloseviç rejimine karşı sivil direniş biçimlerini ve Arnavutların 1990'larda ulusal kurtuluşun bir biçimi olarak sivil aktivizmi nasıl kullandıklarını incelemek için, Kosova'nın da bir parçası olduğu Yugoslavya'daki sivil toplumu ele almak gerekir (Kastrati, 2015:73). Ayrıca, Kosova'nın Sırbistan Krallığı'na bağlı bir bölge olarak kabul edilmesi, Arnavutların pek istemediği bir durumdur (Malcolm, 1998: 127).

1. 1960-1981 Yılları Arasında Bölgede Yaşanan Gelişmeler

II. Dünya Savaşı'ndan sonra dünya, iki kutuplu sistem haline dönüşmüştür. Josip Broz Tito'nun önderliğinde YSFC'nin, sosyalizmi benimsemesine rağmen diğer SSCB (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği) ülkelerinden farklılıklar göstermiştir. Orta Avrupa ve Balkan ülkeleri arasında, Alman işgaline karşı en önemli direnişi YSCF'nin Partizan hareketi göstermiştir. YSFC, Alman işgalinden SSCB'nin Kızıl Ordusu'nun desteğini almadan kendi başına mücadele etmiştir. Bu nedenle YSFC, savaş sonrasında SSCB'ye bağımlı olmamış ve bağlantısızlık hareketinin öncülüğünü üstlenmiştir (Uzgel, 2001: 482). Ayrıca, dış etmenlerin etkisi de belirleyicidir. Yugoslav halkının tercihlerinden bağımsız olarak, Batılı ülkeler Yugoslavya'nın varlığını da desteklemişlerdir. Buna ek olarak, Batı'nın gözünde Yugoslavya'nın mevcudiyeti, özellikle Soğuk Savaş döneminde SSCB'nin tehditlerini bertaraf edecektir. Dolayısıyla, Batı, özellikle bu dönemde Yugoslavya'nın SSCB'nin etki alanına girmemesi için finansal destek sağlamıştır. SSCB ise Yugoslavya'nın sosyalist bir ülke olmasından memnundu (Kenar, 2005: 111).

II. Dünya Savaşı sonrası Josip Broz Tito liderliğinde yeni YSFC'nin kurulması ile birlikte, Almanlara karşı sürdürdükleri mücadelede Arnavutları kendi safına çekmek için bağımsızlık vaat edilmiştir. Ancak, bu vaatler yerine getirilmemiştir. Bu duruma tepki olarak birçok Arnavut, 1945'te Yugoslavya ordusuna karşı silahlı direnişe geçmiştir. Ancak, bu direniş kısa bir sürede Yugoslav ordusu tarafından bastırılmıştır. Kosova ise Voyvodina ile birlikte Sırbistan'a bağlı iki özerk bölge olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Josip Broz Tito'nun, Kosova ile ilgili ölçülü politikası, asıl olarak Kosova'nın Arnavutluk'a bağlanma fikrine karşı bir stratejik hareket olarak ortaya çıkmıştır. Tito, Sırp egemenliğindeki bir YSFC yerine, diğer halkların da eşit olarak yaşadığı "Büyük Yugoslavya" fikrini savunmuştur. Bu durum, Sırp milliyetçilerini hiç memnun etmemiştir. Bu nedenle Josip Broz Tito, günümüzde bile bazı milliyetçi Sırp çevreleri tarafından olumlu bir şekilde hatırlanmamaktadır (Ural, 2014: 158). Bu dönemde, Tito'nun savunduğu "Bratstvo i Jedinstvo" (Kardeşlik ve Birlik) ilkesi bir mit haline dönüşmüştür.

Yugoslavya Komünistler Birliği (YKB)'nin 1981 yılındaki toplantısında Kosova'daki olaylar ele alınmıştır. Toplantıdan çıkan görüşlere göre; "Kosova'daki eylemler "Büyük Arnavutluk" idealini gerçekleştirmek için çıkarılmıştır. Bu durum, Makedonya ve Karadağ'da Arnavutların yaşadığı bölgeleri ve Kosova'nın tamamını kapsamaktadır. Bu idealin, Balkan halklarının uyanışı ve formüle edilmesi ile kendi bağımsız ülkelerini kurana kadar devam etmesi amaçlanmıştır" (Kamil, 2023:123).

Josip Broz Tito döneminde, sosyalist özyönetim sistemi altında, 1960-1980 yılları arasında nispeten daha sakin bir dönem yaşanmıştır. 1969 yılında Priştine Üniversitesi'nde sosyal haklar ve anadilde (Arnavutça) eğitim ve üniversite eğitimi talepleriyle ilgili öğrenci gösterileri, büyük ölçüde kontrol altına alınarak sona erdirilmiştir (Jovic, 2003:124).

Bu gelişmelerin bir sonucu olarak, Priştine Üniversitesi'nde Arnavutça eğitim süreci başlamıştır. Aynı dönemde, milli bayramlarda Yugoslavya devlet bayrağına ek olarak Arnavutluk ve Türkiye bayrakları da Kosova'da yaşayan etnik toplulukları temsil etmesi sebebi ile kullanılmaya başlamıştır.² 1974 Yugoslavya Federal Anayasası ile birlikte ekonomide liberalleşme ve özerk bölgelere geniş haklar tanınmıştır. Bu anayasa ile Kosova ve Voyvodina gibi Sırbistan'a bağlı özerk bölgelere diğer cumhuriyetlere benzer haklar verilmiştir ve bu bölgeler aynı zamanda Yugoslavya'nın "yapıcı unsurları" haline gelmiştir. Ancak, Sırbistan'daki aşırı milliyetçi çevreler, özerk bölgelere tanınan bu hakların gelecekte ülkenin birliğini

² 1967 yılında Kosova heyeti, Josip Broz Tito ile yaptığı görüşmede, diğer hususların yanı sıra, Arnavut ulusal bayrağının yeniden kullanılmasını görüşmüştür. Bu dönemde Tito'nun onayı ile birlikte, Yugoslavya'nın resmî törenlerinde ve bayramlarda Kosova'da yaşayan etnik toplulukları temsilen Kosova Türkleri için Türkiye bayrağı, Kosova Arnavutları için Arnavutluk bayrağının kullanılması söz konusu olmuştur. Ancak daha sonraki süreçte, Aleksandar Rankoviç, Kosovalı Arnavutların bayrağının kullanılmasının vatanseverlik duygularını kışkırttığını ve bağımsızlık taleplerini tetiklediğini öne sürerek yasaklanması gerektiğini savunmuştur.

tehdit edeceğini öne sürmüştür. Josip Broz Tito'nun vefatından sonra, Sırp milliyetçilik hareketlerinde artış görülmüştür. Tito'nun 1980'de vefatından sonra, Yugoslavya Komünistler Birliği, ülke birliğini sağlamak konusunda yetersiz kalmıştır. IMF'ye olan aşırı borçlanma ve enflasyon oranlarında ciddi artışlar nedeniyle ülke ekonomik krizle karşı karşıya kalmıştır. 1989'da Slobodan Milošević'in iktidara gelmesiyle birlikte, ülkedeki siyasi dengeler de değişmiştir.

1990 yılında Sovyetler Birliği'nin ve ardından Varşova Paktı'nın dağılması, birçok sorun ve krizin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Almanya'nın birleşmesi, Batı dünyasının bir zaferi olarak kabul edilse de, Avrupa'da devlet sınırlarının ihlaliyle sonuçlanan Helsinki Sözleşmesi'nin ilk ihlali olarak görülmüştür. Rusya'nın etkisi altından kurtulan Doğu Avrupa ülkeleri, Batı demokrasisine geçmek için çeşitli yollar aramışlardır. Batı Avrupa, dağılan Varşova Paktı üyelerine AB üyeliği kapılarını açmıştır ve NATO üyelikleri de söz konusu olmuştur.

Yugoslavya'da bu dönemde savaş çığırkanlıkları artmıştır. Sırbistan ve Karadağ, ülkenin üniter bir yapıya sahip olmasını talep ederek diğer tüm cumhuriyetlere bu yapıyı empoze etmeye çalışmıştır. Buna karşılık, Slovenya, Hırvatistan, Bosna Hersek ve Makedonya, konfederal bir yapı önerisinde kararlı bir şekilde hareket etmişlerdir. Bu durum, Yugoslavya'nın parçalanmasına ve günümüzde yedi farklı ülkenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. 1991-1999 yılları arasında sırasıyla Slovenya, Hırvatistan, Bosna Hersek ve Kosova'da çatışmalar yaşanmıştır. Bu süreçte özellikle Bosna Hersek ve Kosova kanlı savaflara sahne olmuştur.

1974 yılında Kosova Sosyalist Özerk Bölgesi Anayasası ile Kosova ve Voyvodina, Yugoslavya'nın yapıcı unsuru olarak kabul edilmiştir. 1974 Anayasası, Milošević rejimi tarafından açıkça ihlal edilerek, Sırbistan Cumhuriyet Anayasası 23 Mart 1989'da önemli değişikliklerle birlikte kabul edilmiştir. Kosova ve Voyvodina'ya tanınan özerklik ve sosyal haklar önemli ölçüde azaltılarak, söz konusu bölgeler Sırbistan'a bağlı hale getirilmiştir. Kosova Parlamentosu'nda yeni Sırbistan Anayasası metnini onaylaması, ülkedeki dengelerin değişmesine neden olmuştur. Parlatonun acil oturum önerisi, Arnavut milletvekilleri tarafından sunulmuş ancak kabul görmemiştir. Bunun üzerine 2 Temmuz 1990 tarihinde Arnavut milletvekilleri, parlamento önünde toplanarak Anayasa Deklarasyonu'nu kabul etmişlerdir. Ardından Kosova Parlamentosu feshedilmiş ve Kosova'da olağanüstü hal ilan edilmiştir. Arnavut siyasi partileri, bu gelişmelerin ardından pasif direnişe geçmişlerdir. Taraflar

arasındaki diyalog girişimleri tamamen tıkanmıştır. Arnavutlar, “gölge devlet” kurarak sivil itaatsizliğe başlamışlardır.

Kosovalı Arnavutların büyük çoğunluğu tarafından desteklenen İbrahim Rugova liderliğindeki Kosova Demokratik Birliği Partisi (LDK-Lidhja Demokratike e Kosovës), Sırp rejimine karşı barışçıl direnişi bir araç olarak benimsemiştir. Soykırım algısıyla karşı karşıya kalan ve savaşı kışkırtmaya hevesli bir rakip ile mücadele eden barışçıl direniş, Arnavutların hayatta kalma şansı olarak değerlendirilmiştir (Maliqi, 1994: 239).

Ancak, o dönem için barışçıl bir yolun gerçekçi olmadığı iddia edilmiştir. Bu durum aynı zamanda “modern” bir Arnavut kimliğinin inşasının bir parçası haline gelmiştir. Bu çaba, bir trajediyi önlemek için liderler ve aydınlar tarafından ortak bir gayretle desteklenmiştir. Liderler, bu yaklaşımı Kosova'daki Arnavut toplumunu sürdürmek için kritik bir strateji olarak görmüşlerdir. Aydınlar ise bunu Kosova'nın Avrupa'nın diğer bölgeleriyle uyumlu hale getirilmesi için bir adım olarak görmüşlerdir (Clark, 2000: 66).

1991 yılında Slovenya, Hırvatistan ve Makedonya Yugoslavya'dan ayrılarak bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Kosova tek taraflı bağımsızlık ilan etmiştir. 1991 yılı, sivil itaatsizlik ve silahlı direniş hareketi Kosova Kurtuluş Ordusu (UÇK-Ushtria Çlirimtare e Kosovës) faaliyetleri ile sonuçlanmıştır. Öte yandan Arnavutluk, 1991 yılında Kosova'yı egemen ve bağımsız bir devlet olarak tanımıştır. Bu, Kosova'nın uluslararası düzeyde ilk kez tanınmasıdır. Tüm bunlar, Kosova kimliğinin uluslararası toplumun dikkatini çektiği ilk ulusal rejim karşıtı hamleler olarak ifade edilebilir (Akbaba, 2023: 367).

1974 Anayasası'nın feshi ile birlikte, Kosova, ağır ve sistematik insan hakları ihlalleriyle karşı karşıya kalmıştır. Belgrad ve yandaşlarının doğrudan yönetimi altına girmiştir. Sürekli baskı ve sivil itaatsizliğin sonuçsuz çabaları, 1998-1999'da olayların tırmanmasına ve silahlı çatışmaya yol açmıştır (Peci vd., 2006: 2).

Yugoslavya Anayasası'yla uyumlu olarak oluşturulan Yugoslavya Başkanlık Kurulu, altı cumhuriyet ve Sırbistan'a bağlı iki özerk bölgenin seçtiği sekiz üyeden oluşmuştur. Bu üyeler, bir yıl süreyle Yugoslavya Başkanlık Kurulu Başkanı olarak görev yapmıştır. Aynı zamanda, Kosovalı üye de bir yıl süreyle Yugoslavya'nın Cumhurbaşkanı olarak görev almıştır. Bu düzenleme, Slobodan Milošević'in göreve gelmesine kadar devam etmiştir. Ancak, bu dönemde ülkenin gelecekteki düzeninin otoriter ve merkezîyetçi mi, yoksa konfederal bir sistem olarak mı devam edeceği

konusunda anlaşma sağlanamamıştır. Özerk bölgelerin yetkilerinin geri alınması, Kosova Parlamentosu'nun feshedilmesi ve olağanüstü hal ilan edilmesi, Yugoslavya'nın parçalanmasının önünü açmıştır.

Sırbistan, Kosova'daki etnik dengeleri değiştirmek amacıyla hem sömürgeleştirme hem de sınır dışı etme yöntemlerine başvurmuştur. 1939'a kadar olan dönemde, yaklaşık kırk bin Ortodoks Slav vatandaşı, kendilerine tahsis edilen topraklar ve diğer avantajlarla teşvik edilerek Kosova'ya yerleştirilmiştir. Bu süreçte, yarım milyondan fazla etnik Arnavut ise sürgün edilmiş ve Kosova'dan göç etmek zorunda bırakılmıştır (Poulton, 1995: 91).

Dilsel asimilasyon, Sırp egemenliği altına alma eğiliminin bir parçası olarak önceden planlanmış bir ideolojydi ve özellikle I. Dünya Savaşı öncesinde etkili oldu. Bu bağlamda, Sırp makamları, I. Dünya Savaşı sırasında Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Kosova'yı işgal etmesiyle tüm Arnavut okullarını kapattı. Bunun yerine, Sırp rejiminin izin verdiği yegâne eğitim kurumları dini okullardı (Merđjanova, 2013: 43).

1986'da Slobodan Milošević, Sırbistan Komünist Birliği'nin başkanı olduğunda, Sırbistan'da milliyetçilik hareketlerinin artış gösterdiği ve Sırp entelektüeller ile ülke çapındaki politikacılar tarafından aktif bir şekilde desteklendiği gözlemlenmiştir (Gagnon, 1995: 132).

Kosova'da Arnavut okulları komünist rejimin kurulmasının hemen ardından açılmış olsa da yalnızca birkaç yıl sonra Yugoslavya hükümeti Arnavut okullarının çoğunu kapatmış ve Arnavut ulusal sembollerini ve bayramlarını yasaklayarak Arnavutların kendi kaderini tayin etme isteklerini bastırmıştır. Aynı zamanda 1953'te Türkiye ile Yugoslavya'da yaşayan Türklerin, Türkiye'ye göç etmesine izin veren bir hükümet anlaşması imzalanmıştır. Bu dönemde, Kosova'dan Türkiye'ye büyük bir göç dalgası yaşanmıştır (Merđjanova, 2013: 43).

2. Arnavutluk'ta Yaşanan Gelişmeler

Arnavut devletinin kuruluşu ile Birinci Dünya Savaşı arasındaki zaman diliminde, Kosovalı Arnavutların milliyetçilik isyanları büyümüştür. Temel amaç, Arnavutluk'un devlet sınırları dışında bırakılan Arnavut kültürel bölgelerinin Arnavutluk toprakları ile birleştirmektir. Arnavut milliyetçileri esas olarak Kosova Ulusal Savunma Komitesi etrafında örgütlenmiştir. Büyükelçiler Konferansı'nın sınırlarını belirlemek, diğer bir deyişle Kosova'nın kurtuluşu ve Arnavutların yaşadığı tüm toprakların birleşmesi hedeflenmiştir. Diğer bir amaç ise Sırbistan'a karşı saldırılar düzenlemek ve sınırda isyancılara silah kaçakçılığı yapmak olmuştur. Bu ayaklanmaya

Hoxhe Kadriu önderlik ederken, diğer üyelerin çoğu Kosova'dan gelen siyasi sığınmacılardı ve en önemlileri ise Hasan Prishtina ve Bajram Curri idi (Vickers,1998: 93).

Hareketin en bilinçli kadroları olan Arnavut milliyetçi liderler, bu bölgesel veya aşiret bilincinden bir ulusal bilinç oluşturmak için çaba harcadılar. Her milliyetçi harekette görüldüğü gibi bu, bölgesel veya kabilesel kimliğin, ulusal kimliğe geçişi için gerekli bir adımdı. Öte yandan Balkan milliyetçiliğinin kültürel ve etnik yapısı Arnavutların özgünlüğünün açıklığa kavuşturulması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu iki hedefi gerçekleştirmek için gerekliydi; Arnavutlar arasındaki kabilesel, bölgesel ve dini ayrımları aşarak onları ortak bir kimlik etrafında toplamak ve ayrıca diğer Balkan uluslarının Arnavutlardan farklılığını ortaya koymaktır. Böylece Arnavut dili, ulusal kimliğin inşasında her iki amaca da hizmet eden önemli bir kültürel unsur olmuştur. Arnavut milliyetçi liderler, ulus devlet inşasına yönelik siyasi projelerinin ilk adımı olarak Arnavut toprakları için özerk bir statü talep etmişlerdir (Bozbora, 2012:19).

İki dünya savaşı arasındaki dönemin çoğu, Arnavutların Sırp yetkililere karşı silahlı direniş dönemleri ve Sırp hükümetinin baskıcı politikalarıyla karakterize edilmiştir. Sırlar, dil bağlarının Arnavut milliyetçiliğini körükleyebileceği gerekçesiyle, Arnavutların Arnavut dilinde eğitim almalarını özellikle istememişlerdir (Perritt, 2010: 18).

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bile Kosovalı Arnavutlar Yugoslavya'nın bir parçası olarak kalmıştır. Sosyalistler, işgalci güçlerle savaşmak için partizanlara katılmaları halinde Arnavutluk'a katılacaklarına dair vaatlere rağmen Yugoslavya'nın bir parçası olarak kalmışlardır. Sonuç olarak, Aralık 1944'te Arnavutluk Kosova Ulusal Kurtuluş Komitesi, Kosova'nın Arnavutluk ile birleştiğini duyurmuştur (Calic, 2000: 19).

1918'de kurulan Yugoslavya Krallığı döneminden başlayarak, Arnavutluk devleti sınırları dışında kalan Arnavut halkı farklı zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. İkinci Dünya Savaşı öncesinde Arnavutluk, Kral Ahmet Zogu tarafından yönetilmiştir. Savaşın ardından Arnavutluk Komünist Partisi Başkanı Enver Hoca (Enver Hoxha) iktidara gelerek, 1985 yılına kadar iktidarda kalmıştır. Arnavutluk, bu dönemde içe kapanık bir politika izleyerek benzersiz bir komünist yönetimle karşı karşıya kalmıştır.

Kasım 1908'de Manastır Kongresi'nde Arnavut alfabesi kabul edilmiştir. Bu alfabenin kabul edilmesi, dört yıl sonra 1912'de bağımsızlığını ilan eden Arnavutluk devletinin tanınmasında önemli rol oynamıştır. Kosova'da ise 1941'den itibaren Arnavutça eğitim verilmeye başlanmıştır. Zaman zaman

zorluklar yaşansa da 1960'lardan sonra durum düzelmeye başlamıştır. 1968'de Priştine Üniversitesi'nde Arnavutça yükseköğrenim programları açılmıştır.

3. Kosova'da Arnavut Milliyetçilik Hareketleri

Kosova, 1968, 1981 ve 1988 yıllarında meydana gelen geniş çaplı gösterilere ev sahipliği yapmıştır. Bu gösteriler sırasında birçok kişi hayatını kaybetmiştir. Üniversite öğrencileri, madenciler ve vatandaşların geniş katılımıyla gerçekleşen bu olayların polis güçleri tarafından şiddet kullanılarak bastırılması uluslararası alanda büyük yankı uyandırmıştır.

1968-1981 yılları arasındaki öğrenci gösterileri, Priştine Üniversitesi öğrencilerinin ülkedeki ekonomik ve sosyal durumun iyileşmesi için yapılmıştır. Bu olaylar, Yugoslavya'da siyasi çevreleri zor durumda bırakmıştır. Bu grev ve gösterilerde ortaya çıkan talepler ve devletin hedefleri hakkında, özellikle Sırbistan'da geniş halk kitlelerine hiçbir zaman doğru bilgi verilmemiştir. Daha ziyade, kasıtlı bir şekilde gerçek durum çarpıtılarak, belirli siyasi amaçlara ulaşmak için karşı tarafı suçlayan ve kendi lehine haklı çıkmaya yönelik, medya aracılığıyla halkı kışkırtmayı amaçlayan karalama kampanyaları düzenlenmiştir (Ivković, 2015: 153).

1945-1991 yılları arasında Arnavut-Sırp ilişkilerinin yeniden şekillendirilmesi, aslında Sırp ve Arnavut etnik milliyetçiliğinin de ivme kazanmasını tetiklemiştir. Dönemin Yugoslavya'sında ekonomik kalkınma ve refah açısından en geri kalmış bölgelerinden biri olan Kosova'da bu dönemde Arnavut gençlerinde milliyetçilik hareketleri de artış göstermeye başlamıştır. Siyasi elitlere göre, bu durumun Sırbistan hükümeti tarafından bilinçli olarak manipüle edildiği düşünülmüştür. Zira Kosova'da anayasal hakların geri alınması ve olağanüstü halin ilan edilmesi için halkı kışkırtmanın gerekliliği öne sürülmüştür.

YSFC'de yönetim, ülkede baş gösteren her tür milliyetçi harekete şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak, politik, kültürel ve ekonomik hayatın "sonsuzca kadar uzanan âdemi merkezîyetçilik politikaları" ile bir bakıma milliyetçiliği körüklemiştir. 1968-1980 döneminde Arnavut halkının sosyal protestoları "milliyetçilik irredantizmi" etiketiyle damgalanmış ve onlara karşı bir strateji belirlenmiştir. Bu nedenle, Kosova'daki Arnavutların bu tavrı, devletin sınırları içinde yer alan toprakları ele geçirme amacını ifade eden genel bir politik tanımlama olan "İrredantizm" olarak adlandırılmaya başlanmıştır.

Dejan Joviç'e göre, 1981 yılında Kosova'da üniversite öğrencileri tarafından düzenlenen gösteriler ne Batı yanlısı ne de sosyalizm sistemine karşı bir duruş sergilememiştir. Bu gösteriler, Yugoslavya'da yaşanan haksızlıklara karşı yapılmıştır. Kosova'ya Federal Fon tarafından yapılan yatırımlara rağmen diğer cumhuriyetlerle aralarındaki ekonomik farklar azalmamış, aksine daha da artmıştır. İşsizlik ve ekonomik sıkıntılar, toplumsal sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Daha adil bir sosyal paylaşım talep edilmiştir. Ekonomik kalkınma alanında yaşanan farklılıkların artması ve sosyal sorunların ortaya çıkması, toplum için önemli sorunlar arasında yer almıştır. Sosyal özyönetim sisteminin temel hedefi "sınıf farkı olmayan bir toplum" oluşturmak iken, sosyal sıkıntıların vurgulanması, iktidardaki politik elitin dikkate alacağı bir durum olmamıştır (Jovic, 2003: 207).

Josip Broz Tito'nun vefatından sonra yönetimi devralan Slobodan Miloşeviç, Yugoslavya'nın dönem başkanlığında gerekli oy çoğunluğunu sağlamaya odaklanmıştır. Başlangıçta, Voyvodina ve Karadağ'da kendi hükümetlerinin istifasına yol açan kitlesel protestoları teşvik etmiş ve desteklemiştir. Bu iki federal birimde oluşturulan kukla rejimler, Miloşeviç'e sadık ve kendisi tarafından kontrol edilmiştir. 1989'da iki özerk bölgenin gücünü önemli ölçüde azaltacak olan değiştirilmiş bir Sırbistan anayasası, Kosova, Voyvodina ve Sırbistan hükümetlerinin onayına sunulmuştur. Bu değişiklikler ilk kez 10 Mart 1989'da Voyvodina Meclisi'nde, ardından 23 Mart'ta Kosova Meclisi'nde ve 28 Mart'ta Sırbistan Meclisi'nde onaylanmıştır. Polis ve askeri tanklarla çevrili Kosova Meclisi binası, milletvekillerini değişiklikler lehinde oy kullanmaya zorlamış ve Sırbistan'ın eyalet üzerindeki gücünü geri getirecek anayasal değişiklikler yapmıştır. Bunu yaparak Sırbistan, Federal Cumhurbaşkanlığında üç sandalyenin kontrolünü ele geçirmiştir (Merdjanova, 2013: 74).

Bu dönemde, 1989'da İnsan Haklarını ve Özgürlükleri Koruma Konseyi ve Kosova Bağımsız Sendikalar Birliği gibi diğer bağımsız kuruluşlar da kurulmuştur. Bu süreçte, 1990'ların başında tüm Yugoslavya cumhuriyetleri, çok partili demokratik sisteme geçerek Yugoslavya Komünist Ligi'nden ayrılmışlardır. Ancak Kosova'da, tek parti sisteminden çok parti sisteme, komünist sol tek parti sisteminden sağcı tek parti sistemine geçiş yaşanmıştır (Agani, 2015:5-8).

1990'lı yıllarda Yugoslavya'nın geleceğinin üniter merkezîyetçi mi yoksa konfederasyon şeklinde mi olacağı ikilemi ve artan milliyetçilik hareketleri, Yugoslavya'nın parçalanmasını tetikleyen temel faktörler haline gelmiştir.

Yugoslavya'nın parçalanmasına yol açacak ilk çatışmaların Kosova'da başlaması beklenirken, Slovenya ve Hırvatistan'da 1991'de çatışmalar patlak vermiştir. Ardından 1992-1995 yılları arasında tüm dünyanın gözü önünde Bosna Hersek kanlı çatışmalara sahne olmuştur. Kosova'da ise 1998-1999'da yaşanan çatışmaların ardından NATO'nun müdahalesi gerçekleşmiştir. Kosova'da sivillere yönelik insanlık suçları işlendiği iddiasıyla Güvenlik Konseyi'nin kararı alınmadan yetmiş sekiz gün süren NATO müdahalesi gerçekleştirilmiştir. 9 Haziran 1999'da Makedonya'nın Kumanova şehrinde Milošević rejimi Askeri-Teknik Antlaşmayı imzalamış ve Yugoslav askerleri güçleri Kosova'dan çekilmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda, Kosova günümüzde “sui generis” bir örnek teşkil etmektedir.

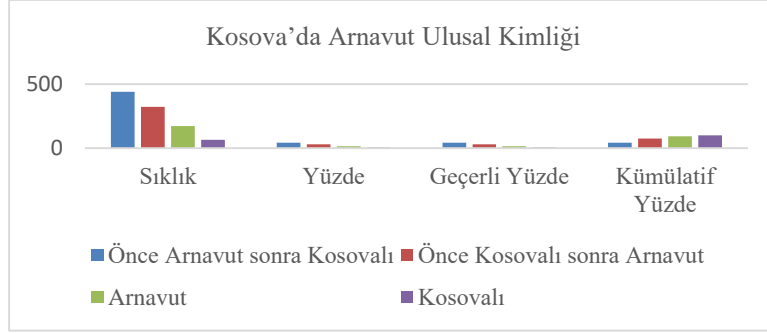
Günümüzde yapılan araştırmalarda, Kosova'da yaşayan Arnavutların önemli bir kısmının, Arnavut ulusal kimliğini ön planda tuttıkları gözlemlenmiştir. 2016 yılında Kosova Politika Araştırma ve Geliştirme Enstitüsü tarafından gerçekleştirilen kamuoyu araştırmasına katılan yaklaşık bin Kosova vatandaşı, ulusal kimlikleri hakkında sorulan soruları yanıtlamıştır. Söz konusu Enstitü tarafından hazırlanan bu kamuoyu araştırmasının sonuçlarına göre, katılımcıların %43,9'u kendilerini öncelikle Arnavut, ardından Kosovalı olarak tanımlarken, %32,1'i önce Kosovalı, sonra Arnavut olarak tanımlamıştır. Araştırmaya katılanların %17,3'ü kendilerini sadece Arnavut, %6,7'si ise sadece Kosovalı olarak tanımlamıştır. Bu araştırmanın sonuçlarına göre, Kosovalı Arnavutların önemli bir kısmı (%61,2) kendilerini öncelikle Arnavut olarak tanımlamıştır, bu da Arnavut ulusal kimliğinin daha ön planda olduğuna işaret etmektedir. (Kosovar Institute for Policy Research and Development Report, 2016: 90).

Tablo 1: Kosova'da Arnavut Ulusal Kimliği Üzerine Yapılan Çalışma Sonucu

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Kümülatif Yüzde
Önce Arnavut sonra Kosovalı	439	43,9	43,9	43,9
Önce Kosovalı sonra Arnavut	321	32,1	32,1	76
Arnavut	173	17,3	17,3	93,3
Kosovalı	67	6,7	6,7	100

Kaynak: Kosova Politika Araştırma ve Geliştirme Enstitüsü (KIPRED), Priştine, Kosova, 2016, s.90.

Grafik 1: Kosova'da Arnavut Ulusal Kimliği Üzerine Yapılan Çalışma Sonucu



Kaynak: Kosova Politika Araştırma ve Geliştirme Enstitüsü (KIPRED), Priştine, Kosova, 2016, s.90.

Sonuç

Kosovalı Arnavutların, Kosova'daki Sırp egemenliğine karşı direnişi, temel olarak Yugoslavya'dan bağımsız bir devlet olma arzusuyla gerçekleşmiştir. Kosova'daki Arnavut liderlerin ve isyancıların bu özlemleri, bölgedeki Arnavut milliyetçilik duygularının yükselmesine de sebep olmuştur.

1979-1981 yılları arasında Priştine Üniversitesi, Arnavut öğrencilerin protestolarına ev sahipliği yapmış ve bazı kaynaklara göre gençler arasında Arnavut milliyetçiliğinin artmasına da neden olmuştur. Öğrencilerin ekonomik ve sosyal haklar konusundaki şikâyetleri, kısa sürede bağımsızlık taleplerine dönüşmüştür. Bu dönemde, Arnavutluk ile birleşme ve tek ulus, tek devlet olma fikri de gündeme gelmiştir. Kosova'nın, Yugoslavya Federal Cumhuriyeti'ne bağlı diğer bölgelerine kıyasla neden ekonomik ve sosyal gelişmişlik düzeyinden yoksun olduğu da sorgulanmıştır. Bu durum, farklı aralıklarla, 1999 NATO müdahalesine kadar devam etmiştir.

2008 yılında Kosova'nın tek taraflı bağımsızlık ilanından sonra, Kosovalı Arnavutlar arasında Arnavut milliyetçiliği düşüncesinin bir şekilde arka plana atılmış olması veya en azından çok etnikli bir Kosova devleti oluşturma fikri ortaya çıkmıştır. Bu durum, Kosova bayrağında yer alan ve altı farklı etnik grubu temsil eden yıldızlara da yansımıştır. Ancak yapılan araştırmalarda, Kosovalı Arnavutların kendilerini önce Arnavut sonra Kosovalı olarak tanımladıkları da gözlemlenmiştir. Dolayısıyla, Kosovalı Arnavutlar için ulus ve devlet kavramları aynı veya eşit değildir. Ulus Arnavut, devlet ise Kosova olarak tanımlanmaktadır.

KAYNAKÇA

- AGANI, Mentor (2015), *Integrimi i partive politike në organizatat ndërkombtëare të partive politike: Shpjegimi i Vonesës*, KIPRED dhe KAS. Prishtinë.
- AKBABA, Sertan (2023), *The Role of Non-National Actors in a National Start-Up: Case of Kosovo*, Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi / Journal of Balkan Research Institute, Cilt/Volume 12, Sayı/Number 2, Aralık/December, ss. 355-381, Edirne.
- BELEGU, Xhafer (1939), *Lidhja e Prizrenit dhe veprimet e saj 1878 – 1881*, Tiran.
- BOZBORA, Nuray (2012), *Failures And Achievements of Albanian Nationalism in the Era of Nationalism*, Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi, Volume: 1 Issue: 1, ss. 3- 22, Edirne.
- CALIC, Marie-Janine (2000), *Kosovo in the Twentieth Century: A Historical Account*, *Kosovo and The Challenge Of Humanitarian Intervention: Selective Indignation, Collective Action, and International Citizenship*, Eds.: Albrecht Schnabel & Ramesh Thakur, United Nations University Press, New York, Paris, Tokyo.
- CLARK, Howard (2000), *Civil Resistance in Kosovo*, Pluto Press, London.
- DEMJAHA, Agon & Lulzim Peci (2016), *What happened to Kosovo Albanians: The impact of religion on the ethnic identity in the state building period*, Policy Paper, No. 1/16 – June 2016.
- ERIKSEN, Thomas Hylland (2004), *Etnisite ve Milliyetçilik*, Avesta, İstanbul.
- GAGNON, V.P.Jr. (1995), *Ethnic Nationalism and International Conflict: The Case of Serbia*, International Security, Vol. 19, No. 3, Winter.
- IVKOVIĆ Marjan, PETROVIĆ TRIFUNOVIĆ Tamara, PRODANOVIC Srdjan, (2015), *Srpsko-albanski odnosi u socijalističkoj Jugoslaviji: protesti na Kosovu i teret sistemske legitimizacije*, Institut za Filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu, Edicija TonB, Belgrad.
- JOVIC, Dejan (2003), *Jugoslavija- Drzava Koja Je Odumrla. Uspon kriza i pat Kardeljeve Jugoslavije (1974-1990)*, Nota Bene, Prometel, Zagreb.
- KADRIA, Sali (2020), *Nacionalizmi shqiptar në vitet 1912 – 1924*, Botimet Albanologjike, Tiranë.
- KASTRATI, Ardian (2015), *Civil Society Development and its Impact on the Democratization Process in Kosovo*, Mediterranean Journal of Social Sciences, Vol. 6 No. 2 S5, April 2015.
- KAMİL, İbrahim (2023), *Soğuk Savaş Döneminde Yugoslavya, Siyaset- Ekonomi-Dış Politika (1945-1990)*, Kriter Yayınevi, İstanbul.
- KENAR, Nesrin (2005), *Bir Dönemin Perde Arkası Yugoslavya, Yugoslavya Sorununun Ulusal ve Uluslararası Boyutu*, Palme Yayıncılık, Ankara.

- MALCOLM, Noel (1998), *Kosovo A Short History*, New York University Press, New York.
- MERDJANOVA, Ina (2013), *Rediscovering the Umma: Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*, Oxford University Press, London.
- URAL, Selçuk (2014), *Balkanlarda Aşırı Milliyetçiliğin Gölgesinde Kosova ve Bağımsızlık*, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 5, Sayı 1, 2014, ss. 149-180.
- UZGEL, İlhan. (2001), *Yugoslavya'nın Kuruluşu*, Ed. Baskın Oran, Türk Dış Politikası Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar 1980-2001, İstanbul: İletişim Yayınları.
- PECI, Lulzim, DUGOLLI, Ilir, MALAZOGU, Leon, (2006), *Negotiating Kosovo's Final Status*, Conference: Negotiating Kosovo's Final Status.
- PERRITT, Jr Henry (2010), *The Road to Independence for Kosovo: A Chronicle of the Ahtisaari Plan*, Cambridge University Press, Cambridge.
- POULTON, Hugh (1995), *Who Are the Macedonians?*, Hurst, London.
- SADIK, Blerina (2017), *Çështja Çame: Vështrim Historiko-Juridik (1913-1939)*, Universitetit European të Tiranës, Tiranë, Prill 2017.
- SMITH, Anthony D. (2013), *Milliyetçilik*, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Atıf Yayınları, Ankara.
- VICKERS, Miranda (1998), *Between Serb and Albanian: A History of Kosovo*, Columbia University Press, New York.
- QOSAJ-MUSTAFA, Ariana, HAXHOLLI, Violeta, SEJDULLAHU, Njomza, (2016), *Çfarë ndodhi me shqiptarët e Kosovës: Ndikimi i religjionit në identitetin etnik në periudhën e shtet-ndërtimit*, Instituti Kosovar për Hulumtim dhe Zhvillim të Politikave, Punim i Politikave (KIPRED), Nr.1 /16 – qershor 2016.

HAZ VE ENDİŞE: ANKARA ROMANININ BAŞKİŞİSİ SELMA HANIM'IN KAMU İLE BÜTÜNLEŞİK ÖZEL HAYATI

*Pleasure and Apprehension: The Protagonist of the Ankara Novel
Selma Hanım's Private Life Integrated with the Public*

İsmail Alperen BİÇER*

ÖZ: Yakup Kadri'nin *Ankara* adlı romanı konusu, tezi, kurgusu ve karakterleriyle edebî kamuoyunun ilgisini çekmiş bir eserdir. Bu romanında Yakup Kadri, yeni kurulan devletin başkenti Ankara'nın üç dönemini ele alır. Bunlardan ilki Milli Mücadele'nin çileli zamanları; ikincisi Cumhuriyet'in kuruluş günleri; üçüncüsü ise erken Cumhuriyet dönemi olarak da adlandırılan 1923-1943 yılları arasındır. *Ankara*'nın üçüncü bölümünde henüz yaşanmamış bir zaman dilimi ve gerçekleşmemiş olaylar anlatıldığı için bir şehir ütopyası olsa da olaylara, olgulara, mekâna ve insanlara romanın başkışisi Selma Hanım'ın gözüyle bakılır. Denebilir ki yazar, başkentin üç farklı dönemini anlatırken aynı zamanda Selma Hanım'ın hayatının üç evresini de anlatmış olur. Selma Hanım'ın hayatı ile yeni kurulan devletin tarihi büyük ölçüde örtüşür. Gerçekten de Selma Hanım'ın hayatına giren üç erkek, bahse konu üç farklı zaman dilimi üzerinden tanıtılarak anlatılır. Selma Hanım, romanın üç bölümünde sırasıyla Ahmet Nazif, Hakkı ve Neşet Sabit Beyler ile evlidir. Her bir erkek karakter dönemin hâkim özelliklerini bünyesinde barındıracak şekilde kurgulanır. İnceleme alanı Yakup Kadri'nin *Ankara* adlı eseri olan bu makale, Selma Hanım'ın özel hayatı üzerine yoğunlaşmakta; onun iç dünyasını, eşleriyle ilişkilerini, hazlarını ve endişelerini merkeze almaktadır. 1919-1943 yılları arasında Türkiye'de, bilhassa Ankara'da tecrübe edilen her şeyin ve hayatın hemen her alanında görülen değişimin etkileri, izleri ve tabii ki sonuçları Selma Hanım'ın özel hayatında da gözlemlenir. Millî Mücadele yıllarının, Cumhuriyet'in ilanının ve yeni devletin ilk yirmi yılının 'canlı' tanığı, kırk beş yaşındaki kadının kişiliği, duygusal ilişkileri, beşeri münasebetleri, arzuları ve şüpheleri bir birey olarak Selma Hanım'ı daha iyi ve yakından tanımaya imkân verirken aynı zamanda toplumsal değişimin özünü de gözler önüne serer.

Anahtar Kelimeler: Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ankara*, Selma, toplumsal değişim, modernleşme, kamusal alan, özel hayat

* Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi, Eskişehir, alperenbicer@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2207-1083




ABSTRACT: Yakup Kadri's novel *Ankara* is a work that has attracted the attention of the literary public with its subject, thesis, fiction and characters. In this novel, Yakup Kadri deals with the three periods of Ankara, the capital of the newly established state. The first of these is the ordeal times of the National Struggle; the second is the founding days of the Republic; The third is the years 1923-1943, which is also called the early Republican period. Although Ankara is a city utopia, events, facts, places and people are viewed through the eyes of Selma, the protagonist of the novel. It can be said that the author, while describing three different periods of the capital, also tells the three phases of Selma's life. The life of Selma and the history of the newly established state coincide to a large extent. Indeed, the three men who entered the life of Selma are introduced and told through three different time periods. Selma is married to Ahmet Nazif, Hakkı and Neşet Sabit respectively in three parts of the novel. Each male character is fictionalized to include the dominant features of the period. This article, whose field of study is Yakup Kadri's *Ankara*, focuses on Selma's private life; it centers on her inner world, her relationships with her spouses, her pleasures and worries. As will be seen more clearly in the future, it is possible to observe the effects, traces and of course the results of everything experienced in Turkey, especially in Ankara, and the change seen in almost every aspect of life between 1919-1943 in the private life of Selma. The 'living' witness of the years of the National Struggle, the proclamation of the Republic and the first twenty years of the new state, the personality of the forty-five-year-old woman, her emotional relationships, human relations, desires and doubts allow us to get to know Selma better as an individual and at the same time. It also reveals the nature of social change.

Keywords: Yakup Kadri Karaosmanoglu, *Ankara*, Selma, social upheaval, modernisation, public sphere, private life

Cite as / Atıf: BİÇER, İ. A. (2024). Haz ve Endişe: Ankara Romanının Başkişisi Selma Hanım'ın Kamu ile Bütünleşik Özel Hayatı. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 14(28), 119-137. <https://doi.org/10.33207/trkede.1428270>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.



Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Cumhuriyet döneminin önemli edebî kişiliklerinden Yakup Kadri Karaosmanoğlu, gerek yaşamı gerek mensur şiir, öykü, roman, tiyatro, anı, monografi türlerinde kaleme aldığı eserleriyle pek çok çalışmanın öznesi olagelmıştır. Onun yaşamı ve eserleri hakkında yapılan bilimsel çalışmalar, tabiatıyla daha çok romancılığı ile Millî Mücadele, Cumhuriyet'in ilanıyla görülen toplumsal değişme/modernleşme, Kemalist ideoloji, aydınlar ve kadının toplumdaki rolü gibi konular üzerinde yığılır ve kümelenir. Hemen her türde eser vermiş, üretken bir yazar olmasına rağmen Yakup Kadri dendiğinde akıllara *Yaban* ve *Kiralık Konak* adlı romanların gelmesi tesadüf değildir. Bu romanların yayımlandıkları andan bugüne uzanan zaman diliminde hâlen ilgi odağı olmaya devam etmesi, yeni çalışmalara ufuk açması ve kimi konulara yönelik farklı bakış açıları kazandırması hem yazarın hem de eserlerin henüz tam anlamıyla 'tüketilmediğini' gösterir. Tıpkı adı geçen eserleri gibi Yakup Kadri'nin *Ankara* adlı romanı da konusu, tezi, kurgusu ve karakterleriyle edebî kamuoyunda benzer ilgiye erişmiş bir eserdir. Bilindiği gibi bu romanında Yakup Kadri, yeni kurulan devletin başkenti Ankara'nın üç dönemini ele alır. Bunlardan ilki Millî Mücadele'nin çileli zamanları; ikincisi Cumhuriyet'in kuruluş günleri; üçüncüsü ise erken Cumhuriyet dönemi olarak da adlandırılan 1923-1943 yılları arasındır. *Ankara* romanının 1933 yılında tefrika edildiği ve 1934 yılında ilk baskısı yapıldığı

hatırlanırsa eser bir ‘ütopya’ olarak da değerlendirilebilir. Nitekim yazar, henüz yaşanmayan bir dönemi ve gerçekleşmeyen olayları ele alıp işleyerek esasında ‘ütöplast’ bir tavır takınır; başka bir deyişle olmasını dilediği şeyleri kaleme alır.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu “Kemalist düşüncenin teorisyenlerindedir.” *Ankara* romanının da Kadro Hareketi’nin Türk İnkılabına yeni bir biçim ve düzen vermek isteyen “politik amaçları”na yaraşır bir şekilde kurgulandığını; roman kişilerinin ve öykünün ise bu amaca uygun inşa edildiğini söylemek mümkündür. Romanın bu yönü, onun “korporatist bir ütopya” olarak değerlendirilmesine imkân verir (Ünsel, 2022: 334-335). Ütopik unsurlar ve ideal düzen tasavvuru romanın üçüncü bölümünde anlatılır. İlk iki bölümde ise kurtuluş ve hürriyet mücadelesinin verildiği zor ve çileli zamanların yanı sıra Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş şartları, yeni sistemin eleştirisi üzerinde durulur (Dönmez, 2019: 249). Tüm bunlar romanın öne çıkan kişisi Selma Hanım’ın hayatına içkin bir biçimde okura aktarılır. Yakup Kadri’nin kaleminden çıkan *Ankara* adlı roman her ne kadar bir şehir ütopyası olsa da olaylara, olgulara, mekâna ve insanlara romanın başkışisi Selma Hanım’ın gözüyle bakılır. Denebilir ki yazar, başkentten üç farklı dönemini anlatırken aynı zamanda Selma Hanım’ın hayatının üç evresini de anlatmış olur. Romanın öne çıkan kişisi Selma Hanım’ın hayatı ile yeni kurulan devletin tarihi büyük ölçüde örtüşür. Gerçekten de Selma Hanım’ın hayatına giren üç erkek, bahse konu üç farklı zaman dilimi üzerinden tanıtılarak anlatılır. Selma Hanım, romanın üç bölümünde sırasıyla Ahmet Nazif, Hakkı ve Neşet Sabit Beyler ile evlidir. Her bir erkek karakter dönemin hâkim özelliklerini bünyesinde barındıracak şekilde kurgulanır.

Bir roman kişisi olarak Selma Hanım’ın ‘özel’ hayatı, yaşadığı şehrin tarihi ve mensup olduğu sosyal çevrenin tecrübe ettikleri kadar önemli ve dikkate değerdir. Nitekim savaş, işgal, göç, din değişikliği, yeni bir rejim inşası vb. gibi toplumu derinden etkileyen ve dahası sarsan olaylar, her bir bireyin özel yaşamında da etkili olur; bireyin yaşam tarzını değiştirir, dönüştürür. Başka bir ifadeyle kamusal alanda yaşanan en küçük değişiklik dahi özel hayata yansır. Selma Hanım da roman boyunca şehrin üç farklı döneminde, üç farklı erkekle hayatını birleştirerek şahsiyeti, yaşama üslubu, düşünce dünyası, zevkleri ve alışkanlıkları bakımından dikkat çekici bir ‘figür’ hâline gelir.

İnceleme alanı Yakup Kadri’nin *Ankara* adlı eseri olan bu makale, romanın öne çıkan kişisi Selma Hanım’ın özel hayatı üzerine

yoğunlaşmakta; onun iç dünyasını, eşleriyle ilişkilerini, hazlarını ve endişelerini merkeze almaktadır. Çünkü ileride daha açık görüleceği gibi 1919-1943 yılları arasında Türkiye’de, bilhassa Ankara’da tecrübe edilen her şeyin ve hayatın hemen her kompartımanında görülen değişimin etkileri, izleri ve tabii ki sonuçları Selma Hanım’ın özel hayatında da gözlemlenebilir. Millî Mücadele yıllarının, Cumhuriyet’in ilanının ve yeni devletin ilk yirmi yılının ‘canlı’ tanığı, kırk beş yaşındaki kadının kişiliği, duygusal ilişkileri, beşeri münasebetleri, arzuları ve şüpheleri bir birey olarak Selma Hanım’ı daha iyi ve yakından tanımaya imkân verirken aynı zamanda toplumsal değişimin mahiyetini de gözler önüne serer.

Kamusal Alan ve Özel Hayat Kavramlarına Genel Bir Bakış

Kamusal alan ve özel hayat arasındaki ayırım, 18. yüzyılda bir siyasal hareket olarak ortaya çıkan liberalizm ile belirginlik kazanır (Habermas, 2004: 96). Bu belirginlik, kuşkusuz o dönem Avrupa’da yürütülen eleştirel tartışmaların doğal bir sonucudur. Ancak günlük veya haftalık gazetelerin çıkarılması, kitap ve dergi yayıncılığı kamusal iletişim ağının oluşmasını, dahası yaygınlaşmasını sağlamış; böylece kültürel kamusal alan, siyasal kamusal alandan çok daha önce teşekkül etmiştir (Dellaloğlu, 2020: 225). Bu bağlamda kamusal alan salt “akıl yürütme, bilgi, norm, kural ve prosedür içeren toplumsal düzenlemelerin ürünü” olarak görmek ve kabul etmek doğru olmadığı gibi yeterli de değildir; çünkü kamusal alan “ortak duygusal algılama, ifade, duygu, beğeni, boyun eğiş, itiraz, isyan, çatışma, anlaşma, yenilgi, tanıma, dayanışma, hatırlama, öğrenme süreçlerini içeren iletişim biçimlerine dayanır” (Özbek, 2004: 445). Gerçekten de kamusal alan veya kamusal alan, bu duygu durumlarının ve iletişim biçimlerinin ortaya çıktığı yerdir. Söz gelimi haberleşme olanaklarının bugünkü kadar gelişmediği ve yaygınlaşmadığı dönemlerde kahvehaneler/kafeler, “kamusal muhabbet” ortamı olarak belirir (Dellaloğlu, 2020: 228). Benzer bir biçimde tiyatroyu da modern kamusal alanın bir sanat dalı kabul edebiliriz. Çünkü seyirlik bir tür olarak tiyatro, okuma yazma bilmedikleri için kültürel kamusal alan dışında kalan kimselerin de kamusal alana dâhil olabildiğini sağlıyordu.

Kamusal alan veya kamusal alanın yanı sıra bireyselleşme düşüncesinin gelişimiyle birlikte özel hayat kavramı da doğal olarak daha çok konuşulur ve tartışılır hâle gelir. İnsanın sağlıklı bir yaşam sürebilmesi, içsel hakikatlerinin bilincine varıp kendini gerçekleştirme için “özerk bir alana” ihtiyacı vardır ki bu alan özel hayattır (Özkan, 2012: 187). Sözü edilen bu özel hayatın kapsamı ise “kimlik, onur ve şöhret, kişisel veri, fiziksel ve kişisel bütünlük, cinsellik” şeklinde ifade edilebilir (Salihpaşaoğlu, 2013: 237). Bireyin kişisel ve psikolojik bütünlüğünün vazgeçilmesi mümkün

olmayan unsuru özel hayatın varlığı ve bu alana duyulan saygıdır. Ancak özel hayatın varlığını ve gerekliliğini öne sürmek kamusalılığı inkâr etmek anlamına da gelmez. Çünkü sosyal bir varlık olarak insanın her iki alana da eşit düzeyde ihtiyacı vardır ve önemli olan bu iki alanının sınırlarının belirlenmesidir (Lokke, 2020: 19).

Özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrımı evin bölümleri üzerinden idrak etmek mümkündür. Zira Gaston Bachelard'ın ifadesiyle ev, “dünyadaki köşemizdir” (2017: 34). Bu *köşe*; insanın barındığı, korunduğu ve gönül rahatlığı içinde hayal kurduğu bir yerdir. Başka bir deyişle ev; *düşünce*, *anı* ve *düşü* içeren evrensel bir kümedir (Bachelard, 2017: 36-37). Evin, yalnızlığı ve mahremiyeti ima eden bölümü *oda* ise kamusalılığı ve kamusal alanı imleyen bölümü de *salondur*. Başka bir deyişle bu bölüm, o evde yaşayanlara değil; “egemenlerin hüküm sürdüğü” kamuya ait bir yerdir (Bachelard, 2017: 45). Çoğu zaman bir ‘yabancı’ geldiğinde açılan ve yaşam alanından *ayrı* görülen bir parçadır. Denebilir ki özel alan ile kamusal alanı birbirinden ayıran çizgi, evin *tam* orta yerinden geçer (Habermas, 1997: 119; Dellaloğlu, 2020: 233). Evin bu hâli, esasında –bu makalede de üzerinde durulduğu gibi- özel hayatın kamu ile nasıl ve ne kadar bütünleşik olduğunu gösterir.

Sefalet ve Azap Ortaklığı: Ankara'nın Birinci Bölümünde Kamusal Alan ve Özel Hayat

Romanın birinci bölümünde İstanbul işgal altındadır. Selma Hanım, bir bankada memur olarak çalışan Ahmet Nazif Bey ile evlidir. Evleneli bir yıl olmasına rağmen Selma Hanım'ın ne kocasını sevecek ne de yuvasını düzene koyacak kadar vakti olur. Evliliklerin ilk zamanları, memleketin bütününe hâkim kaygıların ve kargaşaların gölgesinde geçer. Roman boyunca okur, günlerdir ayrı karyolalarda uyumak zorunda kalan Selma Hanım ile eşi Nazif arasında tutkulu bir aşk olmadığını anlar; Selma Hanım için Nazif, “yüksek bir himaye, şefkat ve otorite kudreti”dir (Karaosmanoğlu, 2021: 19). Kendisini Ankara'ya götürmek üzere almaya gelen kocası Nazif, Selma Hanım'ın gözünde “masalların demir çarıklı kahramanı” gibidir (s. 19).¹ Selma Hanım'ın eşini tanıma ve tanımlama

¹ *Ankara* adlı romandan yapılan doğrudan alıntılarda ve bu esere yapılan göndermelerde yalnızca sayfa numarası verileceğini belirtmek isteriz. Çalışmada esas alınan baskı ise şu şekildedir: KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri (2021), *Ankara*, 40. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

biçimine dikkatle bakılırsa onun, devletin eski güçlü dönemlerine duyduğu özlem hemen fark edilir.

Evlendikten bir yıl sonra Selma Hanım ve eşi Nazif, Türk milletinin kalbinin attığı yere, Ankara'ya gelirler; Tacettin Mahallesi'nde bir eve yerleşirler. Ev sahipleri, iki eşli ve eşlerine fiziksel şiddet uygulamaktan çekinmeyen Ömer Efendi'dir. İstanbullu Hanım ve eşi, bütün pis işlerin görüldüğü bir avluyu ev sahipleriyle ortak kullanırlar. Bu avlu, İstanbullu 'yabancı' çift ile Ankaralı 'yerli' ailenin ilk karşılaşma/kamusal alanıdır. Ömer Efendi ve Sungurluzadeler olarak bilinen ailesinin, hayli zengin olmalarına rağmen "insana emniyet, rahatlık ve ferah" veren sade bir hayatı vardır (s. 38). Farklı yaşam tarzlarına sahip olsalar da İstanbullu çift ile Ankaralı aile, bu karşılaşma arenasını diyebileceğimiz 'kamusal' alanda son derece huzurlu ve 'gürültüsüz' yaşarlar. Her ne kadar Ankaralı ailenin kadın üyeleri, İstanbullu çifti "yaban" olarak nitelese de Selma Hanım, İstanbul âdetlerini yavaş yavaş unutmaları gerektiğini düşünür; artık Ankara'dan başka gidecek yerleri yoktur. Ayrıca genelde şehirde özelde ise avluda 'biz' ve 'onlar' şeklindeki bir ayrışmanın da zararlı olduğu kanısındadır; çünkü herkes Türk'tür (s. 30-31). Milli Mücadele dönemini gören ve hürriyet uğruna gösterilen zorlu çabanın tanığı olan insanlar arasında "sefalet ve azap ortaklığı" vardır (s. 149). Selma Hanım'ın Ankara izlenimlerinden ve yeni tanıştığı aileden hareketle söyleyebiliriz ki romanın birinci bölümünde kamusal ve özel hayat ayrımı 'henüz' belirginleşmemiştir. 1921 Ankara'sında en sevilen şey "sade ve samimi kardeşlik havası"dır (s. 49). Her fert kendi eti[n]den, kendi kanı[n]dan, kendi cevheri[n]den bir cemaat içinde yaşadığını hisseder (s. 80).

Bugünlerde kamusal ve özel hayat arasında somut bir ayrışma görülmez; ancak insana özgü bir merakın neticesi olarak sorularlar, söylenenler ve bilhassa dedikodular özel hayat sınırlarını önemli ölçüde aşar. Söz gelimi Selma Hanım, Ömer Efendi ve ailesinin cimriliği ile ev hâllerine dair konuşur. Onun bu merakı ve söyledikleri 'müdahale' olmasa da kuşkusuz özel hayatın bir nevi ihlalidir:

"Günde bir öğün sıcak yemek ya yiyorlar ya yemiyorlar. Üç küçük yer odasının içinde sekiz dokuz kişi haşır neşir oluyolar. Kendi ağızlarından işittim, kışın çok soğuk gecelerde fazla mangal yanmasın diye bütün ev halkı, çoluk çocuk, kadın erkek hep bir arada yatarlarmış" (s. 30).

Benzer tutumu Ömer Efendi ve ailesi de sergiler; önce Selma Hanım'ın fiziksel görünümü ile ilgilenirler. Onlara göre İstanbullu Hanım, son derece zayıf, hatta cılız, hiç gün yüzü görmemiş gibi kansız; elleri ve bilekleri inceciktir (s. 25). Ömer Efendi'nin ikinci karısı Halime, bu düşünülenlerin

doğruluğunu ispat etmek istercesine ellerini Selma Hanım'ın çıplak kolları üzerinde gezdirir; hiç de kemiği olmadığını dile getirir (s. 26). Bu sırada Ömer Efendi'nin bir kenarda sessizce oturan kızı, "Yüzüne hiçbir şey sürmüyor musun?" diyerek parmaklarıyla İstanbullu Hanım'ın yüzüne dokunmak ister; fakat Selma Hanım "o kadarına" da izin vermez (s. 26).

Selma Hanım'ın özel hayatının ev sahipleri tarafından merak edilmesi, yadrganması ve hatta yargılanması Murat Bey ve ailesiyle tanıştıktan sonra gerçekleşir. Murat Bey mebustur ve ailesiyle beraber Etlik'te bir bağ evinde yaşar. Dostlarını belli aralıklarla bu evde ağırlar; çünkü hem kendisi hem de ailesi yalnızlıktan sıkılmaktadır. Murat Bey'in annesi, kamusal hayatın da önemine vurgu yapan cümlesiyle Selma Hanım'ın dikkatini çeker: "Kimsesiz cennetiâlâ bile çekilmezmiş a yavrum" (s.35). Gerçekten de kendisini sosyal hayatın olağan akışından soyutlayan ve insanlardan uzak bir yaşamı tercih eden, başka bir ifadeyle yalnızca özel yaşamı olan birisi tam anlamıyla 'insan' olamaz; insanın kimliğini inşa edebilmesi için kamusal bir alana ve 'öteki' insana ihtiyacı vardır (Berktaş, 2021: 171). Murat Bey'in bağ evinde kadınlı erkekli bir arada bulunmak, yiyip içmek, sohbet etmek Ankaralı aile için tuhaftır; dahası Selma Hanım'ın bir Çankaya gezisinde ata binmesi ise tuhaf olduğu kadar yanlış ve utanılacak bir eylemdir. Nitekim Selma Hanım'ın Çankaya'ya gittiğini öğrenen Halime'nin aklına ilk gelen şey "çıplak karıları" görüp görmediği olur (s. 66). Konuşmanın devamında Selma Hanım'ın Halime'ye söyledikleri bir birey olarak kadının özgürlüğüne yönelik dikkat çekicidir; ne var ki onun bu sözlerinde de tam manasıyla bir özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle söylersek Selma Hanım'ın sözleri erkek egemen bir ideolojinin hoşuna gidecek tarzdadır: "Bundan sonra benim bu yolda bir bahsim daha geçecek olursa dersin ki, onun yaptığı şeylerin hesabını ancak kocası sorar. Ve her kadının namusu kocasına aittir" (s. 67). Anlaşıyor ki Selma Hanım, kocasının bilgisi ve dahası onayı dâhilinde istediğini yapabileceğini düşünüyor; kadının özgürlüğü konusunda 'ihtiyatlı' davranıyor.

Murat Bey, ailesi ve Binbaşı Hakkı Bey, Selma Hanım ve eşinin ziyaretlerine ziyaretle karşılık vermek üzere İstanbullu çiftin evine geldiklerinde Ömer Efendi'nin eşleri "çocukça" bir merakla yemek yenen odanın penceresinin arkasına sokulurlar; içeriyi gözetlerler. Selma Hanım'a göre kadınların gördüğü manzara onlar için gerçekten tuhaftır. Çünkü sağında yabancı bir erkek, solunda yabancı bir erkek oturmaktadır; eşi Nazif'in ise sağında ve solunda iki yabancı kadın vardır. Yemek esnasında duydukları patırtılar ve ayak sesleri İstanbullu çifte ve misafirlerine bir baskına uğradıklarını düşündürür; çünkü Ömer Efendi eve gelmiş ve eşlerini

kiracılarının penceresini gözetlerken bulmuş, kadınlar da apar topar kaçmışlardır (s 70-71). Durumu eşlerinden öğrenen Ömer Efendi, içinden kiracılarının evini boşaltmaları gerektiğini geçirir ve bunu söylemek üzere Nazif'i geç bir vakitte ziyaret eder. Ne var ki yüz yüze geldiklerinde ne söze başlayabilir ne de konuyu açabilir. Kararını mektupla bildirmeyi düşünür; sonra bundan da vazgeçer. Nazif'in bankadaki işi ve sahip olduğu sosyal çevre Ömer Efendi'yi kararından döndürür: “Ne olur, ne olmaz, mebus dostu var. Karısının beraber dolaştığı adam bir Binbaşı. Her şey onların elinde” (s. 75). Ömer Efendi'nin zihninden geçenleri bilmek okura onun menfaatperest biri olduğunu düşündürür ki gerçekten de öyledir. Onu hiç ilgilendirmediği hâlde kiracılarının özel hayatlarını merak etmesi, misafirlerinin gelip gidişini sorgulaması ve bu ‘yanlış’ eylemlerin sonucunda kiracılarını evden çıkarmak istemesi Ömer Efendi'nin farklı kanaatlere ve çoğulluğa, başka bir deyişle kamusallığa ‘tahammülsüz’ olduğunu gösterir. Bununla beraber düşünceleriyle eylemleri arasındaki çelişkili durum kendi içinde de tutarsız olduğunu ortaya koyar.

Millî Mücadele'nin olanca şiddetiyle devam ettiği günlerde Selma Hanım, “Çalışmak, çalışmak. Bir şeye yaramak, bir şeye yaradığını hissetmek, işte, yaşamının yegâne manası” (s. 87) diye düşündüğü için Eskişehir'de askeri hastanede hasta bakıcı olarak çalışmaya gider. Eskişehir düşünce de Ankara'ya döner. Düşman ordularının Eskişehir'i alması ve Ankara yakınlarına kadar ilerlemesi Nazif için ürkütücüdür. O, bu esnada Kayseri'ye gitmenin daha doğru bir karar olacağına inanır; Selma Hanım'ı da buna inandırmaya çalışır. Ne var ki Eskişehir'deki görevine Cebeci Hastanesinde devam eden Selma Hanım, hastalarını bırakıp hiçbir yere gidemeyeceğini kararlılıkla dile getirir. Sonrasında eşi Nazif'ten duydukları ise son derece çarpıcıdır: “Öyle ise ben seni bırakır giderim. Canımı pazarda bulmadım ya” (s. 90).

Kamusal hayatın hâkim unsuru savaş ve işgal, görüldüğü gibi Selma Hanım'ın özel hayatını etkiler; bu etki doğrudan savaş ve işgal gibi olgulardan kaynaklanmaz elbette. Savaş ve işgal başat sebep olarak görünse de Selma Hanım'ın evliliğinin bitmesinin nedeni eşi Nazif'in bencilliği, korkaklığı, bozgunculuğu ve dahası “millî felaketlerde” bulunmasıdır (s. 96). Nazif'in son sözlerinin ardından artık ne özel hayattan ne evlilik birliğinden ne de sevgiden bahsedilebilir; Selma Hanım'ın hissettiği tek şey tiksintidir: “Selma Hanım, kocasından ne kadar uzak olduğunu, onu ne kadar sönük, ne kadar şahsiyetsiz ve mıymıntı bulduğunu asıl bugün anlıyordu. Onun ütülü ve tozsuz pantolonundan, beyaz gömleğinden, saçlarının o intizamlı taranışından ve yumuşak, pembe cildinden tiksiniyordu” (s. 86).

Romanın birinci bölümünde dikkat çeken bir diğer husus da kamusal ve özel hayat arasında bir “ara mekân” olarak nitelenmesi mümkün olan ‘dostluk’ kavramıdır. Nitekim Selma Hanım ve eşi, Murat Bey’in bağ evinde misafir olduklarında tanıştıkları Binbaşı Hakkı Bey ve -adının daha sonra Neşet Sabit olduğunu öğreneceğimiz- genç muharrirle memleketin aktüel meselelerine dair sohbet ederken kendi düşüncelerini de “kamunun acımasız ışığına” sunmadan yoklama ve şayet gerekiyorsa değiştirme imkânı bulurlar (Berktaş, 2021: 141). Bu ‘yarı’ özel, ‘yarı’ kamusal alanın tıpkı bir sığınak gibi insanı koruduğunu ve güçlendirdiğini söyleyebiliriz:

“[...] dostluk bir sığınak olabilir; insanın kendisini ve yargılarını sınadığı, eleştirilmekten korkmak şöyle dursun eleştiriyile güç bulduğu, çünkü dostunun kendi iyiliğini istediğini bildiği güvenli bir sığınak. Bu sınıktan kamusal ortak dünyaya güçlenmiş olarak çıkarız ve her şeyin çabucak tüketildiği bir dünyada sürekliliğin ve sadakatin varlığını duyumsarız. Dostlara sadakat, kendimize ve dünyaya duyduğumuz güveni ve umudu pekiştirir” (Berktaş, 2021: 142).

Anlaşıyor ki 1920’li yılların Ankara’sında kamusal ve özel hayat arasında bariz başkalık yoktur. Hürriyet mücadelesi insanları bir arada tutan ve onlara dayanışma gücü veren mühim bir ögedir. Bu dönem, insanların ortak bir derdin ve amacın etrafında toplandığı ve bu kolektif bilinçle hareket ettiği bir dönemdir. Ömer Efendi ve ailesi ile mutaassıp mebuslar Şeyh Emin ve Nuri Hoca kamusal alanda farklılıklarıyla öne çıkarlar; ancak iki taraf arasında kelimenin bildik anlamıyla bir ‘çatışma’ yaşanmaz. Çünkü kimlik politikasının yaratılmak istendiği durumlarda ‘yeni’ kimliğin inşası ‘farklı’ veya ‘öteki’ üzerinden yapılır; başka bir deyişle bir kimlik, farklı olan karşısında esas şeklini alır (Berktaş, 2021: 171). Dolayısıyla Selma Hanım gibi bağımsızlığın önemini, kadın özgürlüğünün gerekliliğini ve çalışmanın değerini kavramış biri, kendisi gibi düşünmeyenlerin karşısında şahsiyetini bulur.

Şehri Eve Taşımak: *Ankara*’nın İkinci Bölümünde Kamusal Alan ve Özel Hayat

Selma Hanım, Binbaşı Hakkı Bey ile Murat Bey’in bağ evinde, yani kamusal alanla özel hayat arasındaki ‘ara mekân’da tanışır. Tanıştıkları andan itibaren Hakkı Bey, Selma Hanım’a eski bir dost gibi davranır; öyle ki aralarında hiç de yadırgamadıkları bir yakınlık oluşur. Millî Mücadele’de etkin rol oynayan Hakkı Bey ile Selma Hanım arasında fikir birliği de söz konusudur; Nazif ile mukayese edersek Hakkı; hürriyet uğruna cephede çarpışan, korkusuz, cesur bir adamdır. Selma Hanım, Hakkı Bey’i tanıdığına memnundur; Murat Bey’in bağ evindeki buluşmalardan, Hakkı Bey’in Çankaya gezisinde ata binmesine yardım edişinden keyif almaktadır;

aralarındaki fikir ve inanç birliğinden ise haz duymaktadır. Millî Mücadele'nin ardından zafer sevincinin ve bağımsızlık duygusunun tadıldığı günlerde Selma Hanım, Hakkı Bey ile evlenir. Hakkı Bey, onun için hayranlık duyulacak bir kahramandır; başarı ve şöhret adamıdır; itibar sahibidir (s. 188-189). Gelgelelim Hakkı Bey, 'yeni' bir hayatın başlamasıyla bambaşka biri olur; miralay rütbesindeyken emekli olunca bir şirkette yönetim kurulu başkanı olarak çalışmaya başlar. Ancak önceki yaşantısı gereği matematik işlemlerine ve askerlik meselelerine alışık zihni bürokratik işler karşısında aynı performansı sergileyemez; Hakkı Bey yeni işinin gerekleri karşısında ürker.

Hakkı Bey, askerlikten çıkıp sivil hayata geçerken eşi Selma'ya danışmaz; yüzüne, giyim tarzına, yaşam biçimine eşine sormaksızın kendi istediği şekli verir. Tabiatıyla Selma Hanım, bu durumdan rahatsızdır. Esasında Selma Hanım'ı rahatsız eden şey eşinin özerkliği yahut kendisine sormadan, "kendi keyfine göre" (s. 98) birtakım kararlar alması değil; Hakkı Bey'in baştanbaşa değişimidir. Çünkü onun evlenmeden önce kadınlara karşı son derece saygılı davranırken evlendikten sonra böyle 'başına buyruk' davranması Selma Hanım'ı endişelendirir. Hakkı Bey'in o eski "vakarlı, karakterli, olgun ve âmir görünen" çehresinden eser kalmamıştır. Ayrıca emekli asker Hakkı Bey'in Cumhuriyet'in ilanını takip eden yıllarda hemen her gece bir eğlenceye katılması, bu toplantılarda başka kadınlarla dans etmesi ve onlara karşı 'yapmacık' davranışları Selma Hanım'ın kalbinin ondan soğumasına neden olur:

"Selma Hanım, kocasının bu pek bayat alafrağa tavırlarına hâlâ ısınamamıştı. Bu yerlere kadar eğilip kadın eli öpmelerin, o konuşulan müddetçe şapkayı elde tutmaların ve her vesile ile reverans yapmaların ne kadar aykırı bir nezaket olduğunu asıl Avrupalı erkeklerin hâl ve tavırlarını gördükten sonradır ki daha iyi anlıyordu" (s. 117).

Hakkı Bey'in bireysel değişimi ve bu değişimin 'modernleşme' olduğu konusundaki zannı kamusal alandaki insanî ilişkilerine yansıdığı kadar evliliğine de yansır; eşi Selma Hanım'ın kendisinden uzaklaşmasına yol açar. Gerçekten de Hakkı Bey'in refah seviyesi yükseldikçe zevkleri ve alışkanlıkları da değişir. Söz gelimi eşiyle arasına resmî bir ilişki koymak ister; bunun için de zaman zaman Selma Hanım'a 'siz' diye hitap eder, eşine daima giyinik görünmek ister, bu yüzden de yatak odalarını ayırır. Büyük zaferin ardından kamusal alanda yaşanan değişimler böylece Selma Hanım'ın özel hayatına da yansımış olur. Hakkı Bey'in şehir hayatında/kamusal alanda takındığı 'aristokratik' ve 'asortik' yaşam tarzı eşi ile olan özel hayatına/evine "kibar evlilik üslubu" ve "soğuk aile nizamı"

olarak akseder (s. 148). Vaktiyle Hakkı Bey'e hayranlıkla bakan, birlikte olduğu zamanlarda derin bir haz duyan Selma Hanım için eşi, artık 'acınacak' hâliyle endişe veren biridir:

"[...] Kocamın yüzüne baktıkça ona, acıyorum. Bilirsiniz ki, benim kocam, belli başlı kahramanlardan biriydi. Sert ve keskin ruhlu bir idealisti. Bana, daima hürmet ve itaat telkin eden bir erkekti. Muzaffer bir kumandan olarak cepheden döndüğü günü hatırlıyorum. O vakit, o benim daha hiçbir şeyim değildi. Fakat her şeyimdi. Üstümde, hiç kimsenin paylaşamayacağı bir nüfuzu, bir hükmü vardı. Gözleri gözlerime her değişinde 'Söyleyin; emriniz nedir?' diyeceğim gelirdi. Hâlbuki şimdi..." (s. 141)

Roman boyunca Hakkı Bey ile somutlaştırılan husus esasında yeni sistemin bir eleştirisidir. Yakup Kadri, *Ankara* romanının ikinci bölümünde şehri devasa bir tiyatro sahnesi/şano; insanları da birer artist olarak kurgular; bu bölümde herkes, olduğundan farklı görünüp davranarak adeta 'modernleşme' yarışındadır. Kamusal alanda Selma Hanım'ın yokluğunu derinden hissettiği şey ise samimiyettir. Ona göre Batılılaşma, modernleşme ve ilerleme eğlence toplantılarında bir araya gelip dans eden insanların anladığı gibi bir şey değildir; "garpcılık her şeyden evvel bir yapma, yaratma, kurma, iletme ve işletme gücüdür" (s. 144). Yenişehir'de insanlar "kendi fildişi kulesine" çekilmiş; evlerini adeta birer "egoizm yuvası"na dönüştürmüştür. Yeni Ankara'nın kamusal hayatı romanda şu şekilde tasvir edilir:

"Yenişehir'de bütün evler, sanki bir benlik ve benlikçilik kalesi gibidir. Etrafi bahçe duvarlarıyla çevrilmiş ve birbirinden en az kırk elli metre uzakta duran bu evler, dışardan bakan herhangi bir müşahit gözüne her şeyden evvel birer egoizm yuvası şeklinde görünür. Bellidir ki, burada bir cemaat, hatta ne de bir mahalle hayatı teessüs edebilmiştir. Her aile kendi fildişi kulesine çekilmiştir. Bu yüzden Yenişehir, daimi bir sessizlik ve ıssızlık içindedir. Bahçelerde bir tek çocuğun oynadığı görülmez; pencerelerden bir tek şarkı veya çalgı sesinin aksettiği işitilmez. Sokaklarda, gençliğe mahsus bir neşve ve şetaret tezahürüne rast gelinmez. Yenişehir'de birçok nişanlılar, birçok yeni evliler vardır. Fakat bunlar nerelerde görüşürler, eğlenirler, oynayırlar, sevişirler, hiç belli değildir. Burada herkes, o kadar kendi içine, kendi kabuğuna çekilmiştir, herkes birbirinden öyle uzak ve çekingendir ki ne bu evin ıstırahından öbür evin, ne bu ailenin şevk ve saadetinden öbür ailenin haberi vardır" (s. 149).

Görülüyor ki Selma Hanım, Ankara'nın yeni hâlinde ve insanların değişen yaşam biçiminden hoşnutsuzdur. Bu yeni kamusal hayat öğrenilecek ve alışılacak; bu hayatın gerekleri ise zamanla açık ve basit şeyler hâline gelecek gibi değildir (s. 113). Millî Mücadele günlerini özveriyle deneyimleyen, kendince bir işe yaramanın ve vaktiyle fikir birliği yaptığı insanlarla bir arada bulunmanın hazzını tadan Selma Hanım, bugün bir kez daha endişe içindedir. İlk eşi Nazif hürriyet mücadelesinden kaçmak istemiş;

şimdiki eşi Hakkı ise yeni hayatı ve tabiatıyla modernleşmeyi yanlış anlamıştır. Bu yanlış anlama, dahası yanlışta ısrar etme özel hayatta soğukluk ve uzaklaşma olarak belirir. Hakkı Bey'in Ankara salonlarında, skandal dedikodusu şeklinde ağızdan ağıza yayılan “bir ecnebi madamla flörtü” ise eşler arasındaki soğukluğun ve uzaklaşmanın şiddetini iyice artırır (s. 154). Gerçi Selma Hanım'ı rahatsız eden şey Hakkı Bey'in yaptıklarından çok niyetidir. Ona göre eşi Hakkı Bey, kelimenin tam anlamıyla bir snop/züppedir.

“[Çünkü] Hakkı Bey'in bu münasebetini, adeta, bilerek, isteyerek teşhir eder gibi bir hâli vardı ve genç kadının sınırlarına dokunan nokta da bu idi. Evet, Hakkı Bey, Ankara'nın en güzel, en zarif, en şuh ve en çok peşine düşülen bir ecnebi hanımının samimiyetini kazanmış olmakla iftihar ediyor ve bunun, herkes tarafından bilinip görülmesini istiyor gibiydi” (s. 154).

Hakkı Bey'in yabancı bir kadınla münasebetinin anlatıldığı satırlarda okur, anlatıcının sesini duyar. Anlatıcıya göre, Selma Hanım'ın kadınlık gururunu inciten şey Hakkı Bey'in yabancı bir kadınla beraber olmasıdır. Şayet bu ‘yasak’ ilişki bir Türk kadınla olsa Selma Hanım boyun eğecek, kabullenecektir. Fakat şu hâlde onun hem cinsiyeti hem de milliyeti yara almıştır (s. 154-155). İfade etmek gerekir ki ne Selma Hanım ne de bir başkası için eşinin kendisini aldattığı kadının yaşı, cinsiyeti, mesleği ve milliyeti gibi unsurlar önemli değildir; bizzat yaşanan hadise ve muhatap olunan durum gurur kırıcıdır. İhtimal ki yazar-anlatıcı, romanın kurmaca dünyasında öne çıkardığı Selma karakterinin millî bilincine ve hassasiyetine gönderme yapmakta; bu karakter üzerinden hem millî bilinç hem de modernleşme konusunda “Türk kadınına bir mesaj” vermektedir (Yılmaz, 2019: 19). Çünkü kendisini kamu ile özdeşleştiren Selma Hanım'ın ifadesiyle söylersek o, “bütün kadınların çektiğini çekmekte[dir]” (s. 156).

Romanın ikinci bölümünün son kısmında Selma Hanım, eşi Hakkı Bey'den ayrılıp kendi sorumluluğu altında ve kendi alın teriyle yaşamının çaresini aramaya karar verir. İlk iş olarak da kendisine kalacak bir ev arama telaşına düşer. Ankara'da bulunmak istediği için eskiden yaşadığı, özlediği yere, Tacettin Mahallesi'ne gider; vaktiyle Ömer Efendi'nin kiracısı olarak yaşadığı evi güçlüğüyle bulur. Burada bir zamanlar kendisini yadırgayan ve hatta yargılayan Ömer Efendi'nin eşleriyle gelecek yaşantısı hakkında konuşur. Bir eve ihtiyacı olduğunu, eskisi gibi bu evde kalabileceğini söyler: “[...] bir odacık yeter artar bile... Orada hem yatarım hem otururum. Çamaşırımı siz yıkayıverirsiniz. Ara sıra kendim, mutfağa inip yemeğimi pişiririm. Neden olmasın? Benim sizden farkım ne?” (s. 167). Esasında Selma Hanım ile bu kadınlar arasındaki fark o kadar büyük, uçurum o kadar

derindir ki Selma Hanım'ın anlattığı “acıklı sergüzeşt” karşısında kadınlar bir “Buda heykelciği” gibi durur; yüzlerinde ise hiçbir “elem ve merhamet nişanesi” görülmez (s. 167). Fakat yine de Selma Hanım'ın aklına ilk Tacettin Mahallesi ve bu ev gelmiştir; çünkü o, ‘yeni’ şehre/hayata karşılık ‘eski’ mahallesini/hayatını yeğler. Millî Mücadele döneminin Ankara’ında yapmacıklık değil, içtenlik vardır. Romanda Selma Hanım’ın eski hayatını hatırladıkça duyduğu haz ve özlem; yeni hayatına yönelik endişe şu şekilde aktarılır:

“Selma Hanım kendi kendine ‘Orada, hatta mandalar bile daha cana yakındı.’ derdi. Ve akşamüzerleri mektepten dönen afacan mahalle çocuklarının yaygaralarını tekrar duymak isterdi. Hele ev sahiplerinin avlu sohbetleri, bu avluda geçen aile maceraları, Halime’nin masum, sabi konuşmaları, ona, dünyanın en tatlı, en cazip şeyleri gibi geliyordu ve eski hayatının bu hurda teferruatını hasretle yâd ederken, bütün Millî Mücadele Ankara’sının hayali bir ideal beldenin silueti hâlinde gözünün önünde canlanıyordu. O devirde, insanlar arasında, o ne samimiyet, ne emniyet, ne yakınlık, ne açık yüreklilik idi. İnsan bir defa tanıdığı ile ikici rast gelişinde kırk yıllık dost gibi oluyordu. Bütün maddi rahat vasıtalarının yokluğuna rağmen herkesin hayatı şimdikinden bin kat daha ferah, daha kolay, daha dağdağsız akıp gidiyordu. Yeni Ankara, o eski Ankara’nın bir mütekâmil şekli olmak lazım gelmez miydi? O millî ateşin hararetinden bu buzdan şehir maketi nasıl çıkmıştı?” (s. 149-150).

Hayalî Ankara: *Ankara*’nın Üçüncü Bölümünde Kamusal Alan ve Özel Hayat

Romanın son bölümünde vaka zamanı 1937 ve devam eden yıllardır. Herkes gibi aşk dolu Selma Hanım da zamanın akışına müdahale edemediği için yaşlanmış; fakat dört yıl evvel Gazi Mustafa Kemal Atatürk’ün Cumhuriyet’in ilanının onuncu yılı dolayısıyla yaptığı konuşmanın heyecanıyla geçen günlerde teninin çöküşünü ve derisinin yıpranışını fark etmemiştir:

“İçtimâî atmosferin ruhlaştığı, toprağın doğurucu bir karın gibi her gün yeni bir şey vücuda getirdiği, bütün etrafındaki insanların şevkli bir çalışma içinde zekâlarının ve iradelerinin en güzel meyvelerini verdikleri bu ateşli inkılap ve oluş muhitinde Selma Hanım gibi şevda bir kadın için kendi teninin çöküşünü, kendi derisinin yıpranışını sezmeye zaman ve imkân kalır mı? Bu azametli akış ve oluş selinde bir gül yaprağı gibi akıp gittiğini hissediyordu. Bu bir ‘dünyanın ikinci yaradılışı’ idi” (s. 173-174).

Ankara romanının son bölümünün ilk sayfalarında yer alan bu satırlardaki ‘ikinci yaratılış’ üzerinde durulmaya değer bir ifadedir. Yorumsamacı bir yaklaşımla ele alındığında bu ifade, yazar-anlatıcının romanın ikinci bölümünde anlatılanları ‘yok’ saydığını düşündürmektedir; yazar adeta ikinci bölümde yaşanan yapmacık olayları ve samimiyetsiz ortamı görmezden geliyor gibidir. Nitekim son bölümün vaka zamanı 1937’dir;

Cumhuriyet'in ilan edilmesinin ardından on üç yıl geçmiştir. Geçen bu on üç yılda yeni bir şehir inşa edilmiş ve yeni bir kamusal alan yaratılmıştır. Öyle anlaşılıyor ki romanda ütopyik bir biçimde serdedilen ideal düzen; Millî Mücadele günlerine duyulan özlemle yoğrulmuş, zihinde tasarlanan düşüncelerin bütün üstün niteliklerini taşıyan bir yapı, gerçek anlamda 'modernleşmiş' bir sistemdir. Bu sistemde eski hayatın içtenliği ile yeni hayatın –olması beklenen- modernliği bütünleşik hâldedir. Selma Hanım, halk içinde ve halkla beraber olmaktan zevk alır; gönül açıklığı hisseder: “Halk içinde ve halkla beraber eğlenmekte daha büyük bir zevk vardı. Selma Hanım bazı neşesiz dakikalarında kendini sokak kalabalığının arasına atınca adeta, yazın sıcağın bunalmış bir kimsenin, denize atıldığı zamanki ferahlığını duyuyordu” (s. 176).

Bununla beraber Selma Hanım, önceleri buzdan bir şehir maketine benzettiği Ankara'yı sahiplenmeye, dahası şehri bütün bileşenleriyle kendi evi gibi görmeye de başlar. Şehrin güzellikleri karşısında büyük bir sevinç duyarken yanlışlıklar ve yolsuzluklar karşısında da şiddetli bir öfke duyar. Bu öfkenin sebebi ise kuşkusuz yaşanan fenalıkların kendisine 1926 yılının Ankara'sını hatırlatmasıdır:

“Selma Hanım, [...] hemen Ankara'nın herkesine ve her şeyine aynı şefkat ve dikkatle bakıyordu. Yolu üstünde yükselen her yeni bina onun mülkü, her yeni dikilen ağaç onun bahçesinden alınmış bir fidan, her yeni yetişmiş genç onun mektebinden çıkmış bir vatan evladı idi. Her açılan caddenin, her yapılan meydanın, her dikilen anıtın, her kurulan müessesenin zevkini, gururunu, sanki bunların her biri kendi eseri imiş gibi yüreğinden duyuyordu. Fena, yanlış ve yolsuz yapılan şeylere de aynı samimiyetle kızıyor, müdahale etmek, önüne geçmek istiyordu. Öyle ki, güya, Ankara onun kendi evi, Ankara'nın yapılması ve gelişmesi onun kendi davası idi. Bunu böyle telakki etmeyenlere veyahut bu umumi ve ihtiraslı dava içinde şahsi menfaatlerinin çukuruna saplanıp kalmış olanlara acıyarak bakıyordu. Çünkü böyleleri, ona 1926 Yenişehir sakinlerini hatırlatıyordu” (s. 177).

Romanın son bölümüne bakılırsa Selma Hanım, yeni hayatın yarattığı ortamda/kamusal alanda gayet mutlu ve huzurludur. Hayalî Ankara'daki mutluluğu tabiatıyla özel hayatına da sirayet eder. Nitekim bu yıllarda Selma Hanım, Ankara'ya ilk geldiği zamanlarda milletvekili Murat Bey'in evinde tanıdığı; daha sonra Yenişehir'in balo salonlarında karşılaştığı genç muharrir Neşet Sabit ile evlidir. Neşet Sabit, Selma Hanım'ın gerçekten de 'aradığı' kişidir; millî bilinç sahibi, çalışkan, fedakâr bir adamdır. Hakan Kaynar'ın ifadesiyle söylessek Neşet Sabit, bir “süper entelektüel”dir (2022: 166). Çünkü o, edebiyatla yaratıcı olarak ilgilenir; romanlar ve piyesler kaleme alır. Yazmayı düşündüğü konular hakkında araştırma yapmak için sahaya çıkar; Anadolu'yu dolaşarak konferanslar verir. İnkılap, modernleşme,

kadının özgürlüğü gibi hususlarda Selma Hanım ve Neşet Sabit arasında güçlü bir fikir birliği vardır ki bu güçlü birlik, onları birbirlerine daha da yakınlaştırır. Neşet Sabit için de Selma Hanım kendine özgü tatlılığı, kokusu ve aydınlığıyla çok kıymetli bir kadındır. Kendisini onun yanındayken rahat, ferah ve dinç hisseder; onsuz yaşayamayacağını düşünür. Denebilir ki Neşet Sabit için Selma Hanım, karşısına geçip iç huzuruyla seyredebileceği bir manzara değil, içinde eriyerek kaybolacağı bir atmosferdir (s. 209).

Selma Hanım'ın, üçüncü evliliğinde de özel hayatı, gayet tabii bir biçimde kamusal olanın etkisi altındadır. O, her ne kadar hangi formasyonu ve tecrübesi sayesinde olduğunu bilmesek de bir kız müessesesinde çalışmakta; eşi Neşet Sabit ise bireysel çalışmalarının dışında İctimaî Mükellefiyet Teşkilatı'nın yorulmak bilmeyen üyesidir. Buna rağmen Fransızların *loisir* dediği boş vakitleri yok değildir. Fakat onlar bu boş vakitlerinde eve kapanmayı değil, Ankara'nın türlü çekiciliklerle dolu eğlence yerlerine gitmeyi tercih ederler (s. 175). Çünkü onlara göre, bir insan ne kadar egoist/bencil olursa olsun sosyal ve kültürel çevrenin dışında yaşamak bir kenara, nefes almaya dahi gücü yoktur. Selma Hanım ve Neşet Sabit ancak şehrin şenliği içinde mutlu olabilirler. Evde olduklarında bile sosyalleşmenin, kamusal alana açılmanın bir yolunu bulurlar:

“Selma Hanım'la Neşet Sabit, bazı tatil günlerinde apartmanlarının geniş taraçasında, yan yana şezlonglarına uzandıkları vakit, havada, adeta, neşveli çocuk çığlıkları gibi çın çın çınlayan ve doğrudan doğruya halkın şevkli, şetairetli kaynaşmalarından hâsıl olan canlı gürültüyü ses çıkarmaksızın, yüreklerine sindire sindire tenneffüs etmeyi çok severlerdi” (s. 188).

