

ISSN: 1015-2091  
E-ISSN: 2602-2648

---

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERGİSİ

TUDED

JOURNAL OF TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE

---

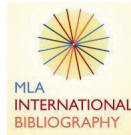
Cilt / Volume: 58, Sayı / Issue: 2, 2018

**Kurucu / Founder:**  
Ahmet Caferoğlu

---

**İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi;**  
MLA International Bibliography ve ULAKBİM TR Dizin tarafından taranmaktadır.

**Istanbul University Faculty of Letters Journal of Turkish Language and Literature is currently indexing by**  
MLA International Bibliography and ULAKBİM TR Dizin.





## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- A. Azmi BİLGİN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Uwe BLAESING, Leiden University, Leiden, Hollanda  
Yılmaz DAŞCIOĞLU, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye  
Hayati DEVELİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Abdülkadir EMEKSİZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Peter B. GOLDEN, New Jersey University, Jersey City, ABD  
Jens Peter LAUT, Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Almanya  
Mariya LEONTİK, Goce Delchev University, İştip, Makedonya  
Yong-Song Lİ, Seoul National University, Seul, Güney Kore  
Sugahara MUTSUMI, The University of Tokyo, Tokyo, Japonya  
Mehmet ÖLMEZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Pavel Olegoviç RIKİN, Saint Petersburg State University, Petersburg, Rusya  
Ahmet Şefik ŞENLİK, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Özcan TABAKLAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Kydır TORALİ, Al-Farabi Kazakh National University, Almatı, Kazakistan  
Dursun Ali TÖKEL, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Hatice TÖREN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Fikret TURAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Alexander VOVIN, Centre de Recherches Linguistiques Sur l'Asie Orientale, Paris, Fransa  
Peter ZIEME, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Almanya

## DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

### Baş Editör / Editor in Chief

Ali Şükrü ÇORUK, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

### Editörler / Editors

Şerif ESKİN, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
Sevim GÜLDÜRMEZ, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

### Dil Editörleri / Language Editors

Dorian Gordon BATES, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Alan James NEWSON, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.  
*Papers and the opinions in the Journal are the responsibility of the authors.*

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.  
*This is a scholarly, international, peer-reviewed, open-access journal published biannually in June and December.*

### Sahibi / Owner

İstanbul Üniversitesi / İstanbul University

### Yayın Sahibi Temsilcisi / Representative of Owner

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi sahibi adına temsilcisi Prof. Dr. Hayati DEVELİ (İstanbul, Türkiye)  
*Representative of the owner on behalf of Istanbul University Faculty of Letters Journal of Turkish Language and Literature is Prof. Dr. Hayati DEVELİ (Istanbul, Turkey)*

### Sorumlu Müdür / Director

Berker KESKİN

### Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi  
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
Başkanlığı, Ordu Cad. No: 6, 34459 Laleli/İstanbul  
Telefon / Phone: +90 (212) 455 57 00/15851  
E-mail: tuded@istanbul.edu.tr

### Yayıncı Kuruluş / Publishing Company

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press  
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,  
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul - Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

### Yayına Hazırlayan / Prepared by

Yerküre Tanıtım ve Yayıncılık Hizmetleri A.Ş.  
Cumhuriyet Caddesi 48/3B Harbiye 34367 İstanbul - Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 240 28 20  
Faks / Fax: +90 (212) 241 68 20  
www.yerkure.com.tr

### Baskı / Printed in

Hamdiogulları İç ve Dış Ticaret A.Ş.  
Zübeyde Hanım Mh., Elif Sk., No.7/197 Altındağ / Ankara - Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (312) 342 08 00  
Faks / Fax: +90 (312) 342 08 01  
Sertifika No: 35188



## HAKEM KURULU / REVIEWER BOARD

Prof. Dr. Namık Açıkgöz  
Prof. Dr. Ferruh Ağca  
Prof. Dr. Ş. Halûk Akalın  
Prof. Dr. Hasan Akay  
Prof. Dr. Gülşen Seyhan Alışık  
Prof. Dr. M. Fatih Andi  
Prof. Dr. Hülya Argunşah  
Prof. Dr. Mustafa Argunşah  
Prof. Dr. Mehmet Aydın  
Prof. Dr. Yunus Balcı  
Prof. Dr. Uwe Bläsing  
Prof. Dr. H. Dilek Batıslam  
Prof. Dr. A. Azmi Bilgin  
Prof. Dr. Orhan Bilgin  
Prof. Dr. Alev Bulut  
Prof. Dr. Ömür Ceylan  
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler  
Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk  
Prof. Dr. Yılmaz Daşçioğlu  
Prof. Dr. Hacı İbrahim Delice  
Prof. Dr. Sabahat Deniz  
Prof. Dr. Hayati Develi  
Prof. Dr. Abide Doğan  
Prof. Dr. Musa Duman  
Prof. Dr. Enver Halilovic  
Prof. Dr. Handan İnci  
Prof. Dr. Ülkü Eliuz  
Prof. Dr. Abdülkadir Emeksiz  
Prof. Dr. Nüket Esen  
Prof. Dr. Peter B. Golden  
Prof. Dr. Bilgehan A. Gökdağ

Prof. Dr. Güler Gülsevin  
Prof. Dr. Ahmet Günşen  
Prof. Dr. Mustafa S. Kaçalın  
Prof. Dr. Ahmet Kartal  
Prof. Dr. Ceval Kaya  
Prof. Dr. Zeki Kaymaz  
Prof. Dr. Emel Kefeli  
Prof. Dr. Nedret Ö. Kılıçeri  
Prof. Dr. İgor Kormuşin  
Prof. Dr. Kazım Köktekin  
Prof. Dr. Günay Kut  
Prof. Dr. Sabahattin Küçük  
Prof. Dr. Zuhâl Kültüral  
Prof. Dr. Mehmet Ölmez  
Prof. Dr. Mustafa Öner  
Prof. Dr. Muna Y. Özezen  
Prof. Dr. Nihat Öztoprak  
Prof. Dr. Bengisu Rona  
Prof. Dr. M. A. Yekta Saraç  
Prof. Dr. Tanju Oral Seyhan  
Prof. Dr. Elfine Sibgatullina  
Prof. Dr. Erdal Şahin  
Prof. Dr. Mustafa Tanç  
Prof. Dr. Zeki Taştan  
Prof. Dr. Münevver Tekcan  
Prof. Dr. Mehmet Tekin  
Prof. Dr. Recep Toparlı  
Prof. Dr. Hatice Tören  
Prof. Dr. M. Mahur Tulum  
Prof. Dr. Fikret Turan  
Prof. Dr. Fikret Türkmen

Prof. Dr. Abdullah Uçman  
Prof. Dr. Sema Uğurcan  
Prof. Dr. Hanifi Vural  
Prof. Dr. Kemal Yavuz  
Prof. Dr. Mine Yazıcı  
Prof. Dr. Muhammet Yelten  
Prof. Dr. Kâzım Yetiş  
Prof. Dr. Peter Zieme  
Doç. Dr. Soner Akpınar  
Doç. Dr. Sevin Alil  
Doç. Dr. Metin Arıkan  
Doç. Dr. Nur Gürani Arslan  
Doç. Dr. Selma Baş  
Doç. Dr. Bülent Bayram  
Doç. Dr. Ali Cin  
Doç. Dr. Engin Çetin  
Doç. Dr. Galip Güner  
Doç. Dr. Uğur Gürsu  
Doç. Dr. Halim Kara  
Doç. Dr. İsmail Karaca  
Doç. Dr. Yavuz Kartallıoğlu  
Doç. Dr. Muharrem Kaya  
Doç. Dr. Mehmet Samsakçı  
Doç. Dr. Hacer Tokyürek  
Dr. Öğr. Üyesi Feryal Korkmaz  
Dr. Öğr. Üyesi Nuri Sağlam  
Dr. Öğr. Üyesi Özcan Tabaklar  
Dr. Öğr. Üyesi Ali Yıldız  
Dr. Yong Song Li  
Dr. Jens Wilkens

Kıymetli hakemlerimize desteklerinden ötürü teşekkür ederiz.

## YURT DIŞI TEMSİLCİLİKLER VE YURT DIŞI İRTİBAT NOKTALARI / INTERNATIONAL REPRESENTATIVES

**Mısır** : Arş. Gör. Sami Ahmed (Ezher Üniversitesi)  
**Hindistan** : Dr. Gous Mashkoor KHAN (Jawaharlal Nehru Üniversitesi)  
**Suudi Arabistan** : Arş. Gör. Dr. Majed Zouba (King Saud Üniversitesi)  
**Rusya** : Prof. Dr. Elfine Sibgatullina (Rusya Bilimler Akademisi, Şarkiyat Enstitüsü)  
**Fransa** : Okt. Célie Aydın (Strasbourg Üniversitesi)  
**Hollanda** : Prof. Dr. Uwe Bläsing (Leiden Üniversitesi)



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Tanzimat Romanının Karakteristiği ve Kültürel Bocalamanın İki Aktörü: Felâton Bey ve Bihruz Bey  
*Characteristics of the Tanzimat Novel and Two Actors of Cultural Ambivalence: Felâton Bey and Bihruz Bey*  
**Bahtiyar Aslan** ..... 229-245
- Cümcüme Sultan Hikâyesinin Kökeni Üzerine Bir Giriş Denemesi ve Anlatının Mensur Bir Yeniden Yazım Örneği  
*An Introductory Essay on the Origin of the Cümcüme Sultan and a Prosaic Rewritten Manuscript of the Story*  
**Meryem Babacan Bursalı** ..... 247-280
- Kötülük Kavramı ve Ece Ayhan'ın Eserlerine Kötülük Meselesi Bağlamında Bir Yaklaşım  
*The Concept of Evil and an Approach to the Ece Ayhan's Works in the Context of the Problem of Evil*  
**Ümit Bademkiran** ..... 281-308
- Feyyaz Kayacan'ın Hikâyelerinde Anne Algısı  
*Mother Perception in Feyyaz Kayacan's Stories*  
**Şule Çetin** ..... 309-322
- Türk Dil Devrimi ve Amerikan Dil Planlaması: Mukâyeseli Bir İnceleme  
*Turkish Language Reform and American Language Planning: A Comparative Research*  
**Ahmet Naim Çiçekler, Tuncer Can, Mehmet Yalçın Yılmaz** ..... 323-343
- Yahya Kemal'in Kitaplarında Yer Almayan Bazı Yazıları  
*Some of Yahya Kemal's Articles that are not Published in His Book*  
**Ali Şükrü Çoruk** ..... 345-373
- İsmet Özel'in Şiirlerinde 1965-1975 Dönemi Siyasî Olayları ve Halka Bakış  
*İsmet Özel's Perspective on Turkish Society and Political Events in his Poetry during 1965-1975 Period*  
**Celal Fedai** ..... 375-397
- Ömer Seyfettin'de Toplum Eğitimi: Hikâyelerin Değer Değişimi Açısından İşlevi  
*Public Education in Ömer Seyfettin: Function of Stories in Terms of Changes of Values*  
**Yunus Emre Özsaray** ..... 399-417
20. Yüzyıl Dönemecinde Bilim Dili Olarak Türkçeye Dair Bazı Notlar - I  
*Some Remarks on Turkish as a Language of Science at the Turn of the 20<sup>th</sup> Century - I*  
**Ahmet Şefik Şenlik, Mehmet Savan** ..... 419-427
- Tarih İçinde Yunanistan'da Türk Dili: Hun-Avar-Bulgar Dönemi  
*The Turkic Language in Greece Throughout History: The Hunic-Avaric-Bulghar Period*  
**Gökçe Yükselen Peler** ..... 429-448

### Kitâbiyât / Book Review

- Mehmet Tekin, Tarık Buğra: İtaatsiz Bir Taşralının Entelektüel Portresi, Ötügen Yayınları, İstanbul 2018, 686 s., ISBN: 978-605-155-716-8 (Tanıtma)  
**İmren Gece Özbey** ..... 449-451





## Tanzimat Romanının Karakteristiği ve Kültürel Bocalamanın İki Aktörü: Felâton Bey ve Bihruz Bey\*

### *Characteristics of the Tanzimat Novel and Two Actors of Cultural Ambivalence: Felâton Bey and Bihruz Bey*

Bahtiyar Aslan<sup>1</sup>



\*Bu makale yazarın; *Cumhuriyet Dönemi Roman Kahramanlarında Kültürel Bocalama* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

<sup>1</sup>Dr. Öğretim Üyesi, Bandırma On Yedi Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Balıkesir, Türkiye

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Bahtiyar Aslan,  
Bandırma On Yedi Eylül Üniversitesi, İnsan ve  
Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü, Balıkesir, Türkiye  
E-mail: baslan@bandirma.edu.tr

Geliş tarihi/Date of receipt: 08.11.2018

Kabul tarihi/Date of acceptance: 19.11.2018

#### Atıf/Citation:

Aslan, B. (2018). Tanzimat romanının karakteristiği ve kültürel bocalamanın iki aktörü: Felâton Bey ve Bihruz Bey. *TUDED* 58(2), 229-245.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED494448>

#### ÖZET

Tanzimat Dönemi, Osmanlı Devletinin yüzünü Batı'ya döndüğü, dolayısıyla yüz yıllardır "öteki" olarak tanımladığı bir dünyaya öykünmeye başladığı dönemin adıdır. Bu öykünmenin doğru anlaşılması, Batılılaşmanın epistemolojik ve ideolojik temellerinin de doğru anlaşılmasına bağlıdır. Bu bağlamda, Batılılaşmayı konu edinen dönem romanlarının da aynı kriterler göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi, genelde Türk edebiyatının Batılılaşma serüveninin, özelde de Türk romanının doğuş macerasının doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâton Bey ile Râkım Efendi* romanının kahramanlarından Felâton Bey ve Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* romanının kahramanı Bihruz Bey, dönemin psikolojik, ideolojik ve epistemolojik durumunu yansıtan iki kahramandır. Her iki kahraman da öteden beri yanlış Batılılaşmanın temsilcisi olarak ele alınır. Ancak iki kahraman da aynı zamanda yanlış Doğuludurlar. Felâton Bey ve Bihruz Bey'in en karakteristik özelliği bu iki kültür ve medeniyet dairesinden birine ait olamamalarıdır. Bu gerçeğin arka planında aslında Tanzimat dönemi aydınlarının yaşadığı düalite/ikilem yatmaktadır. Osmanlı kültür ve medeniyet dünyasına doğmak, ötesi bu kültür ve medeniyet dünyasının içinde büyümek ama sonunda kendisinin karşıtı olan bir dünyanın değerlerini benimsemek zorunda kalmak ya da bunu tercih etmek gibi bir durum vardır. Yaptığımız bu çalışmada, söz konusu iki kahramanın yaşadığı kültürel bocalama/düalite dönemin epistemolojik ve psikolojik şartları göz önünde bulundurulmuş ve irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tanzimat dönemi romanı, Alafranga züppelik, Batılılaşma, Felâton Bey, Bihruz Bey

#### ABSTRACT

During the period called Tanzimat, the Ottoman Empire turned its face to the West and began to emulate a world that it had defined as "the other" for hundreds of years. The correct understanding of this emulation depends on an accurate understanding of the epistemological and ideological background of westernization. In this context, evaluating period novels as the product of westernization will contribute to understanding the westernization adventure of Turkish literature in general, and in particular, the advent of the Turkish novel. Felâton Bey, the protagonist of Ahmet Mithat Efendi's *Felâton Bey ile Râkım Efendi*, and Bihruz Bey, the protagonist of Recaizade Mahmut Ekrem's *Araba Sevdası*, are two heroes who reflect the psychological, ideological, and epistemological status of the period. Both heroes are treated as representatives of false westernization.

The most characteristic feature of Felâton Bey and Bihruz Bey is that they cannot belong to both Turkish and western culture and civilization circles. Behind this fact lies the duality/dilemma of the Tanzimat-era intellectuals. This is the experience of being born into the world of Ottoman culture and civilization. In this study, we will examine the epistemological and psychological conditions of the period in which the two heroes live.

**Keywords:** Tanzimat period novel, Alafraŋga dandy, westernization, Felâton Bey, Bihruz

## EXTENDED ABSTRACT

The novels of the Tanzimat period are among the main sources for understanding how Turkish modernization is initially reflected in life and literature. The period novels are also important in terms of understanding the ideological, psychological, and epistemological conditions of their authors. Understanding the attitudes of the writers of the Tanzimat period will contribute to the evaluation of the literature of the period. In addition, it is important to correctly determine the conditions of the Tanzimat period. In Turkish novels, the West is not the genre of thriving through a similar process. There are westernization efforts behind the entry of this genre into our literature. Accordingly, our first novels are not entirely the result of a social reality but are created entirely by imitation. It is important to keep in mind that translations play an important role in the rise of the Turkish novel. Through these translations, the Turkish writer was acquiring information about the genre, in a way beginning to take steps toward becoming a novelist while the Turkish reader was introduced to the novel and grew up as a reader. Therefore, it is certain that these translations determined the direction and frame of the first Turkish novels.

Two important writers of the Tanzimat novel, Ahmet Mithat Efendi and Rezaizade Mahmut Ekrem, depicted westernization as a main problem in their works. Ahmet Mithat Efendi created the character Felâton Bey in the novel *Felâton Bey ile Râkım Efendi*, and Rezaizade Mahmut Ekrem used the character Bihruz Bey to discuss westernization in *Araba Sevdası*. In both novels, the heroes, who are the representatives of false westernization, that is, the alafraŋga dandyism, are often described by the authors using negative adjectives. It is true that neither writer has witnessed the pressures of social life, the ideology, epistemology, and psychology of the period. The main shortcoming of both writers' attitudes toward the heroes of the novels is that Felâton Bey and Bihruz Bey are not only flawed westernized characters but also flawed Oriental characters. This is due to the fact that in the process of westernization, society and the individuals are tied to their own cultural resources. The ideological attitudes of the writers of this period are quite sophisticated. Tanzimat intellectuals also have a share in the birth of the type of protagonists represented by Felâton Bey and Bihruz Bey. Therefore, western dandyism is a natural consequence of the ideological, epistemological, and psychological environment that the state's apparatuses and intellectuals have prepared together.



As we can see in the examples of Felâtun Bey and Bihruz Bey, the protagonists criticized in the novels of this period have some common characteristics. The members of this type of group are rich, spendthrift, lazy, and wannabe. They try to speak French and claim to know the language but they cannot speak it properly. They do not read books but they always keep a book with them and they have the appearance of readers. They have completely misunderstood westernization. Their perceptions and inferences are superficial and their mental development is not directly proportional to their age. In fact, they are extremely naive. The members of this type of group live superficially in the East-West duality. They do not have enough hardware for the values of two civilizations. However, this is understandable given the conditions of the period.

In spite of all this, the two novels we have mentioned are important in that they are the first works in which the alafanga dandyism, negative westernization, and the East-West conflict are discussed. The heroes of the two novels are representatives of the superficial characteristics of the East-West conflict. These characteristics will gain depth depending on the culture recorded by the Turkish novels in the future.

## GİRİŞ

Tanzimat dönemi modernleşme teşebbüslerinin edebiyata yansımalarını, farklı edebî türler üzerinden izlemek mümkündür. Bu dönemde kaleme alınan romanlar, bir taraftan Batılılaşma hamlelerini gösterime sunan özellikleri, bir taraftan da yerliliği yansıtan tarafları ile hem biçimsel, hem de içerik bakımından “arada kalmışlığın” göstergeleri olmuşlardır. Cemil Meriç roman için; “... bu edebî tür, bir buhranın, bir uyuşmazlığın, reelle ideal arasındaki bir nispetsizliğin çocuğu. İçtimai bir sıhhsizlik, hiç değilse, bir tedirginlik alâmeti. Sınıf kavgaları ile sahneye çıkışı bundan. İnanmış bir toplumda, pürüzlerini yok etmiş bir toplumda, hayalî çözüm yolları aramaya ihtiyaç duymayan bir toplumda romanın ne işi var?” (Meriç, 1998, s. 287–288) der. Bu değerlendirme, Türk romanının doğuşunun Tanzimat yıllarına denk gelmesinin bir tesadüf olmadığını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Cemil Meriç’in hükümlerinin aynen Tanzimat için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Gerçekten de Tanzimat, bir buhranın, bir uyuşmazlığın, reelle ideal arasındaki nispetsizliğin çocuğudur ve ortada *ıçtimai bir sıhhsizlik, hiç değilse bir tedirginlik* olmasa Tanzimat’a ihtiyaç duyulmayacaktır. Bu noktada Türk romanı ve Tanzimat’ı doğuran şartların Batı’daki anlamıyla -sınıf kavgası dışta tutulursa- aynı oluşuna şaşmamak gerek. Buna rağmen Berna Moran’ın da dediği gibi; bizde roman, Batı’da olduğu gibi feodaliteden kapitalizme geçiş döneminde burjuva sınıfının doğuşu ve bireyciliğin gelişimi sırasında tarihsel, toplumsal ve ekonomik koşulların etkisi altında yavaş yavaş gelişen bir anlatı türü olarak ortaya çıkmamıştır (Moran, 1994, s. 9). Burada üzerinde durulması gereken şey, kapitalizm ve modernizmin aynı bilincin ürünü olduklarıdır. Her ikisinde de insanla eşya arasındaki ilişkinin yeniden ve aynı yönde düzenlenmesi söz konusudur. Dolayısıyla Berna Moran’ın tespiti doğru olmakla beraber eksiktir. Tanzimat’ın bir modernleşme projesi ve girişimi olduğu gerçeğini göz önünde bulundurursak hiç değilse kapitalizmi doğuran bilince benzer bir bilincin varlığından söz etmek mümkün olabilir. Öte yandan her ne kadar bizde roman, Batı’dan yapılan tercüme ve taklitlerle başlasa da, Türk aydını ve okuyucusunun, Tanzimat döneminde roman öncesi anlatılarla tatmin olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır. Klasik Türk şiirinde öteden beri baş gösteren çözülme ve gözden düşme, anlatı geleneği çerçevesinde düşünülürse, mesnevînin gündemden düşmeye başlaması da, Türk aydınının geleneksel anlatılarla tatmin olmayan bir psikoloji içine girdiğini göstermesi bakımından manidardır. Dolayısıyla, geleneksel anlatı türleri ya hayattan çekilecek ya da ister istemez başka bir türe evirilecekti. Batı’dan roman türünün alınması bu noktalar göz önünde bulundurulduğunda daha anlamlı bir hâl olacaktır.

Batı’da ortaya çıkış kıstasları esas alındığında, romanın Türkiye’de doğuşunun doğal bir süreçten sonra gerçekleşmediği söylenebilir. Toplumumuzun romanla tanışması, Batı’da gerçekleştiği gibi kapitalizmin yükselişı, burjuva sınıfının oluşması ve ferdiyetçiliğin gelişmesiyle alâkalı bir durum değildir. Romanın ortaya çıkışı gerçekten de Batı’nın burjuvalaşmasıyla paralel gelişen bir hadisedir ve Jale Parla’nın deyişimiyle yeni bir ideolojinin (liberalizmin) ve yeni bir epistemolojinin (ampirik pozitivizmin) temel ilkelerini

yansıtır (Parla, 2006, s. 9). Ancak bir türün oluşumunun toplumsal ve tarihsel şartlarının başka, o türü tanımanın başka bir şey olduğunu unutmamak gerekir. Bu tür bir yargı, toplumumuzun roman türüyle tanışması için toplumsal ve tarihsel birtakım aşamalardan geçmesi gerektiğine işaret ediyor. Bu gerçeği dikkatimizden uzak tutmayarak Türk romanının Batılılaşmanın ve değişen şartların bir sonucu, bir yönü olarak Şemsettin Sami, Nâmık Kemal, Ahmet Mithat gibi yazarların eliyle çeviriler ve taklitlerle başladığı gerçeğini tekrarlayalım (Moran, 1994, s. 9). Batılı anlamda roman ve hikâyelerin ortaya çıkmasından hemen önce klasik edebiyat anlayışından modern anlayışa geçişin izlerini bünyelerinde taşıyan bazı ara dönem eserlerinin de kaleme alındığını unutmamak gerekir. Emin Nihat Bey'in *Müsameretnâme'si*, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi* ve Ermeni harfleriyle basılmış bazı hikâyeler bunlar arasındadır (Enginün, 2006). Bu eserler, bizde Batılı anlamda romanın birden ortaya çıkmadığını, az da olsa bir geçiş, bir hazırlık döneminin yaşandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Türk romanının ortaya çıkış sürecinde çevirilerin de önemli bir rolü olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir. Bu çeviriler vasıtasıyla bir yandan Türk yazarı tür hakkında bilgi ediniyor, bir bakıma romancı olma yolunda adımlar atmaya başlıyor, bir yandan da Türk okuyucusu romanla tanışıyor ve okuyucu olarak yetişiyordu. Dolayısıyla ilk Türk romanlarının istikametini ve çerçevesini bu tercümelerin belirleyeceği muhakkaktır. Böyle olmakla birlikte ilk romanlarımızda klasik anlatı geleneğimizin çeşitli yönlerden etkisinin devam ettiğini görürüz. Gerek halk hikâyelerinin, gerekse de divan edebiyatı çerçevesinde yazılan manzum hikâyelerin etkisinin ilk romanlarımızda konu, anlatım biçimi ve üslûpta etkisini sürdürdüğünü görürüz. Robert P. Finn'in deyişiyle; İlk Türkçe romanlar, Fransız örneklerinden yola çıksalar da hem şekil, hem gelişme açısından Yakındoğu hikâye geleneği ile klasik Osmanlı şiirinin, yani divan geleneğinin zengin entelektüel içeriğinden kaynaklanan birtakım örnekleri de barındırırlar (Finn, 1984, s. 9). Bunun böyle olmasının izahı değişik birçok açıdan yapılabilir elbette. Ancak Osmanlı aydınının zihinsel ikiliğini göstermesi bakımından da ayrıca bir önem taşır ve bu durum son derece doğal kabul edilmelidir. Öte yandan, romancının muhatabı olan kitlenin de belli alışkanlıklarının olduğunu, bu alışkanlıklardan bir anda kurtulmanın mümkün olmadığını da unutmamak gerekir.

Tanzimat romancısının temel problemlerinden biri de okurun eğitimi problemidir. Tanzimat romancısının, okurunu eğitirken, onun anlatı alışkanlığını radikal bir biçimde ortadan kaldırması mümkün değildi. Geleneksel anlatım biçimlerinin önemi bu noktada bir kat daha artmaktadır. Tanzimat romancısı, okurunu başka bir dünyanın anlayışını, duyusunu yansıtan Batılı romanın dünyasına çekebilmek için bir ara yol bulmak zorundaydı. Bu yolu da şekillendiren yine kitlelerin kültürel ve edebî birikimi olacaktır. Romancının muhatap kitlesini halk ve divan edebiyatı geleneğine bağlı, birikimlerini bu iki geleneğin nispeten farklı kuralları içinde edinmiş iki ayrı kitle oluşturmaktadır. Dolayısıyla okura ulaşmanın ya da okuru yeni türe çekmenin yolu, bu iki birikimin de Batılı romanla bir arada yorumlanmasıdır.

Ahmet Mithat, Şemsettin Sami ve Namık Kemal gibi roman türünde eser veren ilk yazarlarımızın, roman ve geleneksel anlatı türleriyle ilgili görüşleri, Tanzimat aydınının psikolojisinin hatta epistemolojisinin belirlenmesi açısından önemlidir. Berna Moran'ın da işaret ettiği gibi Şemsettin Sami, "Şiir ve Edebiyattaki Teceddüd-i Âhirimiz" adlı yazısında geleneksel anlatılarımızı kaba ve çocukça şeyler olarak niteler. Aynı yazıda Batı ile Doğu'nun çeşitli açılardan karşılaştırıldığını görürüz. Medeniyet açısından Batılıların çok gerisinde olduğumuzu, kendimize has bir yol tutmaya muhtaç olmadığımızı, herkesin gittiği yol ortadayken başka yol aramaya lüzum olmadığını söyledikten sonra Şemsettin Sami şöyle devam eder:

"İçimizde ümem-i garbîyenin elsine ve ahvâline vâkıf olmayan bazı adamlar onların vapurlarını, demiryollarını, telgraflarını ve masnûatlarını ve sair maddî ve zâhirî eserlerini görerek, yalnız sanayî'de kemallerini teslim ederlerse de ulûm ve maârifte ve hele şiirde, edebiyatta, tarihte, mantıkta, sarf ve nahiv ve maânîde bizim ka'bımıza varmaktan çok geri ve dûn bir mertebede bulduklarına mutekiddirler ve bu zehâb-ı bâtıllarını tashih etmeğe de rıza ve arzuları olmayıp, bu fikirlerinde o kadar mutmain görünürler ki kendilerine her ne kadar aksi edille ve âsâr gösterilse, yine inanmazlar ve bildiklerinden caymazlar" (Sami, 1994, s. 321).

Şemsettin Sami, medeniyetin tek yönlü bir olgu olmadığını, tekniğin bunun sadece bir tarafı olduğunu vurgulayarak, meseleye sadece teknik açıdan yaklaşanları eleştirir ve sosyal ilimler ve eğitim alanında da Batılıların bizden çok üstün olduklarını iddia eder. Yazının devamında ise Batılı yazar ve şairlerin eserleriyle bizim geleneksel anlayışımızı karşılaştırır. Şemsettin Sami'nin söz konusu yazısı, Tanzimat aydınının Batı karşısındaki psikolojisini ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu yazının arka planında büyük bir yenilgi psikolojisinin yattığı ve bu yazının sahibinin karşısındakine nazaran daha aşağı bir seviyeden konuştuğu açıktır. Bu psikoloji, hâkim bir psikolojidir ve Tanzimat aydınından Meşrutiyet ve Cumhuriyet aydınına hatta günümüz aydınına kadar sirayet etmiştir.

Namık Kemal de romanla ilgili düşüncelerini kaleme alırken geleneksel anlatı türlerine temas eder ve onlarla ilgili görüşlerini sergiler. Romanın yeniliğine vurgu yaptıktan sonra eski eserlerimiz arasında *İbret-nümâ*, *Muhayyelât* ve *Aslı ile Kerem*, *Ferhad ile Şîrîn* gibi birtakım hikâyelerin olduğunu söyler ve romanın kendine göre tarifini verir: "...romandan maksad güzerân etmemişse bile güzerânı imkân dâhilinde olan bir vak'ayı ahlâk ve âdât ve hissiyât ve ihtimâlâta müteallik her türlü tafsilâtıyla berâber tasvîr etmektir" (Yetiş, 1989, s. 347). Namık Kemal'in roman için yaptığı tarifi öncesinde; *Fakat kitabhâne-i âdâbımızda mevcud olan birkaç tercümeden anlaşılacağı vechile* demesi bu tarifi kaynağının da Batı'dan yapılan tercüme olduğunu gösteriyor. Bu tariften sonra eski şiirimize yaklaşım tarzını geleneksel anlatılarımıza da uygular ve hikâyelerimizin olağanüstülük özelliğinden hareketle şiddetli bir eleştiri getirir:

“Halbuki bizim hikâyeler tılsım ile define bulmak, bir yerde denize batıp sonra müellifin hokkasından çıkmak, âh ile yanmak, külünk ile dağ yarmak gibi bütün bütün tabî’at ve hakikatın hâricinde birer mevzu’â müstenid ve sûret-i tasvîr-i ahlâk ve tafsîl-i âdât ve teşrîh-i hissiyât gibi şerâit-i âdâbın kâffesinden mahrûm olduğu için roman değil koca karı masalı nev’indedir” (Yetiş, 1989, 347–348).

Bu eleştiriye hâkim olan bilincin, tabiatı ve gerçekliği öne alan bir bilinç olduğu açıktır. Bu bilincin, Namık Kemal’in “kocakarı masalı” dediği anlatıların yaratılmasına, yaşatılmasına ve aktarılmasına aracılık eden bilinçle çok farklı olduğu da ortadadır. Bu bile Tanzimat aydınının içine düştüğü ikilemi ortaya koymak için yeterli bir örnektir. Çünkü *Renan Müdafaa-nâmesi* ile İslâmiyet’i savunan bir bilincin aynı zamanda İslâm medeniyeti dairesinde teşekkül etmiş olan edebî eserlere ve bu medeniyetin edebiyat anlayışına bu kadar şiddetli saldırmasının başka türlü izahı mümkün görülmemektedir. Her iki yazarın da gerçekliğe, inandırıcılığa vurgu yaptıklarını görüyoruz. Bunun, dünyayı yeni bir algılaya ve yorumlama şekli olduğu açıktır. Osmanlı aydını artık dünyaya gerçekliğin -tarifini kendi medeniyetinin ötekisi olan bir medeniyetin yaptığı- penceresinden bakacaktır. Bu bakış açısına uymayan şeyleri şiddetle reddedecek ve aşağılayacaktır. Osmanlı aydını kendi içinde bir zihniyet devrimi gerçekleştirmektedir. Her devrim gibi bu devrim de sancılı olacak, birtakım travmalar yaratacak; yerleşmesi, içselleştirilmesi zaman alacaktır.

Tanzimat Fermanı, Batılılaşmanın devlet eliyle tescili anlamına geliyor ve bu yöndeki girişimlere meşruluk kazandırıyordu. Fermanın ilanı ile birlikte o güne kadar Osmanlı için “yabancılık” ve “düşmanlık” kavramlarını içinde barındıran hatta “kâfir” olarak nitelenen, dolayısıyla “öteki” konumunda olan bir kültür ve medeniyete doğru bir yönelişin gerekliliği açık açık itiraf ediliyordu. Üstelik bu, varoluşu sürekli kılmak için yapıyordu. Diğer bir deyişle, törenselleşen bir yenileşme görüntüsünün arkasında uğursuz bir yenilmişlik ve yabancılaşma duygusu yatıyordu (Parla, 2006, s. 10). Tanzimat’ın amacının ne olduğunu Jale Parla, Şinasi’ye yaptığı bir atıfla şöyle açıklar: “Şinasi’nin deyişle Asya’nın akl-ı pirânesi ile Avrupa’nın bir-i fikrini izdivaç ettirmek” olduğuna göre; Asya’nın erkek, Avrupa’nın kadın olarak şahıslandırıldığı bu evlilik eğretilmesinde egemen olan, Doğu’nun mutlakçı düşünce sistemidir. Jale Parla yazısının devamında Namık Kemal’den de bir örnek vererek Tanzimat yazarlarının Batılılaşmayı erkek egemen bir evlilik birleşmesinin edilgin ögesi olarak gördüklerini söyler (Parla, 2006, s. 17). Bu tespitten de anlaşıldığı gibi, Tanzimat yazar ve aydınlarının zihninde eşitlikçi bir Batılılaşmanın olmadığı açıktır. Böyle bir yaklaşıma sahip bir ruhun çatışma düşüncesini kendi içinde barındırdığı da muhakkaktır. Dolayısıyla ilk dönem Türk romanlarının temel meselesini Batılılaşmanın, Doğu-Batı çatışmasının oluşturması kaçınılmazdır. Batılılaşmanın doğrudan romanın dünyamıza giriş sebebi olması da bu durumu kaçınılmaz kılmaktadır.