Hayalî Ankara'da kamusal hayatla özel hayat iç içe geçmiş bir hâlde, sarmal bir yapıdadır. “Kamu” diyor Nurdan Gürbilek, “hem devlettir hem iktisadi hayattır hem de kişisel olandır. Nasıl ki sivil hayat, iş ya da eğlence hayatı kendi başına yapay ve iğretiyse, kişisellik de kendi başına ruhsuz ve soğuktur. Şahsi hayat ihtirastan, arzudan, iştaktan ve tensellikten arındığı, umumun içinde eridiği ölçüde sahicilik kazanır” (2011, s.62). Gerçekten de Selma Hanım ve Neşet Sabit'in özel hayatlarının en özel anı romanda şu şekilde betimlenir: “Neşet Sabit kuzguni siyah saçlı başını bir adak gibi Selma Hanım'ın dizleri üstüne bırakıyor ve Selma Hanım, gözlerini kapayıp, dakikalarca, uzun, sonsuz ve sayısız dakikalarca, bu genç başın âsî perçemlerini okşuyordu” (s. 175).

Açıkça görülüyor ki birbirini çok seven iki insanın tensel veya cinsel anlamda yakınlaşması dize baş koymak ve saç okşamaktan ibarettir. Fakat daha önce de ifade edildiği gibi birbirine âşık çift “bu uzun sevişme anları”nın yerine kalabalığa karışmayı, başka bir deyişle kamusal alanda

bulunmayı tercih ederler. Selma Hanım hem kamusal hem de özel hayatında mutlu ve huzurluyken yine endişe peşini bırakmaz. Neşet Sabit kaleme aldığı piyesin oyuncularından Yıldız isimli bir kızla yakınlaşır. Yıldız “güzelliği, inceliği, zekâ ve kabiliyeti ile ün almış bir genç kız”dır. Selma Hanım, bir prova esnasında Yıldız’ın Neşet Sabit’le samimi, işveli hâllerini sezer; kocasını kıskanır. Önceleri Neşet Sabit, Yıldız’ın kendisine bakışından ve tavırlarından bir şey anlamaz; fakat devam eden günlerde aralarındaki ilgi giderek artar:

“Evet, kim ne derse desin. Neşet Sabit’in Büyük Devlet Tiyatrosu’ndaki genç artist kızla alakası günden güne göze çarparak bir mahiyet almaktadır. Selma Hanım’ın kadınlık duygusu kendisini aldatmamıştı. Bu, onda belli başlı bir şüphe değil, bir önceden sezmiş, bir malum oluş gibi başlamıştı” (s. 210).

Neşet Sabit’in Yıldız’la yakınlaşmasına rağmen önceki evliliklerinde olduğu gibi boşanma gerçekleşmez. Yaşanan tek şey Selma Hanım’ın hayatı boyunca haz ve endişeyi bir arada deneyimlemesidir. Hakikaten Selma Hanım’ın kamusal olanın şekillendirdiği özel hayatının hâkim iki duygusu haz ve endişedir. O, evlendiği her erkekle önceleri fikir, ülkü ve yaşama üslubu bakımından hazzı tatmış; ne var ki sonrasında terk edilerek, yabancılaşmış farklılaşarak ve aldatılarak endişeyi duymuştur.

Sonuç

Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun; konusu, savı, kurgusu ve karakterleriyle dikkate değer bir eseri olan *Ankara* adlı roman, bugüne kadar ağırlıklı olarak ideoloji, toplumsal değişme, modernleşme, muhafazakârlık, kadının özgürlüğü gibi temel izlekler bağlamında ele alınmıştır. Bununla beraber romanın öne çıkan kişisi Selma Hanım’ın evlilikleri, eşleri, dolayısıyla özel hayatı da eserin incelenmeye değer bir başka vechesidir. Bu makalede romanın başkişisi Selma Hanım’ın özel hayatına odaklanılmış; onun özel hayatının kamusal olanla ‘yakın’ ilişkisi üzerinde durulmuştur. Selma Hanım’ın özel hayatında ve eşleriyle ilişkisinde iki hâkim duygunun haz ve endişe olduğu fark edilmiştir.

Gerçekten de Selma Hanım, gurbette kendisini yalnız hissettiği zamanlarda ilk eşi Nazif’in himayesi ve şefkatiyle güçlenir; Millî Mücadele günlerinin etkin kahramanlarından Hakkı Bey’e hayranlıkla karışık sevgi besler; aradığı aşkı ve evliliği ise üçüncü eşi Neşet Sabit’te bulur. İlk eşi Nazif, Millî Mücadele günlerinde korkaklığı ve bencilliğiyle Selma Hanım’ın gözünde sevimsiz, itici bir hâle gelir. İkinci eşi Hakkı Bey ise emekli olduktan sonra Selma Hanım’ın ona ‘yakıştıramadığı’ tavır ve davranışlar sergiler ki bu davranışlar, son derece yapmacık ve içtenlikten uzaktır. Neşet Sabit ise Selma Hanım’ın fikir, ülkü ve yaşama üslubu

bakımından kendisine önemli ölçüde benzer bir adamdır. Selma Hanım'ın her evliliğinde, tabiatıyla özel hayatında kamusal olanın ciddi ve baskın bir etkisi söz konusudur. Toplumun deneyimlediği her olay, onun şahsi hayatında da karşılığını bulur. Söz gelimi Millî Mücadele günlerinin zorlu günlerinde Kayseri'ye yerleşmeyi kurtuluş yolu olarak gören Nazif tarafından terk edilir; Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle birlikte 'yeni' ve 'modern' bir hayata başlayan ve modernliği balo salonlarında tanımadığı kadınlarla dans edip eğlenmek zanneden Hakkı Bey tarafından aldatılır. Buna benzer onur kırıcı bir davranışa Neşet Sabit tarafından da muhatap edilir; o da kaleme aldığı piyesin oyuncularından Yıldız isimli bir kızla yakınlaşır. Tüm bu yaşadıkları Selma Hanım'ın vaktiyle mutlu olmasını ve haz duymasını sağlar sağlamlasına ancak neticesi hep endişe ve gönül kırıklığı olur.

İfade edildiği gibi *Ankara* adlı roman yapı bakımından üç bölüm hâlinde kurgulanmış bir sistemdir; üçüncü bölüm, henüz yazarın görmediği geleceği ve yaşanmamış olayları ele alması bakımından ütopya olarak değerlendirilir. Ancak bu bölümde göze çarpan husus yazar-anlatıcının, her türlü yokluğa ve yoksunluğa rağmen Millî Mücadele günlerinin samimi ortamını olumlaması, yüceltmesidir. Hakikaten, 'yerli' Ankara'nın kamusal ortamı, insanların birbirleriyle münasebeti ve bir ülkü etrafında toplanmaları yazar-anlatıcı için oldukça kıymetlidir. Buna mukabil 1926 yılının 'havalı' Ankara'sı son derece yapmacıktır. Üçüncü bölümün, yani 'hayalî' Ankara'nın en dikkat çekici yönü ise doğallık ve içtenlikle modernleşmiş olmasıdır. Nitekim Selma Hanım aradığı mutluluğu ve iç huzuru, şahsi hayatla kamusal hayatın bütünleşerek sahicilik kazandığı bu 'hayalî' şehirde bulmuştur. Fakat ideal bir kamusalık üçüncü dönemde inşa edilmesine rağmen endişe -genellikle ütopyalarda görülmeyen bir biçimde- özel alanda varlığını sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

- BACHELARD, Gaston (2017), *Mekânın Poetikası*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul.
- BERKTAY, Fatmagül (2021), *Düşünme Etiği*, Metis Yayınları, İstanbul.
- DELLALOĞLU, Besim F. (2020), *Poetik ve Politik Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- DÖNMEZ, Erdem (2019), "Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Ankara Romanında Muhafazakâr Modernleşme Modeli", *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat Ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 18, 229-255.
- GÜRBİLEK, Nurdan (2011), *Vitrinde Yaşamak 1980'lerin Kültürel İklimi*, Metis Yayınları, İstanbul.

- HABERMAS, Jürgen (2004), “Kamusal Alan”, Ed. Meral ÖZBEK, *Kamusal Alan*, Hil Yayın, İstanbul, 95-102.
- HABERMAS, Jürgen (1997), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul.
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri (2021), *Ankara*, İletişim Yayınları, 40. Baskı, İstanbul.
- KAYNAR, Hakan (2022), “Yakup Kadri'nin Üç Ankara'sı”, DrI. Yalçın ÇAKMAK, Özge DİKMEN, *Huzursuz Bir Ruhun Panoraması*, İletişim Yayınları, İstanbul, 165-183.
- LOKKE, Eirik (2020), *Mahremiyet Dijital Toplumda Özel Hayat*, Çev. Dilek Başak, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ÖZBEK, Meral (2004), “Giriş: Kamusal-Özel Alan, Kültür ve Tecrübe”, Ed. Meral ÖZBEK, *Kamusal Alan*, Hil Yayın, İstanbul, 443-499.
- ÖZKAN, Türkan (2012), “Özel Hayat Kavramının Soykütüğü”, Haz. Hayrettin ÖKÇESİZ, Gülriz UYGUR, Saim ÜYE. *Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar –V*, 13-17 Eylül 2010, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 187-196.
- SALİHPAŞAOĞLU, Yaşar (2013), “Özel Hayatın Kapsamı: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi İçtihatları Işığında Bir Değerlendirme”, *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 17(3), 227-266.
- ÜNSER, Halil İbrahim (2022), “Yakup Kadri Karaosmanoğlu'ndan Korporatist Bir Ütopya: Ankara”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (29), 333-343.
- YILMAZ, Ayfer (2019), “Yakup Kadri'nin Ankara Romanında Cumhuriyet Kadınının Doğuşu”, *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 11-19.

EVALUATION OF REMOTE INTERPRETING IN TERMS OF STRESS AND BURNOUT*

*Uzaktan Yapılan Sözlü Çevirinin
Stres ve Tükenmişlik Açısından Değerlendirilmesi*

Beyza Nur ZORLU**
Esra ÖZKAYA MARANGOZ***

ABSTRACT: Stress and burnout experienced by interpreters during remote interpreting, which is more adopted after the Covid-19 pandemic in Türkiye, are examined in this study. In the first part of the analysis, whether the stress and burnout experienced during remote interpreting by the professional conference interpreters in Türkiye differ according to professional qualifications such as years of professional experience, having received training in remote interpreting, language pairs and interpreting fields in remote interpreting, and being a member of any professional association have been examined. In the second part of the analysis, the impact of some factors which may affect the level of stress and burnout experienced by interpreters in remote interpreting such as interpreting from a separate environment, the impact of receiving positive feedback, the quality of interpreting, and the income coming from remote interpreting compared to onsite interpreting on interpreters' preferences for remote interpreting and/or onsite interpreting have been examined. As a result, it has been found that there is no significant relationship between the stress and burnout experienced by the interpreters in the context of remote interpreting, and their aforementioned professional qualifications and that remote interpreting causes more stress for the interpreter compared to on-site interpreting. Secondly, it has been found that except the satisfaction coming from the receiving positive feedback factor, there is no any significant relationship between the preferences of the interpreters for remote interpreting and/or onsite interpreting and the issues such as interpreting environment (onsite or remote), the quality of interpreting, and the income coming from onsite and remote work. Most of the interpreters prefer both remote interpreting and onsite interpreting in that they are as much satisfied with the positive

* This study was conducted within the approval of Istanbul University Institute of Social Sciences Ethics Board (Decision: 2023/70 Dated: 06/03/2023).

** Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Konya, beyzanur.zorlu@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3658-3845

*** Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çeviribilim, İstanbul, eozkaya@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3884-9689



© Copyright 2023 TÜEF Dergisi

Geliş Tarihi / Received: 06.02.2024
Kabul Tarihi / Accepted: 21.05.2024
Yayın Tarihi / Published: 31.07.2024

feedback received in remote interpreting as they are in onsite interpreting. The interpreters who only prefer onsite interpreting think that the positive feedback received in remote interpreting is not as satisfying as the one received in onsite interpreting. Willing to adapt to technological developments and considering the many benefits of remote interpreting, the interpreters think that remote interpreting should be as widespread as onsite interpreting. This study reveals that some improvements should be made in the context of remote interpreting in order to support interpreters' flexibility and resilience.

Keywords: Remote Interpreting, Onsite Interpreting, Technology, Stress, Burnout

ÖZ: Bu çalışmada Covid-19 salgını sonrası daha çok benimsenen uzaktan sözlü çeviri bağlamında çevirmenlerin yaşadığı stresi ve tükenmişliği ele alınmıştır. Çalışma ilk olarak Türkiye'deki konferans çevirmenlerinin uzaktan sözlü çeviride deneyimledikleri stresin ve tükenmişlik hissinin yıl bazında edinilen mesleki deneyim, uzaktan sözlü çeviri eğitimi almış olma, uzaktan sözlü çevirinin yapıldığı dil çifti, uzaktan sözlü çevirinin yapıldığı konu alanı/alanları ve herhangi bir çeviri meslek örgütüne üye olup olmama gibi bazı mesleki niteliklere göre farklılık gösterip göstermediğini incelemeyi hedeflemiştir. Bu çalışma ikinci olarak çevirmenlerin uzaktan yapılan sözlü çeviride yaşadıkları stres ve tükenmişlik üzerinde etkisi olabilecek olan ayrı bir ortamdan çeviri yapma, uzaktan sözlü çeviride alınan olumlu geri bildirim, yapılan sözlü çevirinin kalitesi ve yerinde yapılan sözlü çeviriye kıyasla uzaktan yapılan sözlü çeviriden elde edilen gelir şeklindeki dış unsurların Türkiye'deki konferans çevirmenlerinin 2019'da yaşanan Covid-19 salgını sonrası daha çok benimsenen uzaktan sözlü çeviriye yerinde sözlü çeviriye tercih etmeleri veya etmemeleri üzerindeki etkisini incelemiştir. Yapılan analizler sonucunda ilk olarak uzaktan sözlü çeviride yıl bazında deneyimin, uzaktan yapılan sözlü çeviri eğitiminin, uzaktan yapılan sözlü çeviride kullanılan dil çiftinin, uzaktan yapılan sözlü çeviride ilgilenilen konu alanının ve çevirmenlerin herhangi bir meslek örgütüne üye olup olmaması gibi unsurların uzaktan sözlü çeviride yaşanan stres ve tükenmişlik üzerinde olumlu veya olumsuz bir etkisi bulunamamıştır. Uzaktan yapılan sözlü çevirinin yerinde yapılan sözlü çeviriye kıyasla çevirmende her anlamda daha çok stres yarattığı sonucuna varılmıştır. İkinci olarak Türkiye'de 2019'da yaşanan Covid-19 salgını sonrası daha çok benimsenen uzaktan sözlü çeviride deneyimlenen stres ve tükenmişlik üzerinde etkisi olabilecek olan ayrı bir ortamdan çeviri yapma, uzaktan sözlü çeviride alınan olumlu geri bildirim, yapılan sözlü çevirinin kalitesi ve yerinde yapılan sözlü çeviriye kıyasla uzaktan yapılan sözlü çeviriden elde edilen gelir şeklindeki dış unsurların Türkiye'deki konferans çevirmenlerinin uzaktan yapılan sözlü çeviriye yerinde yapılan sözlü çeviriye tercih etmeleri veya etmemeleri üzerinde yalnızca olumlu geri bildirim unsurunun etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Çevirmenlerin büyük bir kısmı, uzaktan sözlü çeviride aldıkları olumlu geri bildirimden, yerinde sözlü çeviride aldıkları olumlu geribildirim kadar memnun kaldıklarını ve hem uzaktan sözlü çeviriye hem de yerinde sözlü çeviriye tercih etmiştir. Yalnızca yerinde sözlü çeviriye tercih eden çevirmenler, uzaktan çeviride alınan olumlu geri bildirimlerin yerinde yapılan çevirideki kadar tatmin edici olmadığını düşünmektedir. Teknolojik gelişmelere ayak uydurmak isteyen ve uzaktan sözlü çevirinin birçok faydasını göz önünde bulunduran katılımcı çevirmenler, uzaktan yapılan çevirinin de yerinde yapılan çeviri kadar yaygınlaşması gerektiğini düşünmektedir. Bu çalışma, çevirmenlerin esnekliğini ve dayanıklılığını desteklemek hedefiyle uzaktan sözlü çeviri bağlamında bazı iyileştirmeler yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Uzaktan Sözlü Çeviri, Yerinde Sözlü Çeviri, Teknoloji, Stres,

Tükenmişlik Sendromu

Cite as / Atıf: ZORLU, B. N., MARANGOZ, E. Ö. (2024). Evaluation of Remote Interpreting in Terms of Stress and Burnout. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 14(28), 139-163. <https://doi.org/10.33207/trkede.1432715>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.

**Copyright &
License**

Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Introduction

Remote interpreting is the term used to describe a bi- or multilingual video-conference where interpreters are physically remote from the meeting room and thus do not have a direct view of speakers. According to the terminology of Braun and Taylor (2012), the interpretation made as a result of the primary participants being in one place and the interpreter/interpreters being in another place and ensuring communication via a video or audio connection is called remote interpreting. Today, as a result of globalization, the need for communication between people speaking different languages has increased. Although the distance issue has emerged due to the Covid-19 pandemic, the increasing need for communication has led people to choose remote interpreting.

The technology adopted in interpreting continues to be a part of our lives after the Covid-19 pandemic was overcome. Various institutions and organizations now demand that the interpreter perform remote interpreting in order to communicate remotely with individuals whose mother tongue is not the same as the official language of the country they live in. The demand for remote interpreting continues to increase in order to solve the interpreting problem needed to communicate quickly and at low cost.

In a study conducted by Gracia-García (2002), it is found that remote interpreting is more suitable for interpreting in settings such as hospitals, police stations and courts, in terms of keeping distance and providing a milder emotional involvement. According to another study conducted by Runcieman (2020), remote interpreting is more preferred in order to ensure the service when the demand for interpreting increases, especially in the field of health care, and to ensure the safety of interpreters who are not usually provided with protective equipment despite working side by side with health personnel.

In a study conducted by Elena Davitti and Sabine Braun (2020) it has been found that remote interpreting training helps students create a framework to remove the complexity of remote interpreting and understand

the potential challenges that may arise in remote interaction. According to the study, this training also creates awareness among students about what works and what does not work with remote interpreting. Remote interpreting has become a research topic with the increasing demand for it, and stress is an important concept that needs to be addressed in remote interpreting.

Being away from the interpreting environment not only causes stress, but also creates a sense of lack of control, it does not feel real. Traditionally, the interpreter expects to see speakers. This is not possible with remote interpreting. In remote interpreting, speakers tend to move and not stay still in front of the screen, and this leads to poor vision. Poor-quality in videos is another issue resulting from poor connection. Non-verbal cues such as gestures and facial expressions are as important as verbal data for communication. There are some concerns regarding the issue that interpreters may experience more stress in remote interpreting compared to the stress they experience in onsite interpreting, and that if the stress experienced is constantly repeated, it may cause them to suffer burnout syndrome (Moser-Mercer, 2005).

Remote interpreting, both via videoconferencing and over the phone, has been associated with worsening working conditions, lower wages, irregular employment, demoralisation, and deregulation in the interpreting industry for professional interpreters (Braun 2018; Lee, 2007). Barbara Moser-Mercer (2003) states that interpreters feel less in control when working remotely and as a result they experience more psychological stress. In addition, it is found that the minimum level of interaction and positive feedback is achieved in remote interpreting (Roziner & Shlesinger, 2010).

Taking time for oneself plays an important role in an individual's health and well-being. However, professionals who must work from their homes cannot stay away from their computers or phones to spend time with their families and friends. This situation turns the house, which should be a comfortable environment, into a stressful environment due to unending meetings and schedules, and the home and work environments become mixed. Since the requirements of these two environments are different from each other, professionals experience more stress than they do in onsite work.

The main source of stress for interpreters working from home can be the need to constantly check whether the microphone or camera is on, and the internet connection is stable. This poor situation in remote work also affects

the quality of the output, and this adds up to the stress experienced by the interpreter. The relationship between stress and performance in remote interpreting has been studied through various academics and professionals over the past fifty years. These studies have shown that stress in remote interpreting causes poor performance (Moser-Mercer, 2005; Mouzarakis, 2006; Shirom, 1989).

Poor performance of the interpreter because of poor conditions in remote interpreting causes low quality in the interpretation, and this adds to the stress already experienced by the interpreter. In a study conducted by Braun and Taylor (2012) study different language pairs the quality of the interpretation in remote interpreting. It is observed that the quality of interpreting decreases in remote interpreting regardless of the language pair. Roziner and Shlesinger (2010) finds that the quality of the interpretation decreases in remote interpreting. In addition, AIIC (2020) finds that sound quality can negatively affect the interpreter performance, the quality of the interpretation, and the health and compatibility of the interpreters in remote interpreting.

Moser-Mercer (2005) examines the physiological reactions of interpreters in onsite interpreting and remote interpreting, and finds that remote interpreting is more stressful than onsite interpreting. In addition, Roziner and Shlesinger (2010) finds that interpreters start to feel more stressed during remote interpreting. In addition, according to the study conducted by AIIC (2000) remote interpreting was considered as "unacceptable" for the psychological well-being of the interpreter.

In another study conducted by the United Nations (1999), it has been found that most of the interpreters perceive remote interpreting negatively. Among the reasons why these interpreters evaluate remote interpreting negatively are the problems related to remote interpreting, such as lack of focus, loss of motivation and feeling of alienation.

In order to examine the process of linguistic and non-linguistic factors negatively affecting the interpreting process in remote interpreting, and the impact of the negatively affected interpreting process on the interpreter, this study will be carried out in light of Interpretive Translation Theory (Lederer, 1994; Choi, 2003). In simultaneous interpreting, interpreters make use of the cognitive context and try to get the "sense" of all parts of the speech. This can be achieved with the help of emotional intelligence, and emotional

intelligence can be affected by many factors such as stress and burnout (Gong et al., 2019). Therefore, emphasizing the concept of “sense” in Interpretive Translation Theory makes it suitable for this study as the research addresses both interpretive and psychological issues.

When the literature is reviewed, it is thought to be important to examine the impacts of professional qualifications of interpreters on the stress and burnout experienced by interpreters in remote interpreting. It is also important to examine the impact of some factors which may affect the level of stress and burnout experienced by interpreters in remote interpreting such as interpreting from a separate environment, the impact of receiving positive feedback in remote interpreting, the quality of interpreting, and the income coming from remote interpreting compared to onsite interpreting on interpreters’ preferences for remote interpreting and/or onsite interpreting. These factors are considered important due to the lack of study concerning these issues.

Method

In this study, stress and burnout experienced by interpreters during remote interpreting, which is more adopted after the Covid-19 pandemic in Türkiye, have been examined. A literature review was conducted on onsite interpreting, remote interpreting, stress and burnout syndrome. Following the literature review, two main research questions were determined and a methodology research was conducted to find the most suitable method for the purpose of the study. As a result of the methodology research, it was decided to use the qualitative research method for the study. In order to find answers to the main research questions, 11 open-ended sub-questions were formed and asked to the participants.

In the study, in light of the research questions asked, it was decided to apply the semi-structured interview technique. Semi-structured interviews provide a more systematic progression through pre-prepared questions and have a more flexible structure compared to structured interviews (Yıldırım & Şimşek, 1999).

The main aim of using the semi-structured interview method is not to generalize the information obtained from the studied sample by considering the universe represented by the sample, but to make a generalization for individuals with similar or same characteristics as the participants (Schofield, 1990). In other words, the result obtained after a holistic and in-

depth study with a limited number of individuals can be used for other individuals who have similar or same characteristics as these individuals.

Participants

The participants of this study consist of 5 conference interpreters who have been chosen randomly and work in Türkiye. The number of female interpreters is 4 and the number of male interpreters is 1. 4 of the interpreters are members of TKTD (The Conference Interpreters Association of Türkiye). Interpreters are between the ages of 25-65. All interpreters are among the active and working population. One of the interpreters is also an academic. While four of the interpreters are members of the Turkish Conference Interpreters Association, one of the interpreters is not a member of any professional organization.

The researcher contacted members of the Turkish Conference Interpreters Association (TKTD) and other conference interpreters who are not members of the association via e-mail in that the interpreters and the researcher did not reside in the same places and provided information about the research. The e-mail addresses of conference interpreters were taken from the official website of the Turkish Conference Interpreters Association (TKTD), and the e-mail addresses of interpreters who are not members of the association were obtained through reference. These conference interpreters agreed to contribute to the study by filling out the consent forms.

Data Collection

Within the aim of finding adequate answers to the main research questions and sub-questions in this study, the participants were determined as remote interpreting conference interpreters working in Türkiye. In selecting the participants, importance was given to the fact of being actively involved in interpreting and remote interpreting.

In order to find an answer to the sub-question about being a member of a professional organization, it was considered important to ensure that not all participants were members of a professional organization.

The fact that conference interpreters generally have to work as freelance interpreters due to the nature of the profession has made it difficult to conduct face-to-face research. For this reason, the research was conducted by meeting conference interpreters online. 5 conference interpreters agreed to be the participants of the study. The interviews lasting 25 minutes for each interpreter were held on Zoom platform. All participants were allocated 125

minutes in total.

In the first part of the study, the data about whether the stress and burnout experienced during remote interpreting by the professional conference interpreters in Türkiye differ according to some professional qualifications such as years of professional experience, having received training in remote interpreting, specialized language pairs in remote interpreting, specialized fields of interpreters in remote interpreting, and becoming a member of any professional association were collected.

Secondly, the data the impact of some factors such as interpreting from a separate environment, the impact of receiving positive feedback, the quality of interpreting, and the income coming from remote interpreting compared to onsite interpreting on interpreters' preferences for remote interpreting and/or onsite interpreting were collected.

The process of selecting and examining the data obtained from the research started with the audio recordings obtained from the interviews. They were transcribed in order to move on to the findings and discussion part of the research. The answers to the questions asked are discussed in the next section.

Findings and Discussion

In this study, whether the stress and burnout experienced during remote interpreting by the professional conference interpreters in Türkiye differ according to the professional qualifications determined for this study have been examined. Moreover, in this study, the impact of some factors which may affect the level of stress and burnout experienced by interpreters in remote interpreting such as interpreting from a separate environment, the impact of receiving positive feedback, the quality of interpreting, and the income coming from remote interpreting compared to onsite interpreting on interpreters' preferences for remote interpreting and/or onsite interpreting have been examined by taking into consideration the professional conference interpreters in Türkiye.

In the first part of the analysis, whether the stress and burnout experienced during remote interpreting by the professional conference interpreters in Türkiye differ according to the professional qualifications have been examined and discussed by asking six open-ended sub-questions regarding their professional qualifications and perceptions on stress and burnout in remote interpreting.

In the second part of the analysis, the impact of some factors which may affect the level of stress and burnout experienced by interpreters in remote interpreting on interpreters' preferences for remote interpreting and/or onsite interpreting have been examined and discussed by asking five open-ended sub-questions regarding the stress-causing factors determined for the study and the perceptions of the interpreters on the preference for remote and/or onsite work.

Sub-questions asked for the main research questions are as follows:

1. Do the stress and burnout experienced during remote interpreting by the professional conference interpreters in Türkiye differ according to some professional qualifications such as years of professional experience, having received training in remote interpreting, specialized language pairs in remote interpreting, specialized fields of interpreters in remote interpreting, and becoming a member of any professional association?

2. Do the factors which may affect the level of stress and burnout experienced by interpreters in remote interpreting such as interpreting from a separate environment, the impact of receiving positive feedback, the quality of interpreting, and the income coming from remote interpreting compared to onsite interpreting have an impact on interpreters' preferences for remote interpreting and/or onsite interpreting?

The questions asked to answer the first main research question of the study are as follows:

1. What are your experiences and thoughts on the stress and burnout experienced in remote interpreting compared to onsite interpreting?

2. How many years have you been doing remote interpreting?

3. Did you receive remote interpreting training?

4. Between which language pairs do you do remote interpreting?

5. What are your specialized fields in remote interpreting?

6. Are you a member of any professional association?

The questions asked to answer the second main research question of the study are as follows:

1. When interpreting, do you get stressed by being in a different

environment physically?

2. How does receiving positive feedback make you feel after interpreting?

3. Do you think remote interpreting affects the quality of your interpreting?

4. Do you earn a better income from onsite interpreting or remote interpreting?

5. Do you prefer onsite interpreting or remote interpreting?

Limitations of this study are as follows:

1. In this study, only 5 professional conference interpreters in Türkiye and their experiences of stress and burnout in the context of remote interpreting are discussed.

2. In this study, only remote interpreting, and the stress and burnout experienced in it is discussed.

3. This study examines the stress and burnout experienced by the interpreters only according to the following professional qualifications: Years of professional experience, having received training in remote interpreting, specialized language pairs in remote interpreting, specialized fields of interpreters in remote interpreting, and becoming a member of any professional association.

4. This study examines the interpreters' preferences for remote and/or onsite interpreting only according to the following factors: Interpreting from a separate environment, the impact of receiving positive feedback, the quality of interpreting, and the income coming from remote interpreting compared to onsite interpreting.

Assumptions of this study are as follows:

1. It is assumed that the sample group completed the interview with full attention.

2. It is assumed that the sample group sincerely answered the questions asked in the interview.

Analysis of participants' professional qualifications and their experiences and thoughts on stress and burnout in remote interpreting

In this part of the analysis, whether the stress and burnout experienced

during remote interpreting by the professional conference interpreters in Türkiye differ according to some professional qualifications have been examined and discussed by asking six open-ended sub-questions regarding their professional qualifications and perceptions on stress and burnout in remote interpreting.

Firstly, the data obtained show that two of the interpreters have been doing remote interpreting only since the beginning of the Covid-19 outbreak, while the other three have been doing remote interpreting for a long time. None of the interpreters thinks that onsite interpreting is more stressful than remote interpreting. While the number of the interpreters who state that they feel stressed and burnt out more in remote interpreting is four, the number of the interpreters who state that there is no big difference between onsite interpreting and remote interpreting in the context of stress and burnout is one.

The data obtained show that remote interpreting is a much more stressful activity than onsite interpreting, regardless of experience. Moser-Mercer (2005) examined the physiological reactions of interpreters in onsite interpreting and remote interpreting, and found that remote interpreting is more stressful. In addition, Roziner and Shlesinger (2010) find that interpreters start to feel more stressed during remote interpreting. Findings of this study support the previous studies conducted by Moser-Mercer and Roziner and Shlesinger.

Secondly, the data obtained show that none of the five interpreters received remote interpreting training, and none of them thinks that onsite interpreting is more stressful than remote interpreting. And as mentioned above, the number of the interpreters who state that they feel stressed and burnt out more in remote interpreting is four, while the number of the interpreters who state that there is no big difference between onsite interpreting and remote interpreting in the context of stress and burnout is one. Therefore, the interpreters offer different views on the stress and burnout experienced in remote interpreting although none of them received remote interpreting training before. There has not been found any impact of remote interpreting training on the stress and burnout experienced by the interpreters in remote interpreting.

However, according to a study conducted by Elena Davitti and Sabine Braun (2020), remote interpreting training helped students create a framework to remove the complexity of remote interpreting and understand

the potential challenges that may arise in remote interaction. In addition, this training also created awareness among students about what works and what does not work with remote interpreting. A similar study has been conducted by Güven (2014) in Türkiye. In the study, it has been concluded that providing health interpreting through distance education would be an effective tool for novice interpreters (Güven, 2014).

Thirdly, the data obtained show that all of the five interpreters do remote interpreting between English-Turkish language pairs. None of the interpreters thinks that onsite interpreting is more stressful than remote interpreting. While the number of the interpreters who state that they experience stress and burnout more in remote interpreting is four, the number of the interpreters who state that there is no big difference between onsite interpreting and remote interpreting in the context of stress and burnout is one. Since the interpreters offer different views on the stress and burnout experienced in remote interpreting and the specialized language pairs in remote interpreting are the same, no positive or negative impact of language pair on the experienced stress and burnout of the interpreters has been found in the context of remote interpreting.

However, in other studies, researchers included different language pairs in their studies and made a study on the quality of the interpretation in remote interpreting (Braun & Taylor, 2012). It has been observed that the quality of interpreting decreases in remote interpreting regardless of the language pair. Although the decrease in the quality of the output may increase the probability of experiencing more stress and lead to burnout, this has nothing to do with the language pair.

Fourthly, the data obtained show that all the interpreters do remote interpreting in every field. None of the interpreters thinks that onsite interpreting is more stressful than remote interpreting. While the number of the interpreters who state that they feel stressed and burnt out more in remote interpreting is four, the number of the interpreters who state that there is no big difference between onsite interpreting and remote interpreting in the context of stress and burnout is one.

Considering the fact that each of the interpreters does remote interpreting in every subject field, and the fact that they offer different views on the stress and burnout experienced in remote interpreting shows that there is neither a positive or negative relationship between the specialized fields of

interpreters in remote interpreting and the stress and burnout experienced by them.

However, Gracia-García (2002) finds that remote interpreting is more suitable for interpreting in settings such as hospitals, police stations and courts, in terms of keeping distance and providing a milder emotional involvement. According to another study conducted by Runcieman in 2020, remote interpreting is more preferred in order to ensure the service when the demand for interpreting increases, especially in the field of health care, and to ensure the safety of interpreters who are not usually provided with protective equipment despite working side by side with health personnel. Therefore, more research is needed on whether remote interpreting is perceived as a more stressful activity according to the subject field.

Fifthly, the data obtained show that while four of the interviewed interpreters are members of a professional association, one of the interviewed interpreters is not a member of any professional association.

None of the interpreters thinks that onsite interpreting is more stressful than remote interpreting. While the number of the interpreters who state that they feel stressed and burnt out more in remote interpreting is four, the number of the interpreters who state that there is no big difference between onsite interpreting and remote interpreting in the context of stress and burnout is one.

In light of the analysis of the data, it has not been found that being a member of any professional association has a positive or negative impact on the evaluation of remote interpreting in the context of stress and burnout. Not every interpreter who is a member of a professional association offers the same view and the interpreter who is not a member of any professional association offers the same view as some of the interpreters who are members of a professional association. According to the study conducted by AIIC in 2000 remote interpreting is considered as "unacceptable". Although the opinions of the interpreters who are members of professional associations may be negatively affected as a result of such an attitude of professional associations, no results have been obtained from this study that support such a probability.

Analysis of the factors that may have an effect on the interpreters' preferences for remote and/or onsite interpreting

In this part of the analysis, the impact of some factors which may affect

the level of stress and burnout experienced by interpreters in remote interpreting on interpreters' preferences for remote interpreting and/or onsite interpreting have been examined and discussed by asking five open-ended sub-questions regarding the stress-causing factors determined for the study and the perceptions of the interpreters on the preference for remote and/or onsite work.

Firstly, two of the interpreters state that they become more stressed in remote interpreting, one of them states that they do not become more stressed in remote interpreting, and the other two state that they do not become more stressed in remote interpreting if all participants are apart from each other physically. In remote interpreting, most of the meetings include participants apart from each other. Therefore, they also think that remote interpreting is more stressful than onsite interpreting. In terms of the preference of remote interpreting by the interpreters, three of them state that both remote interpreting and onsite interpreting should be preferred by taking into consideration the circumstances, while the other two state that they prefer only onsite interpreting. Two of the interpreters offer their views in a positive way on their preference for remote interpreting even if they state that they experience stress and burnout more in remote interpreting, and the other three offer their views on their preference for remote interpreting in a way that would not contradict the high amounts of stress they experience in remote interpreting. However, most of the interpreters are of the opinion that both remote interpreting and onsite interpreting should be preferred by taking into consideration the circumstances.

In a study conducted by the United Nations (1999), it has been found that most of the interpreters evaluate remote interpreting negatively. Among the reasons why these interpreters evaluate remote interpreting negatively are the problems related to remote interpreting, such as lack of focus, loss of motivation and feeling of alienation. This study does not support the findings of this study. It is seen that with the progress of time, interpreters have offered more positive views on remote interpreting.

Secondly, all the interpreters state that receiving positive feedback after the interpretation makes them feel satisfied and therefore reduces the stress experienced in interpreting. Three of the interpreters think that they receive positive feedback in remote interpreting and it affects them as positively as it affects them in onsite interpreting. However, two of the interpreters state that the feedback received after the onsite interpreting affects them more

positively, and they prefer onsite interpreting to remote interpreting. The three interpreters do not see any difference between the impact of the positive feedback received in onsite interpreting and remote interpreting, and they think both onsite interpreting and remote interpreting should be preferred by taking into consideration the circumstances. Therefore, it can be said that the impact of receiving positive feedback changes the preferences for remote interpreting and/or onsite interpreting. But in general terms, most of the interpreters think that the positive feedback received in remote interpreting satisfies them as much as the positive feedback received in onsite interpreting, and that both onsite interpreting and remote interpreting should be preferred by taking into consideration the circumstances.

However, according to another study, Roziner and Shlesinger (2010) find that the minimum level of interaction and positive feedback is achieved in remote interpreting. This study does not support the conclusion of the study which was conducted by Roziner and Shlesinger. The problem of not receiving positive feedback in remote interpreting disappears thanks to the increase in giving positive feedback in remote interpreting over time.

Thirdly, all the interpreters state that remote interpreting affects the quality of the interpretation negatively. The data obtained show that all the interpreters agree that the quality of the interpretation decreases in remote interpreting. Three of the interpreters state that both onsite and remote interpreting should be preferred by taking into consideration the circumstances, and the two of the interpreters prefer onsite interpreting to remote interpreting. Although the quality of the interpretation tends to decrease in remote interpreting, most of the interpreters think that both onsite and remote interpreting should be preferred by taking into consideration the circumstances today.

In the study conducted by Moser-Mercer (2005) on the quality of remote interpreting, it has been found that remote interpreting is a more stressful activity, and the performance of the interpreter decreases in remote interpreting, and this leads to the decrease in the quality of the interpretation in remote interpreting. Roziner and Shlesinger (2010) also finds that the quality of the interpretation decreases in remote interpreting. In remote interpreting, the sound quality can negatively affect the interpreter performance, the quality of the interpretation, and the health and compatibility of the interpreters (AIIC, 2020). Another study conducted by AIIC (2000), it has been concluded that interpreters considered remote

interpreting as "unacceptable". However, in this study, most of the interpreters state that both onsite interpreting and remote interpreting should be preferred by taking into consideration the circumstances today. This study does not support the conclusions obtained in the aforementioned studies.

Fourthly, all the interpreters state that since there is no unit price difference between onsite interpreting and remote interpreting, there is no difference in their income if the work comes in equal amounts. In light of the data obtained, it has been observed that there is no difference between the unit price in remote interpreting and the unit price in onsite interpreting. Three of the interpreters prefer both onsite interpreting and remote interpreting, while the other two prefer only onsite interpreting. Considering that there is no unit price difference in onsite and remote interpreting, most of the interpreters prefer both onsite interpreting and remote interpreting.

However, according to another study, remote interpreting, both via videoconferencing and over the phone, is associated with worsening working conditions, lower wages, irregular employment, demoralization and deregulation in the interpreting industry for professional interpreters (Braun 2018). The findings of this study do not support the results of the previous study. The data obtained show that the remote interpreting fees of the interpreters improves over time.

Conclusion

In this study, firstly, whether the stress and burnout experienced during remote interpreting by the professional conference interpreters in Türkiye differ according to some professional qualifications have been examined.

Firstly, it has been concluded that remote interpreting is a much more stressful activity compared to onsite interpreting, regardless of years of experience. The experience here is based on years, and although the interpreters state that the stress experienced in remote interpreting reduces when they start doing remote interpreting frequently, they still perceive remote interpreting as a more stressful activity compared to onsite interpreting.

Secondly, it has been concluded that although none of the interpreters received remote interpreting training, they offered different views on the stress and burnout experienced in remote interpreting. Therefore, the lack of remote interpreting training could not have a positive or negative effect on the stress and burnout experienced in distance interpreting.

Thirdly, it has been concluded that there is neither a positive nor negative impact of language pairs on the experienced stress and burnout in remote interpreting, since the interpreters offer different views on the stress and burnout experienced in remote interpreting although the specialized language pairs are the same.

Fourthly, it has been concluded that there is no positive or negative relationship between the stress and burnout experienced in remote interpreting and the specialized fields of the interpreters in remote interpreting. Considering the fact that all of the interpreters do remote interpreting in any field, and they offered different views on the stress and burnout experienced in remote interpreting, there is no positive or negative relationship between the stress and burnout experienced in remote interpreting and the specialized fields of the interpreters in remote interpreting.

Fifthly, it has been concluded that there is no positive or negative relationship between being a member of any professional association and the stress and burnout experienced by the interpreters in remote interpreting. Not every interpreter who is a member of a professional association offered the same view, and the interpreter who is not a member of any professional association offered the same view as other interpreters.

This study proves that there is no significant relationship between the stress and burnout experienced by the interpreters in the context of remote interpreting, which is more adopted after the pandemic in 2019, and their aforementioned professional qualifications.

In the study, secondly, the impact of some factors which may affect the level of stress and burnout experienced by interpreters in remote interpreting on interpreters' preferences for remote interpreting and/or onsite interpreting have been examined.

Firstly, it has been concluded that the situation of being in a physically separate environment in remote interpreting negatively affects two of the interpreters in terms of stress, does not negatively affect one of them, and negatively affects the other two depending on whether the meeting is hybrid or not. Therefore, most of the interpreters think that remote interpreting and onsite interpreting should both be preferred according to the circumstances. This study proves that stress is much heavier in remote interpreting, but it does not negatively affect the views of the interpreters' preferences for

remote interpreting.

Secondly, it has been concluded that the impact of receiving positive feedback changes the preferences for remote interpreting and/or onsite interpreting, and most of the interpreters think that positive feedback is as satisfying in remote interpreting as it is in onsite interpreting. Therefore, they think that both onsite interpreting and remote interpreting should be preferred according to the circumstances.

Thirdly, it has been concluded that although most of the interpreters think that remote interpreting reduces the quality of the interpretation, they prefer both remote interpreting and onsite interpreting. They think that remote interpreting and onsite interpreting should go hand-in-hand.

Fourthly, it has been concluded that there is no difference between the unit price in remote interpreting and the unit price in onsite interpreting. Considering that there is no unit price difference in onsite and remote interpreting, most of the interpreters prefer both onsite interpreting and remote interpreting.

This study proves that except the impact of receiving positive feedback, there is no significant relationship between the preferences of the interpreters for remote interpreting and/or onsite interpreting and the aforementioned factors that may have an impact on the stress and burnout experienced by interpreters. Although some of these factors increase stress and the probability of experiencing burnout, most of the interpreters argue that remote interpreting should be as widespread as onsite interpreting.

Suggestions

Most of the interpreters think that remote interpreting will be a part of interpreters' lives. For this reason, it can be helpful to improve the focus and concentration of interpreters by creating a brand-new virtual reality in remote interpreting. This new virtual reality environment could be created by the employer in the workplace. The fact that this environment set up for remote interpreting in the workplace is expected to reduce stress by making the new new environment look more like the reality itself and relieving of the responsibility for the technical issues such as difficulty in communicating with the booth mate and internet interruption from the interpreter. Therefore, more studies are needed on this subject.

The interpreters offer different views on the stress and burnout

experienced in remote interpreting although none of them received remote interpreting training. Therefore, the lack of remote interpreting training has not been found to have a positive or negative impact on the stress and burnout experienced in remote interpreting. However, the fact that most of the interpreters see remote interpreting as a more stressful activity than onsite interpreting may be due to the general lack of remote interpreting training among interpreters. There are some studies related to remote interpreting training in Türkiye. However, they are mostly conducted on consecutive interpreting mode and community interpreting field. Therefore, more studies are needed on this subject.

The study shows that language pairs do not have a positive or negative effect on the experienced stress and burnout in the context of remote interpreting, since the interpreters offer different views on the stress and burnout experienced in remote interpreting, and the language pairs that these interpreters specialize in are the same. However, one of the reasons why interpreters find remote interpreting more stressful than onsite interpreting may be related to the grammatical differences between English and Turkish languages. Therefore, more studies are needed on this subject.

As predicted by most of the interpreters, remote interpreting, which has become more popular after the Covid-19 pandemic, will become a part of our lives and will go hand-in-hand with onsite interpreting. For this reason, in the process of interpreting training, remote interpreting training should also be included. The interpreters who have experience in remote interpreting can give these first training sessions. More studies are needed to conduct on the impact of receiving remote interpreting training on the stress and burnout experienced by the interpreters in remote interpreting.

REFERENCES

- ALBARINO, S. (2021b), UN seeks ‘qualified providers’ of remote simultaneous interpreting. // Slator (8 January) <<https://slator.com/un-seeks-qualified-providers-of-remotesimultaneous-interpreting/>> (08.10.2021)
- AIIC. (2000), Code for the use of new technologies in conference interpreting. Communicate! March-April 2000. <http://www.aiic.net/ViewPage.cfm/page120.htm> (accessed 18 December 2005).
- AIIC (2019), Taskforce on Distance Interpreting. “AIIC Guidelines for Distance Interpreting (Version 1.0)”. aiic.net. Accessed June 2, 2020.
- AIIC. (2020), Covid-19 Distance Interpreting Recommendations for Institutions and

- DI Hubs. Retrieved November 23, 2020, from https://aiic.org/document/4839/AIIC%20Recommendations%20for%20Institutions_27.03.2020.pdf.
- AIIC. (2002), Interpreter workload study – Full report. AIIC. Retrieved from <http://aiic.net/page/657/interpreter-workload-study-full-report/lang/1>
- AMATO, A. (2017), Telephone Interpreting for Health Care Service: Potential Problems and Solutions. Vv. Aa., Report, 2, 52-85.
- ANDRES, D. and FALK, S. (2009), Information and communication technologies (ICT) in interpreting—remote and telephone interpreting. *Spürst Du, wie der Bauch rauf-runter*, 9-27.
- APPLEY, M. H. (1967), On the concept of psychological stress. *Psychological stress*.
- ARYADOUST, V., NG, L. Y., FOO, S. and ESPOSITO, G. (2022). “A neurocognitive investigation of test methods and gender effects in listening assessment”, *Computer Assisted Language Learning*, 35.4, 743-763.
- BAIENSON, J. N. (2021), Nonverbal overload: A theoretical argument for the causes of Zoom fatigue.
- BLUMENTHAL, P., BRITT, T. W., COHEN, J. A., MCCUBBIN, J., MAXFIELD, N., MICHAEL, E. B., ... and WALLSTEN, T. S. (2006), “Stress effects on bilingual language professionals' performance”, *International Journal of Bilingualism*, 10.4, 477-497.
- BÓNA, J. and BAKTI, M. (2020), “The effect of cognitive load on temporal and disfluency patterns of speech: evidence from consecutive interpreting and sight translation” *Target*, 32.3, 482-506.
- BONTEMPO, K. and NAPIER, J. (2011), “Evaluating emotional stability as a predictor of interpreter competence and aptitude for interpreting”, *Interpreting*, 13.1, 85-105.
- BRAUN, S. (2013), “Keep your distance? Remote interpreting in legal proceedings: A critical assessment of a growing practice1”, *Interpreting*, 15.2, 200-228.
- BRAUN, S. (2018), “Video-mediated interpreting in legal settings in England: Interpreters’ perceptions in their sociopolitical context”, *Translation and Interpreting Studies*, 13.3, 393-420.
- BAKER, M. and SALDANHA, G. (1998), *Routledge encyclopedia of translation studies*.
- BRAUN, S. and TAYLOR, J. (2012), “Video-mediated interpreting: an overview of current practice and research”, *Videoconference and remote interpreting*

in criminal proceedings, 33-68.

- BRISAU, A., GODIJNS, R. and MEULEMAN, C. (1994), "Towards a psycholinguistic profile of the interpreter", *Meta*, 39.1, 87-94.
- CHEN, S. (2018), "A pen-eye-voice approach towards the process of note-taking and consecutive interpreting: An experimental design", *International Journal of Comparative Literature and Translation Studies*, 6.2, 1-8.
- CHERNOV, G. V. (2004), *Inference and anticipation in simultaneous interpreting: A probability-prediction model (Vol. 57)*. John Benjamins Publishing.
- CHOI, J. (2003), *The interpretive theory of translation and its current applications. Interpretation studies: The Journal of the Japan Association for Interpretation Studies*, 3, 1-15.
- CHRISTOFFELS, I. K. and DE GROOT, A. M. (2004), *Components of simultaneous interpreting: Comparing interpreting with shadowing and paraphrasing. Bilingualism: Language and Cognition*, 7.3, 227-240.
- COLLARD, C. and DEFRANCQ, B. (2019), *Predictors of ear-voice span, a corpus-based study with special reference to sex. Perspectives*, 27.3, 431-454.
- COOPER, C. L., DAVIES, R. and TUNG, R. L. (1982), *Interpreting stress: Sources of job stress among conference interpreters*.
- DAVITTI, E. and BRAUN, S. (2020), "Analysing interactional phenomena in video remote interpreting in collaborative settings: Implications for interpreter education", *The Interpreter and Translator Trainer*, 14.3, 279-302.
- DEFRANCQ, B. and PLEVOETS, K. (2018), "Over-uh-load, filled pauses in compounds as a signal of cognitive load", *Making way in corpus-based interpreting studies*, 43-64.
- DEPUE, R. A. and MONROE, S. M. (1986), "Conceptualization and measurement of human disorder in life stress research: the problem of chronic disturbance", *Psychological Bulletin*, 99.1, 36.
- DOĞAN, A. (2012), "Andas Çeviriye Anokhin'in İşlevsel Sistem Kuramı ve Chernov'un Etkinlik Kuramı Kapsamında Yaklaşım" *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 52.1, 113-132.
- FAN, D. C. M. (2022), *Remote Simultaneous Interpreting: Exploring Experiences and Opinions of Conference Interpreters in Taiwan. 編譯論叢*, 15.2, 159-198.
- GILE, D. (1995), *Basic concepts and models for translator and interpreter training*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins Publishing Company.
- GILE, D. (2009), *Basic concepts and models for interpreter and translator training. Basic Concepts and Models for Interpreter and Translator Training*, 1-299.

- GONG, Z., CHEN, Y. and WANG, Y. (2019), “The influence of emotional intelligence on job burnout and job performance: Mediating effect of psychological capital”, *Frontiers in psychology*, 10, 486722.
- GRACIA-GARCIA, R. A. (2002), Telephone interpreting: A review of pros and cons. In Proceedings of the 43rd annual conference (pp. 195-216). Alexandria, Virginia, American Translators Association.
- GRAVIER, M. (1978), Preface to Seleskovitch 1978, p. iv.
- GÜVEN, M. (2014), “Distance learning as an effective tool for medical interpreting training in Turkey”, *Open Learning: The Journal of Open, Distance and e-Learning*, 29.2, 116-130.
- FRAWLEY, W. (1992), “Ernst-August Gutt, Translation and relevance: cognition and context”, Oxford: Basil Blackwell, 1991. Pp. ix+ 222. *Journal of Linguistics*, 28.2, 516-519.
- HEH, Y. C. and QIAN, H. (1997), Over-the-phone interpretation: A new way of communication between speech communities. In Proceedings of the 38th Annual Conference. Alexandria, Virginia: American Translators Association (pp. 51-62).
- ISO, TC 37, SC 5. Translation, interpreting and related technology. (2020). ISO/PAS 24019:2020. Simultaneous interpreting delivery platforms — Requirements and recommendations. <https://www.iso.org/standard/77590.html>
- ITU, ETI, Swisscom (1999), Background paper to interim report on remote interpretation, International Telecommunications Union, École de traduction et d'interprétation, Swisscom, Report published for IAMLPD (1999), Rome, WFP, Geneva, ITU/ETI.
- KORPAL, P. (2016), Interpreting as a stressful activity: Physiological measures of stress in simultaneous interpreting. *Poznan Studies in Contemporary Linguistics*, 52.2, 297-316.
- KORPAL, P. (2017), Linguistic and psychological indicators of stress in simultaneous interpreting. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- KURZ, I. (2002), Physiological stress responses during media and conference interpreting, In *Interpreting in the 21st Century* (pp. 195-202), John Benjamins.
- LAZARUS, R. S. and FOLKMAN, S. (1984), *Stress, appraisal, and coping*. Springer publishing company.
- LEDERER, M. (1994), *La Traduction aujourd'hui – le modèle interprétatif*. Paris: Hachette.
- LEE, J. (2007), Telephone interpreting—seen from the interpreters' perspective,

Interpreting, 9.2, 231-252.

- MACKINTOSH, J. (2003, January), The AIIC workload study. In FORUM. Revue internationale d'interprétation et de traduction/International Journal of Interpretation and Translation (Vol. 1, No. 2, pp. 189-214), John Benjamins.
- MASLACH, C. (1993), Burnout: A multidimensional perspective.
- MEIJMAN, T. F. and SCHAUFELI, W. B. (1996), Psychische vermoeidheid en arbeid. De Psycholoog, 6, 241.
- MONETA, G. B. (2022), Cognitive flow. In Encyclopedia of Animal Cognition and Behavior (pp. 1493-1497), Cham: Springer International Publishing.
- MOSER-MERCER, B., KUNZLI, A. and KORAC, M. (1998), Prolonged turns in interpreting: Effects on quality, physiological and psychological stress (Pilot study). Interpreting, 3.1, 47-64.
- MOSER-MERCER, B. (2003), "Remote interpreting: assessment of human factors and performance parameters", Joint project International.
- MOSER-MERCER, B. (2005), "Remote interpreting: issues of multi-sensory integration in a multilingual task", *Meta*, 50.2, 727-738.
- MOUZOURAKIS, P. (2006), "Remote interpreting: a technical perspective on recent experiments", *Interpreting*, 8.1, 45-66.
- NAPIER, J., SKINNER, R. and BRAUN, S. (2018), Here or there: Research on interpreting via video link, Gallaudet University Press.
- NORD, C. (1992), "Text Analysis in Translator Training." In Teaching Translation and Interpreting –Training, Talent and Expertise, Cay Dollerup & Anne Loddegaard (eds), 39–48. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- ÖZKAYA, E. (2018), "Konferans Çevirmenliğinde Psikoloji Konusuna Genel Bir Bakış: Stres ve Diğer Etkili Faktörler", *Çevirmen Psikolojisi* (pp.59-83), İstanbul: Gece Kitaplığı.
- PLEVOETS, K. and DEFRANCQ, B. (2016), The effect of informational load on disfluencies in interpreting: A corpus-based regression analysis. Translation and Interpreting Studies. The Journal of the American Translation and Interpreting Studies Association, 11.2, 202-224.
- MACIAS, M. P. (2006), Probing quality criteria in simultaneous interpreting: The role of silent pauses in fluency, *Interpreting*, 8.1, 25-43.
- POCHHACKER, F. (2016), *Introducing interpreting studies*, Routledge.
- RICCARDI, Alessandra (2015), "Stress" in Franz Pöchhacker (ed.): *Routledge Encyclopedia of Interpreting Studies*, London / New York: Routledge, 405-407.
- ROSENBERG, B. A. (2007), A data driven analysis of telephone interpreting.

- Benjamins Translation Library, 70, 65.
- ROSIERS, A., EYCKMANS, J. and BAUWENS, D. (2011), A story of attitudes and aptitudes?: Investigating individual difference variables within the context of interpreting, *Interpreting*, 13.1, 53-69.
- ROZINER, I. and SHLESINGER, M. (2010), Much ado about something remote: Stress and performance in remote interpreting, *Interpreting*, 12.2, 214-247.
- RUNCIEMAN, A. J. (2020), Community interpreting and the Covid-19 crisis: Present relevancy and future directions.
- SCHOFIELD, J. W. (1990), Increasing the generalizability of qualitative research, WW Eisner ve A. Peshkin (Ed.). *Qualitative inquiry in education: The continuing debate* (s. 201-232).
- SHIROM, A. (1989), Burnout in work organizations/CL Cooper, I. Robertson (Eds.), *International Review of Industrial and Organizational Psychology*, Wiley, Chichester.
- SWELLER, J. (1988), Cognitive load during problem solving: effects on learning, *Cognit. Sci*, 1.2, 257-86.
- SWELLER, J. (2011), Cognitive load theory and E-learning. In *Artificial Intelligence in Education: 15th International Conference, AIED 2011*, Auckland, New Zealand, June 28–July 2011 15 (pp. 5-6), Springer Berlin Heidelberg.
- SWELLER, J. (2017), The role of independent measures of load in cognitive load theory. In *Cognitive load measurement and application* (pp. 3-7). Routledge.
- TKTD (2020), TKTD Uzaktan Sözlü Çeviri Anketi Sonuç Raporu. Erişim Adresi: https://www.tktd.org/wp-content/uploads/TKTD_RSI-anketi-raporu_220620.pdf
- United Nations (1999), *A Joint Experiment in Remote Interpretation*, UNHQUNOG-UNOV, Geneva, United Nations, Department of General Assembly Affairs and Conference Services.
- YILDIRIM, A. ve ŞİMŞEK, H. (1999), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (11 baskı: 1999-2018) BRADLEY, A. C. (1992), *Shakespearean Tragedy*, Macmillan Education, New York.

TANPINAR'IN DİLİNDEN BİR TOPLUM ELEŞTİRİSİ: SAATLERİ AYARLAMA ENSTİTÜSÜ

*A Criticism of Society in Tanpınar's Language:
Saatleri Ayarlama Enstitüsü*

Serdal KARA*

ÖZ: Çalışmamız Ahmet Hamdi Tanpınar'ın toplumsal eleştiriyi ironik bir üslupla gerçekleştirdiği "Saatleri Ayarlama Enstitüsü" adlı eseridir. "Büyük Ümitler, Küçük Hakikatler, Sabaha Doğru, Her Mevsimin Sonu Vardır" başlıkları altında dört bölümden oluşan eserin her bir bölümü kendi içinde numaralandırılarak alt bölümlere ayrılmaktadır. Birey ya da toplumun gelişmesi önünde engel olan kişi, kurum ya da toplumsal davranış gibi aksayan yönlerin gösterilip hicvedildiği eserde yazar, metaforlarla toplumsal eleştirisini yapmakta, sözcük seçimi ve temsili nesnelere ile eserdeki farklılıkları çarpıcı şekilde ortaya koymaktadır. Eserde toplum ya da kurumlardaki çürümüşlüğü verirken sözcükler arasındaki ilişkiye dikkat etmekte, bu ilişkinin en güçlü şekilde söyleme dönüşmesini sağlamakta ve sözcükler arasındaki karşıtlıklardan faydalanarak ironiyi daha da güçlü hale getirmektedir. Eserde özellikle kurum ya da toplum içinde yanlış olan iş, işlem ya da davranışların daha sonra toplumun genel kabulüne dönüşmesine dikkat çekilmektedir.

Çalışmamızda, eserin her bir bölümünde anlatılan olay, kişi, zaman ve yer ile ilgili bilgilerin verildiği "Giriş" bölümü sonrası yazarın eserinde, dikkatimizi çeken, toplumun aksayan yönlerini ironik şekilde ele aldığı eleştirilerine başlıklar halinde yer verilmektedir. Son olarak çalışma sonunda eser hakkında elde edilen bulguların değerlendirildiği "Sonuç" bölümüne yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Ahmet Hamdi Tanpınar, toplum, eleştiri, ironi

ABSTRACT: Our study is Ahmet Hamdi Tanpınar's work "Saatleri Ayarlama Enstitüsü" in which he realizes social criticism with an ironic style. The work consists of four parts under the titles "Great Hopes, Small Truths, Towards the Morning, Every Season Has an End" and each part is numbered and subdivided into sub-sections. In the work, in which the faulty

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yeni Türk Dili Anabilim Dalı, Mardin, serdalkara@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0133-7767





aspects such as people, institutions or social behaviors that prevent the development of the individual or society are shown and satirized, the author makes social criticism with metaphors, and reveals the differences in the work strikingly with the choice of words and representative objects. While describing the decay in society or institutions, the author pays attention to the relationship between words, ensures that this relationship is transformed into the strongest discourse and makes the irony even stronger by making use of the contrasts between words. In the work, attention is drawn especially to the fact that the work, transactions or behaviors that are wrong within the institution or society later turn into the general acceptance of the society.

In our study, after the "Introduction" section, in which information about the event, person, time and place described in each part of the work is given, the author's criticisms that draw our attention and ironically address the faulty aspects of the society in his work are given under headings. Finally, at the end of the study, there is a "Conclusion" section in which the findings obtained about the work are evaluated.

Keywords: Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Ahmet Hamdi Tanpınar, society, criticism, irony

Cite as / Atıf: KARA, S. (2024). Tanpınar'ın Dilinden Bir Toplum Eleştirisi: Saatleri Ayarlama Enstitüsü. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 14(28), 165-179. <https://doi.org/10.33207/trkede.1456282>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External

Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Çalışma konumuz Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Saatleri Ayarlama Enstitüsü" adlı eseridir. Türk toplumunun son elli yıl içinde donmuş hayat şeklini gülünç bir şekilde aşma arayışını vurgulayan (Kaplan, 1978: 140) ve dört bölümden oluşan romanın birinci bölümü olan "Büyük Ümitler" Abdulhamit döneminde dünyaya gelen Hayri İrdal'ın çocukluğunun anlatıldığı bölümdür. Hayri İrdal iki ayrı çevrede yetişmektedir. Bunlardan biri babasının dedesi olan Tevkiî Ahmet Efendi'nin bir cami yapmak istediği ancak bunu başaramamış biri olarak kendinden sonrakilere vasiyet ettiği, babasının dedesinden kalan bu vasiyeti yerine getirmek için çabaladığı, ailenin bu amaç için bütün varlıklarını ortaya koyduğu, cami yaptıramayıp cami için alınan eşyaların evlerine cami havası vererek "Mübarek" olarak adlandırılan saat ve bu saat üzerinden oluşan izlenimlerin aktarıldığı aile çevresi ile varlıklı ve geniş bir aileye sahip olan Abdüsselam Bey, Kayser Andronikos'un hazinesini çeşitli tılsım, büyü, dualarla bulmaya çalışan Seyit Lütfullah ve çeşitli yazmalarda yer alan tılsım ve simya ilmiyle her şeyi altına çeviren formülün peşinde olan eczacı Aristidi Efendi, maddi zorluklar yaşamaya başlayan Abdüsselam Bey ile Hayri İrdal'ın babasının bu tılsım ve büyüden medet umduğu, Hayri İrdal'ın bu çevreye bağlı olarak idealsizleşerek okuldan uzaklaştığı, Aristidi Efendi'nin eczanede çalışırken çıkan yangınla öldüğü ve bu yangının Abdüsselam Bey ile babasının ümitlerinin yıkılmasına neden olduğu, Seyit Lütfullah'ın akli dengesi sorunu nedeniyle Sinop'a sürüldüğü ve Hayri İrdal'ın Muvakkit Nuri Efendi'nin yanında çıraklığa başladığı babasının arkadaş çevresidir.

“Küçük Hakikatler” olan ikinci bölümde dört yıl süren askerliğin ardından İstanbul’a dönen Hayri İrdal’ın Abdüselam Bey’in yanında çalışan Emine ile evlenmesi ve Abdüselam Bey’in evine yerleşerek iç güveyi olması, Abdüselam Bey’in ölümü ve sonrası Hayri İrdal’ın miras üzerine uydurduğu bir masal üzerine mahkeme yoluyla hastaneye yatırılması ve Dr. Ramiz Bey’le yollarının kesişmesi aktarılmakta, eşi Emine’nin vefatı üzerine olaylar gelişmektedir.

“Sabaha Doğru” adlı üçüncü bölüm, Halit İrdal’ın Doktor Ramiz aracılığıyla Halit Ayarcı’yla tanışması, bu tanışma sonrası enstitü temellerinin atılması, enstitüye personel bulma çabaları ve Ahmet Zamanî Efendi, Halit İrdal’ın hayatına ikinci eşi Pakize’nin girmesi ve “Şeyh Ahmet Zamanî’nin Hayatı ve Eseri” adlı kitabı yazması hakkındadır.

“Her Mevsimin Sonu Vardır” dördüncü bölümde enstitü binasının yapılması, enstitünün büyümesi, Hayri İrdal’ın aklı ile arzuları arasında gidip gelmesi, daha önce şüpheyle baktığı müessese ile hiç istemediği bir hayatı kabullenmesi, Saat Evleri’nin yapılması, Halit Ayarcı’nın hayal kırıklığı, enstitünün tasfiyesi ve Halit Ayarcı’nın geçirdiği otomobil kazası anlatılmaktadır.

Eserde olaylar İstanbul şehrinde geçmekte ve bu şehirde yer alan gerek Hayri İrdal’ın gerekse de Abdüselam Bey’in evi gibi mekânların yanı sıra Kıraathane, Psikanaliz Cemiyeti, İspirtizmacılar Kulübü ve Saatleri Ayarlama Enstitüsü gibi mekânlar içinde olaylar anlatılmaktadır. Dikkat çeken hususlardan biri Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde görev alan kişilerin hemen hemen tamamı üçüncü bölüm öncesi adı geçen mekânlarda (Kıraathane, Hayri İrdal’ın evi, İspirtizmacılar Kulübü gibi) görülen kişilerden oluşmasıdır.

Modern zaman işlerinin koordine edilebilmesi için saate bağımlılığı enstitü kurarak eleştiren romanda (Özher Koç, 2013: 150) Tanpınar’ın neşeli, görmesini bilen ve kendi aleyhine bile olsa konuşmaktan hoşlanan biri olarak nitelendirdiği (Tanpınar, 2002: 235) ve romanın hem anlatıcı hem de kahramanı olan Hayri İrdal’ın dışında babasının dedesi Tevkiî Ahmet Efendi, Hayri İrdal’ın dedesi Numan Bey, Saatleri Ayarlama Enstitüsü kurucularından olan Halit Ayarcı, Hayri İrdal’ın tedavisini üstlenen Doktor Ramiz, Hayri İrdal’ın ilk eşi Emine ile ikinci eşi Pakize, Emine’nin Hayri İrdal ile evlenmeden önce evinde çalıştığı yaşamının bir döneminde oldukça varlıklı olan Abdüselam Bey, defîne peşinde koşan tuhafıkları ile Hayri İrdal’ı etkilemiş Seyit Lütfullah, Hayri İrdal’ın da ustası olan orta boylu, zayıf, dinç bir ihtiyar olan saat ustası Muvakkit Nuri Efendi, simya ilmiyle

uğraşan ve laboratuvarında çeşitli deneyler yapan eczacı Aristidi Efendi, Hayri İrdal'ın ilk evliliğinden olan oğlu Ahmet ve kızı Zehra, dedikodu yapmaktan başka mahareti olmayan yeğeni Nermin, eski bir diş hekimi olan Yangeldi Asaf Bey, ilk eşinden dolayı oldukça zengin olan Hayri İrdal'ın halası Zarife Hanım ve daha sonra milletvekili olacak olan Zarife Hanım'ın ava meraklı ikinci eşi Naşit Bey, enstitü çalışanlarının eğitimi ile ilgilenen dedikoducu Sabriye Hanım, ruh çağırma seansları ile gerçek dünyada yolunu bulmaya çalışan, Cenovalı bir İtalyan'ın kızı olan Afrodit, kocası öldükten sonra kayınvalidesi ile yaşamak zorunda kalan ve kayınvalidesinin insanları etrafından tecrit ettirmek için uydurduğu hayali Murat karakteriyle yaşamak zorunda kalan Nevzat Hanım, askerde kaza sonucu ölen Nevzat Hanım'ın eşi Salim Bey, Nevzat Hanım ile evlenebilmek için intihar süsü vererek önce eşi Zeynep Hanım'ı daha sonra Nevzat Hanım ile Cemal Bey'i de öldüren Tayfur Bey, enstitünün ilk çalışanlarından hademe Derviş Bey, Meşrutiyet yıllarında Türkiye'ye göç etmiş Lehistanlı bir Yahudi'nin torunu olan Madam Plotkin, roman yazarı Atiye Hanım, saat tamircisi Agop Saatçıyan karakterleri eserde yer almaktadır.

İnsanı saate tutsak eden modern çağın yaşama temposunda toplumsal mekanizmanın çeşitli unsurlarını eleştirel olarak ele alan romanda (Aytaç, 1999, s. 125) geçen olayların zaman aralığı için araştırmacılar farklı yaklaşımlar göstermektedir. Mehmet Kaplan'a göre eserin zaman aralığı Meşrutiyet, Cumhuriyet ve sonrasıdır (Moran, 1998: 224). Berna Moran'a göre ise eserde birinci bölüm Tanzimat öncesi, ikinci bölüm Tanzimat dönemi, üç ve dördüncü bölümler Cumhuriyet dönemine aittir (Moran, 1998: 224). Ancak Hayri İrdal'ın anılarına dayalı olarak oluşturulan eserde Hayri İrdal'ın doğum tarihi Hicri 16 Receb-i Şerif 1310'dur (M. 3 Şubat 1893) (Tanpınar, 2021: 23). Anılarını altmış yaşında anlatmaya başladığına göre (Tanpınar, 2021: 11) anılarının kaleme alındığı tarih de 1953 olmaktadır. Zaten eserin ilk bölümünde Abdulhamit dönemi eleştirisi görülmektedir: “Benim çocukluğumun belli başlı imtiyazı hürriyetti” (Tanpınar, 2021: 21); “Meselâ benim çocukluğumun geçtiği Abdulhamit devrinde cemiyetimiz neşesizdi. Başta padişahın asık yüzünden gelen ve halka halka etrafa yayılan bu neşesizlik eşyaya da sirayet etmişti” (Tanpınar, 2021: 15). Daha sonra altmış yaşında yaşadıkları hayat için: “...Halbuki hadiselerin lütfuyla birdenbire o kadar gülecek şey bulan bugünkü hayatımızda vapur düdüklelerinin, tramvay seslerinin neşesine bakın!” (Tanpınar, 2021: 15). Ayrıca yine “Meşrutiyetten sonra bilhassa şehir saatleri çoğalınca ‘ayarsız saat göreceğim’ korkusu ile muvakkithaneden çıkmaz olmuştu” (Tanpınar, 2021: 35) ifadesi Meşrutiyet ve hemen öncesine atıfta bulunmaktadır. Bu

ifadelerden hareketle eser Mehmet Kaplan'ın da işaret ettiği gibi Meşrutiyet dönemini de içine alan Hayri İrdal'ın çocukluğunun geçtiği Abdulhamit dönemi, Cumhuriyet ve Cumhuriyet sonrası kapsayan Hayri İrdal'ın altmış yaşına kadar olan zaman aralığı olarak kabul edilebilir.

Siyasi Kimlik, Kurum ve Mekâna Dayalı Eleştiri

Faik adlı bir siyasi kimlik üzerinden siyaset anlayışı ve siyasilerin eleştirildiği eserde yazar Faik'i "Devletli" olarak nitelendirmekte ve ironik bir şekilde tasvir etmektedir:

"Devletli hiç de bu cinsten, yani nefis, ruh terbiyesi diye kendini azaba sokacak, kısmetini köreltecek, ebedî saadetler uğrunda dünya nimetlerini tepecek insanlardan değildi. Bilâkis hoşuna gideni kapan, alan, yiyen, öğüten ve bunları yaptıktan sonra da gerisini arayan, bulamayınca canı sıkılan takımdandı" (Tanpınar, 2021: 218).

Faik'in masalarındaki davranışlarından hareketle topluma, olaylara ve bir durum karşısında alacağı tutuma dair eleştirisini şu şekilde betimlemektedir:

"Masamıza bakışı, iltifat tarzı, barbunyalari derhal görmesi, benim tabağında, çatalımda takılı duran midye tavasını bile lahzada fark edişi, kısmet ve nimet tarlalarının üzerinde nasıl şahinler gibi süzüldüğünü kendi malının velev ki âharım elinde olsa dahi nasıl seçip aldığını iyice gösteriyordu" (Tanpınar, 2021: 218).

Hayri İrdal toplumsal temsili üzerinden Faik'in topluma karşı bakış açısı ve toplumun var olan durumu üzerine eleştirisini şu şekilde ifadelendirmektedir:

"Bu iş için yaratılmıştı. Düşünün bir kere, koskoca Büyükdere'de, bu lokantada, kahve köşelerinde yarı aç, yarı tok ömrünü geçiren Hayri İrdal'ın tabağındaki tek midyeyi bile, yemeğe kıyamadığı, tam lezzetine varmak için önünde tuttuğu tek midyeyi bile hoşuna gidince almakta tereddüt etmiyordu" (Tanpınar, 2021: 218).

Faik'in bu davranış ve bakış açısının ise Hayri İrdal'ı memnun edip Doktor Ramiz'i kıskandırması ise ciddi bir toplum eleştirisidir: "Ve böyle yaptığı için de Hayri İrdal dünyalar kadar mesuttu, yıllardan beri kendisini tanıyan dostu Doktor Ramiz ona bu yüzden âdeta gıpta ile bakıyor, âdeta onu kıskanıyordu" (Tanpınar, 2021: 218).

Toplumsal bir kurum amacı iddiası güden müessesese eleştirisini Hayri İrdal ve Halit Ayarçı diyalogu ile örtülü bir biçimde ortaya koymaya çalışan yazarın Halit Ayarçı üzerinden müessesenin siyasi gücünü belediyeden aldığını, belediye başkanı Faik için sarf ettiği "Ben eski arkadaşım. Mektepte beraber okuduk. O zamandan beri fâsılasız dostuz." (Tanpınar, 2021: 250) sözleri ile anlaşılırken müessesenin akıl değil, inanmak temeli üzerine kurulu olduğunu "Hayri Bey, bize niçin inanmıyorsunuz?... Fakat

öğrenmek istiyorum niçin inanmıyorsunuz?” (Tanpınar, 2021: 250) sözlerinin yanı sıra zaman gibi izafi bir olgu ile uğraşan Hayri İrdal için “İnancınız yok. İşte eksikliğinizi. Siz mutlakin peşindediniz.” (Tanpınar, 2021: 251) sözleri ile sözcüklerin anlamsal çelişkilerinden faydalanarak ortaya koymaktadır. Halit Ayaracı'nın herhangi bir durum, nesne ya da kişiye dair yaklaşımı “...onun bu vasıflarıyla ben ne yapabilirim?.. Azamî istifadem ne olabilir?” (Tanpınar, 2021: 226) sözleriyle anlaşılabilir. Müessesenin doğruluk ve gerçekliği üzerine şüpheleri olan Hayri İrdal'ın “Bana müsbet bir işimiz yok gibi geliyor...” tereddüdü üzerine Halit Ayaracı “Müsbet işten kastınız nedir? Herkesin inandığı aklın bir lahza kavradığı değil mi?.. On dakika, hatta beş dakika, üç dakika üzerinde düşünmek her işi gülmünç yapabilir. Herhangi bir şeyi mantığın dışına çıkarmamız için ona biraz dikkat etmemiz kâfidir.” (Tanpınar, 2021: 250) sözleri ile ussal olarak görülenlerin farazi ve değişkenliğini savunmaktadır. Halit Ayaracı'nın mutlak ya da idealist olarak gördüğü (Tanpınar, 2021: 225) Hayri İrdal'ın tutumuna karşı realist yaklaşımı “Realist olmak hiç de hakikati olduğu gibi görmek değildir. Belki onunla en faydalı şekilde münasebetimizi tayin etmektir.” (Tanpınar, 2021: 225) sözlerinden anlaşılabilir. Ancak sözlerinin Hayri İrdal'da etki yaratmadığını Hayri İrdal'ın “Niçin bunu yapıyoruz? Burasını bilmiyorum” (Tanpınar, 2021: 260) sözlerinden anlaşılabilir. Yazar ayrıca ironik bir üslupla müessesenin toplumsal bir yapı olduğu iddiasına dair Halit Ayaracı'nın “Biz içtimaî bir davanın üzerindeyiz” (Tanpınar, 2021: 249) sözlerinden hareketle alay etmektedir. Daha sonra müesseseyi bir temele dayandırmak ve bir inanç birliği sağlamak için Halit Ayaracı IV. Mehmet ve 17. yüzyıl âlimi olarak Ahmet Zamanî Efendi ve Eseri diye müesseseye, olmayan bir geçmiş yaratmakta ve müesseseyi bu geçmiş üzerine kurmaktadır (Tanpınar, 2021: 269). Müessesenin genel kabul görmesi ve bir birlik etrafında toplanması için ortak simgeyi Ahmet Zamanî Efendi üzerinden oluşturan Halit Ayaracı, yıldönümü olarak da Nisan ayının sekizinci gününü belirlemektedir (Tanpınar, 2021: 270).

Eserde farklılıklar, sözcük seçimi ve temsili nesnelere ile çarpıcı şekilde ortaya konulmaktadır. Yazar geri kalmışlık ya da gelişmişlik dışında müessese binası ve içindeki eşyaların seçimi ile odalar üzerinden yaşanan iki farklı dünyayı nesnelere üzerinden göstermektedir: müessesenin bulunduğu asrî bina ve içindeki alelade eşya ile döşenmiş odalar (Tanpınar, 2021: 230). Ayrıca durgun, durağan ve hareketin olmadığı müessese, müessese binası ve alelade eşyalar ile hareket, gelişme ve ilerleme arasındaki karşıtlığı “bunlar arasındaki farklılığa terakkî adı dahi verilemez” diyerek ortaya koymaktadır (Tanpınar, 2021: 230).

Yazar enstitünün kuruluşu temsili durumu üzerinden devlet kurumlarının içinde bulunduğu durumu ironik bir üslupla tariz ederek anlatmaktadır. Olayları ya da durumu aktarırken sözcük seçimi de üslubunu ve ironiyi daha da güçlendirmektedir. Hiçbir iş yapmayan ve hiçbir işe yaramayan müessese için belediye başkanının duruşu ile ilgili yazarın bize verdiği bilgi oldukça ironiktir: “Bir taraftan müessesemizin iyi çalışması hususunda hiçbir fedakârlığı esirgemiyor, diğer taraftan da israfın önüne geçiyordu” (Tanpınar, 2021: 241).

Yazar Hayri İrdal ağzından resmi işlerde kararların nasıl alındığını göstermekte ve alınan kararlarla ilgili olarak ironik ifadelerine devam etmektedir: “Çünkü böyle şeylerde asıl karar değil, o kararlar münasebetli insanlar mühimdir. İnsan beyhude yere eşrefi mahlûkat olmadı” (Tanpınar, 2021: 243).

Kurumlarına ihtisas sahibi personeli dışarıdan temin eden devlet anlayışının artık bir genel kabul olarak görüldüğü bilgisini veren yazar hem bu duruma işaret etmekte hem de bu durumdan kurtulma yolu olarak seçilen yönetime dair tariz yapmaktadır: “Müessesemize tam referansı olmayan, iyi tanımadığımız kimse giremez. Bunun için de prensibimiz gayet sağlam. Memurlarımızın yarısı, kendi akraba ve yakınlarımız olacak. Yarısı da dışarıdan güvendiğimiz yüksek insanların tavsiyeleri” (Tanpınar, 2021: 244). Burada “yüksek insan”ın kim olduğu ve memurların nasıl alındığı bilgisini ise belediye başkanı ve Halit Ayarcı arasında geçen diyalogdan anlayabilmekteyiz: “O hâlde bizim de kendi tarafımızdan bazı hazırlıklar yapmamız, liyakatli insanlar aramamız lazım geliyor...Bunu bilhassa rica edecektim. Yalnız fazla insana ümit vermeyelim” (Tanpınar, 2021: 244). Alınacak personelde aranan bu nitelikler dolayısıyla “alelade memurlar” için gerekli olan sınav, diploma gibi ölçütlere ihtiyaç duyulmamakta ve bu tür belirleyici ölçütler gereksiz görülmektedir (Tanpınar, 2021: 244).

Yazar, Halit Ayarcı'nın gereksiz personel alımına dair “Lüzûmlu unsurları mı çıkaracağız? Yakın akrabalarımız, dostlarımızı mı feda edeceğiz? Hayır. Ben bir iki günah keçisi almak niyetindeyim.” (Tanpınar, 2021: 254) sözlerinden kurumlar içindeki çürümüşlüğü göstermektedir. Liyakatsizlik örneği olarak Zehra'nın eşinin işe alınma durumu “Ve tabî evlenir evlenmez kocasını yelkovan şubesi şefi ve mütehassısı yaptık” (Tanpınar, 2021: 260) sözleri ile verilirken kullanılan “evlenir evlenmez” ifadesi düşünme ve değerlendirmenin olmadığı zamanın lahza olarak yer aldığı çarpıcı bir söylem olarak göze çarpmakta ve ardından Hayri İrdal'ın

“Damadımı da dışarıda bırakacak değilim ya!” sözleri ironiyi daha da güçlü hale getirmektedir (Tanpınar, 2021: 260).

Yazar eserinde kurumlardaki çürümüşlüğü verirken sözcükler arasındaki ilişkiye dikkat etmekte ve bu ilişkinin en güçlü şekilde söyleme dönüşmesini sağlamaktadır. Mesela yazarı olarak müesseseye alınan Hayri Bey’in kızı Zehra için müessesenin “Baba evi gibi” olması ve bu iş için yeterince yetenekli olduğunun kanıtı olarak “Hayri Bey’in kızı” olması, bu delil karşısında belediye başkanının “Allah bağışlasın!” cevabı, söylemi oldukça ironik kılmıştır (Tanpınar, 2021: 245). Ayrıca “İşten hoşlanmayan, uyumayı seven Yangeldi Asaf Bey’in çârk şubesine alınması” (Tanpınar, 2021: 252-253) ifadesiyle yazar müesseseye personel alımında sözcükler arasındaki karşıtlıklardan faydalanarak ironiyi daha da güçlü hale getirmektedir. Müessesenin “Zemberek, Mil, Yelkovan” gibi şubelerinin yanı sıra “neşriyat müdürü, kalem şefi, daire müdürü” (Tanpınar, 2021: 240-241) gibi müessese için gerekli olan birimlerden belediye başkanının tasarruf ve Öz Türkçe hassasiyeti göstererek “Muamelât müdürü” birimine ve adına karşı çıkması da oldukça ironiktir (Tanpınar, 2021: 245).

Metaforlar Üzerinden Eleştiri

Metinde sık sık metafor kullanımı görebilmekteyiz. Bunlardan biri de elbise metaforu. Kişinin bir başkasının elbisesini sırtına geçirdikten sonra davranış ve düşüncesinde önceki elbise sahibine benzemesi hatta ona dönüşmesi. Metinde kral ya da patronların maiyetindekilere ya da etrafındakilere eski elbiselerini verme nedeni olarak da aynı gerekçe gösterilmektedir. Kişilerin patron ya da krallara muhtaç kalması ya da bırakılması ve bunun doğal sonucu olarak giyinme gibi temel bir ihtiyaç ya da arzu edilip hak edilmemiş bir makam için birinin mülk ya da güç sahibine bağımlı ve bağılı olması düşünemeyen, kendisine taltif ve lütufta bulunan ya da beklenen kimsenin maiyetine girmesine ve onun sevdiği ya da istediği birine dönüşmesine neden olduğu elbise metaforu ile güçlü bir şekilde anlatılmaktadır (Tanpınar, 2021: 17). Saat metaforu üzerinden zamanın insana bağlı olduğu ve zamana ait mekânın da saat olduğu bildirilmektedir: “Saatin kendisi mekân, yürüyüşü zaman, ayarı insandır... Bu da gösterir ki, zaman ve mekân, insanla mevcuttur” (Tanpınar, 2021: 32). Zaman ve insanı birbirinden ayırmayan Nuri Efendi, insanın saati kendine benzer yarattığını (Tanpınar, 2021: 32) ayarsız saatin tehlikeli olduğunu belirtmektedir. İnsanı saatin ayarı olarak gören Nuri Efendi ayarı ise; saniyenin peşinde koşmak şeklinde tanımlamaktadır (Tanpınar, 2021: 35). Saat metaforu üzerinden Nuri Efendi ağzından bozuk saati mazur gören yazar, ayarsız saati toplumsal bir suç olarak görmektedir. Özellikle Nuri Efendi’nin Meşrutiyet sonrası

ayarsız saat görme korkusu dikkat çekicidir (Tanpınar, 2021: 35). Bunların dışında yazar Abdüsselâm Bey'in konağı ile Osmanlı İmparatorluğu arasında ilişki kurmaktadır. Meşrutiyet'in ilanına kadar mahalle esnafı ve eczanesinin geçim kaynağı olan Abdüsselâm Bey'in konağından Hürriyet'in ilanı ile birlikte imparatorluktan ayrılan Bosna-Hersek, Bulgaristan, Doğu Rumeli ve Kuzey Afrika gibi ayrılıklar olmuş, Balkan Harbi sonrası ise sadece kendi çocuklarından bir kısmı ile kardeşinin damadı olan Ferhat Bey konakta kalmıştır (Tanpınar, 2021: 39-40).

Temsili Tipler Üzerinden Tespit ve Eleştiri

Genel halk kitlesinden biri olarak biraz dalgın, yaratıcı özelliği bulunmayan, genel kanaatin dışına çıkamayan ve belirli bir eğitim seviyesinde olan Doktor Ramiz temsili üzerinden genel halkın nasıl yönlendirilebildiğine metinde işaret edilmektedir. Doktor Ramiz'in gerek Hayri İrdal ile ilgili bakış açısı (Tanpınar, 2021: 34) gerekse de müesseseye dair fikirleri daima genel kanaat doğrultusunda olmuştur. Hayri İrdal ile ilgili gazetelerde çıkan olumlu yazılardan etkilenerek; "...Hayri İrdal, bu şark Faust'unun modern hayatımızda yeni baştan görünüşünden başka bir şey değildi. O nasıl ameliyelerini izafî zamanda yapmışsa, Hayri Bey de yaşanan zamanda yapıyor..." şeklinde uzun bir yazı kaleme almıştır (Tanpınar, 2021: 279). Kaleme aldığı dört eserde en çok adı zikredilen Freud, Joung ve Halit Ayarcı'dan sonra Hayri İrdal olmuştur. Ancak yazar metinde Hayri İrdal gözüyle yaptığı toplumsal eleştirisinin realitesine zarar vermemek için metnin başında eleştirilen durumların içinde olan Hayri İrdal'ın ağzından bu durumu gerçekçi bir şekilde ifadelendirmiştir: "Bana kalırsa bu kadarı fazla idi. Ben böyle ilmî eserlerde adı geçecek adam olmadım" (Tanpınar, 2021: 34). İnsanların yaşam şekline dair düşüncelerinde oldukça katı olan, mazbut ve mutaassıp bir kişiliğe sahip olan (Tanpınar, 2021: 42) bir başka insan tipi olarak ele aldığı Seyit Lütfullah için yazar; "Onun acayip gölgesi doğrudan doğruya yalanın boşluğunda yüzüyordu. O maskenin, yahut ödünç kişiliğinin kendisi idi... Onda yalanın nerede başladığını ve nerede bittiği bilinmezdi." şeklinde betimleme yapmaktadır (Tanpınar, 2021: 41). Metinde dönemin kahve kültürü içinde yaşayan tipleri yazar, yaşamın dışında ya da eşliğinde kalan insanlar olarak tanımlamakta, kahvede her şeyin biraz afyon, biraz uyku ilacı etkisi yarattığı ve buradakileri duyarsızlaştırdığı (Tanpınar, 2021: 136), ancak menfaat söz konusu olduğunda son derece hesaplı, dikkatli, açık göz ve çakır pençe olduklarına dikkat çekmektedir (Tanpınar, 2021: 137).

Toplum ve siyasiler tarafından yaptığı işler tasvip edilip destek gören, müessesenin kurucusu olan Halit Ayarcı'nın hayat ve olaylar bakımında bilgi

ve bilmeye karşı bakış açısı oldukça dikkat çekicidir: “Bilgi bizi geciktirir: Zaten ne sonu, ne de gayesi vardır. Mesele yapmak ve yaratmak” (Tanpınar, 2021: 347).

Yazar insan kişiliğinin oluşmasında geçmişin önemine dikkat çekmekte ve eserin başkışısı olan Hayri İrdal kişiliğini de yaşamına giren farklı kimliklerin sentezi olarak sunmaktadır:

“Onlar benim örneklerim, farkında olmadan yüzümde bulduğum maskelerimdi...bazen aynaya baktığım zaman, kendi çehremde onlardan birini tanır gibi oluyorum. Şu anda Nuri Efendi'nin kendini yenmiş tebessümünü yüzümde dolaşiyor sanıyorum, biraz sonra Lûtfullah'ın yalanı benimsemiş bakışlarını kendimde bularak yaptığım işten ürküyorum. Bir başka defasında babamın ümitsiz kıskançlığı ve sabırsızlığıyla perişan oluyorum. Hatta bu, kıyafetimde bile görülüyor. En meşhur terzilerde yaptırdığım elbiselerim sırtıma geçer geçmez bana Abdüsselâm Bey'in kılığını veriyorlar. Daha dün gözlüklerimi değiştirmem icap edince, artık o cinsin modası geçmiş olduğunu bile bile Aristidi Efendi'ninkine benzer bir altın gözlük aramadım mı? Belki de şahsiyet dediğimiz şey bu, yani hafızanın ambarındaki maskelerin zenginliği ve tesadüf, onların birbiriyle yaptığı terkiplerin bizi benimsemesidir” (Tanpınar, 2021: 53-54).

Kişiliğin oluşmasında geçmiş izlerin etkisi olduğu gibi insan yaşamının belirleyicisi de yine mazisidir yaklaşımını Nuri Efendi ağzından dile getirmektedir: “Hâl yoktur, mazi ve onun emrinde bir istikbal vardır. Biz farkında olmadan istikbalimizi inşa ederiz” (Tanpınar, 2021: 86). Benzer yaklaşımı “Hepimiz kendi masallarımızın kurbanlarıyız” (Tanpınar, 2021: 112) ifadesinde devam ettirmektedir. İnsan kişilik ve yaşamında etkili olan mazinin önemine dair yaklaşımı sonrası yaşamda bilinenin aksine aklın sözde kaldığı, birey yaşamında etkisinin görülmediği eleştirisinde bulunmaktadır: “Kitaplara bakarsanız, kendilerini dinlerseniz, insanoğlunun esas vasfı akıldır. Onun sayesinde diğer hayvanlardan ayrılır. Beylik sözüyle, hayata hükmeder. Fakat kendi hayatlarında teker teker bakarsanız bu yapıcı unsurun zerre kadar müdahalesini göremezsiniz” (Tanpınar, 2021: 82). Aklın sözde kaldığı yaşam içinde herkesin ayrı bir hakikati olduğu, zamana ve zemine göre de onu yavaş yavaş yeniden yarattığını dile getiren yazar (Tanpınar: 2021: 99), kendi hakikatini yaratan insanın insanla konuşamadığını (Tanpınar, 2021: 112), Hayri İrdal'ın yalnızlığı içinde haykırmaktadır (Tanpınar, 2021: 180). Yazar bir insanın güçlük ve ızdırapla başkalarının sırtında nasıl korkunç bir ağırlık hissettirdiğini, insanoğlu insanoğlunun cehennemidir acı gerçeğini (Tanpınar, 2021: 180-181), toplumun bireyleri nasıl şekillendirip yanlışa sürükleyebileceğini Hayri İrdal'ın “Doğdum doğalı herkes bana dürbünün ters tarafından bakmayı teklif ediyordu. Ben bir türlü buna yanaşmıyordum. İnat ediyordum. Neye

yaramıştı? Bütün hayatım kepaze olmuştu. Bir de bunu densesem ne çıkar sanki?..” sözleriyle ortaya koymaktadır (Tanpınar, 2021: 226-227).

Tarihi Olay ve Toplumsal Davranış Biçimi Üzerinden Tespit ve Eleştiri

Metinde tarihi olaylara ve sosyal durumlara gönderme yapılmaktadır: ...Fakat böyle de olsa hükûmet, hele o zamanda, yani Mahmut Şevket Paşa'nın henüz öldürüldüğü, İstanbul'un bin türlü siyasî huzursuzlukla çalkalandığı bir günde bunu hiçbir surette hoş göremezdi (Tanpınar, 2021: 72). Ayrıca metinde tarihi ve kutsal sayılan mekânlar yer almakta ve buldukları yerler gösterilmektedir:

“Eyüpsultan'da ta Yuşâ tepesine, Kısıklı'daki Selâmiefendi'ye kadar, Fatih, Aksaray, Hırkaîşerif, Edirnekapı, Ayvansaray yolu, Topkapı, Yedikule, Kocamustâfapaşa, Türbe, Sirkeci, Eminönü taraflarına, ...Ne Bukağılı Dede, ne Elekçi Baba, ne Uryan Dede, ne Tezveren Sultan, ... ayazmaların serinliğinde yatan, yahut Heybeliada'nın, Büyükkada'nın, Kınalı'nın en yüksek tepelerinde, rüzgârda köpüre köpüre uyuyan Hristiyan evliyalari” (Tanpınar, 2021: 216-217).

Bu mekânlarda gösterilen toplumsal davranış biçimleri Hayri İrdal üzerinden aktarılmaktadır: “...Çocukluğumda beni birçok türbeye götürmüşler, bir yığın nefesi keskin zatlara okutmuşlardı...her semtte mevcut evliya ve keramet sahibi zatlara yattıkları yeri tanır, zaman zaman ziyaret eder, dua eder, yalvarır, mezarlarından taş alır, parmaklıklarına hiçbir şey bulmazsam ceketimin astarını yırtarak bağlardım” (Tanpınar, 2021: 216).

Metinde farklı kimlikler aynı mekânda birleşmekte ve bu kimlikler arasında yatay bir ilişki gerçekleşmektedir:

“Kahveye her cins ve meşrepten insan geliyordu. Zengin mirasyedi, müflis veya tutunmuş tüccar, şöhretsiz şair, gazeteci, ressam, yüksek memur, satranç ve dama ustaları, eski pehlivanlar, bir iki Darülfünun hocası bir yığın talebe, aktörler, musikişinaslar, hülâsa her meslekten adam...Küçük gruplara ayrılmış olmalarına rağmen hemen hepsi yine beraber yaşar gibiydiler” (Tanpınar, 2021: 130-131).

Kahvede konuştukları konular ve olaylara yaklaşımlarına göre insanlar sınıflandırılır: Ciddi konulardan bahseden Nizamîâlemciler, komiğin ve aksayanın üzerinde zararsızca duran Esafil-i Şark, hiçbir inceliği olmayan kavga edebilen Şiş Taifesi (Tanpınar, 2021: 132).

İnsan yaşamında kişi ya da nesnelere zamanla nasıl şekil değiştirip kutsandığına dair en ilginç örnek Halit İrdal'ın annesinin “Mübarek”, babasının ise “Menhus” olarak adlandırdığı ayarsız saattir (Tanpınar, 2021: 28). Bu saatin yerini zamanla Hayri İrdal'ın halası Zarife Hanım'ın evindeki

on sekizinci asra ait mekanik ve otomat zevkin ürünü olan gösterişli saat (sahte Mübarek) almakta (Tanpınar, 2021: 331), daha sonra Hayri İrdal'ın eşi Pakize "Mübarek"e kurban kestirip ondan evliya olarak bahsetmektedir (Tanpınar, 2021: 362). Yazarın metnin başında Nuri Efendi ağzından en tehlikeli saatin ayarsız saat olduğunu belirtmesi (Tanpınar, 2021: 35) aslında romanın sonunda görülecek olan bu zihniyete yapmış olduğu göndermelerden biri olarak kabul edilebilir.

Babasını seven Ahmet aynı zamanda babasının yaptığı işten dolayı ondan uzak da durmaktadır. Yazar bu durumu Ahmet'in kişiliğinin (benliğinin) oluşması için gerekli bir davranış olduğunu babasının ağzından; "O kendisi olmak için beni unutmaya belki muhtaç!" (Tanpınar, 2021: 369) şeklinde dile getirmekte ve toplum içinde yalansız, dürüst bir yaşam sürmenin zorluğunu/imkânsızlığını oğlu Ahmet üzerinden vermektedir: "İhtiyarsız oğlumun düşündüm. 'Zavallı budala!' diye söylendim. 'Zavallı budala, namuslu olacağım diye şimdi mektepte kör bir elektrik ışığı altında kim bilir neler çekiyordur... Bâri olabilse... Hiçbir tâvizat vermeden yaşayabilse! Fakat imkânı mı var?" (Tanpınar, 2021: 335).

Hayri İrdal'ın Doktor Mussak'ın merdiveni olmayan bina projesinden esinlenerek oluşturduğu enstitü binasına ait yapı projesi birçok insan tarafından destek alınırken umuma ait olmayan, parası o evlere sahip olacaklardan alınan özel Saat Evleri'nin yapımının Hayri İrdal'a verilmesi düşüncesine herkes karşı çıkmaktadır. Hatta eşi ve çocukları kendi evlerinin yapımında Hayri İrdal'ı uzak tutmuşlardır. Bu durum ile ilgili olarak yazar toplumsal eleştirisini Hayri İrdal'ın ağzından şu şekilde dile getirmektedir:

"Hayır, onlar da benim gibiydi, hatta daha beterdiler. Hiç şüphe etmeden hodbindiler. Umumun parası sarf edilirken o kadar cömert, hasbî, kayıtsız şartsız yenilik taraftarı olan, benim eserimle övünen insanlar, şimdi kendi menfaatleri ortaya konunca birdenbire dönmüşlerdi... Yeniliği kendilerine ucu dokunmamak şartıyla seviyorlardı. Hâlâ da o şartla severler" (Tanpınar, 2021: 374).

Gelir düzeyi düşük insanların mevki ya da gelir düzeyi kendilerinden yüksek olan insanlara karşı tutumları ironik şekilde eleştirilirken (Tanpınar, 2021: 212-218) gelir farkına dayalı olarak Hayri İrdal'ın "Niçin hep fakir ve biçare adamlar dayak yer?" (Tanpınar, 2021: 201) sorusu sonrası "...bakımsızlıktan ölen küçük kızımın saçları da böyle yumuşaktı." (Tanpınar, 2021: 204) sözleriyle toplumsal sorunun çarpıcı şekilde görünmesi sağlanmakta "Ben fakir adamım... Beş yıl evvel kızımın cenazesi bekçi kucağında kalkan adam. Sizin anlayacağınız biçarenin biri." (Tanpınar, 2021: 209) sözleriyle toplum duyarsızlığıyla itilmişlik ve tek başına bırakılmışlığın verdiği çaresizlik dile getirilmektedir.

Yazar eleştirdiği ya da dikkat çekmek istediği düşünce, olay ya da durumu ifade eden ve kendi içindeki zıtlığı ya da ironiği ortaya koyan sözcükler tercih etmektedir. Bunlardan biri de “imtiyaz” sözcüğüdür. Yazar çocukluğundan bahsederken her insanın yaşamla beraber var olan hürriyet hakkı için; “Benim çocukluğumun belli başlı imtiyazı hürriyetti” (Tanpınar, 2021: 21) ifadesiyle sözcükler arasındaki çelişikten faydalanmaktadır. Hatta “hürriyet” ile ilgili toplum içindeki çelişik durumu daha iyi ifade edebilmek için “Kısa ömrümde yedi sekiz defa memleketimize geldiğini işittim. Evet, bir kere bile kimse bana gittiğini söylemediği halde, yedi sekiz defa geldi” (Tanpınar, 2021: 22) şeklinde ironi yapmaktadır.

Dönemin personel müşteri ilişkilerinde hitap sözcüklerini “... baba, amca, dayı, usta, patron, yenge, abla gibi kelimeler gırla gidiyor! Bir hısım akrabalıktır gidiyor ki sormayın!” (Tanpınar, 2021: 256) şeklinde sıralayan yazar, dönemin yeni Orta Çağ düzeni olarak adlandırdığı otomatizme dikkat çekmekte, oluşturulmak istenen yeni insan tipi için “plak insan”, “çalar saat gibi konuşup susacak insanlar” nitelendirmelerini yapmaktadır (Tanpınar, 2021: 256-257). Bu tür insan tipinin kadınlardan oluşturulabileceğini düşünen Halit Ayaracı'nın insan anlayışını da yazar bu sayede vermektedir (Tanpınar, 2021: 257).

Sonuç

Eser toplumsal yaşam içinde aksayan ya da yanlış giden olay ve düşünceleri hicvetmek amacıyla olay ve kişiler üzerinden sembolik anlatımı kullanan, dönemler arası geçişte toplumun açmazlarını ortaya koyan önemli bir romandır. Metinde tarihi olay ve kişilere göndermeler yapıldığı gibi toplumsal yapı içinde sosyal ilişkiler ve mekânlar da kendine yer bulmaktadır.

Hayri İrdal'ın anılarına dayalı, çocukluğu Abdulhamit döneminde geçen, Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminde de yaşayan, iki uygarlık arasında bocalayan toplumun eleştirisi üzerine kurulu olan roman dört bölümden oluşmaktadır: Büyük Ümitler, Küçük Hakikatler, Sabaha Doğru, Her Mevsimin Bir Sonu Vardır.

Eserde kurumlardaki çürümüşlük, insani ilişkilerdeki yozlaşma, bireyin toplum içindeki terk edilmişliği ve yalnızlığı, gelir düzeyindeki eşitsizlik ve bu eşitsizlik sonucu oluşan insani ilişkilerdeki sorun, siyaset, kurum ve toplum ilişkisi gibi birçok sorun ironik bir üslupla ele alınmakta, kurum ya da toplumda yanlış giden iş veya işlemlerin daha sonra toplumun genel kabulüne dönüşmesi vurgulanmakta, siyasetin topluma karşı bakış açısı ve toplumun var olan durumu üzerine eleştiri yöneltilmektedir.

Mekâna bağılı olarak görev alan kişilerin hemen hemen hiç değışmediğı ve yaklaşık altmış yıllık bir zaman ve farklı dönemleri içine alan eser toplumsal değışimi dönemlere bağılı olarak kişiler üzerinde gerçekleşen değışikliklerle göstermektedir. Roman içindeki yaşamın bir parçası olan Hayri İrdal'da da bu değışim izlenebilmektedir. Eleştiriye Hayri İrdal anlatımında gerçekleştirebilmek için yaşamın içinde yer alan Hayri İrdal'ın zaman zaman yaşamın dışında kaldığı ve Hayri İrdal'ın olaylar üzerinden toplumsal yapıyı eleştirebilecek bir konumda yer aldığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

- AYTAÇ, Gürsel (1999), *Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler*, Gündoğan Yayınları, 2. Baskı, Ankara.
- KAPLAN, Mehmet (1978), *Edebiyatımızın İçinden*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- MORAN, Berna (1998), *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, İletişim Yayınları, 7. Baskı, İstanbul.
- ÖZHER KOÇ, Sema (2013), "Eşik Kavramı ve Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü Adlı Romanında Bu Kavramın Görüntü Biçimi: Muaddel Saatler/Muaddel Aydınlar", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 48.48, 137-150.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (2002), *Mücevherlerin Sırrı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (2021), *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Dergâh Yayınları, 60. Baskı, İstanbul.

KİTLESEL PANİK, DAYANIŞMA, ÇATIŞMA VE TOPLUMSAL CİNSİYET EKSENİNDE AFET SOSYOLOJİSİ

*Sociology of Disaster on the Axis of Mass Panic, Solidarity,
Conflict and Gender*

Hasan YENİÇIRAK*
Betül DURMAZ YURT**

ÖZ: Afet genellikle fiziksel bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Ancak, afetler fiziksel olgu olduğu kadar toplumsal bir olgudur. Afetlerin toplumsal bir olgu olması ise onun sosyolojik perspektiften incelenmesini gerekli kılmaktadır. Afetler yarattığı krizlerle, modern toplumun krizlerine çözüm bulma arayışıyla ortaya çıkan sosyoloji için adeta bir toplumsal laboratuvar olma niteliğine sahiptir. Bu gerçeklikten hareketle, bu çalışma afetleri belli başlı sosyolojik kavramlar eşliğinde incelemektedir. Çalışmada, afetlerin sosyolojik değerlendirilmesi konusunda sıklıkla başvurulan kavramlardan kitlesel panik, dayanışma, çatışma ve toplumsal cinsiyet bağlamına yer verilmektedir. Afetlere yönelik bu sosyolojik değerlendirmeler, afetlerin tek bir boyutunun olmadığını, aynı anda birbirine tezatlık teşkil edebilecek durumların da söz konusu olabileceğini göstermektedir. Kitlesel paniğe odaklanan araştırmalarda, afetlerin hemen akabinde ortaya çıkan ilk tepkinin kitlesel panik olduğu, bu durumun da toplumsal çözülmeye yol açtığı vurgulanırken; dayanışma eksenine odaklanan araştırmalarda depremin hemen akabinde ortaya çıkan davranış örüntüsünün daha çok yardımlaşma olduğu, afetlerin insanlarda güçlü özgecil normların ortaya çıkmasına yol açtığı vurgulanmaktadır. Çatışma ekseninde değerlendirmeye odaklanan çalışmalarda ise çoğunlukla çıkarlar ve afetin politik boyutu ele alınmakta, suçun paylaşılması ve kaynakların tahsis edilmesi noktasında çatışmanın kaçınılmaz olacağı vurgulanmaktadır. Afetin kadın ve erkek üzerindeki etkilerini toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında ele alan çalışmalarda da kırılabilirlik yaklaşımından hareketle kadınlarla erkeklerin afetten eşit düzeyde etkilenmediği, kadınların çoğunlukla dezavantajlı konumda olduğu vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Afet, Kitlesel Panik, Dayanışma, Çatışma, Toplumsal Cinsiyet

* Dr., Kırklareli Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Kırklareli, hasanyenicirak@klu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8769-6669

** Dr., Siirt Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Siirt, betul.dyurt@siirt.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5729-4896



© Copyright 2023 TÜEF Dergisi

Geliş Tarihi / Received: 26.12.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 28.05.2024

Yayın Tarihi / Published: 31.07.2024

ABSTRACT: When it comes to disaster situations, disasters are mostly considered to be physical phenomena. However, disasters are a social phenomenon as well as a physical phenomenon. The fact that disasters are a social phenomenon requires examining them from a sociological perspective. Disasters, with the crises they cause, are like a social laboratory for sociology, which emerges with the search for solutions to the crises of modern society. Based on this reality, the present study examines disasters in the context of certain sociological concepts. In the study, disaster readings on the axis of mass panic, solidarity, conflict and gender, which are frequently used concepts in the sociological evaluation of disasters, are included. These sociological perspectives on disasters explain how disasters do not have a single dimension but can lead to situations that may conflict with each other simultaneously. While in studies focusing on mass panic, it is emphasized that the first reaction immediately after disasters is mass panic, which leads to social disintegration; in studies focusing on solidarity, it is emphasized that the behavioral pattern that emerges immediately after the earthquake is more cooperation and that disasters lead to strong altruistic norms in people. In studies focusing on evaluation on the axis of conflict, interests and the political dimension of the disaster are discussed, and it is emphasized that conflict will be inevitable in the allocation of blame and the allocation of resources. Studies examining the effects of disaster on men and women in the context of gender roles, based on the vulnerability paradigm, it is emphasized that women and men are not equally affected by disasters and that women are mostly in a disadvantaged position.

Keywords: Disaster, Mass Panic, Solidarity, Conflict, Gender

Cite as / Atf: YENİÇIRAK, H., YURT, B. D. (2024). Kitlesele Panik, Dayanışma, Çatışma ve Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Afet Sosyolojisi. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 14(28), 181-200. <https://doi.org/10.33207/trkede.1410022>

Yayım Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.



Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Fiziksel bir olgu olan afetler aynı zamanda sosyal bir olgudur bu nedenle afetlerin sosyolojik yönde ele alınması gerekmektedir. Afetler, tarihin her döneminde insan ve toplum hayatında çok büyük kırılmalara ve dönüşümlere yol açmıştır ancak afetlerin sosyolojik kavramlarla bilimsel olarak ilk kez ele alınışı modern dönemde olmuştur (Drabek, 2017: 139). Spesifik olarak tarihlendirmek gerekirse, Voltaire'in 1755'teki Lizbon Depremi'ni ve etkilerini sosyal ve kültürel unsurlara değinerek açıklamasıyla, afetler sosyal bilimlerin bir konusu haline gelmiştir (Dynes, 2000: 97).

Afetlere sosyal bilimsel bir bakış ile birlikte afetlere yaklaşım da değişmiştir. Modern öncesi dönemde afetler doğa üstü olaylara atfedilerek açıklanmıştır. Afetler daha çok Tanrı'nın bir eylemi olarak görülmüştür (Furedi, 2007: 482-483). Ancak modern dönemle birlikte bu yaklaşım, yerini bilimsel yaklaşıma bırakmıştır. Modern dönemde afetler artık tanrısal bir olay olarak değil, bilimsel akıl ile anlaşılabilen ve açıklanabilen bir doğa olayı olarak görülmeye başlanmıştır (Drabek, 2017: 139). Yirminci yüzyılda ise yeni bir afet algısı ortaya çıkmaya başladı. Modern dönemde doğanın eylemi olarak görülen afetler, Quarantelli'nin de belirttiği gibi yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren kaynağı insan olan ve sosyal sistemi zayıflatan bir felaket olarak algılanmaya başlamıştır (akt. Furedi, 2007: 483).

Basit bir örnekle açıklamak gerekirse, büyük sermayedarların ekonomik çıkarları uğruna doğayla girdikleri mücadele ya da hükümet yetkililerin politik ve ekonomik çıkarları uğruna yürürlüğe koydukları ya da koymadıkları uygulamalar artık afetlerin önemli bir kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır.

Afetlerin sosyal sistemi zayıflatan bir felaket olarak algılanması, onun farklı disiplinlerden incelenmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Gray ve Oliver'in (2001) belirttiği gibi, modern çağın çevresel felaketler çağı olduğu düşünüldüğünde, bu gereklilik elzem hal almaktadır. Bu düşünceden hareketle, bu çalışma afet olgusunu sosyolojik perspektiften incelemektedir. Afetler Dynes ve Drabek (1994: 7) ile Tierney'in (2007: 504) de işaret ettiği gibi sosyolojinin hemen hemen tüm alt dalları için benzersiz laboratuvar niteliğine sahiptir. Afetleri sosyolojik perspektiften incelerken çalışmanın belli başlı alanlarla sınırlanması gerekmektedir. Buna göre, "kitlesel panik"¹, "dayanışma", "çatışma" ve "toplumsal cinsiyet" ekseninde afet olgusu incelenecektir. Sınırları bu şekilde çizilen çalışmada afetler, ilk olarak kitlesel panik ekseninde ele alınacaktır.

Kitlesel Panik Ekseninde Afet Okuması

On sekizinci yüzyılda sosyal bilimlerin konusu haline gelen afetlerin sosyolojik incelemesi yirminci yüzyılın ilk yarılarında ortaya çıkmıştır. Afetlerin sosyolojik incelemesini ele alırken özellikle iki isme dikkat çekilmesi gerekmektedir: Samuel Prince ve Pitirim Sorokin. Nitekim, Dynes (1988: 102-103) da afet sosyolojisinin iki kurucu babası olarak Samuel Prince'e ve Pitirim Sorokin'e işaret etmektedir. Prince'in Halifax limanı yakınlarında meydana gelen bir patlama üzerine yaptığı çalışma, afet sosyolojisi üzerine yapılan ilk ampirik çalışma olarak kabul edilmektedir. Prince (1920) bu çalışmada toplumsal ve örgütsel etkileşimleri inceleyerek afet öncesi ve afet sonrası mukayesesi yapmış, afet sonrasında örgütsel faaliyetlerin iyileştirilmesine daha fazla özen gösterildiğini tespit etmiştir. Afet sosyolojisi üzerine ilk teorik çalışma ise *Man and Society in Calamity* adıyla Sorokin'e aittir. Sorokin (1942) bu çalışmasıyla afetlerin bireyleri hem psikolojik hem de sosyolojik ve kültürel açıdan etkileyebildiğini ele almıştır.

Prince ve Sorokin'in çalışmalarıyla başlayan afetlere sosyolojik ilgi, 1950'lerde yoğunlaşmaya başlamıştır. 1950'lerde yoğunlaşmaya başlayan

¹ Kitlesel panik, afet dönemlerinde bireylerin psikolojik, sosyolojik ve fizyolojik etkileniminin ifade edilmesinde kullanılan bir kavramdır. Sonraki sayfada Strauss (1944) ve Quarantelli'nin (1954) ifadeleriyle daha detaylı açıklanacaktır.

afetlere bu sosyolojik ilgi ise ilk olarak kitlesel panik ekseninde şekillenmiştir (Quarantelli ve Dynes, 1977: 30; Drury vd., 2009: 487). İlk çalışmalardan olan Strauss (1944) ile Killian vd. (akt. Quarantelli ve Dynes, 1977: 30), afetlerin hemen akabinde ortaya çıkan davranış örüntülerinin yaygın olarak panik, kişisel çöküntü, anti sosyal davranışlar olduğunu vurgulamışlardır. Bu bakış açısına göre, afetler bireyler arasında kontrolsüz rekabet ortamını oluşturmaktadır. Afet zamanlarında bireyler birbirlerini, hayatta kalmalarının önündeki engel olarak gördüklerinden dolayı kitlesel panik her zaman bu sürece eşlik etmektedir (Strauss, 1944: 319).

Afetlere yönelik ilk sosyolojik ilgi olan kitlesel paniği ortaya çıkaran pek çok koşul bulunmaktadır. Strauss (1944: 324) bu koşulları üç kategoriye ayırmıştır: Fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik. Sosyolojik faktörler açısından incelendiğinde, afet zamanlarında grup dayanışması parçalanır, kolektif bağlar çözülür, hayatta kalma endişesi ve bu endişenin yol açtığı panik olma durumu davranışları yönlendiren temel güdü haline gelir. Panik durumunda ise bir eylem birliğinden söz edilemez, başkalarıyla bir iş birliğinden bahsedilemez. Quarantelli'nin (1954: 270) de işaret ettiği gibi, afet dönemlerinde rutinleşmiş sosyal ilişkiler unutulur, sosyal normlar parçalanır; sosyal normlar parçalandığında, afet öncesinde yaygın şekilde benimsenen davranış kalıpları göz ardı edilir. Strauss (1944) ve Quarantelli'nin (1954) bu tespitlerine bakıldığında, afetlere yönelik birincil sosyolojik ilginin, Dynes'in (1997) de belirttiği gibi sapma ve sosyal patolojiye yönelik olduğu aşikârdır. Her ne kadar, 20.yy'ın son çeyreğinde bu bakış açısı büyük ölçüde reddedilse de bu bakış açısının afet çalışmalarında halen çok önemli çıkarımlara sahip olduğu gösterilmiştir (Drury vd., 2009: 488). Bu çıkarımlar Türkiye'de 6 Şubat 2023 tarihinde gerçekleşen 11 ili etkileyen ve resmi rakamlara göre elli bini aşkın kişinin ölümüyle sonuçlanan deprem için de geçerlidir. Depremden sonra kısa süreli de olsa yağma ve hırsızlık olayları gibi antisosyal davranışların görülmesi (Bozkurt, 2023: 89; Hak İnisiyatifi Derneği, 2023: 21), kitlesel panik bakış açısının afet sonrasındaki süreci anlamada ve açıklamada ne kadar geçerli olduğunu göstermektedir.

Afet üzerine yapılan ilk sosyolojik çalışmalar, afetlerin hemen akabinde ortaya çıkan ilk tepkinin kitlesel panik olduğunu, bu durumun da toplumsal çözülmeye yol açabileceğini vurgulamışlardır. Afetleri kitlesel panik olarak ele alan araştırmaların yanı sıra sosyolojik açıdan dayanışma bağlamında ele alan araştırmalar da literatürde yoğun olarak yer almaktadır. Dayanışma ekseninde şekillenen bu literatürün özünü karşılıklı yardımlaşma oluşturmaktadır. Afetin bu ikili doğası aslında Sorokin (1942: 159)

tarafından işaret edilmiştir. Sorokin afet zamanlarında “bazıları gaddarlaşır, bazıları yoğun şekilde toplumsallaşır; bazıları biyolojik, zihinsel ve ahlaki olarak parçalanır, bazıları kırılmayacak şekilde bütünleşir” derken aynı zamanda dayanışma boyutunu da açığa çıkarmıştır.

Afet dönemi sonrasında ortaya çıkan tüm gerçeklikler, toplumsal örgütlenmeyi değişime uğratmasının yanında, bireysel duygu düşünceleri ve davranışları da değişime uğratmaktadır. Bu sebeple de ilk dönemlerde baskın gelen psikolojik korku ve kaygılar sonrasında yerini dayanışma gibi prososyal davranışlara bırakabilmektedir.

Dayanışma Ekseninde Afet Okuması

1950’lerde afetlere yönelik ilk sosyolojik ilgi sürerken (Drury vd., 2009: 487-488), aynı zamanda afetin yeni bir sosyolojik okuması ortaya çıkmış ve kısa süre içerisinde de egemen anlatı haline gelmiştir. Afetin bu yeni sosyolojik okuması ile kitlesel paniğin temel varsayımları hedef alınmış; afet sonrası baskın görülen antisosyal davranışların yerini prososyal davranışların alması gerektiği belirtilmiştir. Kitlesel paniğin temel varsayımlarına karşı çıkan bu yeni afet okumasının hareket noktası ise toplumsal dayanışma olmuştur.

Dayanışma, afet çalışmalarındaki merkezi kavramdan biridir. Nitekim altmış yılı aşkın süredir afet üzerine yapılan pek çok sosyolojik çalışma da bunu açığa çıkarmıştır. Dayanışma eksenindeki afet literatürünün oluşmasında pek çok önemli düşünürden bahsedilebilir ancak, kitlesel panik temelinde bir afet okumasından dayanışma ekseninde bir afet okumasına geçişi sağlaması açısından özellikle değinilmesi gereken isim Fritz ve Williams’tır.

Fritz ve Williams (1957) dayanışma eksenindeki afet okumasına, afetin ilk sosyolojik okuması olan kitlesel panik düşüncesini tartışmaya açarak girmiştir. Fritz ve Williams’a (1957: 45) göre, dışarıdan bir gözlemci için afet bölgesindeki insanların sergiledikleri davranışlar kaotik görünebilir ve bu durum gözlemciyi, toplumun “paniğe kapıldığı” şeklinde bir sonuca götürebilir. Ancak bu yanlış bir değerlendirme olur çünkü Fritz ve Williams’a (1957: 45) göre, dışarıdaki gözlemcinin tanık olduğu şey panik değil düzensizliktir, topluluk düzeyinde koordinasyonsuz yürütülen faaliyetlerdir. Afet bölgesinde görülen toplumsal düzensizlik de bireyin irrasyonelliğini göstermez, aksine insanlar afet bölgesinde yardımlaşma gayesiyle bir araya gelir ve ortak faaliyette bulunurlar (Fritz ve Williams, 1957; Fritz, 1961).

“Kitlesele panik” okumasının eleştirisi tam da Fritz ve Williams’ın bu gözleminden, yani acil durumlarda kolektif davranışın bireysel rekabetten çok karşılıklı yardımlaşma çerçevesinde karakterize edildiği gözleminden doğmuştur. Nitekim, pek çok afet olaylarının sosyolojik açıdan en önemli sonucu da afetin hemen akabinde insanlar arasında toplumsal dayanışmanın artması olmuştur. Afetlerin yarattığı ortak ıstırap, öncesinde var olan sosyal ayrımların yıkılmasına ve büyük bir sevgi, cömertlik ve özgecil taşkınlıklara yol açar. Afetin yol açtığı yıkım ne kadar büyükse, ortaya çıkan birlik duygusu o kadar yüksektir (Drury vd., 2009: 499); afetin yol açtığı ölüm tehlikesi ne kadar büyükse, insanları bir araya getiren bağlılık duygusu o kadar yüksektir. Bu durum ise yukarıda belirtilen kitlesele panik yaklaşımının temel varsayımlarıyla çelişmektedir çünkü kitlesele panik yaklaşımında algılanan ölüm tehdidi ne kadar büyükse, birey o kadar rekabetçi davranış içerisinde yer almaktadır (Strauss, 1944; Quarantelli, 1954; Drabek, 2017).

Afet durumlarında kitlesele paniğin görece yokluğundan ve dayanışma eylemlerinin görece yoğunluğundan bahseden çalışmalar ise özellikle Durkheim’in fikirlerinden etkilenmişlerdir. Durkheim (2018: 153) afet durumlarını da içine alan aşırı istikrarsızlık dönemlerinin, insanları dayanışma içerisine soktuğunu ve sorumluluk almaya zorladığını belirtir. Durkheim’a (2018: 153) göre, aşırı istikrarsızlık dönemlerinde insanlar, toplumu normalleştirmek için iş birliği içerisine girerek bir dayanışma örneği sergilerler. Toplumsal dayanışma da böylece insanlar için koruyucu bir faktör olarak işlev görmektedir.

Durkheim’in afet ile dayanışma arasında kurduğu bu bağlantı başka çalışmalarda da görülmektedir. Örneğin, 11 Eylül olayları üzerine çalışan Collins (2004), 11 Eylül olaylarından sonra, yaklaşık 5-6 ay süren bir toplumsal dayanışmanın ortaya çıktığını belirtmiştir. Collins (2004: 55), Durkheim’in düşüncelerini yeniden dile getirircesine şöyle ifade etmiştir bu durumu: “dayanışmayı yaratan şey, sosyal etkileşimin ritüel yoğunluğundaki keskin artıştır. Çok sayıda insan, aynı olaya odaklanmakta ve ... kolektif bir ruh ortaya çıkarmaktadır”. Böylelikle, büyük çaplı trajik bir afetin ardından toplumsal dayanışmada çok önemli bir artış olmaktadır. Aynı şekilde, Hawdon ve Ryan (2011: 1366) da afet sonrasındaki dayanışma gösterilerinin hayatta kalanlara duygusal destek sağladığını ve mevcut toplumsal ağları güçlendirdiğini belirtmektedir.

En nihayetinde şunu ifade edebiliriz ki, depremin hemen akabinde ortaya çıkan davranış örüntüleri aynı zamanda dayanışma ekseninde şekillenmektedir. Ortaya çıkan bu dayanışma ise hem bireysel düzeyde hem

de toplumsal düzeyde çok önemli işlevlere sahiptir. Bu işlevler iki noktada özetlenebilir. Dayanışma, öncelikle, toplumsal hayatın sürdürülebilirliğini tehlikeye atabilecek sosyal ve kişisel çatışmaları zayıflatır. Afet zamanlarında ortaya çıkabilecek bireysel ve toplumsal tepkileri aza indirir ve antisosyal davranışları engeller. İkincisi ve daha önemlisi ise, afet zamanlarında dayanışma, insanların enerjilerini yapıcı şekilde kullanmaları için yeniden motive eder (Quarantelli ve Dynes, 1976: 7). Çalışmalardan da görüldüğü üzere dayanışma örüntülerinin afet sonrası dönemlerde yoğunlaşması, afet sonrası iyileşme sürecinde hem bireysel hem de toplumsal açıdan işlevsel olma özelliği göstermekte ve toplumu yeniden güçlendirebilecek bir rol oynamaktadır.

Çatışma Ekseninde Afet Okuması

Afetlerin hemen akabinde ortaya çıkan davranış örüntülerinin aynı zamanda dayanışma ekseninde şekillendiği aşikârdır. Ancak afetin bir başka sosyolojik boyutu daha bulunmaktadır ki, bunlardan biri de toplumsal çatışmadır. Bu yaklaşıma göre, afetlerin hemen akabinde ortaya çıkan davranış örüntüleri dayanışma ekseninde değil, çatışma ekseninde şekillenmektedir.

Afetlerin hangi sebeplerle çatışmaya yol açtığı sorgulandığında Quarantelli ve Dynes'in çalışmasının bir ölçüde cevap verdiği görülmektedir. Quarantelli ve Dynes (1976) yüzden fazla farklı doğal afet durumu üzerine yapılan çalışmalardan elde ettikleri verilerle, çatışmanın hangi koşullarda ortaya çıktığını belirlemeye çalışmışlardır. Quarantelli ve Dynes'in (1976: 8) afet okumasına göre, afetlerden hemen sonra ortaya çıkan çatışma iki noktada kendini göstermektedir. Afet zamanlarında çatışma öncelikle iyileşme için gönderilen kaynakların tahsis edilmesi sürecinde ortaya çıkmaktadır. Dışarıdan gelen yardımların zaman içerisinde azalacağına ve kaynakların tükeneceğine yönelik farkındalık, insanlar ve gruplar arasındaki çatışmayı artırmaktadır. Böyle bir farkındalığa sahip olan insanlar ve gruplar, azalan malzeme havuzundan geri kalan her şeyi kapmak için çatışma içerisine girmektedir (Quarantelli ve Dynes, 1976: 8-9). Çatışmanın görüldüğü ikinci nokta ise suçun paylaşılmasıdır (Quarantelli ve Dynes, 1976: 8-9). Tarihsel süreçte değişen afet algısı ile birlikte, afetin bu boyutu daha fazla açığa çıkmaya başlamıştır. Afetler, modern öncesi dönemde Tanrı'nın bir eylemi olarak görüldüğünden, modern dönemde ise doğanın bir eylemi olarak görüldüğünden bir çatışma kaynağı olarak görülmemiştir. Çünkü her iki afet okumasında da afete yol açan nedenler insan ve toplum hayatının dışında aranmıştır. Böylece afete yol açan nedenlerin insan ve toplum hayatının dışında aranması, afet zamanlarında ortaya çıkabilecek çatışma ihtimalini en

aza indirgemıştır. Ne zaman ki afetler insan kaynaklı felaketler olarak tanımlanmaya başlamış, o zaman yeni bir çatışma kaynağı haline gelmiştir.

Kaynakların tahsis edilmesi ve suçun paylaşılması sürecinde ortaya çıkan çatışmayı büyüten faktörler de söz konusudur. Afet zamanlarında çatışmayı artıran en önemli faktörlerin başında ideolojik ve ırksal öğeler gelmektedir. Oldukça farklı kimliklerden oluşmuş bir toplumda meydana gelen afette, bazı kesimlere yapılan ayrımcılık çatışmayı besleyebilir. Tierney (2007: 511), 1906 San Francisco depreminde, bölgenin azınlık sakinlerine yönelik kanun dışı şiddetin uygulanmasını, San Francisco'nun yerlilerine şüpheli yağmacıları öldürmek için ateş etme izni verilmesini ve Çin Mahallesi sakinleri kaçmaya zorlandıktan sonra Çin Mahallesi'nin yağmalanmasını bu çerçevede değerlendirmiştir. Afet zamanlarında çatışmayı şiddetlendiren ırksal faktörlere, Ryang'ın (2003) 1923'teki Tokyo Depremi üzerine çalışması örnek verilebilir. Tokyo Depremi'nin hemen akabinde, güvenilir bilgi eksikliği nedeniyle insanlar büyük bir panik içerisinde hareket etmiştir. Ryang'a (2003: 732) göre, bu kaosu tam ortasında Koreliler zulüm ve imha nesnesi olarak seçilmiştir ve yaklaşık altı bin Koreli öldürülmüştür. Daha da önemlisi ordu ve polis, bu zulmü engellemek şöyle dursun, zulmü örgütleyenler, azmettirenler ve göz yuman seyirciler haline gelmiştir (Ryang, 2003). Alfirdaus vd.'nin (2015), 2004 Tsunamisi üzerine yaptığı araştırma da bu bağlamda ele alınabilir. Alfirdaus vd.'ne (2015: 14) göre, 2004 Tsunamisi gerçekleştiğinde etnik gruplar arasında bir işbirliği söz konusu olmamış aksine, insanlar kendilerini şiddetli bir çatışma içerisinde bulmuştur. Katrina Kasırgası'nda ortaya çıkan resim ise çatışmanın ırksal boyutunu daha açık şekilde ortaya çıkarmaktadır. Katrina kasırgası sonrasında New Orleans'taki Afro-Amerikan kasırga kurbanları "azgın haydutlar" olarak nitelendirilmiş ve kanunsuzluk iddialarına cevap olarak öldürülme emri verilmiştir (Tierney, 2007: 512).

Çatışmanın büyümesinde ideolojik ve ırksal faktörler etkilidir, ancak çatışmayı büyüten üçüncü bir faktör olarak siyasetten bahsedilmesi gerekmektedir. Afet üzerine literatürde çatışmayı artıran bir faktör olarak siyaset görece ihmal edilmiştir, hâlbuki Olson'un (2000: 266) da belirttiği gibi, afet sonrasında sorulan şu üç soru afeti politize edici niteliğe sahiptir: Ne oldu? Kayıplar neden çok fazla? Şimdi ne olacak? Olson'a (2000: 266) göre, "Ne oldu?" sorusu her ne kadar teknik bir soru olsa da afet üzerine siyasi tartışmanın temelini oluşturur. "Kayıplar neden çok fazla?" sorusu ise dikkati doğrudan afet öncesi ve sonrası kamu politikası kararlarına ve bunların sonuçlarına yoğunlaştırarak afeti siyasi alana taşır. "Şimdi ne olacak?" sorusu ise afeti tamamıyla siyasi alanın merkezine yerleştirir

(Olson, 2000: 266). Böylece bu üç soru afeti siyasi bir sorun olarak yeniden inşa eder ve bazen de afeti siyasi bir krize dönüştürür. Nitekim afet sorunlarının daha çok politik olduğunu belirten Albala-Bertrand ve Cuny'e göre, afetler bir toplumun iç çelişkilerini şiddetlendirmekte, ekonomiyi parçalayarak hükümetleri dağıtmaktadır (akt. Olson ve Drury, 1997: 227).

Afet zamanında çatışmayı yaratan bu siyasi alanın ise birkaç boyutu söz konusudur. Örneğin, afet bölgesindeki yerel belediye yetkilileri bir siyasi partiden olabilirken, hükümet yetkilileri başka siyasi partileri temsil edebilir. Bu durum afet bölgesine gösterilecek hassasiyetin derecesini belirleyebilir (Qurantelli ve Dynes, 1976) ve toplumda derin bir çatışma çıkarabilir. Bir diğer boyut ise, siyasi yapının mekanizması ve işleyişi yüzünden toplum ile hükümet yetkilileri arasında ortaya çıkan çatışmadır. Özellikle, afetlerle siyasi ve idari merkezleşme derecesi arasındaki bağlantı çok önemlidir. Buna dikkat çekenlerden biri de Benjamin McLuckie olmuştur. McLuckie afetlerle merkezleşme arasındaki ilişkiyi İtalya, Japonya ve ABD üzerinden karşılaştırarak göstermiş, siyasi ve idari merkezleşme derecesi ile karar alma süreci arasında ters yönlü bir ilişki olduğu sonucuna ulaşmıştır (akt. Dynes, 1988: 105). Buna göre, siyasi ve iradi merkezleşme derecesi arttıkça, afet zamanlarında karar alma süreci daha fazla yavaşlamaktadır. Bütün yetkilerin tek bir elde toplandığı bir siyasi ve idari yapılaşmada, afet zamanında alınması gereken acil kararlar yeteri kadar hızlı bir şekilde alınmaz. Karar verme merciinde yer alanlar, siyasi merkezden gelecek emirleri beklemeksizin harekete geçemeyeceği için süreci yavaşlatırlar, böylece hükümet yetkilileri afet sonrası yardım sürecinde gerekli hızla hareket edememiş olurlar.

Hükümet yetkililerin geç kaldığı yerde ortaya çıkan bu boşluk bireysel yardımlarla ve sivil toplum örgütlerinin yardımlarıyla kapatılmaya çalışılır. Afetlerin hemen akabinde ortaya çıkan problemlerin çözülmesinde hükümet yetkililerin yetersiz kalması ve bunun bir sonucu olarak bireysel ve sivil toplum örgütlerinin yardımlarının çoğalması hükümetleri daha zayıf göstermektedir. Bu durum ise bazen hükümetlerin meşruiyetinin sorgulanmasına hatta hükümetlerin yıkılmasına kadar gitmektedir (Olson ve Drury, 1997: 227). Örneğin, 1985 Mexico City Depreminde, hükümet yetkilileri yardım sürecinde çok yavaş kaldığından dolayı, bireysel ve sivil toplum örgütleri ortaya çıkan boşluğu doldurmaya çalışmış ve bunun sonucunda da hükümet yetkililerine karşı çok ciddi protestolar gerçekleşmiştir (Tierney, 2007: 512). Bu durum en net şekilde 1999'da ülkemizde gerçekleşen Marmara Depremi'nde ortaya çıkmıştır (Green, 2005). Marmara Depreminde sivil toplum kuruluşları ve gönüllü insanlar

depremzedelere yardım sağlanması sürecinde çok önemli roller üstlenmiştir. Bunun en önemli sebebi, hükümet yetkililerinin deprem sürecinde kötü bir yönetim sergilemesidir. Yerel yönetim, yaralılara tıbbi yardım da dahil olmak üzere herhangi bir yardım hizmeti sağlayamamış, yardım ve kurtarma çabaları, çoğunlukla komşular, akrabalar ve kendiliğinden oluşan gönüllü gruplar tarafından sağlanmış, bu süreçler ise hükümet yetkililerinin meşruiyetinin azalmasına yol açmıştır (Jalali, 2002: 125). Ancak tam bu noktada olası bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için parantez açarak bir noktanın açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Sivil toplum örgütlerinin deprem sürecinde aktif bir rol alması her durumda hükümet yetkililerinin meşruiyetini baltalamaz. Tocqueville'in (2015) de belirttiği gibi dernekler devlet ve toplum arasında aracı bir rol oynayabilir. Sivil toplum örgütleri afet sonrası birden fazla rol üstlenerek, devlet kurumları ile afetzedeler arasında aracı haline gelebilir. Nitekim, Türkiye'deki literatürde güçlü devlet geleneği ile zayıf sivil toplum ilişkisinden yola çıkılarak afet dönemlerinde merkezîyetçi ve başarısız afet yönetimi gündeme getirilmiş (Aydın ve Özgür, 2014: 400), sivil toplumla devletin iş birliğinin desteklenmesi önerilmiştir. Afet yönetişimi çerçevesinde bu durum değerlendirildiğinde ise devletle sivil toplumun iş birliği içerisinde hareket etmesinin ve sorumlulukları paylaşmasının afet sonrası dönemde iyileştirici etkisinin olacağına dair vurgu artmıştır (Çakı, 2020: 1).

Ancak bu durum, afet zamanlarında sivil toplum örgütlerinin çok fazla rol alması durumunda hükümetlerin meşruiyetini baltalayabileceği gerçeğini de değiştirmez. Bu yüzden de hükümetler bunu engellemek için genelde sivil toplum örgütleriyle çatışma içerisine girerler. Kendi meşruiyetini sağlama almak adına, sivil toplum örgütlerinin yardımlarına el koymaya çalışırlar. Bu aynı zamanda yukarıda değinilen siyasi merkezileşme ile de bağlantılıdır. Siyasi merkezileşmenin bir sonucu olarak, depremzedelere yalnızca belirlenmiş devlet yetkililerinin ve seçilmiş birkaç devlet dostu sivil toplum kuruluşlarının yardım ulaştırmasına izin verilmektedir. Marmara Depremi üzerinden devam edilirse; valilerin, depremzedeler için çadır kentler inşa eden STK'lardan deprem bölgesini terk etmelerini istemesi, hükümet yetkililerinin bağışlanan mallar için tüm STK depolarını kapatmakla ve yönetimin onlara devredilmemesi durumunda çadırlara su ve elektrik tedarikini kesmekle tehdit etmeleri ve çeşitli kuruluşların banka hesaplarının dondurulması bu duruma örnek verilebilir (Jalali, 2002: 127-128). Mevcut çalışmalara bakıldığında, afet sonrasının zorluklar süreci olarak yönetilmeye çalışıldığı ancak belirli yerlerde paylaşılması gereken sorumlulukların ve yardımların çıkarlar açısından çatışmalara yol açtığı görülmektedir.

Çıkarlarla ilgili çatışmalar afetzedeler arasındaki kaynak paylaşımında söz konusu olabildiği gibi, afetzedelere yönelik iyileştirme faaliyetlerinde bulunan devlet ile sivil toplum örgütlerinin inşa edeceği güven ilişkilerinde de söz konusu olabilmektedir.

Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Afet Okuması

Kitlesel panik ekseninde başlayan, dayanışma ve çatışma ekseninde devam eden afetlere sosyolojik ilgi, 20.yy'ın son yıllarından itibaren aynı zamanda toplumsal cinsiyet ekseninde şekillenmiştir. Böyle bir afet okumasının temelinde afetlerin “doğal” olmadığı, “sosyal ve politik” olduğu varsayımı bulunmaktadır (O’Keefe vd., 1976). Buna göre afetler etkisini, ülke ve toplumların gelişmişlik-gelişmemişlik düzeyine göre göstermektedir. Son elli yılın doğal afetlerini göz önüne alarak çıkarımlarda bulunan O’Keefe vd. (1976: 566-567) gelişmemiş ülkelerde görülen her afette hayatını kaybeden kişi sayısının artış gösterdiğini belirterek gelişmemiş ülkelerin afetlere yönelik kırılganlığının arttığına değinmiştir. O’Keefe vd.’nin (1976) azgelişmişlik ile kırılganlığı ilişkilendirmesi, doğal afetlerle ilgili çalışmalarda kırılgan grupların ve eşitsizliğe maruz kalanların ayrı kategorilerde ele alınmasını temellendirir. Buradan yola çıkarak kırılgan gruplar içerisinde yer alan kadınların afetle ilişkisinin, toplumsal cinsiyet başlığı altında, çatışma ve eşitsizlik bağlamında ele alınması gerekmektedir.

1960’lar sonrasında yaşanan siyasi, toplumsal ve ekonomik dönüşümler sonrasında toplumsal cinsiyet (gender), biyolojik cinsiyet (sex) kavramından farklı olarak biyolojik cinsiyetler arası toplumsal ilişkileri ve cinsiyete dayalı iş bölümünü esas alan bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır. Kavramın birçok konuyla ilişkilendirilmesine ilaveten 1990’lardan bu yana toplumsal cinsiyet-afet ilişkisi akademik çalışmalarda (Fothergill, 1996; Fordham, 1998; Enarson, 1998) önem kazanmış ve araştırılmaya değer görülmüştür. Kırılganlık yaklaşımının (vulnerability paradigm) ele aldığı yaşlılar, engelliler ve çocuklar gibi marjinal sosyal gruplar içerisinde yer alan kadınların da afetlerden en fazla etkilenen grup olduğu vurgusu, konuyla ilgili çalışmaların artmasına sebep olmuştur (Gaillard vd., 2017: 431).

Yapılan bazı çalışmalar afetlerin, toplumsal cinsiyet bağlamında kadınlar üzerinde daha fazla dezavantajı olduğunu savunmaktadır (Enarson ve Morrow, 1998; Fothergill, 1998; Cannon, 2002). Yapılan çalışmalara göre kadınların afetlerle ilişkili kırılganlıklarının artmasında biyolojik, sosyal, ekonomik, siyasi ve çevresel koşullar önemli rol oynamaktadır (Enarson ve Fordham, 2001: 133). Bu koşulların etkili olma bağlamları Enarson ve Fordham tarafından şöyle açıklanmıştır: Biyolojik açıdan kadınların

hamilelik ve emzirme dönemlerinde hareket edebilme kapasitelerinin düşmesi ve daha fazla su ve gıdaya ihtiyaç duyması onları başkalarına muhtaç dezavantajlı bir grup haline getirmektedir. Yaşam süresinin artması dolayısıyla yaşlı kadın yoksulluğunun artması da kadınların afetlere yönelik kırılganlığını artırmaktadır. Sosyal açıdan, eğitim fırsatlarına ilişkin cinsiyet eşitsizliğinin dünya genelinde kadınlar aleyhinde sürdürülmesi ve uluslararası çalışmalarda görüldüğü gibi kadınların cehalet oranının daha yüksek çıkması kırılganlığı artıran bağlamlardır. Ekonomik açıdan bakıldığında ev ekonomisinde kadınların söz sahibi olmaması, ancak ev sorumluluğu ve çocuk bakımı gibi yeniden üretim alanlarında kadınların rol alması gerekliliği; kamusal alandaki ücretli işlerde çoğunlukla erkeklerin tercih edilmesi ve kadınların tercih edildikleri yerlerde de güvencesiz, kısmi zamanlı ve düşük statülü işlerde çalıştırılmaları dezavantaj olarak görülür. Bu sebepler dolayısıyla da kadınların, afetlerin getirdiği zararı telafi edebilecekleri ekonomik gelir ile kredi olanaklarına erişimlerinin çok zor olması, yoksulluğun feminizasyonu ile nüfus planlamasında ve şiddet konularında kadınların hedef gösterilmesi kırılganlıklarını artırır (Enarson ve Fordham, 2001: 133-134). 141 ülke üzerine araştırma yapan Neumayer ve Plümper (2007) kadınların, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri dolayısıyla sosyo-ekonomik eşitsizliklere de maruz kaldığını ve doğal afetlerden daha fazla zarar gördüğünü ortaya koymuş; kadınların ölüm oranının erkeklerin ölüm oranının yaklaşık 14 katına ulaştığını belirtmişlerdir. Ekonomik açıdan kadınların afetlere yönelik kırılganlıklarına dair saha araştırması yapan Fothergill (2003: 659) ise orta sınıf altı ve işçi sınıfından az eğitilmiş kadınların yoksulluklarının (diğer sebepler olan yapısal ve kadereci perspektiften uzak olarak) çoğunlukla bireysel sebeplerle açıklandığını ve kadınların tembellik, çalışmayı sevmemek, ahlaki değerlerden uzak ve zevke düşkün olmak gibi unsurlarla suçlandıklarını, yapılan bağışlarla ilgili damgalamaya (stigma of charity) maruz kaldıklarını ortaya koymuştur. Bu yoksul kadınların yoksulluklarının sorumluluğu kendilerine yüklendiğinden yapılan yardım ve bağışlar haksızlık gibi görülerek, kadınların toplumsal yapıdan dışlanma ya da öteki olarak tanımlanma sebebi haline gelmektedir. Bu sebeple de çalışmanın örnekleminde yer alan düşük sosyo-ekonomik sınıftan kadınlar, orta ve üst sınıftan kadınlara kıyasla, siyahi kadınlar ise beyazlara kıyasla daha fazla yapılan yardımlardan dolayı öteki olarak hissetmektedir. Bu durumun afet sonrasında da deneyimlenmiş olması, yardım ve bağışlarda damgalamanın kadınların sınıfına göre hatta bazen etnik kökeni bağlamına göre gerçekleştiğini göstermektedir (Fothergill, 2003: 676). Kadınların oy kullanma süreçlerine tam katılım sağlayamamaları ve karar alma süreçlerinde etkin olamayışları siyasi açıdan kırılgan grup

olarak kalmalarına sebep olurken, çevresel koşullar açısından da kadınların afetlere yönelik daha kırılgan bir grup olduğu dikkat çekmektedir (Enarson ve Fordham, 2001: 134). Örneğin, özellikle kırsal alanlardaki evler afetlerden daha fazla etkilenmektedir ancak afet dönemlerinde kamusal ve ticari merkezler daha önemli görüldüğünden kırsal alandaki evlerin restorasyonu daha sonraki zamanlara bırakılır. Benzer şekilde ücretli işlerini evde yapan kadınların evlerinin zarar görmesi durumunda çifte zarar yaşanması kaçınılmaz olur. Çiftçilik veya bahçecilikle uğraşan kadınların çalışma alanlarına zarar geldiğinde ise afet yardımlarında bu zararların hesaba katılmaması ile kadınlar afetlere yönelik daha kırılgan olmaktadır (Enarson ve Fordham, 2001: 135). 2004 yılında Hint Okyanusu'nda meydana gelen 9.1 şiddetindeki depreme bağlı olarak oluşan tsunami felaketinde birçok ülke ve yerleşim yeri etkilenmiş, yaklaşık 230 bin kişi hayatını kaybetmiştir (Oxfam, 2009). Endonezya'da hayatını kaybeden 366 kişinin 284'ü kadın iken; Hindistan'da hayatını kaybeden 4289 kişinin 2406'sının kadın olduğu tespit edilmiş ve bu afette hayatını kaybedenlerin yaklaşık %70 ila %80'inin kadın olduğu vurgulanmıştır (Ünür, 2021: 362).

Ele alınan tüm koşullar bağlamında düşünüldüğünde aslında kadınların maruz kaldığı zorluklarda "kadın" kimliğinin ve onlara atfedilen toplumsal cinsiyet rollerinin etkili olduğu ve mevcut toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin afet döneminde de kadınlar aleyhine işlediği görülmektedir. Ayrıca toplumsal cinsiyet rolleri gereği ailenin bakım görevini üstlenen kadınların, afet dönemlerinde hem kurban hem de bakım veren konumunda olması bu süreçte duygularıyla toplumsal sorumlulukları arasında çatışma yaşamalarına sebep olmaktadır. Yaşanan doğal afet sonrasında afetzedelerin geneli için psikolojik destek beklenirken, kadınların, sorumluluk alanı içerisinde yer alan bireylere destek olma çabasının, afetin verdiği zararları telafi etme çabası ve mücadelesinin erkeklere oranla daha fazla olduğu dikkat çekmektedir (Morrow ve Enarson, 1996: 8). ABD'de 1992 yılında yaşanan Andrew kasırgası sonrasında toplumsal cinsiyet bağlamında araştırma yapan Morrow ve Enarson (1996: 7-10) afet ve risk alanında erkeklerin görünür olduğundan ancak arka planda kadınların aile üyeleri ve bakıma muhtaç kişilerle ilgilendiğinden, afet sonrası sürecin tamamıyla kadınlar tarafından kontrol edildiğinden bahsetmiş, hatta hastane, klinik ve okul gibi afet sonrası süreçleri yürüttüklerini belirtmiştir. Bunun yanında bazı çalışmalar da afetler sırasında birkaç farklı sebeple kadınların ölüm oranlarının erkeklere oranla daha fazla olduğunu ortaya koymaktadır. 2004 yılında Güneydoğu Asya'da meydana gelen ve on iki ülkeyi etkileyen tsunamide ölen kadınların sayısının erkeklerin sayısının dört katı oranında olduğu görülmektedir (MacDonald,

2005: 474). Ilgın ve Karagül (2022: 99) yaptıkları alan araştırmasında kadınların annelik kimliğinin baskın olması dolayısıyla çocuklarını koruma içgüdüleriyle siper olduklarını, bunu yaparken de hayatlarını kaybettiklerini; erkeklerin ise daha benmerkezci olduklarını ve afet sırasında hızla kaçabildiklerini ortaya koymuştur. Kadınların dezavantajlı yönlerine değinen bir başka çalışmada ise Ikeda (1995: 171), 1991'de Bangladeş'te yaşanan siklon afetinde ölenlerin büyük çoğunluğunun kadınlar, çocuklar ve yaşlılar olduğunu belirterek fiziki yetersizliklerinin etkili olduğunu vurgularken, kadınların ölümünü geleneksel giyim tarzı ile ilişkilendirmiştir. Ona göre kadınların yaşadıkları toplumda uzun, geleneksel elbiseler giymeleri onların kaçmasına ve hızlı hareket etmelerine engel olabilmektedir (Ikeda, 1995: 171). Pincha (2009) ise kadınların bazı toplumsal normlar çerçevesinde kapalı giyinmek zorunda olması sebebiyle afet anında uygun kıyafeti seçebilmek için zaman kaybettiklerini ve dolayısıyla kadın ölüm oranlarının arttığını ortaya koymaktadır.

Toplumsal cinsiyeti konu edinen afet araştırmalarına bakıldığında kadınların kırılganlıklarının ve duyarlılıklarının arttığı süreçlerde toplumsal cinsiyet rollerinin etkili olduğu görülmektedir. Bu süreç afet sonrası olumsuzluklarda da kendini göstermektedir. Oxfam raporlarının ortaya koyduğu gibi afetler sonrası olumsuz etkilerin üstesinden gelebilmek için toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin ortadan kaldırılması (MacDonald, 2005: 475), bireylerin afetten en az şekilde etkilenebilmesi için afet öncesi planlamalar ve düzenlemeler yapılması gerekmektedir.

Sonuç

Afete yönelik bu inceleme özellikle iki noktada önemli katkı sağlamaktadır. İlk olarak, doğa bilimlerinin konusu olarak düşünülen afetleri anlamada ve açıklamada sosyolojik bakış açısının önemli bir açıklama gücüne sahip olduğunu ve dolayısıyla sosyal bilimler açısından afetlerin değerlendirilmesinin önemli olduğunu göstermektedir. Afet sonrasındaki süreci dikkate aldığımızda bu gerçeklik daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Sosyoloji bilimini ortaya çıkaran unsur modern toplumun krizlerine çözüm bulma arayışıdır. Afetler de yarattığı krizlerle sosyoloji için adeta bir toplumsal laboratuvar niteliğine sahiptir. Bu krizleri anlama ve açıklama çabası, sosyolojiye başvurmayı gerekli kılmaktadır. Afetin sosyolojik okumasına bakıldığında, afetlere ilk sosyolojik ilgi kitlesel panik ekseninde olmuştur. Buna göre, kitlesel panik afetlerin hemen akabinde ortaya çıkan ilk tepkilerden biridir. Herhangi bir afet sonrasında ortaya çıkan yağmalama ve gasp gibi olaylar, kitlesel panik kavramının afet sonrası süreci anlamada ve açıklamada ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bir

diğeri ise kitlesel paniğin temel varsayımlarını hedef alan dayanışmadır. Buna göre, afetlerin yarattığı ortak ıstırap, öncesinde var olan sosyal ayrımların yıkılmasına ve prososyal davranışların ortaya çıkmasına yol açar. Afetin yol açtığı yıkım ne kadar büyükse, ortaya çıkan birlik duygusu o kadar yüksektir. Afetin hemen akabinde gördüğümüz “gönüllüler” bunun en somut örneğidir. Ancak, afetin hemen akabinde aynı zamanda çatışma da söz konusudur. Bu çatışma ise özellikle kaynakların tahsis edilmesi ve suçun paylaşılması noktasında ortaya çıkmaktadır. Toplumsal cinsiyet eksenli bakıldığında ise, kadınların toplumdaki ikincil konumlarının afet dönemlerinde de etkili olduğu görülmektedir. Kadınlar gündelik hayatlarında aldıkları sorumluluklar, onların, afet sırasında da kendini öncelemeksizin başkasını temele alarak hareket etmesini beraberinde getirmektedir. Bu durum afet sonrasında da kadınların arka planda olmasına rağmen daha toparlayıcı ve destek verici olması ile kendini göstermektedir.

Bu araştırmanın daha da önemli ikinci katkısı, afetlerin tek bir boyutunun olmadığını, aynı anda birbirine tezat teşkil edebilecek durumlara nasıl yol açabileceğini göstererek, afet sonrasındaki sürecin önemine dikkat çekmesidir. Afetlere dayanışma ekseninde bakan sosyolojik okumada yardımlaşma duygusunun çok yaygın olduğu belirtilse de aynı zamanda kitlesel panik ve çatışmayı artıran pek çok faktör olduğunun da gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Bu yüzden, sosyolojik okuma, olası çatışmaları ortadan kaldırmak adına afet sonrası koordinasyon sürecinin iyi yönlendirilmesinin elzem olduğunu, afet zamanlarında kontrolün sağlanmasının önemli ve gerekli olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- ALFIRDAUS, Laila Kholid, HIARIEJ, Eric, FARSIJANA, Adeney-Risakotta (2015), “Theories of Social Solidarity in the Situations of (Natural) Disasters”, *Politika*, 6.1, 26.
- AYDINER, Tolgahan ve ÖZGÜR, Hüseyin (2014), “Yönetişim ve Doğal Afetler: Türkiye’de Doğal Afet Yönetişimi Ne Kadar ve Hangi Biçimde Mümkün?”, *Kamu Yönetiminde Değişim Kayfor XII Bildiriler Kitabı*, Ed. Fatma Neval Genç, 395-404.
- BOZKURT, Veysel (2023), “Deprem Toplumsal Boyutu”, *Avrasya Dosyası*, 14.1, 77-99.
- CANNON, Terry (2002), “Gender and Climate Hazards in Bangladesh”, *Gender and Development*, 10.2, 45-50.
- COLLINS, Randall (2004), “Rituals of Solidarity and Security in the wake of Terrorist Attack”, *Sociological Theory*, 22.1, 53-87.

- ÇAKI, Fahri (2020), “Afet Yönetişiminde Sivil toplum ve Güven Algıları”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)*, 6.12, 1-45.
- DRABEK, Thomas E (2017), “Sociology of Disaster”, KORGAN, Kathleen Odell, *The Cambridge Handbook of Sociology: Specialty and Interdisciplinary Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 139-147.
- DRURY, John, COCKING, Chris, REICHER, Steve (2009), “Everyone for Themselves? A Comparative Study of Crowd Solidarity Among Emergency Survivors”, *British Journal of Social Psychology*, 48.3, 487-506.
- DURKHEIM, Emile (2018), *Toplumsal İşbölümü*, Çev. Özer OZANKAYA, Cem Yayınevi, (3. Basım), İzmir.
- DYNES, Russell R. (1988), “Cross-cultural International Research: Sociology and Disaster”, *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 6.2, 101-129.
- DYNES, Russell R. (1997), “Introduction”, DYNES, Russell R, DE MARCHI, Bruna, PALENDI, Carlo, *Sociology of Disasters: Contribution of Sociology to Disaster Research*, Franco Angeli Libri, Italy, 13-31.
- DYNES, Russell R. ve DRABEK, Thomas E. (1994), “The Structure of Disaster Research: Its Policy and Disciplinary Implications”, *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 12.1, 5-23.
- DYNES, Russell R. (2000), “The Dialogue between Voltaire and Rousseau on the Lisbon Earthquake: The Emergence of a Social Science View”, *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 18, 97–115.
- ENARSON, Elaine (1998), “Through Women’s Eyes: A Gendered Research Agenda for Disaster Social Science”, *Disasters*, 22.2, 157–173.
- ENARSON, Elaine ve FORDHAM, Maureen H. (2001), “From Women's Needs to Women's Rights in Disasters”, *Global Environmental Change Part B: Environmental Hazards*, 3.3, 133-136.
- ENARSON, Elaine ve MORROW Betty Hearn (1998), *The Gendered Terrain of Disaster: Through Women’s Eyes*, Greenwood Publications, Westport, CT.
- FORDHAM, Maureen H. (1998), “Making Women Visible in Disasters: Problematizing The Private Domain”, *Disasters*, 22.2, 126–143.
- FORTHERGILL, Alice (1996), “The Neglect of Gender in Disaster Work: An Overview of the Literature”, *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 14.1, 33–56.
- FORTHERGILL, Alice (1998), “The Neglect of Gender in Disaster Work: An Overview of the Literature”, ENARSON, Elaine ve MORROW Betty Hearn, *The Gendered Terrain of Disaster: Through Women’s Eyes*, Praeger, Westport, CT, 11-25.

- FORTHERGILL, Alice (2003), "The Stigma of Charity: Gender, Class, and Disaster Assistance", *The Sociological Quarterly*, 44.4, 659-680.
- FRITZ, Charles Edward (1961), "Disaster", MERTON, Robert King ve NISBET, Robert A, *Contemporary Social Problems*, Harcourt, Brace and World, New York, 651-694.
- FRITZ, Charles Edward ve WILLIAMS, Harry B. (1957), "The Human Being in Disasters: A Research Perspective", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 309.1, 42-51.
- FUREDI, Frank (2007), "The Changing Meaning of Disaster", *Area*, 39.4, 482-489.
- GAILLARD, Jean-Christophe, SANZ, Kristinne, BALGOS, Benigno C, DALISAY, Soledad Natalia M, GORMAN-MURRAY, Andrew, SMITH, Fagalua, TOELUPE, Vaiotoa (2017), "Beyond Men and Women: A Critical Perspective on Gender and Disaster", *Disasters*, 41.3, 429-447.
- GRAY, Peter, OLIVER, Kendrick (2001), "The Memory of Catastrophe", *History Today*. (2024, 18 Nisan) Erişim Adresi: <https://www.historytoday.com/archive/memory-catastrophe>
- GREEN, Penny (2005), "Disaster by Design: Corruption, Construction and Catastrophe", *British Journal of Criminology*, 45.4, 528-546.
- HAK İNİSİYATİFİ DERNEĞİ (HİD), (2023), 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş Depremi: Malatya Gözlem, İnceleme ve Tespit Raporu, Ankara. (2024, 18 Nisan) Erişim Adresi: <https://dspace.ceid.org.tr/xmlui/bitstream/handle/1/2293/Hak-%c4%b0nisiyatifi-Malatya-Deprem-Raporu.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- HAWDON, James ve RYAN, John (2011), "Social Relations that Generate and Sustain Solidarity after A Mass Tragedy", *Social Forces*, 89.4, 1363-1384.
- IKEDA, Keiko (1995), "Gender Differences in Human Loss and Vulnerability in Natural Disasters: A Case Study from Bangladesh", *Indian Journal of Gender Studies*, 2.2, 171-193.
- ILGIN, Hicran Özlem ve KARAGÜL, Damla (2022), "Afet Süreçlerinde Kadınlara Yönelik Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinde Sivil Toplum Kuruluşu Çalışanlarının Deneyimleri: Çanakkale İli Örneği", *Journal of Emerging Economies and Policy*, 7.2, 85-103.
- JALALI, Rita (2002), "Civil Society and the State: Turkey after the Earthquake", *Disasters*, 26.2, 120-139.
- MACDONALD, Rhona (2005), "How Women Were Affected by the Tsunami: A Perspective from Oxfam", *PLOS Medicine*, 2.6, 474-475.
- MORROW, Betty Haern ve ENARSON, Elaine (1996), "Hurricane Andrew through Women's Eyes: Issues and Recommendations", *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 14.1, 5-22.

- NEUMAYER, Eric ve PLUMPER, Thomas (2007), “The Gendered Nature of Natural Disasters: The Impact of Catastrophic Events on the Gender Gap in Life Expectancy, 1981-2002”, *Annals of the Association of American Geographers*, 97.3, 551-566.
- O’KEEFE, Phil, WESTGATE, Ken, WISNER, Ben (1976), “Taking the Naturalness out of Natural Disasters”, *Nature*, 260.15, 566-567.
- OLSON, Richard Stuart (2000), “Toward A Politics of Disaster: Losses, Values, Agendas, and Blame”, *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 18.2, 265-287.
- OLSON, Richard Stuart ve DRURY, A Cooper (1997), “Un-therapeutic Communities: A Cross-national Analysis of Post-disaster Political Unrest”, *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 15.2, 221-238.
- OXFAM, (2009), In The Wake of The Tsunami- An Evaluation of Oxfam Interantional’s Response to The 2004 Indian Ocean Tsunami, (2024, 25 Mayıs) Erişim Adresi: https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/oxfam-international-tsunami-evaluation-summary_3.pdf
- PINCHA, Chaman (2009), *Toplumsal Cinsiyete Duyarlı Afet Yönetimi: Uygulamacılar İçin El Kitabı*, Çev. Demirer D, KESKİN, Kocaeli Üniversitesi Yayınları, Kocaeli.
- PRINCE, Samuel (1920), *Castastrophetrophe and Social Change*, Kind&Son, London.
- QUARANTELLI, Enrico L. (1954), “The Nature and Conditions of Panic”, *American Journal of Sociology*, 60.3, 267-275.
- QUARANTELLI, Enrico L. ve DYNESS, Russell R. (1976), “Community Conflict: Its Absence and Its Presence in Natural Disasters”, *Mass Emergencies*, 1.2, 139-152.
- RYANG, Sonia (2003), “The Great Kanto Earthquake and the Massacre of Koreans in 1923: Notes on Japan’s Modern National Sovereignty”, *Anthropological Quarterly*, 76.4, 731-748.
- SOROKIN, Pitirim Alexandrovich (1942), *Man and Society in Calamity; The Effects of War, Revolution, Famine, Pestilence Upon Human Mind, Behavior, Social Organization and Cultural Life*, E.P. Dutton, New York.
- STRAUSS, Anselm L. (1944), “The literature on Panic”, *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 39.3, 317.
- TIERNEY, Kathleen J. (2007), “From the Margins to the Mainstream? Disaster Research at the Crossroads”, *Annual Review of Sociology*, 33, 503-525.
- TOCQUEVILLE, Alexis (2015). *Amerika’da Demokrasi I*, Çev. Özcan DOĞAN, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Hasan YENİÇIRAK - Betül DURMAZ YURT

ÜNÜR, Ece (2021), “Afet Yönetiminde Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği: Doğal Afetlerde Cinsiyete Dayalı Zarar Görebilirlik Farkı”, *İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13.2, 351-381.

ESKİ MEZOPOTAMYA KAYNAKLARINDA KENT AĞITLARI

City Laments in Ancient Mesopotamian Sources

Kübra KARAKÖZ*

ÖZ: Eski Mezopotamya kent ağıtları, Eski Yakınoğu dışında benzeri olmayan, kendine özgü bir türdür. Tarihsel retorik metinler olarak nitelendirilebilecek bu ağıtlarda bahsedilen yıkımlar, edebi bir kurgu değil, gerçektir. Metinler kentin işgalden kurtulmasından sonra yazdırılmıştır. Kent ağıtları, tanrılar tarafından verilen yıkım kararı, meydana gelen yıkımın tasviri ve ardından şehri yeniden kurarak eski düzenine geri döndüren kahraman kralı konu alır. İki ana bölümden oluşan bu metinlerin ilk kısmı, kentlerin yıkım kararı ve karar sonunda ortaya çıkan fiziksel ve metafiziksel yıkıma odaklanmıştır. Kentlerin kutsal alanları da dâhil olmak birçok yapısı tahrip edilmiş, kentin ekonomik dinamiğini sağlayan tarım ve hayvancılıkla ilgili ilişkiler de yerle bir edilerek kent nüfusu yok edilmiştir. Bu bölümde ayrıca ilahi terk motifi işlenmiştir. Teolojik açıdan kentleri kuran ve yöneten tanrılar, yıkımla beraber şehri terk etmiş ve enkaza bakarak ağıt yakmışlardır. İkinci kısım, restorasyon sürecini ele alır. Tanrılar tarafından seçilen kurtarıcı kral, şehri yeniden eski günlerine kavuşturmakla övünmektedir. Bu bölümde, kralın kahramanlıkları, kentlerin yenilenme süreci, şehri terk eden tanrıların geri döndürülmesi anlatılır. Aynı zamanda kralın kendi propagandasını da içeren bu bölüm, ekonomik, sosyal, siyasi ve teolojik bir yıkımın ardından kentin yeniden kuruluşunu konu alan sosyo-politik propaganda metinleri olarak değerlendirilebilir. Çalışma Eski Mezopotamya'daki Uruk, Ur, Nippur, Eridu ve Kiş kentlerini konu alan kent ağıtlarının, sosyo-politik değerlendirmesini konu almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kent ağıtları, ilahi terk, Sumer ve Ur Ağıtı, Uruk Ağıtı

ABSTRACT: Ancient Mesopotamian city laments are a unique genre, unique outside the Ancient Near East. The destruction described in these laments, which can be characterised as historical rhetorical texts, is not a literary fiction but a fact. The texts were dictated after the liberation of the city from occupation. The city laments are about the decision of the gods to destroy the city, the description of the destruction, and then the heroic king who rebuilt the city and returned it to its former order. The first part of these texts, consisting of two main sections, focuses on the decision to destroy the cities and the physical and metaphysical destruction that resulted from this decision. Many structures of the cities, including their

* Dr., İstanbul, karakozkubraa@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3624-0332




sanctuaries, were destroyed, agriculture and animal labour establishments, which provided the economic dynamics of the city, were razed to the ground, and the population of the city was also destroyed. This chapter also deals with the motif of divine abandonment. From a theological point of view, the gods who founded and ruled the cities abandoned the city with the destruction and lamented over the wreckage. The second part deals with the restoration process. The saviour king, chosen by the gods, boasts of restoring the city to its former glory. In this part, the heroic deeds of the king, the process of renewal of the cities, and the return of the gods who left the city are described. This chapter, which also contains the king's own propaganda, can be considered as socio-political propaganda texts about the reestablishment of the city after an economic, social, political and theological destruction. The study focuses on the socio-political evaluation of the city laments about the cities of Uruk, Ur, Nippur, Eridu and Kish in Ancient Mesopotamia.

Keywords: City laments, divine abandonment, Sumer and Ur laments, Laments for Uruk

Cite as / Atf: KARAKÖZ, K. (2024). Eski Mezopotamya Kaynaklarında Kent Ağrıları. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 14(28), 201-235. <https://doi.org/10.33207/trkede.1462546>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External

Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Acı, evrensel bir insan deneyimidir. Acı hissi, fiziksel ya da sözlü yöntemler başta olmak üzere çeşitli yollarla ifade edilebilmektedir. Bu yollardan biri, ağıttır. Ağıt, bireysel ve toplumsal açıdan, acının dışı vurum kanallarından biri, yas retoriğidir (Wilce, 2005: 60-62). Yas, sevilen bir kişinin, ülkenin, özgürlüğün ve idealin gibi kişinin hayatında önemli olan soyutlamaların kaybına verilen tepkidir (Freud, 1917: 243). Yas, ağıtın dilsel ve müzikal değerleriyle ifade edilmektedir. Ağıtlar aracılığıyla yas süreci, bireysel duyguların ve ifadelerin kolektif formlara dönüşmesini sağlamakta ve birey ile toplum arasında dinamik bir etkileşim kurmaktadır (Tolbert, 2008: 147-148).

Türkçede ağıt hem mecazi hem de gerçek anlamda kullanılan bir kelimedir. Mecazi anlamla ağıt, acı veren, etkileyen ve keskin gibi anlamlara gelen ağu/ağı kelimesinden türemiştir (Damacı, 1952: 509-510). Diğer bir anlamı bozmak olan ağı'dan ağlamak fiili de türemiştir (Artun, 2009: 53). Ağıt mecazi anlamlarıyla ağlamak, bozmak ve acı demektir. Ağı, gerçek anlamıyla da fizyolojik görevleri bozan, miktarına göre canlıyı öldürebilen madde, zehir demektir (Nomer ve Sevgi, 2023: 110).

Ağıtın temel konusu ölüm ve yok oluşturma (Artun, 2009: 53). Ölüm, her toplumun kendi gelenek ve değerlerince anlam yüklediği bir gerçektir. Ölüm, dün ve bugün arasındaki kopuşun en temel ve ilksel halidir (Delnero, 2020: 31-32). Ölümün genel tanımı, canlı bir varlığın kendini yenileme yeteneğini kaybetmesi ve bedensel işlevinin sonlanmasıdır (Jung, 1997: 120-

121). Hayatın telafisi yoktur, bu nihai son gerçeği ve gerçeğin süresizliği ancak bir kùltte ifade edildiğinde biçim alabilirdi. Dolayısıyla her anma, ağıt ve yas bir nevi bireysel ya da sosyal kayıpların ardındaki toplumsal bir dayanışmadır.

Ağıt, geçmişten günümüze, dünyanın hemen her yerinde olan sözlü ya da yazılı geleneğin bir parçası, geçmişin nostaljisidir. Ağıtlar, toplumun kolektif anılarını oluşmasını ve sürdürmesinin temel noktalarındandır. Ağıtlar, acıları kanalize etmekte ve yas süreciyle hüznü hafifletmektedir. Ağıtlar, duyguların söz ve bedenle aktarılmasına olanak sağlamaktadır. Ağıt, ses ile beden ve benlik ile öteki arasındaki bağlantıyı kurar. Bireysel yası bir soyutlama haline getirerek ifadesi zor duygusal acıyı öznel arası aktarılmasını kolaylaştırır, bu toplumsal bir deneyimin ürünüdür (Tolbert, 2008: 148). Ağıt, duyguları hafifletmektedir. Dolayısıyla ağıtlar ve yaslar toplumun hafızasında geçmişin önemli unsurlarını canlı tutmaktaydı (Delnero, 2020: 31-32).

Tarih boyunca, birini ya da bir değerini kaybeden insanların psikolojik reaksiyonları, zamanla sistemleşerek toplum hafızasında yer edinmiş, yenilenmiş ve nesillere aktarılmıştır (Bell, 1992: 33-35). Ağıtlar, toplumsal hafızanın bir ürünüdür (Artun, 2009: 52-53). Ağıtlar, birey ya da toplumun duygularının ritüelleşmiş bir dışavurumudur. Ağıtların ritüelleşmesi zamanla geleneksel bir model alması, ardından sözlü gelenekle nesilden nesle aktarılması; kültürel ve sosyal açıdan toplumda yer edinmesiyle mümkün olmuştur. Bu nedenle ağıtlarda toplumun norm ve değerleri, saygı, bağlılık ve sevgi sıklıkla vurgulanmaktadır.

Ağıtlar, doğrudan duygulara hitap etmektedir. Duygular, toplumsal trajediler, ağıtlar yoluyla anlamlandırılır ve yenilenerek ritüel haline gelirdi (Bell, 1992: 43-44). Ritüelleşme, toplumun olağan düzeninin ürünüdür ve bu açıdan ağıtlar düzenin korunmasına yardımcı olmaktadır. Tolbert'e göre, ağıtların, kendi başına ağlama referansının ötesinde bir öneme sahip olduğunu ve bazı sosyal temeller hakkında, duygusal olarak motive edilen somutlaşmış bir doğası bulunmaktaydı (Tolbert, 2008: 156-157).

Ağıtlardaki biçim ve içerik arasındaki sürekli diyalektik, kolektif inancın yalnızca sosyal alanda somutlaştırılabilmesidir. Biçim ve içerik arasındaki aracılık, toplumsal alanda gerçekleşir ve dolayısıyla bireysel ve kolektif deneyim arasındaki aracıyı daha geniş anlamda yansıtmaktadır (Tolbert, 2008: 156-157). Kişisel travmanın ifadesi grubun üzüntü ve acı

deneyimlerine hitap etmesi, ağıtı kolektifleştirir (Tolbert, 2008: 156). Ağıt, kayıpların yaşamdaki yankısının kavramsallaştırma yoludur. Bazı kültürlerde yas, bireysel bir tepki değildir. Yas ve ağıt yakma, topluluk üzerinde etkili yerel, ulusal ve uluslararası trajedilerdir (Delnero, 2020: 8-9).

Ağıtlarda fiziksel ve sembolik acının yanı sıra sosyal sıkıntılar ve ilahi onaysızlık temaları da yer alır (Kruger, 2012: 396). Ağıtlarda, düzenin önemi vurgulanır, bu kültürel belleği korumaktadır. Fakat ağıtlarda aynı zamanda felaket senaryoları ile düzensizlikten oluşabilecek kaotik durumlar da yer almaktadır ve ağıtlar bu iki temayı aynı anda içermektedir. Dolayısıyla ağıtlar, çok katmanlı bir türdür. Ağıtlar, epik, lirik ve ritüel şiir arasındadır. İfade ettikleri duyguların gücü, ağıtları lirik şiirin bir parçası haline getirmektedir. Ağıtlar işlevsel olarak ritüele, içerdikleri anlatılarla da mitoslara yakındır. Fakat ağıtların gerçeklikle olan ilişkisi onları mitostan ayırmaktadır (Propp, 1984: 32-33).

Feld'e göre, ağıtlar, sosyal bağlamda geçiş ve yenilenmeyle ilişkilidir. Bir süreci ve aşamayı aktarmaktadır. Gerçekliğin öznel değerlendirilmesi olarak ağıtlardaki genel form ve bireysel yaratıcılık arasındaki etkileşim, ağıtları sosyo-tarihsel bir sınıflandırmaya tabii tutmaktadır (Feld, 1990: 241-242).

Ağıtlar, ulusal ve uluslararası trajik olaylara kolektif bir tepkidir. Bu ritüeller vasıtasıyla toplum, trajedinin acısını ve yasını ifade ederken aynı zamanda kolektifin değer ve normlarını da işlevselleştirir. Ağıtlarda kaos ve yıkım vurgulanırken trajedinin karmaşık doğasından insanlık zaman içerisinde faydalanmıştır.

1. Eski Mezopotamya'da Ağıtlar

Mezopotamya'da ağıt, önemli kült faaliyetlerindedir. Tanrılar ile insanlar arasındaki ilişkinin yer aldığı bir türdür. Tanrıların her an insanların aleyhinde karar verebilecek güç ve konumu, bilinmeyen iradeleri ve insanların bu iradeye bağımlılığı gibi olasılıklar, insanlar tarafından ağıtlar, dualar ve diğer eylemsel-söylemsel yöntemlerle engellenmeye çalışılmıştır (Samet, 2014: 3-5). Dolayısıyla felakete maruz kalmamak ya da felaketi ön görmek amacıyla, tek yönlü bir iletişim şekli olan ağıtlar ve dualar belirli aralıklarla yapılmıştır.

Eski Mezopotamya'da ağıtlar, zengin bir literatüre sahiptir. Ağıtlar, bireysel ve toplumsal olarak ikiye ayrılır. Ölümün bir erginleme olarak kabul edildiği inanç sisteminde sevilen kimselerin ardından yakılan bireysel ağıtlar, insanın duygu dünyasına ışık tutmaktaydı. Bireysel ağıtlar, tıpkı

dualar gibi kişinin kendi menfaati doğrultusunda çeşitli konular aracılığıyla tanrılarla iletişim kurma girişimidir. Bir de toplumsal ağıtlar bulunmaktadır. Toplumsal ağıtlarda, toplumsal bir trajedi, felaket, eskatoloji, ayrıca toplum için önemli sayılan kişi, kahraman, kent ve ülkenin kaybı gibi konular yer almaktadır.

Kent ağıtları, toplumsal ağıtlardandır (Black, 2004: 127-128). Eski Yakındoğu dışında benzeri yoktur. Dünya’da, kentlere ve tapınaklara yönelik ağıt türünün nadirliği, bu ağıtların geliştiği bölgedeki tarihsel koşullara bağlı doğmasından kaynaklanmaktadır. Ağıtların ortaya çıkmasında, kendilerine özgü tarihsel-siyasi koşullar, adandıkları krallığın çöküşünden sonra mümkün olmuştur. Kentler, krallıklar, toplum, düzen, sosyal hiyerarşi ve kentlerin kurucu tanrıları ontolojik bir bağlantı içindedir. Tanrıların ritüelleri, duaları ve törenleri için toplumun var olması; toplumun var olması için kentin-krallığın var olması; krallık ve kentin devamlılığı içinde ekonomik, siyasi, sosyal ve dinsel bağın istikrarlı olması gerekmektedir. Bu açıdan, kentte meydana gelen herhangi bir kırılma, toplum, din ve siyasi yönetimi etkilemekteydi. Kentin yıkılması demek, sosyal hiyerarşi, ekonomik ve dinsel kurumun da yıkılması anlamına gelmekteydi (Samet, 2014: 2).

Eski Mezopotamya çivi yazılı belgelerinde, ağıtla ilişkili sayıca kelime vardır. Akadca, şarāhu- ağıt ve ağıt yakmak anlamına gelmektedir (Arbøll, 2020: 343). Ağıtla bağlantılı olarak sapādu- yas tutmak, göğsü dövmek; bakû- ağlamak; damāmu- yas tutmak; tānīhu- sıkıntılı olmak, iç çekmek ve şubāta şarātu-, birinin elbisesini yırtmak anlamına gelmektedir (Steinert, 2020: 432). Bu kelimelere ek olarak Akadca tazzimtu- ağıt ve şikâyet anlamına gelmektedir (Bachvarova, 2008: 24). Nazāmu- ise inilti fiilinden türemekle beraber bir ağırlı sancılı bir süreci ifade eden melodik ritim, ağıttır (Bachvarova 2008: 24). Ağıt yakan rahiplerin isimleri çeşitli olmakla beraber metinlerde en sık rastlanılanlardan biri kalû-dur. Kalû ağıtlarda, kült ağıtlarında görevli olan rahiplerdir (Arbøll, 2020: 7).