Ahmet Hamdi Tanpınar’ın da dediği gibi bu dönem yazarlarımız romancı muhayyilesiyle doğmuş yazarlar değillerdi (Finn, 1984, s. 17). Buna toplumsal şartların

romanın gelişmesine uygun olmamasını, ortada bir roman hatta ciddi bir nesir geleneğinin bulunmamasını da eklersek, dönem yazarlarının kahraman yaratma konusunda neden yetersiz kaldıklarının izahı daha kolay olur. Bunun yanı sıra da dinî ve ahlâkî anlayışın ifşayı yasak eden yaptırımlarını da burada zikretmekte fayda vardır. Dolayısıyla dönem romanlarında Tanzimat'ın, Batılılaşma sorununun insanlar üzerinde yarattığı kültürel ve ahlâkî bunalımın, parçalanışın, kopuşun, yabancılaşmanın tam olarak yansıtıldığından bahsetmek mümkün görünmüyor. Bu dönem romanlarında karakter yaratma hususunda ciddi teknik problemler olmakla beraber, bu çatışmayı yansıtma noktasında büsbütün başarısız saymak da doğru değildir. Ancak kendi şartları ve imkânları içerisinde dönemin ruhunu yansıtan birtakım kahramanlardan söz etmek mümkündür.

Ahmet Hamdi Tanpınar, Tanzimat sonrası devirden söz ederken, bu devrin bir özelliğinin de memlekette gittikçe kuvvetini arttıran bir ikiliği doğurması ve bu ikiliğin memleketin manzara ve ruh bütünlüğünü kırması olduğunu belirtir. Bugün bile halk dilinde ve hatta fikir hayatında o zamanlardan kalan “alafranga” ve “alaturka” (mûsikîde olduğu gibi), “eski” ve “yeni” (zihniyet meselelerinde) tabiriyle ifade edilen bu ikilik realitesinin Tanzimat'ın en büyük fatalitesi olduğunu öne sürer (Tanpınar, 1988, s. 136). Tanpınar'ın bahsettiği ikilik, en genel anlamıyla Doğu-Batı ikiliğidir. Yukarıda örnek olarak verilen ikiliklerden alafranga ve yeni, Batı'yı; alaturka ve eski, doğrudan Doğu'yu çağrıştırmaktadır. Tanzimat'tan günümüze kadar sosyal hayatın bütün alanlarında farklı ölçülerde de olsa kesintisiz bir biçimde varlığını hissettiren bu ikilik, doğal olarak ilk andan itibaren edebiyatı da etkisi altına almıştır.

Türkçede ilk romanın yazılışı Batılılaşmanın resmî olarak kabulü anlamına gelen Tanzimat'ın ilanından otuz küsur sene sonra, 1872'dedir. Bir edebî tür olarak romanın, doğuşunun Batı'da burjuvalaşmayla eş zamanlı olduğuna, yeni bir ideolojinin (liberalizmin) ve yeni bir epistemolojinin (ampirik pozitivizmin) temel ilkelerini yansıttığına (Parla, 2006, s. 9) yukarıda değinmiştik. Burada üzerinde durulması gereken iki kavramdan biri olan liberalizm; devlet, toplum ve birey arasındaki tüm ilişkilerde bireyin hak ve özgürlüklerini öne çıkaran; her bireyin vicdan, inanç ve düşünce özgürlüğünün tanınması gerektiğini savunan (Güçlü, Uzun, Uzun ve Yolsal, 2003, s. 890) bir öğretilerdir. Ampirik pozitivizm ise; “her türden bilgi araştırmasının kayıtsız koşulsuz olgulara ya da gerçeklere dayandırılması gerektiğini savunan; bilgi edinme sürecinde yalnızca olgular dünyasını, onun temelini oluşturan deneye açık yasaları esas alan; kurgusal metafiziğin açıklamalarının ilkece doğrulanıp sınamaya açık olmadıklarından ötürü anlamsız olduklarını ileri süren; deneyle denetlenemeyen soruları sözde sorular olarak niteleyen; yanıtı sorunun kendisinde içermeyen soruları gerçek soru olarak görmeyerek bütün metafizik soruları dışlayan...” (Güçlü ve ark., 2003, s. 1060–1061) felsefe anlayışdır. Liberalizm ve ampirik pozitivizmin ilkelerine dikkat edecek olursak, her iki öğretinin de sekülerizasyona hizmet ettiğini görebiliriz. Bu noktada Tanpınar'ın bahsettiği ikiliğin dönemin aydınları açısından epistemolojik bir ikilik özelliği de taşıdığı söylenebilir. Tanzimat dönemi romancı, yazarken bir yandan içinde büyüdüğü anlatı geleneğinin pozitivist olmayan ilkeleriyle, bir

yandan da Batılılaşmanın, çağdaşlaşmanın bir gereği olarak gördükleri romanın seküler ilkeleriyle kuşatılmış durumdaydı. Sosyal hayatın bütün alanlarına sirayet eden bu ikiliği Daryush Shayegan bir Doğulu düşünür olarak şu şekilde ifade eder;

“Düşünce ustalarım öteki dünyada daha çok mevcut olabilmek için bu dünyadan çekilmemi öğütlerken, modern ustalarım, aksine, deneyile doğrulanmayan hiçbir şeyi kabul etmememi, dogmacı a priori’lerden ve arzularını gerçeklik zanneden düşlerden kendimi sakınmamı öğütlerler” (Shayegan, 2002).

Shayegan’ın “düşünce ustalarım” dediği ustaların, Doğu’nun hikmet söyleyen mutasavvıfları olduğunu öğütlediklerinden çıkarabilmek mümkündür. Türk aydınının gerek Tanzimat döneminde, gerekse de günümüzde içinde bulunduğu epistemik bunalım Shayegan’ın ifade ettiği durumla benzerlik arz etmektedir. Bir farkla ki, Tanzimat aydınları içinde buldukları durumun Shayegan kadar farkında değillerdir. Jale Parla konuya dair; “Tanzimat’ın Osmanlı kültürel yaşamında Doğu ve Batı normları arasında bir ikilem yarattığına ilişkin yaygın bir kanı giderek klişeleşti ve Tanzimat kültürünün ‘ikilemli bir kültür’ olarak damgaladı. Oysa böyle bir ikilem var gibi görünse de, Beşir Fuad’a kadar Tanzimat yazarlarının bu tür bir ikilemden ciddi biçimde etkilendiklerini, hatta ikilemin kutupları arasında gidip geldiklerini bile söyleyecek durumda değiliz” (Parla, 2006, s. 9) der ve Orhan Okay’ın “mülemma” tespitinin daha geçerli olduğunu ileri sürer. Kanaatimizce Okay’ın yaptığı “mülemma” tespiti bu ikilemin varlığını zayıflatmaktan çok kuvvetlendiren bir tespittir.<sup>1</sup> Mülemmanın sözlük anlamı, renk renk, alacalı demektir. Edebiyatta, Türkçe, Arapça ve Farsça mısralardan oluşan şiirlere mülemma denirdi. Daha çok gazel nazım şeklinde kullanılan mülemmada beytin bir mısrai Türkçe ise diğeri Arapça ya da Farsçadır. Üç dilin birden kullanılmasına çok az tesadüf edilmiştir (Pala, 2002, s. 352). Görüldüğü gibi, mülemmada dilin ya da renklerin iç içe girmesi, kaynaşıp yeni bir bütün oluşturması söz konusu değildir. Ancak renkler ya da mısralar farklı ve yan yana/alt altadır. Okay, iki kültürün aynı bünyede olmalarına rağmen, iç içe girip yeni bir bütün oluşturmadan devam ettiklerine vurgu yapıyor. Okay’ın da vurguladığı gibi bir sentezden söz etmek mümkün değildir. Şu halde, iki renk aynı bünyede de olsa kendi özelliklerini sürdürmektedir. Tanzimat aydını bu iki rengin birine (Osmanlı kültürüne ve Osmanlı’nın ait olduğu medeniyete) organik olarak bir bağ ile, diğesine ise (Batı kültür ve medeniyetine) yenilik iştiyakıyla bağlıdır. Bunun bir anlamı da iki kültür dairesine tam olarak bağlanamamaktır. Dolayısıyla dönemin aydınlarının, mülemmayı oluşturan iki rengin birleştiği/ayrıldığı çizgide durduklarını –bilinçli ya da bilinçsiz- söylemek daha doğru olacaktır. Bu da Parla’nın ikilemle ilgili tereddüdünün geçerliliğini azaltmaktadır.

1 Okay’ın konuyla ilgili tespiti şu şekildedir: “Tanzimat devrinin hususiyetlerinden biri de Doğu ve Batı medeniyetinin, âdetlerinin, kültürlerinin birbirine karışmasıdır. Buna bir sentezden ziyade eski tabiriyle mülemma demek daha yakışır. Bir kültür unsurunu benimsemek değil, sadece beğenmek, eskiden de vazgeçememek, fakat bir terkibe ulaşamamak. İşte Tanzimat’ın mülemması budur.” Bkz. Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Mithat Efendi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991, s. 343.

Tanzimat aydınının zihinsel dünyasındaki bu ikilemin eserlerine yansması kaçınılmazdır. Türk romanının ilk döneminin temel karakteristiklerinden birini de bu ikilik teşkil eder.

### **Kùltürel Bocalamanın Edebiyattaki İlk Aktörleri: Felâton ile Bihruz**

Batılılaşma meselesine bir tip etrafında temas eden ilk eser *Felâton Bey İle Râkım Efendi*'dir. Eserin kahramanlarından Felâton Bey, genel olarak alafranga züppe tipinin prototipi olarak kabul edilir. Bununla birlikte "Felâton, Tanzimat kuşağının, yönetime ya da topluma herhangi katkıda bulunmadan, sürekli genişleyen bürokrasinin saflarında kendine yer bulmuş, ölçülü bir serveti olup iyi bağlantılar kurmuş genç adamlarının tipleştirilmiş halidir" (Evin, 2004, s. 111). Ahmet Mithat Efendi'nin adıyla özdeşleşen roman, iki zıt karakterin Batılılaşma anlayışını ele alan, onların şahsiyetleri ve yaşadıkları olaylar etrafında doğru ve yanlış Batılılaşmayı göstermeye; doğru Batılılaşmanın yollarını gösterip öğretmeye çalışan bir eserdir. Eser, "Felâton Bey'i tanır mısınız?" sorusuyla başlar. Böylece, daha eserin girişinde Ahmet Mithat'ın romancılığının özelliklerinden biriyle karşılaşmış oluruz. Felâton Bey, Tophane'de oturan Mustafa Merakî Efendi'nin oğludur. Mustafa Merakî Efendi, Merakî lâkabını her şeye "merakımdır" dediği için almıştır. Mustafa Merakî'nin karısı, kızını (Mihriban) doğururken ölmüştür. Mustafa Efendi, Üsküdar'daki evinden Beyoğlu'na taşınır ve alafranga bir hayat yaşamaya başlar. Ancak yüzeysel bir yaşayıştır bu. Çocuklarını da kendisi gibi yetiştirir, onların da kendisi gibi her modayı takip eden tipler olmasına zemin hazırlar. Ancak onların eğitimiyle yeteri kadar ilgilenmez. Felâton Bey bir ara kaleme girer fakat düzenli bir şekilde devam etmediği için oradan da bir şey öğrenemez. Babasından kalan mirası har vurup harman saçarak harcamakta, gününü gün etmekle meşgul olmaktadır. Doğru dürüst bir meslek sahibi olamayan Felâton Bey, günlerini çeşitli eğlence ve dinlencelere taksim etmiştir; Cuma ve pazar günleri seyir yerlerine gider, bunları takip eden günlerde dinlenir. Salı günü ziyaretlere tahsis edilmiştir, çarşambaları ise kaleme uğrar. Ancak kalemde daha çok diğer günler neler yaptığını anlatmakla vakit geçirir. Kız kardeşi de ondan pek farklı değildir. Mihriban Hanım, her şeyi hazır alan, el işi yapmayı bilmeyen, serbest bir kızdır.

Râkım Efendi ise Tophane'de kavalık yapan bir babanın oğludur ve babasını daha bir yaşında iken kaybetmiştir. Râkım Efendi, Salıpazarı'ndaki üç odalı bir evde annesi ve Fedayi adlı bir Arap cariye tarafından büyütülür. Fedayi evlere hizmetçiliğe giderek, annesi ise oya yaparak, dikiş dikerek evin geçimini sağlar. Bu iki kadın, Râkım'ı okutacak parayı bu şekilde kazanır. Râkım, Rüştüye'yi bitirdikten sonra Hariciye Kalemine kâtip olarak girer. Yirmi yaşına geldiğinde artık kültürlü ve birkaç yabancı dil bilen bir delikanlıdır. Bir yandan Türkçe dersi verip, bir yandan da Fransızca öğrenen Râkım, vaktini işte ve kitaplar arasında geçirdiği için ciddi bir masrafı olmaz. Fransızcadan çevirdiği bir kitap, ona ciddi miktarda bir para kazandırır, cebi para görür ve gazetelere çeviriler yapıp yazılar yazmaya başlar. Bu arada annesini kaybeder, biriktirdiği bütün parayla Fedayi kalfaya yardımcı olacak genç bir köle kız satın alır. Canan adını verdikleri bu güzel kızı yetiştirmek ve eğitmek, Râkım'ın başlıca işleri arasına girer. Canan da sürekli öğrenmek isteğiyle yaşayan bir kızdır. Yabancı



dil öğrenir, piyano kurslarına gider ve kısa sürede kültürlü bir hanım haline gelir. Daha sonra Râkım Efendi Canan'la evlenir.

Roman, iki zıt karakterin Batılılaşma anlayışını ele alan, onların şahsiyetleri ve yaşadıkları olaylar etrafında doğru ve yanlış Batılılaşmanın yollarını göstermeye çalışan bir eserdir. Türk romanının doğuşu veya erken dönemiyle ilgili bir çalışma yapılırken, *Felâtnun Bey ile Râkım Efendi*'den bahsetmeden bir sonuca gitmek mümkün gözükmemektedir. Bunun sebebi, eserin "gerçek anlamda bir çığır açmış olmasıdır" (Belge, 2003, s. 110). Onun çığır açıcılık özelliği, alafranga-aturka, Doğulu-Batılı, yerli-yabancı gibi bir ikilemi eserinin meselesi hâline getirmesinden, daha doğrusu bu ikilemi bir edebî eserde dile getirenlerin ilkleri arasında yer almasından ileri gelir. Bunun da ötesinde Ahmet Mithat Efendi bu eserde, bu ikilemin üzerinden giderek doğru Batılılaşmanın reçetesini vermeye çalışmıştır. Yani, eserde bu ikilemlerden birinin diğerine tercih edilmesi söz konusu bile değildir. Dolayısıyla çatışmanın temelini Batılılaşmak-Doğulu kalmak denklemi değil, doğru Batılılaşmak-yanlış Batılılaşmak denklemi oluşturur. Nitekim Berna Moran, Ahmet Mithat Efendi'nin toplumsal sorunlara temas eden eserlerini sayarak bunların en ilginçinin *Felâtnun Bey ile Râkım Efendi* olduğunu söyler ve ilginç saymasının iki nedenini şöyle açıklar: "Birincisi, Batılılaşma sorununu alafranga züppe tipini sergileyerek ele alırken, Türk romanında uzun yıllar kullanılan bu tipi ilk işleyen roman olması... *Felâtnun Bey ile Râkım Efendi*'yi ilginç bulmamın ikinci nedeni, Batılılaşma sorununun Türk romanının kişilerini, kuruluşunu belirlemede nasıl bir rol oynadığına, aşırı da olsa (daha doğrusu aşırılığından ötürü) iyi bir örnek oluşturması" (Moran, 1994, s. 38-39).

Berna Moran'ın "alafranga züppe tipi" dediği bu tip, Batılılaşmayı yanlış algılayıp yorumlayan ve uygulayan kahramanların genel adıdır (Alver, 2002, s. 252-266). Eserde yanlış Batılılaşmayı temsil eden Felâtnun ise alafranga züppenin prototipidir. Dolayısıyla bir bakıma bu tip, birtakım değişikliklerle karşımıza başka eserlerde Bihruz ve Meftun olarak çıkacaktır. Berna Moran, bu tipin geçirdiği gelişimi de ilginç bulur:

"Bu tipin geçirdiği gelişim ilginçtir, çünkü Felâtnun, Bihruz ve Meftun aynı kalıptan çıkmış gibi görünürlerse de, aslında farklı züppelerdir ve daha önemlisi bu tip 1920'lere kadar izlendiğinde Peyami Safa ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun romanlarındaki Batı hayranı yozlaşmış alafranga insanların Tanzimat'takilerden büsbütün farklı oldukları görülür. Böylece politik ve ekonomik koşulların değişmesi sonucu yeni bir alafranga tipin oluşumunu ve yazarların aşırı Batılılaşma sorununa yaklaşımlarının ideolojik bakımdan nasıl geliştiğini gözlemek olanağını buluruz" (Moran, 1994, s. 39).

Burada politik ve ekonomik koşulların yanı sıra Türkiye'de roman sanatının bu arada gösterdiği gelişimi de dikkate almak lazımdır. Çünkü Ahmet Mithat Efendi'nin yarattığı tipler, romanla yeni tanışan ve anlatma geleneği farklı olan bir toplumda yaratılmış tiplerdir.

Dolayısıyla ortaoyunu ve meddah geleneğinin etkisiyle ortaya karikatürize tipler çıkmıştır. Yakup Kadri ve Peyami Safa söz konusu edildiğinde ise Türk romanının geçirdiği tecrübeler devreye girer. Bu süreç içinde Türkiye’de roman sanatının ciddi atılımlar gerçekleştirdiği unutulmamalıdır. Öte yandan aynı zaman dilimi içinde Türkçe de roman dili olma yönünde ciddi mesafeler kat etmiştir. Dolayısıyla tipin gelişiminin ilginçliğinin, biraz da bu karikatürize tipin yerini roman sanatının imkânlarının iyi kullanılmasıyla “gerçekçi” tiplerin almasından kaynaklandığı söylenebilir.

Ahmet Mithat’ın ortaya koyduğu temel karşıtlık, tembellik ve israf ile çalışkanlık ve tutumluluk arasındadır. Yazarın gözünde Batılılaşmanın beraberinde getirdiği tüketim ekonomisine kendini kaptıranlara en iyi örnek, Batılı olmayı çok şık giyinmek, Beyoğlu’nda eğlenmek ve gösteriş yapmak olarak anlayan züppe tipi olduğu için, romanda müsrif adam, aynı zamanda alafranga züppeyi temsil eden Felâton olur” (Moran, 1994, s. 39). Felâton Bey’in karşısında ise, konuyla ilgili yazarların hemfikir oldukları gibi Ahmet Mithat Efendi’nin “alter ego”sunu temsil eden Râkım Efendi vardır. Ahmet Mithat Efendi, her fırsatta Râkım Efendi’den yana çıkar, onu koruyup kollar, adeta ona laf söyletmez. Zira “*Felâton Bey’le Râkım Efendi’de* Ahmed Midhat Efendi, karşısına idealindeki yerli, ideal Osmanlı tipi Râkım Efendi’yi çıkararak alafranga züppe Felâton’un davranışlarını, aşırılıklarını, gülünçlüklerini ve hazin sonunu keskin hatlarla, Râkım’dan yana taraf tutan bir alaycılıkla anlatır” (Andı, 1999, s. 119). Dolayısıyla yazarın sözcülüğünü üstlenen Râkım, Batı’nın ulaşılmış olduğu ilim seviyesine yükselmek için durmaksızın çalışırken bir taraftan da geçimini sağlar. Oysa romanda her türlü olumsuz davranışın taşıyıcısı durumundaki Felâton, yarım yamalak aldığı eğitimle Batılılaşmayı yanlış anlayan bir tip olarak sürekli karikatürize edilir (Tüzer, 2014, s. 144).

Daha isimlerin sembol değerlerinden başlayan bu karşıtlıkta geleneksel anlatılardan gelen düalist yapı hemen her safhada kendini ele verir. Olumsuz sıfatların hepsini üzerinde taşıyan Felâton Bey, bir bakıma bütün yönleriyle olumlu olarak gösterilen Râkım Efendi’nin, -Murat Belge’nin deyiimiyle- “ayakkabılarını parlatmak üzere kullanılan bir bez gibi yerlerde süründükten sonra cezasını görür ve her şeyini kaybeder” (Belge, 2003, s. 113). Böylece fonksiyonunu ifa etmiş olur. Onun asıl fonksiyonu doğru Batılılaşmayı belirginleştirmek için “öteki” konumunda durmaktır.

Felâton Bey tipi her ne kadar belli bir tercihin sahibi olduğu için çalışmamız açısından önemsiz gibi görünse de, buradaki tercih edişin geri planında ciddi bir fikir ve bilgi birikimi olmadığı için bizi onun tercihinin gerçeklik derecesi üzerinde düşünmeye sevk ediyor. Dolayısıyla bu tipin altı doldurulmamış bir alafrangalıklı ilgili yaptığı bir tercihin, tercihten başka bir şey olması gerekir. Ahmet Mithat Efendi, bu tipi yaratırken âdeta onu entelektüel bilgidenden hatta basit hayat bilgisinden bile mahrum bırakmıştır. Dolayısıyla onun iki kültür arasında mukayese yapacak yeteneği bile yoktur. Felâton Bey, Râkım Efendi ile birlikte döneminin sosyal psikolojisini, iki kültür arasında tercih yapmanın bir problem olarak belirmesini ortaya koymak bakımından ve tersinden de olsa o dönem aydınının doğru

Batılılaşma konusundaki düşüncesinin belirmesine hizmet etmesinden ötürü önemlidir. Ahmet Mithat Efendi, eser vasıtasıyla “hâce-i evvel” olarak doğru Batılılaşmanın formülünü vermektedir. Murat Belge konuyla ilgili şunları söyler: “Evet, onun döneminin ya da sonraki dönemlerin bilinen formülünün onun için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz: “Garb’ın ilmini ve fennini alalım, öğrenelim; ama kendi değerlerimizden, geleneklerimizden, inançlarımızdan kopmayalım.” Ahmet Mithat da -ötekiler gibi- dönüp dönüp bunu söylemiştir” (Belge, 2003, s. 113).

Felâton, mükemmeliyet timsali olan Râkım’ın tamamen ötekisi, yani olmadığı her şeydir. Batılılaşmaya heveslidir fakat bu hevesini yarım yamalak bir Fransızcayla ve en moda giysilerle Beyoğlu’nda gezerek tatmin etmeye çalışır.

“Tembeldir; Roman boyunca çalışırken hiç görmeyiz onu. Cahildir; her şeyi birbirine karıştırır; kendi kültürünü, dilini bile doğru dürüst bilmez. Çocuktur; Râkım’ın dediği gibi, başını sonunu düşünmeden hareket ettiğinden komik durumlara düşer. Müsriftir; çok para harcar. Saftır; kendisini gerçekten sevdiğini sandığı hoppa bir Fransız aktrise tutulmuştur; Râkım’ın uyarmasına rağmen bütün servetini onun uğrunda tüketir. Hem yazar, hem roman kişileri elbirliğince horlar, alay eder, eleştirirler onu. Felâton, Râkım’ın antitezidir. Görevi, 'ehl-i ırz, edib, mahcup, âlim, kâmil bir zat' olan Râkım’ı daha beyaz gösteren siyahı temsil etmektir” (İnci, 2005, s. 81–82).

Abdullah Uçman eserin önemini şu cümlelerle belirler:

“Görüldüğü gibi Felâton Bey ile Râkım Efendi romanı edebiyatımızda alafanga tipi işleyen ilk eser olması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Batılılaşmayı yanlış anlayan ve yanlış değerlendiren, bunları sadece giyim kuşam, eğlence ve Frenkçe kelimeler kullanmaktan ibaret gören ve böylece alafanga olduğunu zanneden bu tipin benzerleri, daha sonraki yıllarda başka romancılar tarafından da sık sık ele alınıp işlenecektir. Ahmet Mithat Efendi romanında alafanga tipin karşısına Batı kültürü ile Osmanlı kültürünü birleştirmiş ideal bir tip olan Râkım Efendi’yi çıkarmış, roman boyunca bu iki tipin birbirine zıt çeşitli vasıflarını mukayese etmek suretiyle de her iki tip hakkında okuyucuda belli bir kanaat uyandırmaya çalışmıştır” (Uçman, 2007, s. 113).

Ahmet Mithat Efendi, Râkım’ın kitabına uydurarak gerçekleştirdiği her şeyi makul karşılar. M. Fatih Andi, Râkım Efendi’nin ahlâk anlayışına dair Tanpınar’a da atıfta bulunarak şunları söyler:

“Zira Râkım Efendi hem eve aldığı cariyesini kendisine âşık ederek evlenir, hem de Buyoğlu’nda Frenk bir metresi (Jozefino’su) vardır. Evlendiği günlerde metresinden de bir çocuğu olur. Ama Ahmed Midhat Efendi, devrin alafanga âdâb-ı muâşeretinden ve Batılı “opportuniste” ahlâkından

behreyâb olan Râkım Efendi'sinden tarafa tavır koyar, onun bu kaçamaklarını gerçek alafrangalık'ın cilvelerinden görür. Yazara göre kahramanı 'Koca Râkım'dır, 'Bizim Râkım Efendi'dir" (Andi, 1999, s. 119).

Felâton Bey, daha romanın başından, babasının anlatıldığı kısımdan başlayarak sürekli kendisine olumsuz sıfatlar yüklenen bir roman kahramanıdır. Ahmet Mithat Efendi, Felâton Beyin babasının Üsküdar'daki evinden, varını-yoğunu ucuz-pahalı demeden satıp savarak sırf alafranga bir hayat yaşamak için Tophane'nin Beyoğlu'na yakın bir mahallesine yerleştini ifade eder, yeni muhitte kurduğu hayat tarzı, kızı ve oğluyla ilgili bilgiler aktarır. Arkasından da Felâton Bey'in babası Mustafa Merakî Efendi ile ilgili tafsilatın lüzumsuz olmadığını hatırlatır (Efendi, 2015, s. 8-9). Bütün bu tafsilat aslında; "Böyle babanın böyle oğlu olur" demek içindir. Roman boyunca çeşitli olaylar ve durumlar içinde Felâton Bey sürekli aşığılır, gülünç durumlara düşürölür. Yazar, Felâton Bey'in durumunun insani ve anlaşılabilir bir durum olduğuna dair en küçük bir ihtimale bile yer bırakmaz. Öte yandan yazarın da dâhil olduğu Tanzimat aydınlarının kahir ekseriyetinin alafranga eser verme heveslerinin, Felâton Bey ve babası Mustafa Merakî'nin psikolojileriyle örtüştüğünü de göz ardı etmemek gerekir.

Alafranga züppe tiplerinden biri de Bihruz Bey'dir. Bihruz Bey, Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* (1997) adlı eserinin başkahramanıdır. Eser 1896'da basılmıştır. Eserin hikâyesi son derece basittir. Amaç, dönemin İstanbul'unun Batılılaşmayla birlikte edindiği tüketim kültürünü yani savurganlığı ve tembelliği Bihruz Bey tipi vasıtasıyla gözler önüne sermektir. Eserde, Bihruz Bey'in Çamlıca Tepesi'nde yeni açılan bir mesire yerinde genç bir hanımla tanışması anlatılır. Genç hanımın adı Periveş'tir ve Bihruz Bey bu hanıma âşık olur. Bihruz Bey'in asil ve varlıklı bir ailenin kızı olarak hayal ettiği Periveş, aslında basit bir fahişedir. Bihruz, aşkından sararıp solmakta, acı çekmektedir. Sonunda Periveş'e bir mektup yazar. Bihruz Bey'in Keşfi Bey adında yalancılığıyla ünlü bir daire arkadaşı vardır. Bir gün Periveş'ten haber alamadığı için üzülen Bihruz'a onun öldüğünü söyler. Bihruz, büyük acılar içindedir ve ne yazık ki Periveş'in mezarının yerini bile bilmemektedir. Bir Ramazan akşamı Şehzadebaşı'nda dolaşırken aniden karşılaşırlar, Periveş'i önce sevgilisinin kız kardeşi zannederek yanına gider ve ona Periveş'in mezarının yerini sorar. Sonunda, gördüğü kızın Periveş olduğunu, dahası onun düşkün bir kadın olduğunu anlar. Büyük bir hayal kırıklığı ve Periveş'le yanındaki Çengi'nin hakaretleri ve gülüşmeleri arasında oradan uzaklaşır.

Romanın kahramanı yirmi üç-yirmi beş yaşlarında, bir vezir oğlu olan Bihruz Bey, yarım yamalak öğrenim görmüş bir gençtir. Vezir oğlu olması sebebiyle de dadıların, özel hocaların, uşakların ellerinde yetişmiştir. Yazları Çamlıca'da, kışları Süleymaniye'de oturan Bihruz, giyimde, gezmede modayı takip etmekte, lüks mağazalardan alışveriş etmektedir. Züppe olduğu için marka düşkünüdür. Pardösüsü, potinleri hep devrin ünlü markalarındandır. O da tüketim kültürünün esiridir ve sürekli alışveriş eder. Lüzumsuz yere çiftlerce ayakkabı, düzinelerce gömlek, kravat, çorap alır.

“Arabaya düşkünlüğü ise onun maddiyata ne kadar önem verdiğiine işarettir. Hayranı olduğu Batı’nın maddi özelliklerine aşırı bir tutkunluğu vardır, Batı’nın ondaki karşılığı çoğunlukla maddi yanadır; tüketim, giyim-kuşam ve bir de yeni adetlerin gündelik hayatındaki ağır yeri. Bu bakımdan Bihruz, tam bir Batıcı züppe tipini temsil eder. O bir uygarlık hastalığına yakalanmıştır; ait olduğu dünyaya yabancılaşmış ve hayran olduğu üstün bir uygarlığı taklide kalkışmıştır” (Alver, 2002, s. 259).

En büyük merakı ise pek zarif arabasıyla gezinti yerlerinde dolaşip kendini göstermek, herkesten daha şık giyinmek, Türkçe cümleler arasında Fransızca sözcükler kullanmaktır. Pek anlamasa da elinde bir Fransızca gazeteyle orada burada gözükmeyi, berber, garson, terzi ve kunduracılarla Fransızca konuşmayı sever.

“Bu, insana hemen Rus toplumunu hatırlatır ve birçok nitelikleri bakımından Bihruz Bey bir Türk Oblomov’u sayılabilir. İkisinde de uygarlık hastalığının aynı çeşidi görülür: kök ve kimlik yoksunluğu. Arada başka koşutluklar da bulunabilir; tutucuların Bihruz Bey’e karşı olan tepkileri Slavofillerin Batıcılara karşı gösterdikleri tepkiyi hatırlatır. Böylece Bihruz Bey sendromu kültürler arası bir boyut kazanıyor. Bunun çerçevesini ise geleneksel kültürlerin dağılması çizer” (Mardin, 1992, s. 38).

Bihruz Bey tipi, yalnız züppeliği yönüyle eleştirilen, alay edilen bir tip değildir. Berna Moran’ın da belirttiği gibi yazar, daha çok onun özendiği bir aşk çeşidiyle alay etmektedir. “Ama bu, Batı’ya özenmenin başka bir şeklidir. Zira bu aşkın kaynağı da romantik Fransız edebiyatıdır ve Bihruz işte bu Fransız romanlarının kahramanlarına hayrandır; onlara özenmektedir” (Moran, 1994, s. 58). Bihruz Bey, Periveş’le karşılaştığı andan itibaren kafasında bir roman kurgusu belirlemiştir. O andan itibaren kendisi de, Periveş de birer roman kahramanıdır. Bu, onun gerçeği algılamasına engel olmuştur. Dolayısıyla Bihruz Bey, en baştan beri aslında bir hayal dünyasında yaşamaktadır. “Bihruz, Namık Kemal’in *İntibah*’ında yerdiği, sonraları *Şık* ve *Şıpsıvdi* gibi romanlarda da karşımıza çıkan şımarık Osmanlı gencidir. Bu tipin ilk örneklerini meddah, Karagöz ve ortaoyunu gösterilerinde bulabiliriz” (Finn, 1984, s. 89).

Bihruz Bey de tıpkı Felâton Bey gibi, daha romanın başlangıcından itibaren mahkûm edilir. Yazarın, “Muhteşem Bihruz Bey” (Ekrem, 1997, s. 214) ifadesinden başlayan alaycılık, ilkokulu on altı yaşında ancak bitirliğini, babasının tayini esnasında tahsilinden geri kalmasını diye(!) annesiyle İstanbul’da bırakılışına, kaleme girişi, berbere gidişi, terziye elbise ısmarlayışı, süslü gezme ve Fransızca konuşma hevesine kadar devam eder. Bu bakımdan her iki yazarın kahramanlarına karşı tutumlarında bir paralellik vardır. Onlara göre Felâton ve Bihruz Bey gibi tipler, kendi toplumlarına yabancılaşmış, Batı’yı körü körüne taklit eden, Batıdan gelen her şeye karşı sorgusuz sualsiz hayranlık duyan tiplerdir. Bu tiplerin kendi kültürleriyle bağları kopmuştur. Başka bir kültürle aralarında bir bağ oluşturmak, daha

doğrusu o kùltürün dairesi içine girmek için çabalayıp durmaktadırlar. Kùltürel alt yapıları yeterli olmadığı için de, bu yeni kùltürün, yaşama biçiminin unsurlarıyla doğru irtibat kurmayı başaramamaktadırlar. Bu yanlış irtibat kurmalar, yanlış algılayıp yorumlamalar sonucunda ortaya bir şahsiyetten çok bir karikatürü andıran tipler çıkmaktadır.

## SONUÇ

Romanın, Türk edebiyatına girişı sancılı bir sürece tekabül eder. İlk dönem romanlarının doğru bir değerlendirmesi, bu sancılı sürecin bir yansıması olan yenilgi psikolojisinden, Batılılaşma hareketlerinin epistemolojisinden hatta ideolojisinden bağımsız yapılamaz. Dönemin en belirgin özelliği Doğu-Batı ikiliğidir. Kùltürel bocalamanın ve dũalitenin romandaki yansımasının, Tanzimat dönemi romanları söz konusu edildiğinde bu ikilik ve ikiliğin doğurduğu çatışma ekseninde gerçekteştiği görülmektedir. Bu çalışmada ele aldığımız Bihruz Bey ve Felâton Bey tiplerinde de gördüğümüz gibi, bu dönem romanlarında eleştirilen kahramanların ortak özellikleri, onların zengin mirasyedi tipler olmaları, Batılılaşmayı yanlış algılamaları, zihinsel gelişimlerinin yaşlarıyla orantılı olmaması, yüzeysel yaşamaları ve Doğu ve Batı medeniyetinin değerleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmamalarıdır. Her ikisinin de Batılılaşmayla ilgili tercihleri bilinçli değildir. Yaşadıkları durum tam bir arada kalmışlıktır. Dolayısıyla ne Felâton, ne de Bihruz çatışmanın iki kanadından birine mensuptur. Bu tipler, Batı algıları yüzeysel olduğu için kùltürel bocalama ve dũaliteyi de yüzeysel yaşayan tiplerdir. Ama tek sebep bu değerdir; Doğu algıları ve Doğu'ya dair bilgileri de son derece yüzeyseldir. Bunun böyle oluşunda dönem yazarlarının, devletin Batılılaşma kararını ve tutumunu desteklemelerinin ve bu süreçte toplumun ve bireylerin millî kùltürleriyle bağlarının koparılmasının da payı vardır. Kısacası iki medeniyete ve iki medeniyetin epistemolojisine dair yeterli donanımına sahip değillerdir. Meseleye böyle bakıldığında alafanga züppe tipinin doğal bir sonuç olduğu söylenebilir. Ancak devrin şartları göz önüne alınırsa, bunun anlaşılabilir bir şey olduğu da söylenebilir. Çünkü devrin aydınlarının bile bu dũalite karşısında çaresiz kaldıkları bir gerçektir. Dolayısıyla her iki romanda da sürekli hırpalanan bu iki tiplerle ilgili yazarlarının tutumunun insaf sınırları dairesinde olmadığını da söylemek mümkündür.