Sumerce ağıt anlamına gelen kelimeler anir-, du-, ersua-, ilu-, şirsağ- ve ururu-‘dur (e-PSD).¹ Ağlamak, çığlık atmak, gürültü yapmak anlamlarına gelen akkil-, ağlamak; inlemek, feryat etmek anlamına gelen aya- ve kuşum- ise metinlerde sıklıkla geçen kelimelerdendir (e-PSD). Sumer metinlerinde, ağıt törenlerini yönetmek, ağıtları okumak ve tüm süreci yönetmekle görevli

¹ <https://psd.museum.upenn.edu/nepsd-frame.html>.

olan rahiplere gala- denilmekte iken rahibelere ise ušela- denilmektedir (Halloran, 2006: 31). Ađıt rahiplerinin başı ise galamah-‘tır.

Si-dù Ebla metinlerinde geçen ağıt anlamına gelen kelimedir (Frahm, 2010: 175). Ebla metinlerinde, Si-dù’dan sorumlu olan, ağıt yapmakla görevlendirilen rahiplere Kalûm- adı verilmektedir (Ziegler, 2011: 296). Kalûm, Sumerdeki gala rahipleriyle aynı görev ve sorumluluğa sahiptir. Kalûm ve gala’nın Asurca karşılığı kalamāhu-‘dur (CAD, K, 66).² Ağıt rahiplerinin, ağıt türlerine göre değiştiği bilinmekle beraber her tanrının ayrı birer ağıt rahibi bulunmaktaydı (CAD, K, 93). Kalû- kullanımı Eski ve Orta Asur Dönemine tarihlenmektedir. Yeni Asur Dönemi belgelerinde karşılaşılmakla beraber ağıt rahiplerine daha çok rab kale- adı verilmektedir. Kelime, ağıt rahibinin başı anlamına gelmektedir (CAD, R, 6). Kalûtu- ise kalû rahiplerinin ağıtlarına, ağıtlarının olduğu yere verilen isimdir (CAD, K, 107).

Asurca irsipittu- da ağıt, yas anlamına gelmektedir (CAD, I, 183). Kiřisel tanrılara, özel durumlarından dolayı feryat etmek ağıt yakmak anlamına gelen Asurca qubbû- ise, Eski Asur ve Orta Asur ivi yazılı belgelerinde yer almaktadır (CAD, Q, 291-292). Asurca rigmu- ağlamak anlamına gelmektedir. Ađlamak, feryat etmek nahāšu-, yas, matem anlamına gelen kelime sipittu-‘dur. Sumerce surmahhu- kelimesinden türeyen surrû ise ağıt yakan rahip için kullanılmaktadır. Tanûqātu- ağlamak, ağıt yakmak anlamına gelmektedir (CAD, T, 176). Asurca řarāhu, şiırsel biçimde, ağıt yakan, yas matem konulu metinleri ritmik bir tonda okuyan rahiplere verilen addır (CAD, ř, 99).

Ağıtlar, konu ve içerik bakımından genel olarak üç gruba ayrılabilir. Biri, balağ‘lardır. Balağ, materyal bakımından en fazla ve içerik olarak da en uzun türdür, birkaç tabletten oluşmaktadır (Cohen, 1979: 5-6). Balağ, yüceltme ve övgü anlamına gelmektedir ve kent ağıtlarının prototipidir (Petter, 2011: 12). Birkaç bölümden oluşan ağıt, en eski ağıt türlerindedir. Seleukos dönemine kadar kopyalanmıştır (Cohen, 1979: 3-4).

Balağ, kentlerini terk eden tanrıları geri çağırmaya yönelik bir ağıt türüdür. Tanrıları tarafından terk edilen kentler, yıkılmış ve harabeye dönmüştür (Löhnert, 2011: 404-405). Öfkeleri yıkıma yol açan tanrıları

² CAD, The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1920 vd. bkz. <https://isac.uchicago.edu/research/publications/chicago-assyrian-dictionary>

sakinleştirip yıkılan kent ve halk için tanrılardan yardım istemeği amaçlamaktadır (SooHoo, 2019: 335). Tanrı çeşitli vaatlerle geri çağrılarak kentin yeniden restore edilmesi amaçlanır. İlk kısımda ağıt, ikinci kısımda ise tanrıya övgüler yer alır. Metinde asıl vurgulanan tanrıların övüldüğü ikinci kısımdır.

Balağ'ta asıl önemli olan kutsal yapıların yıkılmasıdır. Ağıtlar, bu kutsal yapılar için yakılır. Balağ ağıtları, bir tören eşliğinde icra edilirdi (Akkuş Mutlu, 2018: 24-25). Metinde, ağıtların balağ isimli bir çalgıyla icra edildiği aktarılır (Delnero, 2020: 41-43). Balağ çalgısıyla ilgili çeşitli hipotezler bulunmaktadır. Metinlerde tahtadan yapıldığı belirtilmiştir. Balağ'ın arp ya da lir olduğu düşünülmektedir. Nitekim Mezopotamya kaynaklarında III. Erken Hanedanlık döneminden beri rastlanılan lir/arp ikonografisinin balağ olduğu düşünülmektedir (Gabbay, 2014:132). Ayrıca vurmali bir telli çalgı olabilir (Masalcı Şahin, 2018:81-83). Gabbay, balağ'ın balağ törenlerine eşlik eden telli bir çalgı olduğunu fakat zamanla bu törenlerde davulun kullanılmasına bağlı olarak belirli bir döneme kadar davula balağ da değinilmesinden kaynaklandığını ortaya koymuştur (Gabbay, 2014:136-38).

Ağıt türlerinin bir diğeri Erşemma'dır. Erşemma ve balağ benzer içeriğe sahiptir. Erşemma, tanrılara övgü ve duanın yer aldığı dini şarkılardır. Eski Babil döneminde, bir tanrıya adanan tek ünitelik bir ilahiydi (Cohen, 1979: 9-10). Genellikle bir davulla söylenirdi (Löhnert, 2011: 404). Erşemma belli bir dönemden sonra kent ağıtlarının yerini almıştır. Erşemma tahriple ilişkili olmaktan ziyade genel bir matemi konu almaktadır (Akkuş Mutlu, 2014:283).

Erşemma kendi içinde felaketler üzerine ağıtlar, mitolojik ağıtlar ve övgüler olarak üç kısma ayrılmıştır (Akkuş Mutlu, 2018: 24-25). Metin genellikle şiirsel, mitolojik bir giriş kısmı ile başlamaktadır. Ardından koruyucu tanrının kenti terk etmesi ve yıkım kısmı yer alır. Metinde tanrının kenti terk etmesiyle meydana gelen felaketler sıralanır. Ardından tanrının önemi ve büyüklüğü vurgulanır ve tanrının geri çağrılması yer almaktadır (Prinsloo, 2013: 778).

Erşemma, bağımsız bir ağıt olmasına karşın MÖ I. binyılda ayırıcı özelliklerini kaybederek balağ'lar ile bütünleşmiştir. MÖ I. yüzyıldan sonra ise iki tür erşemma ortaya çıkmıştır. Bunlar ritüel erşemma ağıtları ile belirli günlerde yapılan bağımsız dua metinleridir (Krecher, 1966: 19-23).

Ağıt türünden bir diğer grup erşahuga-‘dır. Erşahuga, bireysel ağıttır, tapınaklarda icra edilmektedir (SooHoo, 2019: 335). Kalbi yatıştırmak ve sakinleştirmek anlamına gelmekte ve bir tanrıyı sakinleştirmek için yapılmaktadır (Prinsloo, 2013: 778). Gala rahiplerinin okuduğu ağıtlarda önemli olan ritüel ve duanın merkezindeki bireydir (Löhnert, 2011: 404).

Metinde kişisel kaygı ve korkular ön planda olduğu için tematik olarak özel bir formu bulunmamaktadır. Ağıtın tipik özelliği, kişinin çektiği acının etkisinin anlatılmasıdır. Acının ayrıntıları eksiktir fakat acıdan kaynaklı fiziksel ve psikolojik etkiler anlatılmaktadır. Bu tür ağıtlarda, keder, üzüntü, uykusuzluk ve halsizlik gibi duygular aktarılır; duacının bu yaşadıkları günahlarından kaynaklandığı söylenilir. Ardından büyüler aktarılır ve hastanın eski sağlığı için dua edilir.

Bahsi geçen ağıtlar dışında da ağıtlar bulunmaktadır. Örneğin şu’ila, yeni yıl bayramı zamanı yapılan tanrıyı tapınağa çağırma törenidir (Löhnert, 2011: 405). Şu’ila, aynı zamanda bireysel ağıtlardır (Lenzi, 2010: 305).

Babil menşeli, Ludlul bēl nēmeqi şiiri, dindar bir adamın beklenmedik talihsizliğinden kaynaklı acı dolu kaderini ve ardındaki nedenleri konu almıştır. Metinde talihsizliğin nedenleri sorgulanmakla beraber, metnin giriş kısmında ağıtın tanımı yapılmıştır. Ağıtta önce Marduk’un duyduğu öfkeye değinilmektedir. Kişi, koruyucu tanrısından mahrum kaldığı için hastalanmıştır: “Tanrım bana kızdığında, tanrıçam benden uzaklaştı. Uzun zamandır ağıt yakıyorum. Tanrılar gücümün azalmasını emrettiler.” (Lenzi, 2015: 77). Metin, acının doğasını vermektedir. Acının kaynağı, Mezopotamyalılara göre düzensizliktir. Metinde fiziksel acılar detaylıca anlatılır ve bireyin korkuları aktarılır. Kişinin hayatını yaşayamadığı, tanrıların yok olması gibi felaketler aktarılır. Felaketler sadece fiziksel değildir. Örneğin sosyal dışlanmaya da değinilir. Hasta sosyal sıkıntılar yaşamakta, statüsünü kaybetmiştir. Metin ayrıca görevinden alınan, tüm sosyal ve ekonomik desteğini kaybeden birinin yaşadığı çaresizlik, keder, korku ve acının dramatik bir ağıttır (Steinert, 2020: 436).

Mezopotamya’da ağıtlar, gala- kalû rahiplerince gerçekleşmekteydi. Gala rahipleri, III. Ur Dönemi belgelerinde bazı idari listelerde yer almışlardır. Bu listelere göre, sergilediği performans karşılığında ücret alan genelde ağıt yakan kadınlarla beraber görev alan kimselerdir (Sünbül, 2024: 32). Sahnelediği performanslarında Sumerce’nin emesal lehçesini kullanılırlardı. Bu ağıtlarda uygun bir duygu ve perspektifini yansıttıkları anlamına

gelmektedir (Sünbül, 2024: 32). Ağıtlarda rahipler tanrıları överken ayrıca onlara yalvarırlardı. Performans esnasında bu kısımlar gerçekleştirilirken sesleri ve beden hareketleri uyumlu olmuş olmalıdır.

Gala rahipleri performans esnasında dinleme yoluyla tanrıçaları teselli ederlerdi. Performanslarda acının aktarıldığı kısım, ağıtlarda tanrıçaların yaktığı ağıtı temsil etmektedir. Ağıtlara katılanların tanrıçaların duyduğu acıyı hissetmesi gerekmektedir. Gala rahiplerinin konuşma ve dinlemeye yönelik performansı katılımcılara bu acıyı yansıttı. Böylece ağıtların ortak bir değer olarak katılanlara aktarılması tamamlanırdı. Bu ortak değer sürdürülmesi için törenlere farklı ekonomik sınıftan insanlar davet edilirdi (Bachvarova, 2008: 22). Performans esnasında gerek tanrıçaları temsilen görev alan rahibeler gerek ağıt yakan kadınların yoğunluğu ağıt törenlerinde kadınların daha aktif bir rol oynadığını göstermektedir.

Ağıtlar, kirugu adında bir işaret dizi birimine göre yazılmıştır (Akkuş Mutlu, 2014: 282). Kirugu diz çökmek, eğilmek ve şarkı söylemek gibi anlamlara gelmektedir. Her kirugu kendi içinde bir bütün oluşturmaktadır. Her bölüm birinci ve ikinci kirugu gibi kelimelerle birbirinden ayrılır (Cohen, 1979: 9). Ağıtlarda bu sayı değişkendir, bazen 30 bazen 10-12 civarı kirugu görülmektedir. Cohen'e göre, kaynağı bilinmeyen metinlerde kirugular yalnızca aralarında yatay çizilmiş kalın bir çizgi ile ayrılmaktadır (Cohen, 1979: 9-10). Bazı tabletlerde kirugu terimi nadiren görünmekle beraber görünenlerin çoğu MÖ I. binyıl kopyalarıdır.

Mezopotamya ağıtlarının temel amacı, felaketlerin ve yıkımların yaşanmaması için öfkeli tanrıları yatıştırmaktır (Akkuş Mutlu, 2014: 283; Delnero 2020:41-42). Eski Mezopotamya'da kent ağıtları, iki gruba ayrılmaktadır. Biri, edebi ağıtlar olarak bilinen kent ağıtları, bir diğeri de törensel kült ağıtlarıdır (Gabbay, 2021: 122). Kült ağıtları, en erken dönemden başlayarak Seleukos dönemine kadar uzanan tarihsel yelpazede toplumda yer edinmiş, kopyalanmış ve kült içinde kullanmaya devam etmiş en yoğun gruptur (Samet, 2014: 2). MÖ II. binyılın başından I. binyılın sonuna kadar yazılmıştır. Orta Babil dönemine ait yüzlerce tablet ele geçmiştir (Petter, 2011: 11). Bu metinler, belirli bir tarihsel yıkımı anlatmazlar. Bu özelliğinden dolayı kent ağıtlarından ayrılmaktadırlar (Gabbay, 2021: 129).

Kült ağıtlarında tarihsel gerçeklik yoktur. Kent ağıtları ideolojik iken kült ağıtları teolojiktir. Tarihsel gerçeklikten kopuk, sürekli tekrarlanan ifadelerin

yer aldığı bir türdür. Metin ritüel odaklı gelenekselleşmiş ağıtlardır. Kent ağıtlarına oranla tasvir ve betimlemeleri daha azdır. Kült ağıtlarında, uzun basmakalıp dualar tekrarlanmaktadır. Tanrıdan, barışı ve huzuru sağlaması için külte vurgu yapılmaktadır. Bu ağıtlar, tipik olarak harap olmuş kentlerin ve tapınkların listelerini ve bunları tekrar eden tanrıları konu almaktadır (Samet, 2014: 2). İçerisinde uzun ve karakterize edilmiş ilahiler olmasından dolayı kendine özgü bir türdür (Gabbay, 2021: 125-127). Rahiplerin bu ağıtları, kutsal alanların restorasyonuna hazırlık amacıyla kült törenlerindeki ritüel drama için yazdırdıkları düşünülmektedir. Ağıtların amacı, gücün ve kaçmış tanrıyı yeniden ikametgâhına çağırma, onu sakinleştirmektir (Petter, 2011: 11).

Kült ağıtları, Eski Babil'in dönemi sonunda rahipler tarafından yazıya geçirilmiştir (Veldhuis, 2021: 45). Kült ortamları çeşitli ifadelerle betimlenmiştir. İcracıların kimliği, müzik türleri ve mekân gibi farklı durumlar aktarılmıştır (Samet, 2014: 7). Samet'e göre, kült ağıtları en eski ağıt türüdür (Samet, 2014: 2-3). Kent ağıtları, kült ağıtlarından farklı olarak anlattıkları tarihi olaylardan birkaç nesil sonra yazılan ve kraliyet ideolojisi tarafından şekillendirilen, esas olarak kült amacıyla kullanılan bir ağıt türüne dayanan edebi kompozisyonlardır.

2. Kent Ağıtları

Eski Mezopotamya'da kent ağıtlarının en erken dönem örnekleri, Sumer ve Babil kaynaklarından gelir. İlk kez İsin-Larsa döneminde ortaya çıkmış, zamanla Eski Babil müfredatının bir parçası haline gelmiştir (Green, 1978: 127). Kent ağıtları, MÖ XVI. Yy'dan sonra da kâtipler tarafından kopyalanıp aktarılmıştır (Samet, 2014: 2). Bir inancın edebi yansımaları olan kent ağıtları, retorik tarihsel metinlerdir ve tarihsel ayrıntı içermektedir (Gabbay, 2021: 128). Bu ayrıntılar, kentin başına gelen felaketi anlatırlar. Anlatı, zaman içerisinde gelenekselleşmiştir. Oluşan taslak, farklı kent ve koşullara uyum sağlamıştır (Samet, 2014: 3-4).

Kent ağıtlarının yapısı Mezopotamya'da kentlerin doğasının kısa ömürlü olmasından kaynaklanmaktadır. Eski Mezopotamya'da kentler belirli bir döneme kadar kısa ömürlü olmuştur. Kentler genellikle Fırat ve Dicle etrafında kurulmuştur. Mezopotamya'nın coğrafi sınırlarının korunaklı olmaması, nehirlerin üzerinde hâkimiyet kurulma zorunluluğu bölgede grupların ve kent yapılarının istikrarını olumsuz yönde etkilemiştir. Özellikle Güney Mezopotamya, kitlelerin bir arada yaşamadığı durumda organizasyonun eksikliği dolayısıyla tarımın zorlaştığı bir alandır (Bulut ve

Kurt, 2020: 428). Ayrıca bölgenin yükseltisinin az olması nedeniyle Dicle ve Fırat nehirleri üzerinden gelen taşkınlara maruz kalmaktadır (Özdoğan, 2006: 67-69). Bu soruna aranan çözüm, mühendislik ve mimarlık alanında gelişmelerine neden olmuştur. Örneğin Güney Mezopotamya'da yer alan Kiş kentinde yapılan arkeolojik çalışmalarda kentte yaklaşık olarak MÖ 3200-3000 yıllarına tarihlenen sel tabakasına rastlanılmıştır (Kramer, 1967: 17-18). Aynı şekilde, Ur kentinde de MÖ 2700 civarına tarihlenen benzer bir tabaka keşfedilmiştir (Kılıç ve Eser, 2022: 33-34). Ayrıca, taşkınların yarattığı eskatolojik etki, dinsel anlamda da etkili olmuş, su taşkınlarından doğan bir tufan inancı gelişmiştir. Nitekim kurulan kentler tarihsel başlangıçlarını tufandan sonra ifadesiyle başlatmıştır (Jacobsen, 1939: 71; Lambert, 2013: 366-67).

Erken dönemde kent merkezli kültürün gelişmesi, Eski Mezopotamya'da kent algısından kaynaklanmaktadır. Kent yalnızca fiziksel bir mekân değildir; toplum, zaman, yaratılış, siyasi ve sosyal düzen tanrısal bir yaşam alanıdır (Jacobs, 2016: 13). Kaosa karşı düzen ve yaşam yer almaktadır. Kent ağıtlarındaki yıkım, kentin varoluşunun mitolojik altyapısının yok edilmesinin bir ifadesi olarak kavramsallaşmıştır (Samet, 2014: 4). Çünkü yaratılış inançlarına göre, kentler tanrılar tarafından yaratılan ve bizzat onlar tarafından kontrol edilen alanlardır. Nippur kentinin koruyucusu Enlil, Eridu kentinin koruyucusu Enki, Ur'un koruyucusu Nanna ve Larsa'nın koruyucusu Utu gibi her kentin kendi koruyucu tanrısının yer aldığı mitosları yer almaktaydı (Demirci, 2013: 19). Özellikle mitler, genellikle yaratılışla ilgilidir. Zamanın, mekânın, canlıların nasıl ve neden yaratıldığını olduğu biçimde aktarmaktadır (Çayır, 2020: 99). Bu açıdan toplumun gözünde kentler, yüce ve kutsal olarak algılanmıştır (Naiboğlu, 2019: 221).

Ağıtlarda, yıkım yalnızca fiziki değil, aynı zamanda metafizikselidir. Kent planı, ritüelleri, gelenekleri, yargıları; kültürel, sosyal ve dinsel kurumların tamamının yok edilmesi, kentin ilahi öz benliğini kaybetmesidir (Samet, 2014: 4). Yani fiziksel bir mekânın yıkılmasından çok başlangıçta tanrılar tarafından belirlenen kural ve düzenin yıkılması söz konusudur. Bu açıdan kent ağıtları, düzenin yıkılmasına duyulan endişeyi yansıtmaktadır. Bir kentin varlığı için sağlıklı bir hiyerarşi gerekmektedir. Çöküşün olmaması adına düzenin korunması ve istikrarın sağlanması gerekirdi. İstikrarlı başarı, teolojik ve siyasi destekle meydana gelmekteydi.

Metinlerin yapı ve içeriği genellikle benzer kompozisyona sahiptir. Her ağıtta, basit bir olay örgüsü bulunur. Öncelikle ağıtlar, ilahi terk edilmeye

başlar. Bu, baş tanrının sorumlu olduğu kozmogonik tasvirlerle aktarılır ayrıca felaketin tanımlamaları yapılır. Baş tanrılarının çoğu kentten çıkmıştır, kentte düşman yer almaktadır (Samet, 2014: 4-5). Tanrıların tam olarak nereye gittikleri metinde yer almaz. Metinde ilahi terk edilmiş canlı biçimde tasvir edilmiştir. İlahi terk edilmiş, yıkımın hem nedeni hem de sonucudur (Petter, 2011: 17-19).

Metinde yıkım, şiddetli bir fırtına ile tasvir edilir. Kentte yangın, su baskını ve deprem gibi metaforlar ile anlatılan başka felaketler de yaşanmaktadır (Jacobs, 2016: 21-22). Tanrılar bu esnada yıkımı gözetlerler. Kentte yaş ve cinsiyet ayırt edilmeksizin tüm halk yok edilmiştir. Tapınaklar yağmalanmış, kentin ana tanrısı da kaçmıştır. Tanrıçalar, yıkıma bakarak ağıt yakmaktadır. Metinler son olarak restorasyon ve imar dilekleriyle bitmektedir (Petter, 2011: 7-8). Tanrıların uyanması sağlanır, şehre dönmesi için dualar edilmektedir. Ağıtların geri döndürme ritüelleri kısmında, dramatik bir dokunuş katmak amacıyla, ses tonlamalarına başvurulur (Samet, 2014: 9-11). Tanrıçaların dövünmesi kısmında da muhtemelen yüksek rütbeli rahibelerin acıklı performansları yer almaktadır. Dolayısıyla kent ağıtları bir ritüelle icra edilmekteydi (Mirelman, 2021: 52-53). Duygusal imgeler, ağıtlarda duygusal anlamda sosyal bir buluşmadır. Bu da anlamsal içeriğinin pragmatik işlevini oluşturur. Duyguların tanımı, bireyin bedeni aracılığıyla algıladığı dünya arasında kurulan özel bir ilişkiyi akla getirmektedir. Yas sürecinde insanın sesinin inlemesi, gözlerinin yaşarması, kolların kaldırılması, saçların yolunması ve göğse vurulması gibi belirgin ritüelistik hareketler bireyde acının dışı vurulmasına olanak sağlamaktadır. Ağıtlarda da duygular ifade edilirken benzer perspektif kullanılmıştır (Jacobs, 2016: 15).

Kent ağıtlarında terk edilmenin dili metaforik ve antropomorfik imgelerle birleşmektedir. Ağıtlarda, kasvetli yas havası hâkimdir. Yas ve yıkım tasvirleri oldukça canlıdır. Felaket, olabilecek en gürültücü ve yıkıcı biçimde tasvir edilmektedir. Duygusal değerlerle karakterize edilen doğal bir şiddet aktarımı oluşmuştur (Loisel, 2020: 283-284). Siyasi yıkım, öfkeli bir fırtına olarak nitelendirilerek çaresizlik, korku ve keder gibi duygu durumlar yer almaktadır (Loisel, 2020: 283-284). Yıkımın şiddeti için Enlil'in fırtınası tanımı yapılmıştır. Fırtına, kükrete metaforuyla verilmiştir. Kükrete metaforik olarak ağıt metinlerinin tamamlayıcısıdır. Kükrete aynı zamanda akustik bir atmosfer yaratmaktadır. Akustik atmosfer duygusal olgularla, felaketin kendisi için öfke ve kurbanlar için korku ve sıkıntıyla yakın

bağlantılıdır. Bir diğer metaforik anlatım ise ağıtlarda yer alan kuş imgesidir. Bir av hayvanı olarak tanrıların kuşa benzetilmesi, kendi kentlerinde düşükleri duruma bir göndermedir (Petter, 2011: 17-19).

Ağıtlarda yıkım ve kayıp biyolojik benzetmelerle aktarılmaktadır. Kentin yıkılması, koyunların kuzularını, insanların çocuklarını ve kendilerini kaybetmesi esnasındaki yas sürecine benzetilmektedir. Koyun ağılı, çoban, yıkılmış tepe, kayıp çocuk, anne, şehri için ağlayan tanrıça ağıtların kendi içinde sürekli yenilediği metaforlardır (Jaques, 2011: 5-6). Kent ağıtlarındaki bitkiler, çevredeki doğa da ilahi varlıklarla uyum içinde çalışır, onların duygularını taşır ve yansıtır. Duyguları doğal varlıklara atfeden edebi süreç, ilahi duygulanım durumunun sahnelenmesine katılır. Ağıtlarda, özellikle öldürülen halkın masumiyetine vurgu yapılmıştır. Kan banyosu, ceset yığınları, kesilmiş uzuvlar ve sevdikleri tarafından terk edilen ölü, çaresiz kurbanlar tasvir edilmiştir. Örneğin Ur, Uruk ve Eridu ağıtları bu ifadelerin yoğunlukta olarak geçtiği ağıtlardır.

Yazılı kaynaklar, krallıkların, kralların zaferleriyle doluyken kent ağıtlarında mutlak yenilgi konu olmuştur. Bir mağlubiyetin ve işgalin vurgulanması, toplumsal bellekte yer alan yıkımdır. Toplumun yaşadığı kötü bir olayı vurgulamak ve devamlı yinelemek, toplum hafızasında yer edinmesine bilinç oluşturulmasına neden olmaktadır. Ağıtlar, yas tutulması için değil, felaketin yeniden yaşanmasını engellemek için oluşturulmuştur (Delnero, 2020: 6-7). Bu tür yenilgilerin bir kez daha yaşanmaması için teolojik ve siyasi gücün ne denli önemli olduğunu vurgulayan hatırlatmalardır (Gabbay, 2021: 128)

Ağıtlar aynı zamanda kent tanrılarına da bir hatırlatmadır. Nitekim kent yıkılırsa, kültürlerin devamlılığını getirebilecek tüm unsurlar da yok olmuş olur (Bachvarova, 2008: 22). Her kent ağıtında kralın, tanrılara adaklar adadığına dair referanslar, bu durumu kanıtlamaktadır. Kent ağıtlarının bazı kompozisyonları, yeni inşa edilen kentin ve tapınakların kutsanmasını ve yıkımın bir daha yaşanmamasını güvence altına almaya çalışmıştır (Gabbay, 2021: 125). Bachvarova'ya göre, tanrıların insanların çektiği acılara dikkat etmesi ve onları bu acıyı hafifletmeye ikna etmesi nedeniyle ağıt yakmanın toprağın verimliliğini arttıracığı ve toplumun refahını desteklemeye yararlı olacağı düşünülüyordu (Bachvarova, 2008: 18).

Ağıtlar, gelenek tarihindeki kırılmalardır. Eski Babil dönemi sonundan itibaren toplumun siyasi ve sosyal olarak yaşadığı olayların, derin toplumsal

çalkantılarının birer sonucudur. Yenilgiden doğan bu edebi tür, aynı zamanda metamorfik bir dönüşümü aktarmaktadır. Metinlerin son kısmında, şehrin restorasyonu yer alır. Bu metinler, herhangi bir işgalin altındayken yazdırılamazdı. Yenilginin ardından yakarılan ağıtlar yıkılan kentleri, yeniden imar eden galipler tarafından yazdırılmıştır. Korunma ve refah ihtiyacı için hem tanrısal destek hem de siyasi destek ağıtların hedeflerindedir. Yenilginin, iktidardaki kralın ideolojisi için kullanılması, Eski Mezopotamya dininin ve benlik algısının ayrılmaz birer parçasıdır. Nitekim ölümlü bir krala, krallığın, kent, tapınağın meşrulaştırılmasının sonsuza kadar ve sürekli olması konusunu hatırlatma amacı taşımaktadırlar.

Louisel'e göre, ağıtlar metin değildir. Geleneksel anlamda metinler, bir biçimde ya da yeniden üretilebilir olduklarından dolayı sözlü mesajların bağımsız taşıyıcılarıydı.

Bu kompozisyonların yazılı versiyonları ve bunların fiziksel temsilleri aynı ağıtların kült metinlerinde icra edilmekteydi. Külte aktif olarak katkıda bulunurdu ve muhtemelen hiçbir zaman icraat gibi bir bağlam dışında okunması gerekmezdi. Dolayısıyla bu ağıtların metinsel değerleri bulunmuyordu. Yazılmak için değil, ritüel bir bağlamda okunmak ve icra edilmek için tasarlanmıştı (Loisel 2020:296).

Günümüze kadar gelen kent ağıtları, Uruk ağıtı, Ur ağıtı, İkinci Ur ağıtı, Eridu ağıtı, Nippur ağıtı'dır. (Gabbay 2021:122). Bir de tartışmalı olmakla beraber Barton silindiri, Kiş ağıtı da bu gruba dâhil edilebilir. Metinlerin çoğu, dönemin edebi geleneği sebebiyle genel olarak Nippur kentiyle ilişkilidir bu nedenle Nippur kaynaklıdır. Diğer edebi türlerde olduğu gibi ideolojik ve pedagojik amaçlıydı (Michalowski, 1989: 6).

2.1. Uruk Ağıtı

Uruk ağıtı, Uruk'un yıkılışını konu alır. Ağıt, günümüze kadar gelen tabletlere göre, 12 kirugu'dan oluşmaktadır. Metinlerin birden fazla segmenti bulunmaktadır. Her segmentin kendi içinde eksik kısımları yer almakla ve bütüncül açıdan metnin genel hatlarına dair bilgi sağlamakla beraber, metin kırıklıdır. Bu nedenle metindeki sürekliliğin takibi zordur.

Metnin giriş kısmında, birinci ve ikinci kirugu'da, ölümlü insanların, tanrılar kadar çoğaldığı vurgusu yapılmaktadır.³ Burada, tanrılar Uruk'un

³ Transkripsiyon ve terc. İçin bkz. <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.5#>; <https://cdli.ucla.edu/P469684>.

kaderini belirlemek için toplanmıştır. Ardından Enki, Ninlil, Ninul, Anu ve Enlil'e, Uruk'un geleceği hakkında sorumluluk verilmiştir (Heskett, 2011: 20). Anu ve Enlil'in durumdan rahatsız olduğu bilgisi verilmiştir. Kentlerin ve insanların çoğalması, tanrılar aracılığıyla gerçekleşmiştir. Kara kafalıları zenginleştiren de kentler kurmalarına yardımcı olanlar da yine tanrılardır. Kentlerin yıkılması ve yıkılan kentlerin de yeniden restore edilmesi gerektiği vurgusu metinde yapılmaktadır (Green, 1984: 253-54).

Metne göre, felaket, gecenin karanlığı çöker gibi meydana gelmiştir. Bu olay, bizzat ölümsüz tanrılarının kendi aralarındaki sorunlarından çıkmıştır. Felaketin ortaya çıkmasının ardından, yabancı bir boğanın kükremesi benzetmesi yapılmıştır. Bu kısımda felaket, devasa boynuzlara benzetilmiştir. Kentin tanrıları, gözyaşı dökmekte, ağıt yakmaktadır. Kentin korkunç bir parlaklığa maruz kalarak boğulduğu; dağlarda, kentte ve kent sokaklarında kaosun ve yıkımın hâkim olduğu aktarılmaktadır.

Kent tanrılarının tamamı kaçmıştır. Kentin koruyucusu tanrısı tepelere sığınmıştır. İnsanlar yok olmuş, tarlalar suya gömülmüş, ağırlar devrilmiş ve arazi çoraklaşmıştır:⁴

“Kendini gözyaşları ve ağıtlarla teselli etti; kent titredi. Kirli bir el ona çarptı ve kafatasını dümdüz etti; kent çöktü. Korkunç parlaklık gibi boğuldu. Bütün ülkelerin mağrur şehri, ortalığı kasıp kavuran bir kent haline geldi. Sadık çobanlar her bir sığır ahırını devirdiler. Baş çobanlar tüm ağılları yaktı...tahıl yığınları gibi yığıldılar, tahıl yığınları gibi yaydılar, sarsıldılar...Tarlaları sulara boğdular, şehri bataklığa çevirdiler. Hepsini yaptılar. Çorak arazideki sazlıklar gibi hayat yeniden canlandırılmadı. Felaket getirdiler...”

Kent hem fiziksel hem sosyal açıdan yıkılmıştır. Krala yakın kimselerin düşmanla iş birliği yapması bozulan sosyal ilişkilere örnektir. Uruk'un iyi öğütlerinin bozulduğu vurgusu, kentın siyasi, sosyal ve yapısal kültüründe meydana gelen bozulmayı kast etmektedir. Ayrıca kentın ışıltısının bozulduğu, hastalık ve paniğin hüküm sürdüğü son olarak kent ve kentın tapınaklarında yabancıların yer aldığı bilgisi ile metin sona ermektedir (Green, 1984: 266-68).

İkinci ve üçüncü kirugu'da, Uruk kişileştirilmiştir.⁵ Kent, gözleri, ağzı, dili, kanatları, kaburgaları, kalçaları, kasları ve ayakları olan dövülmüş bir beden olarak geçmektedir. Beşinci kirugu ile 12. kirugu arası tam anlamıyla

⁴ <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.5>

⁵ <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.5#>

tamamlanabilmiş değildir. Bu kısımda, yıkımın vurgulanmaya devam ettiği, kralın övüldüğü ve kentin eski günlerine yeniden döndürülme süreci yer alıyor olabilir. Metnin son kısmında, 12. kirugu'da, İşme-Dagan'ın adı geçmektedir. İşme-Dagan'ın şehri yeniden restore ettiği, tanrılara adak sunduğu, şehri yeniden ayağa kaldırdığı bilgisi yer almaktadır:

“Bırakın İşme-Dagan kahyanız olsun. Bırakın sizin için harika boğalar hazırlasın. Size harika adaklar adasın, izin verin. Birayı, katı ve sıvı yağı senin için bol kılsın. Size taş kavanozlardan şerbet ve şarap akıtsın. Enlil'in oğlu İşme-Dagan, kralın kürsüsünde sana saygıyla eğilsin...”⁶

Yapılan restore etme çalışmaları ve sunulan kurbanlar ile tanrılar yeniden şehre davet edilerek kentin bozulan teolojik, sosyal, siyasi ve ekonomik düzeni kurulmaya çalışılmıştır (Green, 1984: 254).

Ağıtta, kentin tanrıları şehirden uzaklaşarak kentin durumuna ağıt yakarlar. Sosyal açıdan, krala yakın olanların düşmanla işbirliği yaptığı, kalanın ise kesilerek öldürüldüğü bilgisi yer alır. Ekonominin bel kemiği tarlalar, ahırlar yok edilmiştir. Kentin duvarları, sokakları ve tapınağın yapısı bozulmuş kent bütünlüğünü yitirmiştir. Metinde, felaketler ayrıntılı betimlenmiştir. Kurtarıcı kralla yeniden restore edilen şehir eski düzenine kavuşmuştur. Metin, sosyal hiyerarşinin ve düzenin yeniden kurulmasıyla son bulmuştur. Kral, propagandasını yapmakta, kenti eski haline dönüştürmekle övünmektedir. Ağıt oldukça kırıklı bir yapıya sahip olmasına rağmen sosyo-politik vurgu, iki ana temada görülmektedir.

2.2. Ur Ağıtı

Ur'u konu alan iki ağıt vardır. Bunlar biri, Ur ağıtı diğeri ise Sumer ve Ur ağıtıdır. Ur ağıtı, kent ağıtlarının en klasik örneğidir (Filarski, 2017: 88). Kompozisyon, MÖ 2004'teki yıkıma dayanmaktadır (Kramer, 1940: 9). Ağıtı oluşturan metinlerin çoğu Nippur kentinden gelmektedir (Michalowski, 1989: 34).

Ağıt 11 kirugu'dan oluşmaktadır.⁷ Her bir kirugu içerisinde farkı bir temayı ele alır. Ur'un başına gelen her felaket ve felakete neden olan afetin ayrıntılı tanımlanması söz konusudur (Kramer, 1940: 3-4).

⁶ <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.5#>

⁷ <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.2#>; <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/inscriptions/2235787>

Ur ağıtı, Ur'a acı bir şarkı söylenmesi için yapılan bir rica ile başlamaktadır. Şarkı, ağıt çağrısından sonra Sumer'in diğer merkezlerine, Nippur, Lagaş, Isin, Uruk ve Eridu'ya ardından yine Ur Kentine dönerek kentin ve halkın yok edilmesinden bahsetmektedir (Kramer, 1940: 2). İlk kısımda felakete dair ayrıntılar vardır. Kentin bir fırtınaya maruz kaldığı, hayvanların çoğalamadığı, verimli tarlalarda yabancı otların yer aldığı ve akarsularda acı suyun yer alması gibi çevresel problemlere odaklanmaktadır. Birinci kirugu'da ilahi terk motifi vardır. Tanrılar kentten kaçmıştır (Michalowski, 1989: 37). Metne göre, kentin ekonomisini oluşturan tarım ve hayvancılıkla ilgili işlikleri tanrılar kaderine terk etmiş ve ardından şiddetli bir rüzgârın içeri girmesine izin vermişlerdir. Tanrılar ardından tapınakları terk etmiş ve şehri düşman işgaline bırakmıştır.

İkinci kirugu acı bir ağıtla başlamaktadır. Bu bölümde yıkılan fiziki mekânlardan bahsedilir (Samet, 2014: 17). İkinci kirugu doğrudan şehir ağıtı içermektedir. Ağıt bir dua olarak tasarlanmış ve nakarat olarak kullanılmıştır (Samet, 2014: 17):

“Ey kent, ağıt acıdır, senin ağıtın acıdır. Ağıtın acıdır ey kent, sana yakılan ağıt... Onun yıkılmış kentinde ağıt acıdır. Ur'da senin için yakılan ağıt, acıdır. Ağıtın acıdır ey kent, sana yakılan ağıt. Yıkılan Ur'da ağıt acıdır. Acı ağıtın, ağlayan efendini ne kadar üzecek? Acı ağıtın ağlayan Nanna'yı ne kadar üzecek? Ey kerpiç Ur, ağıt acıdır, senin için yakılan ağıt...Ey E.... senin ağıtın acıdır, senin için yapılan ağıt. Ey tapınak senin için yakılan ağıt acıdır. Ey büyük yer... ağıt acıdır, senin için yakılan ağıt. Ey Nibru tapınağı, senin için yakılan ağıt, acıdır. Ey tuğladan yapılmış E-Kur, sana yakılan ağıt acıdır.... Ağıt acıdır, senin için yakılan ağıt. Ey Ubu-unkena, ağıt acıdır, senin için yapılan ağıt. Ey tuğladan yapılmış, ağıt acıdır, senin için yakılan ağıt... Ey kent, adın var ama yok oldun. Ey kent, duvarların yükseldi ama toprağın yok oldu. Ey şehrim, masum bir koyun gibi kuzun sende koparıldı. Ey Ur, masum bir keçi gibi telef oldu senin çocuğun. Ey kent, ayınlerin sana yabancılaştı, güçlerin yabancı güçlere dönüştü. Acı ağıtın, ağlayan efendini ne kadar üzecek? Acı ağıtın ağlayan Nanna'yı ne kadar üzecek...”⁸

Üçüncü ve dördüncü kirugu'da kentin tanrıçası ve ağıtı yer almaktadır. Burada Ningal'in Nanna'nın huzurunda söylediği ağıt tek bir birimi oluşturmuştur. Filarski'ye göre, teolojik açıdan bakıldığında üçüncü ve dördüncü kirugu, kralların ve hanedanlarının saltanatlarının önceden belirlenmiş ve değiştirilmez bir sona ulaştığı ifadesine yer veren bir determinizm duygusunu vermektedir (Filarski, 2017: 89-90).

⁸ <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.2>

Beşinci kısımda Ur'un yıkılışının bir fırtınadan kaynaklandığı metaforik olarak ele alınır⁹ (Filarski, 2017: 89). Kirugu, yıkımın kendisine yönelmiştir. Yıkım, fırtınaya benzetilmiştir. Bu kısımda fırtınanın gelişi, zararları ve yıkımı anlatılmaktadır (Samet, 2014: 12).

Altıncı kısım, fırtınanın ardından yaşananları ve ölümden kaynaklığı sessizliği ele alır. Yıkılmış ve kan dolmuş bir kent tasvir edilir. Felaket kent kapısından içeri doğru girmiş ve ardından tüm şehri yerle bir etmiştir. Yıkım ayrıntılı biçimde tasvir edilir (Samet, 2014: 24). Yerleşim alanları yerle bir edilmişken sokaklara saçılmış cesetler, parçalanmış bedenler ve kanlı görüntüler betimlenmiştir. Yıkım ayrıca, dolaylı yoldan daha önce var olan sosyal sistemin de çöktüğünü göstermektedir:

“Kentinde gezdiği tüm sokaklarda cesetler vardı. Artık toprakta dansların edildiği yerlerde insanlar yığılmıştır. Topraktaki kan hendekleri doldurdu bakır ve kalay gibi. Gitti güneşte bırakılan cesetler, koyun yağı gibi kendiliğinden eriyip gitti. Silaha karşı olanları silahlar ezdi. İnsanlar inliyor, fırtınayla sarsıldılar, Ur'un zayıfı da güçlüsü de telef oldu. Evden bile çıkmayan yaşlılar kül oldu yangında....” (Gabbay, 2021: 122-23).

Yedinci kısımda tanrıların ağıtı yer almaktadır. Nanna'nın eşi Ningal, şehri yok ediliştan kurtarmak için çaba harcamasına rağmen başarılı olamamıştır. Tanrıça, kararlaştırılan yıkımın karşısında güçsüzdür. Ningal, Ur yok edildiğinde korkudan hızlıca şehri terk etmiştir (Loisel, 2020: 287). Ağıtta, umutsuzluk ve hüznün üst safhadadır:

“Ey kent, adın var ama yok oldun. Ey kent, duvarların yükseldi ama toprağın yok oldu. Ey şehrim, masum bir koyun gibi kuzun senden koparıldı. Ey Urim, masum bir keçi gibi telef oldu senin çocuğun. Ey kent, ayınlerin sana yabancılaştı, güçlerin yabancı güçlere dönüştü. Acı ağıtın, ağlayan efendini ne kadar üzecek? Acı ağıtın ağlayan Nanna'yı ne kadar üzecek?” (Loisel, 2020: 287-88).

Sekizinci kısım Ningal'i şehre döndürmeye ikna etme çabasını içermektedir. Dokuzuncu ve onuncu kısımda ise fırtınanın dinmesi beklenmektedir. Ningal'in metindeki konumu belirsizdir. Bir açıdan şehri terk ettiği için yıkımdan sorumlu tutulmuştur. Diğer bir açıdan ise şehre dönmeyi isteyen tanrı aynı zamanda şehre dönmesi için insanlardan baskı görmektedir.

Ağıtta kente sonsuza kadar bir hayat verilmedi vurgusu yapılmaktadır. Bu, kentlerin ve hanedanlıkların bir sonu olabileceği vurgusudur. Aynı

⁹ <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.2#>

zamanda tanrılarla olan ahdin bozulması durumunda kentlerin ve hanedanlıkların yeniden yıkılacağını beyan etmektedir (Brisch, 2011: 719):

“Göğsü kutsal davula vuruyor; “Yazık, benim şehrim!” o ağlıyor. Gözleri yaşlarla dolu, acı bir şekilde ağlıyor: “Yazıklar olsun bana! Şehrimin yerine tuhaf bir kent kuruluyor. Ben, Ningal, evimin yerinde garip bir ev kuruluyor. Yazıklar olsun bana! Köklerinden sökülmüş sığır ağılım! İneklerim! Ben Ningal, değersiz bir çoban gibi silahlar (benim) koyunlarımın üzerine düştü. Yazıklar olsun bana! Ben kentten uzaklaşmış olanım, huzursuzum. Ben Ningal, ben evden çıkmış biriyim, oturacak yer bulamayan biriyim. Ben yabancı bir kentte köle gibi bir yabancı gibi oturan biriyim. O aşâğılık değirmende bana kim yardım edecekti? Ben borçlular hapisanesinde mahkûmların arasında otururken hiçbir abartılı iddiada bulunamayan biriyim! Orada, şehri ona yaklaşıp, acı acı ağlar. Hanımım evinin iyiliği için ona yaklaştı, acı acı ağladı. Yıkılan evinin hatırı için ona yaklaşıp, acı acı ağlar. Yıkılan kentinin hatırı için ona yaklaşıp, acı acı ağlar: “Yazıklar olsun bana! Şehrimin kaderi!” Ağlayarak dedi ki: “Şehrimin kaderi acıdır!” Ben hanımefendi, “Yıkılan evim!”” (Reid, 2022: 128-29).

On birinci kısımda Ur, restore edilmiştir. Kentin bu korkunç yıkımdan ayağa kalkması vurgulanmaktadır: “(Derin) gemilere uygun kanallarınızda, (artık) teme bitkileri yetişiyor, savaş arabaları için yapılan sokaklarınızda (...) dağ ülkesinin deve dikenini (artık) büyüyor!” (Kruger, 2012: 405). Ağıtta, Ur’un yok edilmesinin ardından ortaya çıkan sonuçlar aktarılmıştır. Metnin son kısmı kırık olduğundan dolayı hangi kral tarafından restore edildiği bilgisi yer almamaktadır (Kutscher, 1975: 2).

Yabani boğa, rüzgâr ve fırtına gibi felaket tanımlamaları vardır. Metinde yıkımın gece geldiğinden bahsedilmiştir. Uruk ağıtındaki gibi bir metafor değildir. Şehir doğrudan gece yıkılmıştır. Gala rahipleri, tanrıçaların duygularını aktarırken gecenin şiddeti, gece uykusu ve uyku gibi betimlemeleri sıklıkla kullanmıştır. Kentte gece başlayan talan, ertesi gün de devam etmiştir. Öğle vakti sisi kaldırıldıktan sonra kentte ateşe verildiği bilgisi yer alır. Kara kafalıların ülkesi, tarımsal ve hayvansal açıdan tüm kaynaklarını kaybetmiştir. Metinde şiddet şöyle ifade edilmiştir:

“zayıfları ve güçlülere açlıktan telef oldu. Evlerinden çıkmayan anne ve babalar çıkan yangında kül oldu. Annelerinin kucağında yatan minikler balık gibi sulara kapıldı. Güçlü kucaklamalarıyla dadıların arasında açıldı. Ülkenin yargısı ortadan kayboldu; insanlar inliyor. Ülkenin öğütleri bir bataklık tarafından yutuldu; halk inliyor. Anne, çocuğunun gözleri önünde kaçtı; insanlar inledi. Baba çocuğuna sırtını döndü; insanlar inliyor. Kentte kadın terk edildi, çocuk terk

edildi, mallar etrafa saçıldı. Kara kafalı insanlar kalelerinden uzaklaştırıldı. Kraliçesi bir kuş gibi korkuyla kentini terk etti.”¹⁰

Tanrı ve tanrıçaların çıplak kaldığı vurgusuyla, tapınakların talan edildiği bilgisi aktarılmıştır. Metnin son kısmı kırık olmakla beraber muhtemelen böylesi bir felaketten çıkan kentin mucizevi dirilişine gönderme yapılmıştır. Ağıt, ilahi öfkeyi yansıtır. Güçlü rüzgâr ve sular gibi metaforlar ön plandadır. Tanrıların öfkesi, doğanın, kentin yasalarını bozmuştur.

2.3. Sumer ve Ur ağıtı

Ur’un ikinci ağıtı olarak da bilinmektedir. Eski krallığın yıkılmasına adanmış ağıtlar kompozisyonudur (Michalowski, 1989: 9-10). Metnin sonunda yer alan restorasyon çağrısı kralı, İsin’in meşru varisi olarak göstermeyi amaçlayan bir kraliyet girişimin parçası olmalıdır.¹¹

Ağıtın giriş kısmında, tanrıların kente ve ülkeye vereceği ceza sıralanmaktadır. Metindeki cezalar, Sumer’in tanrılarının devrilmesi, krallığın yok edilmesi, şehrin yok edilmesi, evin yıkılması, ahırların yerle bir edilmesi, sığırların kaybolması, koyunların çoğalamaması, derelerin acı su taşınması, verimli arazilerin çoraklaşması, kralın evinde aşağılanması ve ülkede yas olmasıdır. Ayrıca annenin çocuğunu aramaması, ritüel kehanet gibi uygulamaları değiştirilmesi, Fırat ve Dicle’nin yolunu değiştirilmesi gibi cezalar da verilmiştir (Samet, 2014: 4-5).

Metnin giriş kısmında yıkımın neden kaynaklandığı gerekçelendirilmiştir. Ayrıntılar belirtilmiş ardından kenti yıkanın Anu ve Enlil olduğu aktarılmıştır. Metinde, insanların panik durumu verildikten sonra Enlil tarafından gönderilen fırtınaya değinilir (Michalowski, 1989: 37-42). Metinde oldukça canlı bir tasvir yer almaktadır:

“Sumer’deki evler korkmuştu, insanlar korkuyordu. Enlil kötü bir fırtına estirdi ardından şehre sessizlik çöktü. Nintur, ülkedeki depoların kapısını sürgüledi. Enki Dicle ve Fırat nehirlerindeki suyu tıkadı. Utu eşitlik ve adalet sözünü yok etti. İnanna, zaferi asi bir ülkeye devretti. Ningirsu Sumer’i süt döker gibi köpeklere döktü. Ülkeye kargaşa çöktü; kimsenin bilmediği, görülmeyen, adı olmayan, kavranamayan bir şey gibiydi. Topraklar korkudan şaşkına döndü. Kentin tanrısı yüz çevirdi, çobanı ortadan kayboldu. İnsanlar korkudan zor nefes alıyordu. Fırtına onları hareketsiz bıraktı, fırtına geri dönmelerine izin vermedi. Geri dönüşü yoktu, fırtına geri çekilmedi. Kara kafalı halkın çobanı Enlil’in yaptığı buydu: Enlil, sadık aileleri yok etti, sadık erkekleri yok etti, sadık

¹⁰ <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.2#>

¹¹ <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>; <https://cdli.ucla.edu/P469682>

adamların oğullarını yok etti, ilk doğanları yok etti. Gutileri dağlardan indirdi. Onların ilerleyişi, Enlil'in karşı konulmaz seli gibiydi. Kırkların büyük rüzgârı kırkları doldurdu, önlerinden ilerledi. Geniş kırsal alan yok edildi, kimse oraya kıpırdamadı. Karanlık zamanlardı ve alevlerle kavrulmuştu. Parlak zaman, bir gölge tarafından silindi. Karanlıkta burunlar yığıldı, kafalar ezildi. Fırtına yukarıdan gelen bir tırpanı, şehre çapa çarptı. O gün gök gürlendi, yer titredi, fırtına aralıksız çalıştı. Cennet kararmıştı, gölgeler kaplamıştı; dağlar kükredi. Utu ufka uzandı, dağların üzerinden tozlar geçti. Nanna zirvede yatıyordu, insanlar korkuyordu. Kentin tanrısı evinden ayrıldı ve bir kenara çekildi. Kentteki yabancılar ölümlerini bile kovaladılar. Büyük ağaçlar söküldü, orman büyümesi yok edildi. Meyve bahçelerinin meyveleri söküldü, sürgünleri temizlendi. Mahsul henüz saptayken boğuldu, tahılın verimi azaldı...yığınlar halinde yığıldılar, demetler gibi...yayıldılar. Fırat'ta cesetler yüzüyordu...silahlar kafaları parçalamıştı. Adam, "bu benim karım değil!" diyerek karısından yüz çevirdi. Anne, "bu benim çocuğum değil!" diyerek çocuğundan uzaklaştı. Verimli bir mülkü olan, "burası benim mülküm değil!" diyerek mülkünü ihmal etti. Zengin adam, mal varlığından uzaklaşmak için alışılmadık bir yol izledi. O günlerde ülkenin krallığı kirlendi. Kralın başındaki taç bozulmuştu. Aynı yolu izleyen topraklar parçalandı. Muhteşem yiyecek sunularının tapınağı olan Uruk'un yiyecek sunuları daha da kötüye gitti." (Samet, 2014: 55-77).

Sosyal, siyasi ve ekonomik açıdan kent yıkılmıştır (Michalowski, 1989: 37-69). Ağıtın ilk kısmında, yıkımın hangi kralın döneminde gerçekleştiği aktarılmıştır. Kent ağıtları, şehri restore ettiren kral tarafından yazılmıştır. Bu gelenekte, kent yıkılırken hangi kralın başta olduğu bilgisi aktarılmaz (Samet, 2014: 55-77). Fakat bu ağıtta bu bilgi sağlanmaktadır. Metinde, "*Kral sarayında hareketsiz oturuyordu. İbbi-Sin kendi sarayında ısırap içinde oturuyordu. Zevk yeri olan E-namtila'da acı bir şekilde ağladı. Bir çapayı yere fırlatan sel her şeyi yerle bir ediyordu. Büyük bir fırtına gibi kükredi dünyanın üzerinde; ondan kim kaçabilirdi ki?*"¹² (Michalowski, 1989: 37-69).

Ağıtta, Ur'un kuzey kesiminden başlayarak Kiş ve Kazallu bölgesine odaklanmaktadır. İlahi terk edilme ve yıkım hâkimdir. Tanrılar evlerini terk etmiş, tanrıçalar ise ağıtlar yakmaktadır (Michalowski, 1989: 13). Kentler, dağların yılanı olarak tasvir edilen Gutilerce işgal edilmiştir. Metinde, Kiş kenti perili kent olarak geçmektedir. Muhtemelen Kiş, Ur'dan önce benzer süreç yaşamıştır. Metnin devam eden kısımlarında, tanrıların ağıtlarına yer verilmiştir. Halkın yaşadığı ısırap metinde ele alınmıştır:

"Ana kapısında sürgüler açıldı, fırtına kapıyı kırdı. Elam, kabaran bir sel dalgası gibi geride yalnızca hayaletler bıraktı. Ur'da silahlar, kil çömlek gibi

¹² <https://cdli.ucla.edu/P469682>

kafaları parçaladı. Kaçamadılar...duvarların arasında mahsur kaldılar. Göldeki balıklar gibi kaçmaya çalıştılar. Düşman Nanna'nın E-kiş-nu-ğal'ini ele geçirdi. Ağırliğini söktüler...Heykeller kesildi. Ninigara depodan kaçtı. Tahtı onun önünde yıkıldı, kendini toza attı...Boynuzları parlayan kudretli inekleri ele geçirildi, boynuzları kesildi. Kusursuz öküzleri ve otlarla beslenen koyunları kesildi. Hurma ağaçları gibi kesilip birbirine bağlandılar. Kudretli bakır gibi sağlam palmyeler saz gibi söküldü, saz gibi koparıldı, gövdeleri yan çevrildi... Evin büyük kapı süsü devrildi, korkuluğu yıkıldı. Sağında ve solunda birbirine dolanmış vahşi hayvanlar, kahramanların vurduğu kahramanlar gibi uzanıyordu önünde...." (Samet, 2014: 55-77).

Metne göre, İbî-Sin, tanrılar tarafından seçilmiş ve onaylanmıştır (Michalowski, 1989: 7). Fırtınanın dinmesinin ardından tanrılarının geri dönmesi istenmiştir. Burada yeni bir hükümdarlığın geldiği beyan edilmektedir. Ağıtta, kralın ve soyunun devamlılığı için tanrılarca seçilmişliği vurgulanmaktadır (Heskett, 2011: 12).

Ağıtta lanetleme kısmı yer alır. Lanet, krallığın düşmanlarına yazılmış ve şekillendirilmiştir.¹³ Kimi araştırmacılar, ağıtta bahsedilen yıkımın fiziksel bir yıkım olmadığı, kentteki fiyat artışları, enflasyon ve kıtlıktan kaynaklanan ekonomik yıkımın kast edildiğini öne sürmektedir (Aytan, 2023: 185). Fakat metinde açıkça belirtilen yıkım ifadeleri şehrin bir istilaya maruz kaldığını göstermektedir.

Ağıtta, diğer metinlerde olduğu gibi zamansal bir ifade yoktur. Sadece tek bir kentin yıkılması değil, kompleks olarak birçok kentin yıkıldığı bilgisi söz konusudur. Diğer ağıtlardaki gibi kentin hiyerarşisi ve ekonomisi yıkılmıştır. Bu ağıtı özel kılan yıkımın da yeniden inşaatın da aynı kral tarafından gerçekleştirildiğine dair bilgilerin yer almasıdır.

2.4. Eridu Ağıtı

Ağıt, 8 kirugu'dan oluşmaktadır (Michalowski, 1989: 6). Fakat kopyalar oldukça parçalıdır. Bu nedenle tam anlamıyla bir bütünlük oluşturulamamıştır. Kentin yıkılışı ele alınmakla beraber metin doğrudan ilahi terk ile başlamaktadır (Heskett, 2011: 19). Eridu'da, tanrı Enki ve Damgalnunna'nın tapınaklarını, şehri terk etmelerini konu almaktadır (Green, 1978: 127-28).

Metnin ana teması yıkım ve ilahi terk edilmedir. Birinci kirugu, şiddetli bir fırtınanın şehri kaplamasıyla başlamaktadır. Fırtına, kentte

¹³ <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>

yankılanmaktadır. Yıkım ana kapıdan başlamıştır.¹⁴ Yıkım, zigguratın iç ve kutsal alanlarıyla devam etmektedir. Yıkım ve ilahi terk ayrıntılı biçimde ele alınır ve ifadeler sıklıkla yenilenmektedir. Metin, Eridu'da meydana gelen felaketi metaforik biçimde aktarmaya devam eder.¹⁵

“bir yağmur gibi yağdı, sertçe. Parlak gün ışığının parladığı kentte gün kararı. Parlak gün ışığının parladığı Eridu'da gün kararı. Güneş ufuktan batmış gibi karanlığa gömüldü. Tanrı Anu şehri lanetlemiş gibi yok oldu. Enlil ona öfkelenmiş gibi Eridu, Abzu eğildi. Yıkıldı kent, yıkıldı tapınak... Kralı sanki yabancı bir kentmiş gibi kentinin dışında kaldı. Acıyla ağladı. Enki sanki yabancı bir kentmiş gibi kentinin dışında kaldı. Acı acı ağladı. Zarar gören şehri uğruna acı gözyaşları döktü. Hanımı uçan bir kuş gibi kentini terk etti...”

Bu esnada yerleşimin tamamı ve halkı yok edilmiştir. İkinci ve üçüncü kirugu oldukça kırıklıdır. Metinde tam anlamıyla bir bütünlük oluşturulamamıştır. Şiirsel anlatı, tekrarlanmalarla devam eder: “*Enki, kendisi için bir ağıt yaktı. Abzu'nun kralı Enki, yabancıymış gibi kent dışında kaldı. Eşi, saf, şefkatli ve sadık ineği Damgalunna, göğsünde elleri, gözlerinde elleri çığlık atıyor, saçlarını tel gibi yolup acı bir ağıt yakıyordu.*” (Green, 1978: 128). Enki'nin kentinin dışında kaldığı vurgusu birkaç kez daha yapılmıştır. Metinde, tanrıçaların ağıtına yer verilmektedir. Metnin devamında, kutsal alanların, tanrıların kült objelerinin ve tapınak personellerinin uğradığı saldırıyı aktarmaktadır. Bu esnada, kentin koruyucu tanrılarının yıkımdan duyduğu üzüntü aktarılmaktadır (Green, 1978: 128).

Metne göre, kentin yıkımını Anu ve Enlil istemiştir. Yıkım fırtına biçimindedir. Kapılar teker teker kırılarak yok edilmiştir. Aslan yüzlü kapıların, tapınak arşivlerinin ve tapınak bekçilerinin yok edilişi ele alınmaktadır (Green, 1978: 134):

“Kükreyen bir fırtına onu bir pelerin gibi örttü, yayıldı üzerine çarşaf gibi. Eridu'yu bir pelerin gibi örttü, yayıldı üzerine bir çarşaf gibi. Kentte, öfkeli bir fırtına yankılandı... Eridu'da öfkeli bir fırtına yankılandı... Sesi bir kum fırtınasındaymış gibi sessizliğe boğuldu...İnsanları...Eridu bir kum fırtınasındaymış gibi sessizliğe boğuldu...halkı... Efendisi bir yabancıymış gibi dışında kaldı kent... acıyla ağladı...Baba, Enki sanki bir yabancıymış gibi dışında kaldı kent, ağladı acıyla. Kentinin zarar görmesine acıyla ağladı. Eşi, uçan bir kuş gibi terk etti şehri, Yüce Tapınağın annesi saf Damgalunna, kentini terk etti. Saf ayınlerin kentinde yerle bir oldu ayınler. İlahi ayınleri ayınlerin en yücesi olan kentin ayınleri değiştirildi. Eridu'da harabeye döndü her şey...”

¹⁴ <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/inscriptions/2229567>

¹⁵ <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.6>

Metnin son kısmında, övgüler ve ağıtlar yer almaktadır. Kentin yok edildiği, evlerin yıkıldığı ve törenlerin yapılamayacağı bilgisi yer almaktadır. Metne göre, Enlil, Sumer'e kötülük ederek onu tufanla harap etmiştir (Peled, 2015: 42). Ağıtta, kentin inşa süresi ile yıkılış süresi arasındaki farka değinilerek bir hesaplama yapılmaktadır. Ağıtın en sonunda, feryat eden ve üzülen krala karşı sabırlı olması gerektiği bilgisi yer almaktadır (Peled, 2015: 43). Fakat kralın kim olduğundan bahsetmez.¹⁶

Green, kralın İşme-Dagan ya da Larsa kralı Nur-Adad olabileceğini belirtmektedir (Green, 1978: 129). İşme-Dagan'a ait Enki'ye adanmış bir kraliyet ilahisinde, tanrı adına kutlama yaptığı bilgisi aktarılmaktadır. Metnin içerik ve karakteristik yapısı, ziyafet ve dua bölümüne benzemektedir. Kralın döneminde çok sayıda ilahinin bestelenmiş olduğu gerçeği göz önüne alındığında, metnin İşme-Dagan'a ait olması muhtemeldir. Fakat metnin, kraliyet ilahisi olduğunu gösteren bir kanıt yer almamaktadır. Ayrıca İşme-Dagan'ın Eridu'da yaptığı herhangi bir yenilenme faaliyetine ilişkin başka herhangi bir veri bulunmamaktadır. Green'e göre, Nur-Adad'ın hem arkeolojik hem de yazılı kaynaklarda yer alan kanıtları, Enki için Eridu'da bir tapınak inşa ettiği ve her sene inşaatın kutlandığını aktarmaktadır (Green, 1978: 129-30). Bu nedenle Nur-Adad tarafından yapılan inşaata bir gönderme olması söz konusudur.

Ağıt, yıkım gerçekleşip kent yeniden kısmen eski statüsüne kavuştuktan sonra, olayların unutulmaması adına yapılan bir hatırlatmadır. Bu hatırlatma, toplumun belleğinde yer alan bu sansasyonel yıkıma dair anıların korunmasını öncelik ederek toplumsal belleği canlı tutma amacı taşıyor olabilir. Ağıtların teolojik yönü, tanrıları sakinleştirmek, gelecekteki felaketi önlemek, yaşananları hatırlatmak ve bunları yeniden yaşamamanın önlemini almaktır.

2.5. Nippur Ağıtı

Nippur ağıtı, 12 kirugudan oluşmaktadır (Michalowski, 1989: 6). Metin, Nippur'da kaydedilmiştir. Üzücü bir tonlamayla başlayan ağıt, özellikle restorasyon kısmıyla beraber neşeli bir tonda bitmiştir (Heskett, 2011: 20). Açıkça acı çeken bir kent görüntüsü vardır. İşme-Dagan, Enlil'in emriyle restorasyon için seçilmiştir. Kral burada seçilmiş kurtarıcıdır ve bu ağıt yıkımdan en az 50 sene sonra kralın himayesinde yazılmıştır (Samet, 2014: 6).

¹⁶ <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/inscriptions/2229567>

Nippur ağıtı, ağıt türü metinler içinde istisnadır. Metin, kült ağıtları ve kraliyet ilahisi tarzına benzemektedir (Samet, 2014: 5). Ağıtın ilk kısmı, tipik kent ağıtlarının yıkımına odaklanırken, ikinci kısmı İşme-Dagan'ın gerçekleştirdiği tapınağın restorasyonunu kapsamlı tanımını oluşturmaktadır. İşme-Dagan'ı tasvir eden sosyo-politik bir çalışmadır. Nippur'un seçilmiş kurtarıcısı, metnin daha uzun ve daha ayrıntılı kısmında kendisini övmektedir. Bu açıdan metinde kralın rolü merkezidir (Samet, 2014: 8). Ritüelleri gerçekleştiren de bizzat kendisidir. Metin, kraliyet meşruyetinin siyasi çerçevesini oluşturmaktadır.

Bölümler arası benzerlik olmakla beraber metin, iki ana temaya ayrılmaktadır. Giriş kısmı kentin yıkımından bahsetmekle beraber, ikinci kısım kurtarıcı krala odaklanmaktadır.¹⁷ İkinci kısım, içerik olarak metinde daha fazla yer kaplayan kısımdır. Metin şiirsel bir dille yazılmıştır. Duygu ifadeleri yoğunudur. Ağıt ritüeller eşliğinde törende sunulma amacı taşımaktadır.

Kent ağıtı, açıkça bir sorgulama ile başlamaktadır. Bu sorgulama, ilahi terk ya da yıkıma değil, yeniden restorasyona odaklanmaktadır: “*Sığır ağılı en önde gelen ilahi güçler için inşa edildikten sonra nasıl perili bir yer haline geldi? Ne zaman restore edilecek? Bir zamanlar kaderin tuğlası nereye atılmıştı? Onun ilahi güçlerini kim dağıttı?*”¹⁸ Ağıt kentin boşalması, ayınların terk edilmesi ve Kara kafalıların çoğalamamasına odaklanmaktadır.

İkinci kirugu, tapınağa odaklanmaktadır. Tapınağın hem bir yapı olarak yıkılması hem de içeriğini oluşturan ekonomik, sosyal ve siyasi düzenin yıkılması söz konusudur. Bu kısımda da kara kafalılar ve onlara bahşedilenler vurgulanmaktadır “*Kendisinden önce gelen tüm ülkelerin gerçek tapınağı - doğru yolu seçen kara kafalı insanlar, efendilerinin onlara kızdığı ve öfkeyle yürüdüğü neyi bıraktılar?*”

Üçüncü ve dördüncü kirugu, yıkımın Enlil ve Enlil'in fırtınasından kaynaklandığını aktarmaktadır. Diğer ağıtlarla kıyaslandığında katliam ve yıkım tasvirleri ayrıntılı değildir. Tapınağın fiziksel ve sosyal işleyişine göndermeler bulunur. Tapınağın yıkımından kaynaklı hüznün, kral İşme-Dagan tarafından sonlandırılacağı tanrı tarafından müjdelenmiştir.¹⁹ Aynı

¹⁷ <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.4#>; <https://cdli.ucla.edu/P469683>

¹⁸ <https://cdli.ucla.edu/P469683>

¹⁹ <https://cdli.ucla.edu/P469683>

zamanda sağ kalanlar, davullar eşliğinde ağıt yakmaktadır (Akkuş Mutlu, 2021: 29-30).

Beşinci kirugu, İşme-Dagan'ın restorasyonunu konu almaktadır: “*Orada kahraman İşme-Dagan'ın önünde durdu ve ona en değerli yeri, E-kur'u tamamen yeniden inşa etmesi emrini verdi! Kadim mülkünü restore etti! Enlil, İşme-Dagan'a ziggurat tapınağını restore etmesini, gün gibi parlamasını ve kürsüsü platformuna yerleştirmesini emretti!*”²⁰

Metin beşinci kirugu'dan on ikinci kirugu'ya kadar, kralın başarısını övmekte, kralı müjdelemekte ve tanrılarca seçilmişliğini vurgulamaktadır. Metinde, “*Her ne kadar Sumer ve Akad düşman tarafından lekelenmiş olsa da, daha sonra kalpler yatıştı, ruhlar sakinleşti! Böylece tüm büyük tanrıların merhameti vardı! Yorgunluğa gömülenleri gördüler ve onları oradan çıkardılar! Yıkılan kentinizi yeniden ayağa kaldırdılar!*”²¹ benzeri ifadeler sıklıkla vurgulanmaktadır. Bir törende seslendirildiği ve belki de canlandırıldığı anlaşılan metin, kral İşme-Dagan'ın bir propagandasıdır.

Bu ağıtta, İşme-Dagan ana kahramandır. Metin tam bir ritüel görünümündedir. Ritüel de krala odaklanmaktadır. Bu açıdan kentin restorasyonu değil, kralın lütfü, sonsuz egemenlik, başarı ve bolluk gibi kavramlar ön plandadır (Samet, 2014: 11).

2.6. Kiş Ağıtı

MÖ III. binyılın ortası ya da sonlarına tarihlenen metin, Nippur'da Ninurta tapınağına yakın bir yerde ele geçirilmiştir. Nippur'un en erken süreçte yaratılan ilk kent olduğu vurgusu yer almaktadır. Metin, bir ağıt metni değildir. Fakat tema ve içeriğin biçimlendirilmesi açısından ağıt türü metinlere benzer örnek teşkil etmektedir.

Öncelikle metin bir kozmogoniyle başlamaktadır. Nippur'da ilk yaratılışa dair atıflar yer alır. Tanrı Enki ve Ninhursag'a dair bilgiler yer almaktadır. Enki ve Ninhursag, eski bir Sumer yaratılış mitosunda geçmektedir. Dilmun'da geçen mitos Enki ve Ninhursag arasındaki ilişkiyi konu almaktadır. Enki, bu ilişkiden doğan tanrılar ve ürettiği bitkileri açgözlülükle tükettiği için Ninhursag tarafından terk edilir ve lanetlenir. Enki lanetlendiği için hastalanır ve ölmeye başlar. Daha sonra diğer tanrıların Ninhursag'ı ikna etmesiyle Enki iyileşir (Kramer, 1999: 107-10).

²⁰ <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.4#>

²¹ <https://cdli.ucla.edu/P469683>

Eski bir yaratılış mitosuna atıfta bulunan Kiş ağıtında, yaratılış anlatısının ardından bir yıkımdan bahsedilmektedir. Yıkım, fırtına metaforuyla anlatılmaktadır. Kiş'in kutsal bölgelerinde fırtınanın şiddetlenerek kenti yıktığı bilgisi aktarılmaktadır. Ardından tanrı Ninurta'ya atıfta bulunulur. Metin oldukça kırıklıdır. Kiş kentinde meydana gelen felaketin boyutu metinde korunamamıştır. Fakat tanrıça Ninhursag, kenti terk etmiştir. Ninurta'nın bir müdahalesi sonrası Kiş kentine yeniden düzenin gelmesinden bahsetmektedir. Kentte her şeyin normale dönmesiyle Ninhursag, Kiş kentine geri dönmüştür.

Kentin kuruluşu ve yaşadığı güzel günler ifadesi yer almaktadır. Kırıklı kısımlarda, kentin başına gelen kötü olaylar yer alır. Bu, 'ele geçirildi, söküldü, dağıldı' ifadesiyle aktarılmıştır. Lisman, metindeki tanrıların diyalogları, yıkım ve şiddetin ve hemen bunların ardından yer alan ağıttan yola çıkarak metnin bir ağıt metni olabileceğini düşünmektedir (Lisman, 2016: 145-48). Fakat bu metinde açıkça bir düşman unsuru yer almaz. Kentte acı suların çoğalması, hemen peşinde meydana gelen yiyecek ve içecek kıtlığı ile kentin ve kent tapınağının terk edilmesi söz konusudur (Reid, 2022: 128). Espak ise metnin yaratılışa ilişkin Enki ve Ninhursag metnine benzer anlatım ve temaya sahip olduğundan bahsetmektedir (Espak, 2015: 210).

Sonuç

Eski Mezopotamya'da ağıt yakmak, kişisel ya da kolektif kayıplara üzülmeyle sınırlı değildi. Aynı zamanda işlevseldi. Öngörülebilir felaketleri engelleme amacı taşımaktaydı. Potansiyel olarak felaket olduğu düşünülen durumlarda, ağıtlara başvurulmaktaydı. Bu durum ağıtları, olası bir eskatolojik son ihtimaline karşı tarihsel gerçeklikten kurgulanmış metinler olduğunu göstermektedir. Kent ağıtları, anma amaçlı değildir. Gerçekleşmiş yıkıcı bir olayın kendisi baz alınarak, meydana gelebilecek gerçek bir olaya gönderme yapmaktadır. Yeniden yapılanmış bir kentin geçmişte nasıl yıkılıp yağmalandığına yapılan gönderme paradoks değil, potansiyeli vurgulamaktır.

MÖ III. binyılın sonunda Ur'un çöküşünün ardından yeniden yapılanma sürecinde, iç siyasette yeni paradigmalara ortaya çıkmıştı. Kralların görevleri arasında zayıflamış kentleri restore etmek de yer almaktaydı. Ardından gelen iktidar mücadelesinde yöneticiler, siyasi gücün yanı sıra dini otoritelerini de meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bu dönemde birçok kent ağıtı

oluşturulmuştur. Bu açıdan kent ağıtları, kraliyet propagandasının ürünleridir.

Uruk ve Nippur ağıtları İşme-Dagan tarafından yazdırılmıştır. Bu belgeler, kralın kentin yıkılışından yaklaşık 50 yıl sonra yazdığı kendi propagandasıdır. İşme-Dagan'ın izinden giden İbbi-Sin de ikinci Ur ağıtı olarak bilinen Sumer ve Ur ağıtını yazdıran kraldır. Bir diğer kral Nur-Dagan'da benzer bir ideolojiyle Eridu'nun restore edilmesinden sonra yazdığı ağıtla kendi propagandasını yapmıştır.

Ağıtlarda yıkım kararını veren tanrılardır. Tanrıların insanları cezalandırma gerekçesi kendilerinin kurduğu düzenin sağlanamamasından kaynaklanmış olmalıdır. Fırtına, sel ve kükreme metaforuyla benzetilen yıkımın kararını Anu ve Enlil vermiştir. Bahsi geçen yıkım ve düzenin bozulması yalnızca fiziksel anlamda gerçekleşmemiştir. Halkın katledilmesi ya da eskiden krala sadık olan kimselerin düşmanla işbirliği yapması gibi sosyal hiyerarşi ve düzenin yıkılması metinlerde aktarılmıştır. Ağıtlarda ekonomik yıkılmaya da değinilmiştir. Tarım alanları, ahırlar, sulama alanları ve depolama alanlarının tahrip edilip yıkılması kenti meydana getiren ekonomik alt yapının yok olması demektir.

Tapınakların yıkılmasına genişçe yer verilmiştir. Kentin koruyucu tanrıları tapınakların yıkılmasının ardından kentleri terk etmiştir. Tanrıçalar ise ritmik, şiirsel ve tekrarlanmaların yer aldığı ağıtlar yakarak şehirde kalmıştır. Tanrının kentleri terk etmesi, ilahi terk motifidir. Ağıtlar ise bu motifin yer aldığı en eski belgelerdir.

Kentlerin yıkımı metaforik olarak geceye benzetilmiştir. Yalnızca Ur ağıtında yıkım gerçek zamanlı gece yaşanmıştır. Yıkımın ardından yapılan restorasyon, yeniden doğuşu sembolize etmektedir. Bu sembolizm metinlerin ana fikirleridir ve teolojik bir görüntüye sahip olsa da siyasidir.

Erken Dönem Sumer ağıtlarının sözlü versiyonlarının içeriği daha akıcıdır. Belirli bir ağıt her icra edildiğinde tekrarlanan belirli dizeler, pasajlar ve temalar aynı kalmış fakat zaman içinde kompozisyon değişmiştir. Kent ağıtlarının, sözlü ve yazılı tarih arasındaki ilişkide alışılmışın aksine içeriğin sözlü olarak geliştiği yazılı olarak ise fazla müdahaleye uğramadığı ve bu açıdan içeriksel özelliklerini kaybetmediği görülmektedir. Ağıtlar, enstrümanlar eşliğinde rahipler tarafından yapılsa da törensel bir amacı yoktur. Ağıtların icra edilmesi takvim dışı bir olaydır. Ağıtların icra edilmesini içeren hem takvimsel hem de takvim dışı ritüellerde, ağıtlar

genellikle tapınağın dışında, çoğunlukla da alaylar bağlamında gerçekleştirilirdi. Bundan dolayı geçiş ritüelleri, apotropaik ritüeller ya da inisiyasyon ritüelleri içerisinde yer almaktaydı. Ağıtlar, gelecek tarihler için kırılmadır. Ritüeller, enstrümanlar ve törenler eşliğinde gerçekleşen ağıtlar, ilahi iletişim, sözlü tanım gibi söylemsel özelliklere sahiptir. Söylemsel yapısı, duygu aktarımlı jest ve mimiklerin de eklenmesiyle duygusal katılıma neden olmakta, tüm katılımcılarda empati uyandırmaktadır. Performans amacı gösteren kanıtlarla beraber ağıtların, toplum belleğinde yer alması, edinen yerin sürekli olarak yinelenmesi böylece hem gelecek bir felakete karşı önlem olması beklenirken aynı zamanda toplumun yaşadığı trajediyi nesiller boyunca aktarmıştır.

KAYNAKÇA

- AKKUŞ MUTLU, Suzan (2014), “Eski Mezopotamya’da Beddua ve Felaketlerden Korunma Ritüeli”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi* 9, 280-93.
- AKKUŞ MUTLU, Suzan (2018), *Eski Mezopotamya’da Törenler*, Basılmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- AKKUŞ MUTLU, Suzan (2021), “Eski Mezopotamya ve Anadolu’da Davul Çalma Geleneği: Sumer ve Hitit Örneği”, *Akademik MATBUAT*, 5.1, 25-42.
- ARBÖLL, Troels Pank (2020), *Medicine in Ancient Assur: A Microhistorical Study of the Neo-Assyrian Healer Kişir-Aššur*, Brill, London.
- ARTUN, Erman (2009), “Çukurova Ağıt Söyleme Geleneğinde Ölüm Dışı Söylenen Ağıtlar”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 01, 52-72.
- AYTAN, Arslan Ozan (2023), “Üçüncü Ur Hanedanlığı’nın Yıkılış Sürecinde Nüfus Baskısı, İklim Değişikliği ve Tahıl Kıtlığı”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 23.1, 179-94.
- BACHVAROVA, Mary (2008), “Sumerian Gala Priests and Eastern Mediterranean Returning Gods: Tragic Lamentation in Cross-cultural Perspective”, Ed. A. Suter, *Lament Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford, Oxford University Press, 18-52.
- BELL, Catherine (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford.
- BLACK, Jeremy (2004), *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford University Press, Oxford.
- BRISCH, Nicole (2011), “Changing Images of Kingship in Sumerian Literature”, Ed. Karen Radner, Eleanor Rabson, *The Oxford Handbook of Cuneiform*

- Culture*, Oxford University Press, Oxford, 706-724.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199557301.013.0033>
- BULUT, Esra, KURT Mehmet (2020), “MÖ 3. ve 2. binyıllarda Mezopotamya’da Sulama Kanalları ve Toplumsal Yaşama Etkileri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 30.2, 415-26. doi: <https://doi.org/10.18069/firatsbed.701578>.
- COHEN, Mark (1979), *Balag-compositions: Sumerian Lamentation Liturgies of the Second and First Millennium BC*, Undena Publ, USA.
- ÇAYIR, Murat (2020), “Eski Mezopotamya Mitolojisinde İnsanın Yaratılışı”, *Antropoloji*, 39, 98-102. doi: <https://doi.org/10.33613/antropolojidergisi.684530>.
- DELNERO, Paul (2020), *How to do Things with Tears: Ritual Lamenting in Ancient Mesopotamia*, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, Berlin.
- DEMİRCİ, Kürşat (2013), *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- ESPAK, Peter (2015), *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- FELD, Steven (1990), *Wept Thoughts: The Voicing of Kaluli Memories*, Slavica Publishers, Bloomington.
- FILARSKI, Wered (2017), “Lamentations: A Comparison between Mesopotamia and Judea”, *The Jewish bible quarterly*, 45, 87-98.
- FRAHM, Eckart (2010), “The Latest Sumerian Proverbs”, Ed. Sarah Melville, Alice Slotsky, *Opening the Tablet Box: Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster*. Brill, London, s. 155-184. https://doi.org/10.1163/9789004186569_011
- FREUD, Sigmund. (1917), “Mourning and melancholia”, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, 14, 237-258.
- GABBAY, Uri (2014), “The Balağ Instrument and its Role in the Cult of Ancient Mesopotamia”, Ed. J. Westenholz Goodnick, Y. Maurey, E. Seroussi, *Music in Antiquity The Near East and the Mediterranean*, De Gruyter Oldenbourg, 129-147.
- GABBAY, Uri (2021), “Defeat Literature in the Cult of the Victorious: Ancient Mesopotamian Sumerian City Laments”, Ed. Katherina Streit, Marianne Grohmann, *Culture of Defeat Submission in Written Sources and the Archaeological Record*, Proceedings of a Joint Seminar of the Hebrew University of Jerusalem and the University of Vienna, October 2017, Gorgias Press. USA, 121-138. <https://doi.org/10.31826/9781463241889-008>

- GREEN, M. W. (1978), "The Eridu Lament", *Journal of Cuneiform Studies*, 3, 30, 127-167. <https://doi.org/10.2307/1359696>
- GREEN, M. W. (1984), "The Uruk Lament", *Journal of the American Oriental Society*, 104, 2, 253-279. <https://doi.org/10.2307/602171>
- HALLORAN, John (2006), *Sumerian Lexicon Version 3.0*. Logogram publishing.
- HESKETT, Randall (2011), *Reading the Book of Isaiah: Destruction and Lament in the Holy Cities*, Springer.
- JACOBS, John (2016), "The City Lament Genre in the Ancient Near East", Ed. Mary Bachvarova, Dorata Dutsch, Ann Suter, *The Fall of Cities in the Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 13-35. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139424387.004>
- JACOBSEN, Thorkild (1939), *The Sumerian King List*, Michigan: Cushing-Malloy Inc.
- JAQUES, Margeret (2011), "Metaphern als Kommunikationsstrategie in den mesopotamischen Bußgebeten an den persönlichen Gott. (2011)", Ed. Jaques Margaret, *Klagetraditionen: Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*. Fribourg: Orbus Biblicus et Orientalis, Fribourg: Orbus Biblicus et Orientalis, 3-20.
- KILIÇ, Yusuf, ESER, Elvan (2022), *Nuh Tufanı Yazılı Kaynaklar Işığında Mukayeseli Tufan Olayı*. İstanbul: Çizgi Kitapevi.
- KRAMER, Samuel Noah (1940), *Lamentation Over the Destruction of Ur*, University of Chicago Press, Chicago.
- KRAMER, Samuel Noah (1967), "Reflections on the Mesopotamian Flood: the Cuneiform Data New and Old", *Expedition* 9, 4, 12-19.
- KRAMER, Samuel Noah (1999), *Sumer Mitolojisi*, Çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- KRUGER, Paul (2012), "Disaster and the topos of the World Upside Down. Selected Cases from the Ancient Near Eastern World" Ed. Angelika Berlejung, *Disaster and Relief Management/Katastrophen und ihre Bewältigung*, Mor Siebeck, Münster, 391-424.
- KUTSCHER, Raphael (1975), *Oh angry sea: The history of a Sumerian congregational lament= A-ab-ba hu-luh-ha*. Yale University Press, New Haven.
- LAMBERT, Wilfred (2013), *Babylonian Creation Myths*. Indiana: Eisenbrauns.
- LENZI, Alan (2010), "Invoking the God: Interpreting Invocations in Mesopotamian Prayers and Biblical Laments of the Individual", *Journal of Biblical Literature*, 129, 2, 303-315. <https://doi.org/10.2307/27821021>

- LENZI, Alan (2015), “The language of Akkadian prayers in Ludlul bēl nēmeqi and its significance within and beyond Mesopotamia” Ed. Robert Rollinger, Erik van Dongen, *Mesopotamia in the Ancient World: Impact, Continuities, Parallels*, Ugarit Verlag, Münster, 67-105.
- LISMAN, Jan (2016), “The Barton Cylinder: A Lament for Keš?” *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Gezelschap Ex Oriente Lux*, 46, 145-178.
- LOISEL, Anne-Caroline Rendu (2020), “From Landscape to Ritual Performances: Emotions in Sumerian Literature”, Ed. Shih-Wei Hsu, Jaume Llop Rauda, *The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Brill, Leiden, 283-305. https://doi.org/10.1163/9789004430761_014
- LÖHNERT, Anne (2011), “Manipulating the Gods: Lamenting in Context”, Ed. Karen Radner, Eleanor Rabson, *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford University Press, Oxford, 402-417.
- MASALCI ŞAHİN, Gülgüney (2018), *Hititlerde Müzik, Müzik Aletleri ve Müzisyenler*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- MICHALOWSKI, Piotr (1989), *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Eisenbrauns, Winona Lake.
- MIRELMAN, Sam (2021), “Lament and Ritual Weeping in the “Negative Confession” of the Babylonian Akītu Festival”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 21, 1, 42-74. <https://doi.org/10.1163/15692124-12341318>
- NAİBOĞLU, Nihan (2019), “Kentleşmenin Kökeni Mezopotamya’da İlk Kentler” *MSGŞÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 3.20, 211-224.
- NOMER, Naciye Zeynep, SEVGİ, Ece (2023), “Ağı ve Ağu Sözcüklerinin Yöresel Bitki Adlarında Kullanımının Değerlendirilmesi”, *Avrasya Terim Dergisi*, 11.3, 109-123.
- ÖZDOĞAN, Mehmet (2006), “Büyük Sırrın Arkeolojik Keşfi: Nuh Tufanı” *Atlas Dergisi*, 157, 58-73.
- PELED, Ilian (2015), “A New Manuscript of the Lament for Eridu”, *Journal of Cuneiform Studies*, 67, 39-43. <https://doi.org/10.5615/jcunestud.67.2015.0039>
- PETTER, Donna Lee (2011), *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, Academic Press, Göttingen.
- PRINSLOO, Gert T.M. (2013), “Suffering Bodies – Divine Absence: Towards a Spatial Reading of Ancient Near Eastern Laments with Reference to Psalm 13 and An Assyrian Elegy”, *Old Testament Essays*, 26, 777-806. <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2015/v28n3a13>

- PROPP, Vladimir (1984), *Theory and History of Folklore*, University of Minnesota Press, Minnesota.
- REID, Nicholas (2022), *Prisons in Ancient Mesopotamia: Confinement and Control Until the First Fall of Babylon*, Oxford University Press, Oxford.
- SAMET, Nili (2014), *The Lamentation over the Destruction of Ur*. Eisenbrauns Press, Winona Lake.
- SOOHOO, Anthony (2019), *Violence against the Enemy in Mesopotamian Myth, Ritual, and Historiography*, Basılmamış Doktora Tezi, New York University Study of the Ancient World, New York University.
- STEINERT, Ulrike (2020), “Pounding Hearts and Burning Livers: The “Sentimental Body” in Mesopotamian Medicine and Literature”, Ed. Shih-Wei Hsu, Jaume Llop Rauda, *The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Brill, Leiden, 410-469. https://doi.org/10.1163/9789004430761_018
- SÜNBL, Nazan (2024), “Eski Mezopotamya’da İki Kült Sanatçısı: Assinnu ve Kurgarru”. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 43.76, 23-45. <https://doi.org/10.35239/tarihastirmalari.1420145>
- TOLBERT, Elizabeth (2008), “Voice, Metaphysics, and Community: Pain and Transformation in the Finnish-Karelian Ritual Lament”, Ed. Sarah Coakley, Kay Kaufman Shelemay, *Pain and Its Transformations: The Interface of Biology and Culture*, Harvard University Press, Harvard, 147-165. <https://doi.org/10.4159/9780674271531-018>
- VELDHUIS, Niek (2021), *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and the Birds: With a Catalogue of Sumerian Bird Names*, Brill, Leiden.
- WILCE, James (2005), “Traditional Laments and Postmodern Regrets”, *Journal of Linguistic Anthropology*, 15, 60-71.
- ZIEGLER, Nele (2011), “Music, the Work of Professional”, Ed. Karen Radner, Eleanor Rabson, *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford University Press, Oxford, 288-313.