## KAYNAKÇA

- Alver, K. (2002). Züppeliğin sosyolojisi: Türk romanında züppe tipler örneği. *Hece, Türk Romanı Özel Sayısı*, 65–66–67, 252–266.
- Andı, M. F. (1999). *Roman ve Hayat*, İstanbul: Kitabevi Yayınevleri.
- Belge, M. (2003). Felâton Bey ile Râkım Efendi. *Kitaplık*, 61, s. 110–114.
- Efendi A. M. (2015). *Felâton Bey ile Râkım Efendi* (İ. Keskin, Haz.). İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Ekrem, R. M. (1997). *Araba sevdası*. İ. Parlatır (Ed.), *Bütün eserleri III* içinde (s. 205-445). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

- Enginün, İ. (2006). *Yeni Türk edebiyatı-Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Evin, A. Ö. (2004). *Türk romanının kökenleri ve gelişimi*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Finn, R. P. (1984). *Türk romanı (İlk dönem:1872-1900)* (T. Uyar, Çev.). İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S. ve Yolsal, Ü. H. (2003). *Felsefe sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Issı, A. C. (2002). Türk edebiyatının romanla tanışması. *Hece-Türk Romanı Özel Sayısı, 65-66-67*, s. 16-20.
- İnci, H. (2005). Felâton Bey'i tanır mısınız? *Kitaplık, 83*, s. 81-85.
- Mardin, Ş. (1991). *Makaleler 4-Türk modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (1998). *Kırk ambar, rümuze-ül edeb* (C. 1, M. A. Meriç, Haz.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, B. (1994). *Türk romanına eleştirel bir bakış 1, Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okay, O. (1991). *Batı medeniyeti karşısında Ahmed Mithat Efendi*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Pala, İ. (2002). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. İstanbul: L&M Yayınları.
- Parla, J. (2006). *Babalar ve oğullar Tanzimat romanının epistemolojik temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Shayegan, D. (2002). *Yaralı bilinç-geleneksel toplumlarda kültürel şizofreni* (H. Bayrı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Şemseddin Sami. (1994). Şiir ve edebiyattaki teceddüd-i âhirimiz. M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil ve Z. Kerman (Ed.), *Yeni Türk edebiyatı antolojisi* içinde (C. 3, s. 318-323). İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1988). *19'uncu asır Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Tüzer, İ. (2014). *Ahmet Mithat anlatılarında kimlik inşası ve modernizm*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Uçman, A. (2007). Türk romanında ilk alafanga tip: Felâton Bey. M. Armağan (Ed.), *Ahmet Mithat Efendi Kitabı* içinde (s. 105-114). İstanbul: Beykoz Belediyesi Kültür Yayınları.
- Yetiş, K. (1989). *Ölümünün 100. yıldönümü münasebetiyle Nâmik Kemal'in Türk dili ve edebiyatı üzerine görüşleri ve yazıları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.







## Cümcüme Sultan Hikâyesi'nin Kökeni Üzerine Bir Giriş Denemesi ve Anlatının Mensur Bir Yeniden Yazım Örneği

### *An Introductory Essay on the Origin of the Cümcüme Sultan and a Prosaic Rewritten Manuscript of the Story*

Meryem Babacan Bursalı<sup>1</sup>



#### ÖZET

Bu makale, Türk edebiyatı literatüründe *Cümcüme*, *Dâstân-ı Cümcüme*, *Dâstân-ı Cimcime Sultan*, *Hikâyet-i Cimcime Sultan*, *Kıssa-ı Cümcüme* gibi adlarla bilinen ve İsa Peygamber ile bir kuru kafa arasındaki konuşmayı konu edinen *Cümcüme* anlatısına odaklanmaktadır. Türk edebiyatında ilk örneğine Hüsam Kâtib'in yazdığı eserle rastladığımız bu anlatının, Doğu ve Batı Türkçesinde yazılmış mensur ve manzum birçok varyantı bulunmaktadır. İsa Peygamber karşılaştığı bir kuru kafanın öyküsü öğrenmek için Allaha dua eder ve duanın kabul edilmesi sonucu kuru kafa konuşmaya ve başından geçenleri anlatmaya başlar. Güçlü ve cömert bir hükümdarın öldükten sonraki hayatının ve cehennem tasvirlerinin yer aldığı bu anlatının Malay, Java ve Sunda dillerindeki örneklerinin yanı sıra Arapça, Farsça ve Çince yazılmış versiyonları da bulunmaktadır. Kökeni oldukça eskilere dayanan bu hikâyenin coğrafya, din ve kültür gibi etmenler sebebiyle bazı farklılıklar içerdiği de görülür. Bu çalışmada öncelikle anlatının kökeni hakkında bilgi verilmeye ve Türk kültüründeki yeri incelenmeye çalışılacaktır. Daha sonra ise tespit edilebilen on iki farklı anlatı üzerinden karşılaştırmalar yaparak anlatının hangi şekillerde karşımıza çıktığını analiz edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi'nde bulunan bir örneğinin transkripsiyonu yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Cümcüme Sultan, kuru kafa, İsa Peygamber, tercüme, yeniden yazım

#### ABSTRACT

This article focuses on the narrative of *Cümcüme*, an imagined dialogue between Jesus and a skull, known as *Cümcüme*, *Dâstân-ı Cümcüme*, *Dâstân-ı Cimcime Sultan*, *Hikâyet-i Cimcime Sultan*, or *Kıssa-ı Cümcüme* in Turkish literature. Hüsam Katib wrote the first Turkish version. Subsequent prosaic and poetic versions of the story were written and told in Eastern and Western Turkish languages throughout the centuries, including Malay, Java, and Sunda, Arabic, Persian, and Chinese. According to the narrative, Jesus prays to God to learn the story of a skull he comes across. The prayer is answered by means of the skull speaking and recounting its story. The skull describes the afterlife of a strong and generous ruler, who nonetheless ended in hell. The origin of the story dates back to very old times and differs according to geographical, religious and cultural contexts. In this article, I will first show the origin of the narrative in Turkish literature. Then I will compare twelve different versions and examine the formal and contextual changes. Finally, I will transcribe a manuscript from the Yapı Kredi Sermet Çifter Library.

**Keywords:** Cümcüme Sultan, skull, Jesus Christ, translation, rewriting

<sup>1</sup>Doktora öğrencisi, Boğaziçi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Meryem Babacan Bursalı,  
Boğaziçi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü, 34342, Beşiktaş, İstanbul, Türkiye  
E-mail: meryem.babacan@boun.edu.tr

Geliş tarihi/Date of receipt: 31.10.2018

Kabul tarihi/Date of acceptance: 27.11.2018

#### Atıf/Citation:

Babacan-Bursalı, M. (2018). Cümcüme Sultan Hikâyesi'nin kökeni üzerine bir giriş denemesi ve anlatının mensur bir yeniden yazım örneği. *TUDED* 58(2), 247-280.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2018-0008>

## EXTENDED ABSTRACT

The story named Cümcüme or Cimcime Sultan is a Turkish folk tale, variously classed as a saga, legend or parable. The story is a part of oral culture, handed down from its first Turkish version written by Hüsam Katib in AD 1368/H 770. The main theme is not exclusively Turkish. The theme exists in the literature of many cultures, especially Eastern and Asian, and throughout those traditions, the narrative transforms according to the geographical, religious and cultural contexts. Despite those differences, though, the principal narrative structure generally stays the same.

The first scripted version was discovered in the works of an 11th-century author, Abu Nuaym al-Isfahani. However, the story of Jesus and the skull, or Cümcüme Sultan has been a part of the oral culture in the Arabic literary tradition along the centuries.

Although the opening scene varies according to culture, it typically involves Jesus (or a comparable holy person) happening upon a skull, showing us the process of an adaptation depending on the culture.

Through the translation made by Hüsam Katib from a work arguably referred to Attar, the Cümcüme story enters in Turkish literature. In the intervening centuries, it has been rewritten many times in prose and poem. The versions, which are mostly found in the mecmuas and sagas, also give us an idea about the reading population. The manuscripts usually have grammatical mistakes and the prosody is flawed. Although the main theme is the largely the same in any given manuscript, the death of Cümcüme Sultan, the portrait of Angel of Death, the description of hell, and the information about the time and place can differ. In Arabic or Judeo-Arabic versions, the narrative has specific subjects like the layers of hell and the dead souls suffering there. These differences are the result of the cultural context. The narrative was based on a conversation between Jesus and the skull. In Turkish manuscripts the main elements are quite similar. At the beginning of the story, Jesus meets the skull and prays to God to learn its story. In response, the skull begins to talk and tell his story. Cümcüme Sultan was a wealthy and a generous ruler, but he didn't believe in the prophet of his time and was punished for his doubt with a horrible death.

In this part, the narrative describes the afterlife and hell in vivid detail. The sultan, who found himself in hell and suffered too much and prayed to God to born again as a man of faith. When his prayers come true, he came back to the world as a skull. After he meets Jesus, he believes in him and after a while dies as a faithful man.

The original story was named *Dâstân-ı Cümcüme*, *Dâstân-ı Cimcime Sultan*, *Hikâyet-i Cimcime Sultan*, and *Kıssa-ı Cümcüme*. In manuscripts found in libraries around the world, some claimed that Feridüddin Attar inspired Hüsam Katib and that this inspired the many Turkish versions of the story. But recent research shows that Attar's so-called Cümcüme-named work is dubious. Besides, the narrative has many older versions from different cultures.

In this article, I've studied three particular issues. First is the introduction of Cümcüme Sultan's story in literature and its effects on manuscripts throughout the centuries. Second, I will relate the story's origin. Then, I will focus on the the narrative's formal and contextual differences in the Anatolian region of Turkey.

In the last part, I will compare twelve detected rewritten texts and examine the differences between them. I will add a transcription of the prose version of Cümcüme Sultan from the Yapı Kredi Sermet Çifter Library. The manuscript in this library is a literal version of Cümcüme Sultan translated by Hüsam Katib. This prose version was custom-made to make the poetic narrative more apprehensible. In this manuscript, some suitable idioms and attitudes were translated into the Anatolian culture which proofs the text's accomplished adaptation. It could be defined as a tradaption example.

## GİRİŞ

Kaynaklarda Cümcüme veya Cimcime Sultan adıyla geçen anlatı; destan, hikâye, efsane, kıssa gibi çeşitli türlerle sınıflandırılan bir halk hikâyesidir. Türkçede ilk olarak 770/1368 yılında Hüsam Kâtib tarafından yazıldığı bilinen bu hikâye, sözlü kültürün bir ürünü olmasının yanı sıra yalnızca Türk kültürüne ait bir tema içermez. Özellikle Doğu ve Asya olmak üzere dünyanın çeşitli edebiyatlarında da izlerine rastlanılan bu anlatının varyantları, coğrafya, din ve kültür gibi etmenler sebebiyle bazı farklılıklar içerir; fakat bu farklılıklar anlatının ana yapısını bozmamaktadır.

Anlatı, Hazreti İsa ile bir kuru kafanın soru cevap şeklindeki konuşmaları üzerine kurulur. Türkçe yazılmış bütün varyantlarında anlatıdaki temel öğelerin benzerlik arzettiği görülür. Hazreti İsa'nın yolda yürürken bir kuru kafa görmesi ve bu kuru kafanın mahiyetini öğrenmek üzere Allah'a dua etmesiyle başlayan anlatı, Allah'ın bu duayı kabul etmesi ve kuru kafanın dile gelerek hikâyesini Hazreti İsa'ya anlatmasıyla devam eder. Zengin, güçlü ve halkına karşı çok lütufkâr bir hükümdar olan Cümcüme Sultan, yaşadığı zamanda gelen peygambere iman etmez ve bir gün hastalanarak ölür. Anlatının bu kısmında öldükten sonra yaşananlar ve cehennem tasvirleri büyük yer tutar. Çok azap çeken ve cehenneme giden padişah, tekrar dünyaya gelip mümin olmak için Allah'a o kadar çok yalvarır ki sonunda duası kabul olur ve dünyaya bir kuru kafa olarak geri döner. Hazreti İsa ile karşılaştığında da ona iman eder ve bir müddet daha yaşadıkdan sonra mümin olarak vefat eder.

*Dâstân-ı Cümcüme, Dâstân-ı Cimcime Sultan, Hikâyet-i Cimcime Sultan, Kıssa-ı Cümcüme*<sup>1</sup> gibi isimlerle Türkiye ve dünya kütüphanelerinde çok sayıda versiyonu bulunan bu anlatının kökeni hakkında mevcut çalışmalarda yer alan bilgi, Hüsam Kâtib'in bu hikâyenin konusunu Feridüddin Attâr'dan alarak genişlettiği ve bu sayede Türk yazı dillerinde çeşitli şekillerinin kaleme alındığı yönündedir. Ancak yapılan çalışmalar Attâr'ın böyle bir eserinin olup olmadığı konusunda kuşku yaratmakta ve anlatının çeşitli kültürlerde çok daha eski zamanlarda yazılmış versiyonlarının bulunduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada temel olarak üç nokta üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Öncelikle Cümcüme Sultan'ın bir anlatı olarak edebiyata nasıl girdiğine odaklanılacak ve anlatının kökeni hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.<sup>2</sup> Daha sonra ise Türkçedeki Cümcüme Sultan yayınları üzerinden bu anlatının Anadolu sahasında başka hangi şekillerde karşımıza çıktığı incelenecektir. Son kısımda ise tespit edilen on iki metin<sup>3</sup> üzerinden bir karşılaştırma

1 Arapça kökenli bir kelime olan Cümcüme'nin yurt dışındaki yayınlarda ve bazı kataloglarda "Gumguma, Cemceme, Ğemğeme, Jumjuma, Dzhumdzhuma" gibi çeşitli şekillerde yazıldığı görülmektedir.

2 Bu noktada, diğer araştırmalarla birlikte, en çok faydalandığım çalışma, Roberto Tottoli'nin kuru kafa motifinin ortaya çıkış ve gelişim sürecini incelediği "The Story of Jesus and the Skull in Arabic Literature: The Emergence and Growth of a Religious Tradition" başlıklı makalesi olacak.

3 İncelemeye konu edilen metinler şu şekildedir: Tansel, F.A. (1970). Cümcüme Sultân Ottoman Translations of the Fourteenth Century Kıpçak Turkic Story. *Archivum Ottomanicum*. C.II. ss. 252 – 269; Cumbur, M. (1977). Cimcime Sultan Destanı. *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı 1976*. Ankara: Kültür Bakanlığı MFAD Yayınları. 39 – 54; Önler, Z. (1991). Manzum Halk Hikâyelerinden Cümcüme Sultan. *Fırat Üniversitesi Dergisi*

yapılacak ve anlatının yeniden yazımları arasındaki farklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Makalenin son kısmında ise Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi'nde bulunan mensur bir Cümcüme Sultan hikâyesinin transkripsiyonuna yer verilecektir.

## 1. Cümcüme Sultan Hikâyesinin Kökeni

Bir kuru kafanın Hazreti İsa ile olan konuşmasını içeren ve sözlü kültürün önemli bir ürünü olan Cümcüme Sultan anlatısı, Türkçe literatüre Hüsam Kâtib ile birlikte girmiş, anlatının daha sonra Türkçe birçok nazım ve nesir versiyonu yazılmış ve anlatı kısa fakat içerik itibarıyla dikkat çekici bir metne dönüşmüştür. Hüsam Kâtib tarafından 1368 tarihinde yazılan *Cümcüme-nâme*'nin, Feridüddin Attâr'ın *Cümcüme-nâme*'sinden mülhem olduğu, Hüsam Kâtib'in esere Attâr'da bulunmayan bazı dinî motifleri dahil ettiği (Köprülü, 2004, s. 325; Şentürk ve Kartal, 2006, s. 116) konu üzerine çalışan araştırmacılar ve edebiyat tarihi yazarları tarafından tekrar edilen bir bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu hikâyenin yalnızca Farsça ve Türk dillerinde yazılmadığı, çok daha geniş bir coğrafya ve kültür havzasına ait olduğu anlaşılmaktadır.

Clara Brakel-Papenhuyzen anlatının erken dönem Grek-Mısır efsanelerinden inkişaf ettiğini ve bu anlatılarda kahraman olarak İsa yerine ünlü Mısırlı sufi Aziz Macarius'un yer aldığını aktarır (2002, s. 1)<sup>4</sup>. Fabrizio Pennacchietti yayınladığı makalesinde<sup>5</sup> bu anlatıdan ilk bahseden kişinin 9. yüzyılda İshak bin Bişr olduğunu ve İshak bin Bişr'in de bu anlatıyı 7. yüzyılda yaşamış Ka'b el-Ahbar olarak bilinen Ebu İshak el-Himyeri'ye<sup>6</sup> dayandığını, daha sonra ise anlatının Gazzali, Mevlânâ Celâleddin Rûmî tarafından bilindiğini ve Attâr tarafından manzum bir şekilde yazıldığını belirtir. (2005, s. 292). Cümcüme Sultan anlatısı

(*Sosyal Bilimleri*). 5 (2). ss. 351-367; Merhan, A. (2013). Dâsitân- ı Cümcüme: Anadolu'da Türk Diliyle Yazılmış İlk Cümcüme Sultan Destanı. *VI.Uluslararası Türk Dil Kurultayı Bildirileri*. 20 - 25 Eylül 2008. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. ss. 3133-3146.Daşdemir, Ö. (2015). Düzyazı Şeklinde Yeniden Yazılan Anonim Bir Cümcüme Hikâyesi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 37. ss. 387-414; Toker, M. ve Uygun, M. (2017). *Çağatayca Cümcüme-name*. Konya: Palet Yayınları; *Dâstân-ı Cimcime Sultân*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 MilYz A 6823/6 numara.v. 22a-25a.; *Dâsitân-ı Cimcime Sultân*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 3881/8 numara. v. 76a-80a. Örum, O. G. (2017). *Uşşit il-Gumguma or 'The Story of the Skull' with Parallel Versions, Translation and Linguistic Analysis of Three 19th-century Judaeo-Arabic Manuscripts from Egypt. Supplemented with Arabic Transliteration*. Leiden-Boston:Brill.; *Hâzâ Hikâyet-i Cimcime Sultan*. Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi 156/2 numara. v. 120b-129b. Padwick, C.E. (1930). The Nebi 'İsa and The Skull. *The Muslim World*. Volume 20, Issue 1. ss. 56-62. Hüsam Kâtib'in Cümcüme Sultan eseri için ise şu kaynaklardan yararlanıldı: Erol, M. (2006). Cimcime Sultan Destanı'nın Anadolu ve Tatar Eş Metinleri Üzerine Bir Mukayese. 1. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı*. 9-15 Nisan 2006. İzmir; *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi Nesir- Nazım*. (2001). "Tatar Edebiyatı". c.18/2. (Latin harflerine ve Türkiye Türkçesine aktaran Fatma Özkan). Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara. ss. 93-99. Türkçe metinlerden Sermet Çifter Kütüphanesi'nde bulunan yazmanın yanı sıra Toker ve Uygun ile Daşdemir'in incelemelerine konu edindikleri metinler mensur değerleri ise manzumdur.

4 Tottoli, Papa Gregory ve İmparator Trajan efsanesiyle kuru kafa ile İsa arasında benzerlik kuran bir çalışmanın da olduğu bilgisini verir (Tottoli, 2003, s.227).

5 Pennacchietti'nin İtalyanca makalesinden yapılan atıflar makaleye yazılan geniş İngilizce özete aittir.

6 Ka'b el-Ahbâr kişiliği ve İsrailiyyât'a dair rivayetleri sebebiyle hem yaşadığı dönemde sahabiler tarafından hem de bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. El-Ahbâr hakkındaki bu eleştiriler için bkz: Kandemir, M.Y (2001). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 24. ss.1-3., Ka'b el-Ahbâr maddesi.

üzerine bir kitap çalışması bulunan Olav Gjertsen Ørum ise anlatının ilk yazılı versiyonunun 11. yüzyılda Ebu Nuaym el-İsfahânî<sup>7</sup> tarafından meydana getirildiği bilgisini aktarır (Ørum, 2017, s. 15)<sup>8</sup>. Pennacchiotti, anlatının ağırlıklı bir şekilde İslâmleştirilmesine rağmen belirgin bir Hristiyanî havayı içerdiğini ve bu yüzden bu anlatının “tuhaf bir Müslüman-Hristiyan efsanesi” olarak tanımlandığına dikkat çeker. Ayrıca Pennacchiotti efsaneyi Hristiyan ve Yahudilerin de benimsendiğini, onu kendi kültür ve dinî parametrelerine uydurduklarını vurgular (2005, s. 292). Ørum da anlatının Müslüman, Hristiyan ve Yahudi geleneklerine ait pek çok göndermesinin olduğunu belirtir (2017, s. 16)<sup>9</sup>.

Cümcüme Sultan anlatısı bazı farklılıklarla birlikte birçok dilde yeniden yazılmıştır. Türkçe, Farsça ve Arapça dışında Malay<sup>10</sup>, Cava<sup>11</sup>, Sunda, Çince gibi dillerdeki tercümelemleri (Pennacchiotti, 2005, s. 292) anlatının ilgi çekici olduğunu göstermesinin yanı sıra sözlü kültürün yayılma alanını işaret etmesi bakımından da ayrıca dikkate değerdir.

Cümcüme'nin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerine ayrıntılı bir inceleme yayınlayan Roberto Tottoli, Ebu Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya* adlı eserine kadar bu anlatının yazılı versiyonunun bulunmadığını; Ebu Nuaym'ın eserinde de anlatının iki versiyonunun bulunduğunu belirtir. Birbirinden tamamıyla farklı olan<sup>12</sup> ve biri diğerinden daha uzun olan bu iki versiyonun da Yahudilik'ten İslâm'a dönen Ka'b el-Ahbar'a isnad edildiğini belirten Tottoli, Ka'b el-Ahbar'ın Müslümanların ilk nesli arasında peygamberler ve *Kitâb-ı Mukaddes'e* ait gelenekleri yayma konusundaki rolüne (2003, s. 229) vurgu yaparak anlatının kökeni ile Yahudilik arasında da bir ilişki kurar.

Tottoli, Cümcüme üzerine yapılan yayınların seyrek olmasına rağmen el yazmalarında durumun farklı olduğunu ve kendisinin otuzdan fazla versiyon tespit ettiğini belirtir (2003, s. 241). Tottoli bu yazmalar üzerinden hem hikâyenin gelişimini hem de aynı ve farklı olan noktaları tespit etmeye çalışır. Buna göre anlatının temel yapısı şu şekildedir:

“Hazreti İsa bir gün bir kuru kafa görür ve Allah'ın verdiği izinle kuru kafa canlanıp yaşadığı zamanda cömert ancak puta tapan güçlü bir kral olduğunu anlatır. Uzun uzun krallığının gücünü, kölelerini, yaptırdığı şehirleri,

7 Arapça literatürdeki bu erken dönem İsa ve kuru kafa anlatıları için bkz: Khalidi, T. (2003). *Müslüman Hazreti İsa*. İstanbul: Kitap Yayınevi. ss.159-162;180-181;186-187.

8 Olav Gjertsen Ørum'un kitabına Türkiye'de ulaşmam mümkün olmadı. Kendisi çok büyük bir nezaketle kitabının PDF versiyonunu bana ulaştırdı ancak basımdan önceki son versiyonu kullandığım için olası herhangi bir sayfa karışıklığını giderme amacıyla bölüm başlıklarını dipnotta gösterdim: “On the Story ²Uşşit il-Gumguma: The Muslim Version” bölümü.

9 “The Judaeo-Arabic Version” bölümü.

10 Malay takımadalarındaki anlatının versiyonları için bkz: Rosni bin Samah. (2014/2). Malay Takımadalarında Tasavvuf Edebiyatı. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. Uğur Boran, terc. Sayı 34. ss. 120-121.

11 Cava literatüründeki versiyonlar için bkz: Brakel-Papenhuyzen, C. (2002).

12 Ebu Nuaym'ın uzun anlatısı makalede de konu edinen versiyondur. Kısa olan anlatıda ise İsa Peygamber bir beyaz kafatası görür ve İsa'nın duasıyla kafatası yaşlı bir adama dönüşür. Elinde bir sebze torbası olan bu adam İsa Peygambere pazarın yolunu sorar, ona ömrünün son zamanlarında yaptıklarını anlatır ve anlatı bu şekilde sona erer (Tottoli, 2003, s. 231).

oğullarını ve eşlerini tarif eder. Kuru kafa bir gün yıkanırken hastalanır birkaç gün sonra ölüm meleği (*Angel of Death*) onun canını almak için gelir. Cenaze ve defin merasiminin ardından ruhu bedenine geri döner ve melekler onun mezarını ziyaret ederler. Önce yaptıklarını yazmakla görevli iki melek gelir ve sonrasında da *Münker* ve *Nekir* onun imanını sorgulamak için gelirler. Kuru kafa, Tanrı tarafından cehenneme mahkum edilir. Günahkar insanlar cezalarını çekmek üzerine günahlarına göre sınıflandırılır ve cehennemin yedi tabakası anlatılır. Son olarak dünyada yaptığı iyiliklerin bir mükafatı olarak gökyüzünden gelen bir ses kuru kafaya cehennemden çıkması için izin verir. Kuru kafa Hazreti İsa'dan gerçek bir mümin olabilmesi için yaşama dönmeyi ister. Tanrının verdiği izinle de kuru kafa genç bir insan olarak hayata geri döner ve hayatının sonuna kadar bu şekilde yaşar” (2003, s. 243).

Tottoli'nin birçok yazmayı inceleyerek ulaştığı bu sonuç Türkçe Cümcüme Sultan anlatılarının da temel yapısını oluşturur. Özkan Daşdemir'in Türkçedeki diğer Cümcüme anlatılarını da karşılaştırarak hazırladığı incelemesinde de hemen hemen ana yapının aynı olduğu söylenebilir.<sup>13</sup> Fakat Tottoli anlatının tüm versiyonlarında bulunan bu yapının dışında metinler arasında farklılıkların bulunduğu dikkat çeker. Örneğin yazmaların bazılarında Hazreti İsa'nın kuru kafa ile karşılaştığı yere istinaden Kıyamet Vadisi; Suriye'de ismi verilmemiş bir vadi; Suriye'de ağaçlarla ve nehirlerle dolu bir vadi; ağaçlar, nehirler, kuşlar ve meyvelerle dolu bir vadi veya çimen ve bitkileriyle en zengin vadilerden biri olan Suriye'de 'Arwâ isminde bir vadi (Tottoli, 2003, s. 244) şeklinde farklı detaylar verilir. Kuru kafanın yaşadığı zaman dilimi hakkında da farklılıklar mevcuttur. Örneğin kuru kafa kimi nüshalarda Danyal Peygamber zamanında, kimi nüshalarda İlyas Peygamber zamanında, kimi nüshalarda Musa Peygamber zamanında ve kimi nüshalarda ise İlyas Peygamber zamanındaki Musa kavmi ile yaşadığını (Tottoli, 2003, s. 247) söyler. Yine anlatının yazıldığı kültüre göre ana kahramanın değiştiği, örneğin Şii literatürde kahramanın İsa Peygamber değil Hazreti Ali olması (Tottoli, 2003, s. 233-235) ya da Müslüman kültürdeki örneklerde anlatının İslamlaştırılmış olması (Pennacchiotti, 2005, s. 293) gibi bazı değişikliklerin olduğu görülür. Anlatının temel yapısında bir değişiklik yaratmayan ancak detaylarda farklılaşan bu yeniden yazımlar birer tradaptasyon örneği olarak da düşünülebilir. Hem anlatının genel yapısı bozulmadan yapılan tam bir çeviri hem de uygun bir şekilde yerel kültüre adapte edilen bu metinleri, çeviri ve adaptasyon arasındaki yakın ilişkiyi vurgulamak üzere, Michel Garneau'nun icad ettiği tradaptasyon (*tradaptation*) terimi (Bastin, 2011, s. 5) ile tanımlamak makul görünmektedir.

## 2. Cümcüme Anlatısı Hakkındaki Türkçe Literatür

F. Abdullah Tansel, bu esere ilk olarak Salemann ve Zhukovskii'nin, daha sonra ise

13 Özkan'ın incelemesinde farkların çoğunlukla zamansal olduğu görülür. Örneğin kuru kafanın Zafer Önler ve Müjgan Cumbur'un metinlerine göre cehennemde kalma süresi bin yıl iken, Aziz Merhan'ın yayınladığı metinde bu süre yetmiş yıl, F. Abdullah Tansel'in hazırladığı metinde ise yüz yıldır (2015, s. 394).

Türkçe literatürde Fuad Köprülü'nün dikkat çektiğini belirtir (1977, s. 252). Köprülü eserin dil tarihi açısından önemine dikkat çekerek eski Kıpçak sahasının mahsullerinden olduğuna ve zamanında oldukça meşhur ve önemli bir eser addedildiğine işaret eder (Köprülü, 2004, s. 325). Köprülü'nün vurguladığı bir diğer husus ise eserin içeriği itibarıyla yayıldığı coğrafyadır:

“Eser baştan başa dünya, ahiret ve cehennem ahvali gibi dinî meseleler hakkındaki ‘avamî’ İslam ideolojisinin bir ifadesi sayılabilir. Bu eser mevzuu itibarıyla diğer bedî mahsullerden daha ziyade halk arasında yaşamış, sevilmiş, okunmuştur. Azerî ve Osmanlı sahalarında da bu mevzua büyük ehemmiyet verildiği malumdur.” (2004, s. 326).

Köprülü'nün üzerinde durduğu popülerite, eserin tercüme edilmesini ve birçok defa yeniden yazılmasını sağlamış olmalıdır. Nitekim Köprülü'den bu yana anlatının çeşitli versiyonlarının tespit edildiği ve bunlar üzerine akademik incelemelerin yapıldığı görülmektedir. Eserin tespit edilebildiği kadarıyla Türkçe yazılmış altı yeniden yazımı mevcuttur. Bunlardan dördü manzum ikisi ise mensurdur. Özkan Daşdemir (2015), “Düzyazı Şeklinde Yeniden Yazılan Anonim Bir Cümcüme Hikâyesi” adıyla yayınlanan makalesinde bu hikâyenin mensur bir versiyonunu inceler. Daşdemir bu makalesinde daha önce yapılmış manzum Cümcüme Sultan incelemelerini de dikkate alarak F. Abdullah Tansel (1970), Müjgan Cumbur (1977), Zafer Önler (1991) ve Çiğdem Türker (2011) ile Aziz Merhan'ın (2013) yayınladıkları metinlerle kendi nüshası arasında karşılaştırmalar yapar ve diğer nüshalarda yer alan/almayan hususiyetleri dile getirir (2015, s. 391). Eserin Çağatay sahasında yazılmış başka bir mensur versiyonu da *Çağatayca Cümcüme-nâme* adıyla kitap olarak yayınlanmıştır. (Toker ve Uygun, 2017). Cümcüme Sultan üzerine bir başka çalışma da Mehmet Erol tarafından yapılmıştır. Erol, “Cimcime Sultan Destanının Anadolu ve Tatar Eş Metinleri Üzerine Bir Mukayese” başlıklı bildirisinde öncelikle Hüsam Kâtib ile Attâr'a isnad edilen *Cümcüme-nâme* adlı eser üzerinde bir karşılaştırma yapar. Daha sonra ise Müjgan Cumbur ve Aziz Merhan'ın yayınladıkları metinler ile Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi'nde bulunan ve bu incelemenin de konusu olan metin üzerinden bazı karşılaştırmalar yapar.<sup>14</sup> Ayrıca yapılan katalog taramalarında bu anlatının farklı versiyonlarına da rastlanılmıştır.<sup>15</sup>

14 Cümcüme Sultan üzerine yapılan bir başka çalışma da Arzu Çiftoğlu Çabuk tarafından yapılmıştır. Bu incelemenin de konusu olan Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi'nde bulunan yazma, Çabuk'un çalışmasında tanıtılmış, özetlenmiş ve metinden bazı örneklere yer verilmiştir. Bkz: Çiftoğlu-Çabuk, A. (2018). Cümcüme Sultan hikâyesinin ilk mensur Türkçe çevirisi. *İdil Dergisi*, 7(48), 897-908.

15 Tespit edebildiği kadarıyla yine bu anlatının yer aldığı ancak hakkında henüz bir akademik çalışma yapılmamış yazmalardan bazıları şu şekildedir: Menkabetname ve *Risale-i Cemceme Sultan*. Arnavutluk Devlet Kütüphanesi. 443365 numara. Arnavutluk Devlet Kütüphanesi Online Katalogu. [http://www.bksh.al/Katalogu/library/wwwopac/wwwroot/beginner/index\\_fr.html](http://www.bksh.al/Katalogu/library/wwwopac/wwwroot/beginner/index_fr.html) [Erişim tarihi: 23 Mayıs 2018]. Tüm çabalarım rağmen bu yazmanın kendisine ulaşmam ve içeriğini görmem mümkün olmadı. Kütüphanenin sitesinde bu yazmaya ilişkin yönetici sınıfından Buşatlı Mustafa Paşa'nın mührünün yer aldığı belirtilmektedir. Mustafa Paşa, 1796-1860 yılları arasında yaşamış İşkodra'nın Bushat kasabasında İşkodra sancağı mutasarrıflığını elinde bulunduran ve Buşat (Bushati) köyüne nisbetle Buşatlı olarak tanınan aileye



Eser hakkında yapılan araştırmalarda çoğunlukla dört unsurun öne çıktığı görülür. Bunlardan ilki esere adını veren "cümcüme" ya da "cimcime" kelimesinin anlamıdır.<sup>16</sup>

Tarama sözlüğü "cimcime" kelimesi için "tabanı paçavradan ve koncu çorap gibi ip ile örülerek yapılan bir çeşit ayakkabı" anlamını vermektedir.<sup>17</sup> *Erzincan Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma* (1993) adlı kitabında Ruhi Kara, "cimcime" kelimesinin kökenine ilişkin şu bilgileri verir:

"Cimcime kelime olarak, tabanı kalın bezden yapılmış, koncu ipten örülü bir çeşit ayakkabı manasına gelmektedir. Bektaşî dervişleri seyahate çıktıkları zaman Cimcime-Cemceme giyerlerdi. Hacı Bektaşî Velî'nin menkıbelerinden (Velayetname) Hacı Bektaş'ın Battal Gazî'yi ziyaret edip cemcemelerini bıraktığı kayıtlıdır. Bektaşîlerin bir iş yaparken okudukları arasında bir de Cemceme Tercümanı vardır." (1993, s. 4)

Müjgan Cumbur sözcüğün derleme sözlüğündeki çeşitli ağızlardaki anlamlarını verdikten<sup>18</sup> sonra Mısır-Memlûk kaynaklarında II. Bayezid'in kardeşi Cem Sultan'a "Cemceme Sultan" adının verildiğini vurgulayarak Cem Sultan'ın hayatı ve bilhassa ölümü düşünüldüğünde bu efsaneye şehzade arasında uzaktan da olsa bir ilişki kurulabileceğine dikkat çeker (Cumbur, 1977, s. 54). İstanbul Arkeoloji Müzeleri Kütüphanesi'nde 1505 arşiv numaralı yazmanın 1b-8b varakları arasında bulunan metni (2015, s. 391) yayınlayan Ömer Daşdemir ise bu kelimenin anlamına ilişkin farklı bir açıklama yapar. Daşdemir, yayınladığı metinde sözcüğün etimolojisi ile ilgili bilgi verildiğini ve metne göre "Cimcime" isminin Arapça kökenli "cem" (toplama/yığıma) sözcüğünden türediğini, Hazreti İsa çürümüş kemikleri bir yere "cem" ettiği (topladığı) için kemiklerden dirilen adamın isminin "Cimcime" olduğunu belirtir:

"Bunda rivâyet olunur ki, anın adı sonra Cimcime oldu. Zira İsa Aleyhisselam anın kemüklerin bir yere cem eyledi. Cimcime demek cem manasıdır. Anın için adı Cimcime oldu" (2015, s. 392).

Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi'nde bulunan metnin başlığı da "Cimcime Sultan" okutacak şekilde hareketlenmiştir. Bununla birlikte mevcut literatürün<sup>19</sup> "cümcüme"

mensuptur. Bu sebeple Buşatlı veya İşkodralı Mustafa Paşa diye anılır (Bilge, 2006, s. 344). Bu kişi bahsi geçen mührün de sahibi olmalıdır. *Sultan Cimcime*. Bodleian Kütüphanesi. MS. Ind. Inst. Tur 16/1. (Kut, 2003, s. 72). Katalogu hazırlayan Günay Kut bu eserin Çağatayca bir dinî hikâyeler mecmuası içinde bulunduğu bilgisini verir. Eser yazmanın 48b-60a varakları arasında yer alır. *Dâstân-ı Cimcime Sultân*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda 06 Mil Yz A 6823/6 numarada yer alan bir cönk içindedir. Eser manzum olup yazmanın 22a-25a varakları arasında yer alır. Yine aynı kütüphanede 06 Mil Yz A 3881/8 katalog numarasında bir başka yazmanın içinde yer alan (76a-80a) ve *Dâsitân-ı Cimcime Sultân* başlığını taşıyan bir başka eser mevcuttur.

16 Azerbaycan sahasında da Kelle-nâme adıyla geçen metinler bulunur. Bkz: Çınarcı, 2004, s. 51.

17 Bkz: [http://www.tdk.org.tr/index.php?option=com\\_tarama&view=tarama](http://www.tdk.org.tr/index.php?option=com_tarama&view=tarama) [Erişim tarihi: 23 Mayıs 2018].

18 Cumbur, *Türkiye Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*'nde cimcime kelimesinin İstanbul-Üsküdar'da ufak-tefek; Afyon'da körpe-yavru; Trabzon'da cınbız; Kandıra'da cin mısırı; Denizli'de üstü açık terlik anlamlarına geldiğini aktarır (1977, s. 53).

19 Özellikle de İngilizce, Arapça ve Rusça literatürde bu kelimenin Cümcüme/Jumjuma/Gumguma/ şeklinde

kelimesi üzerinden ilerlediği görülür. Bunun sebebi kelimenin çeşitli yazmalarda "cümcüme" ya da "cimcime" okutacak şekilde farklı hareketlenmesine rağmen<sup>20</sup> Arapça cümcüme kelimesinin anlamının sözlüklerde kafatası ve kuru kafa (Redhouse, 2011, s. 674; Steingass, 1998, s. 370) anlamlarına gelmesi, dolayısıyla da başlık ile içerik arasında doğrudan bir ilişkinin kurulabilmesi olmalıdır.

Anlatı üzerine yapılan ikinci bir tartışma da Hüsam Kâtib'in eserinin kaynağı<sup>21</sup> üzerinedir. Araştırmacılar eserin Kıpçak sahasındaki ilk yazarı Hüsam Kâtib'in eserini, Feriddüddin Attâr'a isnad edilen *Cümcüme-nâme* adlı eserden genişleterek yazdığını düşünmektedir. Fuad Köprülü'nün "Bizim görüşümüze göre, Hüsam Kâtib'in eseri Feridüddin Attâr'ın *Cümcüme-nâme*'sinden iktibas edilmiştir" şeklinde verdiği bilgi eser üzerine yapılan neredeyse bütün çalışmalarda da dile getirilir. Köprülü'nün Zhukovskii'nin çalışmasından<sup>22</sup> hareketle dile getirdiği bu görüşün aksine Attâr'ın böyle bir eserinin bulunmadığı düşünülmektedir. Zira Attâr'a ait olduğu düşünülen eserlerin birçoğunun XV. yüzyılda yaşayan Attâr-ı Tûnî tarafından yazıldığı ve bir kısmının da yine Attâr adlı veya mahlaslı diğer kişilerce kaleme alındığı belirtilmektedir. (Şahinoğlu, 1991, s. 98). Ancak özellikle İngilizce literatürde, Cümcüme Sultan anlatısının önemli bir gelişim aşaması olarak Attâr'ın yazdığı metin sıklıkla vurgulanmaktadır.<sup>23</sup>

Eserle ilgili öne çıkan bir diğer husus bu eserin Kesik Baş Destanı ile olan ilişkisidir. Kesik Baş motifi, bir anlatı olarak hem Türk hem de dünya kültürlerinde çeşitli şekillerde işlenmiştir. Bu destanda Hazreti Muhammed Peygamber'in yanına bir kesik baş gelerek bir devin karısını kaçırdığını ve kendisinin de vücudunu yediğini söyleyerek ondan yardım ister. Bunun üzerine Hazreti Ali ile birlikte yola çıkan kesik baş, devin bulunduğu yere ulaşır. Hazreti Ali devi öldürüp kesik başın karısını ve diğer esir tuttuğu Müslümanları kurtarır. Hazreti Ali'nin ettiği dua ile kesik baş tekrar vücuduna kavuşur<sup>24</sup>. Kesik Baş ile Cümcüme Sultan anlatısı arasındaki temel benzerlik ana kahramanın bir kuru kafa olması ve hikâyenin sonunda bedenine kavuşarak yakışıklı ve güçlü bir kişiye dönüşmesidir. Ancak Müjgan Cumbur'un da belirttiği üzere masal yönü daha güçlü olan bu hikâyenin diğer destan ve efsane [Cümcüme Sultan] ile doğrudan hiçbir ilgisi kalmamıştır (1977, s.

yazıldığı ve "cimcime" kelimesinin kullanılmadığı dikkat çeker.

20 Ankara Milli Kütüphanede bulunan 06 Mil Yz A 6823/6 arşiv numaralı metnin Cümcüme olarak hareketlendiği dikkat çeker. Buna mukabil 06 Mil Yz A 3881/8 arşiv numaralı metin "cimcime" okutacak şekilde hareketlenmiştir.

21 Eser üzerine yapılan bir başka tartışma da eserin Fuzûlî'ye ait olduğu üzerinedir. Fuzûlî tarafından yazıldığı konusunda da birtakım iddialar bulunmakla birlikte Müjgan Cumbur yaptığı ayrıntılı taramalara rağmen şairin bu isimli bir eserine rastlamadığını, eserin Fuzûlî'ye olan aidiyetine Fuad Köprülü ve Abdülkadir Karahan'ın da şüphyle yaklaştığını belirtir (Cumbur, 1977, s. 41).

22 Valentin Alekseevich Zhukovskii'nin çalışması için bakınız: "Legenda ob Isuuse i cherepe v persidskom stihotvornom skaze Attâra (Legend of Jesus and skull in the Persian poem by 'Attâr)"; ZVORAO, v. 7, 1-4, 1893, pp. 63-72. Yaptığım taramalar sırasında bu metnin İngilizce veya Türkçe çevirisine ulaşamadığımdan bu çalışma üzerine ayrıca inceleme yapmam mümkün olmadı.

23 Attâr'a yapılan atıflardan bazıları için bkz: Pennacchiotti (2005); Brakel-Papenhuyzen (2002).

24 Kesik Baş anlatısının geniş özeti, çeşitli varyasyonları ve farklı kültürlerdeki benzerleri için bkz: Ahmet Yaşar Ocak (2013). *Türk Folklorunda Kesik Baş: Tarih-Folklor İlişkisinden Bir Kesit*. İstanbul: Dergah Yayınları.

52). Ancak Mustafa Argunşah'ın hem Tatar hem de Türkçe metinlerini yayınladığı Kesik Baş Destanı'ndaki bazı öğelerin ortaklığına dikkat çekmek gerekir. Örneğin,

“İsm-i azam duasın okur idim  
İsa birle men namaz kılur idim  
Kala-ı Nuri benim şehrim idi<sup>25</sup>  
Hızır İlyas munis hem-yarım idi  
Yürür irdim men Hızır İlyas ile  
Körer irdim başka ne yazmış ola” (Argunşah, 2002, s. 40)

beyitlerinde Hazreti Ali ile konuşan kuru kafanın İsa Peygamber'i gördüğü, İlyas Peygamber ile vakit geçirdiği anlaşılmaktadır. Cümcüme Sultan hikâyesinin de birçok varyantında Cümcüme'nin İlyas Peygamber zamanında yaşadığı ancak ona iman etmediği için cehennemle cezalandırıldığına değinilmektedir.<sup>26</sup> Cümcüme Sultan'ın farklı kültürlerdeki yeniden yazımlarında, örneğin Şii literatürde, hikâye kahramanının İsa Peygamber değil Hazreti Ali olduğu görülmektedir (Tottoli, 2003, s. 233 –235). Bu durumda, bu iki anlatı arasındaki benzerlikler değerlendirilirken bu anlatıların aynı kaynaktan gelen ve zaman içinde dinî ve kültürel şartların etkisiyle birbirinden farklılaşan yeniden yazımlar olup olmadığı tartışılabilir.

Cümcüme Sultan üzerinden bir diğer tartışmayı ise Zafer Önler yapmaktadır. Önler, Cümcüme Sultan hikâyesine çok benzeyen bir bölümün meşhur halk hikâyesi *Kerem ile Aslı* içinde yer aldığını söyler ve benzerliği şu şekilde kurar:

“Kerem ile arkadaşı Sofu bir yol kenarında bir kuru kafa görürler. Kerem, kafanın geçmişini merak eder. Sazına davranıp, manzum olarak öğrenmek istediklerini sorar. Kuru kafa dile gelip Kerem'in dörtlükler halindeki sorularına gene manzum olarak cevap verir. Diyaloglar halindeki bu söyleşmede özet olarak, eskiden bir şah olduğunu, çok zengin olduğunu, kapısında birçok kimse çalıştığını, ölümü hiç düşünmediğini, altmış yıl yaşadığını, yüz yıldan beri de burada yattığını anlatır. Görüldüğü gibi adların dışında değişen tek şey, Kerem hikâyesinde tek farklılık, kabir azabı, sorgu sualden söz edilmediğidir. Büyük ihtimalle Cümcüme Sultan hikâyesi halk arasında çok yayılmış ve bunun sonucunda Kerem ile Aslı hikâyesinin içine de böylece girmiştir”(1991, s. 373).

Anlatının, Türkiye sınırları içerisinde yalnızca metinlerde değil, hem mimarî hem de sözlü kültürde hâlâ canlılığını koruduğu görülmektedir. Nitekim Cümcüme Sultan anlatısının

25 Argunşah'ın yayınladığı Türkçe metinde de bu beyit şu şekildedir: “Kala-ı Zeyni hem benüm şarum durur/ Hızır dahi munis yarım durur. Bu beytin farklı bir yazmadaki varyantı ise şu şekilde verilir: Kala-ı Zerrin idi şehrim benim / Şeyh Abdullah idi adım benim” (Argunşah, 2002, s. 61).

26 Burada dikkat çekmek gereken bir diğer mevzu da Argunşah'ın yayınladığı metnin aparatındaki farklarıdır. Örneğin yukarıdaki beyitte İsa yerine, Argunşah'ın tespit ettiği bir diğer nüshada, Musa isminin geçiyor olmasıdır (2002, s. 40).

Anadolu'da aynı zamanda mimarî anlamda etkili olduğu ve çeşitli türbe, ziyaret ve adak yerlerinin bu isimle anıldığı da görülür. Örneğin Erzurum ilinde Cumhuriyet Caddesi üzerinde bulunan bir yapının ismi Cimcime Hatun Kümbeti'dir. Sanat tarihçileri Hüseyin Yurttaş ve Muhammed Lütfi Kındığılı yapının kitabesi onarıldıktan sonra Erzurum'daki bu kümbetin asıl isminin "Çengal Hatun" türbesi olduğunu tespit etmiştir. Ancak oldukça eski olan bu yapının isminin halk tarafından uzun yıllar boyu "Cimcime Sultan" olarak anılması da oldukça önemlidir. (Yurttaş ve Kındığılı, 2011, s. 75-96).

Anadolu'nun çeşitli yerlerinde izine rastlanılan bu yapılarda dikkat çeken ise anlatı kahramanının isminin "Cimcime Sultan" şeklinde geçmesi ve Cimcime'nin cinsiyetinin kadın olmasıdır. *Anadolu Evliyalari* adlı kitabında Nezihe Araz "Şifalı kaplıcaların sahibi umumiyetle kadın evliyalardır. Hikâyeleri büyük değişiklik göstermez. Küçük farklarla hep birbirine benzer" (Akt., Tanyu, 1967, s. 121) diyerek bu cinsiyet değişimine bir açıklama getirir. Hikmet Tanyu *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri* adlı kitapta Ankara'nın Haymana<sup>27</sup> ilçesinde bulunan Cimcime Sultan adak yerinden bahsederken bu yere ismini veren Cimcime Sultan hakkında şu bilgilere yer verir:

"Adı ile Arap harflerinin cim'i arasında bir benzerlik bulanlar var. Üvey bir annenin kendi kızından çok güzel ve iyi kalpli olan üvey kızını kıskandığından, nihayet onu babasına yaptıkları telkin ve tesirler, kavga döğüşle evden uzaklaşmağa razı ediyorlar. Babası kızını hiçbir şey söylemeksizin, önceleri yalın bir tepe olan kaplıcaların bulunduğu sahaya getiriyor. O geceyi orada geçiriyorlar, babası kızını bırakıp kaçıyor. Yalnız kalan, güneş ışığı altında sıcak ve açıktan bunalan kız hastalanıyor, vücudundan yaralar, çıbanlar çıkıyor; kızıcağız tırnakları ile toprağı kazıyor, Tanrı yerden su kaynatıyor, onunla yıkanıyor, çıbanları geçiyor. Böylece buranın namını çobanlar, köylüler her tarafa yayıyorlar. Bu surette Haymana'nın meşhur kaplıcaları doğmuş oluyor. Bu kızın kerameti ve duasının kabul edilişi sebebiyle öldükten sonra büyük bir sevgi ve saygı görüyor" (1967, s. 121-122).

Yaşar Kalafat ise aynı ilçedeki adak yerine adını veren Cimcime Sultan ile ilgili benzer bir bilgiyi aktarır:

"Ankara ili, Haymana ilçesindedir. Buradaki şifalı kaplıca suyunu ilk bulan Cimcime Sultan olmuştur. Burayı çocuğı olmayan anne adayları ve kısmetleri açılması için genç kızlar ziyaret ederler. Ziyaretçiler yakın çevredeki ağaçlara adak çaputu asar, dilekleri kabul olunca tekrar gelip kurban keserler. Rivayete göre Cimcime Sultan'ın yüzünde ve vücudunda yaralar çıkar. Üvey annesi hastalık kendilerine de geçmemesi için onu evden uzaklaştırır. Kaplıcanın

27 Haymana'da aynı isimle bir de otel işletmesi bulunmaktadır. "Cimcime Sultan Termal Otel" adıyla hizmet veren bu kaplıca tesisi, bu hikâyenin çok farklı şekillerdeki tezahürlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Otele ilgili bilgi için bkz: <http://www.haymana.bel.tr/cimcime-sultan-termal-otel.html>.

bulunduğu yerde oynarken Cimcime Sultan bu su ile yıkanır ve tedavi olur. Cinsiyeti tartışma konusu olan Cimcime Sultan'ın genç bir kız olduğu, günün erken saatlerinde kaplıcaya gidenler sarı saçlı güzel bir kıızı kaplıcada görünce anlaşılr" (2004, s. 42).

Cimcime Sultan adı ayrıca Erzincan'da bulunan Altıntepe adı verilen bir tepe ile de ilişkilendirilir. Efsaneye göre yıllar evvel bu tepenin olduğu yerde bir şato bulunuyor ve bu şatoyu da Cimcime Sultan adında bir kadın idare ediyordu (Albayrak, 1983, s. 144). Bu şatoda çok sayıda malı ve hizmetlisi bulunan Cimcime Sultan'ın zamanla daha da zenginleşmesi düşman kazanmasına sebep olur ve Cimcime Sultan düşmanlarından korunmak için şatonun etrafını toprakla doldurur. Bunun üzerine de Altıntepe isimli mevkinin oluştuğuna inanılır. Nurettin Albayrak bu tepenin üzerinde yıllar önce bir altın kazan bulunduğuna ve Cimcime Sultan'ın servetinin burada olduğu sanıldığı için buraya Altıntepe dendiğini belirtir (1983, s. 144). Necdet Sakaoğlu, bu anlatının Mengücekoğulları'nın çok tanınmış bir hükümdarı olan Behram Şah'ın yaşamı üzerine kurgulanmış yaygın bir söylence (2005, s. 86) olduğunu belirtir:

"Bu masala göre, Cimcime Sultan'ın biri [Erzincan'ın] Cimin köyünde, diğeri Sadak'da iki sarayı; Köşünger köyünde de Sultan (İsmeti) Hatun'un, Köşk-i Nigâr diye anılan güzel bir köşkü varmış. Sadak Sarayı diye gösterilen harabeyi, Cimcime Sultan öyküsünü nakleden A. Kemalî Aksüt tanımlıyor ki bu kalıntı olasılıkla bir kervansaraya aitti. Masalda, Cimcime Sultan'ın cömertliği, konukseverliği anlatılırken: "Cimcime Sultan<sup>28</sup> idim ben de kendi başıma / Günde on yük tuz giderdi aşımaya lavaşıma" beytiyle başlayan bir manzume de okunarak bu Türk sultanının cömertliği, konukseverliği vurgulanmış. Bu masalın kahramanı gerçekten Behram Şah ise onun zaman içinde Cimcime Sultan kimliğine büründüğünü öğreniyoruz." (2005, s. 86-87).

Cimcime Sultan'ın bir hikâye kahramanı olarak yer aldığı bir de çocuk kitabı mevcuttur. Bu versiyonda ise Cimcime, büyük ve şöhretli bir hükümdarın biricik kızıdır. Bir gün arkadaşı Derman ile ormanı gezmeye çıkar ancak başka bir ülkenin hükümdarı tarafından kendisiyle evlenmesi için kaçırılır ve orada tutsak edilir. Daha sonra babasının hastalandığı haberini alan Cimcime, şifalı bir ilaç yaparak babasına gönderir ve bu sayede babası hayata döner. Arkadaşı Derman ile tutsak buldukları yerden kaçan ve babasına kavuşan Cimcime burada Derman ile evlenir (Aydınlı, 2003). Kitapta anlatının kökeni ile ilgili bir bilgi yer almaz ancak Cimcime'nin cinsiyetinin kız olması ve bir şekilde şifa veren, hastalıkları iyi eden bir pozisyonda olması bu anlatıyı da yukarıdaki versiyonlarla ilişkili kılmaktadır.

Bir kuru kafa ile İsa Peygamber arasında geçen bu diyalogun akla getirdiği bir başka örnek ise Shakespeare'in *Hamlet* eseridir. Nitekim Margaret Litvin *Hamlet's Arab Journey* adlı kitabında (2011, s. 209) Arapçada Hamlet'in yeniden yayınlanan versiyonları arasında *Münacatu Cümcüme* isimli bir kitabın bulunduğu bilgisini vermektedir.

28 Ali Kemalî Aksüt Cimcime Sultan'dan "Duki Bey" olarak bahsetmektedir (Kara, 1993, s. 4).

### 3.Cümcüme Sultan'ın Mensur Bir Yeniden Yazım Örneği

Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi'nde *Hâzâ Hikâyet-i Cimcime Sultân* başlığını taşıyan ve 156/2 numarada kayıtlı olan<sup>29</sup> nüsha, 190x130;155x80 mm. ölçüsündedir. 19 satırdır. Kahverengi, meşin ve şemseli bir cilt içindedir. Eser, yazmanın 120b-129b yaprakları arasında yer alır. Başlık, cetvel ve metin içindeki bazı kısımlar kırmızı mürekkepledir. Aynı cildin içinde *İbret-nümâ-yı Lâmi* adlı bir eser daha bulunur. Mensur bir metin olan bu eserde yazı harekesizdir ancak başlık "Cimcime Sultan" okutacak şekilde harekelenmiştir. Eski Anadolu Türkçesi özellikleri göstermekle birlikte, tıpkı diğer Türkçe Cümcüme anlatılarında olduğu gibi, imla oldukça kusurludur. Müstensihin imla konusunda çok bilgili olmadığı anlaşılmaktadır. Müstensihin kimliğine veya istinsah tarihine dair herhangi bir kayıt yazmada yer almaz. Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatı Tarihi*'nde bahsettiği nüsha da bu nüsha olmalıdır (2004, s. 325).

Bu mensur yeniden yazım, başlangıç bölümü itibariyle Türkçe nüshalardan farklılık arzeder. Zira eserin başında bir sebab-i telif bölümü bulunmaktadır. Bu bölümde eserin Sahip Giray Han tarafından Türkçeye çevrilmesinin istendiği ve bunun üzerine de yazıldığı bilgisi yer alır. Sahip Giray Han (ö. 1551) bir gün hazine kitapları içinde bu eseri görür ve Hüsâm Kâtib<sup>30</sup> tarafından Moğol dilince yazılan metnin okuma ve dinleme açısından kolay olması için Türkçeye nesir olarak çevrilmesini ister. Bunun üzerine de eser Duacıya<sup>31</sup> iletilir.

"ba'de bir gün ol han-ı 'âdil ü hakan-ı 'âkıl Sahib Giray Han bin Hacı Giray Han halleda'llahu 'ale'l-'âlemîn tarih dokuz yüz elli beşte [1548-9] iken hazine kitapları içinde Cimcime Sultan hikayetin görmüş ki tarih yedi yüz yetmiş yedide [1375-6] Hüsâm Kâtib Moğol dilince nazm etmiş amma bu acayıp hikâyet ve garayip rivâyettir ki okuyup dinleyen Allâh Te'ala Hazreti pek kemal-i kudretin istidlal olur çün Hazreti Han bu kitabı görüp buyurmuş ki varun bu kitabı ezafül-'ibâd du'acımıza iledin Türkî dilince nesr eylesin okuyup dinlemeye âsân olsun deyip göndermiş" (v. 120b-121a).

F.Abdullah Tansel "Moğol dili" teriminin Çağatay sahasında kullanılan Türk lehçesine karşılık geldiğini; 15. ve 16. yüzyıl yazarlarınca Nevâî'nin dilinin, Tatar dili, Türkçe veya

29 Bkz: Yücel Dağlı, vd., (Haz). (2001). *Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 68. Nüshanın fiziki özellikleri bu katalogtan alınmıştır.

30 Bu makalede karşılaştırma yaparken Mehmet Erol'un bildirisini ve Fatma Özkan'ın Latin harflerine ve Türkiye Türkçesine aktardığı metinleri esas alacağım.

31 Duacı, Osmanlı teşkilatında ve tarikat hiyerarşisinde bir unvan olup dua eden kişi için kullanılan bir terimdir. İslâm Ansiklopedisi'nde bu terim şu şekilde izah edilmektedir: "Osmanlılar'da saray, merkez ve esnaf teşkilâtlarında dua ile ilgili görevleri yerine getirenler için kullanılan resmî bir unvan niteliği kazanmıştır. Bazı kayıtlarda duacı, duahan şeklinde de adlandırılan bu görevliler günlük mesainin başlaması sırasında, belirli merasim ve şenliklerde duruma ve zamana uygun dualar okurlardı. Ayrıca tekke ve zaviyelerde zikrin veya ayinin sonunda dua etme veya ettirme ile görevli kişiler hakkında da aynı tabirler kullanılmıştır. Duahanlık aynı zamanda tarikat hiyerarşisinde de bir üst makamı ifade etmektedir. Nitekim Mevlevîlik'te duacı (duâgü) dedelerinin diğer dedegân arasında önemli bir yeri olduğu gibi âyin esasında da önemli vazifeleri vardı. Mevlevî gülbangı denilen dua bunlar tarafından yapılırdı." (İpşirli, 1994, s. 541).

Moğol dili şeklinde adlandırıldığını belirtir (1970, s. 252). Köprülü de burada geçen Moğol dilinden maksadın eski Kıpçak lehçesi olduğunu belirtir (2004, s. 326). Burada dikkat edilmesi gereken, farklı diller arasında değil, Doğu Türkçesinden Batı Türkçesine bir dil içi çevirinin yapıyor olmasıdır. Bir diğer dikkat çeken durum, çeviri sırasında eserin formunun da değiştirilmesinin istenmesidir. Osmanlı edebiyatında çoğunlukla akılda kalıcı ve ezberlenmesi kolay olduğundan; ayrıca sanat göstergesi sayıldığından şiir yaygın bir form olarak tercih edilmiştir. Ancak “basitleştirme ve anlaşılır olma gayesiyle” nazımdan nesre yapılan çevirilere de rastlanmaktadır. Örneğin süslü eserlerden hoşlanmayan, basit, hemen kavranabilir ve sözü uzatmayan öyküleri tercih eden III. Mehmed 14. yüzyılda kaleme alınmış bir aşk mesnevisi olan *Işk-nâme*'nin kolay anlaşılır bir şekilde nesre aktarılmasını ister. (Durmuş ve Gürbüz, 2017, s. 152).

### 3.1. Cümcüme Anlatıları Arasındaki Bazı Farklar

#### 3.1.1. Sebeb-i Telif

Yukarıda da değinildiği üzere Sermet Çifter'de<sup>32</sup> bulunan yazmanın diğer Türkçe nüshalardan ayrıştığı en önemli tarafı öncelikle sebeb-i telif kısmının bulunmasıdır. Hemen bütün nüshalar dünyanın ve dünyanın zenginliklerinin geçiciliğine vurgu yapar ancak eserin oluşum süreci ve mahiyetine ilişkin bilgi vermez. Sermet Çifter'de bulunan nüsha bu bağlamda diğerlerinden ayrılır. Sahib Giray Han'ın hazine kitapları içinde gördüğü hikâyenin Türkçeye çevrilmesi isteği üzerine bu eser yazılmıştır (v. 120b). Bir büyüğün ricası üzerine kaleme alınan<sup>33</sup> ve bir anlamda sipariş edilen bu eser, Doğu Türkçesinden Batı Türkçesine “çevrilmiştir”.

#### 3.1.2. Hazreti İsa ile Kuru Kafanın Karşılaşması

Tottoli'nin incelemesinde Hazreti İsa ile kuru kafanın karşılaşma sahnesinin farklı yazmalarda farklı şekillerde olduğuna değinilmişti. İncelenen Türkçe yazma ve yayınlarda da karşılaşılan yer, ortam ve karşılaşma sahnesi gibi farklılıklar bulunmaktadır. ŞÇ nüshasında Hazreti İsa ile kuru kafanın karşılaşma sahnesi şu şekilde anlatılır:

“İsa Peygamber bir gün misafirlik kılıp Şam mülkine geldi ittifak bir merg-zâr sahra göründü ol sahrada sular irüvan olmuş akar gelüp su kenarında oturdu kudretü'lllâh birle nazar ederken gözüne bir kabir göründü içinde bir ölü adem başı var emr-i İlâhi birle kararmış eti çürümüş mağaraları [?] dökülmüş Hazreti İsa anı görüp ibret aldı eyitdi kim vallahi bu kadar ömür sürdüm

32 Makalenin devamında henüz akademik bir neşri yapılmamış nüsha adları şu şekilde kısaltılarak verilecektir: Sermet Çifter Nüshası=ŞÇ; Milli Kütüphane'de 3881/8 numarada bulunan metin=A; Milli Kütüphane'de 6823/6 numarada bulunan metin=B; Fatma Özkan'ın çevirdiği metin=HK.

33 Osmanlı edebi üretiminde sebeb-i telifler önemli bir yer tutar. Çoğunlukla tekrar eden bu eser üretme biçimleri genellikle şu şekildedir: hükümdar yahut bir büyüğün isteği, hâtiften duyulan bir ses, iz bırakma gayesi, bir olay/durumdan etkilenme, bilgi/öğüt verme gayesi, iddia, ilham, Türkçe yazmanın önemini vurgulama gayesi, bir karşılık beklentisi ve görülen bir rüyanın etkisidir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Kavruk, H. (2003). *Türkçe Mesnevilerde Sebeb-i Telif*. Malatya: Özserhat Yayınları.

bunun gibi ölü baş görmedim diyü temaşa eyledi alınına nazar eyledi gördü kim iki satır hat yazılmış dimiş kim bu baş dünyada bin yıl ömr sürdü cümle ömründe aleme padişah oldu bundan sonra gine dirilüp başından niçe nesnelere geçüp akıbet can murgı ten kafesinden uçsardur dimiş” (v.122a).

SÇ'deki bu anlatıya göre İsa Peygamber misafirliğe gittiği Şam'da suların aktığı, çimenlik bir arazide kuru kafayı bir kabir içinde görür. Kuru kafanın altında iki satır halinde bin yıl yaşadığı, sultan olduğu ve dirilip başından birçok hadise geçtikten sonra tekrar öleceği yazılıdır. Tottoli nüshaların bazılarında İsa Peygamber'in kuru kafa ile karşılaştığı yerde yazılı bir metin de bulunduğunu belirtir (2003, s. 232). Bu yazı ayrıntısı Hüsam Kâtib'de de vardır. Hüsam Kâtib'de İsa Peygamber Şam'da suların aktığı, kuşların cıvıladığı, yeşil bir vadide abdest almak için bir su kenarına oturur ve orada üzerinde bir insan başı olan bir taş görür:

“Baktı yazılmış altında iki mektup:  
Sen ey baş böyle gezip böyle yat  
Yine senden böyle işler geçecek  
Sonra canının kuşu senden uçacak” (HK, 2001, s.95)

İncelenen diğer nüshalarda ise bu ayrıntının yer almadığı görülür. Örneğin Daşdemir'in yayınladığı nüshada İsa Peygamber yolda giderken bir çürümüş kemik görür ve eline alarak kemiğin kendisiyle konuşmasını ister (2015, s. 406). Burada kuru kafanın yerini kemik almıştır. Çağatayca nüshada ise İsa Peygamber'in kırdan yürürken bir kuru kafa ile karşılaştığı (2017, s. 71); Önlü, Merhan ve A nüshasında yolda yürürken (Önlü, 1991, s. 375-376; Merhan, 2013, s. 3138; A, v. 76a) bir kuru kafa gördüğü (B, v.22a); Tansel'in incelediği nüshada İsa Peygamber'in Tur yolunda yürürken kuru kafayı gördüğü (1970, s. 258) yazılıdır. Cumbur ve B'de karşılaşma anından bahsedilmez; İsa ile kuru kafanın doğrudan konuşmaya başladığı görülür (Cumbur, 1977, s. 43; B, v. 22a). Örum'un metninde ise karşılaşılan yer Suriye'dir (2017, s. 23). Padwick'in tercümesinde ise İsa ile kuru kafa Suriye'de ağaçlar ve akarsularla dolu, kuşların Allah'ı hamdettikleri bir vadide karşılaşırlar (1930, s. 56).

Kuru kafa ve İsa'nın karşılaşma alanı olarak genellikle Suriye'nin verilmesi dikkat çeken bir ayrıntıdır; anlatının kökeninin buraya dayanıyor olabileceği ihtimalini akla getirir. Nitekim Tottoli'nin incelediği yazmalarda da çoğunlukla spesifik olarak belirtilen yer ismi Suriye'dir (2003, s. 244). Ayrıca Padwick'in tercümesinde kuru kafa kendisini tanıtırken daha önce Suriye'nin krallarından biri olduğunu belirtir (1930, s. 57).

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere SÇ nüshası ile Hüsam Kâtib'in metninde İsa Peygamber'in kuru kafa ile karşılaştığı yer, Şam'da yeşillikler içinde bir vadidir. SÇ nüshasının Hüsam Kâtib'in metninin bir yeniden yazımı olduğu bilinmektedir ve nitekim bu yeniden yazımda bazı ufak farklılıklar göze çarpmaktadır. Örneğin SÇ nüshasındaki vadide kuş cıvıltılarından ve İsa Peygamber'in abdest almak için durduğundan bahsedilmez. Yine



ayrıca kuru kafa ile karşılaşılan yerde her iki nüshada da “iki satır yazı”dan bahsedilir. Hüsam Kâtib’in metninde bu yazı kuru kafanın altında (2001, s. 95), SÇ nüshasında ise alınıdadır (v.122a). Kuru kafanın başına gelmiş ve geleceklerin Anadolu sahasındaki metinde alın bölgesine yazılı olmasının bir manası olmalıdır zira “alın yazısı” Türkçede kişinin kaderi, yazgısı anlamına gelmektedir. Bu anlamda sadece Duacı rütbesinde bir kişi olduğundan başka hakkında bir şey bilmediğiniz SÇ müellifinin eseri çevirirken aynı zamanda yaşadığı bölgeye adapte etme eğilimi taşıdığı da düşünülebilir.

### 3.3.3.Cümcüme Sultan’ın Ölüm Sebebi

Cümcüme Sultan, İsa Peygamber ile karşılaştıktan ve İsa’nın duası üzerine konuşmaya başladıktan sonra dünyada çok ulu bir padişah olduğunu, çok zengin, güçlü ve cömert bir insan olduğunu anlatmaya başlar. Anlatının bu kısmında birçok hizmetçisi, malı, mülkü olduğundan bahseden Cümcüme’nin<sup>34</sup> ölüm nedeni de nüshalar arasında farklılık gösterir. SÇ nüshası ile Hüsam Kâtib’in metni dışında diğer nüshalarda bir gün hamama gittiğinden ve orada hastalanarak öldüğünden bahsedilir. (Daşdemir, 2015, s. 407; Tokar ve Uygun, 2017, s. 72; Tansel, 1970, s. 259; Cumbur, 1977, s. 45; Önler, 1991, s. 378; Merhan, 2013, s. 3141; A, v. 77b; B, v. 23a; Ørum, 2017, s. 33; Padwick,1930, s. 57).

SÇ nüshasında ise Cümcüme’nin ölüm nedeni şu şekilde verilir:

“Bir gün safa-yı kalble meclis kurup otururdum iş u işret-i safaya meşgul idim ol gül yüzlü sünbül zülüflü hatunlarım yanımda sağ u sol oturmuşlar idi ol hub yüzlü mergub sözlü cariyelerim kimi tacım tutar idi vü kimi kaftanım tutarlar idi bu halde iken gözüme bir özden mahbub gözüme düş oldu gönlüm ana düşdi ol nigarı yanıma alıp bir halvet-haneyeye vardum zevk itmege meşgul oldum ittifak mahremlerden biri gelüp eyitdi kapıya bir fakir geldi sizden ihsan u en’am diler didi ol dem ben hod dil-dâre meşgul idim gözime alem görünmez idi eyitdim ki iy ahmak şimdi ihsan zamanı mıdır didüm meger ol kul benim sözümü ol fakire dimişdi anun gönlü yıkılıp gitmiş sonra halvet-haneden kalkıp ol fakiri çok arandım bulamadım andan gusl idüp pâk olmak muradum idi soyunup başıma bir iki tas su dökince bir illet zahir oldu na-çâr başıma çokdı gözüm karardı aklum gitdi yere düştüm halet-i nez’a vardım”(v. 124a-124b).