Çevrim İçi Kaynaklar

- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, (1920-):
<https://isac.uchicago.edu/research/publications/chicago-assyrian-dictionary>
- The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (1974-)
<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.2#>
- The Open Richly Annotated Cuneiform Corpus (2007-)
<https://oracc.museum.upenn.edu/>

ESKİ MEZOPOTAMYA KAYNAKLARINDA
KENT AĞITLARI

The Pennsylvania Sumerian Dictionary (1974-)
<https://psd.museum.upenn.edu/nepsd-frame.html>.
The Cuneiform Digital Library Initiative (1998-)
<https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/>

**DEHUMANISATION OF COLONISED HUMANS REVISITED:
RACIAL SPECIESISM AND CALIBAN'S "EXPLOD[ING]
PROSPERO'S OLD MYTH" IN AIME CESAIRE'S A TEMPEST***

*Sömürülen İnsanların İnsandılaştırılması Üzerine Yeniden Düşünmek:
Aimé Césaire'in A Tempest Adlı Oyununda Irksal Türçülük ve Caliban'ın
"Prospero'nun Eski Mitini Yerle Bir Etmesi"*

İmren YELMİŞ**

ABSTRACT: The political turmoil between the 1950s and the 1970s that stemmed from the liberation movements in Africa, and in the Caribbean Islands, in which African/ black diaspora is so common, triggered many writers of the time to visit colonial literature in order to be able to find a meaning for the liberation struggles of the blacks. Similarly, Aimé Césaire, a Francophone literary and political figure, revisited Shakespeare's The Tempest (around 1611), and adapted it into A Tempest (Une Tempête, 1969). A Tempest is a play in which Shakespearean Prospero's strong and univocal status is replaced by strong and rebellious Caliban, who subverts all the colonial discourses that marginalise and dehumanise the blacks. In the light of these discussions, this paper aims to discuss that in A Tempest, Caliban becomes an instrument for Césaire in order to demarginalise the blacks contrary to Prospero's dehumanising methods applied through racial speciesism. By means of Caliban's "explod[ing] Prospero's old myth", Césaire wants to prove that blacks are humans, too, with a glorious history and identity to be proud of.

Keywords: Racial Speciesism; Dehumanisation of Colonised Humans; "Thingification"; Rebellious Language; "Explod[ing]" Old Colonial Myths

ÖZ: 1950'ler ve 1970'ler arasında, Afrika'da ve Afrika/ siyahi diasporasının yoğun olduğu Karayip Adaları'nda gerçekleştirilen özgürlük hareketlerinden kaynaklanan politik çalkantılar, siyahilerin özgürlük mücadeleleri konusunu daha da anlamlı kılabilmek için o

* This article is the revised and extended version of my paper entitled as "Questioning the Dehumanisation of Colonised *Humans* by Means of a Rebellious Language: Aimé Césaire's *A Tempest*" that I presented at "8. International BAKEA Symposium" (1-3 November 2023).


** Dr., Hacettepe Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, imren.yelmis@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1316-2191




dönemki yazarların pek çoğunu sömürgecilik dönemi edebiyatını ziyarete sevk etti. Frankofon bir edebî ve politik şahsiyet olan Aimé Césaire, Shakespeare'in The Tempest (Fırtına) (yaklaşık olarak 1611) adlı oyununa yeniden dönüp, onu, A Tempest'a (Bir Fırtına) (Une Tempête, 1969) uyarladı. A Tempest, siyahileri marjinalleştiren ve insandışılaştıran sömürgecilik söylemlerini yerle bir eden, güçlü ve asi Caliban karakterinin, Shakespeare'in çizdiği Prospero'nun güçlü ve tek sesli duruşunun yerini aldığı bir oyundur. Bu tartışmalar ışığında bu makale, A Tempest'ta, Prospero'nun, ırksal türcülük aracılığıyla uyguladığı insandışılaştırma yöntemlerinin aksine, Césaire'in, Caliban karakterini, siyahileri ötekileştirilmekten uzak tutmak için bir araç olarak kullandığını tartışmayı amaçlamaktadır. Césaire, Caliban'ın "Prospero'nun eski mitini yerle bir etmesi" aracılığıyla, siyahilerin de gurur duyulacak şanlı bir tarih ve kimlikleri olan insanlar olduğunu kanıtlamak istemektedir.

Anahtar Kelimeler: Irksal Türcülük; Sömürülen İnsanların İnsandışılaştırılması; "Şeyleştirme"; Asi Dil Kullanımı; Sömürgeci Mitlerinin "Yerle Bir Edilmesi"

Cite as / Atf: YELMİŞ, İ. (2024). Dehumanisation of Colonised Humans Revisited: Racial Speciesism and Caliban's "Explod[ing] Prospero's Old Myth" in Aime Cesaire's A Tempest. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 14(28), 237-268. <https://doi.org/10.33207/trkede.1472379>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External

Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Introduction

"The earth seemed unearthly. We are accustomed to look upon the shackled form of a conquered monster, but there-- there you could look at a thing monstrous and free. It was unearthly, and the men were--No, they were not inhuman. Well, you know, that was the worst of it--this suspicion of their not being inhuman. It would come slowly to one. They howled, and leaped, and spun, and made horrid faces; but what thrilled you was just the thought of their humanity-- like yours--the thought of your remote kinship with this wild and passionate uproar. Ugly. Yes, it was ugly enough" (Conrad, 2005: 41-42).

Throughout the colonisation and slavery periods, there was colour prejudice against black people in the New World and Africa, as exemplified in the Congolese mentioned in Marlow's words above taken from Joseph Conrad's highly striking novella, *Heart of Darkness* (1899) in which the theme of racism is discussed disturbingly. Conrad's sentences are representative of such prejudices of white slave owners and colonisers about the blacks in their descriptions such as "ugly" and "monstrous" and their fears about being associated with "the others" in terms of human characteristics. As Achille Mbembe puts forth, the "theoretical and practical recognition of the body and flesh of 'the stranger' as flesh and body just like mine, the *idea of a common human nature, a humanity shared with others*, long posed, and still poses, a problem for Western consciousness" (2001: 2). Moreover, as Joseph Pugliese states in his article entitled as "Terminal Truths", "the West's confrontation with all its various others – animals, natives, colonial subjects and so on – has been oriented by the arrogation of a humanity predicated on the animality of its others" (2017: 24). Considered in relation to racial context, Mbembe's and Pugliese's arguments are observed to be related to two seemingly irrelevant but in the colonial and

postcolonial contexts relevant terms: speciesism and racism. The link between these two terms will be clarified in the following parts of the article as this article's focal point will be upon satirical discussions about racial speciesism as observed in *A Tempest* (*Une Tempête*, 1969) by Aimé Césaire (1913-2008), a Francophone Martinican poet, playwright, anti-colonial theorist, politician, who cofounded Negritude with another Francophone literary and political figure, Léopold Sédar Senghor (1906-2001).

A Tempest might be considered as a postcolonial revisit and response to *The Tempest* (nearly 1611) by William Shakespeare. As Gregson Davis notes, Césaire's adaptation not only reflects "the strictly historical referentiality of Shakespeare's drama" but also provides a space for the discussions of the relations between European master/ coloniser and African slave/ colonised via the Prospero-Caliban metaphor; and questioning these relationships makes Césaire's play a "drama of rebellion" (1997: 157-158). In the light of these discussions, this article aims to discuss Aimé Césaire's *A Tempest* as a literary work that resists and questions the consistent racial speciesist dehumanisation and "thingification" of colonised *humans* since the first contact with the indigenous people via Eurocentric discourses produced by white European colonisers. The discussions will go on to say that this dehumanisation results not in human contact, but in the relations of the control/ authority of the power and submissive bodies as a result of which the indigenous man is regarded as "an instrument of production" (Césaire, 2000: 42), that is to say, the indigenous man is (re-)constructed in the way the coloniser wants to define and describe. Moreover, within the play, there are different representations of the colonised such as Ariel, who does not question much his life of servitude to Prospero, and Caliban, who is a rebellious "slave". Unlike Ariel, Caliban, the Caribbean black colonised slave in *A Tempest*, is depicted as a rebellious individual who presents his anti-imperialist attitudes through use of a rebellious language as a metaphorical weapon, and he tries to defy the racist colonial discourses and dehumanising systems of colonisers mirrored in the play through Prospero. Due to the fact that this article's major focus will be upon the dehumanisation and "thingification" of the colonised in line with the discussions about the speciesism discourse, and that they are applied upon Caliban by means of the animetaphors and derogatory words uttered by Prospero, particularly the master-servant and coloniser-colonised relationship between Prospero and Caliban will be at the centre of the discussions.

As a result of an extensive literature review, it has been observed that Césaire's *A Tempest* has been studied previously in relation to different topics, and the most outstanding studies are as follows: The functional use of Kiswahili and its significance in postcolonial discussions in Steve Almquist's "Not Quite the Gabbling of 'A Thing Most Brutish': Caliban's Kiswahili in Aimé Césaire's 'A Tempest'"; discussions about the master-servant relationship between Prospero and Caliban in relation to the reconstruction of a space which is "multicentric, rather than multicultural or plural" (Willoquet-Maricondi, 1996: 46) in Paula Willoquet-Maricondi's "African Animism, Négritude and the Interdependence of Place and Being in Aimé Césaire's *A Tempest*"; and comparison and contrast between Césaire's *A Tempest* and Shakespeare's *The Tempest* in A. James Arnold's "Césaire and Shakespeare: Two Tempests". *A Tempest*'s analysis with respect to the speciesism discourse and questioning and subversion of dehumanisation has not been observed throughout the literature review. Hence, this study, which focuses on racial speciesism and Césaire's own theory about "thingification" and "discourse on colonialism" with a racial-critical lens against racist colonisers and a different perspective to the history of "the other" will bring forth new discussion points about Césaire's play.

Before the analysis of the play, it might prove useful to construct the theoretical, historical and cultural background of the play by giving brief information about racial speciesism, Negritude Movement and Shakespeare's *The Tempest*'s influence on Césaire's *A Tempest* respectively. First of all, the link between speciesism and racism will be delineated. The term "speciesism" was introduced by Richard D. Ryder, an English philosopher and psychologist, in 1970 to voice animal rights by defining the term as the practice of considering one's own species as morally more important than the other species. The concept was later popularised by Peter Singer, an Australian philosopher, when he published his book, *Animal Liberation* (1976). Both Ryder and Singer construct an analogy between speciesism and racism/ classicism/ sexism. Ryder, in his *Victims of Science*, claims that he uses "speciesism" "to describe the widespread discrimination that is practised by man against other species" and that "[s]peciesism is racism, and both overlook or underestimate the similarities between the discriminator and those discriminated against" (1975: 16). Similarly, Singer, in his *Animal Liberation*, delineates that racism, sexism and speciesism are "wrong" and

"if we examine more deeply the basis on which our opposition to discrimination on grounds of race or sex ultimately rests, we will see that we

would be on shaky ground if we were to demand equality for blacks, women, and other groups of oppressed humans while denying equal consideration to nonhumans” (2015: 30).

Ryder and Singer use the term, “speciesism”, as a whole set of assumptions that members of a specific species, that is to say, *homo sapiens*, is superior to other species due to their privileged position in the membership in this species. It is obvious that the analogue built by them between speciesism and racism/ classism/ sexism is instruments for both to satirise and focus on particularly the discrimination against animals.

Today, however, it is also possible to use speciesism as a wider concept that might be used in discussions about racially otherised *humans* who are seen as animals by racist power upholders. When considered in line with Foucault’s biopolitics which is about the regulation of populations by the bio-power and the relations of dominance, the link between speciesism and racism might be better understood. In one of a series of lectures that he delivered in 1975 and 1976 at the Collège de France called as “Society Must Be Defended”, in which he analysed power relations in political discourses, Foucault argued that

“[t]he discourse of race struggle – which – when it first appeared and began to function in the seventeenth century, was essentially an instrument used in the struggles waged by decentered camps – [...] will become the discourse of battle that has to be waged not between races, but by a race that is portrayed as the one true race, the race that holds power and is entitled to define the norm, and against those who deviate from that norm, against those who pose a threat to the biological heritage” (1997: 61).

According to Foucault’s views, in the demonstration of the biopolitical and racist discourse, a kind of race war is felt. This war is claimed and declared by the race of the power that accepts itself as superior in the “biological continuum of the human race of races” (Foucault, 1997: 255). The norm mentioned in the quotation above is based on the normality and “the normal” of this particular race, which will lead to biological, cultural and racial segregation and categorisation in society. In Foucault’s discussions about racism, which is “a way of fragmenting the field of the biological that power controls” (1997: 254-255), there is emphasis upon the hierarchical existence of races in which all the other biological and racial normalities of “other” races are excluded and denied.

Beginning with these arguments about race made by Foucault, Pugliese further develops them, and intermingles them with new arguments about speciesism. Pugliese, by referring to Foucault’s statements about the

relationship between race and biopolitics, comes to the the following conclusion in his book, *State Violence and the Execution of Law*:

"The biopolitics of race in the context of colonialism as theorised by Foucault is, in fact, underpinned by a governing biopolitical category that remains at once unspoken and untheorised: speciesism – understood in all of its anthropocentric dimensions. The entire apparatus of the biopolitics of race – its colonial and imperial dimensions; its discriminatory, exclusionary and necropolitical effects – are, I propose, all rendered culturally intelligible and biopolitically enabled by the category of the absolute non- human other: the animal – and I deploy the problematic definite article here precisely in order to underscore the violent operations of homogenisation, totalisation and genericity that are operative in the binary logic of anthropocentrism" (2013: 33).

Unlike Ryder and Singer, Pugliese's main focus in relation to speciesism is on the power upholder's (the state's) regarding the human subject as non-human animal, and on the relationship between biopolitics and race issues. So, in his discussions, speciesism gains a new meaning which encompasses humans. In this respect, and considered together with biopolitics, it is possible to widen the discussions about speciesism into race issues in the colonial and postcolonial contexts that are full of the representations of white colonial powers who fabricate their own linear chain of beings in which white Europeans are seen as real representatives of humans while colonised black subjects are regarded as non-human animals.

As a result of such racial classificatory systems produced in line with the colonial discourses and codes, the focal point of colonisers was cultural and biological differences between the whites and the blacks. This "non-identical" classification produced by them was generally triggered by some metaphors used for the blacks such as "things" or "animals" in order to justify the slavery and colonisation processes, in order not to give the slaves and the colonised human characteristics, which caused the dehumanisation of the colonised throughout the period of the Atlantic Slave Trade (between nearly 1526 and 1867), the colonisation period between the fifteenth century and the mid-twentieth century and the enslavement of Africans and African Americans in the USA (between 1776 and 1865). Throughout these periods colonised black slaves had been deprived of the rights to speak, to defend themselves before the law due to the fact that they were "stripped of [their] political existence, thereby reduced to a state of nature, which is to be exposed to an arbitrary and de facto law" (Seshadri, 2012: 67), which led to racial categorisations and judicial deprivations.

Negritude and Its Reflections in Aimé Césaire's Drama

In order to structure the backbone of the discussions of the article as regards dehumanisation of the colonised, and as Césaire's works and ideologies are shaped by the Negritude Movement, in this part of the article, this movement will be briefly explained. Negritude might be accepted as a literary movement which emerged as an instrument to revive the black consciousness that had been suppressed by the French colonial policies which primarily aimed at the assimilation of the blacks. With this aim in mind, Aimé Césaire, with Léopold Sédar Senghor, attempted to prepare a path for the blacks to be aware of their own selves and cultures. As Loomba explains, Negritude, in a similar way to Pan-Africanism, a movement in Anglophone countries, aimed at the establishment of a "pan-national racial solidarity", at giving an end to the so-called white superiority and its imperialist hegemonic representation, and at the celebration of blackness – especially that of Africans – as a cultural and racial being with distinct characteristics (1998: 211). The following points taken from an interview conducted by René Depestre with Aimé Césaire explain clearly the aims behind Negritude: When Depestre asked Césaire about his development of the concept of Negritude, Césaire, after emphasising the fact that the movement was actually a rebellion against "the politics of assimilation" of the Africans by the English and particularly by the French who saw Africa as inferior and "barbarian", and saw themselves as superior and representative of civilisation (2000: 88), stated that the Africans had inferiority complex, and as far as he could observe, the blacks were always in search of an identity. He thought that in order to be able to build up that identity, they at first have to have "a concrete consciousness of what [they] are – that is, of the first fact of [their] lives: that [they] are black; that [they] were black and have a history, a history that contains certain cultural elements of great value" (2000: 91-92).

In line with Césaire's words, it might be argued that Negritude is a reaction to racist colonial discourses that built their own "truths" about the colonised blacks which disregarded the blacks' cultures, histories and even their *human* characteristics. Césaire tried to prove that the Negro culture had been civilised, and he did not want to accept the blacks' being labelled as "barbarian" as seen within the colonial discourse. On the contrary, through Negritude, and, throughout his book, *Discourse on Colonialism (Discours sur le colonialism, 1950)*, he wanted to prove that due to the actions, acts, massacres of colonisers throughout the colonisation period, he associates barbarity with Europeans, and civilisation with African culture. Hence,

Negritude should be considered as a reactionary movement that tries to construct a black identity which is not under the negative impact of colonialism, and not defined negatively as the definitions that have been "grafted" on the minds of the colonised peoples, non-western and western people throughout centuries. By means of Negritude, blackness and black cultures and black people were praised, and redefined positively. Césaire and Senghor wanted to enable the blacks to come to terms with their blackness and "respectable" and "cherished" black culture. These efforts as a whole seem to be a part of their anti-colonial but clearly pan-national and pan-continental purposes attempting to unite the blacks who live in different places under the umbrella of a common ancestry and origin (McLeod, 2010: 63).

Aimé Césaire used his literary and intellectual works as tools for his projects that were the outcomes of his attempts to voice oppressed and suppressed peoples who need to see themselves as a whole and as valuable human beings. Negritude first began as a reactionary and intellectual movement; however, later Césaire used his literary works, particularly the theatre as a political instrument for him to reflect his views about Negritude. In fact, as Robert Eric Livingstone points out, in the 1950s, Césaire was deeply indulged in the black independence movement at an intellectual base. In the 1960s, however, he turned his direction to the theatre which he used as an instrument for him to develop his political arguments about Negritude, and contribute to the political and cultural decolonisation of the African world. As a result, he collaborated with Jean-Marie Serau, the French director (1995: 180). Césaire's views he discussed as a part of Negritude and their reflections in his theatre might be regarded as tools that contributed to the initiation and development of "the culture of decolonisation" (Laville, cited in Livingston, 1995: 180), and a literary, cultural, and even political space about the blacks. Although the sympathy for and interest in Negritude has diminished in the twenty-first century, it still plays a prominent part in America, the Caribbean and Africa as a path through which oppressed and suppressed peoples can conceive of themselves as a unified group, and as a tool for the dream of change in their societies.

Shakespeare's *The Tempest*'s Influence on Aimé Césaire

By means of literature, postcolonial authors found an opportunity to turn back to their colonial history and culture; hence, their literary works may be considered as cultural and political. Many important postcolonial writers such as Chinua Achebe, Derek Walcott, Pablo Neruda, Salman Rushdie,

Brian Friel and Aimé Césaire revisit their colonial past or carry this past in themselves

“as scars of humiliating wounds, as instigation for different practices, as potentially revised visions of the past tending toward a new future, as urgently reinterpretable and redisplayable experiences, in which the formerly silent native speaks and acts on territory taken back from the empire” (Said, 1993: 31).

Postcolonial literature made it possible for them to rebel against and question colonial discourses and assumptions constructed for the colonised. Becoming aware of the existence of a culture and history peculiar to their own nations or regions, postcolonial writers, by emphasising their difference from the imperial system and culture, want to decentralise Europe, European ideologies and discourses imposed upon their nations during the colonisation period, and attempt to empower their own selves which were previously in the margins, and they exclaim that previously unquestionable Eurocentric assumptions, discourses and ideologies are not “*the Truth*” any more. Some even reread and reinterpret “the great colonial masterpieces, which not only misrepresented them but assumed they were unable to read and respond directly to what had been written about them, just as the European ethnography presumed the natives’ incapacity to intervene in scientific discourse about them” (Said, 1993: 31). These writers, by means of their literary works, have managed to transform the univocal characteristics of the colonial literature that was influential in the production and circulation of the colonial “truths” into a dialogic sphere or even a polyphonic space where multiple voices, even the voices of once suppressed and oppressed groups are heard.

Césaire’s *A Tempest*, too, might be evaluated among such literary works that question the Eurocentric worldviews, and turn upside down the dehumanising discourses of the Eurocentric views by revisiting and rewriting a canonical literary work that reflects the negative colonial representations of the colonised in the seventeenth-century: Shakespeare’s *The Tempest*. *A Tempest* by Césaire was written at a time when cultural and political transformations and the rapid growth of nationalism were particularly prevalent as many Caribbean and African authors began to write about the gradual decolonisation of the colonies. As a matter of fact, the years between 1957 and 1973 witnessed the independence of many countries in Africa and in the Caribbean, and many writers wanted to contribute to the cultural independence of their countries, too, with their literary works some of which were the adaptations of European texts. Shakespeare’s play attracted the attention of many writers of that time such as (in addition to

Aimé Césaire) Cuban literary critic, politician and poet, Roberto Fernández Retamar (1930-2019) and West Indian essayist and novelist George Lamming (1927-2022) due to the play's archetypal colonial representation as it is about a white European man who claims the ownership of an island that is already inhabited by the indigenous people (Almquist, 2006: 589-590). In addition, Shakespeare was not unaware of the existence of the slave-trade during the Elizabethan and Jacobean periods, as his life time fell on these two periods. The profitable slave-trade that was concerned essentially with the slavery of the indigenous people in Africa or the New World, and conducted particularly by two seamen and Queen Elizabeth I's privateers, John Hawkins and Walter Raleigh was topical in England (Davis, 1997: 157) in the Elizabethan period. This slave-trade continued also in the Jacobean period in which *The Tempest* was written. So, it would not be wrong to claim that Shakespeare's life time coincided with the initiation and gradual development of the systematic slave trade, and on the expansion of overseas colonialism, which is reflected in his *The Tempest*, as well. Hence, Shakespeare's *The Tempest*, which might be reappraised and reread as a textual archetype of European colonial expansion (Almquist, 2006: 589), and as a representative text about the fact of slavery during the Renaissance, in a way, provided Césaire, too, with the material for his discussions about liberation, enslavement and satire upon colonisation. In this respect, the Caliban character in *The Tempest* provided Césaire with an instrument that has the potential energy and strength to bravely face and subvert the European representation of the indigenous and/ or colonised people. *The Tempest* also mirrors the cultural prejudices of early modern Europe towards blacks, which triggers dehumanisation of the colonised, as exemplified through the representation of the original inhabitant of the island, Caliban, in the play as "savage and deformed slave" (Shakespeare, 2009: 2), "hag born" (Shakespeare, 2009: 16), "monster" (Shakespeare, 2009: 38), "a born devil" whose body, "with age [...] uglier grows" (Shakespeare, 2009: 63), and "freckled whelp" (Shakespeare, 2009: 16). Prospero, by building up a control over the island, and, othering the black man, Caliban, enslaves him, and builds up a hegemonic power over the colonised, which leads to power relations of master/ servant, power-upholder/ subaltern, coloniser/ colonised and civilised/ barbarian. Hence, Shakespeare's *The Tempest* was an effective tool for the writers who wrote between the tempestuous 1950s and the 1970s that witnessed great political struggles and movements. They reinterpreted the text according to their political and cultural arguments to voice their struggles for decolonisation, and the efforts to formulate their self identities. With the help of *The Tempest* by Shakespeare, Césaire, too, found an

opportunity to turn back to the Empire, to talk about the present, and to discuss his political and intellectual views about the points pertaining to the blacks and whites, to the colonised and the coloniser.

Racial Speciesism, “Discourse on Colonialism” and Prospero as an Instrument for Césaire to Question Colonisation and Dehumanisation

Under this subtitle, the central focus will be upon Prospero as he is the representation of the coloniser and the colonial discourses that encompass “discourse on colonialism” and “dehumanisation” concepts, and racial speciesism. After these points are discussed, the discussion under the next subtitle will move on to the subversion of all these discourses by Caliban. Throughout the slavery and colonisation process, the coloniser produced, in Albert Memmi’s words, “the mythical portrait of the colonised” (2003: 123), which included racial generalisations and negative stereotypes for the colonised such as “lazy, thief, degenerate, wretched, superstitious, primitive, underdeveloped, violent, savage” and “barbarian” among many others, and maybe the most derogatory of which are “a thing”, “a brutish monster” or “an animal”. The more the colonial process developed the more such constructed colonial stereotypes and discourses used for the colonised were naturalised and normalised by colonisers at first, and later by the colonised. All positive terms and values related to humanity, advancement and civilisation were attributed to white Europeans, and were regarded as the anti-theses of the negative stereotypes used for the colonised. As Robin D. G. Kelley emphasises, Césaire clearly shows that the superiority complex of the colonisers, and their assumption of being the civilisers of the world are based on transforming the Other into barbarous beings. According to such colonisers, it is not possible for the Indians, the Asians and the Africans to have the culture and civilisation of the imperialists no matter what they do. As a consequence, the colonial experience is in need of the reinvention and reproduction of the colonised, the intentional annihilation of the past/history, which is called as “thingification” by Césaire (2000: 8-9). This degrading method led to a colonial discourse blended with dehumanisation at the expense of racism, and the invention of “an image of the colonised that made of the native the prototype of the animal” (Mbebe, 2001: 26). As Pugliese points out,

“[i]n the discursive practices of colonialism, invariably informed by European philosophy, the general singular has been systematically applied to the human-animal counterpart of the animal: the Native. As with ‘the Animal’, ‘the Native’ is the colonial figure inscribed with the knowledge/power effects of homogenisation, totalisation and genericity. In colonial discourse, the figure of the Native homogenises different ethnicities, tribes and nationalities; it totalises through

racist stereotypes different cultural and phenotypical attributes; and it thereby works to make intelligible the human subjects it captures under this descriptor in terms of a common sense genericity that establishes the Native as something always- already known: the Native as serial in her sameness and fungibility" (2013: 34).

The coloniser finds in himself the right to construct his own "truth" about the colonised and the coloniser in which all the values are measured, and all the definitions are made according to European values. In these definitions, the Native is generalised and humiliated altogether as "they" against the superiority of "us". In this generalisation, the characteristics peculiar to each ethnicity, tribe and/ or nationality are denied, and all the natives are accepted by the colonisers as the same with each other, without distinct characteristics. Furthermore, the Native's place in the hierarchical ladder is lowered and is shown as the "human-animal", and is not accepted as 100 % *homo sapiens*. Hence, the Native becomes the victim of racist colonial discourses.

The emergence of colonial discourse has close connections and should be considered in line with geographical explorations, explorations of distant lands and peoples. These discoveries play a great role in shaping matters related to the geopolitical situation of newly explored places. When considered along with the travels for colonial desires or missions, with owning more lands in the other parts of the world, this knowledge, these explorations and mapping the world are never innocent, as, here, quest for geographical knowledge is associated with the construction of the colonial terrain. Take, for example, the geographical explorations of British explorer and naval captain, James Cook (1728-1779) whose discoveries caused the colonisation of Australia by the English, and of Italian explorer, Christopher Columbus (1451-1506), who aimed at obtaining the gold of the New World to start a crusade so that he could conquer Jerusalem (Delaney, 2011: ix), and whose discoveries caused the Europeans to know about the richness that existed in the Caribbean Islands and in Central and South America, which was their earliest encounter with the indigenous people there. Similarly, within *A Tempest*, Prospero, who, with his knowledge of the sea and geography, manages to establish a settlement in the Caribbean Islands, whose "exact location" was discovered by him, by means of his continuous scientific studies, researches and experiments (Césaire, 1992: 7). He, to build up a political and cultural hegemony within the island by means of the control of the inhabitants of the island, initiates his actions of colonisation through his knowledge of books. As Willoquet-Maricondi explains, Césaire reflects Prospero as a man who is indulged in scientific researches, and his will power for the quest for geographical knowledge was related to his

imperialistic desires. Moreover, he used science and language as a highly effective means of explaining the world (1996: 54). Prospero, like the previous colonisers, in a way, approached the land as if it were a *tabula rasa* to be filled with his cultural and political claims. He uses his knowledge to explore new places in the world, which will lead to his idealisation and reformulation of the superiority of the whites over the blacks, and the dehumanisation of the blacks due to the mythical and ideological differences and distinctions as regards the skin colour. Knowledge becomes an instrument for his domination over the colonised land explored by him as a result of great effort to claim its ownership, and which he calls “my as-yet-unborn empire” (Césaire, 1992: 7) even in the process of his explorations and before he possessed it. Moreover, although Prospero complains about the usurpation of his power by his brother Antonio, who attempts to take his throne and his lands in Europe, and to seize the control of the lands he owns overseas that his ‘great intelligence’ explored (Césaire, 1992: 9), the words he uses to define the land as his own prove his desire to own the overseas lands as the only owner as he sees it as his “possession”. This desire mirrors his greed for lands where he would stringently enforce his power, and it is, in Almqvist’s words, “an archetypal dramatisation of the colonial experience” (2006: 590). In Prospero, one can observe desire for hegemonic power, which is explained in the play as he “has reserves of will power” (1992: 1). In relation to his efforts to colonise the land and its inhabitants, it might be argued that the geographical explorations are transformed into the geographies of racism.

After Prospero’s exploration of the land where Ariel and Caliban live, he sees the land like a white sheet upon which he attempts to write his own story, “on which to inscribe his monologic master narrative” (Willoquet-Maricondi, 1996: 58), and wants to use it as he wishes, to be the master of the real owners of the land, and to formulate his own colonial discourses about “logic, beauty, harmony” according to Eurocentric “truths”, which is also observable in his following words: “[S]tarting today I want to inculcate in them [the gods and goddesses] the spectacle of tomorrow’s world: logic, beauty, harmony, the foundations for which I have laid down by my own will-power” (Césaire, 1992: 46). The discourses and laws that he wants to construct, in a way, are instruments for him to be able to have the absolute sovereign authority of the master in all spheres of life in the colonised lands. Prospero’s attempts at building such authority by means of the constructions of discourses mirror the centuries-old history of colonial and racial facts. The beauty discourse determined by the European whites is accepted as the

only fact, which stems from the fact that ethnography, anthropology, all sciences and cultural researches had been conducted according to the perspectives of the whites. Césaire's following discussions and quotations in his *Discourse on Colonialism* are about this problematic and biased white Eurocentric approaches: "Gobineau said: 'The only history is white.' M. Caillois, in turn, observes: 'The only ethnography is white.' It is the West that studies the ethnography of the others, not the others who study the ethnography of the West" (2000: 70). Ethnography, discourses on beauty, race, definitions of cultural and political approaches to the colonised, all were decided by white Europeans, and according to their own thinking and teachings. As a matter of fact, it is the white European man who produces the image of the blacks as "ugly, savage, animal" and "object". As a result, "superiority complex" emerges in the white European man, who claims that "compared to the cannibals, the dismemberers, and other lesser breeds, Europe and the West are the incarnation of respect for human dignity" (Césaire, 2000: 71). The white European man behaves as if the white race were the only civilisation and had the only way of thinking and the moral superiority in the world; therefore, he thinks that the white race is the only race that has the right to build up their own "civilising mission" projects.

Furthermore, contrary to the superior image of the West, even the most civilised colonised person is associated with all the negative characteristics. Césaire claims that in order to appease his conscience, the coloniser prepares the ground for accepting "the other man" as an animal and for adjusting himself to treating him as if he were an animal. Moreover, through colonisation, even the most intellectual and civilised colonised man is dehumanised (2000: 41). During the colonisation period, there were also some philosophers such as David Hume (1711-1776), who thought that blacks were inferior to Europeans in terms of civilisation and ingenuity. Hume was a Scottish Enlightenment essayist, philosopher and historian, and, in his essay, "Of National Characteristics" (1748), which is about the causes of physical and moral characteristics of a nation, he discusses his views about the "inferiority" of the blacks to Europeans and the blacks' "animality":

"I am apt to suspect the negroes to be naturally inferior to the whites. There scarcely ever was a civilised nation of that complexion, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences. [...]. Not to mention our colonies, there are Negroe slaves dispersed all over Europe, of whom none ever discovered any symptoms of ingenuity; though low people, without education, will start up amongst us, and distinguish themselves in every profession. In Jamaica, indeed, they talk of one

negroe as a man of parts and learning; but it is likely he is admired for slender accomplishments, like a parrot, who speaks a few words plainly” (1987: 629-630).

Moreover, in the footnote of the revised version of this essay (1753), Hume wrote:

“I am apt to suspect the negroes and in general all other species of men (for there are four or five different kinds) to be naturally inferior to the whites. There never was a civilised nation of any other complexion than white, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no science” (1987: 208).

Hume’s views about “species of men” seem to be based on racist thinking in which he constructed a hierarchy of “species” among “men” and in this hierarchy, blacks are at the bottom. As can clearly be observed in the sentences taken from his aforementioned essay, while humiliating even a black man of learning in Jamaica, he uses an animal metaphor in order to emphasise his closeness to or similarity with an animal: a parrot. In this respect, Hume’s racist “speciesism” seems to be related to physical features as well as cultural, geographical, social, national and political ones, and “the white European” is the basic standard in determining all the racial norms and normalities. By regarding the colonised as animals, colonisers “communicate their sense of exceptionalism and recognise each other as the supreme species through the merciless language of speciesism” and “the merciless language of a sovereign anthropocentrism” (Pugliese, 2017: 20).

Such a way of treating the colonised “like an animal” is observed in the following example in *A Tempest*: After Caliban greets Prospero by saying “Uhuru!” (Césaire, 1992: 11), Prospero gets nervous as Caliban uses his native language. Prospero’s accepting Caliban’s use of his native language would mean to accept the fact that Caliban also has a race that stands out with its own distinct linguistic and cultural features which may not be always about biological features, and this may give Caliban a position equal, or at least closer to that of Prospero. His following words uttered after Caliban’s use of his native language are representative of racist colonialist discourses, and they are reinforced by use of animal representations such as “ape”, and are used as a justification method to exclude the blacks from the *idealised* definition and categorisation of the human, particularly associated with the white European man: “You ugly ape! How can anyone be so ugly?” (Césaire, 1992: 11). As Frantz Fanon points out, “[i]n fact, the terms the settler uses when he mentions the native are zoological terms. [...]. When the settler seeks to describe the native fully in exact terms he constantly refers to the bestiary” (Fanon, 1963: 42). By using such “zoological terms”,

Prospero reflects humiliating, derogatory and dehumanising attitudes towards the colonised, because he wants to define his image as superior to Caliban, and Caliban as inferior in all aspects including color, his whole way of life, manners, different culture and language. That is why in defining Caliban, Prospero emphasises Caliban's differences compared to Eurocentric representations. Caliban's use of his native language might be considered as a threat to Prospero's power and authority over the weaker servant, Caliban, and in line with Prospero's fear of loss of prestige and authority as the word, "Uhuru" has a great symbolic power due to its meaning as "Freedom now". As Kalpana Rahita Seshadri puts forth, "the practice of dehumanisation depends on the logic of a power that can decide on the value of a given life. Such a decision works fundamentally to exclude the other from the realm of human intercourse, which can be achieved only by denying access to speech" (2012: ix-x). Prospero, as the master, who is used to being the "owner" of the *logos*, and who believes in "a fundamentally colonial formation of power premised on the pivotal role of racism in governing subject peoples and assigning them positions on racialised hierarchies of life" (Pugliese, 2017: 29), does not want this hegemonic power related to language and dominance to be shattered by a slave. As Seshadri argues, "the other is silenced – rendered speechless as a mute beast undeserving of human sympathy or recognition" (2012: ix). According to this claim, allowing a black slave to speak, even to speak in his own native tongue, would mean that the so-called "owner" accepts the slave as a human being. All these prove that Prospero "is confined within the four walls of his 'biological' ideology" (Bruner, 1976: 244). He actually needs Caliban and the negative definitions to be used for Caliban to define himself as the opposite of Caliban. In other words, Prospero needs his "other" in order to be aware of his own existence as a "superior" man. As Mbembe remarks, "[t]his is why, to exist, the coloniser constantly needs the native as that animal that serves as the support for the coloniser's self-consciousness" (2001: 188), and "[t]he other chief predicate to be found in colonial reason is the radical opposition between the I and the non-I" (2001: 190).

Moreover, as Ashcroft, et al. accentuate, "[t]hese include the assumption of authority, 'voice', and control of the 'word', that is, seizure and control of the means of interpretation and communication" (2002: 96). All these attempts to have the right to have a say even in the formation of the history, culture and language of the indigenous, and to even define the image of the indigenous are indeed relevant to the colonisers' search for a justification/ways of legitimacy for the colonisation of the land and the indigenous

people. That is why the coloniser comes up with the “White Man’s Burden”¹ discourse through which he rules out any praise for the indigenous peoples and civilisations. In Livingston’s terms, “the Césairean *Tempest* becomes [...] an obsessive psychic script” (1995: 189-190), which might be explained as “the psychological need for self-justification of the coloniser” (Bruner, 1976: 241) in the process of slavery, his violent territorial expansionism, and exertion of power and authority over a weaker country and its people. As a reflection of this “superiority complex” and a justification method, in *A Tempest*, by means of Prospero, Césaire brings back the ancient colonial discourse about the coloniser’s role in the introduction of civilisation to underdeveloped native people: “Since you’re so fond of invective, you could at least thank me for having taught you to speak at all. You, a savage... a dumb animal, a beast I educated, trained, dragged up from the bestiality that still clings to you” (Césaire, 1992: 11). By using such dehumanising and humiliating words for Caliban, and by accusing him of being racially and culturally resistant to progress and civilisation, Prospero tries to psychologically feel at a superior position to Caliban. With all these traits and representations of racist discourses, Prospero acts like a stereotypical coloniser.

In a similar vein, Gonzalo, an honest old Councillor, Stephano, a drunken Butler, and Trincolo, a jester, three other representative figures of white Europeans, although they step on the island for the first time after Prospero’s tempest, as soon as they see the land, plan to own and colonise it and use its inhabitants, Caliban in this case, according to their own wishes as they associated the land and the inhabitants with money and profit. At first, they see the land and its resources as objects, commodities to be bought and sold. At their first encounter they discuss how profitable it might be to take advantage of it logically, which is clearly explained in the following words uttered by Gonzalo: “A magnificent country! [...]. I think we should investigate all the caves on this island one by one to see if we find any [guano], and if we do, this island, if wisely exploited, will be richer than Egypt with its Nile” (Césaire, 1992: 24). These lines represent an archetypal colonial process and traces followed for the commodification of the land and its inhabitants, and might be associated with the “rape” of the virgin land, a widely discussed topic in postcolonial studies.

¹ “The White Man’s Burden” (1899) is the title of the poem written by Rudyard Kipling in order to encourage the United States of America to have colonial control over the Philippines. This title, since then, is used as a symbolic instrument for colonisers to justify their colonialist mindsets.

After a while, Trinculo and Stephano lose each other and separately see Caliban, for whom they make plans and state as follows:

"TRINCULO: Ah, an Indian! Dead or alive? You never know with these tricky races. [...]. If he's alive I'll make him my prisoner and take him back to Europe and then, by golly, my fortune will be made! I'll sell him to a carnival. No! I'll show him myself at fairs! What a stroke of luck!" (Césaire, 1992: 38).

"STEPHANO: [I]t looks like a Nindian! [...]. I really am lucky. There's money to be made from a Nindian like that. If you showed him at a carnival... along with the bearded lady and the flea circus, a real Nindian! An authentic Nindian from the Caribbean! That means real dough [...]. My fortune is made. Come on, you wonderful monster..." (Césaire, 1992: 39).

Trinculo and Stephano's speciesist, racist and dehumanising viewpoints and attitudes can clearly be distinguishable throughout these words which include "tricky races" and "wonderful monster". In addition to these derogatory comments and remarks uttered for Caliban, their plan to display him in a carnival place like an object or animal is outstanding, which reminds of the human zoos which were so popular in Europe and the USA between the late nineteenth and mid-twentieth centuries, and which exhibited indigenous black people like animals or objects. In this example there is a direct correlation between racial degradation and the exploitation of animals, which reminds of Peter Singer's definition of speciesism as "a prejudice or attitude of bias in favour of the interests of members of one's own species and against those of members of another species" (1975: 6). Trinculo and Stephano's dreams about Caliban's being exhibited in a circus like an animal are reflective of their toxic thoughts that fabricate a speciesism in which the blacks are considered as different from humans and close to animals and things. In this respect, Trinculo and Stephano might be regarded as two white men who are two loyal servants of the racial speciesist discourse. Due to the skin colour difference between the whites and the blacks, onto the black "body-thing" (Mbembe, 2001: 27), the images of "the other" and "inhuman" are projected, and, in Caliban example, the two white Europeans find in themselves the right to possess and commodify the body of the indigenous person which can be bought and sold, and upon which they can exercise their control and will. Hence, they expect the white coloniser and the black servant relationship to be that of dominance, which will lead to psychological, verbal and physical violence.

All these examples show the impact of colonialism on the colonised, how in this process the colonised are humiliated, decivilised, thingified, objectified, brutalised, otherised and dehumanised as a result of "race hatred" (Césaire, 2000: 35), "plunder and torture" (Césaire, 2000: 57), which

will lead to the “barbarism” of the European (Césaire, 2000: 32), and to the argument which is cried so loudly by Césaire that “‘Europe’ is morally, spiritually indefensible” (2000: 32). A culture that puts itself into the center and “the other” into the margins is associated by Césaire, with tyranny, and is severely satirised by him in *A Tempest* and in his *Discourse on Colonialism*. In *A Tempest*, particularly Prospero and then Trinculo and Stephano represent the dehumanising European colonisers that are satirised by Césaire. On the contrary, Césaire uses Caliban in order to subvert the so-called fixed “truths” constructed by colonisers, which will be the topic of discussion under the following subtitle.

Caliban’s Subversion of the Colonial Discourse and “Explod[ing] Prospero’s Old Myth”

“I do not say that it is impossible to change a man into an animal: I simply say that you won’t get there without weakening him considerably” (Fanon, 1963: 15).

As Fanon claims above, the first step into dehumanising colonised people is to weaken them. This weakening is enabled by forcing the colonised to bow down before colonisers through colonising the minds of the colonised, cultural imperialism, annihilation of the cultural memory that builds strong bonds with the past and national/ cultural history/ heritage of a nation. Destruction of this link with the past leads to the transformation of the indigenous people, in Fanon’s words, into “political animals in the most universal sense of the word” (1963: 81). In a similar vein, as Pugliese argues,

“[t]hese racial operations, critically, are predicated on relegating the Native to the very animal kingdom [...]. Captured under the sign of non-human Animal and relegated to the savage outside of the Human, the Native can then be managed [...] under the same laws that govern colonial understandings of fauna and flora” (2013: 34).

The native is dehumanised not only by denying the fact that they have a distinct history and culture. This dehumanisation is sometimes put into practice by placing the native at the same level with the fauna and flora and by thinking that the management and biopolitical governance of the native is not different from the management of the fauna and flora. Hence, the bio-power sees no problem in bringing the native to the level of the animal, the “non-human Animal” in order to prove that they are savage and away from any traces of civilisation. The portrayal of the colonised as animals and things is nothing more than the attempt of the colonisers to construct colonial, ideological, cultural and political formations of power. No matter which term is used to define the disadvantageous position of the colonised,

"thingification", "objectification", "dehumanisation" or "depersonalisation", all of them prove that the colonised all together are regarded as nothing more than masses, numbers or even animals, all of which are used as instruments to deprive the colonised of dignity and even human qualities.

Césaire, in his *A Tempest*, satirises this dehumanisation and "thingification", which stemmed from the deliberate destruction of the glorious indigenous culture, religion, art, history under the name of the so-called progress, civilisation and achievements. As a matter of fact, postcolonial writers revisit and revise their past in order to reinterpret them as experiences that might be used to reshape the future. Similarly, Césaire, through *A Tempest*, revisits the traumatic past, and he juxtaposes the tragedies of the past with the attempts to change the present for the reconstruction of the future which would revive their lost cultural and historical values. He, in order to achieve his purpose, uses Caliban as an instrument. Hence, his Caliban representation "must be shown to have a history that can be perceived on its own, as the result of Caliban's own effort. One must, according to Lamming, 'explode Prospero's old myth' by christening 'language afresh'" (Said, 1993: 213). Césaireian Caliban, as opposed to Shakespearean Caliban, *dares* to revive the pre-colonial cultural and historical facts peculiar to his own life. Césaire depicts him as a character who undermines the colonial teachings, doctrines, discourses that had previously been considered as unquestionable by the majority of colonised people. In this sense, it might be claimed that Caliban is a revolutionary character with a rebellious language and actions, which can clearly be observed in his attempt to rebel against Prospero by "setting forth to conquer Prospero" (Césaire, 1992: 52).

Caliban's first attempt to "conquer" Prospero is observed in the language sphere. By means of language, Caliban constructs a metaphorical battleground in which he produces his own discourses reflective of his revenge taken from the coloniser that tried to erase everything belonging to the indigenous people. When Prospero uses derogatory and dehumanising words for Caliban's appearance by saying he looks like an ugly ape, Caliban, in a rebellious manner, subverts the beauty and speciesist discourses constructed by white Europeans according to their geographical and racial standards by saying: "You think I'm ugly...well, I don't think you're so handsome yourself. With that big hooked nose, you look just like some old vulture. (Laughing) An old vulture with a scrawny neck!" (Césaire, 1992: 11). Caliban's reply reverses the fixed definitions of the *ideal* human, and reproduces the image and definition of the white man in such a way that, now,

the white man is dehumanised through an metaphor, through the resemblance between Prospero and an animal: a vulture, a wild bird representing the brutal violence perpetrated by the colonial power. Césaire, by means of Caliban's rebellious language, sharp tongue and insurgent manners, defies and shatters the Eurocentric discourses and codes, whose emphasis is on the positive image of the coloniser, and on the colonial "civilising mission" myth, which is defied by Césaire in *A Tempest*, and is seen as nothing more than "a smoke screen" (Kelley, 2000: 21). Caliban's acrimonious and pejorative words are, in fact, reflective of his anger at and disillusionment with all the colonisers from the past to the present, and their man-made "white man's burden" myth, which claims that the white European man brought civilisation and light to the "heart of darkness". They also reflect Caliban's views against Prospero's assumption of power and control by means of "truths" constructed in relation to certain biological, physical and cultural features peculiar to a specific race. Caliban is portrayed as an indigenous man who is aware of the fact that all these claims are nothing more than myths and reflections of egoistic manners rather than means used for the benefit of the colonised as always claimed by the coloniser, which is possible to be felt in the following words uttered by Caliban:

"In the first place, that's not true. You didn't teach me a thing! Except to jabber in your own language so that I could understand your orders: chop the wood, wash the dishes, fish for food, plant vegetables, all because you're too lazy to do it yourself. And as for your learning, [...] [a]ll your science you keep for yourself alone" (Césaire, 1969: 11-12).

Caliban now understands that Prospero has taught him his own language not for the sake of civilisation or as a part of "the white man's burden", but for his desire to be served by Caliban in a better way, and knowing the language of the coloniser, French language in the case of *A Tempest*, makes this servitude easier. Furthermore, he is now aware of the fact that Prospero has been indulged in agriculture which is not for the benefit of Caliban, who represents the indigenous people toiling on land, but for his own benefit as, in Jim Mason's words, "agri-culture" functioned as "a license for conquest" (cited in Pugliese, 2017: 30). By means of agricultural productions in which slaves were forced to work, colonial biopower found a way to claim the ownership of the land besides the ownership of the slaves, which are directly linked with biopolitical economies observed throughout the slavery process and the evolution of European capitalism beginning with the 1600s. This evolution owes much to the European colonial, territorial and economic expansionism, as a result of which a strict political, cultural

and economic domination over the indigenous peoples of the colonised lands and the ones brought as slaves from Africa was observed. In this respect, it might be argued that there is a close relationship among the slave plantation, capitalism and using the slaves as labour force that would contribute to the economic profit of European traders and colonisers. The slavery institution might be accepted as the backbone of European colonialist and capitalist system. About this argument Foucault argues that capitalism "would not have been possible without the controlled insertion of bodies into the machinery of production and adjustment of the phenomena of population to economic processes" (Foucault, 1978: 141). Moreover, as Pugliese puts forth, in biopolitical economies, in the production process, "a body whose controlled insertion into biopolitical economies was instrumental in the development of capitalism: the human slave" and he continues to state that

"[t]he critical qualifier 'human species' is always - already fully racialised in terms of its biopolitical operations once it is situated within the colonial economies of the slave trade: the category 'human' was, by definition, one that could only be inhabited by the European subject" (2013: 35-36).

There is a close connection between the plantation of the land and the slave plantations in that slaves were used as tools for the colonial exploitation of the resources of the land, and the slave populations expected to be "docile" were controlled and regulated by the power. Slaves, who were already regarded as the inferior race, and hence who were excluded from the classification of "human", were forced to serve the circulation of the production process and the development of Western capitalism, as a result of which colonisers could get as much profit as possible and the hierarchical gap between slaves and colonisers were widened.

After his realisation of the "appearance versus reality" situation, that is to say, after he understands the fact that behind Prospero's appearance as a compassionate and beneficial master lies egoistic desires, Caliban makes fun of this "mission" myth with deprecating comments: "You make me laugh with your 'mission'!" and "Your 'vocation'!", which is "to hassle me". He goes on to state that he knows that Prospero will stay to continue this hassle in a similar way to "those guys who founded the colonies/ and who now can't live anywhere else". He also claims that Prospero is "just an old addict" (Césaire, 1992: 65). Moreover, Caliban even dares to say that it is not Prospero, the white master, but Caliban, the black man, who taught Prospero knowledge. Caliban, by calling Prospero as "Ingrate!" (Césaire, 1969: 13), now can claim that Prospero would do nothing on this land without Caliban, that he taught Prospero the language of nature, the plants,

the trees, the seasons, the birds. Prospero, however, still calls Caliban as slave and animal, and Caliban feels abused and misused (Césaire, 1969: 13). He also says that for years he served Prospero, and endured his racist taunts, insults, “ingratitude”, and more derogatory of all for Caliban is Prospero’s “condescension” (Césaire, 1992: 65). From this time on, however, he is determined not to continue with the same old story, and wants to write his own story with a new beginning, and without Prospero’s physical and psychological imprisonment. Caliban claims that now “it’s over!”, and he does not “give a damn for [Prospero’s] power / or for [his] dogs or [his] police or [his] inventions!” (Césaire, 1992: 65). Although Prospero, in all occasions, claims that without his efforts and existence, Caliban would be a “nobody”, and tries to impose the European civilisation versus underdeveloped Other myth upon Caliban, Caliban’s counter-attacks are observed to be harsher. Caliban claims that without Prospero he would even be the King of the island, the right of which came to him from his mother, Sycorax (Césaire, 1969: 12) by means of which he implies that the power of Prospero is the “nonsovereign power, a power without right, as that which empties the legitimised power of disciplines and law (moral and juridical)” (Seshadri, 2012: xiii).

Caliban now gains self-awareness, and knows that he would have a more valuable *human* position, even be the rightful owner of the island as the king who has a say upon the political and cultural matters of his own country without the existence of the coloniser. His words and new and strong stance on the subversion of the colonial discourse become his new language by means of which he implies the “*Non serviam!*” disobedience, that is used in modern times as a cultural and political manifestation of protest and rebellion against the “fixed” definitions of the racist and colonial discourse. Caliban, without any traces of fear, “vomits” his suppressed feelings of anger and frustration towards the centuries-old fact of colonisation, colonisers and the colonial discourses that have been circulated among colonisers from different periods, and that had been constructed upon strictly consolidated racist “truths” and cultural and biological discrimination. It is obvious that Caliban is not the prototypical submissive subaltern colonised man any more. Furthermore, it might not be wrong to put forth that, contrary to the widespread discussions and analyses of Shakespeare’s *The Tempest* particularly in terms of the Western perspectives, and the monophonic/univocal and autonomous representation of the play reflecting the biased views of Prospero, the primary focus of Césaire’s *A Tempest* is on black

culture and the black colonised man, Caliban, who is given an opportunity to voice himself and his anger at colonisation.

In fact, Caliban's subversion of this colonial discourse is a tool for Césaire to emphasise that, with their self-identities, their rooted history and culture (although annihilated throughout the colonisation period, it is still possible to reconstruct them), the blacks are *humans*, too, humans with great value, away from any trace of inferiority. In line with this self-awareness and black consciousness, Césaire's Caliban takes another step within the path to self-recognition as regards his self-identity, his own choice of name. He does not want to be called as "Caliban" any more. As Davis states,

"[t]he very appellation 'Caliban' is derived from the reality of Amerindian resistance in the New World context, since it has been shown to be an anagram of 'Cannibal' (the latter being itself derived by a process of corruption, from "Carib" – the name of a prominent Amerindian tribe that occupied the archipelago at the time of the first European explorations)" (1997: 157).

Reflective of this fact about the association of the name Caliban with cannibalism in the first European and colonised encounters as a consequence of explorations, Prospero's name suggestion for Caliban as "Cannibal" is really annoying for Caliban. Prospero says: "Cannibal would suit you, but I'm sure you wouldn't like that, would you?" (Césaire, 1969: 15). Prospero's attempts to call Caliban (even this name is not his real name) with a derogatory name, "Cannibal" is an example of "onomastic violence" (Seshadri, 2012: 167), which takes away the autonomy of an individual as naming, in a way, is declaring authority and power over the subaltern. In a reactionary mode to the "naming is claiming" assertion, Caliban rejects the name imposed upon him by Prospero, particularly a name which is associated with "cannibalism" like "Caliban", does not want to be defined and named by the coloniser, which proves his denial of being identified with any name given by the colonisers, and exhibits his anti-imperialist stance, and he gradually becomes more and more aware of his own self. He, just like Malcolm X, wants to be called as "X":

"Well, because Caliban isn't my name. It's as simple as that. [...]. It's the name given me by your hatred, and everytime it's spoken it's an insult. [...]. Call me X. That would be best. Like a man without a name. Or, to be more precise, a man whose name has been stolen. You talk about history... well, that's history, and everyone knows it! Every time you summon me it reminds me of a basic fact, the fact that you've stolen everything from me, even my identity! Uhuru!" (Césaire, 1969: 14-15).

Moreover, Caliban understands clearly that Prospero has lied to him, and deceived him since they met

“about the world, about myself,
that you ended up by imposing on me
an image of myself:
underdeveloped, in your words, undercompetent
that’s how you made me see myself!
And I hate that image... and it’s false!
But now I know you, you old cancer,
And I also know myself!” (Césaire, 1992: 64).

Caliban, with these bitter words, exclaims his complaints about the deception about his image and the image of the white man produced by the coloniser, Prospero, which Caliban had to endure for years without knowing about the facts. From Caliban’s case, one can clearly see that dehumanisation of the colonised should not be evaluated only in relation to use of language by means of which colonisers humiliate the colonised with degrading words, but also should be considered in line with “stealing” the rights of the colonised such as freedom, self identity, even their names. As Loomba states, colonialism, generally through violence, reconstructs territories, social domains and human identities (1998: 185), which is explained by Ngũgĩ wa Thiong’o as a “cultural bomb” (1986: 3) that destroys the language, identity and culture of the indigenous people. As a result, the culture and views of the so-called “superior” race are imposed upon the indigenous people by suppressing their own ways of life. However, as can be observed in Caliban’s personality; self-exploration, self-awareness and self-knowledge might make the colonised more powerful and might initiate the first steps into the liberation process. He clearly understands the colonial discourses constructed for the colonised, that is, the native as an animal and a thing that has no value is not a natural but a man-made construct of colonisers, and that without finding his own self, it would not be possible for him to have his own thoughts, knowledge, civilisation, and that he would be doomed to be defined and directed to all the directions by the white man. After Caliban’s firm stand against Prospero and on self-discovery, Prospero’s so-called unshakable hegemonic power is destroyed, as can be understood from Prospero’s words that have remonstrance and grief: “Well, I hate you as well!/ For it is you who have made me/ doubt myself for the first time” (Césaire, 1992: 66). Caliban’s new portrait and Prospero’s present weakened condition show that “[t]he old world is crumbling down!” (Césaire, 1992: 65). Now aware of the fact that *the competent and omnipotent coloniser myth* can be destroyed, Caliban metamorphoses into a man with his own decisions. His exploration of the self-knowledge paves the way for the discovery of the fact that he has his own culture and history, that he is not a “thing” without spirit, but somebody

who is capable of naming himself and who has the right to decide upon anything related to his own body and identity. As Davis puts forth, "[i]n Césaire's re-fashioning of the Shakespearean plot [...], the figure of Caliban is no longer a caricature of the savage, noble or ignoble; rather it incarnates the irrepressible will of the colonised to be his own master" (1997: 161-162). Caliban struggles to retain his language and culture, and to "celebrate" his roots, demarginalise himself and his culture, language, history, and in Thiong'o's words, to "decolonise the mind". After the discovery of his self as a black man with great cultural and historical heritage, he does not allow Prospero to have a say upon the definition and construction of his own image and to indulge in his writing of history or *his* story, and metaphorically saves himself from the bondages of colonisation, which is emphasised by the Kenyan word, "Uhuru", which means "freedom now".²

As a result of the destruction of the Eurocentric myths, the "majesty" attributed to Prospero's "Tempest", that is to say, "*the* Tempest" is destroyed and replaced by "*a* Tempest" implying the existence of other tempests, too, and this time a tempest that is produced by Caliban is suggested. Caliban's metaphorical tempest blows so severely that it shakes the strong and seemingly unshakable power and image of the coloniser, Prospero. By means of *A Tempest* by Césaire, it becomes possible to hear the voice of once suppressed and oppressed man, Caliban, and his wishes such as once again to be the owner of his island, to emancipate from bondage, to "get rid of [Prospero]", "to spit [him] out, all [his] works and pomps!" and "[his] 'white' magic!" (Césaire, 1992: 64). In the end, the "White Man's Burden" Myth, Prospero's Myth, the "Mythical Portrait of the Colonised" as a "thing" or "animal" are debunked, even "exploded". Only Caliban and Prospero stay in the island, and they challenge each other: Caliban by saying that he knows he will be totally free and be the victor, and will have a decisive advantage over Prospero, and Prospero, by claiming that "Ten times, a hundred times, [he's] tried to save [Caliban], above all from [himself]", and he "shall set aside [his] indulgent nature and henceforth [he] will answer [Caliban's]

² It should also be emphasised that although *A Tempest* takes place in the Caribbean Islands, with Caliban's insistence on the name X like Malcolm X and with the use of a Kenyan term like "Uhuru", Césaire tries to construct a pan-African awareness and solidarity with the other black independence movements like that of Malcolm X in the United States, and wants to voice Kenya that struggled a lot to get its independence from the United Kingdom in 1963. Through this solidarity and as a contribution to his views in Negritude, Césaire manages to symbolically unite all blacks as a whole and resists the racist colonial discourses that humiliated the blacks as backward and primitive.

violence with violence!” (Césaire, 1992: 67). Prospero, while even occupying someone else’s country, still wants to show Caliban as an ungrateful servant, and emphasises the white man’s justice in the plantation of his colony, and the *civilising mission* process that would be conducted for the so-called “barbarous” people. This proves that he is entrapped by the claws of the ideological and discursive codes of the colonial world, which he sees as a strategy with which he could control Caliban and as a weapon of power, and he sees new Caliban, now a self-fashioned and independent minded man as a threat to his imperial hegemonic power representation, and to the colonial discourses that had been embroidered by the old and new colonisers. That is why he threatens Caliban with violence. Time passes, and the play ends with Prospero’s appearance as weak, “aged and weary” (Césaire, 1992: 68). Although this is the case, however, he still does not want his “work” he has built until now to be annihilated, and wants to protect his so-called civilisation that he formulated on the island. Then he calls Caliban; however, rather than Caliban’s answer, his song about freedom is heard: “FREEDOM HI-DAY, FREEDOM HI-DAY!” (Césaire, 1992: 68). It is annoying for Prospero, because he demands biopolitical hegemonic power over his subject, and, in order to manage to reach this aim, and to define himself as superior, Prospero needs Caliban as the weak other as he is used to “[p]recisely what the operation of speciesism [...] has enabled”, that is to say, “the West’s assignment of all its others along biopolitical hierarchies of life – with the tautology of Western-white-man at the apex and all other forms in descending scale towards that brute animality that can be captured, enslaved and killed with impunity” (Pugliese, 2017: 25). However, at the end of the play, the discourse on this speciesism is shattered. In the end, it is still not clear whether Caliban will be able to become totally free; however, his energy to continue his struggle for total liberation and Prospero’s lack of energy can be felt. Prospero has not been depicted as weak as this until now, and Caliban most probably has never been so close to freedom, the “decolonisation of his mind”, of his culture, of his body and of his land. For Prospero it becomes more and more impossible to continue his “superiority” over the land as Caliban is not any more the submissive slave who, without questioning, served the master. Transformation of the strong coloniser image of Prospero into such a weak position is not different from the metaphorical death of the power upholder, and the explosion of all colonial myths, which contributes to Césaire’s voicing his efforts to pave the way for the liberation of the blacks, and his attempts to “weav[e] a future from a tangled past” (Rust, 2001: 102).

Conclusion

As Giorgio Agamben argues, in Western politics, “the decisive political conflict, which governs every other conflict, is that between the animality and the humanity of man” (cited in Pugliese, 2013: 37), and as Dinesh Wadiwell states, “Western politics expresses the fact of war between human and animal life” (cited in Pugliese, 2013: 37). By revisiting Shakespeare’s *The Tempest*, it is possible to discuss such political and cultural matters related to the definitions of human and to destructive European colonialism that erased the history and culture of the colonised and dehumanised the indigenous *humans*. By the subversion of familiar Prospero-Caliban master-slave relationship, Césaire destroys the authority of Prospero’s political and hegemonic system. Through Caliban, he seems to be suggesting that in the liberation process there might be so many choices the most outstanding of which might be the one related to being a Caliban who manages to overcome his previous unquestionable servitude to Prospero and to explore “his essential, pre-colonial self” (Said, 1993: 214). As a matter of fact, as Ashcroft, et al. note, cultural decolonisation requires “a radical dismantling of the European codes and a post-colonial subversion and appropriation of the dominant European discourses” (2002: 220). So, what Césaire does by means of using Caliban as a tool to question the “barbarism” and “dehumanisation” of colonialism is to question the Eurocentric discourses that accepted European values and the white colour as superior to the rest of the world, and the ingrained European cultural and political systems which erased the indigenous cultures and histories of peoples. *A Tempest*, although it was written during the 1960s’ political turmoil about the efforts of the blacks to get liberation and equality with all the whites, still appeals to the twenty-first century readers and audiences as, unfortunately, speciesism, racism against and dehumanising attitudes towards the blacks³ still continue.

³ As this article focuses particularly on the blacks, only speciesist violence applied upon them is discussed. In our century, unfortunately, the blacks are not the only ones who experience such degrading treatments. Even in these days in which I am writing this article, this kind of violence that is an open racism towards “the otherised” is also applied voluntarily by, for example, Dan Gillerman, Israil’s thirteenth Permanent Representative to the UN, who called the Palestinians as “horrible, inhuman animals” in an interview, and by Yoav Gallant, Israeli Defense Minister, who has claimed they are “fighting against animals”. These dehumanising words are used in order to legitimise Israil’s settler colonialism in Palestine and its war crimes against the Palestinians among which there are massacre of innocent civilians (as of today, death toll according to official figures is more than 36,470) including women and children, displacement of the Gazaians, and the prevention of food and medicine aid into Gaza. It is possible to observe that Aimé Césaire’s *A Tempest* transgresses its time, and appeals to 2024 as well. In this sense, the play might be considered as a

Today it is still possible to hear the cry of a black American man, George Floyd, who was murdered by a white police officer, Derek Chauvin on 25 May 2020 in Minneapolis: “I cannot breathe”. As Desmond Morris states, “[i]t [guilt] still fails to treat negroes as individuals. It still persists in looking at them as members of an out-group” (1996: 143). The ones who saw and explained the world through the Eurocentric, colonialist and racist lens have committed great crimes against the history of humanity due to the psychological, verbal and physical violence, massacres, racism that they brought under the name of civilisation, development or democracy but, in fact, because of their political and colonial interests. In line with all the discussions in the article, *A Tempest* by Césaire might be considered as a literature of resistance that speaks for all subjugated people who are *humans* deserving to have their own identities, cultures and histories. The play also shows that it is possible to write one’s own story, and to sing one’s own song as seen in Caliban, who sings his song of freedom for which he struggled much. Caliban’s story, in *A Tempest*, brings forth many possibilities for changes into betterment in our world that is shared by different peoples that have different customs, traditions, histories, cultures, languages, identities such as a collaborative effort to try to understand these differences, to design a beautiful mosaic out of these differences, and to see these different peoples not with a geography-centred lens or as a part of *xenophobia*, but as a part of *xenophilia*.

REFERENCES

- ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth and TIFFIN, Helen (2002), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, London and New York, Routledge.
- ALMQUIST, Steve (Spring, 2006). “Not Quite the Gabbling of ‘A Thing Most Brutish’: Caliban’s Kiswahili in Aimé Césaire’s ‘A Tempest’”, *Callaloo*, 29 (2), 587-607, <https://www.jstor.org/stable/3805633>.
- BRUNER, Charlotte H. (Sep. 1976). “The Meaning of Caliban in Black Literature Today”, *Comparative Literature Studies*, 13 (3), 240-253, <https://www.jstor.org/stable/40246045>.
- CESAIRE, Aimé (1992), *A Tempest*, Trans. Richard MILLER, New York, Ubu Repertory Theater Publications.
- CESAIRE, Aimé (2000), *Discourse on Colonialism*, Trans. Joan Pinkham, New York, Monthly Review Press.

metaphor for the twenty-first century dehumanising events, or even for all dehumanising experiences observed throughout history, and Caliban might be the voice of all the dehumanised *humans* that lived in the past and still live in the present.

- CONRAD, Joseph (2005), *Heart of Darkness. Webster' German Thesaurus Edition*, San Diego, Icon Classics.
- DAVIS, Grogson (1997), *Cambridge Studies in African and Caribbean Literature: Aimé Césaire*, Ed. A. IRELE, Cambridge, Cambridge University Press.
- DELANEY, Carol (2011), *Columbus and the Quest for Jerusalem*, New York, Free Press.
- FANON, Frantz (1963), *The Wretched of the Earth*, Trans. Constance FARRINGTON, New York, Grove Press.
- FOUCAULT, Michel (1978), *The History of Sexuality*, New York, Pantheon Books.
- FOUCAULT, Michel (1997), *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975-1976*. Eds. M. BERTANI and A. FONTANA, New York, Picador.
- HUME, David (1987), *Essays: Moral, Political, and Literary*, Indianapolis, Liberty Fund.
- KELLEY, Robin D. G. (2000). "A Poetics of Anticolonialism", *Discourse on Colonialism*, New York, Monthly Review Press, 7-28.
- LIVINGSTON, Robert Eric (1995). "Decolonising the Theatre: Césaire, Serreau and the Drama of Negritude", Ed. J. E. GAINOR, *Imperialism and Theatre: Essays on world theatre and performance 1795-1995*, Routledge, London and New York, 179-194.
- LOOMBA, Ania (1998), *Colonialism/ Postcolonialism*, London and New York, Routledge.
- MBEMBE, Achille (2001), *On the Postcolony*, California, University of California Press.
- McLEOD, John (2000), *Beginning Postcolonialism*, Manchester, Manchester University Press.
- MEMMI, Albert (2003), *The Colonizer and the Colonized*, London, Earthscan Publications Ltd.
- MORRIS, Desmond (1996), *The Human Zoo: A Zoologist's Classic Study of the Urban Animal*, New York, Tokyo and London, Kodansha International.
- PUGLIESE, Joseph (2013), *State Violence and the Execution of Law: Biopolitical Caesurae of Torture, Black Sites, Drones*, Oxon, Routledge.
- PUGLIESE, Joseph (2017). "Terminal Truths: Foucault's Animals and the Mask of the Beast", Eds M. CHRULEW and D. J. WADIWEL, *Foucault and Animals*, Brill, Leiden, 19-36.
- RUST, Susie Post (Sept. 2001), "The Garífuna: Weaving a Future from a Tangled Past", *National Geographic*, 102-113.
- RYDER, Richard D. (1975), *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, London, Davis-Poynter.

- SAID, Edward W. (1993), *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books.
- SESHADRI, Kalpana Rahita (2012), *HumAnimal: Race, Law, Language*, Minneapolis, Minnesota UP.
- SHAKESPEARE, William (2009), *The Tempest. The Cambridge Dover Wilson Shakespeare*, 33. Ed. J. Dover WILSON, Cambridge, Cambridge University Press.
- SINGER, Peter (2015), *Animal Liberation*, New York, Open Road.
- wa THIONG'O, Ngugi (1986), *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Oxford, James Currey Ltd.
- WILLOQUET-MARICONDI, Paula (Fall 1996). "African Animism, 'Négritude', and the Interdependence of Place and Being in Aimé Césaire's 'A Tempest'", *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 3 (2), 47-61. <https://www.jstor.org/stable/44085429>.

Araştırma Makalesi / Research Article DOI: 10.33207/trkede.1470499

SELÇUKLULAR KARŞISINDA HALİFE el-KÂ'İM BİEMRİLLÂH'IN HÂKİMİYETİ ELE GEÇİRME TEŞEBBÜSÜ*

*The Dominance Capture Attempt of Caliph al-Qā'im Bi-Amr Allāh
Against The Seljuks*

Suat KAYMAK**

ÖZ: el-Kâ'im Biemrillāh, hilâfetinin ilk yarısını (1031-1055) Büveyhî hâkimiyeti altında geçirmiştir. Büveyhilerin iyice zayıfladığı bu dönemde halife, Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'i Bağdâd şehrine davet ederek hem Büveyhilerden hem de Arslan el-Besâsîrî'nin tahakkümünden kurtulmuştur. Bununla birlikte siyasî hâkimiyet, bu kez Selçukluların eline geçirmiştir. Tuğrul Bey'in ölümüne kadar el-Kâ'im, bu duruma herhangi bir tepki göstermemiştir. Ancak Tuğrul Bey'in, el-Kâ'im'in kızı Seyyide Hatun ile izdivacı mevzusunda iki taraf arasındaki ilişkiler gerginleşmiştir. 455/1063 senesinde sultanın ölümünden sonra da el-Kâ'im, Bağdâd'da herhangi bir siyasî otorite adına hutbe okutmayarak bir nevi kendi otoritesini kurmayı denemiştir. Hatta kendi adına sikke bastırmıştır. Otoriteyi tamamen ele geçirmek için mahallî hâkimleri yanına çekmeye çalışmış, fakat Şerefü'd-devle Müslim'in birtakım faaliyetleri karışıklıklara sebebiyet vermiştir. Güçlü bir siyasî otoriteden yoksun kalan Bağdâd'da yaşanan olumsuz gelişmeler neticesinde halife, Sultan Alp Arslan'ın ismini hutbeye ekleterek Selçuklu hâkimiyetini yeniden kabul etmiştir. Bu makale, Tuğrul Bey'in vefatının ardından Bağdâd'da yaşanan gelişmeler ile el-Kâ'im'in Abbâsî otoritesini tekrardan tesis etmek adına yaptığı faaliyetleri ele almaya matuftur.

Anahtar Kelimeler: Abbâsîler, Selçuklular, el-Kâ'im Biemrillāh, Tuğrul Bey, Alp Arslan

ABSTRACT: al-Qā'im bi-Amr Allāh spent the first half of his caliphate (1031-1055) under Buwayhid rule. In this period, when the Buwayhids were weakening, the caliph invited

* Bu makale, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Osman G. ÖZGÜDENLİ danışmanlığında hazırlanan 'Abbasi Halifesi el-Kaim Biemrillah ve Dönemi (1031-1075)' (İstanbul 2014) başlıklı yüksek lisans tezinden oluşturulmuştur.

** Dr., İstanbul Beykent Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İstanbul, suatkaymak@beykent.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6804-6839



© Copyright 2023 TÜEF Dergisi

Geliş Tarihi / Received: 19.04.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 10.06.2024


Yayın Tarihi / Published: 31.07.2024

the Seljuk sultan Toghril Beg to Baghdād and got rid of both the Buwayhids and Arslan al-Basasiri's domination. However, this time the Seljuks took over the political sovereignty. Until the death of Toghril Beg, al-Qā'im did not react to this situation. However, relations between the two sides became tense, regarding Toghril Beg's marriage to Sayyida Khatun, the daughter of al-Qā'im. After the death of the sultan in 455/1063, al-Qā'im tried to establish his own authority by not reciting khutbahs on behalf of any political authority in Baghdād. al-Qā'im even minted coins in his own name. al-Qā'im tried to attract local rulers to his side in order to completely seize authority, but some of Sharaf al-Dawla Muslim's activities caused disturbances. As a result of the unfavorable developments in Baghdād, which was deprived of a strong political authority, the caliph accepted the Seljuk rule again by reciting khutbah in the name of the Seljuk sultan Alp Arslan. This article aims to discuss the activities of al-Qā'im to re-establish the 'Abbāsīd authority after the death of Toghril Beg.

Keywords: 'Abbāsīds, Seljuks, al-Qā'im bi-Amr Allāh, Toghril Beg, Alp Arslan

Cite as / Atıf: KAYMAK, S. (2024). Selçuklular Karşısında Halife El-Kā'im Biemrillāh'ın Hākimiyeti Ele Geçirme Teşebbüsü. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 14(28), 269-287. <https://doi.org/10.33207/trkede.1470499>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind

Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

el-Kâ'im Biemrillâh (1031-1075), hilâfetine ilk yarısını Şîi Büveyhîlerin hâkimiyeti altında geçirmiştir. 334/945'ten beri Abbâsîleri tahakküm altında tutan Büveyhîler, bu süreçte siyasî ve askerî manada iyice zayıflamış ve Arslan el-Besâsîrî isimli Şîi Türk emîr âdeta bağımsız hareket etmeye başlamıştır. el-Besâsîrî, gücünü iyice arttırarak halife üzerinde tahakküm kurmayı başarmıştır (Hatîb el-Bağdâdî, t.y.: 399-400; İbnü'l-Kalânîsî, 1983: 143-144; a.mlf., 2008: 3; İbnü'l-Cevzî, 1992: 15, 348; a.mlf., 2005: 8; İbn Dihye, 2001: 127; Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 84; a.mlf., 2011: 83; İbnü'l-Adîm, 1976: 4-5; a.mlf., 1982: 3-4; ez-Zehebî, 1983: 138; İbn Kesîr, 1998: 15, 730; a.mlf., 1995: 166; es-Suyûtî, 1964: 417). Oldukça zor bir duruma düşen el-Kâ'im hem Büveyhî hem de el-Besâsîrî'nin tahakkümünden tamamen kurtulmak için daha önce de birkaç kez elçi göndermek suretiyle çağrıda bulunduğu Sultan Tuğrul Bey'i bir kez daha Bağdâd'a davet etmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, t.y.: 400; İbnü'l-Kalânîsî, 1983: 144; a.mlf., 2008: 3; Sadrü'd-dîn el-Hüseynî, 1999: 12; İbnü'l-Cevzî, 1992: 15, 348; a.mlf., 2005: 8; İbn Dihye, 2001: 127; İbnü'l-Adîm, 1976: 5; a.mlf., 1982: 4; el-Yezdî, 1979: 38-39; ez-Zehebî, 1983: 138; İbn Kesîr, 1998: 15, 730; a.mlf., 1995: 167; es-Suyûtî, 1964: 418. Ayrıca bkz. Turan, 2010: 131-133). Halifenin son davetini kabul eden sultan, 447/1055 yılında Bağdâd'a gelerek hem şehirde Selçuklu hâkimiyetini tesis etmiş hem de Şîi Büveyhî idaresine son vermiştir. el-Besâsîrî'nin¹ de Selçukluların gelişinden önce şehirden kaçmasıyla halife de rahat bir nefes almıştır (Özgüdenli, 2013: 104-105).

¹ Hakkında detaylı bilgi için bkz. Genç, 1995; Korkmaz, 1997.

447/1055 yılından itibaren Bağdâd Selçuklu hâkimiyetine girmiş, Abbâsîlerin statüsünde ise herhangi bir değişiklik olmamıştır. Ancak Büveyhîler dönemine ilga edilmesi bile düşünülen (Bozkuş, 2003: 107-116) ve yetkileri son derece tırpanlanan Abbâsî halifeleri, yeniden eski saygınlığına kavuşmuş ve manevî otoritesi yükselmiştir. Kezâ Büveyhîler döneminde olduğu gibi Selçuklu hâkimiyetinde de Abbâsîler siyasî, idarî, askerî vs. herhangi bir yetki elde edememiş, ayrıca dünyevî idareyi de tamamen Tuğrul Bey nezdinde Selçuklulara bıraktıklarını ilan etmişlerdir.

Mezkûr yılda Selçuklu askerleri ile Bağdâd ahalisi arasında yaşanan gerginlik (Bkz. İbnü'l-Esîr, 1966: 9, 611-612; a.mlf., 1987: 9, 463-465) nedeniyle halife ile sultan arasında bir gerginlik yaşamışsa da bunun dışında Selçuklu-Abbâsî münasebetleri olumlu olarak gelişmiştir. 455/1063'te Tuğrul Bey'in vefatına kadar halife, Selçuklu idaresine herhangi bir tepki göstermemiş ya da gösterememiştir (bkz. Adalıoğlu, 1996: 1-35). Bununla birlikte Tuğrul Bey'in saltanatının son yıllarında halifenin kızı Seyyide Hatun ile evlenmek (bkz. Makdisi, 2009: 139-159; Kitapçı, 1994a: 57-99; a.mlf., 1994b: 13-42) istemesi üzerine muhataplar arasındaki ilişkiler gerginleşmiştir. Tuğrul Bey, halifenin bu evliliğe onay vermemesinden dolayı, iki yıl gibi uzun bir süre bu evliliğin gerçekleşmesi adına çaba göstermiştir.

Nihayetinde sultan, amacına ulaşmış ve Seyyide Hatun ile evlenmiştir (Zahîru'd-dîn Nişâbûrî, 2015: 71; İbnü'l-İmrânî, 1973: 198; İbnü'l-Cevzî, 1992: 16, 65, 75; a.mlf., 2005: 32, 36; er-Râvendî, 1999: 109; İbnü'l-Esîr, 1966: 10, 20, 22; a.mlf., 1987, 10, 36, 38; el-Bundârî, 1999: 18, 21; Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 93, 110; a.mlf., 2011: 89, 107; İbn Hallikân, 1978: 66; Ebü'l-Ferec, 1999: 315; Ebü'l-Fidâ, 1997: 514, 542; en-Nüveyrî, 1980: 234; Hamdullâh Mustevfî-yi Kazvîni, 2015: 29; İbnü'l-Verdî, 1996: 358-359; a.mlf., 2014: 33-34; Muhammed Şebânkâre'î, 2009: 141; İbn Kesîr, 1998: 15, 781, 785; a.mlf., 1995: 196, 198; Hasan-i Yezdî, 2014: 85; es-Suyûtî, 1964: 420; Müneccimbâşı, 2000: Arapça metin, 22; Türkçe çev., 25. Ayrıca bkz. Turan, 2010: 141-142; Makdisi, 2009: 147; Kitapçı, 1994b: 27; Adalıoğlu, 1996: 35-39).

Muhtemelen Tuğrul Bey'in evlilik sürecindeki tutumunun da etkisiyle vefatından sonra halife, Bağdâd'da herhangi bir siyasî otorite adına hutbe okutmamış ve Abbâsî otoritesini tekrardan kurmayı denemiştir. Bu çalışma, el-Kâ'im Biemrillâh'ın Tuğrul Bey'in ölümden sonraki Abbâsî otoritesini tekrardan tesis etmek adına yaptığı faaliyetleri ele almaya matuftur.

1. Tuğrul Bey'in Vefatından Sonra Bağdâd'daki Selçuklu Karşısı Gelişmeler

Tuğrul Bey'in vefat haberi, Seyyide Hatun tarafından Bağdâd'a gönderilmiş, 24 Ramazân 455/20 Eylül 1063'te haberin ulaşmasının (İbnü'l-Cevzî, 1992: 16, 82; a.mlf., 2005: 38; İbn Kesîr, 1998: 15, 789; a.mlf., 1995: 201; İbn Haldûn, 2000: 578) ardından Irak'ta bir otorite boşluğu oluşmuştur. Derhâl harekete geçen el-Kâ'im, Selçuklu idaresini tamamen Bağdâd'dan çıkartıp Abbâsî otoritesini yeniden tesis etmeyi hedeflemiştir. Bu doğrultuda da evvela Tuğrul Bey'i metbû tanıyan Ukaylîlerden Mûsul hâkimi Şerefü'd-devle Müslim, Mezyedîlerden Nûrû'd-devle Dübey, Selçuklu emîri Hezâresb, el-Câvâniyye Kürtlerinin reisleri Ebü'l-Feth b. Verrâm ile Ebü'n-Necm b. Verrâm ve Annâzîlerden Bedr b. el-Mühelhil'e birer mektup göndermiştir. Halife, Tuğrul Bey'in vefatı nedeniyle oluşan yeni vaziyeti görüşmek için mezkûr mahallî hâkimleri Bağdâd'a davet etmiştir. Bununla birlikte Şerefü'd-devle Müslim'e ayrı bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim halife ona hususî onur hil'ati göndermiştir (İbnü'l-Esîr, 1966: 10, 26; a.mlf., 1987: 10, 41-42; Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 121; a.mlf., 2011: 116; İbn Haldûn, 2000: 578. Ayrıca bkz. Köymen, 2001: 52; a.mlf., 2013: 188; Adalıoğlu, 1996: 44-45; Özaydın, 2001: 211; Ayan, 2020: 534). Ancak halifenin Müslim'e karşı özel tutumu, idareyi ona teslim edeceği manasına gelmediği, mezkûr isimler arasında nispeten daha güçlü olduğu düşünüldüğünde onu kendi yanında tutmak için böyle davrandığını tahmin etmek mümkündür.

Diğer taraftan bu sırada Bağdâd'da amîd olarak görev yapan Ebû Sâ'id el-Kâynî'ye sultanın vefat ettiği ve halifenin, yukarıda zikredilen mahallî hâkimleri çağırdığı, bununla birlikte hizmet ve ülkenin huzuru hususunda ona güvenildiği bildirildi. Amîdin görevine devam edeceği izlenimi veren bu sözlere rağmen, el-Kâynî'den henüz bir cevap gelmeden Bağdâd ve çevresinde huzur ve güvenliği sağlamaları için yeni görevliler tayin edilmiştir. Bu gelişmeler, aynı zamanda Irak'ın Selçuklu idaresinden çıktığının, el-Kâ'im Biemrillâh'ın idariyi ele aldığı ilk işaretiydi (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 121; a.mlf., 2011: 116; Köymen, 2001: 52).

Bunun üzerine amîd de Abbâsîlerin söz konusu tasarrufunu şiddetle tenkit etmiştir. Artık huzurun sağlanamayacağını, Tuğrul Bey'in vefatının gizli tutulması gerektiğini filhakika birtakım önlemler alındıktan sonra sultanın vefatının bildirilmesini istemiştir. Amîd, kendisine emân verilmesi ve sükûnetin sağlanmasından sonra hilâfet sarayına gelebileceğini, fakat talepleri doğrultusunda henüz bir adımın atılmadığını bildirmiştir. Kezâ "Ben, Amîdü'l-mülk'ün kölesiyim, ancak bana ondan gelecek bir emir

mektubuna uyarım” diyerek (Sıbt İbnü’l-Cevzî, 1989-1992: 121-122; a.mlf., 2011: 116) kendisinin Selçuklu idaresine bağlı ve Bağdâd’ın da onların hâkimiyetinde olduğuna, aynı zamanda can güvenliğinin olmadığına vurgu yapmıştır.

el-Kâyinî, Abbâsîlerin tutumu karşısında birtakım tedbirler almayı da ihmal etmemiştir. Evvelâ şehirde Rufeyl Nehri’nin Dicle’yle birleştiği yerde bulunan Kasr-ı Îsâ (Yâkût el-Hamevî, 1977: 4, 361-362) civarında savunma maksatlı bir sur yaptırmıştır. Asker toplamayı da ihmal etmeyen amîd, buraya mühimmat ve yiyecek getirmiş, savunma önlemleri almıştır. Hazırlık esnasında bir grup Acem de onun birliklerine dâhil olmuştur. Ayrıca Tuğrul Bey’in vefat ettiğini bildirmek için çevredeki Araplar emîrlere gönderilmek üzere kaleme alınan tevki’lere de el koymuştur. Bağdâd’da Selçuklu idaresinin devam ettiğini göstermek amacıyla Muharrim Mahallesi’nin yukarısındaki Dârü’l-memleke’de² (Hatîb el-Bağdâdî, 1993: Arapça metin, 56-59) nevbet çaldırmaya devam etmiştir. Tuğrul Bey’in vefat ettiği yönünde gelen haberin de doğru olmadığını belirtmiştir (İbnü’l-Esîr, 1966: 10, 27; a.mlf., 1987: 10, 42; Sıbt İbnü’l-Cevzî, 1989-1992: 122; a.mlf., 2011: 116; İbn Haldûn, 2000: 578; Adalıoğlu, 1996: 45-46).

Muhtemelen el-Kâyinî’nin faaliyetlerini durdurmak amacıyla Tuğrul Bey’in vefatının paylaşılmasına karar verilmiştir ki sultanın ölüm haberinin Bağdâd’a ulaşmasından iki gün sonra 26 Ramazân 455/22 Eylül 1063’te el-Kâ’im’in veziri Fahrü’l-devle İbn Cehîr, sultan için Sahnü’s-selâm’da taziye merasimi düzenlemiştir (İbnü’l-Esîr, 1966: 10, 26; a.mlf., 1987: 10, 41; el-Bundârî, 1999: 26; Sıbt İbnü’l-Cevzî, 1989-1992: 122; a.mlf., 2011: 116). Burada halifenin taziyeleri kabul etmemesi önemli bir detaydır. Kendisini Şîî Büveyhî tahakkümünden kurtaran, aynı zamanda damadı olan Tuğrul Bey’in taziyelerini kabul etmemesi, halifenin Selçukluları tam manasıyla benimsemediğine de işaret etmektedir.

Selçuklu idaresi ile Abbâsîler arasında karşılıklı tedbirler neticesinde el-Kâ’im Biemrillâh, el-Kâyinî’nin tavırlarını çok ağır bulmuş, bununla birlikte istediği emânnamenin hazırlatılıp kendisine verilmesini emretmiştir. Emânameyi alan el-Kâyinî, Halifelik Sarayı’nın doğusundaki kapılardan Dicle Nehri kıyısında bulunan Bâbü’l-garebe’ye (Ebü’l-Fidâ, 1860: 293) gelerek burada halifeye saygı gösterisinde bulunmuştur. Bu gelişmelerin ardından taziye merasiminden dört gün sonra 30 Ramazân 455/26 Eylül 1063’te hatiplere Halifelik Dîvânı’ndan merhum Tuğrul Bey’in isminin

² Bu yer, önceleri Dârü’l-imâre ismiyle anılırken Selçuklu döneminde Dârü’l-memleke adıyla meşhur olmuştur (ed-Dûrî, 1991: 430).

hutbelerden çıkarılması için emir gönderilmiştir. Emir üzerinde sultanın ismi hutbelerden çıkartılmış olmakla birlikte onun yerine bir başka hükümdarın adı zikredilmemiştir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 122; a.mlf., 2011: 116; Köymen, 2001: 53).³ Tuğrul Bey'in vefatından sonra bastırılan sikkelerde sadece el-Kâ'im ve torunu Ebü'l-Kâsım'ın isminin yer almasından (Jafar, 2011: İngilizce metin, 14-17) hareketle hutbelerde de mezkûr kişilerin adının zikredildiği tahmin edilebilir.

Tuğrul Bey'in isminin hutbelerden çıkarılması üzerine Selçuklu-Abbâsî münasebetleri gergin bir hâl almıştır. Nitekim halifenin bu kararından dolayı el-Kâyinî'nin oldukça sinirlendiği anlaşılmaktadır. Amîd, karşı hamle olarak da Abbâsîlere ait iktâ ve diğer gelirlere el koymuştur. Bunun üzerine el-Kâ'im "Sen bu memlekette, ölen Sultan Tuğrul Bey tarafından memur edildin. Elini idareden [vergi toplama] çekip sükûn içinde oturursan otur, yoksa seni bu memleketten çıkartırım." diyerek amîde tepki göstermiştir. Ardından vergi toplamakla görevli Selçuklu Devleti'nin memurlarının yerine kendi adamlarını bu işe görevlendirmiştir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 122-123; a.mlf., 2011: 117).

Bununla da yetinmeyen halife, Selçuklu idaresini tamamen ortadan kaldırmak için harekete geçmiştir. Halife, kâdı ve fakihleri Halifelik Sarayı'nda toplayıp, "İmâma isyan eden ve muhalefet yoluna sapan kimseye ne yapılır?" şeklinde bir soru sormuştur. "Savaşılar ve cihad yapılır." şeklinde cevap olarak Selçuklularla mücadele etmek için meşruiyet zeminini de oluşturmuştur. Halifenin bu ciddi girişimi karşısında Amîd el-Kâyinî de ondan özür dilemiştir. Amîdin geri adım atmasında, Vezir Amîdü'l-mülk el-Kündürî'nin gözünden düştüğü yönünde bazı haberlerin kendisine ulaşmasının da etkisi vardır. Halifeden özür diledikten sonra karşı faaliyetinin hesabını vermesi için hilâfet sarayına çağrıldığı anlaşılmaktadır. Amîdin kaçmaması için bazı tedbirler de alınmış, fakat bunları gören el-Kâyinî korkuya kapıldığından Beytü'n-nûbe'ye gitmiştir. Ancak kendisine ceza kesildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kâdılkudât Ebû Abdullah Muhammed ed-Dâmegânî, amîdin topladığı vergilere karşılık 30 bin dînâr ve 600 ton tahıl vermesi yönünde bir karar vermiştir. Fakat el-Kâyinî, bunları

³ el-Kâ'im Biemrillâh'ın Alp Arslan adına hutbe okutmasına kadar herhangi bir sultan ya da emir adına hutbe okuttuğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır. Fakat Hasan H. Adalıoğlu, bu süre içerisinde hutbenin Süleymân b. Çağrı adına okunduğu ihtimalini zikretmektedir (1996: 49, n. 24). Tuğrul Bey'in vasiyeti üzerine veliahdı Süleymân adına hutbe okutulduğu doğrudur ancak onun kısa süreli hükümdarlığının el-Kâ'im Biemrillâh tarafından onaylandığına ve Bağdâd'da onun adına hutbe okutulduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

karşılayabilecek güçte olmadığını belirterek ödeme yapamamıştır. Bunun üzerine tutuklanarak hapse atılmıştır. Bir süre hapiste kaldığı anlaşılan amîd, sonrasında halifenin isteğiyle dîvânda kalmaya başlamıştır. Amîdi bu şekilde bertaraf eden el-Kâ'im'in, idareyi tamamen ele aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim gümrük vergileri ile mukûs vergisini kaldırarak bunu minberlerden ilan ettirmiş, ardından halkın tamamını haberdar etmek için bu vergi düzenlemesini camilerin kapılarına astırmıştır (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 123; a.mlf., 2011: 117; Köymen, 2001: 53-54; Adaloğlu, 1996: 46).

Bağdâd'da Selçuklu idaresinin sona erdirildiğini gösteren bir diğer önemli işaret de el-Kâ'im Biemrillâh ile torunu Ebü'l-Kâsım (el-Müktedî Biemrillâh) adına bastırılan sikkelerdir. Günümüze ulaşan darp yeri "Medinetü's-Selâm" yani Bağdâd olan 455/1063 tarihli iki adet dînârın Selçuklu sultanı veya bir başka kişi adına yer vermeksizin darp edildiği görülmektedir. Söz konusu iki sikkeden başka, Medinetü's-Selâm'da bastırılmış dört adet 455/1063 tarihli sikke bulunmaktadır. Bunların tamamında da el-Kâ'im Biemrillâh ile Tuğrul Bey'in isimleri geçmektedir (Jafar, 2011: İngilizce metin, 14-17).

Mezkûr yılda darp edilen altı adet sikkenin son ikisinde⁴ Tuğrul Bey'in adının zikredilmemiş olması, onun vefatından sonra darp edildiğini, halife tarafından isminin sikkelerden çıkartıldığını göstermektedir. 456/1063-64 tarihli Medinetü's-selâm'da bastırılmış iki sikkeye baktığımızda Ebü'l-Kâsım ile Sultan Alp Arslan'ın isimleri geçmektedir (Jafar, 2011: İngilizce metin, 17-18). Nüvizmatik verilerden hareketle el-Kâ'im'in Abbâsî otoritesini yeniden kurmayı denediği açık olarak anlaşılmaktadır.

2. el-Kâ'im Biemrillâh'ın Mahallî Emîrlerle Münasebetleri

Halifenin, Tuğrul Bey'in vefatının ardından Bağdâd'a çağırdığı isimlerden Nûrû'd-devle Dübey, Ebü'l-Feth b. Verrâm ile Ebü'n-Necm b. Verrâm şehre gelmişlerdir (İbnü'l-Esîr, 1966: 10, 27; a.mlf., 1987: 10, 42; Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 124; a.mlf., 2011: 118; İbn Haldûn, 2000: 578). Hezâresb b. Bengîr ise Bağdâd'a gelmediği anlaşılmaktadır. Ancak Hezâresb, Ahvâz'dan el-Kâ'im'e bir mektup göndermiş, kendisine *melik* unvanı verilmesi hâlinde 100 bin dînâr vereceğini bildirmiştir. Bu isteğine karşılık "Bu mümkün değildir. Ancak böyle bir işlem Selçuklular için yapılmaktadır.

⁴ Y. Jafar, bu paraların Tuğrul Bey'in vefatından sonra yerine kimin geçeceğine karar verilmeden darp edilmiş olabileceğini belirtmektedir. Ayrıca Selçuklu idaresi altında Abbâsîlerin Bağdâd'da bastırıldığı ilk paralar olduğunu da zikretmektedir (Jafar, 2011: İngilizce metin, 17).

Ülkeni ele geçirmeye çalışan Kavurd Bey ile mücadele etmen gerekir, ancak bundan sonra bu isteğin dikkate alınır.”⁵ şeklinde olumsuz bir yanıt verilmek suretiyle talebi kabul edilmemiştir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 124; a.mlf., 2011: 118).

Şerefü'd-devle ise daha Bağdâd'a ulaşmadan birtakım faaliyetlere girişmiştir. el-Kâ'im'in yolladığı hil'at ve mektup kendisine ulaştığında derhâl Bağdâd'a doğru yola çıkmıştır. Öncelikle Tikrît'teki Araplar ile Erbil ve civarında mukim Ebû Ali Mûsek ile Ebü'l-Hasan b. İsekân b. Gaymî'ye “Ben, Bağdâd'a gidiyorum. Çünkü halife, beni kendisinin nâ'ibi olarak Irak'a emîr atayacaktır” diyerek onları kendisine bağlamıştır. Mezkûr isimler de onunla beraber Bağdâd'a doğru yola çıkmışlardı (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 123; a.mlf., 2011: 117). Muhtemelen iki emîr, Şerefü'd-devle'nin sözüne inanarak siyasî durumun değişeceğini ve onun Irak'ta idareyi ele geçireceğini düşünerek otoriteyi elinde tutanın tarafında olmayı tercih etmişlerdir.

Şerefü'd-devle henüz Bağdâd'a gelmeden şehirdeki askerî gücün desteğini almak amacıyla bazı kesimlerle irtibat kurmak istediği görülmektedir. Bağdâd'da bulunan bazı Oğuz ve Acem grupları ile Hâcib İlermiş'e para ve ülke (*memleket*) vaadinde bulunduğunu bildiren mektuplarla hediyeleri getiren iki Oğuz askeri, Vezir Fahrü'd-devle tarafından yakalanmıştır. İki asker hemen tutuklanarak hapse atılmış, böylece Şerefü'd-devle'nin planı da başarısız olmuştur.

Diğer taraftan Şerefü'd-devle, muhtemelen bölgedeki emîrlerin desteğini almak için kardeşi İbrâhîm'i Bağdâd'a 10 fersah (yaklaşık 60 km) mesafedeki Avânâ'ya (Yâkût el-Hamevî, 1977: 1, 274-275) göndermiştir. Vezir Fahrü'd-devle de bu hamleye karşılık Hâcib İlermiş komutasında 200 asker, Muhammed b. Mansûr ve Muhârriş b. Mucellâ komutasında ise 50 asker yollamıştır. Ayrıca halifeye bağlı mahallî emîrlere de İbrâhîm'i durdurmaları için harekete geçmeleri hususunda mektuplar gönderilmiştir. Kendisine karşı önlemler alındığını duyan İbrâhîm de derhâl Avânâ'dan kaçmıştır (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 123-124; a.mlf., 2011: 117-118).

Şerefü'd-devle'nin ise halifenin huzuruna gelmeden Irak şehirlerini hâkimiyet altına almaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Tikrît valisine kalenin kendisine teslim edilmesi için haber göndermiştir. Ancak

⁵ Daha önce Hezâresb'e bir mektup gönderen Kirmân Selçuklu hükümdarı Kavurd Bey, onun kendisine itaat etmesini, Hûzistân, Basra ve çevresinde hutbelerde kendi adını zikretmesini ve sikkelerde de adına yer vermesini aksi takdirde onun için bir tehdit unsuru olacağını bildirmiştir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 124; a.mlf., 2011: 118).

vali, “Kaleyi ancak kış geçtikten sonra sana teslim ederim. Çünkü Tarık-i Horâsân⁶ kar yüzünden geçilmez durumdadır.” şeklinde bir yanıt vermek suretiyle onun talebini reddetmiştir. Kaleyi almakta kararlı olduğu anlaşılan Şerefü’-d-devle’ye kuşatma hazırlıklarına başlamış ancak vali, Şerefü’-d-devle’nin birliklerine bir gece baskını düzenleyerek askerlerinin bir kısmını öldürtmüştür. Şerefü’-d-devle, Tikrît valisinden ciddi bir darbe almasına rağmen bu olayın ardından halk arasında Ukaylî emîrinin Bağdâd’a girdiği, Dârü’l-memleke’ye yerleştiği ve hilâfet sarayını yağmaladığı yönünde birtakım yalan haber yayılması, ciddi bir huzursuzluğa sebebiyet vermiştir (Sibt İbnü’l-Cevzî, 1989-1992: 123-124; a.mlf., 2011: 118). Bundan dolayı el-Kâ’im ve Bağdâd ahalisi de endişeye kapılmıştır. Yalan haberlerin yayılmasının sebebi bilinmemekle birlikte Şerefü’-d-devle eliyle haberlerin yayıldığı da tahmin edilebilir. Zira durumun vahim olduğunu göstererek Bağdâd’ın dolayısıyla idarenin kendisine teslim edilmesini hedeflediği düşünülebilir.

Şerefü’-d-devle’nin faaliyetleri karşısında Abbâsîlerin birtakım tedbirler aldığı anlaşılmaktadır. Emîrin, şehre batı yakasından gireceği dikkate alınarak Hâcib İlermiş’in komutasında Oğuzlar ve gulâmlardan oluşan bir birlik Bağdâd’ın batı yakasına konuşlandırılmıştır. Yine de el-Kâ’im güvenliği tam manasıyla sağlamak ve taraftar toplamak amacıyla şehirdeki Arap ile Türk gruplara hil’atler verip büyük miktarda para dağıtmıştır (Sibt İbnü’l-Cevzî, 1989-1992: 124; a.mlf., 2011: 118).

Kendisine karşı alınan tedbirlerin farkında olan Şerefü’-d-devle Müslim, Hilâfet Dîvânı’na elçilerle bir mektup göndererek burada faaliyetlerinin sebebi ile Tuğrul Bey dönemindeki durumuna dair açıklamalarda bulunmuştur:

“Ben, bu hazırlanan topluluk ve askerlerin, ayrıca hil’at ve para dağıtılmasının nedenini bir türlü anlayamıyorum. Eğer bütün bunlar bana karşı ise, ben isyan ile itaatten çıkma taraftarı değilim. Benim Bağdâd’a gelmem sizin mektup ve davetiniz nedeniyledir. Ey Vezir, bana gönderilen hil’ati, ben Mûsul’da şeref duyarak giydim. Ben, her zaman Bağdâd’a gelip hizmete hazırım ama benim size olan bu yakınlığım kötüye yorumlanıp bana karşı askerî hazırlık yapılmasını doğru bulmam. Ülkemdeki tasarrufuma gelince, burada hiçbir kötü ve olumsuz hareketlerde bulunmuyorum. Bu Benû Esed’e ait topraklar, Sultan Tuğrul Bey dönemi süresinde kendi yönetimlerinde idi. Hiç kimse bu topraklara el koymak istemedi ve onlar ayrıca Vâsıt topraklarında dahi hâkimiyetlerini sürdürüyorlar. Aynı şekilde Emir Bedr b. Mühelhil, Hezâresb ve İbn Verrâm da beldelerinin hâkimi olarak durmaktadırlar. Biz Ukaylîler ise, sultan döneminde iktâlarımızda bir tarafa itilmiş olarak korku içindeydik ve iktâlarımızın gelirlerini bizden

⁶ Tarık-i Horâsân, Irak’a bağlı bir yer (İbnü’l-Esîr, 1966: 10, 395; a.mlf., 1987: 10, 319).

SELÇUKLULAR KARŞISINDA
HALİFE el-KÂ'İM BİEMRİLLÂH'IN
HÂKİMİYETİ ELE GEÇİRME TEŞEBBÜSÜ

başkaları aldı. Fakat sultanın ölümü ve dolayısıyla bizim de endişemizin ortadan kalkması üzerine biz, ülkemize geri döndük. Bizim baba ve dedelerimiz için verilmiş olan güven garantisini bize de vermeniz yerinde olacaktır. Allah, bu tür istekte bulunanlara kesinlikle yardım eder. Bu tür güvenceler verildiği takdirde çevre emirleri de size itaat ile kendi yönetim bölgelerine geri dönerler. Böylece ben de onlar gibi size itaat eder ve Bağdâd'a Dârü'l-hilâfe'ye hizmette bulunurum.” (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 124; a.mlf., 2011: 118-119).

Daha önce Bağdâd'a gelen Nûrû'd-devle Dübeys ve adamları, Şerefü'd-devle'nin söz konusu mektubundan rahatsızlık duymuşlardır. Dolayısıyla Şerefü'd-devle'yi desteklemeyi sakıncalı bulmuşlardır. Bu durumu el-Kâ'im'e de bildirmişler, halife “Şerefü'd-devle'nin bahsettiği şeylerin gizliliğini ayıplamam ve onu bundan yasaklamam. Fakat o, bize karşı olan isyan durumunu gizlemeye çalışmışsa da bunun belirtileri ortaya çıkmıştır. Bu nedenle de onun bize gönderdiği mektuba cevap vermek, bizim nazarımızda mümkün olmayan bir husustur. Onunla savaşıp onu buradan uzaklaştırmaktan başka çare kalmamıştır.” şeklinde bir cevap vermek suretiyle onların endişelerini gidermeye çalışmıştır. Kezâ Şerefü'd-devle'nin Irak'tan çıkarılmasını da onlara emretmiştir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 124; a.mlf., 2011: 119). Nûrû'd-devle de halifenin emrini alınca öncelikle adamlarıyla birlikte ona itaat ve hizmet edeceklerini bildirmişlerdir. Ayrıca Şerefü'd-devle'ye karşı mücadeleye yönelik hazırlıklara başlamaları için idaresi altındaki Arap, Deylemlî ve Kürt topluluklara haber göndermiştir (İbnü'l-Esîr, 1966: 10, 27; a.mlf., 1987: 10, 42; Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 124-125; a.mlf., 2011: 119).

Vezir Fahrû'd-devle ise Şerefü'd-devle'nin yukarıda zikrettiğimiz mektubunu getiren elçilerine şu sözleri söyleyerek muhataplarının asıl amacını ve halifeye karşı nasıl davranmaları gerektiğini bildirmiştir:

“Siz, zahîren halifeye itaat bildiren bir mektupla geldiniz. Fakat hareket ve davranışlarınız bu mektubunuzun kapsamına aykırı oluyor. Sizlere yazılan hususlar, öteki emirlere yazılanlar gibidir, yani itaatli olup hizmette bulunmaları, onlara ve size bildirilmiştir, fakat sizden bunun aksi tezahür etmiştir. Eğer siz, bize sadık iseniz aşiretiniz ve emirlerinizin ileri gelenleri olan Ba'bes b. İsâ'yı derhâl bize gönderirsiniz. Biz, onunla sorunun çözümünü belirleyen esasları tespit edelim ve diğer emirler de buna uyarlar”.

Kendisinden önce elçilerini Bağdâd'a gönderen Şerefü'd-devle, bu görüşmeler esnasında şehre üç fersah (yaklaşık 18 km) mesafedeki Ecmetü'z-ziyâde'ye ulaşmıştı. Daha önce şehrin batı yakasına konuşlandırılan Hâcib İlermiş'in yanına Nûrû'd-devle, Ebü'l-Feth b. Verrâm, Ebü'n-Necm b. Verrâm, Bedr b. Mühelhil ile birlikleri de katılarak

bu yakadaki en-Necmî⁷, Bâbü’ş-Şâm⁸ ve Bâbü’t-Tibn⁹ mevkiinde savunma tedbirleri almışlardır. Bu arada Fahrü’-d-devle’nin talebi üzerine Ukayîlerin ileri gelenlerinden Ba‘bes b. Îsâ da Bağdâd’a gelmiş, Irak’ta bazı yerlerin¹⁰ kendisine verilmesi hâlinde halifeye itaat edeceğini bildirmiştir. Ba‘bes’in istediği yerlerin ona verileceği yönünde söz verilmişse de o bu konuda ikna olmamış ve el-Kâ’im Biemrillâh’a itaat etmeden şehirden ayrılmıştır (Sıbt İbnü’l-Cevzî, 1989-1992: 125; a.mlf., 2011: 119).

Ba‘bes’in tavrına karşılık halife, Nürü’-d-devle Dübey’s’e Ukayîlerle mücadele etmesi yönünde emir vermiştir. Ancak Dübey’s, halifenin bu emrini yerine getirmemiş, bununla birlikte “Halifenin benimle göndereceği ve beraberinde, gereken kimselere dağıtılacak yeterli para bulunan bir kumandana ihtiyacım olacaktır.” şeklinde bir cevap vermiştir. Benû Esed’den bir grup, Deylem, Vâsıt ve Bağdâd Türkleri ile beraber Nürü’-d-devle’nin oğlu, Vâsıt’tan Bağdâd’a gelmiştir. Diğer taraftan Receb b. Menî‘, Benû Hafâce ve Bedr b. Mühelhil’in adamlarından bir toplulukla birlikte şehre ulaşmıştır. Mezkûr gruplara hil‘atlarla para veren halife, onları kendi tarafında tutmak istemiştir. Ayrıca onlara yardımcı olması amacıyla hâs hâcibi Muvaffak’ı görevlendirmiştir (Sıbt İbnü’l-Cevzî, 1989-1992: 125; a.mlf., 2011: 119-120).

Bağdâd’da halife etrafında birleşen Arap, Türk, Deylemli ve Kürt birlikleri karşısında Şerefü’-d-devle’nin geri adım attığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şerefü’-d-devle, halifeden özür dilemiştir. Böylece talep ettiği topraklar kendisine verilmiştir. Sonrasında halife, onu hil‘at giymek üzere hilâfet sarayına davet etmiş ancak evvelâ bunu kabul etse de daha sonra vazgeçmiştir. Yine de halife onun için hazırlattığı hil‘atleri kendisine göndermiştir. Şerefü’-d-devle de hil‘atleri giyip halifeye bağlılık yemini etmiştir. Karşılıklı girişimler neticesince taraflar arasındaki soğukluk da nihayete ermiştir. Sükûnetin sağlanmasından sonra Şerefü’-d-devle de âdeta kuşattığı hilâfet sarayından askerlerini çekmiş ve Mûsul’a dönmüştür (Sıbt İbnü’l-Cevzî, 1989-1992: 128; a.mlf., 2011: 127; Köymen, 2001: 54).

Bütün bu gelişmeler, el-Kâ’im Selçuklu hâkimiyetinden kurtulmaya çalışırken, daha ihtiraslı ve birbirleriyle rekabet hâlindeki Arap kabilelerinin

⁷ Hilâfet sarayının karşı tarafında bulunan bir yer (Sıbt İbnü’l-Cevzî, 1989-1992: 55; a.mlf., 2011: 50).

⁸ Bağdâd’ın batı yakasında bulunan bir mahalle (Yâkût el-Hamevî, 1977: I, 308).

⁹ Bağdâd’ın batı yakasında yer alan büyük bir mahalle (Yâkût el-Hamevî, 1977: I, 306).

¹⁰ Bu yerlerin isimlerine dair bir malumat bulunmamaktadır (bkz. Sıbt İbnü’l-Cevzî, 1989-1992: 125; a.mlf., 2011: 119).

tahakkümü altına gireceği tehlikesini de göstermiştir. Dolayısıyla halife için Selçuklu idaresinin devam etmesinin daha cazip geldiği anlaşılmaktadır. Zira siyasî birliğin devamı ve kaosun sona ermesi adına Selçuklu hâkimiyetinin devam etmesi gerekmektedir. Ayrıca Selçukluların halifeye karşı saygılı tavırları da el-Kâ'im'in tekrardan siyasî otorite olarak onları tanımalarına olanak sağlamıştır. Dolayısıyla Alp Arslan'ı saltanatını tanıma hususu daha kolay çözülmüştür.

Tuğrul Bey'in vefatından sonra güçlü bir siyasî-idarî otoritenin olmamasından kaynaklı Bağdâd'da yaşanan krizlerin yanında sosyal düzenin bozulduğu da anlaşılmaktadır. Özellikle Bedeviler, şehrin civarı ile Irak'ta karışıklıklar çıkartmak suretiyle ülkenin her yerinde yağma faaliyetlerine girişmişlerdir. Bu karışıklıklar ayyârların da faaliyetlerini arttırmasına sebep olmuştur. Bedeviler ile ayyârların neden olduğu karışıklıktan dolayı tarımın da olumsuz yönde etkilendiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte halk tehlikeyi göze alarak tarım yapmaya çalışmıştır (İbnü'l-Esîr, 1966: 10, 27; a.mlf., 1987: 10, 42; İbn Kesîr, 1998: 15, 789; a.mlf., 1995: 201; Ayan, 2020: 532). Söz konusu grupların faaliyetlerinin artmasından kaynaklı olduğu tahmin edilen bir başka olay da Receb b. Menî'in şehre geldiği dönemde yaşanmıştır. Muhtemelen Bedevî ve ayyârların faaliyetlerinden dolayı halkın bir kısmı silahlanmış, çarşılarını kapatmış ve davullar çalmaya başlamışlardır. Hatta askerlerle çatışmışlar ve şehirde ciddî bir huzursuzluğa neden olmuşlardır (Sibt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 125; a.mlf., 2011: 119-120).

Halife, 30 Ramazân 455/27 Eylül 1063'te Tuğrul Bey'in ismi hutbelerden çıkarttıktan sonra yaklaşık yedi ay kadar hâkimiyetindeki topraklarda müstakil bir idare göstermeye çalışmıştır. Sultanın vefat haberinin Bağdâd'a ulaşmasından sonra el-Kâ'im Biemrillâh, mahallî emîrler ve Selçuklu amîdi el-Kâ'iminin etrafında yaşanan gelişmelerden sonraki sürece dair malumat bulunmamaktadır. Bununla birlikte yukarıda da zikredildiği üzere otorite krizi ve buna bağlantılı sosyal karışıklıkların yaşandığı muhakkaktır. el-Kâ'im'in müstakil idaresi, 18 Rebî'ü'l-âhir 456/9 Nisan 1064'te Alp Arslan adına hutbe okutulmasıyla nihayete ermiştir. M. A. Köymen, bu süreçte tek başına hâkimiyet kuran el-Kâ'im için "Hükümdar-Halife" (Köymen, 2001: 54) tabirini kullanmaktadır. Nitekim halifenin faaliyetleri göz önüne alındığında Köymen'in yerinde bir tespit yaptığı anlaşılmaktadır.

Tuğrul Bey'in vefatından sonra Şerefü'd-devle Müslim'in Abbâsî karşıtı faaliyetleri, Selçuklu amîdinin dirençli tavrı ve güçlü bir otoritenin olmamasından kaynaklı yaşanan siyasî ve sosyal krizlerden kaynaklı

“Hükümdar-Halife” el-Kâ'im Biemrillâh'ın müstakil idareyi kurma çabası, başarısız bir girişim olarak kalmıştır (Köymen, 2013: 188).

3. el-Kâ'im Biemrillâh'ın Hâkimiyeti Ele Geçirme Teşebbüsünün Sonu

Tuğrul Bey'in vefatından sonra Bağdâd'da yukarıda zikredilen gelişmeler yaşanırken, Selçuklu tahtına aday isimlerden Süleymân, Kavurd Bey ve Kutalmış'ı bertaraf eden Alp Arslan Şevvâl 455/Ekim 1063'te başşehir Rey'e girerek Selçuklu tahtına oturmuştur (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 129; a.mlf., 2011: 129; Özgüdenli, 2013: 137). Alp Arslan tahta kesin olarak geçtikten sonra Seyyide Hatun'un Bağdâd'a geri dönmesine müsaade etmiştir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 129-130; a.mlf., 2011: 130). Yeni sultan, Seyyide Hatun'a refakat eden görevlilere de Bağdâd'da irad edilen hutbelerde adının zikredilmesi için halifeye müracaat etmelerini emretmiştir. Ayrıca halifeden kendi adına hutbe okutmasını talep ettiği bir de mektup göndermiştir. Seyyide Hatun ve yanındaki görevliler, 13 Rebî'ü'l-evvel 456/5 Mart 1064 tarihinde Bağdâd'a ulaşmıştır (Zahîru'd-dîn Nîşâbüri, 2015: 71; İbnü'l-Cevzî, 1992: 16, 86; a.mlf., 2005: 41; er-Râvendî, 1999: 110; İbnü'l-Esîr, 1966: 10, 35; a.mlf., 1987: 10, 47-48; Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 130; a.mlf., 2011: 130; Ebü'l-Fidâ, 1997: 542; en-Nüveyrî, 1980: 235; a.mlf., 1985: 304; ez-Zehebî, 1994: 285; Hamdullâh Mustevfi-yi Kazvînî, 2015: 30; İbnü'l-Verdî, 1996: 359; a.mlf., 2014: 34; İbn Kesîr, 1998: 15, 793-794; a.mlf., 1995: 203; İbn Haldûn, 2000: 579; Hasan-i Yezdî, 2014: 87; Müneccimbâşı, 2000: Arapça metin, 29; Türkçe çev., 34; Turan, 2010: 149).

Seyyide Hatun ile Bağdâd'e gelen heyetin içerisinde yer alan yeni Şahne Aytegin es-Süleymânî'nin katılımıyla Beytü'n-nûbe'de bir toplantı düzenlenmiştir. Burada söz alan Aytegin, yanındaki mektupları takdim etmiştir. el-Kâ'im Biemrillâh da kızının dönmesine müsaade ettiği için Alp Arslan'a teşekkür etmiş ve onun adına hutbe okutulmasını emretmiştir. Nihayetinde 18 Rebî'ü'l-âhir 456/9 Nisan 1064 tarihinde okutulan hutbede Alp Arslan adı zikredilmeye başlanmıştır. Halife, sonrasında mahallî hâkimler Şerefü'd-devle Müslim, Nürü'd-devle Dübeys, İbn Verrâm başta olmak üzere diğer yerel hâkimlere de Alp Arslan adına hutbe okutmaları için mektuplar göndermiştir. Buna mukabil mezkûr mahallî hâkimler de sultan adına hutbe okutacaklarını bildirdikleri mektuplarla cevap vermişlerdir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1989-1992: 130; a.mlf., 2011: 131; Adalıoğlu, 1996: 49; Özaydın, 2001: 211).

Tuğrul Bey'in vefatından sonra yukarıda zikredildiği üzere el-Kâ'im Biemrillâh sadece kendi isminin bulunduğu sikkeler bastırmıştı. Bağdâd'da Alp Arslan adına hutbe okutulmasının ardından, hilâfet makamından sultanın adının sikkelere yazılması ve sultanlık hil'atinin (*el-hil'atü's-sultâniyye*) gönderilmesi istemiştir. İlk istek hemen yerine getirilmişse¹¹ de ikinci istek hilâfet görevlileri tarafından maddî sebepler ileri sürülerek bekletilmiş, daha sonra sultanın görevlisinin direktmesi üzerine hazırlatılarak (Sıbt İbnü'l-Cevzi, 1989-1992: 131; a.mlf., 2011: 132) livâ ve ahidnâme ile birlikte Alp Arslan'a gönderilmiştir (İbnü'l-İmrânî, 1973: 199). Böylece halifenin, Tuğrul Bey'in vefatından sonra Abbâsî otoritesini yeniden tesis etme rüyası da sona ermiştir. Halife, karışıklıklarla baş edemeyerek Selçuklu hâkimiyetini yeniden kabul etmek zorunda kalmıştır. Nitekim XII. yüzyılın ilk yarısında başlayacak halifeler ile sultanlar arasındaki mücadelelere kadar Abbâsî-Selçuklu münasebetlerinde benzer bir durum yaşanmamıştır (Köymen, 2001: 55).

Sonuç

Tuğrul Bey döneminde Selçuklu-Abbâsî ilişkileri genel itibarıyla olumlu bir seyir izlemekle birlikte sultanın Seyyide Hatun ile evlenme isteği ve sonrasında Abbâsî hilâfetinin aleyhine aldığı bazı kararlar, iki hanedan arasındaki münasebetlerin bozulmasına neden olmuştur.

Abbâsîlerin Tuğrul Bey'in otoriter kimliği karşısında Selçukluların üstünlüğünü kabul etmekten başka seçeneğinin olmadığı muhakkaktır. Sultanın vefatından sonraki halifenin faaliyetlerine bakıldığında Selçuklu idaresini mecburiyetten kabul ettiği anlaşılmaktadır. Sultanın vefatıyla da onları Bağdâd'dan çıkartmak ve idareyi tekrardan Abbâsîlerin uhdesine almak istemiştir. Nitekim 8 Ramazân 455/4 Eylül 1063'te vefat eden Tuğrul Bey'in haberi, 24 Ramazân 455/20 Eylül 1063'te Bağdâd'a ulaşmış, kısa bir süre sona 30 Ramazân 455/26 Eylül 1063 günü de Halifelik Divânı'ndan gönderilen emirle Tuğrul Bey'in ismi hutbelerden çıkartılmıştır. Bağdâd'da bu gelişmeler yaşanırken Selçuklu tahtı için Süleymân, Alp Arslan, Kavurd Bey ve Kutalmış'ın mücadele verdiği görülmektedir. Alp Arslan muhtemelen Şevvâl 455/Ekim 1063 tarihinde başşehir Rey'de Selçuklu tahtına oturmuştur. Kutalmış'ı da bertaraf ettikten sonra Bağdâd'a gönderdiği elçi vasıtasıyla hem biat almış hem de adına hutbe okutulmuştur (18 Rebî'ü'l-âhir 456/9 Nisan 1064).

¹¹ 456/1063-64 tarihli Medinetü's-selâm'da bastırılmış iki sikkede Sultan Alp Arslan'ın isimi geçmektedir (Jafar, 2011: İngilizce metin, 17-18).

Burada Tuğrul Bey'in vefatından Alp Arslan adına Bağdâd'da hutbe okutulmasına kadarki süreç ile el-Kâ'im Biemrillâh'ın faaliyetleri dikkate alındığında halifenin hangi amaçla hareket ettiği net bir şekilde anlaşılmaktadır. Halifenin taht müddeîlerinin mücadelesinin sonunu beklediği gibi bir izlenim oluşmakla birlikte durum pek de bu şekilde değildir. Zira tahtın en güçlü adayı Alp Arslan daha Şevvâl 455/Ekim 1063'te tahta oturmasına rağmen halife bunu dikkate almamış, Tuğrul Bey'in vefatının ardından kendi ve torunu adına sikke darp ettirmiştir. Yine halife askerî güçten yoksun olduğu için civardaki mahallî hâkimlerin bu gücünden yararlanmak istemiş ve onları Bağdâd'a davet edip desteklerini almaya çalışmıştır. Fakat Şerefü'd-devle Müslim'in Selçukluların yerine idareyi alacağını düşünmesinden dolayı çıkan siyasî ve sosyal krizler, halifenin isteğinin başarısız bir teşebbüs olarak kalmasına neden olmuştur.

Alp Arslan, kısa sürede Selçuklu başşehirinde tahtına oturmasına rağmen Kutalmış ile mücadele devam etmiştir. Halifenin gelişmelerden haberdar olup olmadığına dair bir malumat bulunmamakla birlikte muhtemelen sonrasında kendisine gönderilen elçiler vasıtasıyla taht mücadelelerini öğrenmiştir. Halife, Alp Arslan'ın kesin olarak tahta oturmasını dikkate almamış, Selçuklu idaresinin Bağdâd'da devam etmesini istememiştir. Fakat Alp Arslan'ın rakiplerini bertaraf ederek güçlü bir şekilde tahta oturması ve Bağdâd'a şahne göndermesinden dolayı muhtemelen ondan çekinerek şehirde Selçuklu idaresini yeniden kabul etmek zorunda kalmıştır. Alp Arslan'ın sultan olması, Abbâsiler ile kesilen ilişkileri tekrardan aktif hâle getirmiştir. Başarısız müstakil idaresinde karışıklıklara engel olamayan halifenin Selçuklular adına tekrardan hutbe okutarak hâkimiyetlerini yeniden tanımak zorunda kaldığı anlaşılmaktadır. el-Kâ'im'in bu girişiminden sonra XII. yüzyılın ilk yarısında Halife el-Müsterşid'e kadar Abbâsî-Selçuklu ilişkileri umumiyetle olumlu seyir izlemiştir.

KAYNAKÇA

- ADALIOĞLU, Hasan Hüseyin (1996), *Büyük Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği Münasebetleri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- AYAN, Ergin (2020), *Sultan Tuğrul Bey: Selçuklu İmparatorluğu'nun Kurucusu*, Kronik Kitap, İstanbul.
- BOZKUŞ, Metin (2003), *Büveyhîler ve Şiilik*, Vizyon Yayıncılık, Sivas.
- el-Bundârî (1999), *Zübdetü'n-nusra ve nuhbetü'l-'usra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, Çev. Kıvameddin BURSLAN, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

- ed-DÛRÎ, Abdülaziz (1991), “Bağdat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 4, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 425-433.
- Ebü'l-Fidâ (1860), *Takvîmu'l-buldân*, Nşr. M. REINAUD ve Mac Guckin de SLANE, Imprimerie Royale, Paris.
- Ebü'l-Fidâ (1997), *Târîhu Ebi'l-Fidâ: el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*, 1, Thk. Mahmûd Deyyûb, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Ebü'l-Ferec (1999), *Abû'l-Farac Tarihi*, 1, Çev. Ömer Rıza DOĞRUL, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- GENÇ, Süleyman (1995), *Fatimi-Abbasi-Selçuklu Münasebetleri ve Besasiri İsyanı*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Hamdullâh Mustevfi-yi Kazvîni (2015), *Târîh-i güzîde (Zikr-i Pâdişâhân-i Selçukiyân)*, Ed. Erkan GÖKSU, Bilge Kültür Sanat, İstanbul.
- Hasan-i Yezdî (2014), *Cami'ü't-tevârih-i Hasenî*, Selçuklular ile ilgili kısımların neşri ve Türkçe çev. Bülent ÖZKUZUGÜDENLİ, *Hasan-ı Yezdi'nin Câmi'ü't-tevârih-i Hasenî İsimli Eserinin Selçuklular Kısım (Giriş-Farsça Metin-Türkçe Tercüme)*, 1, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Hatîb el-Bağdâdî (t.y.), *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*, 9, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine.
- Hatîb el-Bağdâdî (1993), *Topografyatu Bağdâd fî mukaddimeti kitâbi târihi Bağdâd*, Thk. Georges SALMON, (ed. Fuat Sezgin, *Islamic Geography*, LXXXVI içinde), Frankfurt.
- İbn Dihye (2001), *en-Nibrâs fî târihi hulefâi beni'l-Abbâs*, Thk. Mediha eş-Şerkâvî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire.
- İbn Haldûn (2000), *Târîhu İbn Haldûn: Dîvânü'l-mubtedâ ve'l-haber fî târihi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber*, 3, Nşr. Halîl Şehâde ve Süheyl Zekkâr, Dârü'l-fikr, Beyrut.
- İbn Hallikân (1977), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâi'z-zamân*, 5, Thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut.
- İbn Kesîr (1998), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15-16, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cîze.
- İbn Kesîr (1995), *el-Bidâye ve'n-nihâye: Büyük İslâm Tarihi*, 12, Çev. Mehmet KESKİN, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- İbnü'l-Adîm (1976), *Bugyetu't-taleb fî târihi Haleb*, Nşr. Ali SEVİM, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- İbnü'l-Adîm (1982), *Biyografilerle Selçuklular Tarihi: Bugyetu't-taleb fî târihi Haleb (Seçmeler)*, Çev. Ali SEVİM, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- İbnü'l-Cevzî (1992), *el-Muntazam fî târihi'l-mülük ve'l-ümem*, 15-16, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ ve Mustafâ Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

- İbnü'l-Cevzî (2005), *el-Muntazam fî târihi'l-mulûk ve'l-umem*, Selçuklular ile ilgili kısımların Türkçe çev. Ali SEVİM, “İbnü'l-Cevzî'nin el-Muntazam Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Bilgiler (H.430-485 = 1038-1092)”, *TTK Belgeler*, 26/30, 1-84.
- İbnü'l-Esîr (1966), *el-Kâmil fî't-târih*, 9-10, Thk. Carolus Johannes TORNBERG, Dâru Sâdır, Beyrut.
- İbnü'l-Esîr (1987), *İslâm Tarihi: el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 9-10, Çev. Abdülkerim ÖZAYDIN, Bahar Yayınları, İstanbul.
- İbnü'l-İmrânî (1973), *el-İnbâ' fî târihi'l-hulefâ'*, Thk. Kâsım es-Sâmerrâi, Brill, Leiden.
- İbnü'l-Kalânisi (1983), *Târihu Dımaşk: 360-555 h.*, Thk. Süheyl Zekkâr, Dâru Hassân, Beyrut.
- İbnü'l-Kalânisi (2008), *Târihu Dımaşk*, Selçuklular ile ilgili kısımların Türkçe çev. Ali SEVİM, “İbnü'l-Kalânisi'nin Zeylü Târih-i Dımaşk Adlı Eserinde Selçuklularla İlgili Bilgiler I. (H.436-500 = 1044/45-1106/07)”, *TTK Belgeler*, 29/33, 1-42.
- İbnü'l-Verdî (1996), *Târihu İbni'l-Verdî: Tetimmetü'l-muhtasar fî ahbâri'l-beşer*, 1, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbnü'l-Verdî (2014), *Târihu İbni'l-Verdî: Tetimmetü'l-muhtasar fî ahbâri'l-beşer*, Selçuklular ilgili kısımların Türkçe çev. Mustafa ALİCAN, *Bir Ortaçağ Şairinin Kaleminden Selçuklular*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- JAFAR, Yahya (2011), *The Seljuq period in Baghdad 447-552 h.: A numismatic and historical study*, Spink, London.
- KİTAPÇI, Zekeriya (1994a), *Abbasi Hilâfesinde Selçuklu Hâatunları ve Türk Sultanları*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya.
- KİTAPÇI, Zekeriya (1994b), “Asrın Olayı Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Halife El-Kâim'in Kızı Seyyide İle Evlenmesi ve Bazı Tarihi Gerçekler”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 13-42.
- KORKMAZ, Seyfullah (1997), *Arslanü'l-Besâsîri ve Zamanı*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- KÖYMEN, Mehmet Altay (2001), *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: Alp Arslan ve Zamanı*, 3, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- KÖYMEN, Mehmet Altay (2013), *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, 5. Baskı, Ankara.
- MAKDİSİ, George (2009), “Tuğrul Bey'in Evliliği”, Çev. Mustafa ALİCAN, *Tarih Okulu Dergisi*, 3, 139-159.
- Muhammed Şebânkâre'i (2009), *Mecma'u'l-ensâb*, Türkçe çev. Ahmad Hesamipour, “Selçuklular”, *Tarih Okulu Dergisi*, 4, 137-161.

- Müneccimbâşî (2000), *Câmiu'd-düvel: Selçuklular Tarihi I: Horasan-Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları*, Nşr. ve Çev. Ali ÖNGÜL, Akademi Kitabevi, İzmir.
- en-Nüveyrî (1980), *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, 23, Thk. Ahmed Kâmil Zekî, Tsh. Mustafâ Ziyâde, en-Nehdatü'l-Mısriyyeti'l-'Amme, Kahire.
- en-Nüveyrî (1985), *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, 26, Thk. Muhammed Fevzî el-'Anitîl, Tsh. Muhammed Taha el-Hâcerî, en-Nehdatü'l-Mısriyyeti'l-'Amme, Kahire.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim (2001), "Kâim-Biemrillâh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 24, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 210-211.
- ÖZGÜDENLİ, Osman G. (2013), *Selçuklular I: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*, TDV İSAM Yayınları, İstanbul.
- er-Râvendî (1999), *Râhatü's-südûr ve âyetü's-surûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti)*, 1, Çev. Ahmed ATEŞ, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Sadrü'd-dîn el-Hüseynî (1999), *Ahbârü'd-devleti's-Selçukiyye*, Çev. Necati LÜGAL, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî (1989-1992), *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-â'yân*, Yay. Ali SEVİM, "Mir'âtü'z-Zaman Fî Tarihi'l-Âyan (Kayıp Uyünü't-Tevârih'ten Naklen Selçuklularla İlgili Bölümler)", *TTK Belgeler*, 14/18, 1-260.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî (2011), *Mir'âtü'z-Zamân Fî Târihi'l-Âyan'da Selçuklular*, Çev. Ali SEVİM, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- es-Süyûtî (1964), *Târihu'l-hulefâ'*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, Kahire.
- TURAN, Osman (2010), *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Yâkût el-Hamevî (1977), *Mu'cemu'l-buldân*, 1, 4, Dâru Sâdır, Beyrut.
- el-Yezdî (1979), *el-Urâda fî'l-hikâyeti's-Selçukiyye*, Arapça çev. ve thk. Abdunnaim Muhammed Hasaneyn ve Hüseyin Emîn, Câmiatu Bağdâd, Bağdat.
- Zahîrü'd-dîn Nişâbüri (2015), *Selçuknâme*, Çev. Ayşe Gül FİDAN, *Hâce İmâm Zahîrü'd-dîn Nişâbüri'nin Selçuknâme'si (İnceleme-Çeviri)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- ez-Zehabî (1983), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 15, Thk. Şuayb el-Arnaût ve İbrâhîm ez-Zeybek, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- ez-Zehabî (1994), *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: h. 441-460*, Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut.

‘AVNÎ VE BAHÂYÎ DİVANLARINDA “SARAY İSTİARESİ” VE İLİŞKİLİ DİĞER İSTİARE GRUPLARI I: BEZM VE REZM

“The Court Metaphor” and Other Related Groups of Metaphors in the Divans of ‘Avnî and Bahâyî I: Banquet and War

Abdullah Tahir ÖZDEMİR*

ÖZ: Tanpınar’ın ilk defa *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde kullandığı ‘saray istiaresi’ kavramı maşukun hükümdar ve âşığın ise kul olduğu bir dünyayı yani Divan edebiyatının paradigmalardan birisini tasvir etmektedir. Bu paradigmanın empoze ettiği değerler ise üç büyük işte toplanmaktadır: Savaş, av ve işret meclisi. Bu çalışmada bu değerlerden yola çıkılacak ancak ‘saray istiaresi’ kavramsal bir açıdan incelenmeyecektir. Bunun yerine ‘saray istiaresi’nin bakış açısı çerçevesinde yorumlanabilecek unsurlar belirlenip kategorize edilecek ve bunların ‘Avnî ve Bahâyî Divanlarında izi sürülerek istatistikî bazı verilere ulaşılabilecektir. Diğer yandan bu kategorilere, dolayısıyla da çalışmamıza, dâhil olan her bir istiare grubunun doğrudan bu paradigmayla ilişkili olduğu söylenememektedir. Dolayısıyla makalenin başlığında da belirtildiği üzere bu makalede ‘saray istiaresi’ bağlamındaki unsurlarla birlikte bu paradigma ile dolaylı yoldan ilişkili olan diğer istiare grupları da bahis mevzusu edilecektir. Bu maksatla yukarıda zikredilen değerlerden yola çıkılarak ‘saray istiaresinin ve ilişkili diğer istiare gruplarının ihtiva ettiği unsurlar geniş ve kapsamlı bir kategorizasyona tâbi tutulmuş ve neticede şu başlıklar ortaya çıkmıştır: “Bezm/Meyhane ve Bahar”, “Rezm/Muharip Sevgili”, “Gök”, “Sultan Sevgili” ve “Cevr ve Rakip”. Makalemizde bu kategorilerden yalnızca ilk ikisine ait unsurlar incelemeye konu edilecektir. İnceleme nesnesi olarak ise iki şairin Divanları seçilmiştir: ‘Avnî ve Bahâyî. Bu ikisinin seçilmesinin sebepleri şunlardır: ‘Avnî klasik üslupla yazan bir padişah yani övülen iken Bahâyî ise Sebki-Hindî üslubu ile şiirler kaleme alan bir methedicedir. Üstelik bunlar arasında iki yüzyıllık bir fark vardır. Dolayısıyla eğer bu iki şairin Divanlarında ‘saray istiaresi’ne ve diğer ilişkili istiare gruplarına ait unsurları benzer şekilde kullandığı görülürse bu unsurların Tanpınar’ın iddia ettiği gibi umuma şamil bir yapıda olduğu noktasında destekleyici bir veri elde edilmiş olacaktır. Sonuç olarak bu çalışma temelde ‘saray istiaresi’ne ve ilişkili diğer istiare gruplarına ait unsurların iki divanda ne şekilde ve hangi sıklıkta yer aldığına dair istatistikî bir veri sunma maksadındadır. Öte yandan bu veriler

* Arş. Gör., Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Karabük, tahirozdemir@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7063-3845

ileride ‘saray istiaresi’ hakkında yapılacak olan kapsamlı kavramsal çalışmalara da istatistikî bir temel teşkil edebilecek mahiyettedir.



Anahtar Kelimeler: ‘Avnî (Fatih Sultan Mehmet), Bahâyî, saray istiaresi, Ahmet Hamdi Tanpınar, Sebk-i Hindî

ABSTRACT: The concept of the ‘court metaphor’, which Tanpınar used for the first time in his book *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (The History of Turkish Literature in the Nineteenth Century) depicts a world in which the beloved is a ruler and the lover is a slave, in other words, one of the paradigms of classical Ottoman literature. The values imposed by this paradigm are gathered in three activities: War, Hunting and Banquet. We base this article on these values, but we do not analyze the ‘court metaphor’ conceptually. Instead, we categorize the elements that can be interpreted from the point of view of the ‘court metaphor’ after discovering them, and we find out some statistical data by searching these elements in the Divans of ‘Avnî and Bahâyî. On the other hand, we cannot say that all the groups of metaphors included in these categories, that is, in our article, are directly related to this paradigm. Therefore, in this article, we also discuss the groups of metaphors that are indirectly related to this paradigm along with the elements within the framework of the ‘court metaphor’ as implied by the title. For this purpose, we had made a comprehensive and extensive categorization for the elements included in the ‘court metaphor’ and other related groups of metaphors based on the above-mentioned values. Then we had the following categories: “Banquet/Tavern and Spring”, “War /Beloved the Warrior”, “Heaven”, “Beloved the Ruler” and “Torture and Rival”. In this article, we examine the elements contained in only the first two of these categories. As for the objects of analysis, we choose two Divans of the two poets: ‘Avnî ve Bahâyî. The reason for choosing them is that Bahâyî is a panegyrist who wrote poems in the Sebk-i Hindî style while ‘Avnî is a ruler, that is, the praised one, who wrote poems in the classical style. Moreover, there are two centuries between them. Accordingly, if we find out that they used the elements included in the ‘court metaphor’ and other related groups of metaphors similarly in their Divans, we acquire a supporting data for the Tanpınar’s point which argues that these metaphors are extensive to all Ottoman poetry. In conclusion, we aim to provide a statistical data on how the elements included in the ‘court metaphor’ and other related groups of metaphors are used and what is their frequency in these two Divans. However, this data is of such a nature that it can serve as a statistical basis for further comprehensive conceptual research on the ‘court metaphor’.

Keywords: ‘Avnî (Fatih Sultan Mehmet), Bahâyî, the court metaphor, Ahmet Hamdi Tanpınar, Sebk-i Hindî style.

Cite as / Atıf: ÖZDEMİR, A. T. (2024). Avnî ve Bahâyî Divanlarında “Saray İstiaresi” ve İlişkili Diğer İstiare Grupları I: Bezm ve Rezm. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 14(28), 289-326. <https://doi.org/10.33207/trkede.1472520>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik	Yapıldı

Taraması	
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

'Saray istiaresi' kavramı, ilk defa Ahmet Hamdi Tanpınar tarafından *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserde Divan edebiyatının bir paradigmasına ve dünya görüşüne işaret etmek üzere kullanılmıştır. Bu kavram, Divan edebiyatında, hazır hayallerle süslü, sembolleri değişmeyen, rengârenk ve mücerret olan hususi bir dil vasıtasıyla belli bir güzelliğin belli bir biçimde methedilmesini ve belli bir aşk tarzının işlenmesini tanımlamaktadır (Tanpınar, 1988: 5). Diğer yandan tüm bu hayal ve semboller, Tanpınar'a

göre aynı zamanda içtimai nizamla alakalı bir sistemi de ortaya koymaktadır. Nitekim ‘saray istiaresi’ kavramının belki de en dikkate değer tarafı onun ‘sosyal rejim’ ile ‘aşk’ arasında böyle bir bağlantı kurmasıdır (Koç Keskin, 2010: 402). Divan şiirinde hükümdarın içtimai nizamda zaten mevcut olan yetki ve vazifeleri, övünme ve seçkinlik işaretleri ve padişahlık alametleri ‘maşuk tipi’ne de aksetmiştir (Koç Keskin, 2010: 410). Osmanlı devlet yapısının bir aksisi olarak maşuk ‘padişah’ sayılırken âşıklar da onun ‘tebaa’sı sayılmış ve söz konusu yansımanın neticesinde ortaya çıkan bütün bu dağınık elemanlar geniş ve büyük bir saray istiaresini meydana getirmiştir. Bu saray, feyiz ve aydınlık membaı olan haşmetli bir merkeze, her şeyin etrafında döndüğü ve ona doğru koştuğu bir hükümdara ve onun çekim gücü ile iradesine bağlıdır (Tanpınar 1988: 5). Kısacası ‘saray istiaresi’, maşukun hükümdar ve âşığın ise kul olduğu bir dünyayı tasvir etmektedir. Bu düzende her şey hükümdardan gelmekte ve ona dönmektedir. Sosyal düzende hâlihazırda zaten var olan bu hükümdar merkezlilik edebiyata da yansımış ve aralarında yüzyıllar ile birlikte sosyal açıdan da farklılıklar mevcut olan şairler, asırlar boyunca bu anlayışın tesiriyle eser vermişlerdir.

Ayrıca Tanpınar’a göre bu hükümdarlık fikrinin ihtiva ettiği değerler üç büyük işte toplanmaktadır: savaş, av ve işret meclisi. Bu işlerin ilk ikisinde hükümdar hem fizikî güç sahibidir hem de bir kahramandır. Üçüncüsünde ise o, tıpkı bir gül gibi yalnızca sahip olduğu güzellik sayesinde saray ile temsil edilen bütün varlığı çevresinde toplayarak parlamaktadır (Tanpınar, 1988: 7). Başka bir deyişle işret meclisi yahut ‘bezm’, yani şarap ve musiki meclisi, sanatın, şiirin, ilmi meselelerin ve dolayısıyla akıl kuvvetinin ön planda olduğu ve eğlencenin vazgeçilmez bir unsur olarak yer aldığı, daha ziyade estetik bir toplantıdır. Dünyevi iktidarın bir nevi aksisi olarak kabul edilebilecek ‘rezn’de yani muharebe ve av meclisinde ise bilek gücüne ve kılıç kuvvetine dayanan yiğitlik öne çıkmaktadır ve burada zafer yegâne amaçtır. Bu ikisi bir hükümdarın sahip olması gereken vazgeçilmez unsurlar olarak görülmektedir zira ilki kültürel iktidarın ikincisi ise maddi iktidarın en mühim kaynaklarından (Yaşar ve Uslu, 2015: 2222).

Bunların her birisinin İran’ın mitolojik tarihinden temsilcileri vardır. Mesela Hüsrev ve Dârâ muharebe için, Behram av için ve Cemşid ise ‘bezm’ için birer örnektir. Söz konusu imajlar dünyasında av ve muharebe unsurları tabîî olarak birbirlerinin aynısıdırlar ve bunlar sevgiliyi “kaşı, gözü, kirpiği, yan bakışı ile de hükümdar gibi silahlı” bir muharip-avcıya dönüştürürler. Nitekim aşk da Divan edebiyatında ya başlangıcı belli olmayan bir esaret biçimindedir ya da avcının habersizce giriştiği bir avlanma hadisesiyle başlamaktadır. Bu bir gönül avıdır (sayd-ı dil) ve bakış doğanı (şehbaz-ı

nigâh) vasıtası ile yapılmaktadır. Ancak nasıl başlarsa başlasın bir esirlik şeklinde devam etmektedir. Şarap, kadeh, müzik ve makamları, sarhoşluğun halleri ve saki imgesi gibi 'bezm'e ait unsurlar ise diğer bir kategoriye oluşturmaktadırlar. Bahar da bu kategori içerisinde. Gül, nergis, lâle, menekşe, şakayık, sümbül ve reyhan gibi çiçeklerle çınar, servi, şimşir, erguvan gibi ağaçlar yine bu kategori altında ayrı bir sınıf meydana getirmektedirler. Örneğin gülün parlaklığıyla bulunduğu yeri, tıpkı güneş gibi bir merkez, bir çeşit saray yaptığı düşünülmüş ve hükümdar addedilmiştir. Ayrıca işret/bezm kategorisinde olan meyhane de şaire bir çeşit mahrem ve özgür yaşam temin etmekte ve şair, saray teşrifatından da orada kurtulmaktadır (Tanpınar 1988: 7-8).

Dolayısıyla Tanpınar'ın kullandığı bu kavrama göre Divan edebiyatına bütünüyle şamil ve onda yerleşik olan ve şairlerin şahsi hususiyetlerinden yahut sosyal mevkilerinden azade olarak var olabilen bir 'saray istiaresi' ve bunun ihtiva ettiği basmakalıp ifadeler mevcuttur. Bu çalışmada tetkik edilecek olan 'Avnî (ö. 1481) ve Şeyhülislam Bahâyî (ö. 1654), aralarında iki asırlık bir zaman dilimi olan şairlerdir ve üstelik ayrı zamanlarda ayrı edebi ekollerin ve üslupların tesiriyle eser vermişlerdir. Örneğin Bahâyî, özgünlüğe ve icatlara önem veren Sebk-i Hindî ekolünü takip ederek şiirlerini kaleme almış ve bu yönüyle klasik üsluptan bir derece farklılaşmıştır. Padişah olan 'Avnî ise sosyolojik açıdan piramidin en tepesinde bulunmaktadır yani övüldür. Dolayısıyla yukarıda bahsi geçen unsurların bu iki şairin Divanlarında benzer şekilde yer aldığı görülecek olursa bunların sosyopolitik statüye ya da yüzyıllar arasındaki üslup farklılıklarına bakılmaksızın Divan şairlerinin şiirlerinde kendisine yer bulabileceği çıkarımı yapılabilecektir. Kısacası bu iki şair, bu tarzda bir sağlamanın az çok yapılabilmesi için makalenin çalışma nesnesi olarak seçilmişlerdir.

Bu şairlerden ilki ve padişah olması münasebetiyle en meşhuru 'Avnî'dir. XV. yüzyılda yaşamış olan 'Avnî'nin şiirlerinin mevzuları, mefhumları ve mazmunları muayyendir ve şiirlerinde kullandığı efsaneler ile kıssalar belli kaynaklardan gelmektedir. Onun şiirlerinde kullandığı fikir ve felsefe belli hudutlar dâhilindedir ve tabiat, hayat ve hadiseler karşısındaki davranışlar statiktir (Karahana, 1954: 9-10). Bu hususlar itibariyle o, şiirlerine Divan edebiyatının idealist ve mücerret karakterini aşılacak bakımından devrinin veya kendisinden biraz sonraki zamanın sanatçılarıyla aynı kulvardadır. Örneğin onda saç, yüz, yan bakış vb. yüz ve beden yapısıyla ilgili mazmunlar Divan edebiyatının klasik çizgilerinden temelde ayrılmamaktadır (Karahana, 1954, 12). Öte yandan 'Avnî'yi diğer şairlerden ayıran en önemli

husus, onun Divan edebiyatının belli mazmunlarını kudret sahibi bir padişah olarak kullanmış olmasıdır (Karahan, 1954, 30). Ayrıca o şiirlerinde İslamî bir damga vurulmuş olan felsefî unsurları ve tasavvufu çok yoğun şekilde kullanmıştır. Hatta onun şiirlerinin esas fikrî tarafı tasavvufla alakadardır denebilir ancak ona mutasavvıf bir şairdir demek de mümkün değildir. Zira o, Divan edebiyatının temel bir hususiyeti olduğu üzere muhtevadan önce forma ehemmiyet vermiştir (Karahan, 1954: 31-35).

Şeyhülislam Bahâî ise sosyal statüsü itibarıyla kul mevkiindedir ve padişahlar tarafından tayin edildiği makamlardan yine onlar tarafından çok defa azledilmiş ve hatta sürgüne gönderilmiştir. Bu aziller ve sürgünler esnasında da ‘Avnî’nin aksine affi için kasideler yazmıştır. Ne var ki onun kasideleri hem sayıca azdır hem de birinci sınıf örnekler değildir. Yani onun sanatçı kişiliğinin odak noktasını teşkil etmezler (Uludağ, 1992: 29). Onun sanatçı kimliğinin en esaslı ve ortanın üzerindeki bir güzelliğe sahip olan meyveleri Sebki-Hindî tesirinde kaleme aldığı gazelleridir. Bu gazeller söz konusu üslubun az sözle çok şey ifade etmeye dair olan anlayışı gereği Divan edebiyatının ilk yüzyıldaki 15 beyitlik gazellerin aksine ortalama 5 beyitliklerdir (Uludağ, 1992: 31-32). Ayrıca Sebki-Hindî’nin telakkileri lüzumunca o, Divan edebiyatı geleneğinin kalıplarını esneterek onlara yeni ve orijinal manalar yüklemiştir. Zira Sebki-Hindî şairleri haleflerinin tabir ve kelimeleri ile şiir yazmakla beraber bunlara hem daha değişik hem de çok şahsî manalar yüklemiştir. Bu ferdiyet, Sebki-Hindî tarzının mühim yeniliklerinden birisidir. Önceleri hadiseler ve nesnelere, ananevî kalıplar ve kabuller içerisinde işlenirken Sebki-Hindî tarzında yazan şairler, ferdî izlenimlere daha çok meyletmişlerdir. Böylece bilindik hikâyeler, mitolojik öğeler ve kalıplaşmış istiare ve mecazlar, bilhassa tasavvuf teması tekrar yorumlanarak şiirlere dâhil edilmiştir. İcat edilen bu özgün hayalleri ve mana öğelerini ifade edebilmek için de yeni bir dile başvurulmuş ve yeni sözcüklerle bezelenen süslü bir üslup ortaya çıkmıştır (Bilkan, 2009: 254).

Dolayısıyla ‘Avnî ve Bahâî hem zaman hem sosyal statü hem de üslup itibarıyla birbirlerinden ayrılan şairlerdir. Bu açıdan eğer ‘saray istiare’si ve ilişkili diğer istiare grupları, Tanpınar’ın iddia ettiği gibi şümüllü ise ayrı zamanlarda, ayrı ekollerin tesiriyle ve farklı üsluplarda eser vermiş bu iki şairin eserlerinde de bunların aynıyla ya da çok benzer şekilde mevcut olmaları gerekmektedir. İşte bu iki makalelik serinin ilkinde evvela ‘saray istiaresi’ kavramının Divan edebiyatı araştırmalarına olan etkisine değinilecektir. Akabinde bu kavramın ihtiva ettiği ve “Bezme/Meyhaneye ve Bahara” ve “Rezme/Muharip Sevgiliye” dair olan unsurların mezkûr iki divanda izi sürülecektir. Bu unsurların tespit edilmesinin ardından söz

konusu iki divanda bunların ne ölçüde yer aldıklarına dair bir istatistik çıkartılacaktır. Bunu müteakiben tespit edilen istiare gruplarının iki ayrı asırda yazılmış bu iki ayrı divanda nasıl kullanıldığına istatistikler çerçevesinde bakılacak ve bunların sayısına ve yaygınlığına dair birkaç yorum yapılacaktır.

Bu inceleme esnasında Bahâyî'nin padişah, vezir gibi memduhları doğrudan savaşçılık alametleri üzerinden öven kasidelerindeki unsurlar dikkate alınmayacaktır. Zira buralarda memduh zaten olduğu halinin ya da sahip olduğu şeylerin mübalağası marifetiyle övülmektedir. Oysa istiarede yalnızca benzetilenin isminin anıldığı bir teşbih gerçekleşmeli yani örneğin ya sevgili padişah ya da padişah sevgili olarak anılmalıdır. Bu sebeple sadece söz konusu kasidelerde padişahın bezme, meyhaneye, bahara ve bahçeye dair unsurlarla birlikte anıldığı beyitler dikkate alınacaktır. 'Avnî divanında ise şairinin bizzat sultan olması sebebiyle devlet görevlilerinin övüldüğü herhangi bir kaside yoktur ve bu sebeple savaşçılık alametleri ile anılan tek kişi sevgilidir. Kısacası Bahâyî divanına nazaran bunlardaki unsurların incelenmesi daha kolaydır. Ayrıca 'Avnî divanını tetkik ederken kullanılacak olan kaynak Baltacıoğlu'nun doktora tezi iken Bahâyî divanı için ise Uludağ ile Toprak'ın yüksek lisans tezlerinden faydalanılacaktır (Uludağ, 1992; Baltacıoğlu, 2003; Toprak, 2006). Son olarak 'saray istiaresi', "Göge", "Sultan Sevgiliye" ve "Cevre ve Rakibe" dair unsurları da ihtiva etmektedir. Bunların ise bu iki divanda ne şekilde yer aldığı bu serinin '*Avnî ve Şeyhülislam Bahâyî Divanlarında Saray İstiaresi ve İlişkili Diğer İstiare Grupları II: Gök, Saltanat ve Cevr*' başlıklı ikinci makalesinde ele alınacaktır.

1. Divan Edebiyatı Araştırmalarında 'Saray İstiaresi' Kavramı

'Saray istiaresi', başta da söylendiği gibi Tanpınar tarafından Divan edebiyatındaki umumî bir konsepti tasvir etmek için kullanılmıştır. Ona göre bu edebiyattaki her şey, bir saray etrafında dönmektedir (Tanpınar, 1988). Bu kavram, damgasını sonradan yapılmış olan başka çalışmalara da vurmuş ve pek çok Divan edebiyatı çalışmasında buna değinilmiştir. Bu makale kapsamında söz konusu kavramdan bahseden toplamda 108 farklı çalışmaya ulaşılmıştır. Bununla beraber 'saray istiaresi'nden bu çalışmaların her birisinde aynı derecede bahsedilmemiş ve bu kavram, ulaşılan bütün bu çalışmalara farklı seviyelerde ve şekillerde yansımıştır. Mesela bazı çalışmalar, saray istiaresi mahrekinde dönmüş ve tamamen bu kavramın merceğinden ve bakış açısından hareket etmiştir. Bu makalelerde çoğu zaman 'saray istiaresi', anahtar kelimeler, özet ya da başlık içerisinde yer almıştır. Bu şekilde olan toplamda 5 adet çalışma vardır ki bu da bütünün

yaklaşık %5'ine denk gelmektedir. Misal olarak Nemutlu, bir makalesinde *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'ni edebiyat ve iktidar, dolayısıyla da Divan şiiri ile saray arasındaki ilişki açısından incelemiştir. Buradaki temel kabul, Divan edebiyatının saray gölgesinde şekillendiği ancak sonrasında bu otoritenin yavaş yavaş dağıldığıdır. Dolayısıyla makalenin anahtar kelimeleri arasında da yer alan 'saray istiaresi', bu makalenin hareket noktasıdır (Nemutlu, 2017). Ayrıca Koç Keskin makalesinde Divan edebiyatında sevgili ve otorite sahibi arasında kurulan benzerliği, Nazik ise maşuk, âşık ve rakip arasındaki hiyerarşik ilişkileri 'saray istiaresi' ve 'amour courtois' kavramlarından faydalanarak tetkik etmiştir (Koç Keskin, 2010; Nazik, 2012). Erbay ve Süphandağı ise sundukları bildirilerde sırasıyla Nef'i'nin kendi benini 'saray istiaresi' kavramıyla sınırları çizilen bir edebiyatta nasıl ortaya koyduğunu ve Tanpınar'ın edebî tenkit esnasında 'saray istiaresi' kavramını nasıl kullandığını incelemiştir (Erbay, 2021; Süphandağı, 2022).

Bunların haricinde 81 çalışmada yani bütünün %74'ünde de 'saray istiaresi' temel odak noktasına alınmamakla beraber ana fikrin ve varsayımın kurulup desteklenmesinde kullanılmıştır. Bunlar da saray istiaresinden kısaca ve uzunca bahsedenler şeklinde ikiye ayrılabilir. Çıkardığı sonuçları temellendirirken bu kavramdan genişçe bahseden toplamda 15 adet çalışma vardır ki bu da bütünün %13'üne denk gelmektedir. Bu çalışmalardan birisi olan ve Pelvanoğlu'nun Tanpınar'ın Avrupa merkezli eleştiri tarzını değerlendirdiği yüksek lisans tezinde *Tarihe Bakış: Eski Şiir* başlığı altında Tanpınar'ın klasik şiire bakışı incelenmekte ve bu esnada tabiidir ki en çok 'saray istiaresi' kavramı vurgulanmaktadır (Pelvanoğlu, 2006). Akşehirlioğlu ise Tanpınar'ın edebiyat tarihçiliğinin topluca ele alındığı ve ilgili eserin ön plana çıkan yanlarının, bilhassa da metodik tutumunun değerlendirildiği bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Bu çalışmasında da elbette ki Tanpınar'ın en orijinal icatlarından birisi olan 'saray istiaresi' kavramına sıkça değinmiştir (Akşehirlioğlu, 2020). Ayrıca Onay, yüksek lisans tezinde Osmanlıların zihninde hükümdarlık kavramının nasıl teşekkül ettiğini, kasidelerdeki hükümdar portresini ve bunlarda hükümdarlık kurumunun hangi metaforlarla ifade edildiğini incelemiştir. Bu tezin giriş bölümünde patrimonial içtimai nizamla, dolayısıyla da hükümdarlık kavramıyla, Divan edebiyatı arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu vurgulamak için 'saray istiaresi'nden bahsedilmektedir (Onay, 2013). Bunlardan başka Koç'un Osmanlı-Rus savaşlarının Nâbî, Sâbit, Sâbir Pârsâ, Rehâyi ve Kâmî divanlarına nasıl yansıdığına dair olan bir yüksek lisans tezi mevcuttur. O, bu tezin ikinci bölümünde saray istiaresindeki 'rezm'

unsurundan ve sevgilinin savaşı bir Türk gibi tasvir edilmesinden hareketle Divan şiirinde savaşın ve savaşçıların nasıl yer aldığını analiz etmiştir (Koç, 2020).

Bunların dışında Kaçar'ın hazırladığı yüksek lisans tezinde padişahı merkeze alan ve içtimaî hayata ait olan çeşitli şiirsel unsurlar saray istiaresi üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır (Kaçar, 1994). Koncu'nun doktora tezinde ise Divan edebiyatının şahıs kadrosu ve bilhassa da sevgili, bu kavram üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır (Koncu, 1998). Tezlerden başka bu kategoriye sokabileceğimiz daha küçük hacimli makale ve bildiriler de mevcuttur. Örneğin Koç, Sâbit Divânı'nda savaş düşüncesinin, Nâbi, Sâbit ve Sâbir Pârsâ divanlarında ise Osmanlı-Rus savaşlarının nasıl yer aldığını incelediği birer bildiri ve makale kaleme almıştır. Bunlarda da tezinde olduğu gibi 'saray istiaresi'nin 'rezm' unsurunu ve savaşı hükümdar sevgilisini ele alarak çalışmalarına bir temel oluşturmuştur (Koç, 2021; Koç, 2023). Kerman ise *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'ne dair yazdığı bir makalesinde 'saray istiaresi'ni doğrudan zikretmeden bu kavramın söz konusu eserde nasıl izah edildiğinin bir özetini vermiştir (Kerman, 2004). Avşar da aşağı yukarı aynı şekilde Tanpınar'ın klasik Türk edebiyatını nasıl yorumladığını bir makalesinde analiz etmiş ve bu esnada onun bu kavram ile ne kastettiğinin de çok kısa bir özetini vermiştir (Avşar, 2018). Ayrıca Özkan, bir makalesinde Osmanlı toplum hayatının Divan şiirinde nasıl gözüktüğünü tasvir eden bir kavram olarak 'saray istiaresi'nin altını çizmiştir (Özkan, 2007). Gönel'e gelince o, Divan şiirindeki sevgiliyi ele aldığı makalesinin sonuç kısmında sevgilinin erkek olarak algılanmasındaki en büyük saikler arasında 'saray istiaresi'ni ve sevgilinin hükümdar addedilmesini zikretmiştir (Gönel, 2010). Bundan başka Pektaş, XIV. yüzyıl Divan şiirinde şairin sevgili karşısındaki konumunu tetkik ettiği makalesinde sevgilinin mahiyetini ve mevkiini izah ederken bu kavramı kullanmış ve özetlemiştir (Pektaş, 2010). Son olarak Ay, Divan şiirinde güneşin sevgili tipine nasıl yansıdığını incelediği makalesinde sevgilinin vasıfları arasında saydığı hükümdarlığı izah ederken yine 'saray istiaresi'ne atıfta bulunmuş ve bu kavramı izah etmiştir (Ay, 2009).

Çıkardıkları sonuçları temellendirirken 'saray istiaresi' kavramına kısaca değinen toplamda 64 adet çalışma vardır ki bu da bütünün %59'una denk gelmektedir. Bunlar arasından 9 tanesinde, yani bütünün %8'inde, 'saray istiaresi'ne değinilmiş ancak Tanpınar'ın ismi zikredilmemiştir. Mesela Küçük, klasik Türk şiirinden örneklerle sarayı ve sultanı ele aldığı iki ayrı makaleden sultanı ele aldığı çalışmasında sultanın güneşe benzetilmesinden bahsederken bunu 'saray istiaresi' çerçevesinde açıklamıştır (Küçük, 2022).

Aynı şekilde Harmancı, Emevilerden itibaren bütün Doğu devletlerinin saray etrafında gelişen edebiyatlarının ‘saray istiaresi’ ile açıklanabileceğine, Karadeniz, sevgilinin ihtişam ve şaşaasının ‘saray istiaresi’nden geldiğine birer cümle ile değinmişlerdir (Harmancı, 2012; Karadeniz, 2021). Yavuz ise bir makalesinde ‘saltanat’ kavramının ‘saray istiaresi’nde ‘iktidarın’, Yahya Kemal’in algılayışına göre ise ‘estetğin’ malı olduğuna kısaca işaret etmiştir (Yavuz, 2011). Ayrıca Türkmen, bu kavrama, Osmanlı sarayına dair “halkın ulaşamadığı ve hem kibrin hem de rıyanın merkezi olan bir mekân” şeklindeki olumsuz bakış açısını sunarken değinmektedir (Türkmen, 2005). Bundan başka Narlı, klasik Türk edebiyatı içerisindeki İstanbul tasvirlerinin tamamen ‘saray istiaresi’nin merceğinden yapıldığına dair bir cümle sarf etmiş, Yıldız ise âşık ile maşuk arasındaki şah ve köle ilişkisini anlatırken bu kavramı zikretmiştir (Narlı, 2015; Yıldız, 2019). Öte yandan ‘saray istiaresi’nden bahsederken doğrudan Tanpınar’ın ismini zikretmeyen iki adet de tez mevcuttur. Bunlardan ilki olan tezde Sürelli, XVIII. yüzyıl mesnevilerinin ‘saray istiaresi’nin temsil ettiği ilişki şekillerine uymadığını ifade ederken, ikinci tezde ise İpek, çalışma konusu olan gülün ‘saray istiaresi’ kapsamında olduğunu izah ederken bu kavramı kullanmıştır (İpek, 2008; Sürelli, 2007). Ne var ki İpek, Tanpınar’ı hiç zikretmemiş değildir. Zira o, Tanpınar’ın güle ve saraya dair olan bazı cümlelerini alıntılar ve böylece onu anmıştır.

55 adet çalışmada, yani bütünü %51’inde, ise ‘saray istiaresi’nden kısaca bahsedilirken Tanpınar’a da atıfta bulunulmuştur. Bunların bir kısmı doğrudan Tanpınar üzerine olan ve onun görüşlerini özetleyen çalışmalardır ve bu çalışmalarda ‘saray istiaresi’nden de kısaca bahsedilmektedir (Törenek, 1993; Koç, 2015; Çapan Özdemir, 2019). Bazı araştırmacılar da klasik edebiyatta zalim sevgilinin aslana, ankaya, hümaya, güle, çınara, serviye, güneşe ve dolayısıyla hükümdara, mazlum âşığın ise kula benzetilmesinden bahsederken bu kavrama kısaca değinmişlerdir (Kırkkılıç, 1996; Dilçin, 2000; Çulhaoğlu, 2002; Emil, 2006; Kemikli, 2006b; Aydemir, 2007; Kurnaz, 2007; Açıl, 2008; Şenödeyici, 2008; Çulhaoğlu, 2009; Derdiyok, 2010; Gökcan Türkdoğan, 2011; Nazik, 2011; Şenödeyici, 2012; Akalın, 2014; Uçan Eke, 2015; Kazan Nas, 2016; Oğuztürk, 2016; Atasoy, 2019; Çelik, 2019; Gök, 2019a; Gök, 2019c; Taştan, 2019; Ümütlü, 2020; Bilgin & Kılınç, 2022; Keklik & Tunçadam, 2022; Uğur, 2023; Yağar, 2023). Diğer taraftan bir kısım çalışmalarda ise ‘saray istiaresi’nin benzetileni ve sevgilinin metaforu olan saray, hükümdar ve içtimaî nizam üzerinde durulmakta ve bunların edebiyata etkisinden bahsedilmektedir. Örneğin bunların bir kısmında himayeciliğin, otoritenin ve metaforların

padişah, saltanat, saray ve dolayısıyla bir merkez etrafında başlayıp hiyerarşik bir şekilde de çevreye yayıldığına dikkat çekilirken bu kavramdan bahsedilmektedir (İsen, 2001; Gülhan, 2005; Kemikli, 2005; Kaya, 2006; Avşar, 2007; Varışoğlu, M. Celal, 2011; Horata, 2012; Yavuz, 2014; Yazar ve Uslu, 2015; Yekbaş, 2015; Dağlar, 2016; Dalyan, 2016; Koç Keskin, 2016; Küçük, 2021; Özdemir, 2024). Bir kısım araştırmacılar da Divan edebiyatının daha ziyade saray etrafında döndüğüne ve yüksek bir zümrenin edebiyatı olduğuna dair görüşleri ve eleştirileri ifade ederken yine 'saray istiaresi'ne kısaca değinmektedirler (Köksal, 1996; Bilgin, 2008; Caner, 2008).

Ayrıca 'saray istiaresi'ni bu kategorilere sokulamayacak birtakım bağdaştırmalar yaparak zikreden araştırmacılar da mevcuttur. Misal olarak Öztürk, sevgiliyi nimete ve makam mevkiye, âşığı bunları talep edene ve rakibi de talibin bu makam mevkiî hak etmediklerini düşünerek eleştirdiklerine benzetmekte ve sevgili, âşık ve maşuk üçlüsünü 'saray istiaresi' ile birlikte anmaktadır (Öztürk, 2014a). İki makalede ise sevgilinin maddî ve manevî açıdan çift katmanlı olarak düşünüldüğü, onun tasavvufî ve ilahî çerçevede şeyh veya Allah olabildiği ve âşığın maddî veya manevî sevgili için canını feda etmeye hazır olduğu dile getirilirken 'saray istiaresi'nden faydalanılmaktadır (Öztürk, 2014b; Solmaz ve Saygın, 2020). Bir başka çalışmada da Nedim'in bazı hususiyetler itibarıyla klasik Türk edebiyatının standart çizgisinden uzaklaştığı dile getirilirken 'saray istiaresi' bu standart çizginin ne olduğunu tarif etmek için kullanılmaktadır (Sayak, 2016). Bunların haricinde Gök, 'saray istiaresi'nin bir şehre uyarlandığı, yani bir 'şehir istiaresi' olarak düşünüldüğü takdirde bir imparatorluk merkezi olan İstanbul'un bu kategoriye ait zirve bir istiare olarak hizmet edeceğini ifade etmektedir (Gök, 2018). Turan'a gelinecek olursa o, klasik Türk edebiyatı şairlerinin maddî ve manevî birtakım gerekçelerle şiir yazdıklarını ve bu sebeplerin 'saray istiaresi' çerçevesine oturtulabildiğini dile getirmektedir (Turan, 2008).

Son olarak toplam 26 çalışmada (bütünün yaklaşık %24'ü), bilhassa divan, mesnevi vs. neşirlerinde, 'saray istiaresi' kavramı bir temel kurmak için kullanılmamakta, bunun yerine bu kavrama yalnızca belli şiir veya beyitlerdeki unsurları ya da birtakım eserlerin bazı bölümlerini izah etmek için başvurulmaktadır. Bunların 19 adedinde (bütünün yaklaşık %18'i) bu kavram ile birlikte Tanpınar'ın ismi de zikredilmektedir (Üzgör, 1997a; Üzgör, 1997b; Çınar, 2001; Özcan, 2004; Turan, 2005; Kemikli, 2006a; Erol, 2009; Derdiyok, 2011; Kızıltaş, 2014; Karaman, 2016; Açar, 2019; Gök, 2019b; Işık, 2019; Bilen, 2021; Ertem, 2021; Karabulut, 2021; Öztürk,

2021; Demirok, 2022). 8 adet çalışmada (bütünün yaklaşık %7'si) ise 'saray istiaresi'nden bahsedilmiş ancak Tanpınar'ın ismi zikredilmemiştir (Şener, 1995; Dilçin, 2007; Solak & Sandıkçı, 2009; Aydemir, 2010; Bilgin, 2015; Aydemir, 2018; Akbaşı, 2022).

Görüldüğü üzere 'saray istiaresi', çoğunlukla araştırmacıların siyasî otoritenin şiire yansımalarını incelerken kullandıkları bir kavramdır. Onlar bu kavram vasıtasıyla Osmanlı cemiyet yapısının hiyerarşik ve patrimonyal tarafını ve bunun şiire akseden yönlerini incelemişlerdir. Bu manada araştırmacılar, 'saray istiaresi'ni çalışmalarında söylemek istedikleri şeyler için bir hareket noktası veya kavramsal bir temel olarak kullanmışlardır. Bilhassa sevgilinin neden muharip, avcı, sultan vb. olarak tasvir edildiğine ya da sultanın niye gök cisimleri, sevgili ve benzeri unsurlara benzetildiğine dair açıklamalar hep bu kavram çerçevesinde yapılmıştır. Bu izahat zaman zaman bütün bir çalışmanın temeli olacak kadar genişlemiş bazen de birkaç beytin şerhi ile sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla bizim iki makalelik serimiz de bahsi geçen bütün bu çok kıymetli çalışmalara birçok açıdan benzemektedir ve bunları takip etmektedir. Ancak bu seriyi diğer çalışmalardan ayıran noktalar da mevcuttur: Mesela 'saray istiaresi' başta da söylendiği gibi temelde Divan şairlerinin dünyaya nasıl baktığını gösteren bir paradigmadır ve birçok araştırmacı da çoğunlukla bu paradigmanın şairlerin yazma tavırlarını nasıl etkilediği üzerinde durmuşlardır. Oysa bu iki makalede söz konusu paradigmanın kavramsal olarak desteklenmesi ya da çürütülmesi gibi bir maksat güdülmeyecek, bunun yerine Tanpınar'ın bu paradigmayı tasvir ederken kullandığı kategorizasyonlar genişletilerek ele alınacaktır.

Diğer bir deyişle çalışmamızda bu paradigmanın bir kritiği yapılmayacak, bunun yerine bu kavramdan yola çıkılarak genişletilen ve kategorize edilen bir istiare grubuna ait unsurlar, 'Avnî ve Bahâyî Divanlarında mukayeseli şekilde aranacaktır. Dolayısıyla Divan şiirinin esas olarak patrimonyal devlet sistemi ve saltanat ile ilişkili olan taraflarını tasvir eden 'saray istiaresi'nin unsurları, bu çalışmada her zaman için böyle bir paradigmayı doğrudan ifade etmeyecektir. Örneğin Tanpınar, bahçeye ve bahara dair unsurları, baharın, servinin veya gülün sultana dair hususiyetlerle tasvir edilmeleri sebebiyle bu paradigmanın bir parçası saymıştır. Aynı şekilde meyhaneyi şairlerin sistemin tazyikinden kurtulmak için sığındıkları bir mekân olarak nitelemiş, bu sebeple de meyhaneyle alakalı unsurları da bu paradigmanın bir alt başlığı olarak zikretmiştir. Ne var ki bu unsurların her birisinin sadece ve doğrudan saray ve saltanat fikirlerine atıfta bulunduğu da kesinlikle söylenememektedir. Tabiatıyla bu çalışmada anılan örneklerin her biri de bu paradigmanın bir parçası olsalar da sadece 'saray istiaresi'ne matuf

değillerdir. Mesela sevgili, bahçenin şahı olması hasebiyle güle benzetildiğinde burada mutlaka 'saray istiaresi' devreye girmektedir. Bununla beraber sevgilinin fizikî hususiyetlerinin bahçedeki unsurlara benzetildiği her yerde doğrudan ya da sadece bu bakış açısının devreye girdiğini iddia etmek de aşırı olacaktır. Öyle ki burada bahsi geçecek her bir unsura dair 'saray istiaresi'ne hiç değinmeden çalışmalar yapmak da imkân dâhilindedir. Öte yandan kullanıldıkları birçok yerde bu unsurların diğer istiarelerle birlikte 'saray istiaresi'ne de ait sayılabileceğini söylemek mümkündür. Buna dayanarak bu makale serisinin söz konusu paradigma üzerinde yoğunlaşmamakla birlikte bu paradigmaya ait istiare gruplarının Divan şiirinde nasıl kullanıldığına dair okuyucuya manalı bazı veriler de sunacağı kanaatindeyiz.

Kısacası hem tek bir şairin bütün şiirlerinde hem de iki farklı şairin divanında bu unsurların nasıl yer aldığına dair mukayeseli ve kapsamlı bir çalışma yapılacak ve ilk makalesinde 'Avnî ve Bahâyî Divanlarında "Bezme/Meyhaneye ve Bahara" ve "Rezme/Muharip Sevgiliye" dair unsurların ele alınacağı bu seride 'saray istiaresi'nden hareket edilecek ve bu paradigmanın Tanpınar tarafından yapılan kategorizasyonu genişletilerek buna dair unsurların söz konusu iki divanda izi sürülecektir. Elbette bu esnada yukarıda zikredildiği gibi ulaşılan bulgular arasında bu paradigmanın haricinde ve onu anmadan da ulaşılabilecek sonuçlar olacaktır. Üstelik bu makale, daha önce de bahsi geçtiği üzere kavramsal, paradigmaya dayalı ve Divan şairinin düşünce dünyasını derinlemesine irdeleyen bir çalışma değildir. Bunun yerine birtakım istatistikî tasnifler yapılacak ve neticede aynı istiare gruplarının hem farklı dönemlerde yaşamış hem de farklı ekollere ve sosyopolitik statülere mensup olan bu iki şairde nasıl ve ne sıklıkla kullanıldığı incelenecektir. Bununla beraber bu tasniflerin neticesinde 'saray istiaresi'nin ve bununla ilişkili diğer istiare gruplarının Tanpınar'ın iddia ettiği gibi tüm Divan edebiyatına şamil bir yapısı olduğuna dair veriler de ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla çalışmamız bu yönüyle de zannediyoruz ki söz konusu bakış açısını istatistikî açıdan destekleyici bir tavır sergileyecektir.

2. 'Avnî Divanında 'Bezme/Meyhaneye ve Bahara' Dair Unsurlar

Avnî Divanında "76 gazel, 1 muhammes, 1 murabba, 2 kıta, 11 beyit ve 1 mısra olmak üzere 92 parça şiir" bulunmakta ve bunlar toplamda 449 beyite tekabül etmektedir (Baltacıoğlu, 2003: VI). Bu beyitlerin ise 79 tanesi yani yaklaşık %18'i 'Bezme/Meyhaneye ve Bahara' dair unsurlar etrafında şekillenmektedir. Bezm ve meyhane 28 beyitte yer alırken bahar, 51 beyitte yer almaktadır ve hem bezm hem de bahar temalarının kullanıldığı beyit

sayısı ise 4'tür. Ayrıca 9 beyitte 'Bezme/Meyhaneye ve Bahara' dair unsurlar yer almakla birlikte diğer kategorilere giren unsurlara da yer verilmiştir. Nitekim aşağıda da bütün bu unsurlar Baltacıoğlu'nun çalışması esas alınarak tetkik edilecek ve bahsi geçen unsurun hangi kaside yahut gazelin hangi beytinde yer aldığına yalnızca kısaltma ve numaraların verilmesi marifetiyle atıfta bulunulacaktır. Bu esnada kasideler için K., gazeller için G., mesneviler için M., muhammesler için MH., kıtalar için K., tarihler için TR., rubailer için R. ve son olarak müfretler için MF. kısaltmaları kullanılacaktır. Beyitlere atıf yapılırken ise parantez içinde önce bu kısaltma verilecek, sonra da bu beytin hangi şiirde ve beyitte olduğu araya taksim işareti konarak zikredilecektir: (K. 1/1). Ayrıca muhammes ve mesnevi gibi kendi içerisinde de bölümlenmelere sahip olan şiir formları için ise kısaltmayı ve şiir numarasını beytin hangi bölümde yer aldığını gösteren bir sayı takip edecektir. Sonra da beyit numarası verilecektir: (MH. 70.3/2).