Anlatıya göre Cümcüme Sultan sevgiliyle vakit geçirirken kendisinden yardım talep eden bir fakiri geri çevirir ve üstelik kendisini rahatsız eden kul Cümcüme’nin “ey ahmak şimdi ihsan zamanı mıdır” sözünü bu fakire aktarır. Kalbi kırılan fakir de oradan ayrılır ve Cümcüme daha sonra onu arayıp hatasını telafi etmeye çalışsa da bu fakir kişiyi bulamaz. Hadisenin akabinde de hastalanarak ölür. Hüsam Kâtib’de de anlatı SÇ ile uyumludur:

34 Cümcüme Sultan’ın dünyadaki zenginliği ve mallarının sayısı ile ilgili nüshalarda değişik rakamlar mevcuttur. Ömer Daşdemir çalışmasında bu farklılıklara değinmektedir. Bkz: Daşdemir, 2015, s. 293–396.

“Eğlencedeyken dinle sözümi  
 Çarptı bir sevgilime ansızın gözümü  
 Aldım onu yanıma zevk etmeye  
 Beraber yatıp kucaklaşıp eğlenmeye  
 Ansızın bir görevli gelip söyler  
 “Bir fakir geldi yardım diliyor.”  
 Ben o an meşguldüm kendimle  
 Ki görünmez idi alem gözüme  
 Dedim “Ey ahmak yardım vakti midir?  
 Ne sana ne başkasına zaman ayrılacak vakittir.”  
 Sonra gittim hamama ben  
 Kirlilikten kurtulup yıkanmaya” (HK, 2001, s. 97-98).

Diğer nüshalarda geçmeyen “fakir kişinin kalbinin kırılması” hadisesi ve Cümcüme'nin ölüm şekillerine Tottoli'nin incelemesinde de rastlanılmaz. Tottoli yalnızca nüshalarda Cümcüme'nin ölümüyle ilgili büyük farklar olduğunu belirtir (2003, s. 247). Attâr'a atfedilen metinde de Cümcüme'nin ölüm nedeninin belirsiz olduğuna, bir av dönüşü aniden rahatsızlanıp öldüğüne dikkat çeken Mehmet Erol (2006, s. 833), burada geçen “Bardım andın sonra hammamga ben/ Kim ağrısızlıkdın özümni yuvam” şeklindeki beyti vurgulayarak Hüsam Kâtib'in Cümcüme Sultan'a halvet sonrasında putperest olmasına rağmen gusül abdesti aldırıldığına dikkat çeker (2006, s. 834). SÇ müellifi de bu kısmı “gusl idüp pak olmak muradum idi” şeklinde ifade etmektedir. Eldeki verilerden hareketle bu durumda anlatının Türkçe versiyonunun genişletilmiş ve adapte edilmeye çalışılmış olduğu göze çarpmaktadır.

### 3.3.4. Cümcüme Sultan'ın Hastalığı ve Ölü Kalma Süresi

Nüshalarda farklılık gösteren bir diğer durum da Cümcüme'nin İsa Peygamber ile karşılaşmadan önce ne kadar ölü vaziyette kaldığıdır. Daha önce de değinildiği üzere özellikle sayı bildiren durumlarda bu farklılıklara sıklıkla rastlanmaktadır. Cümcüme'nin İsa Peygamber'in “sen ne kadar zamandır ölü haldesin?” şeklindeki sorusuna verdiği cevaplarda kesinlik görülmeyle birlikte bu cevapların oldukça çeşitli olduğu da dikkat çekmektedir. Aşağıdaki örneklerde bu farklılık görülmektedir:

Cümcüme Sultan hamamda hastalandıktan sonra 5 gün hasta yatar, sonrasında ölür ve 100 yıl ölü halde kalır (Daşdemir, 2015, s. 407).

Cümcüme Sultan hamamda hastalanır, kaç gün hasta yattığı belirtilmez, 10 bin yıl ölü halde kalır (Önler, 1991, s. 378).

Cümcüme Sultan hamamda hastalandıktan sonra 2 gün hasta yatar, sonrasında ölür ve 10 bin yıl ölü halde kalır (Cumbur, 1977, s. 45-46; Tansel, 1970, s. 259).

Cümcüme Sultan hamamda hastalandıktan sonra 5 gün hasta yatar,

sonrasında ölür ve 3 bin yıl ölü halde kalır (Toker ve Uygun, 2017, s. 72).  
 Cümcüme Sultan hamamda hastalandıktan sonra 5 gün hasta yatar, sonrasında ölür ve 7 yüz yıl ölü halde kalır (Merhan, 2013, s. 3141).  
 Cümcüme Sultan hamamda hastalandıktan sonra 5 gün 5 saat hasta yatar, sonrasında ölür ve 470 yıl ölü halde kalır (Ørum, 2017, s. 33-35).  
 Cümcüme Sultan hamamda hastalandıktan sonra 6 gün hasta yatar, sonrasında ölür ve 47 yıl cehennemde azap çeker (Padwick, 1930, s. 58,62).  
 Cümcüme Sultan hamamda hastalandıktan sonra 2 gün hasta yatar, sonrasında ölür ve bin yıl ölü halde kalır (A, v.77b-78a).  
 Cümcüme Sultan hamamda hastalandıktan sonra 5 gün hasta yatar, sonrasında ölür ve 12 bin yıl ölü halde kalır (B, v. 23a).

SÇ nüshasında ise hastalandıktan sonra yedi gün hasta yattığını (v.125a) ve sonra öldüğünü söyleyen Cümcüme Sultan, cehennemde 4 bin yıl azap çektiğini anlatır (v. 128b). Hüsam Katib'te ise kaç gün hasta yattığına dair bir bilgi yoktur ancak cehennemde kaldığı süre SÇ ile aynıdır (Erol, 2006, s. 836).

Cümcüme'nin cehennemde kalma sebebi ise kendi zamanında gelen İlyas Peygamber'e itaat etmemesidir: "ol vakt İlyâs Nebî gelmiş idi ne ona uyduk ve ne Tengriye inandık (...) kendi kanımıza kendimiz girdik ol sebepten dört bin yıl azap çekdim dedi" (SÇ, v.128b). Hüsam Kâtib'in metni de SÇ nüshasıyla bu noktada ittifak eder (Erol, 2006, s. 837). Diğer iki mensur metinde de İlyas Peygamber zamanında yaşadığını söyleyen Cümcüme (Daşdemir, 2015, s. 411; Toker ve Uygun, 2017, s. 85) Çağatayca metinde şeytana tapıtığını, ona itaat ettiğini ve o ne derse yaptığini anlatır (Toker ve Uygun, 2017, s. 85).

Nüshaların bazılarında ise cehennemde yanmasının sebebi puta tapması olarak belirtilir ve hangi Peygamber zamanında yaşadığı söylenmez (Tansel, 1970, s. 261; Cumbur, 1977, s. 49; Önler, 1991, s. 381; Merhan, 2013, s. 3145; A, v.79b; B, v. 25a). Mısır'daki Yahudi-Arap anlatısı ise çok lütufkâr ve iyi bir insan olan Cümcüme'nin ömrünün son zamanlarında şeytana uyduğunu ve Allah'a itaatsizlik ederek puta tapıtığını söyler (Ørum, 2017, s. 31). Diğer versiyonlara göre daha kısa olan Padwick'te ise niçin cehenneme gittiğinden bahsedilmez.

### 3.3.5. Öldükten Sonraki Hayat: Ölüm Anı ve Azrail

Cümcüme Sultan'ın öldüğü zaman ile tekrar bir kuru kafa olarak dünyaya döndüğü zamana kadar yaşadıkları da nüshalara göre farklılıklar gösterir. İncelenen nüshalardaki geniş anlatım biçimine SÇ'de yer verilmiştir. Ölüm anında ölüm meleğini gören Cümcüme Sultan Azrail'i şu şekilde tarif eder:

"nâ-gâh gözüme bu cihan bir ulu sahra göründü ol dem ferşimde bir ulu kimesne çıka geldi altı yüzü var gözleri od gibi yanar ve iki kanadı şark ile garb arasında tutmuş anun adına Azrâ'il derler imiş bir elinde bir harbe var

bir elinde bir kadeh var kim andan içen her giz ferah görmez andan korkup sual ettim senin yüzün neden altıdır biri yukarı ve biri aşağı ve biri ardına ve biri altına ve biri sağına ve biri solunadır dedim ol eyitti kaçan üstün yüzümü açsam gökte melekler can verir ve sağ yüzümü açsam evliyalar enbiyalar can verir ve anların güzidesi Habibu'llâh Muhammed Mustafa ol nübüvvet madeninün gevheridir ve keramet kânının cevheridir (...) ve sol yüzümü açsam kafirler can verir ve aşağı yüzümü açsam cümle yer halkı can verir dedi" (v.125a-125b)

SÇ nüshasındaki bu Azrail tarifine Hüsam Kâtib'de (HK, 2001, s. 98), *Çağatayca Cümcümenâme*'de (Toker ve Uygun, 2017, s. 72) ve Ørum'un Mısır'da bulunan, 19. yüzyılda yazılmış üç Yahudi-Arap elyazmasını incelediği çalışmasında da (2017, s. 37) rastlanır. Ancak Ørum'un çalıştığı el yazmalarında durum biraz daha farklıdır. Yukarıdaki anlatılarla benzerlik arzetsede de bu yazmalarda Azrail tarifi diğerlerinden ufak da olsa önemli noktalarda ayrılır:

"Ölüm meleğinin iki ayağı yerde ve başı göktedir. Tüm vücudu gözlerle kaplıdır. Biri merhamet diğer intikam olmak üzere iki kanadı vardır. Bir kırmızı göğsü bir de beyaz göğsü vardır. Saçının rengi tamamen beyazdır. Biri sağda biri solda, biri arkasında biri önünde, biri başının üstünde ve biri çenesinin altında olmak üzere altı yüzü vardır. Bu yüzlerden sağdaki İsrail'in ruhlarını, soldaki cennet-i âlâdakileri, sakalının altındaki dünya halkını, ön yüzü cehennem halkını, arkasındaki yüzü ise kafirleri görür" (2017, s. 37-39).

Burada Tottoli'nin vurguladığı ve daha önce de değinildiği üzere eserin oluştuğu zemin anlatıya da etki etmiş ve dolayısıyla da Yahudilik izleri metne bir şekilde dahil olmuştur.

Padwick'in tercüme ettiği metinde ise Azrail'in yedi yüzü vardır ve bu yüzlerden birisi ki Azrail'in en iyi yüzü budur, Allah'ın sevdiği ve sonraki günlerde bir peygamber olarak göndereceği Muhammed ümmetinin ruhlarını kaplamıştır (1930, s. 58).

Padwick'in tercüme ettiği metinde İslâmî unsurların diğer nüshalara göre daha fazla yer aldığı görülür. Nitekim bu metinde kuru kafa, ölüm anı geldiğinde meleklerle kendisini bırakmaları karşılığında tüm zenginliğini vereceğini söyler. Melekler ise kuru kafaya Nahl Suresi 61. ayetle karşılık verirler: "Ecelleri geldiğinde ne bir saat geciktirebilirler ne de onu ileri alabilirler" (1930, s. 59). Bu metinde ayrıca Muhammed Peygamber'in adının geçtiği kısımlarda "selam onun üzerine olsun" manasına gelen ve İslâmî literatürde peygamberin adının geçtiği yerde ona "salavat getirmek için" kullanılan ibarenin geçtiği görülür (Padwick, 1930, s. 60-61). Bu da söz konusu metnin Müslüman bir kimseye ait olduğunu düşündürmektedir.

Can alıcı meleklerle ilgili diğer nüshalarda farklı anlatımlar bulunur. Ölüm meleği bu nüshalarda *Melekü'l-mevt* (Daşdemir, 2015, s. 408) ve *Can Alıcı* (Tansel, 1970, s. 259; Cumbur, 1977, s. 46; Merhan, 2013, s. 3141; A, v. 78a; B, v. 23b) olarak isimlendirilir. Tüm bu nüshalar arasında ölüm anını en dehşetli ve ayrıntılı bir şekilde anlatanlar ise Arkeoloji Müzesi'nde

bulunan metin (Daşdemir, 2015, s. 408), Ørum'un yayınladığı metin (2017, s. 41–43) ve Çağatayca yazılmış metindir (Toker ve Uygun, 2017, s. 82–83). Örneğin Çağatayca yazılmış metinde Cümcüme Sultan'ın dilinden yaşananlar şöyle anlatılır:

“Ey Ruhullah! Ölüm meleğinin yetmiş melekle geldiğini gördüm. Başım üstünde durdular. (Ölüm meleği) bir meleğe bunun dilini tutunuz, konuşmasın diye emretti. Eğer benim dilimi tutmasalardı feryad ederdim. Doğu ve batı halklarının yürekleri parçalanırdı. Başka bir meleğe ‘Bunun kol (ve) ayaklarını tutun, kımıldamasın’ diğer otuz meleğe (ise) ‘Bütün organlarına basın’ diye buyurdu. Ayrıca otuz ateşli gürz ile vurdular. Ey Ruhullah bir meleğe daha ‘Bunun boğazını tutun’ diye buyurdu. Boğazımı tuttular, canımı alacak oldular. ‘Ey meleklerim, bana mühlet verin. Canımı ve bütün varlığımı size vereyim’ dedim. Bir şamar vurdular. Bütün organlarım birbirinden ayrıldı. ‘Ey âsî, bizler Allahu Teala'nın emrine göre hareket ederiz. Sen onun emrine göre hareket etmedin. Bu azaba mahkum oldun dediler” (Toker ve Uygun, 2017, s. 82–83).

### 3.3.6. Cehennem Tasvirleri ve Azap

İncelenen Cümcüme Sultan anlatılarında diğer noktalarda olduğu gibi cehennem tasvirleri ve Cümcüme'nin burada yaşadıklarıyla ilgili çeşitlilik söz konusudur. Ancak hem cehennem tasvirlerini hem de cehennemdeki kişilerin ahvalini en ayrıntılı şekilde veren versiyonlar mensur nüshalardır. Örneğin SÇ nüshasında cehennem, cehennemin kademeleri ve orada bulunan insanlar, günahkarların çektiği azaplar şu şekilde anlatılır:

“Tamu yedi kattır birbirinden ıssısı ziyadedir aşağı tamunun adı *Hâviyedir* anun azabı cümlesinden eşeddür ana münafıklar girer ikinci tamunun adı *Sakardır* ana Yehudiler girer (...) bu yedi tamunun her birinde dürlü dürlü azaplar vardır hergiz birbirine benzemez anda bir bölük kavim gördüm kim ağızlarından irinler akar şöyle murdar kokar kim cehennem anlardan incinir meğer anlar haram yiyenler imiş yine bir kavim dahi gördüm ayakları yukarı başları aşağı azap çekerler meğer anlar benlik davasın kılıp ayrı baş çekenler imiş (...) gözüme üç bölük adam göründü ben bunlardan sordum kim siz ne kişilersiz dedim bunlar eytdiler biz dünyada mal u mülk ıssı ulu sultanlar idik şimdi gör halimizi ne oldu dediler eğer bu ahvali bize olacağıın bileydik dünyada aç zelil geçinirdik keşke cihanda padişahlar olmaktan fakir-hâl olaydık âh edip ağlaşırlar çünkü cihan sultanlarının sonu budur vay ana kim cihanda padişah olup gafil tebasın dahi ol tabut içinde gördüm ki akrepler yılanlar ve çayanlar anları sokarlar etleri ol yılanların dişlerinde kalır hemân etleri dökündüğü gibi geri bir saatten sonra yeniden etler bitip ol akrepler yine yerler idi beni tabut içine koydukları gibi ol yılanlar ve ol akrepler ve ol çayanlar ol azabı gelip bana dahi itmeye başladılar” (v.126b-128a).

SÇ nüshasında cehennem tabakaları, bu tabakada bulunan ve cehennemde farklı şekillerde azap gören insanlar ayrıntılı şekilde anlatılır. Ancak Türkçe yazılmış diğer nüshalarda bu ayrıntıların yer almadığına dikkat çekilmelidir. Yalnızca Arkeoloji Müzeleri Kütüphanesi'nde bulunan yazmada diğerlerinden farklı olarak Cehennem katları zikredilir ancak detaylandırılmaz (Daşdemir, 2015, s. 409-410). Nüshalarda cehennem tabakaları ve bu tabakalarda kimlerin yer alacağı tutarlılık göstermese de SÇ'deki bu cehennem ayrıntılarına Çağatayca yazılmış Cümcüme Sultan ve Padwick'in tercüme ettiği metninde rastlanır:

“Ey Ruhullah, cehennem yedi kattır. Her birinin azabının sonu yoktur. Hiçbir dille anlatılmaz. İlk tabakaya Haviye derler. Münafıkların yeridir. İkinci tabakaya Sair derler. Yahudilerin yeridir. Üçüncü tabakaya Cahim derler. Hristiyanların yeridir. Dördüncü tabakaya Sakar derler. Kendi nefisleri için kafir olan kimselerin yeridir. Beşinci tabakaya Hutame derler. Günahkarların yeridir. Altıncı tabakaya Siccin derler. Yedinci tabakaya Cehennem derler. İnanadıklarını yapmayan Hazreti Muhammed ümmetinin yeridir. Kıyamet haktır, sırat haktır derler, hepsini bilirler fakat amel etmezler. Cehennem o kimselerin yeridir dedi. Ey Ruhullah, cehennem içi yılanlarla ve çıyanlarla doludur. Beni cehenneme götürdüler. Yılanlar ve çıyanlar bana doğru yöneldiler. Kaçacak yer yok, çare bulamadım. Her biri gelip bir yerimi dişledi. Onların zehri bin yıl kadar gitmedi. Allahuteala bana yetmiş deri vermişti. Arasına yılanlar ve çıyanlar doldurmuştu” (Toker ve Uygun, 2017, s. 84).

“Cehennem yedi tabakası vardır. Bu tabakalardan en yükseği Cehennem'dir ve Muhammed Peygamber'in ümmeti içindir. İkinci tabakanın adı Latha'dır ve Hristiyanlar içindir. Üçüncü tabakanın adı Hutame'dir ve Yahudiler içindir. Dördüncü tabakanın adı Sair'dir ve İblis ile onun konukları içindir. Beşinci tabakanın adı Sakar'dır ve kıyamet gününü inkar edenler içindir. Altıncı tabakanın adı Cahim'dir ve firavunlar içindir. Yedinci tabakanın adı ise Haviye'dir ve o ateşin en şiddetli tabaka olduğu yer olup münafıklar için ayrılmıştır” (Padwick, 1930, s. 60-61).

Anadolu sahasında da yazılan diğer metinlerde bu ayrıntıların bulunmayışına ise Mehmet Erol şu şekilde bir açıklama getirir:

“Tatar sahasında Cehennem olgusu kompleks bir biçimde verilirken (*Cehennem, Cehim, Hutame, Sair, Lezâ, Sakar, Haviye*), metinde de görüldüğü gibi Anadolu çevresi manzum metinlerinde daha ayrıntısız verilmiştir. Yüksek bir kültür çevresinde Türkçe'ye kazandırılan eser, halk arasında taşınırken bu kompleks yapısından, kitabî teferruatlardan arındırılmış olarak karşımıza çıkar” (Erol, 2006, s. 842).

Özellikle manzum metinlerde bu tabakalandırmaya rastlanılmaması ve manzum metinlerin mensurlara göre daha az ayrıntı barındırması da Erol'un düşüncelerini destekler mahiyettedir. SÇ nüshasından farklı olarak manzum metinlerde bu tabakaların yerine yendiğinde hararet veren zakkum ağacı<sup>35</sup> (Daşdemir, 410, Padwick, 61) ve zehirli kadeh motifi işlenir (Tansel, 1970, s. 260; Cumbur, 1977, s. 48; Önler, 1991, s. 379-380; Merhan, 2013, s. 3144, Padwick, 1930, s. 61).

Mısır'daki Yahudi-Arap yazmalarında ise cehennem tabakaları ve bu tabakalarda bulunanlar Türkçe metinlerden oldukça farklıdır. Bu metinlerde ilk tabaka Hristiyanlar, ikinci tabaka kıyamet gününü inkâr edenler, üçüncü tabaka yıldızlarla ve kara büyüyle iş yapanlar, dördüncü tabaka Allah'tan başkasına tapanlar, beşinci tabaka putlara tapanlar, altıncı tabaka inanmayanlar, yedinci tabaka *Cehennem* ise Allah'a inanmayan ve onun isteğine göre davranmayanlar içindir (Ørum, 2017, s. 59). Bu sınıflandırmalarda dikkat çeken, diğer nüshalarla kıyaslandığında bu versiyonda Yahudiler için ayrılmış bir tabakanın bulunmamasıdır. Ayrıca bu metinlerde de cehennemde acıkan ve susayan Cümcüme'ye verilenler Türkçe metinlerdeki zakkum ağacı ve zehirli kadeh motifleriyle benzerlik gösterir. Ancak burada öne çıkan, Yahudi-Arap temelli anlatıdaki coğrafi ayrıntılardır. Örneğin yediği ağacın meyvesindeki acılığı anlatmak için Cümcüme Sultan, yaşanılan coğrafya, ait olunan din ve kültürün metin yazımına etkisini gösterir bir şekilde, şu benzetmeyi yapar: "Sokotra'daki<sup>36</sup> ebuçehil karpuzu ve baldıran zehirinden biraz daha acı" (Ørum, 2017, s. 63).

### 3.3.7. Dünyaya Dönüş ve Anlatının Sonu

Anlatıların hepsinde Cümcüme Sultan bir kuru kafa olarak dünyaya geri gönderilir. Bunun sebebi ise çoğunlukla dünyada iken çok cömert bir hükümdar olması ve yetimleri, yoksulları, dervişleri yedirip içirmesidir. Cehennemde bir müddet kaldıktan sonra dünyaya kuru kafa olarak dönen Cümcüme Sultan, İsa Peygamber ile karşılaşana dek bu şekilde yaşar.

"Hak Teâlâ Hazretlerinden ferman geldi kim siz anı mihnet içinden çıkarın azaptan kurtulsun dedi siz anın küfrüne bakman kim ol kendi ehline gayet kerim idi hem fakirleri sever idi işi miskinler ile idi tahtında adl ider idi ol dem beni yeryüzüne getirdiler" (SÇ, v. 128b).

Hüsam Kâtib'in anlatısı bu noktada SÇ ile uyumludur (Erol, 2006, s. 836). Daşdemir'in yayınladığı metin ile Çağatayca metinde ise "açları doyuruncaya kadar yemek yedirildiği, kaftanı olmayanlara kaftan verdiği, fakirlere altın para gönderdiği, mazlumlara adaletle davrandığı, kimseyi kapısından çevirmediği için cehennemden çıkarılıp melekler tarafından

35 Zakkum ağacı motifine ayrıca Çağatayca Cümcüme-nâme'de de rastlanmaktadır (Toker ve Uygun, 2017, s. 84).

36 Sokotra Yemen'e bağlı dört adadan ve Arap Yarımadası'nın güneyindeki adacıklardan oluşan bir bölgenin adıdır. Farklı bitki türlerine ev sahipliği yapmasıyla dikkat çeker. Coğrafi olarak Mısır'la çok yakın olmasa da bu iki bölge birbiriyile irtibatlıdır.

İsa Peygamber'in yolunun üzerine bırakılır çünkü İsa'nın Cümcüme hakkındaki duası Allah tarafından kabul edilecektir" yazmaktadır (Daşdemir, 2015, s. 411; Toker ve Uygun, 2017, s. 85). Manzum nüshalarda ise neden affedilip bir kuru kafa olarak cehennemden dünyaya gönderildiğine ilişkin bilgi verilmez, yalnızca cehennemden çıkarılıp "yol üstüne bırakıldığı" söylenir (Tansel, 1970, s. 260; Cumbur, 1977, s. 49; Önler, 1991, s. 380; Merhan, 2013, s. 3145; A, v.79b; B, v. 24b). Attâr'a atfedilen metinde de Cümcüme'nin niçin dünyaya geri gönderildiğine değinilmez. Kuru kafa cehennemde azap çekerken, bu nüshalarda olduğu gibi, birdenbire dünyaya gönderilir (Erol, 2006, s. 836).

Anlatının sonunda Cümcüme Sultan, İsa Peygamber'in duası ile tekrar bir insan şeklini alır ve bir süre Allah'a inanan mümin bir kul olarak yaşar ve her canlı gibi ölür. Anlatılardaki ana tema İsa Peygamber'in dua etmesi, Cümcüme Sultan'ın genç ve yiğit bir erkeğe dönüşmesi, Allah'a ibadet ederek bir müddet daha dünyada ömür sürmesi şeklindedir. Cümcüme'nin dua istemesi, dünyada kalma süresi, dönüştüğü kişi hakkında yazmalarda farklı versiyonlar bulunmakla birlikte ana yapının aynı kaldığı görülür. Örneğin SÇ nüshasında İsa Peygamber bir dileğinin olup olmadığını kuru kafaya sorar. O da dünyaya dönerek Allah onu cehennemden azad ettiği için birkaç yıl şükretmek istediğini söyler. Bunun üzerine İsa Peygamber onun bir bedene kavuşması için dua eder ve Allah da bu duayı kabul ederek Cümcüme'yi ölmeden önceki hâliyle yeniden yaratır.<sup>37</sup> Cümcüme, İsa Peygamber'e iman eder ve Kudüs'e giderek burada bir kaya deliğinde tam yetmiş yıl Allah'a ibadet eder ve ölür:

"İsa eyitdi iy kuru baş hiç Allah Teala Hazretinin katında bir hacetin var mıdır eyit dedi derhal ol kuru baş eyitdi ya Nebiyallah benüm hacetim oldur ki geri dünyada bir kaç gün diri olam Hak Teala beni azad etdiğime şükürler edip bir kaç yıl ibadet edeydim dedi ol dem İsa el getirüp dua eyledi münacat kabul edici ol Rabbü'l-alemine arz-ı hacat eyledi didi kim ya samî'ul-esvat Hazretinden dilerim ki bu başda aza bitürüp can verip ol ne suretde idiye kudret ıssı ber-kemal geri evvelki gibi suretünde yaradasın dedi Hak Teala inayet edip evvelki suretine girip andan İsa Peygambere iman getirdi Hazret-i İsa iman telkin eyledi ol dem dahi eyitdi lâ ilâhe illallâh İsa Ruhullâh didi andan sonra Kudüs vilayetine varıp bir kaya deliğine girip ibadete meşgul oldu tamam yetmiş yıl ibadete meşgul olup ahir iman ile hatm olup rahmete ulaşdı" (SÇ, v. 128b-129a)

SÇ nüshası ve Hüsam Kâtib'in metninde İsa'nın "Bir dileğin var mı?" sorusu üzerine yeniden insan olmayı dileyen ve İsa'ya iman eden Cümcüme Sultan'ın diğer versiyonlarında İsa'nın böyle bir sorusu yoktur.<sup>38</sup> Cümcüme, İsa'dan kendisine şefaathetmesini, Allah'ın

37 İsa Peygamber'in "yeniden diriltme, yaşam verme" gibi özelliklerinin edebi anlatılarda sıklıkla vurgulandığı bilinmektedir. Cümcüme Sultan anlatılarındaki İsa Peygamber'in diriltme motifi hakkında bkz: Daşdemir, 2015, s. 400-404.

38 Muhtemelen bu, Cümcüme'nin Allah'ın kendisini Hazreti İsa'nın duasıyla affedeceğini bilmesinden kaynaklanır. Bkz: Toker ve Uygun; 2017, s. 85. Ayrıca diğer manzum nüshalarda da İsa Cümcüme'ye bir dileği



onu yeniden diriltmesini ve Hazreti Muhammed'e iman edip Allah'a kulluk etmeyi diler. Cümcüme seksen yıl geceleri namaz kılarak gündüzleri oruç tutarak yaşar ve imanlı bir şekilde ölüp cennet ehlinde olur (Daşdemir, 2015, s. 412; Toker ve Uygun 2017, s. 86). Cümcüme Sultan'ın adı, görüntüsü ve dünyada kalma süresi de nüshalarda çeşitlilik gösterir: Cümcüme ölmeden önceki suretinde, gayet yakışıklı ve yiğit bir erkek olarak, yeniden diriltir ve kırk sekiz yıl Allah'a ibadet eder (Cumbur, 1977, s. 50; Önler, 1991, s. 381; Tansel, 1970, s. 261; A. v.79b-80a;); Cümcüme yakışıklı ve yiğit biri olur ancak dünyada ne kadar daha yaşadığı bilinmez (Merhan, 2013, s. 3145-3146); Cümcüme genç bir delikanlı olarak yeniden yaratılır, İsa Peygamber ona Müslim adını verir ve yüz yıl Allah'a ibadet ederek yaşadıktan sonra ölür (B, v. 25a); Cümcüme genç bir delikanlı olarak yeniden yaratılır ve sekiz yıl Allah'a ibadet ettikten sonra ölür (Padwick, 1930, s. 62).

Yahudi-Arap yazmalarında ise Cümcüme'nin bir tabut içinde yirmi dört yıl azap çektiği ve daha sonra "Allah'ın verdiği izin ile" cezasının sona erdiği anlatılır ancak Türkçe metinlerde yer alan İsa'nın duasına ve tekrar insan şekline dönüşmesine bu anlatıda rastlanmaz. Kuru kafa tıpkı Kutsal Kitap'ta, *Sculpture*'da, yazdığı gibi yetimlere, dullara, fakirlere ve çaresizlere iyilik yapmaktan başka hiçbir şeyin öldükten sonra insana fayda vermediğinden bahseder ve anlatı dualarla son bulur (Ørum, 2017, s. 69–73).

## SONUÇ

İlk yazılı versiyonuna 11. yüzyılda Ebu Nuaym el-İsfahânî'de rastlanan ve bir kuru kafanın Hazreti İsa ile konuşmasını konu edinen kuru kafa anlatıları yazıya geçirilmeden çok daha önce, bir sözlü kültür ürünü olarak Arap edebiyatında yer alıyordu. Kutsal kitaplarda yer almayan bu anlatı zamanla birçok dilde ve kültürde yeniden yazıldı. Çoğunlukla ana teması farklılık göstermemekle birlikte anlatı, yeniden yazıldığı kültüre ve coğrafyaya göre bazı hususiyetler kazandı. Kimi zaman İsa ile kuru kafanın karşılaştığı bölge isimleri kimi zaman İsa yerine Hazreti Ali'nin ana karakter olarak metinde yer alması gibi farklılıklar anlatının yeniden yazılırken üretildiği kültüre nasıl adapte edilmeye çalışıldığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Hüsam Kâtib'in Attâr'a atfedilen bir eseri tercüme etmesi üzerinden Türkçe literatüre giren Cümcüme anlatısı, bu dilde de manzum ve mensur şekillerde birçok defa yeniden yazıldı. Genellikle cönklerde ve destanların yazıldığı mecmualar içinde bulunan bu versiyonlar, anlatının okur kitlesi hakkında da bir fikir vermektedir. Bu yazmalarda çoğunlukla imla bozuk ve vezin kusurludur. Ana temada belirgin bir fark olmamakla birlikte bu nüshalarda, Cümcüme Sultan'ın ölüm şekli, Azrail ve cehennem tasvirleri, zaman ve mekâna dair verilen bilgiler gibi bazı konularda farklılık gösterir. Arap ve Yahudi-Arap kökenli versiyonlardan ise cehennem tabakaları ve bu tabakalarda yer alan insanlar gibi spesifik konularda ayrışır. Bu farklılığın sebebi de yine anlatıların oluştuğu kültürel atmosferdir.

olup olmadığını sormaz: Bkz: Merhan, 2013, s. 3145; A. v. 79b; B; v.25a; Tansel, 1970, s. 261; Cumbur, 1977, s. 50; Önler, 1991, s. 381.

Hüsâm Kâtib'in Cümcüme Sultan eserinin Anadolu Türkçesine bir çevirisi olan Sermet Çifter Kütüphanesi'ndeki yazmanın kendi kaynak metnine sadık kaldığı ve manzum formdaki eserin "daha iyi anlaşılın diye" sipariş üzerine mensur olarak çevrildiği görülür. Bu anlatıda bazı deyim ve davranışların Anadolu'ya uygun bir şekilde çevrildiği, metnin başarılı bir şekilde adapte edildiği görülür. Bu anlamda hem bir çeviri hem de bir adaptasyon olan bu metin tradaptasyon olarak tanımlanabilir.

Cümcüme Sultan anlatıları yahut İsa ile kuru kafa / kesik baş anlatıları kütüphane kataloglarında oldukça fazla yer tutar. Türkçe ve Arapça dışında başka dillerde yazılmış versiyonları da bulunan Cümcüme anlatılarının ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, tasnif edilmesi, dünya edebiyatındaki yerinin ve etkileşim alanlarının tespit edilmesi ve yeniden yazım bağlamında ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu inceleme yapılacak çalışmalara mutevazı bir katkı sağlayabilirse işlevini yerine getirmiş olacaktır.


## TRANKRİPSİYON

### Hāzā Hikāyet[-i] Cimcime Sultān<sup>39</sup>

[120b] Bismillāhirrahmānirrahīm

*El-ḥamdü li'llāhi 'ale'd-devām ve's-şalātü ve's-selāmü 'alā resūlihi ḥayri'l-enām ve 'alā ālihi ve aṣḥābihi el-ikrām mā ḫala'u's-şark ve lema'mā el-berḫ fī'z-zallām ve ba'de bir gün ol ḥan-ı 'ādil ü ḥākān-ı 'aḳıl Şāhib Giray Ḥan bin Ḥacı Giray Ḥan ḫalleda'llāhu 'ale'l-'ālemīn tāriḫ ḫokuz yüz elli beşde iken ḫazīne kitābları içinde Cimcime Sultān ḫikāyetin görmüş ki tāriḫ yedi yüz yetmiş yedide Ḥūsām Kātib Moğal dilince nazm itmiş ammā bu 'acāyib ḫikāyet ü ḡarāyib rivāyetdür ki okıyup diñleyen Allāh Te'ālā Ḥazreti pek kemāl-i ḫudretin istidlāl olur çün Ḥazret-i Ḥan bu kitābı görüp buyurmuş ki varuñ bu kitābı ez'afü'l-'ibād du'ācımıza iledüñ Türkī dilince neşr eylesün [121a] okıyup diñlemege āsān olsun diyüp göndermiş lā mā lā şerīf bu daḫı ḫudreti yetdükçe ḫaleme getürdüm ümizdür ki 'avn-i illāhī birle tamām olduḫda şoñra ḫabül de vāḫi' olup pādişāhuñ nazār-ı 'ināyetiyle mukārin<sup>40</sup> olam zīrā pādişāhlaruñ 'ināyet nazārı Ḥaḫḫ Te'ālānuñ raḫmetidür *Allāhümme yessir lī*<sup>41</sup> ba'dehu ol kitāba nazār itdüm kim mü'ellif-i kitāb eydür anı cemmen bāḫī bilenler gelüñ işidüñ dünyā işi nedür bilüñ çün bu 'ālem 'āḫıbet fānīdür içinde olanlaruñ beḫāsı yokdur pes bu işe işāret bize yeter bu 'ālem benüm diyenler yarın geçer evvel gelenler geçdiler şoñ ḫalanlar anı acdılar bunca evliyālar enbiyālar gelüp geçdiler*

39 Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini içinde barındıran bu metinde imla hatalarına sıklıkla rastlanılmaktadır. Bu çalışmada yanlışlıklar dipnotta gösterilmiş ve metin içinde kelimelerin doğru şekilleri yazılmıştır. Tekrar eden harf hataları çok fazla olduğundan gösterilmemiştir. Bazı kelime ve eklerin yazımında çeşitlilik görülür. İmladaki bu tutarsızlığı gösterebilmek için çeviri yazıda metindeki yazılış esas alınmıştır. Okumayı kolaylaştırmak için bazı heceler [] içinde eklenmiştir. Metinde okunamayan yerler \* işaretiyle, şüphe duyulan kelimeler ise yanına (?) işareti konularak yazılmıştır. Arapça tabirlerin Türkçe çevirileri ise dipnotta gösterilmiştir.