Bezm, sevgilinin saltanatını pekiştiren bir unsur olup orada sevgili, tek başına bütün haşmetiyle parlamakta ve gök kubbe şaire sanki onun gam meclisinde içtiği şarabın basit bir kabarcığı gibi görünmektedir (G. 1/4). Bahar da, açılan güllerle birlikte, bu içki meclisinin atmosferini kuvvetlendiren bir mevsimdir ve şarap içmeyi gerektirmektedir (G. 5/2). Ayrıca günün birinde sonbahar erişecek ve ilkbahar bittiğinde lale bahçesi de elden gidecektir (G. 22/1). Nitekim şair, sevgilinin selamet bahçesini iştret için teşrif ettiğini ancak zevklerinin uzun sürmediğini ve nihayetinde baharın geldiğini söylemektedir (MF. 88). Baharın bu geçiciliği sebebiyle şair, zamanını iyi değerlendirmeyi arzu etmekte ve sakiden şarap getirmesini istemektedir. Ayrıca insanlara kendisine şarabın özellikleri hakkında soru sormamalarını da istemektedir zira boğulmuş olan deryanın hakikatini bilemeyecektir (G. 35/3).

Sevgilinin fiziki görüntüsü ise bahara ve bahçeye dair unsurlarla tasvir edilmektedir. Örneğin yüzü güller ve çiçeklerle dolu olan mahbubun yüzü bir güzellik baharı kesilmekte ve o, güzellik bahçesi ile baharını güzelliğiyle şenlendirmektedir (G. 56/1, 56/2). Onun yanağının baharında taze güller açılmıştır ve âşıklar onu seyre koyulmuştur (G. 72/4). O, gül bahçesine gezmeye geldiğinde yasemin, bunu görerek dallarla sallanıp kalmakta ve bahçedeki her bir unsur, sevgili karşısında aşağı kalmaktadır (G. 58/3). Diğer taraftan şaire göre onun evi de bir gül bahçesidir ve sabah yeli sonbaharda bile bu bahçeye ipek döşemektedir (G. 13/1). Hatta bu minvalde şair, onun kendi mahallesinde dolaşmasını da "gül bahçesinin köşeleri güllerle süslenmiş" diye tarif etmektedir (G. 65/2). Ayrıca bahçedeki kırmızı gülden maksat da sevgilinin gül yanaklarıdır (G. 8/1). Öyle ki gül yüzlü sevgili, bu benzerlik

sebebiyle gülün canına zulmetmiştir ve yanağının nazikliği ile onun yapraklarını yeke vermiştir (G. 40/1, 72/2). Nasıl ki gül bahçesi güllerle parlaklık kazanmaktadır öyle de mahbubun yanakları da halis şarapla parlamıştır (G. 36/1). Onun dudakları gonca, yüzü güldür ve âşıklar, bu ikisinin ismi anıldığında arzu ile dolarak yaka parçalayıp bülbül gibi feryat etmektedirler (G. 29/1, 45/1). Zira sevgilinin devrindeki yani yuvarlak yüzündeki yanakları, sarhoş gözler önündeki iki gül demetine benzemektedir ve bu güller, âşıkların gönlünü birer bülbül kılmıştır (G. 11/1, 45/2).

Nitekim hem şair hem de şairin can bülbülü, sevgilinin yüzünün gül bahçesini arzular ve anarak ağlamakta ve şairin gözleri, bir bahar bulutu haline gelmektedir (G. 31/1, 53/3, 69/3). Şaire göre gül mevsimi olan ilkbaharda gül bahçelerine akın edilmesi gibi sevgilinin yanaklarının devrinde de onun mahallesine gitmek makul bir şeydir (G. 46/2). Zaten sadece o değil, bülbüller de sevgilinin gül bahçesinde onun gül yüzünü anarak çılgına dönmektedirler (G. 32/4). Gülen yani açılmakta olan bir gülün bülbülün çığlıkları ile parlaklık kazanması gibi sevgili de âşıklarının bu inlemelerini duyduğunda gülümsemektedir (G. 36/5). Sevgili, servi boyuyla evinden çıkıp bahçeye ziyarete geldiğinde bülbüller çığlık atmaya başlamakta ve bahçede bir kavga ve karmaşa başlamaktadır (G. 13/5, 17/1). Bülbüllerin ona olan aşkı öyle fazladır ki dünya yüzünde bir gül ararken sevgilinin yüzüne benzeyenleri aramaktadırlar (G. 7/3). Bu arayış esnasında bir bülbül, gül şahına ağzı mühürlü goncayı mektup olarak göndermiştir ve gül bahçesindeki her bir dala konarak yani mektuptaki harflerin her birisi üzerinde durarak bunu ezberlemektedir (G. 7/4). Öte yandan şair, sevgilinin kendi gönül bahçesindeki gülen bir gül haline geldiği anda canının bülbülünün de ağlayıp feryat etmeyi kestiğini söylemektedir (G. 30/2). Ne var ki gül mevsimi bir aya kalmadan bitecektir ve bu sebeple her şeye rağmen şair, parlak ve güzel bir gül olan sevgilinin yüzünü gül bahçesinin gülüne benzetmeye kıyamamaktadır (G. 19/5).

Sevgilinin şehla gözü nergis, kâkülü güzellik bahçesini dal dal süsleyen taze sümbül, kıvrım kıvrım saçları ise "ince dallar üzerinde bitmiş karabiber gerdanlığıdır" (G. 7/1, 7/2, 17/4). Onun kara sümbüllere benzeyen kâkülleri âşıkların ahı olmuştur (G. 14/1). Öyle ki peri gibi güzel olan sevgiliyi sümbül saçları dağınık bir şekilde gördüğünde şairin gönlü perişan olmaktadır (G. 67/2). Fıstık çamı, onun boyunun hizmetçisidir ve hatta şair, eğer hizmette kusur ediyorsa sevgiliye onu başından atıp kulluktan azat etmesini tavsiye etmektedir (G. 44/2). Bahçedeki gönül süsleyen serviden maksat ise onun boyudur (G. 8/1). Bu gonca dudaklı sevgili öyle bir güzeldir ki boyu bir fidan iken gönül süsleyen bir servi haline gelmiştir (G. 32/1).

Nice hürler onun servi boyunun kölesi olmaktadırlar (G. 21/1). Servi ve şimşirler onun boyunun yanında hiç mesabesinde kalmışlardır ve sevgilinin gönüller götüren servi boyunu gören kişi, servinin adını anmamaktadır (G. 21/1, 60/1). Öyle ki onun yanında birer fidan gibi kalan serviler, onun boyunun evvela kölesi olmuş, sonra da yine sevgili tarafından azat edilmişlerdir (G. 40/1, 56/3).

Dolayısıyla o put gibi güzel sevgili, bahçede salınan servilerle yani servi boylu diğer güzellerle gezintiye çıksa bu servilerin hepsinden üstün gelmektedir (G. 17/2). Nitekim âşık da gönül kuşunu baştan aşağı bütün dünya bahçesinde dolandırmış ve en nihayetinde bu güzel salınışlı yüce servide karar kılmıştır (G. 54/1). Onun üstünlüğü öyle bir seviyededir ki âşıklar ona ancak meşreplerini su gibi pak edip ayağına yüz sürmekle ulaşabilmektedirler. Zira serviler, ırmak kenarlarında bulunmaktadır ve ırmağın suyu, akıp giderken servinin ayağına yüz sürmektedir (G. 39/4). Dahası servinin salınışına canlılık aşıl原因an da kenarında bulunduğu bu ırmaktır. Dolayısıyla âşık, sevgilinin salınışını görüp ayrılık saikiyle ağlayarak gözyaşlarını bir ırmak haline getirdiğinde sevgili, onun gözyaşlarını görerek daha nazlı bir şekilde salınmaktadır (G. 36/4, 53/3). Onun bu salınışıyla ırmak kenarında gezindiğini gören diğer serviler ise baş aşağı olmakta ve bu yürüyüş canlar almaktadır (G. 42/3, 42/5). Ayrıca sevgilinin ziyarete geldiğini duyan şimşir, hazır ola geçmekte, onun hastası olan nergis de gözünü yola dikmekte ve sevgilinin şehla gözünü gördüğü anda başı titremektedir (G. 17/4, 42/4). Onun nazlı bir şekilde gül bahçesine geldiğini gören yasemin ise dallarıyla saklanıp kalmaktadır (G. 58/3). Gül güzeli sevgili, gül renkli gömleğiyle bahçeye gelmekte ve bu esnada goncalar onun gömleğine birer süs düğmesi olarak takılmaktadırlar (G. 58/1). O geldiğinde kendileri de konuşmak üzere ağız birliği eden gonca ve güller, sevgili konuşmaya başladığı anda sus pus kalmaktadırlar (G. 58/2). Onun ayağına güller saçıldığını gören yaban gülü, kendi varlığını da onun ayakları altına sermekte, şair ise sevgilinin gelmesi ihtimaline karşın bahçenin çimenlerini gözyaşlarıyla her daim sulamaktadır (G. 58/4, 58/5).

Şair, bir yandan kendisinden eziyet gördüğü sevgiliyi bu şekilde bir bahçe ve bahar içine yerleştirmekte, diğer yandan da meyhaneyi bize sevgilinin bu cevrine karşı bir teselli yeri olarak sunmaktadır. Nitekim o, sevgilinin o gece geleceğine dair verdiği sözü tutmadığını sakiye anlatmakta ve ondan bu sebeple kendisinde oluşan üzüntüyü yok etmek için içki istemektedir (G. 69/4). Sevgilinin şaraba benzeyen dudaklarının devrinde şairin meyhaneye düşkünlüğü ayıplanmamalıdır zira rintler daima meyhane köşesine yönelmektedirler (G. 46/4). Meyhane, içinde hurileri andırmakla beraber bir

yandan da benzersiz olan çırakların bulunduğu bir yerdir (G. 34/1). Burada altı yön de ruh okşayan rüzgârlarla doludur ve dört mevsimde de buranın havası ilkbahar gibidir (G. 34/2). Bu mekân, şair için bir cennettir ve burada insanlar bin suçları olsa dahi bir latifeyle affedilmektedirler (G. 34/4). Rintlerin daimî uğrağı olan burada Kavus ve Cem pirlere addedilmektedir (G. 52/2). Rintlerin burada işret edebilmesi için kendilerine bütün âlem alan, felek de gölgelik olmaktadır (G. 41/5). Onlar meyhanenin başköşesinde işret meclisi kurduklarında Kavus'un tahtına geçip içki içerek birer Cem haline gelmektedirler (G. 52/2). Öyle ki bir rindin gönlünü Cem'in ve İskender'in tarihleri değil, Cem'in dünyayı gösteren kadehi hoş edebilmektedir (G. 55/1). Dünya işlerini olduğu gibi bilmek isteyen kişi, Cem'in bu kadehini hazinesinden çıkartmalı ve onu seyretmelidir (G. 72/8). Onlar sakinin İrem bahçesinden, Nemrut ateşinden ve ölümden bahsetmemesini, bunun yerine âlemi gül bahçesi yapan ve mertlik aşıl原因an ateş renkli kadehi getirmesini istemektedirler (G. 55/2, 55/3).

Bundan başka meyhane, şefkatli meyhaneci pirinin bulunduğu ve içkinin arkadaşlığıyla bütün dertlerin unutulduğu bir mekândır (G. 35/1, 35/2). Rintler mest olarak meyhaneye yönelmekte ve meyhaneci piri hizmet etmekle övünmektedirler (G. 51/1). Öyle ki şair, mürşidi temsil ediyor gibi görünen ve saki, kilisenin ihtiyarı vb. lakaplarla seslendiğı meyhaneci pirinden kadehini doldurarak gönlünü mamur etmesini ve bahaneleri bırakarak içkinin sırrını açıklamasını istemektedir (G. 70/1, 70/2). Ayrıca ondan bu sır ile kendilerinden geçen meyhane ehline içki sunarak onları daha da mest etmesini istemektedir. Zira şarap, gönül sayfasından güzellerle eğlenme arzusunu ve dünyanın eziyetlerini temizleyen bir mahiyettedir (G. 70/3, 70/4). Dahası aydınlık şarap, aşk ateşi ile birlikte yaka yırtıkları arasından şairin gizlemeye muvaffak olamadığı hafi sırları açığa çıkartmaktadır (G. 72/7). Öyle ki içkisini içip şairin kilise diye nitelediğı meyhanenin çatısına bakan kişi, Hz. Musa'nın gördüğü ateşten bir kıvılcım görecektir (G. 70/5). Burada şarap küpünden âlem seyredilmekte ve aşkın Tur dağına çıkılarak Allah'a niyaz edilmektedirler (G. 51/2). Bu mekânın ehli indinde dinin zahirî kısmı burada içilen şarabın bir yudumuna değmemektedir ve şair bu sebeple züht ve takva elbisesini yırtmanın daha iyi olacağına kanaat getirmiştir (G. 72/6). Hâsılı, meyhaneler rintler ve âşıklar için güvenli birer makam ve bir sığınaktır (G. 35/1, 55/8). Bu hadiseler evi olan dünyada ne kadar kalınırsa kalınsın bu süre içerisinde bir meyhaneyi melce edinmek en iyisidir (G. 55/8). Şayet bu gerçekleşirse meyhane gibi bir hisarı olan rindin aşk padişahına gam ordusu asla ulaşamayacaktır (G. 61/5). Elbette ki bazıları bu meyhanede bulunmaya layık değildir ancak şair,

kendisi de bu kişiler arasında ise en azından bu mekânın eşliğini öpmesine mani olmamaları için meyhane ehline yalvarmaktadır (G. 70/6).

3. ‘Avnî Divanında ‘Rezme/Muharip Sevgiliye’ Dair Unsurlar

‘Rezme/Muharip Sevgiliye’ dair unsurlar ise divanda toplam 34 beyitte yer almaktadır ve bu da bütün beyitlerin yaklaşık %8’ine denk gelmektedir. Bu çerçevede kullanılan mazmunlarla sevgilinin fiziki unsurları birer silah olarak tasvir edilmekte ve böylece gözümüzün önüne avcı, silahlı bir sevgili profili getirilmektedir. Örneğin sevgilinin kirpiği, aşk hastasına derman veren ecel gibi âşığın cansız bedenine de can bahşeden bir hançer ve öldürücü bir kılıçtır (G. 10/1, 11/6). Sevgili, kirpik kılıcıyla sarhoş bir şekilde dışarı çıkmış olan kâfir bir kan dökücüdür, gönül ülkesine ölüm ve yağma salan bir Hitâ yani Moğol güzelidir ve âşık onun şerrinden korkarak onu hamiyetli Müslümanlara şikâyet etmektedir (G. 16/4, 72/1). Şair, bu şikâyetinde haklıdır zira sevgili, onun gönül memleketinde yan kesici saç ile beraber terör estiren yol kesici bir hayduttur ve şair, onun burada ne aradığını bilmemektedir (G. 15/3). Sevgilinin yan bakışı, yöneldiğini öldüren bir kılıç ve cana geçen gönül delici oklar atarak âşığın bağrında yaralar açan bir okçudur (G. 5/5, 12/4, 14/4, 19/4). Dolayısıyla onun kaşıyla kirpiği, ok ve yaya, gözü, keskin bir kılıca, kirpikleri, mızrağa ve gamzesi ise kılıç ve mızrak kuşanmış bir askere benzetilmektedir (G. 50/2, 50/3, 59/4). Bu muharip sevgili, âşığın gönlüne yan bakış kılıcıyla, okuyla ve ayrılık hançeriyle saldırarak onun göğsünde ayrılık yaraları, yarıkları açmaktadır (G. 2/6, 19/3, 19/4). Böylece âşık, gönlü ve yakası hem zulüm eliyle hem de gam okunun ve kirpiklerin düşüncesiyle parçalanmış ve bela kılıcıyla kanı dökülmüş zavallı bir kurbanı dönüşmektedir (K. 76, M. 75.1/2). Öyle ki o, aşkının sırrını açıklamaya takat getiremese dahi göğsüne saplanmış ve orada gizlenmiş olan gönül delici oklar bunu aşikâr etmektedir (G. 4/5).

Sevgili, bir yandan da bir avcıdır ve saçının ucunu âşığın can kuşunu avlamak için bir çengel, saçını da yırtıcı kuş haline getirmiştir (G. 31/2). Âşık ise sevgilinin karşısında boynuna onun saç zincirinden sağlam bir halka geçirilmiş ve saçının zincirine kul olmuş aciz bir avdır (G. 45/5, 74/1). Öte yandan âşığın gözleri, sevgilinin yan bakışının kılıcı ile yaralanmış ve kanla dolarak kanlı gözyaşları akıtmaya başlamıştır (G. 25/1). Sevgilinin eziyet ve sitem hançeri ise âşığın ciğerini parçalamış ve gamının makası da onun sabrının elbisesini doğramıştır (G. 63/1). Nitekim şair, sevgilinin kendisini öldürmek kastıyla keskin hançerini çektiğini ve bu üzüntü ve keder dolayısıyla yakında can vereceğini söyleyerek hayıflanmaktadır (MH. 75.3/2). Ayrıca sevgiliye zaten ayrılığın hançerini onun gönlüne geçirmişken neden bir de can yakan yan bakış okunu attığını sormakta ve

şikâyet etmektedir (G. 19/4). Başka bir yerde de şair, sevgilinin gönle "ayrılık mızrağını" vurduğunu ve bu mızrağın temreninin canını aldığını söylemektedir (G. 23/4). Bu ayrılık derdi, ancak kavuşmanın ilacıyla şifa bulacaktır. Yani yan bakışın zehirli oklarının panzehiri ancak lal taşına benzeyen kırmızı dudakların içkisidir (G. 27/3). Ne var ki yine sevgilinin yan bakışı, dudağından bir buse almak isteyenleri menetmek üzere kılıç çekmiştir ve bu sebeple böyle bir arzuyu gönülden geçirmek imkânsızdır (G. 72/3). Nitekim bir başka beyte göre de sevgili hem yan bakışıyla öldürmekte hem de dudaklarıyla can vermektedir ve bu sebeple onun yolu en büyük mucizesi ölüleri diriltmek olan Hz. 'İsâ'nın yoludur (G. 14/4).

Anlaşılabacağı üzere âşık, bu av ve yaralama gayretlerinden ve teşebbüslerinden o kadar da rahatsız değildir. Çünkü can memleketini şenlendiren sevgilinin gönül delici okudur ve gönül evini yapan da sevgilinin hançeridir (G. 62/2). Sevgili, kaşının kurbanı olmuş olanlara yan bakış oklarını ardı ardına saplamıştır ve âşığın camı ile gönül de bu kılıçlara hedef ve nişan olmak ümidiyle beklemektedirler (G. 12/4, 66/1). Şair her ne kadar sevgilinin saçının doğan kuşu gökte canlar avlıyor olsa da kendi gönlünün kuşunun çekinmeden ve korkusuzca bu gökte uçtuğunu söylemektedir (G. 39/3). Zira şairin divane gönlü, dert ile canından usanmıştır ve sevgilinin saçının zincirini bir kement gibi kullanarak bununla asılmak istemektedir (MF. 81). Hatta âşık, sevgilinin daha önce yan bakış kılıcı ile açtığı yaraya tekrar bu kılıç ile vurmasını istemektedir ve bu olduğunda gönlünde açığa çıkacak hararet bütün bedenini yakacak bir mahiyettedir (G. 19/3). Dolayısıyla sevgili, kılıcını her çektiğinde âşık sevinmekte ancak bu kılıçla kendisinden farklı birisi hedef alındığında bundan büyük bir üzüntü duymaktadır (G. 40/3).

Âşığa sevgilinin kirpiklerinin kılıcının kişiyi öldüreceğini söylemeye gerek yoktur zira şaire göre hal ehli olanlar bu söze dünden razıdır (G. 11/6). Âşıklar bu silahlarla ölmeyi arzulamaktadırlar. Üstelik sevgilinin yan bakışları, çok müşkül bir iş olan ölümü de kolaylaştıracak bir mahiyettedir (G. 29/5). Zira sevgilinin saçı gönül almakta pek hızlıdır ve ölümü arzulayan şair da ondan avı elde dururken fırsatı kaçırmamasını istemektedir (G. 43/5). Bu minvalde ondan kendisi gibi aciz bir avın boynuna saçının zincirinden sağlam bir halka yapmasını istemektedir (G. 45/5). Dahası sevgilinin kirpiklerinin Hz. Mûsâ'sı onu öldürdüğü takdirde en büyük mucizelerinden birisi ölüleri diriltmek olan Hz. 'İsâ'ya inanmaktan da vazgeçeceğini dile getirmektedir (G. 47/1). Diğer taraftan âşığın ölümüne kirpik oklarının mı yoksa yan bakış kılıcının mı sebep olduğu önemsizdir çünkü öldürme hengâmında ok da kılıç da yamandır (G. 23/2). Yani sevgilinin yan bakışları,

kılıç ve kirpik oklarıyla kuşanıp kendisini öldürmeye geldiğinde âşığın canını kurtarmasına imkân yoktur (G. 59/4). Bu sebeple kimse sevgilinin yan bakışına takat getirememektedir ancak şair, kendi canını ücret olarak vermiş ve buna talip olmuştur (G. 65/5).

4. Bahâyî Divanında ‘Bezme/Meyhaneye ve Bahara’ Dair Unsurlar

Bahâyî Divanında 846 beyit mevcuttur. Bu beyitlerin 93 tanesi yani yaklaşık %11’i ‘Bezme/Meyhaneye ve Bahara’ dair unsurları doğrudan ihtiva etmektedir. Bezm ve meyhaneye dair unsurlar 19 beyitte yer alırken bahara dair olanlar ise 74 beyitte yer almaktadır. Ayrıca bezm ve meyhaneye dair olan unsurlarla bahara ve göğe dair olanlar toplamda 3 beyitte beraberce kullanılmıştır. Bahara dair olan unsurlarla göğe, çevre ve rezme dair olanlar ise toplamda 10 beyitte beraberce kullanılmıştır. Nitekim aşağıda da bütün bu unsurlar tetkik edilecek ve bahsi geçen unsurun hangi beyitte yer aldığına atıfta bulunulurken Toprak ile Uludağ’ın tezlerinde yer alan kaside ve gazellerin numaraları verilecektir. Kısaltmalar için ise ‘Avnî Divanındaki aynı usul izlenecektir.

Bahâyî divanında en evvel görülebilecek olan husus, sevgilinin bahçeye dair unsurlarla tasvir edildiğidir. Örneğin o, gümüş tenli, servi boylu, gonca dudaklı, edalı bir yürüyüşü olan ve uzun boyu bir çınara benzeyen bir güzeldir (G. 3/2, 11/2, 33/3). Maşukun yüzü gül yapraklı, saç da amber kokuludur ve o, amber kokusuyla dünyayı Tatar miskine döndürmektedir (G. 14/6, 22/2). Onun gül yanağında gülün üzerinde yasemin bitmesi gibi mucizevî bir şekilde amber kokulu, sümbül şekilli ayva tüyleri bitmektedir (G. 8/1). Bahar nasıl günlerin parlaklığını artırıyor ve bülbülü feryat ettiriyorsa aynı şekilde bu ayva tüyleri de sevgilinin âlemi aydınlatan güzelliğini arttırmakta ve âşığı da inletmektedir (G. 10/1, 41/1). Zaten sevgilinin yanak bağında bazen gül bazen de yasemin yetişmesini sağlayan da âşığın kan ve gözyaşığıdır (G. 8/2). Ayrıca şaire göre yanak bahçesindeki bu ayva tüyleri öyle mukaddestir ki bunlar hakkında yazılan şiirlerin sevgilinin yanağına benzeyen gülün yaprakları üzerine yazılması gerekir (G. 33/6).

Bu tüylerin yanı sıra sevgilinin yanaklarını temsil eden güller de son derece mühimdir. Âşıkların kan ve gözyaşlarıyla yetişen bu güller, çoğu zaman hemen açılmamakta ve gonca halinde kalmaktadırlar. Öyle ki birer bülbüle benzeyen âşıklar, güzellik kitabının varaklarına benzeyen bu gül yapraklarını açılmış şekilde görmemişlerdir. Bu bekleyişin hâkim olduğu aşk da onları âlim birer üstat yapmıştır (G. 20/3). Bunlar bela bahçesi olan dünyanın bahçivani olduklarından beri nazın gül destesine yalvarmanın

çaputunu bağlayıp durmakta ve sevgilinin gül bahçesinde şakıyan birer bülbül olmaktadırlar (R. 6/2, 10/2). Açıldığında dahi kırmızı bir gül olan o sevgilinin dikenleri, âşıkların gönüllerine batarak ona kırmızı rengini veren kanla kaplanmakta ancak âşıklar bu durumdan sadece sevinç duymaktadırlar (G. 7/3). Çünkü âşıklar öyle bir güzellik bahçesine bülbül olmuşlardır ki bu gül bahçesinin günahsız gözünün kirpikleri bülbülün gönlüne bir diken gibi batmaktadır (G. 34/3). Sevgilinin bu güzellik bahçesi, kastî bakışların hırsızlığına açıktır ve bu sebeple düğmelerin gömleği ilikleme gibi saçlar da yüzün güzellik bahçesini gizlemiştir (R. 18/2). Ancak zaten şairin inleyen zavallı gönlü de artık sevgilinin kesrete işaret eden amber kokulu saçlarının yükünden kurtulmuştur. Zira o, vahdet olan yüzün güllerine teveccüh etmiştir ve bu güllerin yaprakları da koku salınca birer safa yaprağına dönüşmektedirler (G. 14/6).

Yukarıdaki bu beyitler, çoğunlukla tasavvufi bir muhtevaya sahiptir. Ancak şairin daha dünyevî olan bir gül sevgiliye sesleniyor gibi görünen beyitleri de mevcuttur. Mesela şair, bir güle benzeyen sevgiliyi âşıkların ahını alan gül padişahının memleketinin harap olduğu konusunda ihtar etmektedir (G. 11/4). O gül gelini, âşığı olan bülbüle merhamet etmeli ve kırmızı bir gelin mendiline benzeyen yaprakları ile bülbülün diken yaralarının acısı ile dökülen gözyaşlarını silmelidir (G. 31/2). Ayrıca şair ona insafa gelip lütuf kapısını açması için de yalvarmaktadır (R. 6/1). Zira eğer bülbüle çektiği cevriyi kendi güzellik harmanının mayası yaparsa bülbülün gönlündeki ateş hem onu hem de kendisini yakacaktır (G. 31/4). Nitekim o nazın gül bahçesinin gümüş tenli goncası, bir ara insafa da gelmiş ve şair, kirpiklerini onun ayaklarına sürdüğünde niyazın etek dolusu gül yaprağı ortaya saçılmıştır (R. 2/1, 2/2, 6/1).

Bundan başka sevgilinin bahçeyi ziyaret edişi ve bu esnada etrafındaki herkesi kendisine teshir etmesi de divanda tasvir edilmektedir. Buna göre o servi boylu ve gonca dudaklı sevgili, gül bahçesinde birazcık salınsa bu gülistan, Cennet bahçelerinininki gibi bir taravet kazanmaktadır (G. 3/2). Gül bahçesindeki güller yâri o derecede arzulamaktadırlar ki sabah yeli bu bahçeye uğradığında sevgilinin ayak toprağının tozunu hediye olarak getirmese onun yakasını paramparça etmektedirler (G. 28/2). Ayrıca sevgili, bir lahzacık lale bahçesinde de gezmiş ve bunun üzerine lale, hasetten çatlayarak kendi bağırını yakarak karartmıştır (G. 14/1). Taze bir fidan olan çınar ise sevgilinin boyu çınara benzetildiğinde buna takat getiremeyerek alev almıştır (G. 33/3). Âşığın gönlünün bir nehir gibi her tarafa akmasındaki temel gaye de gümüş tenli ve salınan bu serviyi bulmaktır. Zira serviler nehir kenarlarında bulunmaktadır (G. 11/2).

Nitekim şair de ona taze bir fidan olduğunu, zamanın ise neşvünema zamanı olduğunu ve akan bir nehir olan gönle onun eteğine yüz sürmesi için izin vermesi gerektiğini söylemektedir (G. 1/3). Ancak diğer bir beyitte de ona güzellik metanını gülün kumaşı gibi herkese göstermemesini ve muhafaza etmesini tembih etmektedir. Yoksa bu meta kıymetini kaybedecektir (G. 12/4).

Diğer yandan şair, bazı beyitlerde de bir sevgiliyi değil doğrudan baharın gelişini ve gül bahçesini tasvir etmektedir. Buna göre bahar, gülün amber kokan nefesinin ve bahar rayıhasının âlemi Tatar miskine buladığı bir demdir (G. 22/2). Bu mevsim geldiğinde ilkbaharın hokkabazı, dikenli sopaların üzerindeki kâselere benzeyen gülleri elinde çevirerek sanatını icra etmeye başlamıştır (G. 35/2). Toprak, yerin hakkı olduğu düşünülerek dökülen şarabın son yudumunu emdiği anda bahçe hararetlenmiş ve bu hararet goncanın dimağındaki coşkunluk şeklinde tezahür etmiştir (G. 39/1). Bilhassa baharın gelişini müjdeleyen ve 21 Mart'a denk gelen nevrüz rüzgârının yani seher yelinin gelişi ile birlikte bahçe sahasındaki mumlar yani güller aydınlanmış ve bahçeler başka bir çeşit güzelliğe ve letafete bürünmüştür (G. 41/5). Bu letafet bahçelerin tabiatına öyle bir sirayet etmiştir ki bu latiflik karşısında dayanamayan bulut, gül bahçesine çiğleri sürahiden boşalıncasına ve inci taneleri gibi yağdırmıştır (G. 12/3). Hatta bir gelin süsleyici olan bu bahar bulutu, yağmur katrelerinin meydana getirdiği, ışık saçan bu incileri güllerin kulaklarına birer küpe yapmıştır (G. 39/5). Bulutun yaptığı bu iş öyle hayırlıdır ki kapalı bir çiçek iken bahar bulutları sayesinde iki renkli “gül-i ra'nâ”ya dönüşen gonca, yapraklarına bulutların övgüsünü dizmiştir (G. 33/4). Ayrıca bazı beyitlerde de ilkbahar geldiğinde gül bahçesinde oluşan değişimler ve burada yaşananlar tasvir edilmiştir. Mesela bir kasidede sümbülün iki renkli gül dilberine sarıldığından, o gülün de çekinmeden sümbülün saçını okşadığından bahsedilmektedir (K. 4/12). Bu esnada şarabın annesi olan asma ise kendisini iffetsizlikten korumaya çalışan ve dervişliğe soyunan serviye musallat olmuş ve ikisi bir anda âşık ile maşuk şeklini almışlardır (K. 4/13, K. 4/14). Onların bu sarmaş dolaş haline bakanlar servinin başındakinin üzüm salkımı mı yoksa gökteki Süreyya takımyıldızı mı olduğunu anlayamamaktadırlar (K. 4/15).

Bunların yanı sıra diğer bazı gazel ve kasidelerde de baharın gelişi bir padişahın hâkimiyeti ele geçirişi şeklinde tasvir edilmiştir. Buna göre baharın sultanı, bahçenin kalem oynatıcısını ele geçirmiş, onun lütfunu tarif etmeye kabil olmayan gonca, açılmadan ağzı kapalı bir şekilde kalmış ve bahçede menekşe hattı ile baharın merasimi yazılmaya başlanmıştır (K. 2/1, 2/6, 2/7). Çemen diyarının sultanı, omzuna kırmızı kaftanı, başına da sırma

tacı geçirerek güzelliğini göstermiş, gül bahçesinde canlı hazineler görünmeye başlamış ve bahar, gelişi ile tıpkı kıyamette olacağı gibi yaratışın eseri olan her şeyi diriltmiştir (G. 12/1, 41/2). Bahçenin sultanı olan gül ise seher yeli ile fermanını dünyanın dört bir tarafına göndermiş, bülbül onun fethini yani açışını övdüğü kasideler söylemeye başlamış ve gül padişahı, kırmızı elbisesiyle ortaya çıktığında güneş gülü renk almıştır (K. 2/4, 2/5, 2/14). Bahar şahının seher yeli ile gönderdiği bu haber sonrasında bülbül de onu beklemenin mihnetinden kurtulmuştur (G. 31/1). Öte yandan şairin sarhoş ve pervasız diye nitelediği bülbül, bu diriliş karşısında dehşete de düşmüştür zira açılan gülün yaprakları kanlı bir elbiseye ve bu elbisenin yüz parçaya ayrılmış eteğine benzemektedir (G. 39/3). Geceleri öten bülbül, kış mevsiminde gülün ismini anmayı unutmuş iken gülün bu dirilişine tanık olduktan sonra tekrar gece gündüz onun ismini virt edinmiştir (G. 41/3). Ne var ki onun tüm çabalarına ve bahar mevsimini müjdelemesine rağmen şereflendirme elbisesi ona değil gül bahçesine nasip olacaktır (G. 17/3).

Bülbül, gülü öyle bir hasret ile beklemiştir ki ateşli ahı, üzerinde kuş yuvaları bulunan ağacı, bu yuvaları yakıp gül şekline koyarak bir gülfidanına çevirmiştir (G. 41/4). Bu esnada gözlerinden yaşlar dökülmüş ve bunlar gülfidanını yumuşatarak ya da güllere tazelik vererek hiçbir şekilde boşa gitmemiştir (G. 14/2). Bülbülün gülün haremde icra ettiği nağmeler gülün selametli tabiatının da inkişaf etmeye olan meylini uyandırmıştır (G. 22/1). Böylece gül de bülbüle karşı olan istignasına son vermiş ancak bu sefer de naz ve işve dikenleriyle onu yaralamıştır (G. 20/2). Yine de bülbül, körpe gülden gördüğü bu yumuşak yüz sayesinde kış mevsiminin bütün sıkıntısını unutmuştur (G. 39/2). Zaten gülün nedimi olmuş olan zavallı bülbül, bu beraberliğin hürmetine güller padişahının meclisinde bulunmanın kadrini bilmeli ve şikâyet etmemelidir (G. 22/3). Diğer yandan bir başka beyitte de şair, bülbülün bu feryatlarının nazlı ve parlak gülü kırıp incittiğini söyleyerek bülbülü ihtar etmektedir (G. 22/4). O elbette günü geldiğinde güle kavuşmasına engel olan dikenlerden hakkını alacaktır ancak bundan gülün incinmesi ihtimali vardır (G. 24/4). Nitekim bülbül de her ne kadar dikenlerden nefret etse de gönlü gülün zarar görmesinden korktuğu için kendisini tutmakta ve ateşli ahının tamamını salmamaktadır (G. 24/1). Buna rağmen sarhoş ve çılgın bülbül, öyle çok fiğan etmiştir ki goncanın derunu, bu feryatlarla yaralanmış ve kanlanmıştır (G. 20/1). Ancak bülbülün bütün bu feryatları boşa gitmiş ve o, gece gündüz sürekli şakımasına karşın ne gül bahçesini kendisine teshir edebilmiş ne de dikenini ateşe verebilmiştir (G. 24/3). Üstelik gül, goncanın dudağından kendi alına bülbülünki de dâhil

olmak üzere binlerce sırrı yazmış ancak bülbülün bu vaveylası onu susturarak bu sırları dile getirmesine mani olmuştur (G. 39/4).

Bundan başka bir kısım beyitlerde de bahara ve bahçeye dair unsurlar, sevgiliden değil padişah, vezir, şeyhülislam vb. memduhlardan bahsetmek için kullanılmaktadır. Mesela şaire göre devletin gül bahçesinin gülü, memduhun sarığına, bu gülün dikenini ise düşmana layıktır (G. 41/9). Ayrıca şair, seher yelinin memduhun kokusunu gül bahçesine ulaştırdığında o bahçedeki gül ağaçlarında gül değil misk çıkacağını söylemektedir (K. 3/34, 3/35). Memduh, öyle üstündür ki bahçedeki gül bile bülbülün onun methini dinlemek için kulak kesilmiştir (K. 4/10). Bülbül ise gözüne bir harf dokunur da düğümü çözer yani dikkatini dağıtır diye bir gül mecmuasına benzeyen memduhun yüzünden gözünü ayırmamaktadır (K. 4/11). Çünkü bir güle benzeyen o memduh, yüzlerce hikâyede geçen gülünden ayrı düşmüş bülbülü kafesten kurtarıp gül bahçesine erdirmişdir (K. 5/25). Sonrasında onun kol ve kanatlarını bağlayıp canına gem vurmuş ve o inleyen kuşu bin canı ile kendisine kul etmiştir (K. 5/26). Böylece bu inleyen kuş, melek yüzlü memduhun hususî kandili olmuş ve övgü bahçesinde daima musiki icra eder olmuştur (K. 5/27).

Bahâyî Divanında meyhane ise başka bir âlem bulmak isteyenlerin gittiği, havasının ruhu beslediği, suyunun ateş kesildiği ve toprağının taze lal taşlarına benzeyen şarap lekeleriyle kaplandığı bir mekândır (G. 26/3). Burası, cihan meyhanesindeki şarap tapıcıların toprağına secde ettiği bir yerdir (G. 34/5). Dünya ve ahiret meclislerinin müdavimleri, burada ellerine şarap sunan sakinin sunduğu şarabın bir damlasını içtikleri anda mest olmaktadır (G. 34/2). Sakinin yanaklarının aksi, kadehi nurlandırmış, Nemrud'un ateşini gül bahçesinin görünümüne sokmuş ve onun lütfuyla murat kadehinin son damlası, bahtın taze gelininin yanağına gül rengini vermiştir (G. 5/1, 5/4). Bu muhabbet meclisinde âşıkların gönül damarları tele dönüşerek sazın en kalın ve ince teline ihtiyaç bırakmamaktadır (G. 16/7). Meyhane ehlinin gömlekleri altından gönüllerindeki ateş aşıkâr olmaktadır ve bunu görenlerin bu mekânı ve bu mekânın ehlini inkâr etmesi mümkün olmamaktadır (G. 26/4). Bu mecliste aşk ehlinin elinde kadehler vardır ve bu kadehler gönlün ateşinden kırılmaktadırlar (G. 34/1). Âşıklar, burada sakiye minnet eylemeden kendi kanlı gönüllerinin saadet veren şarabının kadehine erişmektedirler (G. 7/2). Öyle ki âlemin mihnetlerini yok eden bu kadeh varken âşıklar, Cem'in dünyayı gösteren kadehine ellerine girse dahi itibar etmemekte ve dünyayı baştanbaşa bu mecliste sunulan kadehten seyrettikten sonra şaraptan başka gönül şenlendirecek bir şey bulamamaktadırlar (G. 26/2, 26/5).

Öte yandan bu şarap her zaman için saadet veren bir mahiyette değildir. Zira işret meclisindeki neşenin peşinde olmayan âşık, bu meclise gönlünün kanını koymakta ve Cem'in kadehindeki şarabı istememektedir (G. 16/1). Bu keder veren şarabı içerken gönül kana bulanmakta ve gönüldeki ateşin yarası görünmez olmaktadır (G. 14/3). Şair, gam meclisinin bu şarabını azar azar içmektedir zira bu şarap, yakaya döküldüğünde gömleği paramparça edecek yani yaka parçalatacak derecede güçlüdür. Ancak bu tedbire rağmen şairin gömleğinin yakası her daim paramparçadır (G. 14/4). Yine de kırık kadehleri ardı ardına içen gönül, asla yıkılmamaktadır zira bu meclisin içki içenleri sarhoş olsalar dahi harap olmamaktadırlar (G. 15/2). Bundan başka sevgilinin kurduğu işret meclislerinde yani bezmde de şarap içilmekte ve âşıklar bunlara akın etmektedirler. Onlar sevgilinin bu meclislerinde bezmin mumlarına akın eden pervaneler gibi suskudurlar (R. 10/2). Güzeller meclisindeki bir mum olan sevgilinin alevi yani aşkı, pervane olan âşıkları baştan aşağı yakmıştır (R. 11/1). Bir başka meclis kurucu da padişah'tır. Padişahın bezmi, edep gözeten bir yerdir (M. 1/75). Bu bezm öyle fevkalade bir mekândır ki en aşağı yerini makam olarak tutması durumunda Dârâ'nın külahı feleğin damına degecektir (K. 3/38). Padişahın işret meclisleri için kurduğu otağın ise çadır mı yoksa cennet bahçesi mi olduğu anlaşılammamaktadır (K. 4/16). Bu otağ, tepesinde gökyüzünü zemininde ise bir bahçeyi ve baharı barındırmaktadır (K. 4/18). Bundan başka padişahın tabiatı, güneşi kışkandırırken gönlü de Cemşid'in kadehini haset ettirmektedir (M. 2/199). Ayrıca onun tabiatının bir sızıntısı bile bahar bulutunun feyzinin tamamını geride bırakmaktadır ve cömertliği fakirler üzerine inci boca eden nisan yağmuru gibidir (G. 41/6, TR. 1/4).

5. Bahâyî Divanında 'Rezme/Muharip Sevgiliye' Dair Unsurlar

Bahâyî Divanında 'Rezme/Muharip Sevgiliye' dair unsurları ihtiva eden toplam 35 beyit yer almaktadır ve bu da bütün beyitlerin yaklaşık %4'üne denk gelmektedir. Ayrıca 'Rezme/Muharip Sevgiliye' dair unsurlarla göğe ve çevre dair olanlar toplamda 3 beyitte beraberce kullanılmıştır. Bu unsurların kullanıldığı neredeyse bütün beyitlerde sevgilinin fiziki unsurları birer silah olarak tasvir edilmekte ve böylece gözümüzün önüne avcı, silahlı bir sevgili profili getirilmektedir. Buna göre sevgili, yerinden kopuşları, at sürüşleri ve yiğitçe bakışlarıyla seyreden kişide takat bırakmayan muharip bir süvaridir (G. 13/2). Bu süvari, sihirbaz bir Tatar atlısının silahlı bakışlarına sahiptir ve bunlarla âşıklarının gönül kanlarını tüketmektedir (G. 13/7). Ayrıca o, kılıca ve cellâda benzeyen ceylan gibi mestane bakışları ve göz süzmeleri ile dünyayı harap etmektedir (G. 13/1, 19/3, 21/6, G. 29/5). Dahası onun yan bakışı bir oka da benzemektedir ve bu ok, bundan felah

bulamayan ve dert ehli olan âşıkların yaralara alışık sinelerine işlemektedir (G. 5/2). Bu ardı ardına atılan oklar, âşıkların bir gül bahçesi olan gönüllerine saplanmakta ve sadece bahar mevsiminde yaşayabilen gülün aksine yaz kış âşıkların kanlarıyla sulanarak yaşayabilen birer goncaya dönüşmektedir (G. 23/4). Âşıkların zayıf bedenlerinde apaçık görülebilen çikık kemikler ise sanki sevgilinin can çıkarıcı ve kalp parçalayan bu bakış oklarıdır (G. 1/4). Diğer yandan sevgili, gam ordusuyla da gönül diyarını viran etmekte ve bu sebeple bu harap şehre ferahlık kervanı gelmemektedir (G. 3/3). Hatta yan bakış oku ile gam ordusu arasında bir rekabet vardır ve ok, sevgilinin gam ordusunun canlar alan hücumunu gördüğü anda onlardan evvel işini görmek için can almakta acele etmektedir (G. 6/2).

Sevgilinin büklüm büklüm saçları ise bir kementtir (M. 2/92). O, bu kementle gönül kuşunu avlamaktadır ve onun büklüm büklüm saçlarının kement tuzağına düşmüş olan gönül, durmadan ıstırap çekerek bir çare aramaktadır (G. 6/4). Ne var ki gönül kuşu, yerinde duramayıp çırpındıkça ve ıstırap çektikçe saçın kemendi daha da sıkışmakta ve muhkem hale gelmektedir (G. 30/4). Öte yandan bazen de bu gönül avcısı, kemende ihtiyacı olmadan bir aşına bakışla işini tamamlayabilmektedir (G. 16/6). Hatta muhabbet ehlinin sineleri onun yan bakış kılıcına daha bir bakış bile atmadan paramparça olabilmektedir (G. 19/3). Sevgilinin yanağındaki ayva tüylerinin ordusunda iş başında olan kılıç ise güzellik hududunda fitneyi önleyen bir askerdir (G. 35/1). Sevgili, bütün âlemi zulüm kılıcının şimşegi ile yakmıştır ve bu sebeple âşıklar, onun mahallesinin başında onu rahatsız eden bir şekilde sürekli feryat etmektedirler (G. 30/2). Ayrıca sevgili, bu âşıklara dostların gönül okşayıcı mektuplarına benzeyen ve uzağa düşmeyen yani isabet eden “cevr” oklarını da atmaktadır (G. 23/1). Bu oklar âşıkların göğsünü lalenin göğsü gibi paramparça etmektedir ve bu derin yaralar, âşıklarda aşk mührünün işaretleri olarak açılmaktadır (G. 20/5).

Bütün bunların yanı sıra sevgilinin bakış oku ve kılıcı, aynı zamanda maruz kalan hastaları iyileştiren bir merhemdir ve aşk kılıcıyla ölenler ilaç istemezler (G. 16/5). Zira kan aldırarak hastaların iyileşmesine sebep olan bir devadır. Bu sebeple sevgili, okunun acısını âşığın gönlünden esirgediğinde âşık buna üzülür (G. 11/6). Zaten sevgili, onu yan bakış oklarıyla vurduğunda dahi bu oklar onun göğsünde onun süre kalamadan ahının yakıcı ateşiyle eriyip düşmektedir (G. 14/5). Ayrıca mahşerde aşk belasının şehitlerine hesap sorulmayacağı için sevgilinin mahallesine öldürülmeye gidenler ve ölenler pek çoktur (G. 15/3). Nitekim âşık da elindeki hançerle karşısında durup bir ona bir hançere bakan sevgiliden eğer maksadı can almak ise tereddüt etmeden canını almasını talep etmektedir (G.

21/1). Yan bakışın celladının ise niye bu kadar naz yaparak onun infazını geciktirdiğini anlamaya çalışmakta, sonrasında da onun da bir emir kulu olup efendisi olan sevgiliden ferman beklediğini anlamaktadır (G. 21/6). Ayrıca kendi güçsüz canını almanın sevgilinin gamzesine kaldığından hayıflanarak kimsenin celladın kılıcının merhametine muhtaç olmaması için dua etmektedir (G. 30/5). Sonrasında da yan bakış celladının kılıca el atmasının manasız olduğunu zira bütün âlemin zaten yârin aşk kılıcıyla şehit olduğunu hatırlamaktadır (G. 29/5).

Aynı minvalde şair, sevgili daha hançerini ona saptırmadan önce âşığın gözünün ve gönlünün bu hançerin hayaliyle suya boğulduğunu ve gönül damarının başı kesik, nemli bir üzüm fidanına benzediğini söylemektedir (G. 36/2). Bundan başka şair, yaralı gönlünü saçının tuzağına kıstırmış olan sevgiliye kendisini bu tuzaktan salmaması için yalvarmakta ve kanadı kırılmış kuşu azat etmenin bir faydası olmadığını ifade etmektedir (G. 29/2). Hatta gamlanan gönlün şad olmaması ve ağır uçan kuşun tuzaktan hiç kurtulamaması için dua etmektedir (G. 30/1). Ayrıca o ay gibi güzel sevgilinin gece vakti onun göğsünde açtığı taze yaralar sebebiyle mahzun gönlüne ferahlık alametleri eriştiğinden bahsetmektedir (G. 3/4). Son olarak da gül bahçesini gönlün arzu kuşlarının av olduğu ve bütün âlem için bir tehlike teşkil eden bir tuzak olarak nitelemektedir (G. 12/2). Diğer yandan bu unsurların bir kısmı da sevgiliyi değil memduhu övmek için kullanılmaktadır. Misal olarak padişahın kılıcının son derece ölümcül olan elması ekmesi, nasırlaşan gönül yarasının ilacı olarak tasvir edilmektedir (K. 1/33). Hatta gönlün her ne kadar padişahın okunun temreninin nişanı yapılarak incinmesine rağmen yine de bu korkulu işkenceyi canının sığınağı addedeceği söylenmektedir (K. 1/38). Dahası şefkatli bir güneş olan padişah, ışığının sine yaran oklarıyla ve kahrının ateşi ile şimşegin zırhını eritip göğsünü yarmıştır (K. 2/3). Eğer ona kemendine layık bir av gerekiyorsa bu ancak feleğin aslanı olacaktır ve padişah, onu perişan edip avlayacaktır (K. 2/24) Öyle ki güneş bile onun dünyayı zapt eden kılıcının vasfını görse çolak kalacaktır (KT. 1/2).

Sonuç

'Saray istiaresi' kavramı, ilk defa Ahmet Hamdi Tanpınar tarafından *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserde Divan edebiyatının bir paradigmasına ve dünya görüşüne işaret etmek üzere kullanılmıştır. Bu kavram, maşukun hükümdar ve âşığın ise kul olduğu bir dünyayı tasvir etmektedir. Tanpınar'a göre bu hükümdarlık fikrinin ihtiva ettiği değerler ise üç büyük işte toplanmaktadır: savaş, av ve işret meclisi. Elbette ki bu üç kategoriyle öyle ya da böyle ilişkisi olan her bir unsur mutlaka 'saray istiaresi'nin imlediği bu

paradigmaya bir atıfta bulunmamaktadır ancak ya doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilidir. Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu üç kategori, ihtiva ettikleri unsurlar bakımından daha detaylı bir kategorizasyona tâbi tutulmuş ve ‘saray istiaresi’ nin “Bezme/Meyhaneye ve Bahara”, “Rezme/Muharip Sevgiliye”, “Göge”, “Sultan Sevgiliye” ve “Cevre ve Rakibe” dair unsurlarla doğrudan ya da dolaylı olarak münasebet içerisinde olduğu görülmüştür. Bu serinin ilk makalesinde ise bu kategorilerden yalnızca ilk ikisi incelemeye konu edilmiştir. Sonrasında ister doğrudan ‘saray istiaresi’ nin işaret ettiği bakış açısını içersin isterse de bu istiare ile ilişkili olsa da doğrudan böyle bir bağa sahip olmasın bu iki kategori ile bağlantılı bütün istiare grupları ‘Avnî ve Bahâyî Divanlarında taranmıştır. Neticede ise hem bu paradigmayla doğrudan ilişkili olan hem de dolaylı ilişkisi olan bütün istiare gruplarının söz konusu iki şairin Divanında çoğu zaman benzer şekilde kullanıldığı görülmüştür.

Bu bulgu önemlidir zira ‘Avnî, XV. yüzyılda yaşamış ve klasik üslupla eserler kaleme almış bir memduh iken Bahâyî ise XVII. yüzyılda yaşamış olan ve Sebki Hindî üslubuyla şiirler kaleme alan bir methedicidir. Aralarında iki asırlık bir mesafe bulunan bu iki farklı sosyopolitik mevkiye ve edebî üsluba sahip şairin aynı unsurlarla şiirlerini yazmış olması ‘saray istiaresi’ nin ve bununla ilişkili olan diğer istiare gruplarının Tanpınar’ın da iddia ettiği gibi Divan şiirinde son derece etkili olduğunu göstermektedir. Bunun en bariz örneklerinden birisi her iki divanda da sevgilinin fizikî hususiyetlerinin bahçedeki unsurlarla tasvir edilmesidir. Örneğin her iki divana göre de sevgilinin yüzü bir gül bahçesidir ve yanaklarında güller bitmiştir. Boyu servi gibidir, dudakları goncadır ve her bahçeye uğradığında bahçedeki tüm bitkiler ve hayvanlar onun hayranlığı ve kıskançlığı ile kendilerinden geçmektedirler. Öyle ki çınar, lale vb. bitkiler onun hasediyle kendilerine zarar vermektedirler. Ayrıca bülbüller, bu gül gibi sevgilinin aşkıyla yanıp tutuşmakta, âşıkların gönlü ise bir su gibi akarak nehir kenarında salınan bu servinin ayağına yüz sürmeyi arzulamaktadırlar. Pek tabiidir ki bahçe ve bahar, içki ve işret meclisi temalarını da beraberinde getirmektedir. İki divanda da sevgili ya bahçede ya da diğer mekânlarda işret meclisleri kurmakta ve âşıklar, bu meclislerin müdavimleri olmaktadır. Ayrıca bu işret meclislerinin bir uzantısı olarak meyhane de hem ‘Avnî hem de Bahâyî divanlarında çoğunlukla benzer şekillerde tasvir edilmektedir. Buna göre meyhane, âşıkların gelip gönüllerindeki aşk sıkıntılarını ve gamlarını giderdikleri yerdir. Burası onların sığınağıdır ve ilahî bir mahiyeti de haizdir. Buranın içki sunan sakisi batmî sırların sahibidir ve sunduğu

şarap ile bunları âşıklara aşikâr etmektedir. Âşıklar nezdinde bu mekân dünyanın her yerinden ve burada içilen şarap da her şeyden yeğdir.

'Saray istiaresi'nin ve bununla ilişkili istiare gruplarının diğer ve belki de en önemli yönlerinden birisi ise av ve savaştır. Öyle ki sevgili, her iki divanda da avcı ve savaşçı bir Tatar yahut Hitay süvarisi şeklinde tasvir edilmektedir. Onun yan bakışları oka, okçuya ve kılıca; kaşları yaya; kirpikleri oka ve mızrağa; saçları ise kemende, çengele ve yırtıcı kuşa benzetilmektedir. Bu silahlı ve avcı sevgili, gönül mülkünü harap etmekte ve âşıkları ya hançer, kılıç ve ok gibi silahlarla öldürmekte ya da saçının kemendi, çengeli yahut yırtıcı kuşuyla avlamaktadır. Bu fiiller görüldüğü üzere zulümdürler ancak her iki divanda da en çok zikredilen husus, âşıkların sevgilinin bu vahşî muamelesine razı oldukları, hatta bunu arzuladıklarıdır.

Diğer taraftan bu iki divanda bu unsurların nasıl kullanıldığı hususunda farklılıklar da mevcuttur. Örneğin Bahâyî, hem "Bezme/Meyhaneye ve Bahara" hem de "Rezme/Muharip Sevgiliye" dair unsurları kullanırken takip ettiği Sebki-Hindî ekolü mucibince geleneğin içerisinde kalmakla birlikte önceliklere nazaran daha orijinal ve karmaşık hayaller kullanmış ve sınırları zorlamıştır. 'Avnî Divanında kullanılan unsurların ise geleneğin içerisinde ve belli kalıplar dâhilinde kaldığı, bu yönüyle de kendi sefeli, muasırı ve halefi olan şairlerle son derece benzeştiği görülmektedir. Ayrıca Bahâyî, "Bezme/Meyhaneye ve Bahara" dair unsurları kullanırken 'Avnî'nin aksine baharın gelişini son derece ayrıntılı ve karmaşık hayallerle tasvir etmiş ve kaside de yazmış olması sebebiyle memduhlarını bu bahçe, bahar ve işret meclisi dekorları içerisinde yerleştirmiştir. Bunun dışında 'Avnî'de ise sevgilinin savaşçı ve süvari kimliğinin nispeten daha ağır bastığı ve bu hususiyetinin somutlaştırıldığı görülmektedir. Oysa Bahâyî'de sevgilinin bu yönü daha soyut bir çerçeve içerisinde anlatılmakta ve derinlikli hayaller ile işlenmektedir.

Kullanılan unsurlara istatistikî açıdan bakıldığında ise şunlar görülmektedir: 'Avnî Divanında "Bezme/Meyhaneye ve Bahara" ve "Rezme/Muharip Sevgiliye" dair unsurları içeren beyitlerin sayısı 113 adettir ve bu da bütün beyitlerin yaklaşık %25'ine tekabül etmektedir. Bahâyî Divanında ise bu unsurları ihtiva eden beyitler, üstelik bu divan ilkinin neredeyse iki katı kadar beyte sahip olmasına rağmen, 128 adettir ve bu da bütünün yaklaşık %15'ine denk gelmektedir. Bunun ise XVII. yüzyıl edebiyatının kendisine mahsus hususiyetlerinden kaynaklandığı söylenebilir. Zira bu asırda Sebki-Hindî akımının tesiriyle daha önce söylenen

hayallerden farklı ve orijinal yeni hayaller meydana getirme çabası bütün şairlerde aslî maksat haline gelmiş ve bu sebeple, tabîi yine gelenek içerisinde kalmak şartıyla, daha önce rastlanmamış tamlamalar ve hayaller kullanılmıştır. Şeyhülislam Bahâyî de bu cereyandan etkilenmiş bir şair olarak, divanında da açıkça görüldüğü üzere, çok farklı hayaller ve tamlamalar kullanmış ve böylece geleneksel manada ‘saray istiaresi’ ve bununla ilişkili istiare grupları divanda bu kadar az görülebilir olmuştur. Hatta Bahâyî, ‘saray istiaresi’ne ve bununla ilişkili istiare gruplarına dair unsurları bile yine farklılaştırarak ve daha önce rastlanmamış olan hayali icat etme noktasında gayret göstererek kullanmıştır.

Diğer yandan Bahâyî Divanında yer alan bu iki kategorideki unsurların bir kısmı da sevgiliyi değil padişah, vezir, şeyhülislam vb. memduhları tasvir etmek için kullanılmakta ve kasidelerde yer almaktadır. Gerçi bu durum, girişte izah edildiği üzere ‘saray istiaresi’nde ve bununla ilişkili istiare gruplarında mevcut olan çok yönlülüğün bir eseridir ve sevgili, padişah olarak tasvir edildiği gibi padişah da sevgili olarak tasvir edilmektedir. ‘Avnî Divanında ise tabîi olarak bu çok yönlülüğe rastlanmamakta ve hep doğrudan sevgili tasvir edilmektedir. Zira ‘Avnî yani Fatih Sultan Mehmet, bir padişah’tır ve bu sebeple herhangi bir klasik devir edebiyatçısının yaptığı gibi hamisini öven kasideler yazma lüzumunu duymamıştır. O, daha ziyade sevgiliyi anlatan gazel ve benzeri tarzdaki şiirler yazmakla meşgul olmuştur. Oysa Şeyhülislam Bahâyî, kimi zaman hamisini övmek kimi zaman da uğradığı bir haksızlığı sultana şikâyet etmek maksadıyla kasideler de yazmıştır. Bundan başka her iki divanda da istatistikî açıdan ilk sırada “Bezme/Meyhaneye ve Bahara” dair unsurların, ikinci sırada ise “Rezme/Muharip Sevgiliye” dair unsurların yer aldığı görülmektedir. Bu bakımdan her iki divanda da, unsurların kullanım sıklığı ve sayısı değişse de, geleneğin aynı şekilde işleye geldiği müşahede edilmektedir. Bahâyî divanındaki farklılık ise gelenekten sapmak değil, aksine gelenek içerisinde orijinal olmaya çalışmaktır.

KAYNAKÇA

- AÇAR, Zeliha (2019), “Bilinmeyen Bir Gül Kasidesi: Ayıntablı Reşid’in Gül Kasidesi ve Şerhi”, *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]*, 5.11, 272-301. <https://doi.org/10.28981/hikmet.581793>
- AÇIL, Berat (2008), “‘Aftâb-ı mahşer-i sad âftâb-ı mahşerim’: Divân Şiirinde Güneş İmgesinin Mahşer Güneşine Evrilmesi”, *Kritik Altı Aylık Edebiyat Eleştirisi Dergisi*, 1.1, 161-185.

- AKALIN, Erkan (2014), "Bir Saray Sözcüsü Olarak Klasik Türk Şiiri", *Turkish Studies*, 9.9, 175-184. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.7325>
- AKBAŞLI, Sevgi (2022), *XVII. Yüzyıl Divanlarında Tuzak ve Hile Kavramları*, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya.
- AKŞEHİRLİOĞLU, Mustafa (2020), Ahmet Hamdi Tanpınar ve Edebiyat Tarihi. Yüksek Lisans Tezi, TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Ankara.
- ATASOY, Ümran (2019), Âdile Sultan ve Tevhîde Hanım Divanlarında Üslup, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- AVŞAR, Ziya (2007), "Şairlerin Görüp Unuttukları Bir Rüya: Belâgat", *Turkish Studies*, 2.4, 161-184. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.166>
- AVŞAR, Ziya (2018), Klasik Türk Edebiyatı Yorumcusu Olarak Tanpınar, *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)*, 3.1, 1-9. <https://doi.org/10.30568/tullis.437633>
- AY, Ümran (2009), "Divan Şiirinde Güneşin Sevgili Tipine Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2, 117-162. <https://doi.org/10.15247/dev.9>
- AYDEMİR, Yaşar (2007), "Edebiyat-Medeniyet İlişkisi ve Bu İlişkinin Divan Şairinin Sevgili Tipine Yansıması", *Prof. Dr. Abdülkadir Karahan Anısına I. Uluslararası Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu, 12-13 Nisan 2007*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 73-88.
- AYDEMİR, Yaşar (2010), "Klasik Şiirimizde Aşk ve Sadâkat", *Turkish Studies*, 5.3, 48-62. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.1627>
- AYDEMİR, Yaşar (2018), *Ramazan Behiştî Dîvânı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-199899/vizeli-ramazan-behisti-divani.html>
- BALTACIOĞLU, Şahmeran (2003), *Fatih (Avnî) Divanı ve Tahlili*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- BİLEN, Sümeyye (2021), "Leylâ Hanım Dîvânı'nda Leylâlî Geceler", *ESTAD Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 4.2, 667-684.
- BİLGİN, A. Azmi (2008), "Cumhuriyet Döneminde Saray, Halk ve Tekke Edebiyatı Ayırımı", Haz. Hatice AYNUR, Müjgan ÇAKIR, Hanife KONCU, S. Selim KURU, Ali Emre ÖZYILDIRIM, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 3, Eski Türk Edebiyatına Modern Yaklaşımlar II, 27 Nisan 2022, Bildiriler*, Turkuvaz Yayınları, İstanbul, 41-57.
- BİLGİN, A. Azmi (2015). "Türk Edebiyatında Fakr", Haz. A. Azmi BİLGİN, *XI. Milli Türkoloji Kongresi Bildirileri, 11-13 Kasım 2014, Cilt 1*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul, 105-115.
- BİLGİN, A. Azmi ve KILINÇ, Abdülhakim (2022). "Mesnevilerde "Mahbub"un Anlam Çeşitliliği ve Cinsiyeti", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-BELLETEN*, 74, 161-192. <https://doi.org/10.32925/day.2022.90>

- BİLKAN, Ali Fuat (2009), “Sebk-i Hindî”, *İslam Ansiklopedisi*, 36, TDV Yayınları, İstanbul, 253-255.
- CANER, Fırat (2008), “Cumhuriyet Eleştirisi ile Oryantalizmin İşbirliği: Hasta Adamın Hasta Şiiri”, *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10.29, 159-171.
- ÇAPAN ÖZDEMİR, Funda (2019), “Tanpınar’ın Divan ve Halk Edebiyatına Dair Görüşleri”, *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 6.14, 1-10. <http://dx.doi.org/10.17822/omad.2019.107>
- ÇELİK, Mehmet Furkan (2019), *Klasik Türk Şiirinde Tipler*, Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli.
- ÇINAR, Bekir (2001), “Dîvân Şiirinde Adâlet”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 10, 295-332.
- ÇULHAOĞLU, Gülşen (2002), *Şeyhi'nin Hüsrev ü Şirin Mesnevisindeki Aşk İlişkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara.
- ÇULHAOĞLU, F. Gülşen (2009), *Osmanlı Şiirinde Kadın Şairin Poetikası: Leylâ Hanım*, Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara.
- DAĞLAR, Abdülkadir (2016), “İsimlendirme Hengâmesinde Bir İsim Savunması: Dîvân Edebiyatı”, *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi*, Prof. Dr. Mine MENGİ Özel Sayısı, 2.5, 164 -179.
- DALYAN, Ayşe (2016), “Edebiyatı Zihniyet İncelemesi ve Ahmed Paşa'nın Kerem Redifli Kasidesinde Zihniyet Çözümlemesi”, *Bilig*, 78, 327-359.
- DEMİROK, Eda (2022), *Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı'nda Sosyal Hayata İlişkin Unsurlar*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.
- DERDİYOK, İ. Çetin (2010), “Fuzûlî'nin “Dedim Dedi” Redifli Müseddesinde Pitoresk Anlatım ve Âşık ve Maşuk Profili”. Haz. Gülağ ÖZ, Hayrettin İVGİN, *Canını Cananına Feda Eden Ozan Fuzulî*, Yol Bilim Kültür Araştırma Yayınları, Ankara, 123-138.
- DERDİYOK, İ. Çetin (2011), “Necâtî Bey ve Şeyhî'nin “Garîb” Redifli Gazelleri”, Haz. Çetin DİRDİYOK, Muna YÜCEOL ÖZEZEN, *Ölümünün 500. Yılında Necâtî Bey'e Armağan*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 43-60.
- DİLÇİN, Cem (2000), “Su Kasidesi'nin Bir Beytindeki “Yaygın Yanlış” Üzerine”, *Türkoloji Dergisi*, 13.1, 145-166. https://doi.org/10.1501/Trkol_0000000118
- DİLÇİN, Cem (2007), “Fuzulî'nin Kasideleri Üzerine Kısa Notlar-II”, *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, In Memoriam Şinasi Tekin I, 31.1, 293-314.
- DOĞAN, Ali (2010), *Enderûnlu Vâsıf Dîvânı'nda Zaman*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

- EMİL, Birol (2006), "Prof. Dr. Ömer Faruk Akün", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 19, 81-86.
- ERBAY, Nazire (2021), "'Saray İstiâresi' Yargısı Karşısında Şair Ben'inin İktidarı: Nef'î Örneği", Ed. Reyhan KELEŞ, *Uluslararası Sempozyum: Tüm Yönleriyle Erzurumlu Şair Nef'î Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 12-13 Kasım 2021*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 231-246.
- EROL, Teymur (2009), *Edirneli Güftü'nin Şâh u Dervîş Mesnevisi (İnceleme ve Transkripsiyonlu Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- ERTEM, Davut (2021). *Salâhi'nin Dîvân'ı ve Nuhbetü'l-Emsâl'i (İnceleme-Metin)*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.
- GÖK, Selim (2018), "Tarlan'ın "Hayâlî-Bâkî" Mukayesesi Bağlamında Şehir, Şiir ve Hayal(hane)", *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi*, Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan Özel Sayısı, 4, 109-119. <https://doi.org/10.28981/hikmet.498131>
- GÖK, Selim (2019a), "Klasik Şiirde Âşıkları Seveda Rengine Boyayan Bir Hastalık Çiçeği 'Sarı Safran'", Ed. Ayhan IŞIK, Tuğba AYDENİZ, İbrahim Hakkı İMAMOĞLU, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmi ve Kültürel Hayat Sempozyumu, 11-12 Ekim 2019*, Karabük Üniversitesi, Türkiye Diyanet Vakfı, Karabük, 613-619.
- GÖK, Selim (2019b), "Nedim Divanı'nda Göz'ün Tahlili", *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 7.18, 180-209. <http://dx.doi.org/10.12992/TURUK804>
- GÖK, Selim (2019c). "'Sevgili Şahbâzıyla Gönül/Can Kuşu Avlamak' Hayali Üzerine", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 14, 87-98.
- GÖKCAN TÜRKDOĞAN, Melike (2011), "Aşk Mesnevileri ve Gazellerdeki Sevgili İmajına Dair Bir Karşılaştırma", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 29, 111-124.
- GÖNEL, Hüseyin (2010), "Divan Şiirinde Sevgiliye Dair", *Turkish Studies*, 5.3, 208-222. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.1587>
- GÜLHAN, Abdülkerim (2005), "Güneş Redifli Kasideler ve Övgülerinde Hükümdar Tipleneleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Osmanlı Araştırmaları*, 26, 297-328.
- HARMANCI, M. Esat (2012), "Mazmunun Yolculuğu", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 27, 125-142. <http://dx.doi.org/10.24058/tki.324>
- HORATA, Osman (2012), "Nef'î'nin "Sözüm" Redifli Kasidesinin İstiare Zemini", *Bilig*, 61, 143-156.
- IŞIK, İsa (2019), "Hayâlî Divanı'nda Şairin Mecnûn'la Rekabeti Bağlamında Şairin ve Mecnûn'un Konumu", *Turkish Studies*, 14.2, 477-492. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.15021>

- İPEK, Abdulmuttalip (2008), *Klâsik Türk Şiirinde Gül Redifli Kasideler*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- İSEN, Mustafa (2001), Rumeli’de Türk Kültür ve Sanatını Besleyen Bir Kaynak Olarak Akıncılık, Haz. Azize Aktaş YASA, Zeynep ZAFER, *Balkanlarda Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarisi Uluslararası Sempozyumu, Şumnu, 17-19 Mayıs 2000: Bildiriler*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, 391-398.
- KAÇAR, Burhan (1994), *Gevherî Dîvanı Metin Tahlili*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- KARABULUT, Halil (2021), *Divan Şiirinde “Gam u Şâdi”*, Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi, Edirne.
- KARADENİZ, Mustafa Uğur (2021), “Görsel Bir İmaj ve Mekân Metaforunun Kaynağı Olarak Bahar”, *Hitit Sosyal Bilimler Dergisi*, 14.1, 232-243. <http://dx.doi.org/10.17218/hititsbd.957364>
- KARAHAN, Abdülkadir (1954), “Fatih, Şair Avni”, *İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 6.6, 1-38.
- KARAMAN, Gülay (2016), “Şairin Saklı Bahçesinin Şiire Yansımaları: Poetik Ve Estetik Açından Klasik Türk Şiirinde Hayal”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9.46, 123-132.
- KAYA, İ. Güven (2006), “Yahya Bey’in Kasidelerindeki Tarihi Gerçekler”, *Osmanlı Araştırmaları, Prof. Dr. Mehmed Çavuşoğlu’na Armağan-IV*, 28, 53-75.
- KAZAN NAS, Şevkiye (2016), “Çaresizliğin Yankılanan Sesi: “Elimden Ne Gelir” Redifli Gazeller Üzerine Bir Değerlendirme”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 383-414. <http://dx.doi.org/10.21497/sefad.285247>
- KEKLİK, Murat ve TUNÇADAM, Özkan (2022), “Ahmet Paşa’nın Şiirlerinde ‘Bayram’”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 35, 14-31. <https://doi.org/10.20875/makusobed.1097086>
- KEMİKLİ, Bilal (2005), “Azîz Mahmud Hüdâyi’nin Muhîti ve Himâyeciliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. Ed. Hasan Kamil YILMAZ, *Aziz Mahmud Hüdâyi Uluslararası Sempozyum Bildiriler, 20-22 Mayıs 2005, Cilt 2*, Üsküdar Belediyesi, İstanbul, 71-79.
- KEMİKLİ, Bilal (2006a), “Divan Şiirinde Sağlık”, Ed. Coşkun YILMAZ, Necdet YILMAZ, *Osmanlılarda Sağlık (Health in the Ottomans) I*, Biofarma, İstanbul, 299-319.
- KEMİKLİ, Bilal (2006b), “Şiir ve İktidar: Hükümdar Şair Kadı Burhaneddin Örneğinde Bir İnceleme”, *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri, 29 Eylül-01 Ekim 2005*, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Sivas, 234-246.

- KERMAN, Zeynep (2004), "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Edebiyat Tarihini Yeniden Okurken", *Zeynep Korkmaz Armağanı Türk Dil Kurumu Yayınları*, Ankara, 253-260.
- KIRKKILIÇ, Ahmet (1996), "Divan Edebiyatının Düşünce Temelleri Üzerine", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (Eğitim, Kültür, Sanat, Akademi)*, 3, 248-283.
- KIZILTAŞ, Maşallah (2014), *Besnili Lüzûmî Dîvânı (Tahlil-Transkripsiyonlu Metin-Dizin)*, Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi, Bingöl.
- KOÇ, Burak (2020), *XVII. Yüzyıl Osmanlı Şairlerinin Divanlarında (Nâbi, Sâbit, Sâbir Pârsâ, Rehâyi, Kâmî) Osmanlı-Rus Savaşlarının Görünümü*, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul.
- KOÇ, Burak (2021), "Savaşı Şiirden Okumak yahut Sözün Savaşını Vermek: Nâbi, Sâbit, Sâbir Pârsâ Örneği", Ed. Burak YUVALI, Latif KARAGÖZ, Taha EĞRİ, *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-I (Bilim Tarihi - Edebiyat - Eğitim)*, İLEM, Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli Büyükşehir Belediyesi, Kocaeli, 89-105.
- KOÇ, Burak (2023), "Savaş Düşüncesinin Bosnalı Alaaddin Sâbit Divânı'nda Somutlama ve Güzelleme Bağlamında Görünümü", *Journal of Balkan Studies*, 3.1, 57-78. <https://doi.org/10.51331/A030>
- KOÇ, Murat (2015), "Tanpınar'ın Kaleminden Dede Efendi", *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi*, 12, 117-137.
- KOÇ KESKİN, Neslihan (2010), "Mâşuk, Âşık ve Rakip Arasındaki Hiyerarşik İlişkiler", *Turkish Studies*, 5.3, 400-420. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.1428>
- KOÇ KESKİN, Neslihan İlknur (2016), "Osmanlı Şiirinin Önemli Bir Görsel Kaynağı Ralamb'ın Türk Kıyafetleri Albümü", *Türkiyat Mecmuası*, 26.2, 247-265.
- KONCU, Hanife (1998), *Vâlî Dîvânı*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- KÖKSAL, M. Fatih (1996), "Klasik Edebiyatımızı İsimlendirme Meselesi", *Türklük Araştırmaları*, 2, 209-223.
- KURNAZ, Cemal (2007). "Mevlit Bir Vuslat Şiiri Olarak Okunabilir mi?", Ed. Mustafa KARA, Bilal KEMİKLİ, *Süleyman Çelebi Ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, Osmangazi Belediyesi, Bursa, 106-114.
- KÜÇÜK, Sabahattin (2021), "Saray ve Sultan 1, Saray", *Littera Turca*, 7.4, 1416-1426. <http://dx.doi.org/10.20322/littera.978507>
- KÜÇÜK, Sabahattin (2022), "(Klasik Türk Şiirinden Örneklerle) Saray ve Sultan 2, Sultan", *Littera Turca*, 8.1, 193-202. <https://doi.org/10.20322/littera.1037270>
- NARLI, Mehmet (2015), "Şiir ve Şehir (Osmanlı Şiirinden Cumhuriyet Şiirine)", Ed. D. Mehmet Doğan, 3. *Milletlerarası Şehir Tarihi Yazarları Kongresi*

- (6-8 Mart 2015-Şanlıurfa), Türkiye Yazarlar Birliği, Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi, Şanlıurfa, 57-70.
- NAZİK, Sıtkı (2011), Ahmed Paşa'nın "Elimden Ne Gelir" Redifli İki Gazeli ve Divan Edebiyatında Çaresiz Âşık İmajı", *Turkish Studies*, 6.3, 1679-1696. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.2556>
- NAZİK, Sıtkı (2012), "Bâki Divânı'nda Sevgilinin Otorite Sahibine Teşbihi", *Turkish Studies*, 7.3, 1859-1883. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3480>
- NEMUTLU, Özlem (2017), "On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi'nde Edebiyat-İktidar İlişkisi", *Yeni Türk Edebiyatı*, 16, 119-138.
- OĞUZTÜRK, Oğuzhan (2016), *Hüseyin Celâl Bey Hüsn-i Yûsuf Tahlil-Transkripsiyonlu Metin-Dizin-Tıpkıbasım*, Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi, Bingöl.
- ONAY, Ebru (2013), *15. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Kasidelerde İdeal Hükümdar Portresi ve Hükümdarın Metaforik Sunumu*, Yüksek Lisans Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara.
- ÖZCAN, Tarık (2004), "Sultan Süleyman'dan Süleyman Efendiye İki Şiirin Metinler Arası İlişki Bağlamında Değerlendirilmesi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14.2, 129-138.
- ÖZDEMİR, Abdullah Tahir (2024), *XVI. Yüzyıl Şu'arâ Tezkirelerinde Mekânlar*, Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, Karabük.
- ÖZKAN, Ömer (2007), "Divan Edebiyatı ve Osmanlı Toplum Hayatı", *Muhafazakâr Düşünce*, 4.13-14, 125-140.
- ÖZTÜRK, İsmail Yavuz (2021), "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Eski Türk Edebiyatı Eğitimi Açısından Nef'i'nin "Derler" Redifli Gazeline Dayalı Bir Ders Süreci Tasarımı", *Kuram ve Uygulamada Sosyal Bilimler Dergisi*, 5.2, 248-262. <http://dx.doi.org/10.48066/kusob.1024478>
- ÖZTÜRK, Murat (2014a), "Divan Şairinin Nimet Ve İktidar Ekseninde Ulusları Ötekileştirmesi", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 51, 63-88.
- ÖZTÜRK, Murat (2014b), "Klasik Türk Edebiyatında Can Verme Arzusu ve İntihar", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11.27, 33-51.
- PEKTAŞ, Mehmet (2010), "XIV. Yüzyıl Divan Şiirinde Şairin Sevgili Karşısındaki Konumu", *Turkish Studies*, 5.3, 479-491. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.1569>
- PELVANOĞLU, Emrah (2006), *Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Şiir Eleştirisinde Avrupa Merkezlilik*, Yüksek Lisans Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara.

- SAYAK, Bülent (2016), "Nedim ve Orhan Veli Üzerine Karşılaştırmalı Bir Okuma -İfade Arayışı Üzerine Poetik Notlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9.42, 362-367.
- SOLAK, Ömer ve SANDIKÇI, Tuncay (2009), "Klasik Şiirde İmge ve Necati Beğ'in Divanında "Sevgili"nin İmgeleri", Ed. Gencay ZAVOTÇU, *1. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu, 15-17 Nisan 2009, "Ölümünün 500. Yılında Necati Beg Anısına"*, Kocaeli Büyükşehir Belediyesi, Kocaeli, 671-686.
- SOLMAZ, Süleyman ve SAYGIN, Muhterem (2020), "Klasik Türk Şiirinde Onamatope (Yansıma) Sanatı", *Littera Turca*, 6.1, 92-113. <http://dx.doi.org/10.20322/littera.629571>
- SÜPHANDAĞI, İsmail (2022), "Tanpınar ve Edebî Tenkit", Ed. Prof. Dr. Emine UZUNALI, Assoc. Prof. Dr. Seyithan SEYDOSOGU, *2. International Siirt Conference on Scientific Research Conference Proceedings Book, Siirt University, March 21-23, 2022*, 21-22.
- SÜRELLİ, Abdulmuttalip (2007), *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim ve Sünbülzâde Vehbî'nin Şevk-engiz'i*, Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara.
- ŞENER, Hasan (1995), *Ak-şemseddin-zade Hamdullah Hamdi Divanı Tahlili (Cemiyet, İnsan ve Tabiat)*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- ŞENÖDEYİCİ, Özer (2008), "Klâsik Edebiyatımıza Psikanalitik Yaklaşım Denemeleri -Açmazlar ve Zorunluluk-", *Edebiyat Otağı*, 30.
- ŞENÖDEYİCİ, Özer (2012), "Oedipus Kompleksi Bağlamında Divan Şiirinde Âşık-Maşûk-Rakîb İlişisine Bakış", *Gazi Türkiyat*, 11, 79-91.
- TAŞTAN, Erdoğan (2019), "Nedim'in Şiirlerinde 'Vâsûht' Tarzı Aşkın İzleri", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 16, 445-459. <http://dx.doi.org/10.29000/rumelide.618998>
- TOPRAK, Muhterem (2006), *Şeyhülislam Bahâyî Divanı Şerhi*, Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, Denizli.
- TÖRENEK, Mehmet (1993), "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Divan Şiiri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, 131-137.
- TURAN, Lokman (2008), "Türk Edebiyatında Şiir Yazma Sebepleri ve Edirneli Örfi Mahmud Ağa Divanı'ndaki On İki Gazelin Yazılma Sebepleri Üzerine", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12.2, 367-395.
- TURAN, Selami (2005), "Müzeyyel Gazelde Gül", Haz. Bilal KEMİKLİ, Selami TURAN, *Gül Kitabı, Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*, Isparta Belediyesi, Isparta, 121-129.
- TÜRKMEN, Fikret (2005), "Osmanlı Dönemindeki Önemli Olayların Âşık Şiirindeki Akisleri", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 5.2, 293-298.

- UÇAN EKE, Nagehan (2015), “Muhibbî Dilinden Kanûnî Sultan Süleyman’ın Adalet Anlayışı”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 37, 145-169. <http://dx.doi.org/10.17133/tba.73087>
- UĞUR, Fatih (2023), “Ahmed Paşa’nın “Güneş” Redifli Kasidesinde Güneş-Hükümdar Sembolünün Mitolojik Yönleri”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 38, 173-197. <https://doi.org/10.20427/turkiyat.1229758>
- ULUDAĞ, Erdoğan (1992), *Şeyhülislâm Bahâyî Divânı (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- UYAN, Ömer (2022), *Şeyhülislam Yahya Divanı’ndaki İnşa (Emir, İstifham, Temenni, Nida) İfadelerinin Belagat İlmine Göre İncelenmesi*, Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya.
- ÜMÜTLÜ, Selim (2020), “Walter Andrews’in Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı Adlı Eseri Çerçevesinde Bâki’nin Hazân Gazeli’ne Bir Bakış”, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3.2, 174-183. <https://doi.org/10.47948/efad.784996>
- ÜZGÖR, Tahir (1997a), “Fuzuli’ye ve Gül Kasidesi’ne Dair”, *Türklük Araştırmaları Dergisi, Mehmet Akalın Armağanı*, 8, 555-576.
- ÜZGÖR, Tahir (1997b), “Fuzuli’yi Anlamak”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3, 87-101.
- VARIŞOĞLU, M. Celal (2011), “Nedim’in Şiirlerinde Otoritenin Merkezi Olarak İstanbul”, Haz. Suzan GÜR, 7. *Uluslararası Türk Kültürü Kongresi, Türk ve Dünya Kültüründe İstanbul, Bildiriler III, Edebiyat ve Folklorunda İstanbul*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, 693-703.
- YAĞAR, Ali Sait (2023), “Klâsik Türk Şiirinin Sevgili Tipi Etrafındaki Görüş, Tartışma ve Eleştiriler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Edebî Eleştiri Dergisi*, 7.1, 46-58. <https://doi.org/10.31465/eeder.1197359>
- YAVUZ, Hilmi (2011), “İslam Medeniyeti Üzerine Notlar”, *Birey ve Toplum*, 1.1, 9-17.
- YAVUZ, Hilmi (2014), “Saray Üzerine Bir Deneme”, *Milli Saraylar*, 12, 17-19.
- YAZAR, İlyas. ve USLU, Esra (2015), “Divan Şairinin Padişah Algısı”, *Turkish Studies*, 10.8, 2205-2230. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8006>
- YEKBAŞ, Hakan (2015), “Malatyalı Necâti ve Şehir Methiyeleri”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 15, 377-401. <https://doi.org/10.15247/dev.245>
- YILDIZ, Enes (2019), “XVI. Yüzyıl Dîvân Şairi Defterî ve Dîvâmı”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi (Prof. Dr. Muhammed Nur DOĞAN Armağan Sayısı)*, 2.1, 527-555.

Araştırma Makalesi / Research Article DOI: 10.33207/trkede.1395007

ZEYD MUTÎ DEMMÂC VE “ER-REHÎNE” ROMANININ TEKNİK VE TEMATİK AÇIDAN İNCELENMESİ

Zayd Mutee Dammaj and The Investigation of His Novel “The Hostage”

Muhammet Selim İPEK*

ÖZ: Zeyd Mutî Demmâc, Yemen’i aşarak geniş çapta bir ün kazanmış “er-Rehîne” romanı ile tanınan Yemenli öykü ve roman yazarıdır. 1943-2000 yılları arasında yaşamış olan yazar, kısa hikâye mecmualarının yanında ilk ve tek romanı olan “er-Rehîne” romanı ile ün kazanmıştır. Roman, 1904-1962 yılları arasında Yemen’de süren imamlık rejiminin gerçeklerini ve imamların yönetim politikasını gözler önüne sermekte; ulus bilinci ve bağımsızlık mücadelesini konu edinmektedir. Roman, XX. y.y.’da Arap Yazarlar Birliği tarafından en iyi yüz roman arasında gösterilmiş ve Fransızca, İngilizce, Almanca, Rusça, Japonca, İspanyolca, Hintçe ve Sırpçaya tercüme edilmiştir. Roman, birçok eleştirmen ve yazarın ilgisini çekmiş; sadece Yemen’de değil dünyanın çoğu ülkesinde birçok çalışma, edebî makale ve akademik tezler konu olmuştur. Dijital baskıları dışında romanın bugüne kadar yüz bin baskısı yapılmıştır. Bu rakamın Yemen ve Arap romanlarına kıyasla rekor bir sayı olduğu ifade edilmektedir. Bu çalışmada, romanın konusu, dil ve üslup özellikleri, karakter tahlilleri gibi teknik ve tematik konular incelenmiş olup döneme damgasını vuran İmamlık rejiminin insanları duygusal ve ruhsal açıdan nasıl etkilediği, bu rejimin insanların yaşam haklarını, özgürlüklerini ve hayallerini nasıl ellerinden aldığı konularına da temas edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zeyd Mutî Demmâc, Rehîne, Yemen, Devrim, İnceleme

ABSTRACT: Zayd Mutee Dammaj, is a Yemeni short story and novel writer known for his novel “er-Rehîne / The Hostage”, which has gained wide fame beyond Yemen. The author, who lived between 1943 and 2000, gained fame with his first and only novel, “er-Rehîne / The Hostage”, in addition to his several collections of short stories. The novel reveals the realities of the Yemeni Imamate that lasted in Yemen between 1904 and 1962 and the management policy of the Imams. It also deals with national consciousness and the struggle for independence. The novel was selected by the Arab Writers Union as one of the

* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kars, mselim.ipek@kafkas.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8743-7648



© Copyright 2023 TÜEF Dergisi

Geliş Tarihi / Received: 23.11.2023


Kabul Tarihi / Accepted: 25.06.2024


Yayın Tarihi / Published: 31.07.2024

top 100 Arabic novels of the 20th century and has been translated into French, English, German, Russian, Japanese, Spanish, Hindi and Serbian. The novel attracted the attention of many critics and writers; it has been the subject of many studies, literary articles and academic theses not only in Yemen but also in many countries of the world. Apart from digital editions, one hundred thousand editions of the novel have been published until today. It is stated that this figure is a record number compared to Yemeni and Arabic novels. In this study, technical and thematic issues such as the plot of the novel, language and stylistic features, character analysis were analyzed and also touches on how the Imamate regime that marked the period affected people emotionally and spiritually, and how this regime took away their rights to life, freedom and dreams.

Keywords: Zayd Mutee Dammaj, The Hostage, Yemen, Revolution, Investigation

Cite as / Atf: İPEK, M. S. (2024). Zeyd Mutî Demmâc ve “Er-Rehîne” Romanının Teknik ve Tematik Açından İncelenmesi. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 14(28), 327-341. <https://doi.org/10.33207/trkede.1395007>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes

Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Zeyd Mutî Demmâc, 1943 yılında Yemen’in İbb kasabasında doğdu. İlköğrenimini 1955 yılında Taiz şehrindeki “el-Medresetu’l-Ahmediyye” okulunda bitirdi. Ortaokulu 1960 yılında Mısır’da ve lise eğitimini de 1963 yılında Mısır’ın Tanta şehrinde tamamladı. 1964 yılında Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi’ne girdi. Fakat iki sene sonra hukuk fakültesinden ayrılıp bir yıl Edebiyat Fakültesi’nde gazetecilik bölümünde eğitim aldı. 1968 yılında gazetecilik bölümü diplomasını aldı.

Zeyd Mutî Demmâc, siyâsî yönü ağır basan bir yazardı. Birçok siyâsî görev üstlenmiştir. 1970 yılında Yemen’in ilk seçilmiş parlamentosu olan Şura Konseyi’ne üye olarak seçildi. 1976’da Mahvit şehrine vali; 1980’de Kuveyt bölgesine tam yetkili bakan olarak atandı. 1982’de Siyâsî Komite Raportörlüğü yaptı. Bunların yanında birçok edebî faaliyet yürüten kuruluşlara üye olmuştur. Yemenli Yazarlar ve Edipler Birliği Üyeliği ve Yemen Kısa Öykü Kulübü üyeliği bunlardan bazılarıdır (el-Yesûî, 1996: I/598) Evli ve yedi çocuk babası olan yazar, 20 Mart 2000 yılında Londra’da vefat etmiştir.

Yazarın eserleri Tâhişu’l-Hübân (1973), el-Akreb (1982), el-Cısr (1986), Ahzânu’l-Bint Meyyâse (1990) ve el-Midfeu’l-Esfar (1986) adlı kısa hikâye mecmuaları ile (Yemen Kültür Bakanlığı, 2010) Yemen’de en meşhur romanlardan biri olan, Arap Yazarlar Birliği tarafından 19. yüzyılda en iyi yüz romandan biri kabul edilen ve farklı dünya dillerine en fazla çevirisi yapılan Arap romanlarından biri olan er-Rehîne (1984) romanıdır (el-Hetârî, 2020:44).

Er-Rehîne Romanının Teknik ve Tematik İncelenmesi

1. Romanın Tanıtımı ve Özeti

“er-Rehîne” romanı¹ Zeyd Mutî Demmâc’ın ilk ve tek romanıdır. 1984 yılında kaleme aldığı roman, İngilizceye “The Hostage” ismiyle çevrilmiş, bunun yanı sıra Fransızca, Almanca, Rusça, Japonca, İspanyolca, Hintçe ve Sırpçaya tercüme edilmiştir. Gerçek bir hikâye olduğu nakledilen roman, yazarın amcasının oğlu ve aynı zamanda bir edebiyatçı olan Ahmet Kâsım Demmâc’ın imamlık döneminde yöneticilerden birinin sarayında alıkonulmasını anlatmaktadır. Yazar, romanında imamlık rejimi dönemlerindeki vali ve yöneticilerin saraylarında kapalı kapılar ardında yaşanan olayları ve bu saraylarda tutulan insan tiplerini gözler önüne sermektedir.

Roman, 1904-1962 yılları arasında İmam Yahya ve sonrasında oğlu İmam Ahmet eliyle Yemen’de hüküm süren İmamlık rejiminin, başta rehinelik sistemi olmak üzere keyfi uygulamalarının, Yemen toplumu üzerindeki olumsuz etkilerini gözler önüne seren en önemli dönem romanlarından biri olarak kabul edilir. İmamlık rejiminin lideri güçlü kabilelerin sadakatini güvence altına almak için bu kabilelerden genç erkek çocukları rehine olarak alma hakkına sahiptir. Tümüyle rejim imamlarının gücünü pekiştirmek ve hükmetme alanlarını genişletmek amacıyla kullanılan rehinelik sistemi, Osmanlı Devleti’nin Yemen’i “işgal” etmesinden sonra Yemen kültürüne dâhil olan ve Osmanlı çekildikten sonra da 1962 yılına kadar aynen devam ettirilmiş bir sistemdir (Burrowes’ten aktaran Köşeli, 2016: 847). İmam Ahmet’in 1962 yılında ölmesi üzerine yönetimi ele geçiren ordu, bu feodal sisteme son vermiş ve Yemen Arap Cumhuriyeti kurulmuştur (Arslan, 2015: 21).

Romanın başlığı rehinelik sisteminin bizzat kendisine atıfta bulunur. İçerikte ise kimlerin rehine yapıldığı, rehinelere ne tür koşullar altında yaşadığı, yoksunluklar ve özlemlerle şekillenen yaşamlarından kesitler sunulur. Bir yandan işgaller diğer yandan imamların zulmü altında inleyen Yemen’in yakın tarihini yansıtan roman, gerçek mekânlarda gerçekleşen olaylara ve dönemin imamı, İmam Yahyâ ile veliahdı İmam Ahmed gibi gerçek şahıslara da atıfta bulunur. 1945-1950 yılları arasında geçen olayları anlatan romanda 1902’den 1948’e kadar hüküm süren İmam Yahyâ’nın öldürülmesi ve yerine oğlu ve veliahdı olan İmam Ahmed’in geçirilmesine de detaylı bir şekilde yer verilir (Köşeli, 2016: 847).

¹ Demmâc, *er-Rehîne*, Beyrut 1984, (1.Baskı), 155 s. (Çalışmamızda eserin bu baskısı esas alınmıştır.)

Roman, imamın askerleri tarafından zorla ailesinden alınıp rehine² olarak Yemen’in Taiz şehrinde bulunan Kahire Kalesi’ne götürülen ve orada bazı eğitimler aldıktan sonra imamın valilerinin ve yöneticilerinin saraylarında duvaydar³ olarak istihdam edilen, yaşı on ikiyi geçmemiş genç bir çocuğun devrim, aşk ve isyan arasında yaşadığı trajedisini anlatmaktadır:

“Ne kadar güzel bir şehir bu! Onu ilk defa, köyümden alınıp Kahire Kalesi’nde imamın rehineri arasına koyulduğum zaman görmüştüm. İmamın mavi üniformalı özel muhafızları, beni annemin kollarından ve ailemin geri kalan fertlerinin kanatları arasından zorla koparıp almışlardı” (Demmâc, 1994: 3).

Kendisi gibi ailelerinden zorla koparılan birçok erkek çocukla beraber Kahire Kalesi’nde rehinelik yaşamına alıştırılmıştır. Kalede kaldığı sürece hayatına bir rehine olarak devam edecek ve bu yaşamdan kurtulabilmenin tek yolu kaçmak, kaçamadığı durumda ise prangalara vurulmak olacaktır:

“Bazı rehinerin duvaydarlık hizmeti için İmam’ın saraylarına ya da onun valilerinin ve yöneticilerinin saraylarına götürüldüğünü biliyordum. Bunların bazılarının kaçabildiğini, kaçamayanların ise hayatları boyunca Kahire Kalesi’nde demir prangalara vurulduklarını duymuştum” (Demmâc, 1994: 4).

Kalede rehine olarak bulunan çocuklardan bazıları “mutlak itaat” düsturuyla hizmet etmek için imamın, veliahdın ya da valilerin sarayına gönderilmektedir. Saraya gönderilen rehinerin görevi, Osmanlı saray sisteminde hadım edilmiş haremağalarının görevi gibi harem kısmında saray kadınlarına hizmet etmektir. Duvaydar adı verilen bu rehinerin buluş çağına erişmemiş olması şarttır. Zira haremde kadınların iffeti için herhangi bir risk oluşturmanın bedeli çok ağırdır. Bununla birlikte duvaydarların iyi bir eğitim almış olmasının yanı sıra fiziksel görünümleri dikkat çekici olanların bu görev için seçilmesi de ironik bir durumdur (Köşeli, 2016: 848).

Kahire Kalesi’nde bir dizi eğitimler aldıktan sonra valinin sarayına getirilen roman kahramanı rehine, saray kadınlarının ilgisine mazhar olan ve sarayda “yakışıklı duvaydar” diye çağrılan bir rehineyle aynı odada kalır ve aralarında sıkı bir dostluk oluşur. Yakışıklı duvaydar diye çağrılan arkadaşı, saraya daha önce gelmiş olmasından dolayı birçok bilgi ve tecrübeye sahiptir. Rehine, arkadaşının bu bilgi ve tecrübesinden istifade edip kısa zamanda ondan çok şey öğrenir:

² Ebeveynlerinin sadakatini garanti altına almak için İmam’ın bir nevi gözaltına aldığı, kabile reislerinin ve ileri gelenlerinin çocukları.

³ Vali ve yöneticilerin saraylarında hizmetli olarak kullandıkları zeki, güzel görümlü genç çocuk.

“Bana, kocaman sarayın bütün bölümlerini ve müstemilatını tanıtmaya başladı. Sarayı gezerken yaşları, endamları ve kıyafetleri farklı farklı kadınlara rastlıyorduk. Bana onları bir bir tanıtıyordu ama ben uzak duruyordum” (Demmâc, 1994: 7).

Romanın kahramanı olan Rehine, imamın valilerinden birinin dul kız kardeşi olan Şerife Hafsa'nın hizmetinden sorumludur. Bu zaman zarfında Şerife Hafsa'ya tutku derecesinde bir aşkla bağlanmış ancak bunu kendine bile itiraf etmekten kaçınmaktadır:

“Bütün çabalarımın rağmen hayali hâlâ karşımdaydı. Kulaklarımda çınlayan coşkulu, yumuşak sesi.... Bütün hislerimi, duygularımı hatta varlığımı bir anda bu Hafsa'ya nasıl bağladığımı bilmiyorum. Evet... Şerife Hafsa...” (Demmâc, 1994: 25).

Şerife Hafsa da kısa sürede ona bağlanmıştır ancak ona olan aşkını sosyal statüsünden dolayı itiraf edememektedir. Saraya sık sık gelip giden İmam'ın şairine yapmacık bir ilgi göstererek rehineyi kıskandırmaya çalışmaktadır. Sarayda bulunan diğer kadınlar da rehineye ilgi duymaktadır ve onu elde etmek için bir rekabet halindedirler. Bunu gören Şerife Hafsa onu bu kadınlara kaptırmamak için de ayrıca bir çaba sarf etmektedir.

Rehine ve Şerife Hafsa, aralarındaki duygusal ilişkiyi sessiz bir düşmanlık gibi devam ettirmektedirler. İkisi de birbirlerine karşı duydukları aşkı ve ilgiyi itiraf etmekten kaçınmaktadır:

“Şerife Hafsa'yla aramızda yaşananlar, sessiz bir düşmanlık gibi devam etti. Ne Şerife Hafsa bana olan ilgisini açıkça gösteriyordu ne de ben, kalbimin hâkim olamadığım o masum atışlarının coşmasına rağmen ona olan ilgimi gösterebiliyordum...” (Demmâc, 1994:75-76).

Rehine, kalede ve saray muhitinde yaşanan olaylar karşısında her zaman bir şaşkınlık içinde kalmakta ve olan biteni anlamaya çalışmaktadır. Bir süre sonra arkadaşı yakışıklı duvaydar gibi olaylara vakıf olur. Bu süreçte Şerife Hafsa'yla olan yakınlığı bir iyi, bir kötü devam etmektedir. Sonunda tek düşündüğü bu esareten kaçarak kurtulmaktır. Yakalandığı amansız verem hastalığından ölen arkadaşının defin törenini bir fırsat bilerek saraydan ayrılan rehine, arkadaşının defin töreninden sonra bir süre mezarlıkta kalmak ister ve cenazeye katılan insanlar saraya döndüğü halde o dönmez. Şerife Hafsa da onunla birlikte kalmıştır. Karanlık çökünceye kadar mezarlıkta oturup sohbet ederler.

“Küçük cenaze kafilesi, omuzlarda taşınan arkadaşımın tabutuyla birçok cenazenin bulunduğu şehrin kabristanına doğru hareket etti... Salavatlar, marşlar, sloganlar eşliğinde...”

Şerife Hafsa, sarayın kadınları ve komşularıyla birlikte mezarların üzerine oturmuştu, bir ara bana bir bakış attığını fark etmiştim..." (Demmâc, 1994: 144-146).

Şerife Hafsa'nın saraya dönme ısrarının ardından bunu reddeder ve uzun zamandır planladığı kaçma fikrini açıklar. Şerife Hafsa onu bu fikrinden vazgeçirmeye çalışır, fakat rehinenin bu konudaki kararlılığını görünce ısrarından vazgeçer ve onu da beraberinde götürmesini ister.

"Bir süre sınırlarına hâkim olup ardından, sakın bir sesle: -Beni de götür diyorum sana, diyebildi" (Demmâc, 1994: 151).

Oysa rehine, önünde uzanan karanlık ve meçhul bir geleceğe –çok istese de- Şerife Hafsa'yı da dahil etmek istemez. Bu nedenle Şerife Hafsa'nın tüm bağışlarına ve yalvarmalarına rağmen geleceğe uzanan yeni bir yolda kat ettiği mesafeleri geri dönmek istemez ve oradan aydınlık bir gelecek bulma ümidiyle kaçar:

"Şerife Hafsa, yerden bir taş alıp bana atmak için ayağa fırladı. Ancak ben, çoktan koşmaya başlamış ve uzaklaşmışım. Onun için üzülmem ve endişe duymama rağmen durmadım. Arkamdan bağırın, sevdiğim o buğulu sesi kulaklarımda yankılanıyordu... Önümde ıssız vadiye bakan dağların karanlığının kapladığı meçhul bir gelecek uzanıyordu... Bir yandan da hâlâ arkamdan bağırın sesini duymayı ve fırlattığı taşlardan birinin sırtıma çarpmasını arzuluyordum... Ne var ki artık geleceğe uzanan yeni bir yolda oldukça mesafe kat etmişim..." (Demmâc, 1994: 151-152).

Roman, bu şekilde açık uçlu bir sonla bitmektedir. Rehine'ye ve Şerife Hafsa'ya ne olduğu meçhuldür. Rehine'nin, aydınlık bir geleceğe mi yoksa karanlık bir meçhule mi gittiği konusunda hiçbir iz yoktur.

2. Kişiler

2.1. Rehîne / Duvaydar

Romanın başkahramanıdır. Babası, İmamlık rejimine başkaldırmış ve bu sebeple sebebinin dahi anlayamayacak bir yaşta ailesinden alınarak Kahire Kalesi'ne rehine olarak götürülmüştür.

"Anlayamadığım şey, duvaydarın ne anlama geldiği ve ne iş yaptığıydı. Yapılan hiçbir açıklamayı da anlayamıyordum. Belki de yaşım küçük olduğu için" (s.4).

Kalede aldığı bir dizi eğitimden sonra İmam'ın valilerinden birinin sarayına götürülmüş ve saraydaki kadınların hizmetinde çalıştırılmıştır.

"Bizimle birlikte tutsak olan ve bize Kuran'ı, farzları ve rehinenin tutulduğu Kahire Kalesi'nde uyulması gereken ahlâkî kuralları öğretmekle görevli hocamız (fakih) böyle söylüyordu..." (s.4).

Psikolojik olarak içine kapanık ve çekingen bir karaktere sahip olan kahraman, esaretten kurtulup özgürlüğe kavuşmak hayalindedir. Roman boyunca iç anlatıcı olarak da karşımıza çıkan kahraman, romanın bir diğer kahramanı olan Şerife Hafsa'ya karşı duyduğu iffetli aşkı kendi içinde yaşar ve bunu itiraf etmekten hep kaçınır.

“Şerife Hafsa'yla aramızda yaşananlar, sessiz bir düşmanlık gibi devam etti. Ne Şerife Hafsa bana olan ilgisini açıkça gösteriyordu ne de ben, kalbimin hâkim olamadığım o masum atışlarının coşmasına rağmen ona olan ilgimi gösterebiliyordum...” (s.75-76).

Bununla birlikte roman boyunca yer yer ailesinin adet ve geleneklerinden, saraydaki kadınlarla yaşadığı olaylardan ve imamlık rejimi döneminin olaylarından ve siyasetinden bahseder.

Rehine karakterinin romanda özel bir ismi yoktur. Rehine veya duvaydar sıfatıyla karşımıza çıkmaktadır. Belki de özel bir isminin olmamasının nedeni, Yemen'deki devrimci savaşçıların tüm çocuklarına takılabilecek bir bayrak haline gelmesidir. Bu karakter, romanda genelleşmiş bir karakter olarak diğer isimsiz karakterlerle bütünleşmiş, onların da yaşadıklarını temsil etmiştir.

Kişilik olarak sabit, kalıplaşmış bir kişiliği temsil etmektedir. İnsanı duyguların gelişmesine izin verilmeyen bir ortamda rehine olarak bulunması bunun başlıca sebeplerinde sayılabilir.

2.2. Yakışıklı Duvaydar

Roman kahramanı rehinenin, Nâib'in sarayında bulunduğu sıradaki en yakın arkadaşıdır:

“Duvaydar arkadaşım, herkesin ona seslendiği şekliye yakışıklı duvaydarla birlikte Nâib'in ihtişamlı sarayındaydık. Onun dostluğuna niçin değer verdiğimi bilmiyordum. Belki de hemen hemen aynı yaşta olduğumuz için... Veya belki de aynı işi yaptığımız için...” (s.3).

Daha önce burada bulunduğu için ortamla ilgili her türlü tecrübeye ve bilgiye sahiptir. Saraydaki bütün kadınlar tanır ve hepsi hakkında bilgiye sahiptir:

“Bana, kocaman sarayın bütün bölümlerini ve müstemilatını tanıtmaya başladı. Sarayı gezerken yaşları, güzellikleri, endamları ve kıyafetleri farklı farklı kadınlara rastlıyorduk. Bana onları bir bir tanıtıyordu ama ben uzak duruyordum” (s.7).

Bu karakter, düzgün fiziği, kadınların ilgi odağı olması, renkli kişiliği ve farklı psikolojik durumlarıyla romanda dikkat çekmektedir. Nâib'in sarayında deneyimli oluşuyla göze çarpar. Bu deneyimi ona, sarayın bazı

sırlarına vakıf olmasını sağlamıştır. Kendini içinde bulunduğu otoriteye adapte etme çabası, onu trajik bir duruma düşürmüştür. Romanın sonuna doğru enerjisi tükenmiş, yakalandığı hastalık sonucu ölmüştür.

Yakışıklı Duvaydar, 1948 yılında meşruti bir yönetim kurmak için devrimciler tarafından başlatılan fakat başarısız olan hareketin temsilcisi olabilir.

2.3. Şerife Hafsa

Romanda isminin zikredildiği tek karakter Şerife Hafsa'dır. Bu karakter özgüveni olan, zengin, güzel ve anlatıcının / rehinenin büyük ilgi duyduğu, zihninde ona geniş bir yer verdiği bir karakterdir. Romanda Şerife Hafsa karakteri, ilginç bir girişle ortaya çıkmaktadır:

"Tuğladan yapılmış şu eski konak... Nâib'in şımarık, dul kız kardeşinin... Çok güzel" dedi Duvaydar arkadaşım. Çünkü o, başka bir anneden. Annesi ona, Nâib'in babasının bıraktığından daha büyük bir miras bıraktı" (s.10).

Şerife Hafsa zalimlik ile yumuşaklığı, güzellik ile kurnazlığı birleştiren bir karakterdir. Şımarık, boşanmış ve güzeldir:

"O, en gençleri ve herhangi bir insanı aşkına köle edecek bir cazibeye sahiptir. Arzularıyla insanı çıldırır... Hatta öldürür" (s.22).

Rehine ile arasındaki ilişki diyalektiktir. Her iki karakterin karşıtlıkları kullanılarak akıl yürütülmektedir. Öyle ki rehine, babasının mensup olduğu özgür Yemenlilerin arzuladığı devrimi temsil ederken, Şerife Hafsa bu devrimin karşı tarafında yer almaktadır.

2.4. Şâir

Dış görünüşü itibarıyla naif ve yakışıklı bir karakter olarak ortaya çıkmaktadır fakat içten pazarlıklı, fırsatçı ve ikiyüzlüdür:

"Dikkat çekici bir görünüşü vardı bu şairin... Ve tatlı bir esmerliği... Endamı zarifti... Tok bir sesi vardı... Gülümsemesi hoş ve coşkuluydu... Kadınların aklını başlarından almak için dudaklarından eksik etmediği bir gülümseme... Erkeklerin de..." (s.67).

Toplumsal gerçeklikle ilgilenmeyen iktidar şâiri rolündedir. İktidarın sesiyle hareket eden, eylemlerini saray sistemiyle ve iktidar haremiyle olan ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıkan bir tiptir.

2.5. Nâib

Nâib, bölgenin en üst düzey yöneticisi/valisidir. İmam'ın vekili konumundadır. Anlatıcı, savunduğu ideolojiye ters düşen bu karakteri, çirkinleştirerek anlatmakta ve onu karikatürize edilmiş bir tip gibi göstererek daha itici göstermektedir:

“Şişkin göbeği, pörtlek gözleri ve habis bir ur varmışçasına sarkmış dudaklarıyla bir yanına dayanmış oturuyordu. Arkadaşım, onun uzattığı kısa bacıklarını nezaketle tutmuş ve yumuşak kavrayışlarla ovalıyordu” (s.27).

Bu tip, otoriteyi reddeden ve büyük bir ahlaki çarpıklığı temsil eden bir tiptedir. Ayrıca zevkine düşkü, halktan uzak, parayı seven ve rejim şakşakçısı biridir.

Bu karakterler dışında olayların gidişatında herhangi bir etkisi olmayan, sadece işleri dolayısıyla zikredilen tipler vardır. Bunlar İmam’ın özel koruması anlamına gelen “Ukfe”, rehinelere dinî eğitim veren “Fakih”, üflemece Borazan, hadım edilmiş hizmetli anlamına gelen Tabaşî, Nâib’in oğlu ve Nâib’in kız kardeşi Zehra’dır.

3. Mekân

Bir romanda mekânın çeşitli işlevleri vardır. Her şeyden önce ve en azından olayların bir dekorudur. Ama genel olarak mekân, vakanın varlık bulduğu yer, şahısların içinde yaşadıkları, kendi oluşlarını fark ettikleri alandır. Bununla birlikte şahısların içinde buldukları çevreyi algılayış biçimlerini, ruhsal ekonomik durumlarını, karakterlerini açıklama yolunda imkânlar sunabilir. Şahısları tanıtmaya yollarının biri olarak dramatik bir iş de üstlenerek vakanın temel ögesi olur ve şahsın çevresini, algılayış şekillerini, o çevredeki ruh durumunu hatta karakterini etkiler (Narlı, 2002:98).

Zeyd Mutî Demmâc’ın eserlerindeki mekân, diğer unsurlar üzerinde öne çıkan baskın unsur olduğundan ve mekânın yapısı yazarın eserlerinde ifade ettiği gerçeklikle bağlantılı olduğundan mekân onun kendi hikâyesinde hitap ettiği odak noktasıdır. Geri kalan yardımcı unsurları kullanarak mekânı sunar ve ardından hikâyesini bir bütün olarak sunar (Bâabbâd, 2011: 5).

“er-Rehîne” romanının mekânı, dar bir alana sahiptir. Roman boyunca göze çarpan iki temel mekân vardır. Bunlardan biri Yemen’in Taiz şehrinde bulunan ve rehinelere tutulduğu Kâhire Kalesi, diğeri de burada eğitimlerini tamamladıktan sonra gönderildikleri saraylardır.

Romanın başlangıcında romanın anlatıldığı dönemdeki baskıyı ve esareti temsil eden Kahire Kalesi ilk mekân olarak dikkate sunulmaktadır:

“Ne kadar güzel bir şehir bu! Onu ilk defa, köyümden alınıp Kahire kalesinde imamın rehinelere arasına koyduğum zaman görmüştüm. (s.3).

Ardından halkın yokluğu ve çaresizliği karşısında halka baskı rejimi uygulayan yöneticilerin ve avânelerinin ihtişamlı hayatını temsil eden saraylar ve müştemilat ön plandadır:

"Duvaydar arkadaşımın Nâib'in ihtişamlı sarayındaydık... Beni, rehinelere tutulduğu Kahire Kalesi'nden zorla alıp buraya, şehirde ve çevresindeki köylerde İmam'ın vekili olarak hüküm süren Nâib'in sarayına getirmelerinin üzerinden çok zaman geçmemişti... Bazı rehinelere duvaydârlık hizmeti için İmam'ın saraylarına, ya da onun vekillerinin ve emirlerinin saraylarına götürüldüğünü biliyordum" (s.3-4).

Mekânın dar olması, romanın da vermek istediği esaret mesajına bir göndermedir. Zira romanın konusu adından da anlaşıldığı gibi tutsaklıktır.

4. Zaman

Romanın önemli öğelerinden biri zamandır. Çünkü kurmaca bir dünyanın teşekkülü zamana muhtaçtır. Zamanın iyi kurgulanmadığı eserde yapı dağınıktır. Bu nedenle roman sanatı hemen hemen zaman sanatıdır. Güçlü romanlarda estetik bir zaman kurgusuyla karşılaşılır. Bu kurgu çok boyutlu bir süreçtir (Can, 2013: 107).

"er-Rehîne" romanında zaman aralığı İmam Yahya'nın yönetimi devraldığı 1918-1948 yılları arasındadır. Zira romanın başlangıcında Kahire kalesinde bir süre rehine kalıp daha sonra Nâib'in sarayına götürüldüğünü söyleyen anlatıcı, başlangıcın rehine uygulamasının yaygın olduğu İmam Yahya dönemi olduğunu ifade etmektedir:

"Beni, rehinelere tutulduğu Kahire Kalesi'nden zorla alıp buraya, şehirde ve çevresindeki köylerde İmam'ın vekili olarak hüküm süren Nâib'in sarayına getirmelerinin üzerinden çok zaman geçmemişti..." (s.3).

Romanın son kısımlarında anlatıcı İmam Yahya'ya suikast girişiminden ve bunun sonucu öldürüldüğünden bahsetmekte, veliaht İmam Ahmet'in ise kaçtığından bahsetmektedir. Bu da romanın zaman aralığı hakkında fikir vermektedir:

"Bir şeyler olduğunu fark edebiliyordum... Belki de olmuş bir olay... Ya da olmak üzere olan bir olay... Herkes tedirgindi..! Nâib'e yakın olanlardan biri, divanda bulunanları tanıdığından iyice emin olunca:

- Sanâ'da ne oldu? diye sordu Nâib'e. O da:
- İmam öldürüldü.
- Öldüren kim?!
- Ahrâr Partisi... Ulusalçılar...
- Veliaht şehri terketti mi?
- Evet" (s.133-134).

5. Anlatıcı ve Bakış Açısı

Bakış açısı ve anlatıcı, anlatma esasına bağlı metinlerde kurguyu belirleyen ve şekillendiren yapı unsurlarındandır. Yazarın metin içindeki görüntüsü olan anlatıcı, imgesel bir kimliktir ve anlatı, onun bakış açısına

göre kurgulanır. Anlatıcının eserdeki konumunu / yerini işaret eden bu yapı unsuru, metnin kurgusu ve söylem düzeyindeki anlatım evrenine aittir. Bakış açısı ve anlatıcının görünüşleri ile sanatkârın bireysel miti arasındaki derin bağıntı, kurmaca metnin imge düzeyindeki açılımlarını da belirleyici niteliktedir (Eliuz, 2009: 1134).

“er-Rehîne” romanında anlatıcı, kahraman bakış açılı birinci tekil anlatıcı /iç anlatıcıdır. Bir insanın sahip olduğu veya olabileceği görme, duyma, yaşama imkanları ile sınırlıdır. Her zaman kendi yaşadıkları, bildikleri, duydukları ve hissettiklerini ön plana çıkarır. Kahraman anlatıcı kendi dil ve üslubunu kullanır ve birinci tekil şahıs ağzıyla konuşur. Okuyucu ile daha sıcak, samimi ve inandırıcı bir diyalog kurmasıyla okuyucuya daha yakındır. Bu anlatıcı romanın başkahramanı ve olay örgüsünün bütün yükünü üstlenen “Rehîne/Duvaydar”dır.

Roman, diyalogların da kullanıldığı bir anlatım özelliğine sahiptir. Bazı bölümlerde düşüncenin açıklanması ve kahramanlar arasında geçen konuşmaların izahı için bu yöntem başvurulmuştur. Rehine, Yakışıklı Duvaydar ve Şerife Hafsa olayları daha açık bir şekilde ifade etmek için sık sık kendi aralarında diyalog yoluyla konuşurulmuştur.

6. Tematik Yapı

Yazar, romanın kurgusunu hikâye bağlamında değil, bir tarihi gözler önüne sermek için araç olarak kullanmıştır. Rehine ve Şerife Hafsa'nın hayatından öte Yemen'de imamlık rejiminin politikalarını ele alan tarihî bir romandır. Tarih bataklığında kaybolmuş iki kahramanın, başka bir yere gidebilmek için kendi öz kimliklerini aradıklarını göstermektedir (Hezam, 2018: 140). Rejimin, kendisine karşı isyan eden ailelerden alıp alıkoyduğu ve kalede rehine olarak tuttuğu insanlara yaptığı baskı ve zulümleri anlatmaktadır. Halkın iradesinin bir gün bu zulme son verebileceği ümidi hep diri tutulmuştur:

“Yemen'in tarihi kayıtlarında, bu halk, gelişigüzel bir şekilde olsa bile zihinlerinde yer eden bütün arzularını gerçekleştirmeyi başarmıştır... Belki de bunun bir ayrıcalık olmadığı söylenir... Ama ben bunun ayrıcalık olduğuna eminim... Bu halk, güzel bir sabır veya sessiz lanetiyle bile olsa zalimin sonunu getirmeyi başaracaktır..!” (s.136).

Bununla birlikte romanda, özgürlük, adaletsizlikten kaçış, ulus bilinci ve bağımsızlık mücadelesi gibi temalar işlenmiştir. Açık uçlu bir sonla biten roman sembolik olarak İmamlık rejiminin ve bu rejimle ortaya çıkan rehinelik sisteminin çöküşünü temsil etmesinin yanında baskıcı ve işgalci güçlerin esaretinden kurtulma arzusunu da temsil eder. Fakat romanın

sonunda esaretten kurtulmak için kaçan rehinenin aydınlık bir geleceği mi yoksa daha meçhul bir karanlığa mı yol aldığının hiç bir belirtisi yoktur. Fakat romandaki zaman dilimine bakılırsa rehinenin saraydan kaçmasından on beş yıl sonra Yemen’de imamlık rejimi yıkılmış ve ardından İngiliz işgali sona ermiştir. Ancak, ülkenin önce iki ayrı yönetime ayrılması daha sonra da sükûnetin sağlanması amacıyla ülkenin yeniden tek yönetim altında birleştirilmesine rağmen hâlâ farklı gruplar arasında devam eden ve ülkeyi iç savaşın eşiğine getiren bir çatışma ortamına girmesi sebebiyle Yemen halkının tam bir özgürlüğe kavuşması günümüzde bile mümkün olmamıştır (Köşeli, 2016: 850).

7. Dil ve Üslup Özellikleri

Dil, edebiyatın bir malzemesidir ve dilin özellikleri eserin üslubunu oluşturur. “er-Rehîne” romanındaki dil özelliklerine baktığımızda sade ve anlaşılır bir dil tercih edildiği görülmektedir. Oldukça akıcı ve edebî bir üslupla kaleme alınan eserde, terminolojik bir dile başvurulmamış, yabancı kelimelerden uzak, söz sanatlarının kullanılmadığı fasih bir dil kullanılmıştır. Ancak yer yer Yemen kültürüne ait lafızlar da kullanılmış olup bunlar bazı ifadelerle veya dipnotlarla açıklanmıştır. Örneğin Yemen’de hasat mevsiminin geldiğini bildiren bir yıldız olan “Allân (علان)”; “güzel ve yakışıklı” anlamında kullanılan “hâlî (الحالي)”; kaledeki öğretmenin lakabı olan ve “efendimiz - سيدنا” anlamında olan “sinnâ (سنّا)” kelimeleri gibi. Olaylar doğal bir şekilde, yavaş yavaş gelişmekte ve sık sık mekân tasvirlerine yer verilmektedir. Özellikle de saray mobilyalarının uzun uzun tasvirleri dikkat çekmektedir. Bu bölümler her ne kadar okuyucuyu sıkıcı aşırı ayrıntılar olsa da sürükleyici bir roman olması sebebiyle okuyucuyu kendine bağlamaktadır. Romanın sonu, beklentilerin aksine bitmektedir. Öyle ki iç kısımlarda Rehine ve Şerife Hafsa’nın beraber olacakları yönündeki gelişmeler romanın sonunda sürpriz bir şekilde ayrılıkla sonlanmaktadır. Yemen tarihinin önemli bir dönemine dayansa da dostluk ve romantizmle harmanlanması romanı bir başyapıt hâline getirmiştir.

Sonuç

“er-Rehîne” romanı, 1900’lü yıllarda, İmamlık rejiminin hâkim olduğu yıllarda, Yemen saraylarına kapı açan, onların gizemlerini ve sırlarını, içlerinde yaşanan hayatları gözler önüne seren tarihî bir romandır. Ailesinden koparılan genç yaştaki bir çocuğun bu saraylardan birinde yaşayan Nâib’in kız kardeşine olan tutkusu çevresinde dönen roman, bu genç çocuğun aşk, arzu, isyan ve devrim sarmalındaki iç çatışmasını sunmaktadır. Bu karakterler nezdinde zengin-fakir, esir-hür kavramlarını vurgulamakta ve nihayetinde İmamlık rejiminin politikalarını, Yemen kabilelerinin

durumunu, halkın esaretini ve bağımsızlık için direnişini serdetmektedir. Teknik açıdan sade bir dille yazılan romanda çokça tasvirlerle başvurulmuş ve bu tasvirler okuyucunun, anlatılan sahneyi adeta gözünde canlandırmasını sağlamakta ve o anı bire bir yaşamasına imkân sunmaktadır. Karakterlerin davranış analizleri yapılarak dönemin siyasi ortamının insanlar üzerindeki maddî etkileri gözler önüne serilmekte ve insanların psikolojik yönden de etkilendikleri vurgulanmaktadır. Tematik açıdan Yemen’de bir döneme damgasını vuran siyasi ortamın insanların sosyal ve kültürel yaşamlarında büyük değişikliklere yol açtığı vurgusu vardır. Baskıcı rejimlerin halk nezdinde kabul görmediği ve bu tür rejimlerin toplumu sosyal, kültürel, ruhsal ve psikolojik açıdan olumsuz etkilediği anlatılmaktadır. Ayrıca bütün olumsuzluklara rağmen insanın iyiyi arayışı, kötüye karşı direnişi ve kendini gerçekleştirmek için mücadelesinin hep var olduğu gerçeği gözler önüne serilmiştir.

KAYNAKÇA

- ARSLAN, İbrahim (2015), *Yemen: İstikrarsızlaştırılan Bir Ülkede Bölgesel/Küresel Güç Mücadelesi*, Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 1.
- BÂABBÂD, Nercis Ali Abdullah (2011), *Binâu'l-Mekân fi'l-Kısatî'l-Kasîre el-Yemeniyye – Zeyd Mutî Demmâc Enmuzecen*, Câmîiatu Aden, Kulliyetu't-terbiye, Risâle Mâcistir, Yemen.
- BURROWES, R. (1991), *Prelude to Unification: The Yemen Arab Republic 1962-1990*, International Journal of Middle East Studies (23).
- CAN, Adem (2013), *Romanda Zaman Meselesi*, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, Yıl: 5, Sayı: 9, s. 107-137, Ocak-Haziran.
- DEMMÂC, Zeyd Mutî (1984). *er-Rehîne*, (1. Baskı), Dâru'l-Âdâb, Beyrût.
- el-HETÂRÎ, Âmine Muhammed (2020), *el-Îkâu'z-zemânî fi rivâyet er-Rehîne li-Zeyd Mutî Demmâc*, Mecelletü Merkezi Cezîreti'l-Arab li'l-Buhûsi't-Turbeviyye ve'l-İnsaniyye, Cilt: 1, Sayı: 5, (43-62), Yemen.
- ELİUZ, Ülkü (2009), *Orhan Kemal'in Romanlarında Bakış Açısı ve Anlatıcı*, Turkish Studies, Volume 4/8, (1134-1165), Fall.
- el-YESÛÎ, Robert B. Campbell (1996), *Alâmu'l-Edebi'l-Arabî el-Muâsir I-II*, eş-Şeriketu'l-Muttehide, Beyrût.
- HEZAM, Abdulrahman Mokbel Mahyoub (2018), *Zayd Mutee Dammaj's Approach to History in The Hostage*, Arab World English Journal (AWEJ) for Translation and Literary Studies, Volume 2, Number 2, May, s. 133-141.
- KÖŞELİ, Yusuf (2016), *Çağdaş Yemen Romanında Başlıca Temalar*, Tarih Okulu Dergisi, Mart 2016, Yıl 9, Sayı XXV, 837-868.

ZEYD MUTÎ DEMMÂC VE "ER-REHÎNE" ROMANININ
TEKNİK VE TEMATİK AÇIDAN İNCELENMESİ

- NARLI, Mehmet (2002), *Romanda Zaman ve Mekân Kavramları*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 7, s. 91-106.
- YEMEN KÜLTÜR BAKANLIĞI (2010), *el-A'mâlu'l-Kıyasiyye el-Kâmile li-Zeyd Mutî Demmâc*, Dâru'l-Kütüb, Yemen.

REBECCA CLARKE VE RÜYALAR TANRISI MORPHEUS*

Rebecca Clarke and Morpheus, The God Of Dreams

Elis ARABOĞLU**

ÖZ: Yaşadığı dönemde aktif bir viyola icracısı olan ve son derece parlak bir kariyer yapan Rebecca Clarke aynı zamanda 20. yüzyıl İngiliz müzik ekolünün başlıca bestecilerinden biri olarak tarihteki yerini almıştır. Bir kadın besteci olarak zorluklarla karşılaşmasına ve eserlerinin büyük bir kısmının neredeyse günümüze yakın tarihte yayınlanabilmesine rağmen yazdığı viyola eserleri ile o dönemde kısıtlı esere sahip viyola repertuarının gelişimine önemli bir katkı sağlamıştır. Rebecca Clarke'ın tek bölümlü olarak yazdığı ve adını Yunan mitolojisinde Rüyalar Tanrısı Morpheus'tan alan ve bestecinin izlenimci tarzını ortaya koyan eser viyolanın teknik ve müzikal hâkimiyetinin bütün özelliklerini mükemmel bir şekilde sentezlemekte ve günümüz viyola icracılarının repertuarlarında önemli bir yere sahip olarak konserlerde sıklıkla seslendirilmektedir. Bu çalışmada, Rebecca Clarke'ın yaratıcılığına etki eden yaşamındaki olaylar ile bunların sonrasında gelişen bestecilik üslubu ele alınmış, bestecinin müzikal stili ve "Morpheus" eserinin incelenerek tanınır hale getirilmesi ve Türkiye'de eseri icra etmek isteyen viyolacıların daha bilinçli bir yoruma ulaşmalarına katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rebecca Clarke, Morpheus, Viyola, Yunan Mitolojisi

ABSTRACT: Rebecca Clarke, who was an active viola performer during her lifetime and had an extremely brilliant career, also took her place in history as one of the main composers of the 20th century British music school. Although she faced difficulties as a female composer and most of her works were published almost close to the present day, she made a significant contribution to the development of the viola repertoire, which had limited works at that time, with the viola works she wrote. Written by Rebecca Clarke in one movement and named after Morpheus, the God of Dreams in Greek mythology, and revealing the impressionist style of the composer, the work perfectly synthesizes all the features of the technical and musical

* Bu makale, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Müzik Anasanat Dalı, Doç. Ahmet Hamdi ZAFER danışmanlığında, Elis ARABOĞLU tarafından hazırlanan 'Rebecca Clarke'ın Viyola Eserlerinin İncelenmesi' başlıklı Sanatta Yeterlik tezinden oluşturulmuştur.

** Öğr. Gör., Trakya Üniversitesi Devlet Konservatuarı, Edirne, elisaraboglu@trakya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1551-7198



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 TÜEF Dergisi

Geliş Tarihi / Received: 16.04.2024


Kabul Tarihi / Accepted: 25.06.2024


Yayın Tarihi / Published: 31.07.2024

dominance of the viola and is frequently performed in concerts as it has an important place in the repertoire of today's viola performers. In this study, the events in Rebecca Clarke's life that influenced her creativity and the composition style that developed after them were discussed, and it was aimed to make the composer's musical style and "Morpheus" known by examining it and to contribute to a more conscious interpretation of violists who want to perform the work in Turkey.

Keywords: Rebecca Clarke, Morpheus, Viola, Greek Mythology

Cite as / Atıf: ARABOĞLU, E. (2024). Rebecca Clarke ve Rüyalar Tanrısı Morpheus. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 14(28), 343-363. <https://doi.org/10.33207/trkede.1468560>

Yayın Tarihi	31 Temmuz 2024
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	31 July 2024
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of

Interest	interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

20. yüzyılın ilk yarısında viyola, solo ve oda müziği enstrümanı olarak olağanüstü bir gelişim göstermiş ve bu dönemde viyola için eser yazan bestecilerin sayısının büyük bir ölçüde arttığı görülmüştür. Bunda İngiliz viyola virtüözü Lionel Tertis önemli rol oynamıştır. Tertis, viyolanın o zamana kadar fark edilmemiş özelliklerini gün yüzüne çıkararak, enstrümanın sınırlarını genişletmiş bu sayede ön plana taşıdığı ses renkleri ve ifade olanaklarıyla viyolayı besteciler ve dinleyiciler için aranan özel bir enstrüman haline getirmiştir. Bestecileri viyola için eserler yazmaya teşvik etmiş, yazılan eserleri de kendisi seslendirerek viyola repertuarının gelişmesine öncülük etmiştir. Daha sonraki jenerasyonda yer alan ve Tertis'ten 28 yıl sonra doğmuş İskoçyalı viyola virtüözü William Primrose ise viyolayı, yükselen seviyesinin de ötesine taşımıştır.

Bu bilgiler ışığında yaşadığı dönemde çok başarılı bir viyola icracısı olarak ünlenmiş ve saygı görmüş olan Rebecca Clarke, hayatı, sanatı ve eserleriyle 20. yüzyıl İngiliz müziğinin önde gelen bestecilerinden biri olarak yer almıştır. Buna rağmen Rebecca Clarke yaşadığı dönemde bir kadın besteci olarak bir takım zorluklar yaşamış ve “The Woman Composer” (Kadın Besteciler) başlığıyla verdiği bir ders metninde, “*Eskiden insanlar belki de bir kız için beste yapmanın çok da hoş bir şey olmadığını düşünüyorlardı*” (Clarke, 2002) demiştir. 20. yüzyıl başlarında bir kadın besteci olarak Clarke, tümüyle erkekler tarafından yönlendirilen İngiliz besteciler dünyasında gerçekten de büyük zorluklarla karşılaşmış ve bu cinsiyetçi bakışın etkisini bestecilik hayatının her aşamasında yakından hissetmiştir. Yaşadığı dönemde viyola icracısı olarak büyük bir ün yapmış olmasına rağmen, kadın kimliğinden dolayı bir besteci olarak göz ardı edilmiş ve bunun sonucunda “Morpheus” eserinin ilk seslendirilişinde takma bir isim kullanmak zorunda kalmıştır. Rebecca Clarke, besteciliği ve viyola icracılığı ve bakımından olabilecek en iyi yer ve çevre olan, viyolanın dünya çapındaki yükselişinin merkezi kabul edilebilecek Londra’da yaşamış ve burada Frank Bridge, Arnold Bax, Gustav Holst, Arthur Bliss, Ralph

Vaughan Williams, York Bowen, Theodore Samuel Holland, Benjamin Dale, Benjamin Britten, William Walton gibi bestecilerle yakın ilişkiler kurmuştur. Rebecca Clarke, yazdığı viyola eserleri ile görece sınırlı sayıda literatüre sahip olan viyola repertuarına büyük bir katkıda bulunmuştur. Bestecilik kariyerinin zirvesini oluşturan “Viyola ve Piyano Sonatı”, “Piyanolu Trio” ile birlikte “Morpheus” , bestecinin en sevilen ve sahnelerde sıklıkla seslendirilen eseri olmuştur.

1917 yılında yazdığı ve adını Yunan mitolojisindeki Rüyalar Tanrısı “Morpheus” tan alan bu eser karakter ve motif benzerlikleri açısından, bir yıl sonra bestelemeye başlayacağı ve yaratıcılığının doruk noktası olan “Viyola ve Piyano Sonatı”nın öncüsü olma özelliğini taşımaktadır. Dünya çapında solo viyola konser repertuarında önemli bir yere sahip “Morpheus” ve bestecisi Rebecca Clarke hakkında ülkemizde kapsamlı çalışmaların çok kısıtlı olması bu çalışmayı önemli kılmaktadır.

Rebecca Clarke

İngiliz viyola sanatçısı ve besteci Rebecca Clarke, 27 Ağustos 1886 tarihinde Londra yakınlarındaki küçük bir şehir olan Harrow’da aslen Amerikalı arkeolog Joseph Thacher Clarke ve kökenleri Almanya’ya dayanan eğitimli ve soylu bir aileden gelen Agnes Maria Paulina Helferich’in kızları olarak dünyaya geldi.



Resim1: Rebecca Clarke¹ 1675 Grancino viyolası ile

¹ <http://www.interlude.hk/front/us-whipped-rebecca-clarke/> (Erişim tarihi: 20.03.2024)

İlk müzik çalışmalarına yedi yaşında keman dersi alarak başladı. On yedi yaşında Londra Kraliyet Müzik Akademisini kazanarak eğitimine devam etti. Annesinin Alman oluşunun da etkisiyle Alman edebiyatı ve şiirine olan yakın ilgisi ile Johann Wolfgang von Goethe'nin "Wanderers Nachtlied" (1903) ve Richard Dehmel'in "Wiegenlied" (1905) gibi şiirlerini besteleyerek ilk bestecilik çalışmalarına başlamıştır.

Bu dönemde İngiliz müzik ekolünün en önemli kompozisyon hocası olan Sir Charles Villiers Stanford'un sınıfında bestecilik, Lionel Tertis'in sınıfında da viyola eğitimine devam etmiştir.

Bu yıllarda Clarke hem bestecilik hem de icracılığının ön planda olduğu verimli bir dönem geçirmiştir. "Akademideki en çok aranan oda müziği partnerinden biri olması sayesinde sosyal çevresi oldukça gelişti. Kanadalı kadın kemancı Nora Clench'in kurduğu ve üyelerinin tamamı kadınlardan oluşan ilk yaylı dördlüde çalmaya başladı" (Jones, 2004: 18). "Bu sayede bir viyolacı kimliğiyle müzik çevresine dâhil olma fırsatını yakalayan Clarke'ın 1912 yılında Sir Henry Wood² tarafından Queen's Hall³ Orchestra adlı topluluğa seçilen altı kadından biri olması, onu ilk kadın orkestra müzisyenlerinden biri yapmıştır" (Jacobson, 2011: 14).

Müzik çevresinde giderek tanınıp sevilen Rebecca Clarke, 1916 ile 1923 yılları arasında da İngiltere dışında pek çok ülkede konserler vermiştir (Jones, 2004: 285). 20. yüzyılın ilk yarısında İngiliz müzik ekolünde önemli bir yere sahip Aeolian Players⁴, English Ensemble⁵ ve Music Society String Quartet gibi önemli müzik topluluklarının kurucuları arasında yer almıştır.

1916 yılı Rebecca Clarke'ın yaşamında önemli bir yıl olarak göze çarpmaktadır. Besteci bu yıl ABD'ye ikinci seyahatini gerçekleştirmiş ve burada Amerika'nın önemli sanat destekçilerinden Elizabeth Sprague Coolidge (1864-1953) ile tanışmıştır. Clarke ile Coolidge'in ölümüne dek süren 30 yılı aşkın dostluğu bestecinin yaşamındaki en önemli dönüm

² "The Proms" (Promenade) olarak bilinen meşhur konserler dizisinin yaratıcısı İngiliz orkestra şefi, (d. 1869- ö. 1944)

³ 1893 yılında Londra-Langham Place'de açılan ve 1941'de bombalanıp harap olana kadar ünlü Promenade konserlerine ev sahipliği yapmış ve akustiği ile herkesi hayran bırakmış olan konser salonu.

⁴ Constance Izard (keman), Rebecca Clarke (viyola), Joseph Slater (flüt), Gordon Bryan (piyano) üyelerinden oluşan oda müziği grubu.

⁵ Marjorie Hayward (keman), Rebecca Clarke (viyola), May Mukle (viyolonsel), Kathleen Long (piyano) üyelerinden oluşan oda müziği grubu.

noktalarından biri olmuştur. Coolidge, 1919 yılında kendisinin düzenlemiş olduğu bestecilik yarışmasına girmesi için Clarke'ı teşvik etti.

Besteci bu yarışmaya iki kez katılmış ve 1919'da Viyola Sonatı, 1921'de de Piyanolu Üçlü eserleri ile ayrı ayrı ikincilik ödülüne layık görülmüştür. Bunlar Rebecca Clarke'ın müzik yaşamındaki en büyük ödüller olmaları bakımından oldukça önemlidir. 1919 yılında Viyola Sonatı ile katıldığı yarışma bestecinin hayatındaki şaşırtıcı ve enteresan olaylardan birinin yaşanmasıyla sonuçlanmıştır. Yarışmaya katılan 72 eser arasından seçilerek Ernst Bloch'un Viyola ve Piyano Süiti ile finale kalmış fakat yarışmayı takip eden dönemin medyası bu derece güzel ve başarılı bir eserin bir kadın besteci tarafından yazılmasının mümkün olamayacağını söyleyerek bunun aslında başka bir bestecinin takma adı olduğunu ima etmişlerdir. (Araboğlu, 2018: 18)

Rebecca Clarke'ın son geniş formlu eserinin bestelenmesinde de Coolidge'in rolü büyüktür. Coolidge, 1923 yılında ilk defa bir kadın besteciye eser yazması için verdiği sipariş sonucunda Viyolonsel Rapsodisi ortaya çıkmış oldu. Böylece Rebecca Clarke'ın müzikal yaratıcılığının doruk noktasını oluşturan üç eser olan Viyola Sonatı, Piyanolu Üçlü ve Viyolonsel Rapsodisi Coolidge'in teşvik etmesi ve destekleri sonucu hayat bulmuştur (Ponder, 2004). Rebecca Clarke 1919 yılında ülkesinden ayrılarak tek başına Amerika gezisine çıkarak Detroit, New York, Massachusetts, California ve Hawaii şehirlerini gezdi. Ertesi yıl da burada kalarak enerjisini büyük oranda New York'ta ders vermeye harcadı.

“1922'de yakın dostu ve İngiltere'de solist olarak ünlenmiş ilk kadın müzisyenlerden olan çellist May Mukle ile birlikte Britanya İmparatorluğu sınırları içindeki ülkelerde konserler verdi. 1922 yılında başladığı ve ABD, Kanada, Singapur, Endonezya, Burma, Hindistan, Çin, Japonya ve Hawaii'yi kapsayan dünya turunu 1923 yılında sonlandırdı. 1927 yılında, tümü kadın müzisyenlerden oluşan “English Ensemble” adındaki piyanolu dördlünün kurulmasına ön ayak oldu. Hayatının bu dönemi Clarke için son derece verimli geçti. Bu yıllarda sadece Viyola Sonatı'nı bestelemekle kalmadı, aynı zamanda Arthur Schnabel⁶, Frank Bridge, Eugene Goossens⁷, Pablo Casals⁸, Artur Rubinstein⁹ ve Georg Szell¹⁰ gibi zamanının en tanınmış müzisyenleriyle birlikte çalışma fırsatı yakaladı” (Araboğlu, 2018: 20).

⁶ Avusturya'lı piyanist, (d.1882-ö. 1951)

⁷ İngiliz keman sanatçısı ve besteci, (d. 1893-ö. 1962)

⁸ İspanyol viyolonsel sanatçısı, (d. 1876-ö. 1973)

⁹ Polonya asıllı Amerika'lı piyano virtüözü, (d. 1887-ö. 1982)

¹⁰ Macar asıllı Amerika'lı besteci ve orkestra şefi, (d. 1897-ö. 1970)

1939 yılında kısa bir süreliğine gittiği Amerika’da 2. Dünya Savaşı’nın başlamasıyla ülkesine dönemeyen besteci burada Kraliyet Akademisindeki okul arkadaşlarından olan piyanist James Friskin ile evlendi.

Bu dönemden sonra Rebecca Clarke yavaş yavaş bestecilik çalışmalarından uzaklaşmış, yaşamının bundan sonraki son otuz yılında eser yazmamış olsa da müzikal çalışmalarına devam etmiştir. Doksanıncı yaş gününde eserlerine gösterilen ilgi tekrar canlanmış, New York şehrindeki *WQXR* adlı klasik müzik radyosu da besteciyle yapılan bir röportajdan sonra Viyola Sonatı Carnegie Hall’da seslendirilmiştir. Clarke’ın gençliğinde yazıldıktan sonra çoğunlukla basılmamış olarak kalan eserleri de tekrar ele alınarak yayımlanmaya başlamış ve kendi tabiriyle eserlerinin yaşadığı bu “Küçük Rönesans” Clarke’ı ömrünün son yıllarında mutlu etmiştir (Gerling, 2007: 98). Bestecinin doksanıncı yaşında eserlerine gösterilen ilgi bununla sınırlı kalmayarak o yıldan günümüze dek artarak devam etmektedir.

Bestecilik Anlayışı

Clarke’ın 20. yüzyıl başlarında kompozisyon öğrenimi gördüğü dönemde Kraliyet Akademisi’nin müzik ikliminde muhafazakâr ve ulusçu bir hava hâkimdi. Bu atmosferin oluşmasını sağlayan ve yönlendiren isim ise okuldaki kompozisyon bölümünün kurucusu olan Charles Villiers Stanford’du. Stanford, o dönemde yaşanan “İngiliz Müziği Rönesansı”nın en etkili figürlerindendi (Hudson, 1980: 71-72).

Stanford’un müzik dünyasında Johannes Brahms müziğinin çok önemli bir yeri bulunmaktaydı. Bu dönemde Neo-Brahms olarak adlandırılan müzikal bir eğilim Clarke’ın eserlerinde de göze çarpmaktadır. Özellikle de ezgileri motifsel olarak geliştirme yönünde bestecinin, kökenleri Johannes Brahms’a ve Ludwig van Beethoven’a dayanan ve İkinci Viyana Okulu’nun kurucusu Arnold Schönberg’in (1874-1951) “Gelişen Varyasyon” olarak nitelendirdiği (Schönberg, 1975: 397) tekniği özümlediği görülmektedir (Bullard, 2000: 10). Beethoven müziğinde olduğu gibi, armonik zenginlik, ani nüans değişimleri, kontrpuan kullanımı da Clarke’ın müziğinde ayırt edici şekilde fark edilmektedir (Günalan, 2019: 344). Bestecinin kullandığı armonik yapıların aynı zamanda geç-romantik akımlardan özelliklerini de taşıdığı görülmektedir. Clarke’ın empresyonist müziğin başlıca iki temsilcisi Claude Debussy ve Maurice Ravel’e duyduğu hayranlık bestecilik anlayışını derinden etkileyerek izlenimci bestecilik tekniklerini oldukça iyi özümsemesini sağlamıştır. Özellikle, 1909 ve 1910 yıllarında izlenimci stil ile yazmış olduğu coşkulu vokal yazdığı şarkılarından itibaren bu etki görülmeye başlar. Ayrıca, enstrümantal eserlerindeki reçitatif, doğaçlama

şeklinde gelişen özgür ritim ve melodik yapılar, belirsiz ve paralel armonik kuruluşlar, yedili, dokuzlu akorlar, eser içinde değişen metrik kalıplar, modalite kullanımı, kromatizm, ve tınısal çeşitlilik Clarke'ın müziğinde görülen diğer empresyonist unsurlardır. Rebecca Clarke'ın bestecilik anlayışına etki etmiş önemli olaylardan biri de 14 yaşındayken babası ile gittiği Paris gezisi sırasında izlediği “Javanese Gamelan”¹¹ orkestrasıyla tanıştığı egzotizmdir. 19. yüzyılın sonlarından itibaren farklı ülkelerin medeniyetleri, etnik müzik ve çalgıları dönemin Avrupa bestecilerinin ilgisini çekmiş ve egzotizm akımının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bilhassa Javanese Gamelan topluluğunun kullanmakta olduğu farklı boyutlardaki çok sayıda ziller, gonglar ve daha önce kimsenin görmemiş olduğu değişik vurmali çalgıların olağanüstü, parlak ve coşkulu etkisi dinleyenleri büyülemiş, bunun yanı sıra müziğin yapısı, modalite ve ritmik öğeler bestecileri etkilemiş ve bazı ritmik ve özel efektlerle bunları müziklerinde yansıtmışlardır (Araboğlu, 2018: 29). “Untitled”, “Morpheus” ve Viyola Sonatı bestecinin bu izlenimcilik etkisinde bestelediği eserler arasındadır. Bunların yanı sıra Clarke'ın yaratıcılığındaki bazı geç dönem eserlerinde neoklasik unsurlara da rastlanmaktadır. Viyola ve piyano için yazdığı “Passacaglia on an Old English Tune” ve “I'll Bid My Heart Be Still” , izlenimci etkilerden uzak, temelini geleneksel Britanya ezgilerinin oluşturduğu, kontrpuantal bir doku ve diyatonic armoni ile formal açıdan neoklasik bir üslupta yazdığı eserlere örnek olarak gösterilebilir.

Clarke'ın bestecilik stili dünya müziklerinden etkilenmiş olsa da besteci, ulusalcı bir bakış açısıyla bireyselliğini ortaya çıkararak 20. yüzyıl İngiliz müzik rönesansının öne çıkan bestecilerinden biri olmuştur.

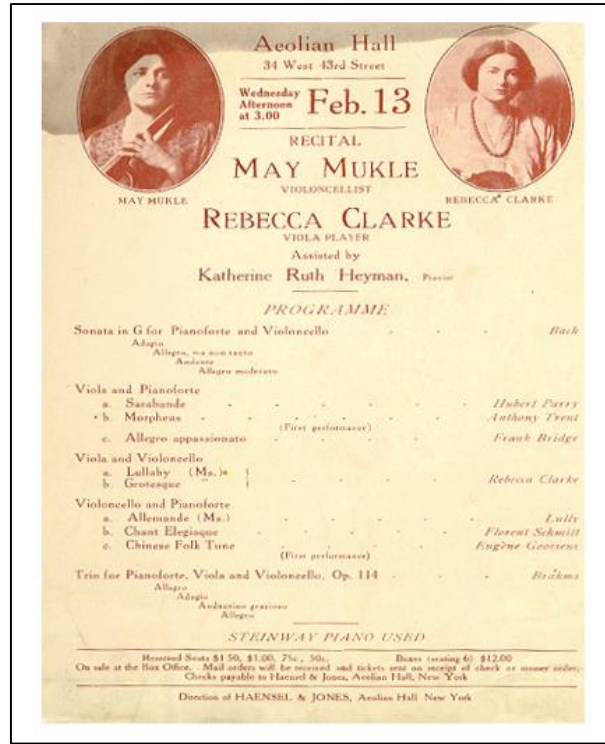
Morpheus

“Morpheus”, Rebecca Clarke'ın 1917 ile 1918 yılları arasında yazdığı ve bestelendiği dönemde yayınlanmamış olarak kalan viyola ve piyano için tek bölümlü lirik bir eserdir. Eseri, yakın arkadaşı ve İngiltere'de solist olarak kariyer yapmış ilk kadın müzisyenlerden olan çellist May Mukle ile birlikte vereceği bir resital için bestelemiş olan Clarke, “Morpheus”un prömiyerini 13 Şubat 1918 günü, New York şehrindeki Aeolian Hall konser salonunda piyanist Katherine Ruth eşliğinde yapmıştır. Clarke konser programında “Lullaby” ve “Grotesque” eserlerinin bestecisi olarak kendi adını kullanırken, aynı konserde ilk seslendirilişini yaptığı “Morpheus” eserinde ise el yazmalarında olduğu gibi hayali bir kişi olan Antony Trent takma adını kullanmış olması dikkat çekmektedir. Bestecinin bilinçli olarak Antony

¹¹ Endonezya bölgesinin, çoğunluğu bakır vurmali sazlardan oluşan yerel müzik türü.

Trent takma adını kullanmasının sebebi, o zamanın koşullarında kadın bestecilere karşı önyargılı bir bakış açısının var oluşu ve konser afişinde kendi adını birden fazla kez kullanarak dikkat çekmek istememesidir.

Bunu doğrulayan bir şekilde aynı konserde kendi adıyla sahnelenen eserler daha az alkış alırken Antony Trent imzalı “Morpheus” büyük bir beğeni ve alkışlarla karşılık bulmuştur (Johnson, 2002: 2).



Resim 2: Rebecca Clarke Konser Afişi¹²

Eserin başlığı olan “Morpheus” adını Yunan mitolojisindeki Rüyalar Tanrısı Morpheus’tan almıştır. Sözcüğün kökeni Antik Yunanca’da “biçim, şekil” anlamında olan “morphe” den gelmektedir. İnsanların rüyalarına istediği biçimde girebilme özelliğine sahip olan ve rüyalarını şekillendiren Rüyalar Tanrısı “Morpheus”un babası Uyku Tanrısı Hypnos, annesi Rahatlama ve Dinlenme tanrıçası Pasithea, büyükannesi Gece Tanrıçası Nyx, amcası Ölüm Tanrısı Thanatos’tur. Romalı ünlü şair Ovidius’un

¹² [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aeolian_Hall_program_\(13_Feb_1918\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aeolian_Hall_program_(13_Feb_1918).jpg)
(Erişim Tarihi: 21.03.2024)

eserlerinden olan “Metamorfozlar”daki hikâyelerde de anlatıldığı gibi, kardeşleri ile beraber “Onerioi” yani Rüyalar takımının lideri olarak görülen Morpheus, insanların rüyalarına istediği biçimde girip şekillendirmesinin yanı sıra, krallar, kahramanlar ve diğer tanrıların da rüyalarını etkileyebilme gücüne sahipti.

Haşhaş tohumları ile çevrili bir mağarada uyuduğu söylenen Morpheus, haşhaş bitkisinden elde edilen “afyon”un içinde bulunan en yüksek alkaloidlerden ve çok güçlü bir ağrı kesici olan Morfin’e de ismini vermiştir.

İngilizcede kullanılan “In the Arms of Morpheus” (Morpheus’un kollarında) ifadesi uykuya dalmak anlamına gelirken insanların Morpheus’un kollarında rahatça uyuyarak gelecekleri hakkında rüyalar gördükleri söylenmiştir.



Resim 3: Rüyalar Tanrısı Morpheus¹³

Rebecca Clarke baştan sona üçlü form yapısında genel bir ritmik serbestlik içinde yazmış olduğu “Morpheus” eserinde *sordine* ile *glissando* gibi tınısal özel efektler kullanarak ve esrarengiz ses renkleri oluşturan izlenimci armoniler ile birlikte eserin programlı başlığına uygun olaran hayali bir atmosfer yaratmıştır.

I. Tema kendi içinde, dörder ölçüden oluşan (beş ölçüden oluşan ve kadans yapılan beşinci cümle hariç) ve dört cümleye ayrılan bir halk şarkısını andıran sadelikte bir melodidir. “*Mi bemol* merkezli *Doryen*

¹³ <https://www.greekmyths-greekmythology.com/morpheus-the-god-of-dreams/>
(Erişim Tarihi: 14.04.2024)

modunda olan birinci cümle, bir tam dördlü aralık alanını kapsar. Sonraki iki cümlede bu ilk cümle geliştirilip genişletilir.

Son cümle ise ses alanı değişikliği dışında birinci cümlenin neredeyse aynı olup onu kadans yapılan bir genişleme takip eder” (Araboğlu, 2018: 96). Besteci burada simetrik bir cümle yapısı kullanmıştır.

MORPHEUS
For Viola and Piano

(A)
I. Tema

Rebecca Clarke

Ben moderato
con sord.

1

Viola

Piano

pp sempre

5

9

poco cres.

Şekil 1: Rebecca Clarke’ın “Morpheus” Eserinin I. Tema’sı, 1-12. ölçüler

21 ile 35. ölçüler arası devam eden B kısmında yer alan II. Tema, merkezini *re* notasının oluşturduğu *Eolyen* modundadır. Bu kısmın doğaçlamayı andıran ritmik serbestlikteki rapsodik yapısı, A kısmından

sadece modal anlamında değil karakter bakımından da farklılık göstermektedir.

Bölüm içinde “*senza sordino*” işareti ile çıkartılan sürdinin beraberinde beş bemolün de kaldırılması ile sadeleşen notasyonda eserdeki atmosfer birden bire değişerek bir anlamda aydınlanır.

II. Tema'nın kendi içinde gelişerek genişlemesi neticesinde B kısmının, form açısından A kısmının taşıdığı simetrik yapıdan farklılaştığı görülmektedir. “24. ölçüdeki oktavlarla desteklenen tam beşli aralıklardan oluşan paralel akorlar ile 29. ölçüde görülen dörtlü aralıkların kromatik ilerleyişi, Debussy ve Ravel'de sıklıkla görülen ve izlenimci armoninin özelliklerinden olan paralel akorların kullanımına örnek olarak gösterilebilir” (Araboğlu, 2018: 98). Bu kısımda *Calme* ifadesinin verdiği sakinleşme hissi ile beraber, ani nüans değişimleri, *trill* ve *glissando* gibi özel ses teknikleri ve her iki çalgıda kullanılmış geniş aralıklı ses perdeleri ve zengin armonilerle ulaşılan tını renkleri eserin ana fikri Rüyalar Tanrısı Morpheus'u ve rüyalar âlemini betimlemektedir.

The image shows a musical score for the second theme of Rebecca Clarke's 'Morpheus'. The score is written for piano and is in 3/4 time. It begins with a 'Calme' marking and a circled 'B' indicating the start of the second theme. The score is divided into measures 21, 24, 29, and 31. The notation includes various musical symbols such as notes, rests, and dynamic markings like 'ppp' and 'pp'. The score is presented in a standard musical notation format with a grand staff (treble and bass clefs).

Şekil 2: Rebecca Clarke'ın “Morpheus” Eserinin II. Tema, 21-31. ölçüler

B kısmını takiben, 35 ile 46. ölçüler arasında, daha çok köprü görevinde olan pasaj bir anlamda sonat formunun gelişme kısmına benzemektedir. I.Tema 47. ölçüde tekrar viyola partisinde ortaya çıkarak yanıltıcı bir Yeniden Sergi etkisi uyandırmaktadır fakat bu sadece B kısmı ile 56. ölçüde başlamakta olan Yeniden Sergi kısmını modülasyonlar ile birbirine bağlayan bir geçiştir. İcracı, 47-50. ölçüler arasındaki bu geçiş bölümünü yayın uç kısmında neredeyse vibratosuz bir şekilde durgun bir ifadeyle çalarken 50 ile 56. ölçüler arasında vibrato ve yayın genişletilmesi ile ifade adım adım yoğunlaştırılarak asıl Yeniden Sergi'ye geçiş yapılmalıdır.

The image shows a musical score for measures 47-50 of Rebecca Clarke's 'Morpheus' Eseri. The score is in 3/4 time and features a piano part with a treble and bass clef. The key signature is one flat (Mi bemol). The score includes dynamic markings such as 'pp' and 'pochiss. rit.'.

Şekil 3: Rebecca Clarke'ın "Morpheus" Eseri, 47-50. ölçüler

Tonal merkez *Mi bemol*'e ise ancak 56. ölçüde ulaşılmaktadır. Burada I. Tema'da olan piyanonun eşlik melodisi oktavlar şeklinde sol el partisinde gösterilirken, *sempre ppp* nüansında piyanonun sağ el partisinde sadece siyah tuşlarda yapılan *glissando* rüyalar âlemine açılan tül perde hissi yaratmaktadır.

The image shows a musical score for Rebecca Clarke's "Morpheus" Eseri, measures 56-61. The score is in 3/4 time and features a piano accompaniment and a violin part. The piano part starts with a "ppp sempre" marking. The violin part has a "gliss. ad libitum. Keyes" marking. The score is labeled "I. Tema" and "56".

Şekil 4: Rebecca Clarke'nın "Morpheus" Eseri, 56-61. ölçüler

71 ile 75. ölçüler arasında viyolada başlayan ve *ad libitum* ifadesiyle serbestlik kazanan kadans benzeri pasajın ardından 76. ölçüde II. Tema'nın bu sefer piyano partisinde yeniden duyurulduğu *Coda* olarak adlandırılabilir kısım başlamaktadır.

REBECCA CLARKE VE RÜYALAR TANRISI MORPHEUS

The image displays a musical score for the Coda section of Rebecca Clarke's 'Morpheus'. The score is written for voice and piano. It begins at measure 71 with the instruction 'ad lib.' and 'accel.'. The voice part features a melodic line with a fermata over the first measure. The piano accompaniment consists of a series of chords and arpeggiated figures. The score includes dynamic markings such as 'ppp' and 'molto espr.'. A section marked 'Coda' begins at measure 76, labeled 'II. Tema'. The score concludes with a final chord and a fermata. The key signature is one flat (B-flat major/D minor) and the time signature is 3/4.

Şekil 5: Rebecca Clarke'ın "Morpheus" Eserinin Coda Kısmı 70-77. ölçüler

82. ölçüde viyola ve piyano “*senza misura ma in tempo*” ifadesinin yarattığı genel bir serbestlik hissiyle birlikte konuşmayı andıran pasajı birlikte çalar. “Eser, 83. ölçüde başlayan *Calmato* işaretinin de etkisiyle sakinleşerek, viyolanın sürdünli sesinin yarattığı tını ile bir düşler atmosferinde sona ermektedir” (Araboğlu, 2018: 103).

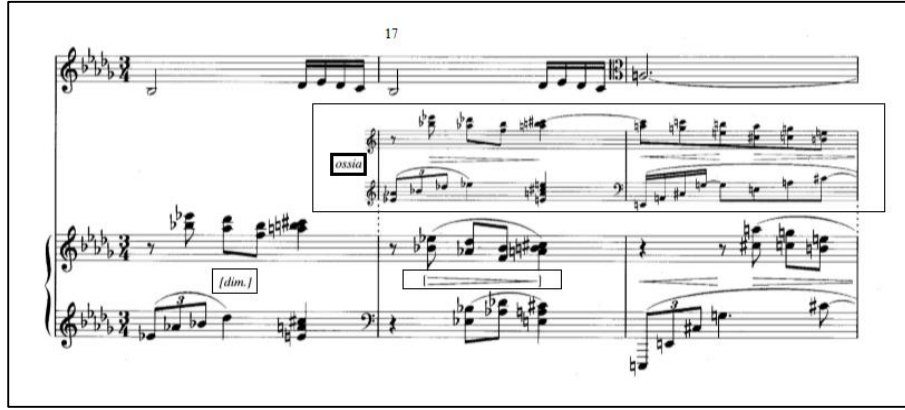
The image shows a musical score for Rebecca Clarke's "Morpheus" Eseri, measures 81-87. The score is in 3/4 time and features a viola and piano. Measure 82 is marked "senza misura ma in tempo" and "con sord." with a "ppp" dynamic. Measure 83 is marked "Calmato" and "pp". The score includes various musical notations such as slurs, accents, and dynamics.

Şekil 6: Rebecca Clarke'ın "Morpheus" Eseri, 81-87. ölçüler

Rebecca Clarke'ın ölümünden sonra özel eşyaları arasında üzerinde düzeltmeleri ve karalamalarının olduğu "Morpheus" eserinin el yazması bulunmuştur. Bu kısma, *Appendix 1* denilerek notanın sonunda ek bir kısım olarak yer verilmiştir. Ancak Rebecca Clarke, 1976 yılında notalarının

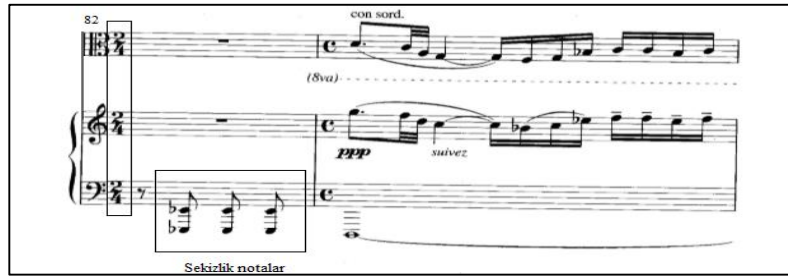
arşivlenmesi sırasında yazdığı bu ilk versiyon yerine revize edilmiş halini baskıya vermesi sebebiyle, sonraki yıllarda orijinal nota bulunana kadar *Appendix I* bilinmediğinden dolayı çalınmamıştır.

Eserin içerisinde parantez ile gösterilen nüanslar ve 17- 18. ölçülerdeki “veya” anlamındaki *Ossia* olarak belirtilen kısımda görülen karmaşık piyano figürü ilk versiyonda yazılmış olup daha sonra bestecinin kendisi tarafından sadeleştirilmiştir.



Şekil 7: Rebecca Clarke'ın “Morpheus” Eseri, 16-18. ölçüler

Bestecinin yazdığı ilk versiyon ile sonraki güncellenmiş hali arasında bir takım farklılıklar göze çarpmaktadır. *Appendix I* olarak belirtilmiş ilk versiyonda 82. ölçüde piyano partisinde 2/4'lük ölçü biriminde ve sekizlik notalarla yazılmış mi bemol oktavlar bulunmaktadır. Eserin daha sonraki yenilenmiş halinde ise 81. ölçüde ve devam eden 4/4'lük ölçü biriminde piyanonun sol elindeki oktavlar yerini dördümlük notalar şeklinde yazılmış paralel akorlara bırakmıştır.



Şekil 8: Rebecca Clarke'ın “Morpheus” Eserinin İlk Versiyonu, Appendix 1, 82-83. ölçüler

81 senza mesura ma in tempo
con sord.
ppp
8va
ppp
Dörtlük notalar
ppp

Şekil 9: Rebecca Clarke'ın "Morpheus" Eseri, 81-82. ölçüler

Tekrar düzenlenmiş ikinci versiyonda "*senza mesura in tempo*" (ölçü sınırlaması olmadan tempo içinde) olarak gösterilen 82. ölçüdeki pasaj, *Appendix I* olarak verilen ilk versiyonda 83. ölçüde 4/4 ölçü biriminde üç ölçü olarak yazılmıştır. Bu da iki versiyon arasındaki farklılıklardan biri olarak dikkat çekmektedir.

Appendix 1
Alternate Ending from First Version
83 con sord.
8va
ppp
sul G
II III
ppp

Şekil 10: Rebecca Clarke'ın "Morpheus" Eserinin İlk Versiyonu, Appendix 1, 83-85. ölçüler

Sonuç

20. yüzyıla kadar viyolanın solo bir çalgı olarak görülmemesi ve çoğunlukla oda müziği ve orkestralarda bir eşlik çalgısı olarak değerlendirilmesinden dolayı viyola repertuarındaki eserlerin daha çok transkripsiyon ve düzenlemelere yönlendirilerek sınırlı kaldığı görülmektedir.

Lionel Tertis ve William Primrose gibi virtüözler ise üstün teknik ve müzikal becerileri sayesinde bestecilerin viyolaya olan bakış açısını değiştirerek onları viyola için eserler yazmaya teşvik etmiş ve bu sayede 20. yüzyılın, viyolanın en parlak dönemini yaşadığı ve repertuarının geliştiği bir dönüm noktası olmasını sağlamıştır.

Rebecca Clarke da 20. yüzyılın ilk yarısında viyolanın melodik özelliklerini ön plana çıkararak, viyola için birçok değerli eser yazmış İngiliz besteciler Frank Bridge, William Walton, Ralph Vaughan Williams, Arnold Bax, York Bowen, Gustav Holst, Arthur Bliss ve Benjamin Britten gibi önde gelen İngiliz besteciler arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Bunda bestecinin, Londra Kraliyet Akademisi'nin ünlü kompozisyon profesörü Charles Villiers Stanford'un kadın öğrencilerinden biri olmayı başarmış olmasının yanı sıra, bu dönemde genel olarak erkeklerin egemenliğinde olan müzik dünyasında sadece bir kadın besteci olarak değil, iyi bir viyola icracısı olarak da kendi yerini yaratmış olmasının etkisi büyüktür. Nadir kadın müzisyenlerden biri olarak dönemin prestijli topluluklarından olan "Aeolian Players" ve "English Ensemble" ile birlikte çalışma şansı bulmuş, aynı zamanda da "Queen's Hall Orchestra"da çalmaya hak kazanan altı kadından biri olmuştur. Viyolanın özelliklerine hâkim bir icracı olarak, enstrümanının bütün müzikal ve teknik olanaklarını çok iyi kullanan Rebecca Clarke, yaratıcılığı boyunca konçerto ve senfoni gibi büyük çaplı eserler yerine ağırlıklı olarak viyola için karakter parçaları ile oda müziği, koral ve liedler gibi daha küçük formulu türlerde eserler yaratmıştır. Rebecca Clarke'ın adının günümüze kadar hatırlanmasını sağlayan önemli etkenlerden biri de bestecinin dünyanın dört bir yanında viyola resitallerinde sevilerek seslendirilen "Morpheus" ve Viyola Sonatı eserleridir.

Bu araştırmanın konusunu oluşturan Yunan Mitolojisi'ndeki Rüya Tanrısı Morpheus'un adını taşıyan eser, "modalite, poliritm, dörtlü aralık, paralel akorlar, geniş ses alanlarının kullanımı ile renkli ve parıltılı ses tınıları gibi izlenimci müziğin unsurlarını barındırmasıyla tam bir izlenimci üslupta" (Araboğlu, 2018: 106) yazılmıştır. Piyanodaki geniş ölçekli akor ve armoniler ile viyoladaki duygusal, sade melodilerle birlikte eserin yoğunluğunun içerisinde enstrümanların arasındaki doku ve dinamiklerin balansı ve aynı zamanda ilgi çekici programlı konusu "Morpheus"u bestecinin viyola için yazmış olduğu diğer kısa karakter parçalarından farklı olarak özel bir yere koymaktadır. Eser aynı zamanda Rebecca Clarke'ın bir yıl sonra yazdığı ve yaratıcılığının zirvesi olarak nitelendirilen eseri Viyola Sonatı'nda da benzer motiflerin kullanılmış olmasıyla sonatın bir habercisi olarak görülmektedir.

KAYNAKÇA

- AKTÜZE, İrkin (2010), *Ansiklopedik Müzik Sözlüğü*, Pan Yayıncılık, Üçüncü Basım, İstanbul.
- ARABOĞLU, Elis (2018), *Rebecca Clarke'ın Viyola Eserlerinin İncelenmesi*, Sanatta Yeterlik Tezi, Trakya Üniversitesi, Edirne.
- BORAN, İlke- Şenürkmez (2010), Kıvılcım Yıldız, *Kültürel Tarih Işığında Çoksesli Batı Müziği*, Yapı Kredi Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul.
- BULLARD, Julia Katharine (2000), *The Viola and Piano Music of Rebecca Clarke*, Georgia Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Georgia.
- CLARKE, Rebecca (2002), *Morpheus*, Oxford Music for Viola, Oxford University Press.
- CLARKE, Rebecca (2002), *Shorter Pieces for Viola and Piano*, Oxford Music for Viola, Oxford University Press.
- CLARKE, Rebecca (2002), *Sonata for Viola and Piano*, Masters Music Publications Inc.
- CURTIS, Liane (2005), *A Rebecca Clarke Reader*, University of Indiana Press, Bloomington.
- CURTIS, Liane (2005), *Rebecca Clarke and the British Musical Renaissance*, In Curtis, Liane. *A Rebecca Clarke Reader*, Rebecca Clarke Society.
- CURTIS, Liane (1996), *Rescuing Rebecca Clarke: A Case of Identity*, Musical Times 137.
- CURTIS, Liane (2005), "Rebecca Clarke and the British Musical Renaissance", In Curtis, Liane. *A Rebecca Clarke Reader*, University of Indiana Press, Bloomington.
- CURTIS, Liane (1997), *The twentieth century. Rebecca Clarke and sonata form: questions of gender and genre*, The Musical Quarterly Dergisi.
- FINK, Gerhard (2004), *Antik Mitolojide Kim Kimdir?*, Çev. Serpil ERFİNDİK YALÇIN, İlya Yayınevi, İzmir
- GERLING, Daphne Cristina Capparelli (2007), *Connecting Histories: Identity and Exoticism in Ernest Bloch, Rebecca Clarke, and Paul Hindemith's Viola Works of 1919*, Rice Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi, Houston.
- GÜNALAN, Hande (2019), Ludwig Van Beethoven'ın (op.125) Re Minör Dokuzuncu Senfonisinde Fagot ve Kontrfagot'un Kullanımına Yönelik Bir İnceleme, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 21, ss. 343-355.
- HUDSON, Frederick (1980), *Sir Charles Stanford*, The New Grove Dictionary of Music and Musicians, ed. Stanley Sadie, Macmillan, Londra.

- JACOBSON, Marin Ruth Tollefsen (2011), *Stylistic Development in the Choral Music of Rebecca Clarke*, Iowa Üniversitesi Yayınlanmış Doktora Tezi, Iowa.
- JOHNSON, Christopher (2002), *Rebecca Clarke –Morpheus*, Oxford University Press.
- JONES, Briony Claire (2004), *The Music of Rebecca Clarke*, Liverpool Üniversitesi Yayınlanmış Doktora Tezi, Boston.
- KOÇOĞLU, Öykü (2009), *XX. Yüzyıl İngiliz Müziğine Genel Bakış, Rebecca Clarke'ın Müzik Yaşamı ve Viyola Sonatının İncelenmesi*, İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- PONDER, Michael (2004), “Clarke, Rebecca Helferich (1886–1979)”, Oxford Dictionary of National Biography, Oxford University Press, Oxford.
- REICH, Nancy B. (2005), “Rebecca Clarke: An Uncommon Woman”, In Curtis, Liane. *A Rebecca Clarke Reader*, University of Indiana Press, Bloomington.

Çevrim İçi Kaynaklar

- <http://www.interlude.hk/front/us-whipped-rebecca-clarke/> (Erişim tarihi: 16.07.2018)
- [https://commons.wikimedia.org/wiki/File: Aeolian_Hall_program_\(13_Feb_1918\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File: Aeolian_Hall_program_(13_Feb_1918).jpg) (Erişim Tarihi: 10.04.2018)
- <https://www.greekmyths-greekmythology.com/morpheus-the-god-of-dreams/> (Erişim Tarihi: 14.04.2024)
- “Hypnos’un Haşhaşından Morfeus’un Morfinine” (2011) Doç. Dr. Hale Zerrin Toklu https://mimoza.marmara.edu.tr/~halezerrin/index_files/toklu-tfd.afyon-mitoloji.pdf (Erişim Tarihi: 14.04.2024)
- <https://www.rebeccaclarke.org/worksv/> (Erişim tarihi: 30.05.2024)

Kitap İncelemesi / Book Review DOI: 10.33207/trkede.1401625

**SEDA ÇETİN; BARIŞ BERHEM ACAR, MÜJGÂN VE MESUDE
(İNCELEME METİN) MEHMET VECİHİ, SONÇAĞ AKADEMİ,
ANKARA, 2022, 508 Sayfa, ISBN: 978-625-6398-16-0**

Selda SANDALYECİ*

Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim elemanları Dr. Seda Çetin ve Dr. Barış Berhem Acar tarafından yayına hazırlanan *Müjgân ve Mesude (İnceleme Metin) Mehmet Vecihi* adlı eserin ilk baskısı, Aralık 2022’de Ankara’da, Sonçağ Akademi tarafından Uzun Dijital Matbaa’da (ISBN 978-625-6398-16-0) neşredilmiştir.



Kaynak: Sonçağ Akademi

Kitap; “Sunuş”, “Müjgân ve Mesude’ye Dair”, “Müjgân”, “Mesude” olarak dört başlıktan oluşmaktadır. Sunuş başlığında yazarlar söz konusu kitabın yazarı Vecihi ve eserlerini tanıtmış, Müjgân ile Mesude hakkında bilgiler vermiş ve kitabı yayına hazırlarken izledikleri yolu aktarmışlardır. Müjgân ve Mesude’ye Dair başlığı altında bu iki roman hakkında açıklamalar sunulmuş, Vecihi’nin hayatından ve üslubundan bahsedilmiştir. Ardından sırasıyla

* Dr., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Edirne, seldatabak@trakya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5443-3245

Müjgân ve Mesude başlıkları altında romanların Latin alfabesine aktarımları verilmiştir.

Müjgân ve *Mesude* önce *İkdam* gazetesinde tefrika edilmiş, ardından kitap olarak basılmış birbirinin devamı sayılabilecek iki romandır. Müjgân 1896'da, Mesude ise 1897'de tefrika edilmiştir. Döneminde çok okunan bir yazar olmasına rağmen Vecihi'nin bu iki romanı, aradan yüzyıldan fazla geçmesine rağmen Latin harflerine aktarılmamıştır. Döneminin popüler bir kalemini çağdaş okuyucu ile buluşturma niyetinde olan yazarlar, söz konusu romanları Latin harflerine aktararak alandaki bir boşluğu doldurmuş ve metinleri güncel edebiyat dolaşımına kazandırmışlardır.

Romanlar yayına hazırlanırken öncelikle *İkdam* gazetesinde yayımlanan tefrikalara odaklanılarak TÜBİTAK tarafından desteklenen ve yürütücülüğünü Dr. Öğr. Üyesi Ali Serdar'ın yaptığı "Türk Edebiyatında Tefrika Roman" adlı projeden yararlanılmış, sonrasında ise romanların Ankara Yazma Eserler Müdürlüğü bünyesindeki kütüphanede bulunan kitap nüshaları tefrikalar ile karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Aralarında görülen farklar yeri geldiğinde dipnotlar ile belirtilmiştir. Ayrıca günümüzde çok rastlanmayan kelimelerin metindeki anlamları ise dipnotlarda belirtilmiştir.

Ara nesil sanatçısı olarak bilinen Mehmet Vecihi, Vecihi Paşa ailesine mensup Şûrâ-yı Devlet üyelerinden Aziz Bey'in oğludur ve 1869'da İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Vecihi, resim yapmaya; ud, keman, tambur gibi müzik aletlerini çalmaya yeteneklidir ve nesir yanında şiirler de yazmıştır. 1904 yılında henüz 35 yaşında iken kalp krizi geçirerek vefat etmiş ve İstanbul Rumelihisarı mezarlığına defnedilmiştir.

İlk eserlerini Servet-i Fünûn sanatçıları ile aynı zamanlarda veren Vecihi, 35 yıllık ömrüne yirmi beş roman sığdırmış ve son asır Osmanlı edebiyatının en çok okunan yazarlarından biri olmuştur. Verimli bir yazı hayatının ürünü olan eserlerini altı yıl gibi oldukça kısa bir sürede kaleme almıştır. Bu eserler, sanat kaygısından ziyade okur beklentilerini karşılama ve entrika unsurunu merkeze alma endişesi ile kaleme alındıkları izlenimi vermektedir. Ara neslin popüler romancısı olmasını sağlayan bu özelliği de Ahmet Mithat'tan fazlaca etkilenmiş olmasına bağlanabilir.

Vecihi, iki eserinin de baş kahramanı olan Müjgân'ı kısaca tanıttığı bir mukaddime ile eserine başlar, ardından Müjgân'ın hikâyesini on yedi bölüme ayırarak anlatır. Eserin sonunda ise Mesude romanının geleceğini belirtir. Vecihi'nin Müjgân'ın hikâyesini anlatmaya başlarken kullandığı

yöntem hem Tanzimat hem de Servet-i Fünûn dönemi romanlarından farklıdır. Çünkü Vecihi öncül ve çağdaşlarının aksine hikâyeyi kurgusunda kronolojik akışı bozar, tersine çevirir. Mukaddime ve devamındaki birkaç sayfada önce Müjgân yetmiş dört yaşında, çeşitli sıkıntılara uğramış yaşlı bir kadın olarak tasvir edilir. Dilencilikle geçinmeye çalıştığı, sürekli bir mezara gittiği ve devamlı bir mektubu okuduğu aktarıldıktan sonra tam bir geri dönüşle Müjgân'ın hikâyesi doğumundan itibaren en başından anlatılmaya başlanır.

Her iki roman da mesaj kaygısı barındıran romanlardır ve okuyuculara belli bir düşünceyi vermek için yazılmışlardır. Ayrıca romanlarda mektup-roman tekniği de yoğun olarak kullanılmıştır. Her iki romanda toplam 24 mektup vardır, olaylar bu çerçeve metinlerin etrafında gelişir. Müjgân ve Mesude taşıdıkları romantik ve realist özellikler dolayısıyla tipik birer Ara Nesil romanı olarak değerlendirilebilir.

Eski harfli metinlerin yeni harflere aktarımı ile çağdaş okur edebî mirastan faydalanma imkânı bulur. 'Eski' metinler literatüre sokulur ve hatırlanır. Dolayısıyla romanların Latin harflerine aktarılıp günümüz edebiyatına kazandırıldığı bu tür çalışmalar son derece elzemdir ve diğer araştırmacılara kaynak vazifesi görmektedir.

KAYNAKÇA

ÇETİN, Seda ve ACAR, Barış Berhem (2022), *Müjgân ve Mesude (İnceleme Metin)* Mehmet Vecihi, Sonçağ Akademi, Ankara.