40 Kelime şu şekildedir: 

41 "Allahım [bunu] benim için kolaylaştır."


pâdişâhlar gedâlar ecel şarâbın içdiler Ādem -‘a. m.-<sup>42</sup> biñ yıl ‘ömür sürdi yazu ne ise gördi Nūh Peyğamber -‘a. m.- dañı toköz yüz elli yıl ‘ömür sürdi tūfandan selâmet ile kırtulup âhır ecel derdine dermân bulmadı ve İbrâhîm Peyğamber -‘a. m.- nâr-ı Nemrûdı gülistân görüp murâdına irdi ‘âkıbet Cānî<sup>43</sup> şerbeti virdi bu dünyâda kimesne bâkî qalmaz illâ ki Rabbü'l-‘âlemîn ve ne kadar pâdişâhlar ki [121b] geçdi her biri bu cihân mülkini benümdür didiler anlaruñ her birinüñ niçe yüz biñ ‘askeri vardı tâc [u] taht şâhibi pâdişâhlar idi kimi Sîmâl[?]‘<sup>44</sup> Dâhğāk gibi Efrāsîyâb gibi Keykāvus gibi ve Cemşid [ü] Minūçîhr gibi ve ‘Ād ü Hüsrev kimi Zülkarneyn ve kimi Zāl ü Rüstem [ü] İsfendiyâr gibi Nüşîrevân-ı ‘âdil kimi Sultân Maħmūd ve kimi İbrâhîm bin Edhem<sup>45</sup> kimi fakîr [ü] ihtiyâr (?)<sup>46</sup> idi ve kimi Cengiz Ĥan ve kimi Özbek Ĥan ve kimi Ĥanbeg Ĥan ve kimi Tohtamış Ĥan ve kimi Ĥacı Giray Ĥan ve kimi Mengli Giray Ĥan ‘aleyhimi’r-raħme<sup>47</sup> ke emşâlihîm<sup>48</sup> bunlar gibi pâdişâhlar bunca ni‘met-i nüzûl kıl [u] qaravaş [u] at [u] ton [u] tâc [u] taht [u] mâl [u] mülkden ayrılıp birer kefinlik bez alup gitdiler çünki dünyâya gelen ölü ‘aklı olan aña göre tedârik ider bunca ĥalk kim geldiler qara hâl birle yeksân oldılar şöyle kim her kadem yere başarsın bir melik zülfinüñ<sup>49</sup> yüzine başarsın her yâsemîn bir aq maħbûbuñ teni ağıdur ve her sünbül bir dilberüñ zülfi siyâhidur ve her lâle bir ‘âşîkuñ bağı kanıdur pes bu qara yerde toprak içinde yatanlaruñ kimi sultân kimi kıl kimi şağîr kimi [122a] kebîr kimi bay u kimi gedâ kimi şeyh ü kimi pîr ü kimi cüvân her birinîñ<sup>50</sup> ĥâli hemân Allâh bilür Ĥazret-i Allâh anlaruñ toprağın yellere şavurup zerre zerre<sup>51</sup> itmişdür şâh [u] gedâ belürsüz olmuşdur imdi bu sözüüm bir meşel kim mişilsüzdür bilürsüz yağdan ‘asel<sup>52</sup> meger ‘İsâ Peyğamber -‘a. m.- bir gün müsâfirlik kılup Şâm mülkine geldi ittifâk bir merğ-zâr şaħrâ görindi ol şaħrâda şular âb-ı revân<sup>53</sup> olmuş aqar gelüp şu kenârında oturdu ĥudretü’llâh birle nazâr iderken gözine bir kabir görindi içinde bir ölü âdem başı var emr-i İllâhî birle qararmış eti çürümüş ma‘raları<sup>54</sup> dökülmüş Ĥazret-i ‘İsâ anı görüp ‘ibret aldı eyitdi kim vallâhi bu kadar ‘ömür sürdüüm bunuñ gibi ölü baş görmedüm diyü temâşâ eyledi alınna nazâr eyledi gördi kim iki satır<sup>55</sup> ĥaṭṭ yazılmış dimiş kim bu baş dünyâda biñ yıl ‘ömür sürdi cümle ‘ömrinde ‘âleme pâdişâh<sup>56</sup> oldı bundan şoñra gine dirilüp başından niçe nesnelr

42 Metinde ‘aleyhi’s-selâm kelimesinin karşılığı olarak bu kısaltmalar kullanılmıştır. Bu ibareler burada ve daha sonraki kullanımlarda metindeki şekliyle yazılacaktır.

43 Azrail kastedilmektedir.

44 Kelime şu şekildedir: 

45 كليم شكلindedir.

46 Kelime şu şekildedir: 

47 “Rahmet onların üzerine olsun”.

48 “Bunlar gibi”


49 ð harfi ile yazılmıştır.

50 Ñ harfinden önce ي harfi yazılmıştır.

51 ج harfi ile yazılmıştır.

52 Cümle tamamlanmamış intibai vermektedir.

53 Tamlama nüshada bitişik şekilde yazılmıştır.

54 Kelime şu şekildedir: 

55 İlk hece uzundur.

56 Kelime mükerrerdir.

geçüp 'ākıbet cān murğı ten kafesinden uçırsardur dimiş ol dem 'İsā -'a. m.- taħayyürde kaldı biraz fikr itdi kim andan cān yüzün dergāha [122b] tıttup eyitdi kim iy kâdir-i pürkemāl ħazretüñden ħacetüm budur ki bu başuñ aħvālini kendü dilinden işitmek dilerüm didi ol sâ'at Ĥaḫḫ Te'ālā Ĥazret-i Cebrā'ıl -'a. m-[a] buyurdi kim var rüħum 'İsāya benden selām eyle kim daħı Ādem yaradılmazdan evvel senüñ ħacetüñ ben kabül itmişüm Resülüm 'İsā şorsun<sup>57</sup> ol qurı baş benüm ħudretüm birle söylesün didi bu ħaberi 'İsā -'a. m.- işidicek qurı baş yanına vardı eyitdi kim iy kuru baş<sup>58</sup> bu dünyāda sen er miydüñ 'avrat mıyduñ veyā beg miydüñ sulṭān mıyduñ ħ'āce<sup>59</sup> veyā ħul mıyduñ 'aziz miydüñ zelīl<sup>60</sup> miydüñ Tengri<sup>61</sup> fermān[i] ile eyit didi ol kuru baş dilsüz iken ħudret-i İlähī birle söze gelüp eyitdi kim iy Tengri resüli diñle imdi benüm başumdan neler geçmişdür ben dünyāda bir ulu pādīşāh idüm memleketüm ma'mūr ni'metüm bol idi ve taħt-gāhum bir mu'azzam şehir idi kim uzunluğu beş günlük yol idi içi tuc idi taşrasından gör ne heybet içinde gör ne cennet idi içinde 'adl idüp kimseye güç itmez idüm ve kırk vezirüm var idi her biri 'ākıldāne ve ehl-i tedbīr idi ħekīm-i [123a] ħāzık<sup>62</sup> gibi hemān ölüy[i] diri kılmazlardı ve daħı on sekiz biñ mu'teber beglerüm vardı her gün gelüp baña baş ururlardı eger bir ħüküm itsem bir gün şarkdan ġarba irişür idi ve her kaçan atlansam yüz biñ ħulum var idi şağumda [vü] şolumda yürürlerdi şaḫları içinde yüzleri güneşe beñzerdi ve üç biñ şāfī aṭlas<sup>63</sup> giyerdi öyünleri (?)<sup>64</sup> ve ke[mə]rleri şāfī muraşşa' idi ve ellerinde birer kāse filori tıttarlardı ħacetüm olduğça anlardan alup nişār ider idüm ve on biñ ħulum yeşil aṭlas donlu aḫ yāsemīn tenlü ve ħüsn içinde bī-mişl idiler ellerinde envā' dürlü silāhlar tıttarlar idi ve on biñ ħulum aḫ aṭlas giyerlerdi aḫ kıratlara binerlerdi ve on biñ kızıl aṭlas tonlu ħullarum vardı ve on biñ Ĥabeşī ħullarum var idi her biri ħızmetlerinde ħāzırlar nāzırlar ħāyimler idi ve daħı on biñ maħbüb kızlarum var idi ve on biñ ħatunlarum vardı her biri ħüsn içinde bī-mişl ü bī-nazīr idi-kim ħürñlere beñzerdi bunlaruñ her biri beni [123b]görmege zār iderleridi biñ ħ'ānende<sup>65</sup> vü sāzendem vardı kimi çeng ü kimi kânün u kimi ħopuz u kimi tañbüre ve kimi 'ūd u kimi kemānçe ve kimi nāy ve kimi 'anḳā (?)<sup>66</sup> her biri bir dürlü sāz çalarlardı ve'l-ħāşıl yüz biñ 'askerüm var idi birine biñ kişi muḳābil durmazdı ve biñ pāre muħkem ḫal'am var idi kim biri düşmāndan bī-ħaber idi aña göre māl bī-ħadd ü bī-ḫıyās idi ve ilüm vilāyetüm tokluk u ġanılığ idi ve özüm tāze cüvān idi ve pādīşāh oğlı pādīşāh idüm heybetde arslan heybetlü insān idüm adıma Cimcime Sulṭān dırlardı ħüsnüme ħalkum ħayrān idi yüzümü

57 س harfi ile yazılmıştır.


58 Metinde kimi zaman qurı baş kimi zamansa quru baş şeklindeki kelimenin yazımı çeviri yazıda çeşitliliği göstermesi için metindeki haliyle yazılmıştır.

59 خوڭه şeklinindedir.

60 دليل şeklinindedir.

61 Kelime şu şekildedir: . Bu sebeple çeviri yazıda Tañrı değil Tengri şekli kullanıldı.

62 حادق şeklinindedir.

63 Kelime yazmada şu şekildedir: 

64 Kelime şu şekildedir: 

65 خوننده şeklinindedir.

66 Kelime şu şekildedir: 

gören âdem zîrâ yüzüm güneşe alnum aya ve beñlerüm yıldıza ve kaçum hilâle beñzer idi her yerde z[ü]-fünün idüm ve'l-hâşıl ol kâdir-i zü'l-celâl baña ol kadar tevâzu' virmiş idi kim ta'bîri mümkün degül idi 'âdetüm bu idi kim bir miskîn-i ğarîb gelse aña murâdinca en'âm gönderür idüm ve ta'âmı fakîrlerle yer idüm halk içinde bu hâl ile meşhûr idüm ve maṭbahumda her gün biñ deve vü biñ [124a] at u biñ öküz ü üç biñ koyun boğazlanur idi pişer idi işde bunuñ gibi ulu pâdişâh iken öldükden<sup>67</sup> soñra dünyâya gelmemiş gibi oldum çün ol kuru baş Hakk Te'âlâ kudretiyle kendü hâlin i'lâm eyledi andan 'İsâ -'a. m.- eyitdi iy Cimcime Sulṭân âhır<sup>68</sup> vaktünde cânunı ne hâl ile virdüñ<sup>69</sup> baña anı hikâyet eyle cân virdükden<sup>70</sup> soñra seni kimesne oḥşadı mı yoḥsa urdı mı cennete mi gönderdiler yoḥsa cehenneme mi gönderdiler andan hâlün nice oldu ol kuru baş gözsüz iken kan yaş dökdi ve dilsüz iken dile gelüp âh idüp bu gizden ser-encâmın 'İsâ Peyğamber -'a. m.-a eyitdi yâ Nebîyya'llâh ne 'azîm nesneden su'âl itdün anuñ cevâbın virmege tākātüm yokdur ammâ biñde birin söylesem olur diyüp eyitdi bir gün şafâ-yı kalble meclis kurup otururdum 'İş u 'işret [ü] şafâya meşğül idüm ol gül yüzlü sünbül zülülflü hatunlarum yanumda sağ u şol oturmuşlar idi ol hüb yüzlü merğüb sözlü cāriyelerüm kimi tâcum tutar idi ve kimi kaftânım [124b] tutarlardı bu hâlde iken gözime bir özden maḥbûb gözüme düş oldu göñlüm aña düşdi ol nigârı yanıma alup bir hâlvet-hâneye vardum zevk itmege meşğül oldum ittifâk mahremlerden biri gelüp eyitdi kapuya bir fakîr geldi sizden ihsân u in'âm diler didi ol dem ben ḥod dil-dâre meşğül idüm gözüme 'âlem görünmez idi eyitdim ki iy aḥmak şimdi ihsân zamâni mıdur didüm meger ol kul benüm sözümi ol fakîre dimişdi anuñ göñli yıkılıp gitmiş soñra hâlvet-hânedan kalkup ol fakîri çok arandım bulmadım andan ğusl idüp pāk olmaḥ murâdım idi şoyunup başuma bir iki taş şu dökince bir 'illet zâhir oldu n[â]çâr başuma çokdı gözüm kararđı 'aklum gitdi yere düşdüm hâlet-i nez'a vardım ol dem kullarım beni yerden götirdiler tahtuma bindürüp yaturdılar ol gice şabâha degin yanumda oturdılar 'ale's-şabâh vezîrlerüm hekimlerüm getürdiler şol kadar 'ilâc itdiler kim hergiz dermân bulmadım devâ itdüklerince derdüm [125a] daḥı ziyâde oldu meger âhır vaktüm yetmiş imiş çün ta'alluḳâtım beni bu hâlde görüp nevḥa vü zârı kılop feryâd u fiğân itdiler anlar âh u fiğânda ben kendü hâlümde il vilâyet ü mâldan fâriğ oldım yedi gün ḥasta yatdım dermân bulmadım nâ-gâh gözüme bu cihân bir ulu şahrâ görindi ol dem ferşümde bir ulu kimesne çıka geldi altı yüzi var gözleri od gibi yanar ve iki kanadı şark ile ğarb arasında tutmuş anuñ adına 'Azrâ'îl dirler imiş bir elinde bir ḥarbe var ve bir elinde bir kadeḥ var kim andan içen hergiz feraḥ görmez andan korḳup su'âl itdüm senün yüzün neden altıdır biri yukaru vü biri aşağa vü biri ardıña vü biri altuña vü biri şağuña vü biri şoluñadur didüm ol eyitdi kaçan üstün yüzümi açsam gökde melekler cân virür ve sağ yüzümi açsam evliyâlar enbiyâlar cân virür ve anlaruñ güzidesi Ḥabîbu'llâh Muḥammed Muşṭafâ ol nübüvvet ma'deninün gevheridür ve kerâmet kânınuñ cevheridür Hakk Te'âlâ on sekiz biñ 'âlemi anuñ muḥabbetine yaratdı [125b] dünyâda Resûlü Rabbi'l-

67 اولدوقدن şeklindedir.

68 Mükerrer yazılmıştır.

69 Kelimenin son hecesinde "و" sesi gösterilmiştir.


70 ويردقن şeklindedir.

'âlemîndür âhîretde şefî'ü'l-müznibîndür ve şol yüzümi açsam kâfirler cân virür ve aşğa yüzümi açsam cümle yer halkı cân virür didi ben eyitdüm bu elüñde çadeh ile harbe nedür didüm ol dem 'Azrâyil -'a. m.- harbesin göğsüm üzerine çodı dağı çadehini iç didi korkıyla ol çadehden içdüm ol sâ'at cân kuşu tenüm kafesinden uçdı soñra beni bir sâ'at kendü evümdede komadılar götirdiler sürüp kabrümde getürdiler bir zamândan gözüm açdum gördüm ki tenüm toprakda yatur beni bir pâre beze şarmışlar eyitdüm ki iyvâh bunca mâlumdan baña bir pâre bez degmiş hayf kim taht [u] bahtdan at [u] tondan mâl [u] mülkden kul [u] karavaşdan [u] yoldaşdan oğlı kızdandan ayrıldum dirken anı gördüm ki iki heybetlü kişi kabir dîvârını yüzüp karşıma geldiler korkumdan siz kimlersüz diyü şordum eyitdiler kim biz Münker<sup>71</sup> ü Nekîrlerüz diyüp ol dem kefenümden bir pâre bez üzdiler ne kıldum ise aña yazdılar ve dağı boynuma aşakodılar eyitdiler kim bu senüñ 'amelüñdür didiler [126a] Bunuñ cezâsın gör didiler ve dağı kendiler ol dem iki kimesne dağı geldi ellerinde oddan 'amüdları vardur gelüp beni kısac ile muhkem tutup eyitdiler kim iy Mecûsî Tengrûñ kimdür eyit yok dirseñ 'amüdi yedüñ didiler anlara ben cevâb viremedüm ol dem beni oddan 'amüdlarla muhkem dögdiler andan zebâniler gelüp alnuma damğa başdılar andan oddan bir zincîr getürdiler boynuma bağladılar yüzüm üzerine süriyüp şamuya çodılar od ıssısından içim kızdı çağırıp şu diledüm zağküm getürdiler içdüm dağı beter içim kızdı ve beni ol yirden götürdiler yetmiş arşun zincîr getürdiler ağızımı açup içine ucı şokup eñsemden çıkardılar dağı yüzüm üzre süriyüp bir şamuya dağı iletdiler bir niçe kerre dağı anda kaynatdılar ve'l-hâşıl yedi şamu ser-te-ser gezdürdiler her birinde dürlü dürlü 'azâblar eyitdiler pes her kim ki Hakk Te'âlânüñ ni'metin yiye emrine itâ'at itmeye ol şekâvet 'âlâmetidür ne'üzü bi'llâh çünki Hâzret-i 'İsâ -'a. m.- anı işitdi [126b] derdile âh idüp bir niçe âh idüp ağladı cân [u] gönîlinden tã'ate 'ibâdete bel bağladı andan eyitdi kim yâ Cimcime ol yedi şamu[y] niçe gördüñ anı baña hikâyet eyle kim her birinde ne vardur ve degme şamuya kimler girerler didi ol kuru baş eyitdi yâ Rûha'llâh şamu yedi katdur birbirinden ıssısı ziyâdedür aşğa şamunuñ adı Hâviyedür anuñ 'azâbı cümlesinden eşeddür aña münâfıklar girer andan yukarı ikinci şamunuñ adı Sağardur aña Yehüdîler girer ve üçüncü şamunuñ adı Huşamedür Naşrânîler anda girer ve dördüncü şamunuñ adı Lazğadur anda Mecûsîler girer<sup>72</sup> ve beşinci şamunuñ adı Sa'irdür aña ehl-i kebâ'ir girer ve altıncı şamunuñ adı Cağîmdür aña kezzâblar girer yedinci şamunuñ adı Cehennemdür 'azâbı cümlesinden azdur aña Muhammed ümmetinüñ tevbesiz gidüp şefâ'at irişmeyenler[i] girer<sup>73</sup> bu her şamunuñ taşu ya çar gibidür od ıssısından irüyüp çalay gibi olmuşdur sağı (?)<sup>74</sup> kâhir 'âlemüñ hatmindendür biri çod 'azâb-ı mağğdur bu yedi şamunuñ her birinde dürlü dürlü 'azâblar vardur hergiz birbirine beñzemez [127a] anda bir bölük çavim gördüm kim ağızlarından iriñler akar şöyle murdâr çokar kim cehennem anlardan incinür meger anlar harâm yiyenler imiş yine bir çavim dağı gördüm ayakları yukarı başları aşğa 'azâb çekerler meger anlar nebîlik da'vâsın çilup ayru baş çekenler imiş dağı bir

71 Metinde "Münkir" şeklindedir.

72 کروور şeklindedir.

73 کروور şeklindedir.

74 Kelime şu şekildedir: 

ķavim grdm gzleri yok meger anlar yalan yire ŧanıklık virenler imiş yine bir ķavim dağı grdm gzleri v elleri v ayakları v dilleri yok meger anlar zlim ħkimler imiş dağı bir blk ķavim grdm dilleri eñselerinden ħıķmıř meger anlar ŧođrı szi yalan syleyp ħalka bhtn idenler imiş yine bir ķavim dağı grdm kim zebniler yzlerine ŧamđalar başarlar meger anlar ml [u] menl ıssı ğan devletl imiş mlları zektın virmezler imiş eger bir kişide biñ hner olsa ħoķ degl bir bağılln bir ħassn biñ hneri başar nitekim dimişlerdr bir sağvet biñ ‘aybı rter ‘lemde deme b kim dirler kişiye b-ı ħayt kim ey nm ķazanmakdr dağı bir blk ķavim grdm yañakları yalıñsuz teř idi Ħaķķ Te‘l ħudretiyle bir olurdu meger bunlar n-ħaķķ [127b] yerde başlar kesp ķanlar dkenler imiş yine bir ķavim grdm yzlerine dağlar başarlar meger anlar dnyda ‘mr srp AllĦ Te‘l Ħzretinn ni‘metlerin yiyp iħp şkrin itmeyenler imiş yine bir ‘acyib ķavim grdm cmle ħalkdan baña ol ‘azb yaman geldi zr cmlesi mestr olmiş yalıñ aħık başları řaħları zefl muħtc ‘uryn [u] bryn olmiş tenlerinde ķan iriñ aķar cmle cehennem ħalkı anlara baķup ol ‘azbdan AllĦ Te‘l Ħzretlerine şığınurlar meger bunlar yedi iķlim[e] pdişh olan kimesneler imiş kim her gnde ķaħ drl libs giyerlerdi ve faķr fuķaryı sevmeyp ŧamdan srp ŧa‘m yedrmezlerdi ve faķrleri giydrp lye kefin virmezlerdi dny mlı bizmdr şanurlardı bu szleri Ħzret-i ‘s Peyđamber -‘a. m.- ol ķuru başdan işitdi h idp ağladı andan ol ķuru baş eyitdi soñra bir ķaħ meleklar gelp beni ol yerden aldılar yzm zre sryp vdiye iletdiler ol vdi ğyet ulu vdi idi ol vdinn adı Slvn<sup>75</sup> idi ‘azbı br (?)<sup>76</sup> [128a] cehennemlerden řad hezr elvn imiş andan tede bir tbt grdm baña eyitdiler kim gel gir bu tbt iħine otur didiler ol dem tbta girdm oturdum n-ğh gzme ħ blk dem grindi ben bunlardan şordum kim siz ne kişilersiz didm bunlar eyitdiler biz dnyda ml [u] mlk ıssı ulu sultnlar idk şimdi gr ħlmzi ne oldı didiler eger bu aħvli bize olacağın bileydk dnyda aħ zefl geħinrdk kşki cihnda pdişhlar olmaķdan faķr-ħl olayduk h idp ağlaşurlar ħnki cihn sultnlarınıñ soñı budur vay aña kim cihnda pdişh olup ğfil yatasın dağı ol tbt iħinde grdm ki ‘aķrebler [] yılanlar u ħayanlar anları řoķarlar etleri ol yılanlarn dişlerinde ķalr hemn etleri doķandđı gibi gir bir s‘atden soñra yeñiden etler bitp ol ‘aķrebler gine yrler idi beni tbt iħine ķoydıkları gibi ol yılanlar u ol ‘aķrebler  ol ħayanlar ol ‘azb[i] gelp baña dağı itmege başladılar ben ağlayup zr zr iñleyp eydrdm ki [128b] iy ‘aceb baña řef‘at ķaħan ola dir idm amm dnyda ben ne etsem baña dağı anı ‘azb iderlerdi ne szm kimse işidrdi ve ne zebniler aman virp ķurtılurdum ve ne bir ħre bulabilrdm ve ne ‘azbum eksilr idi ol ħlde iken Ħaķķ Te‘l Ħzretlerinden fermn geldi kim siz anı miħnet iħinden ħıķaruñ ‘azbdan ķurtılsun didi siz anuñ kfrine baķmañ kim ol kend ehline ğyet kerm idi hem faķrleri sever idi işi<sup>77</sup> misknler ile idi taħtunda ‘adl ider idi ol dem beni yer yzine getrdiler ol dnyda biñ yıl ‘mr srdm soñra ŧamuda drt biñ yıl ‘azb ħekdm işde

75 Diyarbakır’ın doğusunda eski adı Miyafarikin olan yer.

76 Kelime şu şekildedir:



77 ‘işini’ şeklindedir.

böyle bu şahrâda<sup>78</sup> getürdiler qodılar Hâzret-i 'Îsâ -'a. m.- eyitdi hiç ol zamânda size peygamber ya'nî nebî geldi mi didi ol kıru baş eyitdi ol vakit İlyâs Nebî -'a. m.- gelmiş idi ne aña uyduq ve ne Tengriye inandıq özümüz egriyse kendü qanumuza kendümüz girdük ol sebebden dört biñ yıl 'azâb çekdüm didi andan 'Îsâ -'a. m.- eyitdi iy kıru baş hiç Allâh Te'âlâ Hâzretiniñ katında bir hâcetün var mıdur eyit [129a] didi derhâl ol kıru baş eyitdi yâ Nebiyya'llâh benüm hâcetüm oldur ki girü dünyâda bir kaç gün diri olam Hâkq Te'âlâ beni âzâd itdügine şükürler idüp bir kaç yıl 'ibâdet ideydüm didi ol dem 'Îsâ -'a. m.- el getürüp du'â eyledi münâcât kabül idici ol Rabbü'l-'âlemîne 'arz-ı hâcât eyledi didi kim yâ Sâmi'a'l-aşvât<sup>79</sup> Hâzretinden<sup>80</sup> dilere ki bu başda a'zâ bitürüp cân virüp ol ne şüretde idiye kudret ıssı ber-kemâl girü evvelki gibi şüretinde yaradasın didi Hâkq Te'âlâ 'inâyet idüp evvelki şüretine girüp andan 'Îsâ Peygambere İmân getürdi Hâzret-i 'Îsâ İmân telkîn eyledi ol dem dağı eyitdi *İlâ İllâhe illa'llâh 'Îsâ Rûhu'llâh*<sup>81</sup> didi andan soñra Qudüs vilâyetine varup bir kıya deligüne girüp 'ibâdete meşgûl oldı tamâm yetmiş yıl 'ibâdete meşgûl olup âhır İmân ile hâtm olup rahmete ulaşdı imdi iy 'azîz sen bu sözlere fehm eyle yahşı yamandan fark eyle gör kim bunca pâdişâhlar gelüp geçdiler [129b] her biri ecel şarâbın içdiler pes bu cihânda kimse bâkî qalmaz ancak âdeme qalacak bir yahşı nâmdur imdi gâfil olma Tengri virdüğü rızka şükr idüp Hâkq ismini zıkr eyle ve bu hâtm olmuş ve hâtm eylemiş Hüsâm Kâtib *rahmetu'llâhi 'aleyh rahmeten vâsi'aten* imdi her kim bu kitâbı okudup diñler Hâkq Te'âlâ hidâyet idüp rahmet ide ve yazana dağı bir du'â ide Fâtiha

**Teşekkür:** Bu makale Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde aldığım Rewriting and Examples in Old Turkish Literature dersinin ürünüdür. Bu vesileyle Prof. Dr. Nur Gürani Arslan'a, makalenin yayınlanması noktasında beni teşvik eden Prof. Dr. Hayati Develi'ye ve çeviri yazılı metni gözden geçiren Prof. Dr. Mehmet Fatih Köksal'a teşekkür ederim.

## KAYNAKÇA

Albayrak, N. (1983). *Folklorumuz ve Erzincan*. Erzincan: Erdav Kitabevi.

Aydın, F. (2013). *Cimcime Sultan-kuş sesleri/masallar-2*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Bastin, L. G. (2011). Adaptation. In M. Baker & G. Saldanha (Eds.), *Routledge encyclopedia of translation studies* (pp. 3–6). London and New York: Routledge.

Brakel-Papenhuyzen, C. (2002). The tale of the skull: An Islamic description of Hell in Javanese. *Bijdragen tot de Taal-Land- en Volkenkunde*, 158(1), 1–19.

Bilge, M. L. (2006). Mustafa Paşa, Buşatlı maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 31, s. 344–345). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

78 س harfli ile yazılmıştır.

79 س harfiyle yazılmıştır.

80 "Hâzretüñden" şeklindedir.

81 "Allah'tan başka İlah yoktur ve İsa onun peygamberidir."



- Cumbur, M. (1977). Cimcime Sultan destanı. M. And, M. Cunbur ve Ş. Elçin (Ed.), *Türk folkloru araştırmaları yıllığı 1976* içinde (s. 39–54). Ankara: Kültür Bakanlığı MFAD Yayınları.
- Çınarcı, M. N. (2004). Bakü El Yazmaları Enstitüsü'ndeki Türkçe el yazmaları-I (Halk edebiyatı numuneleri). *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 36, 33–60.
- Dağlı, Y., İşli, E. N., Serbest, C. ve Türe, F. (Ed.). (2001). *Yapı Kredi Sermet Çifter araştırma kütüphanesi yazmalar kataloğu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dâstân-ı Cimcime Sultân*. [El Yazması]. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 MilYz A 6823/6 numara.v. 22a-25a.
- Dâsitân-ı Cimcime Sultân*. [El Yazması]. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 3881/8 numara. v. 76a-80a.
- Daşdemir, Ö. (2015). Düzyazı Şeklinde yeniden yazılan anonim bir cümcüme hikâyesi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 37, 387–414.
- Durmuş, T. ve Gürbüz, M. (2017). Nazımdan nesre anlatımın dönüşümü: Dâsitân-ı Ferruh u Hümâ Örneği. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 19, 147–168.
- Erol, M. (2006, Nisan). *Cimcime Sultan Destanı'nın Anadolu ve Tatar eş metinleri üzerine bir mukayese*. 1. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı, İzmir.
- Hâzâ Hikâyet-i Cimcime Sultan*. [El Yazması]. Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi. Nr. 156/2. v. 120b-129b.
- İpsirli, M. (1994). Duâgû maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 9, 541–542). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kalafat, Y. (2004). Anadolu'da ulu kadın kişiler ve halk inançları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 32, 1 –16.
- Kandemir, M.Y (2001). Ka'b el-Ahbâr maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 24, s.1–3). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kara, R. (1993). *Erzincan efsaneleri üzerine bir araştırma*. Ankara: Erzincan Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı Yayınları.
- Kavruk, H. (2003). *Türkçe mesnevilerde sebeb-i telif*. Malatya: Özserhat Yayınları.
- Khalidi, T. (2003). *Müslüman Hazreti İsa*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Kirdecı, A. (2002). *Kesik baş destanı* (M. Argunşah, Ed.). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Köprülü, M. F. (2004). *Türk edebiyatı tarihi* (6. bs). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kösoğlu, N. (Proje Yöneticisi.) (2001). *Başlangıcından günümüze kadar Türkiye dışındaki Türk edebiyatları antolojisi nesir- nazım: Tatar Edebiyatı II* (N. Yuziyev, Ed.). "Tatar Edebiyatı". c.18/2. (Latin harflerine ve Türkiye Türkçesi'ne aktaran Fatma Özkan). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. s. 93–99.
- Kut, G. (2003). *Supplementary catalogue of Turkish manuscripts in the Bodleian Library with reprint of the 1930 catalogue by H. Ethe*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Litvin, M. (2011). *Hamlet's Arab journey: Shakespeare's Prince and Nassar's Ghost*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Menkabetnâme ve Risale-i Cemceme Sultan*. [El Yazması] Arnavutluk Devlet Kütüphanesi. Nr. 443365. Arnavutluk Devlet Kütüphanesi Online Katalogu. Erişim adresi. [http://www.bksh.al/Katalogu/library/wwwopac/wwwroot/beginner/index\\_fr.html](http://www.bksh.al/Katalogu/library/wwwopac/wwwroot/beginner/index_fr.html)
- Merhan, A. (2013). *Dâsâtân-ı Cümcüme: Anadolu'da Türk diliyle yazılmış ilk Cümcüme Sultan Destanı. VI.Uluslararası Türk dil kurultayı bildirileri kitabı* içinde (s. 3133–3146). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2013). *Türk Folklorunda kesik baş: Tarih-folklor ilişkisinden bir kesit*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ørum, O. G. (2017). *Uşşitil-Gumguma or 'the story of the skull' with parallel versions, translation and linguistic analysis of three 19th-century Judaeo-Arabic manuscripts from Egypt. supplemented with Arabic transliteration*. Leiden-Boston: Brill.
- Önler, Z. (1991). Manzum halk hikâyelerinden Cümcüme Sultan. *Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimleri)*, 5(2), 351–367.
- Pennacchiotti, F. A. (2005). Versioni cristiane e giudaiche di una legenda İslamica. Redefining Christian identity. In J. J. Van Ginkel (Ed.), *Cultural interaction in the Middle East since the rise of Islam* (pp. 291–299). Louvain: Peeters.
- Redhouse, S. J. W. (2011). *Turkish and English lexicon*. İstanbul, Turkey: Çağrı Yayınları.
- Rosni bin Samah. (2014/2). Malay takımadalarında tasavvuf edebiyatı (U. Boran, Çev.). *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 34, 109–128.
- Padwick, C. E. (1930). The Nebi 'İsa and the skull'. *The Muslim World*, 20(1), 56–62.
- Sakaoğlu, N. (2005). *Türk Anadolu'da Mengücekoğulları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Steingass, F. (1998). *A Comprehensive Persian-English dictionary*. Beirut: Librairie du Liban.
- Şentürk, A. ve Kartal, A. (2006). *Üniversiteler için Eski Türk Edebiyatı tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Şişmanoğlu, N. (1991). Attâr, Feridüddin maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 4, s. 95–98). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tansel, F. A. (1970). Cümcüme Sultân Ottoman translations of the fourteenth century Kıpçak Turkic story. *Archivum Ottomanicum*. C. 2, s. 252–269.
- Tanyu, H. (1967). *Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Toker, M. ve Uygun, M. (2017). *Çağatayca Cümcüme-nâme*. Konya: Palet Yayınları.
- Tottoli, R. (2003). The Story of Jesus and the skull in Arabic literature: The emergence and growth of a religious tradition. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28, 225–259.
- Türker, Ç. (2011). *Manzum halk hikâyeleri (İnceleme-metin-dizin)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- Yurttaş, H. ve Kındığılı, M. L. (2011). Kesinleşen tarih ve yeni bir ad. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(46), 75–96.



## Kötülük Kavramı ve Ece Ayhan'ın Eserlerine Kötülük Meselesi Bağlamında Bir Yaklaşım\*

### *The Concept of Evil and an Approach to the Ece Ayhan's Works in the Context of the Problem of Evil*

Ümit Bademkiran<sup>1</sup>



Bu makale Doç. Dr. Mehmet Samsakçı danışmanlığında yürütülen "Ece Ayhan'da Kötülük Problemi" (2018) adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

<sup>1</sup>Doktora öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Programı, İstanbul, Türkiye

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ümit Bademkiran,  
İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Programı,  
Başakşehir, İstanbul, Türkiye  
E-mail: umitbademkiran@gmail.com

Geliş tarihi/Date of receipt: 22.11.2018

Kabul tarihi/Date of acceptance: 07.12.2018

#### Atıf/Citation:

Bademkiran, Ü. (2018). Kötülük kavramı ve Ece Ayhan'ın eserlerine kötülük meselesi bağlamında bir yaklaşım. *TUDED* 58(2), 281-308.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED496714>

#### ÖZET

Hayatın bir hakikati olarak estetiğe dâhil olan kötülük, tartışmalı bir kavram olarak geniş bir kapsama sahiptir. Neyin kötülük olup olmadığı subjektif aklın bir yargısı olduğu için bugün kötülüğün sayısız tanımı bulunmaktadır. Kötülük, ilk olarak bir insan edimidir ve doğrudan insan ile ilişkilidir. Ayrıca kötülük nihayetinde, estetiğe ve edebiyata insan bağlamında dâhil olur. Subjektifliğini kapsamında olan kötülük, tek boyuta indirgenemeyeceği için edebî eserlerde çeşitli biçimlerde yer almıştır. Edebiyatta var olan kötülük, sanatkarların gerçekliği inmesi dolayısıyla belirir. Gerçeklik, kötülüğün taşıyıcısı ve onun sürekliliğini sağlayan bir olgudur. Kötülük ve hakikat iç içe olduğu için, edebiyatta kötülüğün gerçekliğinin sınırlarında aranması bir yanlışlığı sebebiyet vermez; çünkü direkt olarak kötülük, genellikle ve daha önce gerçekliği dışına itilmiş ve bahis konusu kötülüklerle bazı sanatkarlar "kayıtsız" kalmıştır. Bu çalışmada eserlerini kötülük bağlamında inceleyeceğimiz Ece Ayhan, kötülüğü gerçekliğin bahsi geçen sınırlarında aramış ve edebî eserlerini tarih, iktidar, toplum, devlet, fuhuş vb. alanlardaki kötülüklerle inşa ederek kendi dönemindeki edebiyat mensuplarından kötülüğü "derinleştiren" bir sanatkar olarak ayrılmıştır. Biz ise bu çalışmada Ayhan'ın kötülüğü bir "mesele" olarak ele aldığı yönünü, düzyazıları ve şiirleri bağlamında sorgulayacak; söz konusu kötülük unsurlarını çeşitli açılardan yorumlayacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kötülük, estetik, edebiyat ve kötülük, şiir ve kötülük, Ece Ayhan

#### ABSTRACT

Evil, which is included with the aesthetic of the truth of life, includes broad content as a controversial concept. There are numerous definitions of evil and whether or not evil is a judgment of the subjective mind. Evil is primarily considered a human concept. Also, evil is eventually involved in the aesthetic and literature of being human. The evil that exists in literature appears because of the artist's descent into reality. Since evil and truth are intertwined, there is nothing wrong with looking for evil in the limits of truth in literature because evil has usually been pushed directly out of reality. In this study, Ece Ayhan, whose works we will examine within the context of evil, had looked for evil within the limits of truth, and by building his literary works with evil, such as history, power, society, state, prostitution and so on, he separated from other members of the literary world of his time as an artist who "deepened" evil. So we will question Ece Ayhan's side, in which he considers evil as a "problem"; in the context of his prose and poems, findings of evil will be interpreted in various ways.

**Keywords:** Evil, aesthetic, literature and evil, poem and evil, Ece Ayhan

## EXTENDED ABSTRACT

As a concept, evil presents an image described but unexplained. Evil is ultimately an extension of something “taboo”—leaving aside law and principles—and this is also a passage to actuality. Therefore, evil is an act. If we exclude natural evils, in which human impact is restricted, the subject of this act is generally human. So, humankind invented evil, and his enthusiasm for this invention comes from the need for evil. By the time philosophers interpreted evil from ontological point of view, they approached it from the framing of the concept of “goodness” to evil. Namely, according to this view, evil is a complement to goodness. However, there is also a detached side of evil that can be separate from goodness. Goodness is a concept that can be described and explained, and the same thing does not apply to evil. An explanation of evil causes evil to evolve into goodness. For this reason, the act of evil—according to the Eagleton—remains incomprehensible.

While maintaining its incomprehensibility, we have to question why literature and aesthetic are involved in evil. Is evil understood—by literature—through functionalization, or is it only shown because evil cannot be “eradicated?” Literary approaches to evil will, of course, change due to the dominant conditions of the time. While this is not particularly strange, if there is an attitude that one would find strange, it is that the literary world remains “indifferent” to evil. This also gives birth to an area that we can call the “indifference aesthetic.”

Ece Ayhan, had become the “local representative” of evil literature, which Baudelaire was a pioneer of in French literature. Ece Ayhan, one of the leading representatives of the Second New movement, which a great area of Turkish poetry is devoted to, approached the truth with suspicion in his art and found that evil in a situation and events is presented as a “good truth” in history. This found evil was not merely Ece Ayhan’s but the community’s. Ayhan had also pioneered a new type of “historical-poetry” writing by providing the awareness of these evils. Ayhan’s understanding of evil was not only limited to history; history was only one of the areas that Ayhan uses to achieve evil. Ayhan also revealed evil from “school,” the “state,” “prostitution,” “power,” and many other fields.

The literature of evil, which Ayhan created, was a new situation for Turkish poetry. Until Ayhan’s time, evil had not been comprehensively dealt with, and as we have even mentioned, there had been occasional “indifference.” To be indifferent to evil is to also be at the command of “politics.” Ayhan did not discriminate against evil and did not approach any evil in the context of a “condition”; on the contrary, he examined them in depth in his poems and prose.

This poem, which evolved from evil, had also given birth to a different language that separates itself from the previous period. Ece Ayhan’s language, which dealt with evil, is a “maddened” language. As in Hamlet, the poet wants to reach the truth and uses the

language of madness. Because this language reflects evil, it will be “slangy” from time to time and it will hide itself where it should be. The reason why Ayhan’s language is closed is the situation “partial discourse” he mentioned in an interview. Partial discourse is a way for the poet to express evil in an obscure and undeniable way.

Eventually, Ece Ayhan gave birth to an independent evil literature, which changed the course of Turkish poetry. The “indifferent” approach to evil in Turkish poetry had been transformed with Ece Ayhan, and so the new poets appeared, who wrote "evil" poetry influenced by Ayhan. In this study, the theoretical approach to the concept of evil is sufficiently dealt with in the introduction, and then Ece Ayhan's evil understanding is examined around his prose and poems.

## Kötülük Kavramı

Kötü, insan hayatının bütününe nüfuz etmiş, daha çok zararlı ve negatif tarifleri ifade eden bir kavram olarak varlığını korumaktadır. Kötü kavramı, insanın hem kendisi için hem eylemlerinin sonucu olarak kullanılan bir kelimeyken; bugün kötülük kelimesine çeşitli kötü eylemlerin farklılığına istinaden ayrı anlamlar verilmektedir. *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*'nde kötülük, "insanın gereksinmelerine, çıkar ve dileklerine aykırı olan, bir topluma, bir toplumsal kümeye, bir kişiye zarar verici sayılan, özdeksel ya da tinsel bir nesnenin, bir olayın niteliği" olarak tanımlanmıştır (Ozankaya, 1975, s. 66). Öyleyse kötülük, geniş bir kavram olarak çeşitli kötü eylemlerin bütününe atfedilen bir kelimedir. Kötülüğün genişliği ve insanın tahayyülünü aşan sınırsızlığı sebebiyle bazı düşünürler tarafından kötülük, "anlaşılmaz" olarak yorumlanmıştır. Eagleton'a göre "kötülük anlaşılmalıdır" (2015, s. 8) çünkü; kötülük anlayışımızın ötesindedir. Kötülüğü anlamak ve zihni bakımdan onu anlaşılır kılmak onun sürdürülebilirliğini de ortadan kaldırırdı; bugün, kastedilen bu anlam mümkün olmadığına göre de "kötülüğün kökü kazınmaz."<sup>1</sup>

Kötülük üzerine ilk düşünceler ve tartışmalar kötülüğün ontolojik varlığına ilişkindir. Bu noktada kötülüğün varlığı sorgulanmış; bununla birlikte kötülük ve Tanrı arasında bir bağ kurulmak istenmiştir. Bu bağlamda yapılan tartışmaların sonucunda, kötülüğün varlığına genellikle iki sebebin gösterildiği dikkat çekmiştir. Kötülüğün doğuşunda insanî iradenin etkin olması ileri sürülen ilk sebeptir. İkincisi ise, kötülüğün doğuşunda ve varlığında ilahî iradenin etkin olmasıdır.

Antik Yunan filozoflarından Sokrates, kötülüğün bilgisizlikten doğduğunu düşünmektedir (Hançerlioğlu, 1999, s. 225). Buna göre, yapılan kötülük kasıtlı olarak gerçekleştirilmemektedir. Kötülüğün faili burada insandır ancak buna sebebiyet veren de cehalettir. Sokrates'in fikirlerinin takipçisi ve geliştiricisi Platon ise, insanın doğuştan kötü olduğunu düşünmez. Platon'a göre insanın kötü seçimleri ahlaki kötülülükler sebeptir. Ayrıca Platon'a göre "kötülük iyiliğin varlığı için şarttır; çünkü daima iyiliğe karşılık bir şey bulunmalıdır" (Yasa, 2016, s. 85).

Platon'un görüşlerinden hareketle özgün bir çıkarıma varan Plotinus için, kötülük iyiliğin eksikliğidir. Plotinus'a göre, "eksiklik iyi-olmayana sebep olur, buna karşılık mutlak eksiklik kötü olmaya; giderek artan eksiklik ise kötülüğe sürüklenme ve sonunda kötü olma ihtimalini barındırır" (Alt, 2016, s. 59). Dolayısıyla kötülük (iyiliğin eksikliği), ancak iyiliğin varlığıyla giderilebilir. Aynı düşüncenin takipçisi Hıristiyan âleminin düşünürlerinden St. Augustine (354-430) için de geçerlidir. St. Augustine'de kötülük "iyiliğin yokluğu"dur veya kusurlu iyiliktir (Yaran, 2016, s. 103).

Doğu'da kötülüğe Batı'da olduğu gibi karşılık çerçevesinde yaklaşım ve kötülük

1 Freud, bilinçaltına itilen kötülüklerin asla ortadan kaldırılmayacağını düşünüyordu. Freud ve kötülük bağlamında yapılan bir araştırma için bkz., Bernstein, 2010, s. 167-201.

genellikle iyiliğin önkoşulu olarak görülmüştür. İslâmiyette yaygın olan kötülük düşüncesi, “hikmet” mefhumu etrafında şekillenir. Buna göre İslâm’da her şerrin bir hikmete veya hayra karşılık geldiği savunulmuştur. Bu fikrin temsilcilerinden olan Gazali için kötülük kılık değiştirmiş iyiliktir. Ayrıca bazı İslâm âlimleri tarafından kötülük ve iyilik kavramları âlemin nizamını sağlayan bir denge unsuru olarak anlaşılmıştır. İbn Sina’ya göre tek başına iyilik veya kötülüğün varlığı bu âlemin dengesini bozardı. Dolayısıyla muhakkak, iyiliğe karşı bir şey bulunmalıdır.

Kötülük üzerine bugüne dek verilen eserlerden anlaşılıyor ki, kötülük sürekli olarak tasnif edilerek incelenmiştir.<sup>2</sup> Ancak biz bu çalışmanın kapsamı gereği bu kötülük türleri üzerinde durmayacağız. Bu kısımdan sonra güncel kötülük anlayışına ve kötülüğün estetiğine değinilecektir.

Modernizmin karşı konulamaz yoğun değişimleri yeni kötülük anlayışları da getirmiştir. Bu dönemle birlikte kötülüğün türevlerinde bir artış olmuş; hatta modernizm, kendi kötülüğünü kendisi yaratmaya başlamıştır. Sözelimi aynılık ve teklilik, modernizmin kötülüğünü oluşturan unsurlardan yalnızca biridir. Modernizm, kolektif bilinçlere öncelikle aynı olmayı öğütlerken diğer yandan aynı olmamanın sakıncalarını topluma mâl etmiştir. Bu durum ötekileştirme eğilimiyle netlik kazanmaktadır. Yahudiler, işçiler, deliler, engelliler vb. zayıf görülen grupların modernizmle birlikte ötekileştirilmesi ve kötü olarak algılanması, güçsüzlükle yakından alakalıdır. Modernizmden itibaren güç kutsanmış ve güçlü insan, güçlü toplum ve güçlü devlet anlayışları belirmiştir. Bu özelliklerin dışında kalan toplumun zayıf kesimleri dışlanmış ve öldürülmüş ya da ölümüne sebep olunmuştur. Modernizmin yarattığı ve sürdürdüğü bu ortam beraberinde “kötülüğün sıradanlığı”nı getirmiştir.

Her toplumun kötülüğe eğilimi vardır, ancak Morton bu eğilimin kolaylıkla değişmeyeceği görüşündedir. (Morton, 2006, s. 76). Bu görüş Freud’un izinden gidilirse, şöyle yorumlanabilir: Kötülüğe eğilim, “kökü kazılamayacak” kadar öyle derinleşmiştir ki, bu eğilim ancak bir “çöküş”le ortadan kaldırılabılır. Demek ki, kötülüğün bir uzlaşma dahilinde “kolaylıkla” kaldırılması söz konusu değildir; öyleyse kötülük, yine başka bir kötülükle – ancak çöküşle- ortadan kaldırılmaktadır. Bu durum, iyilik ihtimalini barındırdığı gibi “yeni kötülükler”<sup>3</sup> de doğurabilir. O hâlde, kötülüğe olan eğilimin değişmesi, ancak çöküşle mümkün olabilmektedir. Çöküş, hem iyilik hem kötülüğü getirebileceğine göre, kötülük sürekli bir eylem olarak görülmelidir.

Toplumların kötülüğe olan bu eğilimlerine atfen bazı düşünürler, kötülük cemaati/ toplumu ifadesini kullanmıştır. Bu çalışmada eserlerini kötülük bağlamında inceleyeceğimiz Ece Ayhan da içinde bulunduğumuz toplumu esas alarak bir “kötülük toplumu” içinde

2 Buna göre kötülük genellikle üç başlık altında incelenmiştir: Doğal kötülük, metafizik kötülük ve ahlaki kötülük.

3 “Aiskhylos için eski bir kötülük, yepyeni kötülükler doğurmayı sever.” Ürün Şen Sönmez, *Türk Romanında Kötülük Başlangıçtan 1950’ye*, Yitik Ülke Yayınları, İstanbul 2016, s. 23. Ayrıca Türk romanında kötülük ile ilgili geniş bir inceleme için bakılabilir: s. 61-612.

yaşadığımızı sıkça dile getirmiştir. Kötülük toplumunu oluşturan asıl sebeplerden biri de yukarıda bahis konusu olan “aynılık” meselesidir. Aynılık veya tekilcilik politikası<sup>4</sup> ile insanlar düşüncelerine göre tasnif ediliyor ve iktidarlarla uyuşmayan düşünce mensupları kötülüklerle maruz kalıyor. Sayın'a göre “totaliter sistemlerde birincil amaç, parçalardan bağımsızlaşmış bütünü kendini korumaksa, ikinciyse bütüne uymayan parçaların tümünü yok etmektir” (Sayın, 2016, s. 78). Böylece, ortaya çıkan kötülük azalan iktidarını korumak isteyen toplumun lehine işliyor.

Modernizmden sonra icat edilen yeni kötülükler, kötülüğün egemenliğine sebep olmuş; böylece kötülük, nicelik bağlamında üstünlüğü elde etmiş ve nihayetinde kötülük, artık pratik hayatın çoğu alanına sinerek kendine ait yerleşik mekânlar oluşturmuştur. Kötülüğün görünürlüğünü artırması ve iyiliğe oranla yükselişi yalnızca gerçekte var olan bir durum değildir. Kötülükteki “güzellik”i fark eden çoğu sanatkar çeşitli kötülükleri kopya/taklit/ biçiminde veya kurgusal olarak sanat eserlerine dâhil ederek kötülüğe yeni anlam ve bakışlar getirmişlerdir. Böylece kötülüğün estetiği yapılmış, bununla kötülüğün “bilinirliği” artmıştır.

Estetik, bir kavram olarak Baumgarten tarafından icat edildiğinde henüz kötülükle ilişkilendirilmemişti. Baumgarten'dan sonra ortaya çıkan “kötünün estetiği” ifadesinden anlaşılacak olan şey şudur: Kötü ve estetik arasındaki bağ dikkate değer bir bağdır ve bu bağın miladı da edebî eserlerdeki “kötü” kişilik ve olaylardır. Yani “kötünün estetiği” gerçeklikteki kötülüklerin edebî bir esere kopyalanması yahut kurgu bağlamında yaratılan bir estetikdir. Nihayetinde ‘kötü’ kavramı etrafında yapılan estetikten bugün, ‘kötülüğün edebiyata nakli’ anlaşılabilir.

Kötülüğün edebiyata nakli veya daha geniş bir ifade şekliyle “kötünün estetiği” yeni bir süreç değildir. Dinî terminolojilerden şeytan, edebiyat tarafından sıkça tüketilmiştir. Ayrıca, “cennetten düşüş” hikâyesi de “kötülüğün ayartıcı”lığını gösteren başka bir örnektir. Bu anlamda mukaddes kitaplardaki bu hikâyeler “kötülük estetiği” bakımından incelenmeye değerdir. Sözelimi şeytanın edebiyatta dönüşümü *Faust*'a kadar mukaddes kitaplardaki hâliyle daha çok “geleneğe” bir tavırla ele alınmıştır. Oysa *Faust*'ta Goethe, şeytanı insanla uzlaştırır. Ayrıca “Mephisto” karakteriyle şeytan fizikî bakımdan insana yaklaştırılmıştır.

Modernizmin yeni ortamı kötülüğü şekillendirmiş ve çeşitlendirmiştir; ayrıca bu dönemde beliren kötülük, geleneğe tavrından sıyrılmaya başlamıştır. Bu dönemin kötülüğünün açık yansımalarını Fransız şair Charles Baudelaire'de (1821-1867) görmek mümkündür. Baudelaire, “*Les Fleurs du mal*”<sup>5</sup> kitabıyla yeni bir kötülük edebiyatı teklifinde

4 Adolph Hitler, tarihte bu politikayla özdeşleşmiş kimselerden biridir. Ein volk/Ein reich/Ein Führer (Tek halk/ Tek ülke/Tek Führer), kendisiyle hemhâl olmuş bir tekçilik politikasıdır.

5 Türkçeye ilkin Seyyiat Çiçekleri (Şahabettin Süleyman, 1914) olarak çevrilen bu eser zamanla farklı adlarla da tercüme edilmiştir: Elem Çiçekleri (Alişanzade), Ağrı Çiçekleri (Ahmet Muhip), Kötülük Çiçekleri (Suut Kemal), Şer Çiçekleri, Günah Çiçekleri vs.



bulunur. Baudelaire'in *Kötülük Çiçekleri*'nde Tanrı bilinen anlamın dışındadır, öyle ki şeytandan kıymetsizdir. Şeytan, Baudelaire'ce avukatlığı üstlenilen bir kahramandır. Çirkinlik ve fuhuş Baudelaire'in yadırgamadığı, aksine sevdiği vasıflardır.

Baudelaire'in şiirde teklif ettiği kötülük, dönem için yenidir. Onun niyeti kötülükten güzelliği süzüp çıkarmaktır (Baudelaire, 2017, s. 9–15). Kötülükten güzellik üretmek/ çıkarmak demek, istenmeyeni istemek, yapılmayanı yapmak, düşünülmeyeni düşünmek demektir. Şiirlerinde geleneksel ahlak anlayışını ters yüz etmiş olan Baudelaire, ayrıca Tanrı, ahlak ve din karşıtı bir tavır almıştır. Bunun yanı sıra Baudelaire, şeytan, fuhuş, adalet, çirkinlik vb. "kötü" olarak görülen kavramları sahiplenir ve onları şiirlerinde merkezileştirir. Baudelaire'in gerek fuhuş konusundaki tavrı gerekse de kötülükten güzellik çıkarma meselesi, Ece Ayhan'ı da etkileyen bir durumdur. Ayhan, düzyazılarında "kötülükten güzellik" çıkarmaktan sıkça bahsetmiş ve kötülüğü "estetik" etrafında işlemeye değer bulmuştur. Onun kötülüğün kaynağı konusundaki görüşleri "iktidar" etrafında şekillenir.

### Ece Ayhan'ın Eserlerinde Kötülük

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkiye'de, edebiyat alanında, şiir türünde bir değişim hareketi görülür. Ayhan'ın "Sivil Şiir", Muzaffer İlhan Erdost ve edebiyat tarihçilerinin büyük çoğunluğunun "İkinci Yeni" olarak adlandırdığı bu harekete mensup şairler, şiirde geniş bir yankı uyandıran yeniliklere öncü olurlar. Bu hareketle birlikte şiirde, içerik ve biçim artık devredilebilir olma özelliğini büyük oranda yitirmiştir.<sup>6</sup>

Ayhan'ın ilk şiirlerine bakıldığında içerik ve biçimin miras kalınan veya çağdaş edebiyattan ayrıldığı dikkat çeker. İçerikte kendini sezdirenen bir "kötülük edebiyatı"; biçimde ise kendini açıkça gösteren bir "muhalefet" söz konusudur. Bahis konusu muhalefet yalnızca biçimle sınırlı kalmamıştır; Ayhan'ın ileriki yıllarda yayımlanacak olan öteki şiir kitapları ve düzyazıları dikkate alındığında artık muhalefetin içeriğe de sızdığı görülecektir. Başlangıçta biçim ağırlıklı bir muhalefetle şiire başlayan Ayhan, şiirini içerik ağırlıklı bir muhalefetle sürdürür. Onun için artık önemli olan kötülüğü göstermek ve onu adlandırmaktır.

Ayhan'ın eserlerinde var olan kötülük olgusu tek bir bakış açısıyla kavranamayacak kadar çeşitlidir. Bu yüzden Ece Ayhan'ın gerek şiirleri gerek düzyazılarında yer alan kötülüğün türevlerinin çeşitli başlıklar altında incelenmesi daha uygundur. Ayrıca, şimdi ele alacağımız ve Ayhan'ın kötülükle ilişkilendirdiği bu alanlar büyük çoğunlukla "iktidar" olgusuyla ilişkilidir. Dolayısıyla bu başlıkları Ayhan'ın iktidar dolayımıyla ortaya çıkardığı kötülükler olarak yorumlamak bir yanlışlığa neden olmaz.

6 Elbette "İkinci Yeni" hareketinin bütünüyle özgün ve yeni olduğu iddia edilemez. Ece Ayhan, kimi yazılarında, İlhan Berk kimi denemelerinde bazı şairlerin izinden gittiğini tekrarlamıştır. Buradaki tez, "şiir" kopyalama işleminin devredilebilirliğini tedricen yitirmesidir.

## İktidarın Kötülüğü

İktidar bugün, toplumun çoğu alanına sinen bir 'güç' olarak belirmektedir. Bir baskı unsuru olarak iktidar, toplumu 'çoğulcu' tahakkümün sesine maruz bırakır ve toplumu iktidar etrafında çoğalmaya teşvik eder. Bu sebeple iktidarın en büyük zaferi, toplumu çoğalmaya ikna etmesi ve kendisinin 'otorite' olduğu alana bireyleri doldurmasıdır. Ece Ayhan için ise, iktidar kötüdür; bunun sebeplerinden biri de "çoğalmanın erozyon"luğundan ileri gelmesidir; ayrıca iktidar ve devrim birbiriyle çelişen iki ayrı kavramdır (Ayhan, 2016, s. 63).

İktidar kavramı, içinde bulunduğumuz toplumda genellikle 'hükümet'i karşılayacak biçimde kullanılsa da gerçekte, hükümet (government) ve iktidar (power) iki ayrı kavramdır. Ayhan, tarihî kötülüklerle işaret ederek, hükümet ve iktidar kavramları arasında bir bağlantı kurar ve hükümetlerin gücü kötüye kullanmaları sebebiyle kendilerinin iktidar olarak görüldüğünü ifade eder. Oysa bugün, "iktidar bir toplumda her yerde"dir (Ayhan, 1997, s. 190). Mesela, doktorlar veya öğretmenler iktidar sahipleridir ve 'devlet'le işbirliği içerisindeyler. Ayhan'a göre, doktorların iktidarlara işbirliğini Foucault enine boyuna incelemiştir. Öğretmenler ise, Anadolu'da dört gözle beklenen güç sahipleridir. Ayrıca şairler de siyasî iktidarlara işbirliğine girişip kolaylıkla iktidar şairi olabilirler. Ayhan'ın bu bağlamda verdiği bir örnek de Fazıl Hüsnü Dağlarca'dır. Dağlarca, "milliyetçilik perdesi altında ırkçılığa kayan" bir iktidar şairidir (Ayhan, 2016, s. 79). İktidarlara işbirliği yapmanın sakıncalarından biri de 'kötülüğün sürekliliğine' katkıda bulunmaktır.

Ayhan için iktidarın kötülüğü onun itaat talebinden gelir. İktidarlara, bireylerden itaat talep eder ve bunun karşılığında iktidarlarını korurlar. Böylece kötülüğün egemenliği otomatikleşmiş olur. Bunu gerçekleştirmenin yöntemlerinden biri de 'masa teorisi'dir. Ayhan'a göre, iktidar, bireyleri masaya davet ederek kendileriyle işbirliğine –bu, diğer bir deyişle 'kötülük dayanışması'dır- davet eder. Masaya oturmuş bir birey, kolaylıkla düşünce de değiştirebilecektir; çünkü masaya bir kez olsun oturmak iktidarı talep etmektir. Ayhan bu 'ikiyüzlülüğün' farkında olarak "ölünceye kadar, toprağın altına girinceye kadar" (Ayhan, 1993, s. 149) iktidara karşı çıkacağını belirtmiştir.

Ayhan'ın şairlerinde iktidar, kötülük ile bir tutulan bir kavramdır. Bu durum "İki Alay" adlı şiirde görülür. Anlaşıldığına göre, görevi sona eren bir hükümetin ardından gelen hükümet, yeni zulmün uygulayıcısı olacaktır:

*"1. Bir sadrazam ölmüş; faytonu yokuş aşağı Sirkeci'ye götürülüyor eller üzerinde. Kara bir gemiyle Eyüp Sultan'a gömülecektir.*

*2. Yerine atanan bir istibot da rıhtıma yanaşmış sarı şeritli ak. Yukarı hükümete iktidara çıkıyor.*

*3. İki alay karşılaşır yolun ortasında. Bir gelgit. Ağır ve sert bakarlar birbirlerine durmak eylemi" (Ayhan, 2014b, s. 223).*

İktidarların yer değiştiren birbirlerine düşmanlarmışçasına bakmaları başka bir anlamı da açığa çıkarır. Giden iktidar artık güçsüzdür ve iktidarını kaybetmiştir. Gelen iktidar ise kötülüğün temsilcisi bir iktidar olarak, giden iktidarı ezecektir. Burada üzüntü duyan kesim kötülüğün temsilciliğini kaybeden kesimdir.

İktidarın baskısı Ece Ayhan için olumlu sonuç vermez iktidar adına. O her zaman için iktidar karşıtı olmuştur; çünkü iktidar kötüdür ve kötülüğü dayatır. Kötülük karşısında yapılması gereken de iktidarı reddetmek ve “baba düşünce”yi korumaktır.

İktidar, Ece Ayhan’ın bakış açısına göre, çok yönlü ve katmanlı bir anlamı karşılar. Mesela şiddet, iktidarın dilidir; devlet bir iktidar kurumudur; okul, din, aile iktidarın sindiği aygıtlardır. Ayhan’ın şiirindeki kötülükler de iktidar odaklı gelişir. İktidar kötüdür ve kötülüğü dayatır aygıtları aracılığıyla; bu sebeple Ayhan, sürekli olarak iktidarın karşısında olduğunu söyler, bunu yaparken de iktidarın sindiği alanları veya iktidar kurumlarını iktidarın dışında değerlendirmeye çalışır. İktidarın yarattığı ve derinleştirdiği bu kötülükleri görmek bakımından bir sanatkârın, doğrusu bir insanın sahip olması gereken özel bir ahlakî tavır olarak Ayhan “etik” meselesini öne çıkarır.

## 1. Etik

Düzyazılarında bir şairin mutlak anlamda etikçi olması gerektiğini ifade eden (Ayhan, 2014d, s. 70) şair, şiirin aynı zamanda etiği de içermesini şart koşar. Ece Ayhan için etikçi olmak, “insanın kötülüğünü sorgulamak” ve daima “soru sormak”tır (Ayhan, 2012, s. 37). Sanatçının etik boyutu, ancak “ötekinin sahneye girmesi”yle (Eco, 2017, s. 80) mümkün olmaktadır. Ayhan’ın etikçiliği ise öteki üzerinden şekillenmektedir. Ece Ayhan, şiirinde kendisini ötekiyle özdeş kurarak hem ötekinin sorunlarını kendisiyle içselleştiriyor hem de bununla okuru böyle bir tavır almaya davet ediyor.

Ayhan’ın düzyazılarında ve şiirlerinde problemleştirdiği etikçi sorgulamaların başında Osmanlı dönemindeki siyaseten katli olayları ve çeşitli yanlışlıklar; Cumhuriyet rejiminin ısrarlı tektipçi yurttaş taleplerinin kötü yansımaları; öteki olanın maruz kaldığı kötülükler yer alır. Buna ek olarak Ece Ayhan, toplumun idare biçimini de hatalı bulur ve “değer yargılarının” sorgulanmasını gerekli görür (Ayhan, 2011, s. 72). Bu sorgulamalar “çok büyük yanlışlıklar”ı ortaya çıkaracaktır ve işlevsel bakımdan düşünüldüğünde bu türden sorgulanmaların kötülüğün tekrarlanmasını azaltacağı düşünülebilir. Demek ki Ayhan, etikçi bir kafayla, kötülüğü görünür kılarak onu azaltmak istemektedir; fakat elbette bu ikincil ya da başka bir deyişle ardıl bir amaçtır.

Ayhan’ın etikçi gözlüğüyle yapmış olduğu tespitler, doğruları ortaya çıkarma arzusundan ileri gelmektedir. Buna göre, egemen güç, işlemiş olduğu kötülükleri kayıtdışı tutmaktadır veya öyle görmektedir; oysa Ayhan, egemen gücün veya iktidarın müsebbibi olduğu gizli kötülükleri ortaya çıkarmak için çabalamaktadır.

## 2. Dil, mekân ve kötülük

Ece Ayhan'ın kullandığı dil, kötülüğün dilidir; ayrıca bu dil gündelik dilin dışındadır. Ayhan, dile karşı aldığı tavrı bir alıntıyla destekler: "Roland Barthes "tuhaf" der, hem bu düzene ve iktidara karşılar, hem onun dilini kullanıyorlar" (Ayhan, 2012, s. 40). Demek ki Ayhan'ın tahayyülünde var olan resmî dil, alışılan ve yer yer gerçeklikten "münezzehe" kılınan bir dildir; bu dil aynı zamanda iktidarın dilidir. İktidar kötü olduğuna göre (Ayhan, 2016, s. 63), onun dilini kullanmak da müstakil bir kötülük işlemek demektir. Ece Ayhan, bu sebeple şiirinde iktidarın dilini kullanmaktan çekinir ve yeni bir dil arayışına girer. Yarattığı bu dil ise kötülüğün aktarımını üstlenecek olan "delirmiş" bir dil olacaktır.

Ece Ayhan için delilik, hakikatin peşinde koşmakla eşdeğerdir. Hamlet üzerinden verdiği bir örnekle Ayhan'ın deliliğe verdiği anlamı kavramak mümkündür: "*Hamlet* (hayır, 'kasaba' anlamına değildir. Bir insan) hakkını aramak ve tüyler ürpeticici bir "Gerçek"i anlamak uğruna kendini deliymiş gibi gösterebilir, gösterir. "Gerçek"i ya da "Gerçeklik"i aramanın, bence, ancak ve yalnız bir yoludur bu" (Ayhan, 2014c, s. 24). Ayhan'ın kullandığı dil ise tam olarak böyle bir metafor üzerinden aktarılabilir. Ayhan'ın yaratımında bulunduğu dil, gerçeğin dışında olarak anlaşılmalıdır çoğu zaman ve neredeyse "delirmiş" bir dildir. Oysa Ayhan, "dili düzensizleyerek" (Kahraman, 2015, s. 315) ve dile delirmişlik kılıfı uydurarak gerçekliğin, başka bir deyişle kötülüğün peşine düşmüştür.

Foucault, bir söyleşisinde, dilin mekân olarak algılanmaya değer olduğunu ifade eder (Foucault, 2015, s. 98). Dilin mekân olarak kullanılması, Ayhan'ın kötülüğü sezdirmek için kullandığı bir yöntemdir. Ayhan, eserlerinde mümkün olan olanakları "aşarak" yeni bir dil oluşturma gayretine girişir. Oluşturulan bu dil ise mekân aracılığıyla kötülüğü aktarır. *Morötesi Requiem*, bahsedilen kötülük dilini aktarmada dikkat çekici bir eserdir. Ayhan'ın bu anlatısında kötülük çoğunlukla mekân üzerinden anlaşılır. Sözelimi kitapta geçen aşağıdaki örnek kötülük dili bakımından bir örnektir:

"Sus be karı! Bir yumrukta gözünü mosmor ederim."

(...)

"Tecavüz o kadar da kötü bir şey değil kardeş" diyordu mantolu düz ve halktan bir kadın.

*Doğu Berlin'e doğru bakarak*" (Ayhan, 2014d, s. 95).

Yukarıdaki ifadelerde mekân kötülüğe müsait herhangi bir ortamdır. Ayrıca dil ve mekân arasında kurulan bağ anlamlı bir bağdır. Sonuç olarak Ayhan'ın tercih ettiği düzyazı dilinin mekân bağlamında yeterli verileri sunduğu ve bu verilerin kötülük bağlamında incelenmeye müsait olduğu; aynı zamanda Ayhan'ın kullandığı dilin kötülüğü aktarma vasfını da içerdiği söylenebilir.

### 3. Şiddet

Kötülüğün bir türevi arasında saydığımız şiddet, Ece Ayhan'ın düzyazılarına ve daha çok şiirlerine konu olmuştur. Düzyazılarında şiddetin temel niteliği üzerine düşünen ve bu bağlamda sorular türeten ve alıntılar yapan şair, şiirlerinde şiddetin fizikî ve psikolojik süreçlerini somutlaştırır.

Ece Ayhan için, içinde bulunduğumuz toplum şiddeti "gizlemeyi" ve "örtbas etmeyi" bir alışkanlık hâline getirmiştir. "Şiddetin kaçırılması"<sup>7</sup> kötülüğü ortadan kaldırmıyordu ve kötülük, hâlâ bodrumlarda saklanmaktaydı. Ece Ayhan'a göre her toplumda bu türden bodrumlar (kışlalar) vardı ve burada faşizm mikrobu yaşırdı (Ayhan, 2014d, s. 97). Öyleyse şiddet veya kötülük, iktidar sahiplerince "güç arzusu" doğrultusunda kullanılabilir potansiyel bir araç hâline gelmişti. Mesela, "derisi yüzülen şairler, eklemeleri kırılarak kazanda kaynatılan şairler, boğdurulan şairler" (Ayhan, 2004, s. 17) tarihin şiddetle iç içe olduğunun bir göstergesiydi; ancak bu tür şiddet olayları "şimdi"den muaf tutulamazdı. Ayhan, döneminde tanık olduğu şiddet olaylarını da ele alır<sup>8</sup> ve bu türden "ikelliklerin"<sup>9</sup> altını çizmeye devam eder.

Ayhan'ın şiirlerinde rastlanılan şiddet öğeleri ise dışlananların özneleştirilmesi biçiminde ortaya çıkar. Şairin aşağıdaki şiirinde dışlananlar arasında "delirmişler" ve "fuhuş işçileri"nin yer alması bu savı destekler niteliktedir:

*"1.Biz tüzüklerle çarpışarak büyüdük kardeşim  
Emrazi Zühreviye Hastanesi'ne kapatıldı anamız  
Adıyla çalışan ermiş Sirkeci kadınlarından  
(...)  
2.Velhasıl onlar vurdu biz büyüdük kardeşim  
Babamız dövüldü güllabici odunlarla tımarhanede  
Acaba halk nedir diye düşünür arada işittiği"*(Ayhan, 2014b, s. 131)

Nedim Gürsel'e göre bu şiirde "orospular ve delilere yapılan insanlık dışı davranışlar anlatılırken bu insanlara yaşama hakkı tanımayan bir tüze anlayışı eleştiriliyor"(Gürsel, 2004, s. 209). Orospuların "anne", delilerin "baba"bellendiği daemonic<sup>10</sup> sayılabilen bu şiirde,

7 Ayhan, iktidarın "şiddeti" ideolojik bir baskı aracı olarak kullanıldığını düşünüyordu. İktidar sahipleri, şiddet zaman zaman kullanarak güçlerini pekiştiriyor ve ara sıra "şiddet" başka zamanlarda kullanmak üzere bodrumlara kaldırıyordu. Şiddetin kaçırılmasına denk gelen bu anlam Ece Ayhan için "kötülüğün yokluğu" anlamına gelmiyordu. Tersine Ayhan, bu yöntemle kötülüğün gizletildiğini düşünmekteydi. Ece Ayhan, *Başbozuk Günceler*, s. 127.

8 "Sivas'ta yaşanan Madımak Katliamı Ayhan için, "İslamı da yaralayan barbarca ve düpedüz bir cinayet"ti ve bu katliamı hiçbir laf ve kurnazlık kapatamaz"dı. Ayhan, *Sivil Denemeler Kara*, s. 8.

9 Ayhan'a göre şairlerin yakılması "alabildiğine ilkel ve hayvanca"dır. Ayhan, *Aynalı Denemeler*, s. 15.

10 Ayhan, belki de Şerif Mardin'den yola çıkarak "daemonizm" in ayırıcılığına varmış ve bireyin içsel sürecini anlama yolunda bir adım atmıştır.

şiddet, güç istencine<sup>11</sup> sahip bir cemiyetin üyesi tarafından gelmektedir. Şiddete maruz kalan kesim ise, her zaman için hor görülmüş ve dışlanmış, unutulmaya mahkûm sayılmış "deliler, orospular" vb. sınıf altı gruplardır. Hastane çalışanlarının tecavüze ve dövülmeye layık gördüğü azınlıklar için Ece Ayhan devreye girer ve Ayhan bu türden azınlıkları şiiirinde özneleştirir. Böylelikle, hem şiddet belirgin hâle gelir hem de özne hâline gelen azınlıkların farkındalıkları artarak toplum nezdinde meşruiyetleri artar. Başka bir deyişle, Ayhan, "kritik söylem"den hareketle, topluma yeni meşru kimlikler kazandırmak istemektedir.

#### 4. Din

Ece Ayhan'da dinî algının kötülükle bağlantısını anlamak için onun dinin tarifine nasıl yaklaştığını açıklamak gerekir. Din, Ayhan için, Şerif Mardin'den hareketle "yumuşak bir düşüncü (ideoloji)" (Ayhan, 1997, s. 165) olarak anlaşılmıştır. Mardin, din için yaptığı bu tanımda "yumuşak ideoloji" ifadesiyle kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel (cognitive) sistemlerini kastettiğini belirtir (Mardin, 2017, s. 14). Diğer bir deyişle, din "endişe azaltıcı" ve "kişiliği billurlaştırıcı" rolüyle "yumuşak" bir ideoloji olarak yerini korumaktadır (Mardin, 2017, s. 36). Erikson'dan hareketle din hakkındaki bu görüşünü derinleştiren Mardin, nihayetinde dini, kötülükle bağdaştırır ve dinin kötülük karşısında "arındırma" durumu üzerinde durur. Din, buna göre, kötü tavır ve fikirlerin "itiraf edilmesi" yoluyla 'kötülükten arınma' aracı olarak anlaşılabilir. Öyleyse dini, kötülük karşısında 'kurtarıcı' bir inanç sistemi olarak anlamak bir yanılgıya düşmemize sebebiyet vermez. Ayhan'ın bu bağlamda verdiği örneklerden biri Bizans döneminde sekizinci yüzyılda yaşayan bir din adamının karşılaştığı kötülüklerdir. Ioannis adlı bu din adamı, Bizans İmparatoru tarafından Burgaz'a zorla sürgüne gönderilmiş ve hapse atılmıştır. Daha sonra ise Ioannis, Aziz ilan edilmiş ve kendi adına Burgaz'da bir kilise yapılmıştır. Ioannis'in yaşadığı ve karşılaştığı kötülükler, dinin "endişe azaltıcı" rolüyle "yumuşatılmıştır."

Dinin arındırıcı işlevinin yanı sıra müsebbibi olduğu kötülükleri de ele almıştır Ece Ayhan. İslâm'a ölüm cezasının Musevi hukuk etkisiyle girdiğini Coşkun Üçok'tan aktaran (Ayhan, 1997, s. 189) Ayhan için, İslâmiyet'te ölüm cezası çeşitli haksızlıklar doğurmuştur. "Şeriat ya da tasavvuf düşüncesini didik didik ettiği için" (Ayhan, 1993, s. 230) 922'de asıldıktan sonra, elleri ayakları ve başı kesilip daha sonra yakılan (Ayhan, 1997, s. 227) "Hallac-ı Mansur" bu duruma örnek teşkil eder. Hallac-ı Mansur'un maruz kaldığı bu cezanın sebebi olarak kendisinin "enel hak! (ben hakikatım/Tanrırım!) deyişi gösterilir. Bu cezalandırma, İslâmiyet'in o dönemdeki statik yapısıyla ilişkilidir. Mansur'un dini öğretilere olan bu başkaldırısı, ayrıca Müslüman toplumunda "rakip ideolojilerin hemen hemen yokluğunu" (Mardin, 2017, s. 75) da açığa çıkarmıştır. Nihayetinde bu kötülük, dinin yaratımında bulunduğu bir kötülük olarak anlaşılmalıdır.

11 Nietzsche'nin "will to power" düşüncesine denk gelen bu ifade, temelde bir iktidar mücadelesinden kaynaklanmaktadır.

Dinî terminolojide kötülükle bir tutulan kavramlardan biri de şeytandır. Şeytan, Ayhan'ın şiirlerine kötücül vasıflarıyla müdahil olur. Bu şiirlerden biri "Gizli Yahudi" adlı şiirdir:

*"Gözkapaksız, şeytandan biri, çekiyor tramvay paramı benim. Arada sırada böylecik kente inip uzun üzüldüğüm ve sarsıldığım olur. Otelde, onun (Ceset'im) yatağında yatarım. (...) O angut ormanlarının sevinç yiyen dulu, yedi yıllık gelincik kin, kalıt dağıtan meşin eldivenli ipek el.. Gömülmek istemezmiş.. Üşürmüş.. Arka sahanlıkta yanarak uzaklaşan genç şeytan"* (Ayhan, 2014b, s. 70).

Şiirde, şeytanın insanileştirilmesi söz konusudur ve şeytan korkutuculuğunu (gözkapaksız; yanarak uzaklaşan) korumaktadır. Şeytanı insana yaklaştıran bu şiir, imgelerin yoğunluğundan ötürü kendini gizleyen bir şiirdir.

Ece Ayhan'ın şiirlerinde var olan dinî kötülüklerle verilen tepki, alışıldık dinî öğretilere bir karşı çıkış olarak yorumlanabilmektedir. Sözelimi Ayhan, bazı şiirlerinde peygamberleri adlarıyla anarak sahtekârlıklarından veya kötü alışkanlıklarından söz eder ve onları konumundan eder; buna Tanrı da dahildir. Tanrı Ece Ayhan'ın şiirinde insana indirgenmiştir ve sıradanlaştırılmıştır. Bu aynı zamanda iktidarı ortadan kaldırmakla yakından alakalıdır.

## 5. Ölüm

Ece Ayhan'ın şiirlerindeki ölüm, mitik olaylara, tarihî gerçekliklere ve zaman zaman kurguya dayanır. Mesela şairin "Hero ile At, Ortodoks- Ortodoks" şiirleri mitik olaylara dair ölümleri içerir; diğer yandan, "Fayton, Meçhul Öğrenci Anıtı, Yort Savul, Denizin Altındaki Bandolar" gibi şiirler tarihi gerçekliklere; "Sevgili Uğursuzluk, Desdemona-Othello" adlı şiirler ise kurguya dayanır. Adı anılan bu şiirlerde şair, 'ölümün sıradanlığı'nı hissettirir; ayrıca şiirlerin büyük çoğunluğunda ölüm artık bir güzellik unsuru olarak da ele alınmıştır.

Ayhan'ın "Yort Savul" şiiri, ölümün öne çıktığı ayrıca kötülüğün belirgin olduğu önemli şiirlerden biridir. Şiir, yetmişli yıllarda Türkiye'de idam edilen "üç ağır yıldız" tarihe ağışını anlatır.

*"4.İki, Daha yavuz bir belge var mıdır ha  
Gerçeği ararken parçalanmayı göze almış yüzlerden?"*

*(...)*

*6. Nerede kalmıştık? Tarihe ağarken üç ağır yıldız*

*Sürünerek geçiyor bir hükümet kuşu kanatları yoluk"* (Ayhan, 2014b, s. 119)

Bu şiirde geçen "gerçeği ararken parçalanmış" ve "tarihe ağan üç ağır yıldız" Ece Ayhan'ın bir yazısında sözünü ettiği Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan ve Hüseyin İnan'dır (Ayhan, 1993, s. 220). Şiirin adı olan "Yort Savul" eski zamanlarda padişahların geçişi sırasında söylenen ve "geri çekilin" manasına gelen bir ifadedir. Ece Ayhan'ın bu şiirinde ise, "yort savul" tarihe ağacak olan "üç ağır yıldız" için dile getirilir. Mayıs 1972'de idam edilen Deniz, Yusuf, Hüseyin adlı gençler, status quo'ya şiddetli bir itiraz etmiştir ve bu sebeple

"hükümet kuşlarının kanatları yolunmuştur." Ayhan'ın bir padişah konumuna yükselttiği ve gençlerin idamlarını eleştirdiği bu şiirde görülüyor ki, ölümün telafisinin olmadığı durumlarda kahramanlaştırılan kişilikler "tarihe açar." Sistemin dışına ölümle itilmek, devletin kullandığı 'siyaseten katl'in bir sonucudur. Sistem kendine yük olarak gördüğü "kamburları" öldürmekte bir beis görmez:

*"Şairlikten kesilenler kolu! Hiç  
almazsa kamburların ölümünü tabiattan bilmeyiniz"* (Ayhan, 2014b, s. 127)

Şairin buradaki talebi ise ölümlerin sıradan ve 'oturarak' karşılanmamasıdır; kamburların ölümü için bir itiraz gereklidir; aksi takdirde sistem kambur gördüğünü öldürmeyi bir alışkanlık hâline getirecektir.

Ece Ayhan'ın şiirlerine hâkim olan ölüm olgusu, "doğal ölüm" dışta bırakıldığında bile her halükârda kötülükle bağlantılıdır. Buna toplumun veya devletin sebep olduğu kötülükler örnek gösterilebilir. O hâlde Ayhan'ın şiirlerindeki ölüm kötülüğün taşıyıcısı ve aktarıcısı sayılmalıdır.

## 6. Tarih

Tarih, Ayhan'ın kendisi ve şiiri için kapsamlı bir hakikat muhtevası sunan özel bir alandır. Tarihin sunduğu hakikat ise resmî tarihlerde yer alan hakikatler değildir; Ayhan için, sarışınların yazmış olduğu bu türden tarihler "yalanın" tarihidir. Akif Kurtuluş'a göre, Ayhan'ın "geçmişe yaptığı her yolculuk" hemen hemen "kötülüğü bulmak" ile alâkalıdır (Ayhan, 2011, s. 130–131) Ayhan, resmî tarihin sahteliğinden yola çıkarak kendine özgü bir tarih anlayışı geliştirmiş ve düzyöntemle yazılan bütün tarih anlayışını reddederek 'sorgulayıcı' bir bakış açısından yazılmış 'sivil' tarihleri tasvip etmiştir. Sivil tarih, Anadolu'daki insan topluluklarının tarihini "muhtasar ve nezih kılacak" biçimde "ayıklayarak, budayarak, yıkarak, buruşturarak yazan sarışın" (Ayhan, 1984, s. 9) tarihçilerin görmeyi istemediği kötülükleri gören bir tarih anlayışıdır.

Kötülüklerin genellikle iktidar cephesinden geldiğini düşünen Ayhan, tarihe bakışında da bu fikrini korur. Onun verdiği kötülük örnekleri çoğunlukla bir 'güç' sahibi olan kurumlardan gelmektedir. Devlet yöneticilerinin sebep olduğu bu türden kötülükler 'mevrus' potansiyelinde olduklarından, Ayhan bu kötülüklerin veya kötü şahısların idol ve hayran olarak görülmelerine itiraz eder. Sözelimi Osmanlı'da bir devlet geleneği hâline gelen, kardeş katli veya siyaseten katl savunusu, Cumhuriyet'te de devam etmiştir. Katl, kelime olarak, zaten kötülüğü çağrıştırmaktadır; katlin yanında olmak kötülüğün tarafında olmak demektir. Herhangi bir kötülük iyiliğin ön koşulu olarak savunulsa bile, bu, onun kötülük olduğu gerçeğini değiştirmez.

Ayhan'ın düzyazılarında ele aldığı tarihi kötülük çeşitlerinin tamamını burada aktarmak bu çalışmanın kapsamını aşar; bu sebeple burada sınırlı örneklerle yetineceğiz. Osmanlı



döneminde reayanın tebaa üzerinde estirdiği “terör havası” (Ayhan, 1997, s. 134–135), Ayhan’ın değindiği müstakil bir kötülüktür. Melami şeyhlerinden İsmail-i Ma’suyk’un ‘Kanuni’ döneminde başı kesilerek idam edilmesi ve cesedinin ‘denize atılması’ onun tıpkı Hallac-ı Mansur gibi bir sona layık görüldüğünü gösterir. “Her insanın bir Tanrı olduğunu” iddia eden İsmail-i Ma’suyk, Osmanlı’da rakip düşüncelere olan tahammülsüzlük veya Ayhan’ın tabiriyle “düşünce hamamlarının olmayışı” sebebiyle yıkıma uğratılmıştır.

Cumhuriyet ise Ece Ayhan’a göre, insanı “uyutmayan” bir rejimdir. Cumhuriyet’in baskıcı azınlık politikası, çeşitli kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ece Ayhan’ın bu bağlamda verdiği 6/7 Eylül 1955 olayları anlamlı bir örnektir. Ayhan’ın aktardığına göre bu tarihten önce bir azınlık mülkü olan “Fıçılı Panayot” bu olaylardan sonra “Meral Şarapları” olmuştur (Ayhan, 2014d, s. 89). Yalnızca bir tabela bile dönemin kötülüğünü ele verir niteliktedir. Buna göre Panayot ya yağmalanmış ve yağmalayanın tapusuna geçirilmiştir ya da azınlıklarca tedbiren adı değiştirilmiştir.

Ayhan’ın şiirlerine yansıyan tarihî kötülükler ise yine gerçeklikler üzerine inşa edilmiştir. Yirminci yüzyılın başlarında İkinci Abdülhamit’e, Meşrutiyet’i ilân ettirmek için başkaldıran ve Makedonya dağlarına çıkan Resneli Niyazi, Ayhan’ın bir şiirine konu olmuştur. Buna göre, Resneli Niyazi’nin başlatmış olduğu başkaldırı bastırılmış ve Resneli Niyazi’ye isyan günlerinde eşlik eden geyiği “Rehber-i Hürriyet” ise “yakalanarak” İstanbul’a getirilmiştir.

*“1. Resneli Niyazi geyiğini de getirmiştir Amasya’dan İstanbul’a.*

*Ağaçlık bir kuru muşambası.*

*2. Geyik öndedir, orta, dişi adı bilinmiyor, insan çıkacak deliğe bakıyor, yüzünün bir anlamı yok” (Ayhan, 2014b, s. 209).*

Baysal’a göre Resneli Niyazi ve onun geyiği Rehber-i Hürriyet İttihatçıların İstanbul kadrosunun politikaları doğrultusunda öldürülmüştür (Baysal, 2012, s. 40). Geyiğin getirilmesi ve halka gösterilmesi, sonrasında öldürülmesi başka bir açıdan düşünüldüğünde devletin başkaldıranlara karşı güttüğü sert nefreti de ortaya çıkarmaktadır.

Ece Ayhan’ın tarih anlayışı Soysal’a göre “ideolojik anlayışların karşıtı”dır. Yani tarih düz olarak değil, sorgulanarak ve değiştirilmesi talep edilecek biçimde okunmalıdır. Böyle okunduğu takdirde gerçekliğe ulaşılacak ve kötülük hakiki görüntüsüyle ortaya çıkacaktır. Ayrıca Ayhan’ın tarihi “özneyle de ilişkilidir. Somut tarihin maddi üretimindeki süreçler, birtakım kurbanlar yaratır, ve birtakım efendileri, cellatları ön plana çıkarır. Bu bakımdan, kötülükle ilişkilidir Tarih” (Soysal, 2003, s. 45). Son olarak, Ayhan’da tarihe yönelim, “doğrulukta sebat” adı verilebilecek bir hakikat süreciyle yakından ilgilidir.

## 7. Devlet

Devlet, toplumu yöneten bir kurum olmasının yanı sıra, ideolojik aygıtlarıyla toplumu bir laboratuvar olarak kullanır. Aygıtların işlevi, bireyin denetimini ve kontrolünü

sağlamaktır. Aygıtlar (okul, kışla, medya vb.) işlevini yerine getiremediğinde, yani, birey devletin hizasına gelmediğinde, devletçe, ya birey toplumun dışına itilir ve cezalandırılır ya da kurum 'ideoloji'lerinin değişimine gidilir. Böylece üretilecek yeni ideolojilerden eskilerin açığına kapatması beklenir, diğer yandan yeni ideolojiler bireyi kısa yoldan devlete teslim ve mecbur etmelidir. Bu durumun farkında olan Ayhan, "devletin karşısında değil, dışında olma"yı (Ayhan, 2012, s. 35) tercih eder. "Sivilliği anlamak ve anlatmak için" böyle bir tavır gerekli ve hatta zorunludur. "Devletin, Doğu'da otoritesini sınırlayacak ara kurumların" (Ayhan, 1997, s. 216) olmaması Ayhan'ı "devletten ve onun doktrinlerinden çekinmeye" (Ayhan, 1997, s. 245) de yöneltmiştir.

Devletin "biz insanlara kambur" (Ayhan, 2012, s. 20) olduğunu düşünen Ece Ayhan, bu tür bir düşüncenin halk arasında yaygın olmamasını da eleştirir. Toplum devleti yüce ve kutsal bir kurum olarak addetmiş, bu durum da halkın kötülöklere kayıtsız kalmasını gerektirmiştir. Ece Ayhan'da toplumun ve devletin kötülenmesi iki kurumun aralarındaki 'gizil işbirliğine' dayanmaktadır. Devleti somut örnekler üzerinden kötöleyen Ayhan, okuru, devlete yanaşmamaya ve devletin dışında durmaya davet eder. Mesela, Cengiz Han, "hal ve tavrından şüphelendiklerini derhal katleden" (Ayhan, 1997, s. 189); Cengiz Han'ın torunu Kuyuk Han ise "kimin adını söylemişse" (Ayhan, 1997, s. 189) onun öldürölmesi gerektiğini dikte eden bir devlet adamıdır. Ayhan'ın verdiği bu türden kötölük örnekleri çoktur: Nizamülmülk'ten Fatih Sultan Mehmet'e, Kanuni'den İsmet İnönü'ye kadar devlet yöneticileri devleti 'yürütmenin' yanı sıra çeşitli kötölükler de işlemişlerdir. Nizamülmülk ile siyaseten katl geleneği başlamıştır; Fatih Sultan Mehmet ilk kez bir sadrazamı katletmiştir; Kanuni, öz çocuğunu boğduran bir devlet adamıdır ve nihayetinde İsmet İnönü, Struma Faciası'nın baş müsebbiplerindedir. Burada belki, hükümet ve devlet kavramları arasında bir ayrımın yapılması talep edilebilir; ancak Fransız imparatoru XIV. Louis'den hatırlanacağı gibi kendisi, devletin kendisi olduğunu iddia ediyordu (L'état c'est moi) (Heywood, 2017, s. 91); bu sebeple belli dönemlerde devlet başkanları veya hükümet üyeleri, bizzat devletin kendisi olduğundan bu tür kötölükler, birbirlerinden ayırlamayacak kadar hemhâl olmuş devlet yöneticileri ve devlet kurumu arasında paylaşılmalıdır.

Ayhan'ın devletin işlediği kötölükleri şiirleştirdiği çalışmalarında devlet, bir baskı kurumu olarak dikkat çeker. Mesela devlet, bir aygıtı olan 'okul'da kendi yurttaşını öldürebilecek kadar canileşir; aynı zamanda devlet yurttaşlarını çizgiye "ip gibi" dizmek ve "uysal bendeler" yetiştirmek amacıyla ilkökul öğrencilerine zorunlu idam izlettirebilecektir. Aynı devletin polisleri, çocuk masallarına müdahil olacak, "uysal bende" talebinde ısrarlı davranacaktır. Aksi halde, devlet "şairlerin ümüğüne çökme"yi (Ayhan, 2014b, s. 125) vazife bilecektir kendine. Buraya kadar başarısız olan devlet, 'gazel' avına da çıkabilecektir:

*"1. Avcılar gazalları öldürür Anadolu balkanlarında. Gazal kaçır yaralanmışsa, avcı kovalar.*

2. *Çilli gazal bir tebeşire sığınsın sözgelimi ya da bir dünya dergâhına. Avcı da dalar.*

3. *İki yeniyetme kara tahtayı siliyorlardır ya da çamaşırlerini çiteliyorlardır.*

4. "Buraya giren bir gazal gördünüz mü?" der Şahmârdân.

5. Sınıfdaki ya da avludaki gazallar; tarihten 1971 yaz ayları

*Çengelköyü'ne geliyoruz; "hayır" derler, "görmedik" (Ayhan, 2014b, s. 177)!*

Özdamar'a göre bu şiirdeki gazallar Mayıs 1972'de idam edilen Deniz Gezmiş, Hüseyin İnan ve Yusuf Aslan'dır (Özdamar, 2007, s. 39). Devlet, şiirde görüldüğü üzere, siyaseten katl geleneğini sürdürmek amacıyla avcı vaziyetinde, "aykırı düşünen" gazalların peşine düşmüştür. Bu 'kötücül aklın' devamlılığına dair bir işaret olarak anlaşılmalıdır.

Görülüyor ki, Ece Ayhan'ın şiirlerinde devleti olumsuzlaması aslında tamamen devletin ürettiği kötülüklerden doğmaktadır. Ayhan, bu kötülükleri 'parçalı ve gizil' olarak dile getirerek okuru devlete karşı şüpheli bir tavır almaya davet eder.

## 8. Öteki

"Öteki" üzerinden şiirsel yaratım olanaklarını aşan birçok şiir yazarı Ayhan, topluma bir sosyolog edasıyla yaklaşır. Toplum, Ayhan'ın şiirlerinde, hâlihazırda olduğu gibi parçalara bölünmüştür ve bu bölünme sonucu çeşitli gruplar oluşmuştur. Ayhan, bu gruplar üzerinde durmaz; kendisinin tercihi bireyi yalnızlığa ve öteki olmaya iten nedenleri deşmektir. Bu anlamda akla gelen ilk şiirsel karakterler Bakışsız Bir Kedi Kara'daki "Üzünç Teyze"dir.

*"Aşağıda bir kör kadın. Hıssım. Sayıklar bir dilde bilmediğim. Göğsünde ağır bir kelebek. İçinde kırık çekmeceler. İçer içki Üzünç Teyze tavanarasında. İşler gergef. İnsancıl okullardan kovgun" (Ayhan, 2014b, s. 75).*

Aynı yapı içerisinde yer alan şiirdeki "kör kadın" ve Üzünç Teyze iki ayrı 'öteki' şahıstır. "İnsancıl okullardan kovgun" olduğu için toplumdan uzaklaşan veya uzaklaşmak zorunda kalan bu bireylerin bir nevi sosyal ölümleri gerçekleşmiştir. Bu nedenler çeşitlidir elbette ve kesin değildir; ancak bu zaten şiirde belirtilmediği için 'öteki'nin belirlediği başka şiirleri incelemek gerekir. Ayhan'ın dikkat çektiği ötekileştirme durumu başka bir şiirinde tek dize biçiminde anlatılır:

*"Beyaz kargalarlı, aykırı düşüncelerdir" (Ayhan, 2014b, s. 163).*

Şiirdeki "beyaz karga" ifadesi ilginçtir. Mitolojiye göre, beyaz kargalar, siyah kargalar tarafından dışlanmış ve görüldükleri yerde öldürülmüştür. Nesnel karşılığı aykırı düşünceler olan "beyaz kargalar" Ece Ayhan'ın şiirinde düşüncelerinden dolayı dışlanmış veya öldürülmüş insanları işaret etmektedir. Bu durum aslında toplumun belirli düşünce kalıplarına izin verdiğini; ayrıca toplumun aykırı bir fikirle karşılaşır karşılaşmaz o fikrin

mensubunu “beyaz kargalar” grubuna dâhil ettiğini göstermektedir. Bir etikçi olarak Ayhan, “beyaz kargalar”ın ötekileştirildiğini bu şiirde metafor yoluyla dile getirmektedir.

Ayhan'ın şiirlerindeki var olan öteki bireyler yalnız bunlarla sınırlı değildir. Sözelimi “Gizli Yahudi” şiirinde “böcek bakışlı” olarak görülen Yahudi; Fayton şiirinde devlet başkanı tarafından “metresliğe itilen” (Alpay, 2011, s. 8) ve intihar ederek beliren Fikriye Hanım ya da *Zambaklı Padişah* kitabında “ilenç” (lanet) ile özdeş görülen bireyler ilk bakışta akla gelen öteki kimselerdir. Ayhan, bu türden ötekiliğe karşı empatiyi bir vicdan meselesi olarak devreye koymuş ve bu ötekileşmiş şahısların dertlerini kendi derdi bilmıştır. Fayton'da Fikriye Hanım'ın “abla” olarak benimsenmesi bundandır. Şairi buna iten sebep kötülüğe karşı bariyer kurmaktır.

## 9. Toplum

Ayhan, içinde bulunduğumuz topluma dair sosyolojik çıkarımlar yapmayı bir alışkanlık hâline getirir ve bu davranışını düzyazı ve şiirlerinde devam ettirir. Ayhan için, toplumun temel niteliği olan “insanın yarısı kötülük” (Ayhan, 2012, s. 66) ile doludur. Başka bir deyişle, insanın iyi ve kötü yanları vardır ve insanı bütünüyle kuşatan saf bir kötülük veya iyilik yoktur. Bununla beraber Ayhan için, bu toplumun değer yargıları bahsi geçen “saf” kelimesi etrafında döner. İktidarın işaret ettiği bir durumu saf ‘iyi veya kötü’ olarak gören toplum bir değer yargısı oluşturur; Ayhan ise bu türden “değer yargılarına karşı” (Ayhan, 2011, s. 70) olduğunu ileri sürer. Ayhan'ı karşı olmaya iten, onun toplumun yanlışlıklarına muhalefet eden kişiliğinin doğal bir sonucuydu.

“Kötülük toplumu” Ayhan'ın bu toplumu nitelemek için kullandığı bir ifadedir. Onun ‘kötülük toplumu’ ifadesi, kendisinin verdiği çeşitli örneklerle desteklenir. Sözelimi kötülük toplumlarında “kötülük dayanışması gereğince en yalın şeyler bile sorgulanmaz” (Ayhan, 2016, s. 46); bu durum toplumun iktidarın düşüncesine itaat etmesinden doğmaktadır.

Toplumun kötülük işlediğine ve bir kötülük toplumunun yaratıldığına ilişkin ilk şiirsel yaratımlar Ayhan'ın düzyazı şiirlerinde yer alır. Daha çok devlet-toplum ikiliğine değinen ve devlet karşıtı kimselerin ‘korku’ dolayısıyla devletten kaçmalarını yansıtan “Ölümün Arkasından Konuşmak” adlı şiir, Ayhan'ın toplumu ve devleti kötilediği şiirlerinden biridir:

*Cumhuriyetin en korkunç günahları dahi imparatorluğu ilgilendirmez. Halkın, bütün imparatorluk boyunca, yüzyıllar dokuduğu özelliklerinden başlıcası, eksendeki birisi ya da, devletten hoşlanmaması, binlerce mezraaya kaçmasıdır; bu olgunun tersini siz kime yutturursunuz. Çok sonraları. Batılılaşalım gülelim eğlenelomicileri, sonucu kendileri hazırladıkları halde, şaşırtan şey, halkı devleti kendisine en az hissettirebilecek düşmanlarıyla bile işbirliğine iten neden bu değil midir? biraz bir yanıyla da, katlanarak.*

Cumhuriyet ve Osmanlı kıyaslaması sayılabilecek bu şiirde, Osmanlı, şiirin başlığından anlaşıldığı üzere ‘ölü’ bir devlet olarak görülmüştür. Şiirde Osmanlı’da devletin baskısı sonucu gizlenmek için mezraya kaçan kesimin varlığı söz konusudur. Ayhan, Osmanlı Devleti’nin yüceltiği tarih anlayışına bu yönden bir itiraz sunmaktadır ve ‘yüce’ olarak görülen devletin halkı korkuttuğu üzerinde durmaktadır. Bu durum, halkın “düşman”la işbirliğine girmesine neden olmuştur. Yani Ayhan’a göre, Osmanlı’nın baskıcı politikaları, halkı Batı’ya yaklaştırmıştır. Halkın Batı’ya kayması, devletin de kaymasını gerektirmiştir. Oysa devlet Batı’ya yanaştığı zaman halk bunu umursamamakta ve “kahvehanede aznif oynamayı” sürdürmektedir:

*Toplumun tutucu güdülerini beslemek üzre, zihinsel gevşeklikleri yüzünden, kendilerini ilerici uçlardanmış sayarak şipşak ihanetin yeni nitelendirilmesi olan sınıf değiştirmek eğilimini, belki de eşsinimini, böğürlerinde taşıyarak, sahhaflarda, “Eski harflerle kalb ağrısı var mı?” diye aranan, bir ayakları çıkarlarının ve pis ölümlerinin çukurundaki ihtiyarlar gençlere böyle tavra satmak isterler. Sorun, eskidir kardeşler, yeni hiç değildir, Ömer Lütfü Barkan filan okunduktan sonra başlamamıştır. Asıl Tanzimat’ın ilanından bu yana, kalefendileri arasında tartışılır olmuştur. (...) Evet, ferman Gülhane kahvehanesinde Hacivatca okunurken, Karagöz aznif oynamayı kesmemiştir.*

Ayhan şiirde, “sorun eskidir” derken, eskinin yüceltilmesi anlayışını eleştirmekte ve (cumhuriyet) toplumunun Osmanlı’dan miras kalan düşüncelerle hayatını sürdürdüğünü ifade etmektedir. Bu düşünceler arasında, yanlışlıklar yer aldığı için Anadolu’ya gelen “her yeni düşünce” bir süreliğine “gâvur” olarak görülecektir:

*Anadolu’da her yeni düşünce, geç, erken, vaktinin hoşgörüsüne göre konumu ne olursa olsun, ilk bir on yıl, çeyrek yüzyıl, her neyse işte o kadar, gâvurluktur. Ama siz merak etmeyin hiç, bekleyin, sonra hemen ulusallaşır, yabanlığı yabancılığı unutulur, bir vasi ve rahim topraktır bu, gelenekler içinde asık suratlı kazıklı rüşvetli yerini alır, kosovalılığı, manastırlılığı unutulur gider, şecere hiç akla gelmeden kullanılır, iskele, çeşme, sokak, okul vs. adı olur, itler kente gidince Farsça ürürmüş eskiden, şimdi hem İngilizce hem Osmanlıca ürüyor.*

Yeni düşüncenin başlangıçta “gâvur” olarak algılandığı bu toplumda, iyi veya kötü bir vesileyle ya da ‘unutma’ sonucu, düşünce yerelleşir ve sahiplenilir. Toplumun tutarsız olan bu durumu, Ayhan’ın hedefindedir. Düşüncenin gâvurluktan yüceltmeye dönüşümü elbette ki, toplumun algısıyla da alâkalıdır. Ayhan, toplumumuzun ‘düşük algılı’ olduğunu iddia ederken bu tür somut gerçeklikleri düşünmüş olmalıdır.

Osmanlı’da veya Cumhuriyet’te Batı’ya düşmek, bir kötülük sonucu gerçekleşir. Bu kötülük, sözgelimi, Osmanlı’nın yüzyıllar boyunca sürekli Doğu’ya kaymasından da doğabilmektedir. Doğu’yu dikte ettirmek Batı’ya; Batı’yı dikte ettirmek de Doğu’ya yönlendirecektir devleti veya toplumu:

*Evet, açıl Doğu açıl! Doğu açılsın, Doğu açılacak elbette. Ama yeni bir Akdenizli der ki, hem yeni ayana, hem yeni divanilere, Doğuya doğru fazla giden, coğrafya yüzünden, Batıya düşer. Tersi de geçerlidir bunun.*

Ayhan, aynı şiirin son bölümlerinde “ölümün arkasından konuşan” toplumu eleştirir ve kötülük karşısında çarenin halk tarafından düşünüldüğünü sezdirir. Devletin yarattığı baskı ortamından kendi imkânlarıyla ancak halk çıkabilecektir:

*İster Hacivat'ın, ister Karagöz'ün olsun, ölü bir altyapıya dayandığı için, birbirinin tersi olmaktan öte, bir anlamı, karşıtların çatışması olmayan bu düşünceler, topraklarda, halkın arasında, bir halife, bir oğul bırakmayacaktır, bırakmıyor. Halk kendi sürecini kendi yaratmak üzere ırmak ağzlarında toplanmaya başlamıştır, deltalarda yatıyor çoluk çocuk. Şairler de şiirlerin denizlere döküldükleri bu yerlerde, ayakta. İrmaklar tersine akıtıldığı sabah, ayaklar baş olacak, başlar ayak, hangi kaynaklara gidileceğini biliyor halk.*

*Ancak rûmun şuarası ölümün arkasından konuşur (Ayhan, 2014b, s. 148–151)!*

Şiirde halk, bir tehdit imgesi olarak yer almamaktadır; yalnızca Ayhan'ın çeşitli sebeplere dayandırdığı bir öfkeyle kötülüğü kovmak için “ırmak ağzlarında toplanmaya başlamıştır.” Ayhan'ın önerdiği ve katıldığı bu eyleme karşıt olarak ‘ölümün arkasından konuşan’ rûmun şuarası gelmektedir. Rûmun şuarası, buna göre, ‘ölü’ bir mirası sürdürme arzusunu devam ettirmekle ‘halk’tan ayrılmaktadır. Demek ki Ayhan'ın tahayyülünde toplum, ayrıştırılmış bir toplumdur ve toplumun ürettiği kötülüklerin çıkış noktası da bu ayrıştırma politikası sonucunda doğmuştur. Bu sebeple Ayhan'da da toplum, kötülük üreten toplum ve kötülüğe maruz kalan toplum şeklinde ikiye ayrılmıştır.

## 10. Aile

Aile kurumu, Ece Ayhan için kötülüklerin yaşandığı bir kurumdur. Bu kurumdaki kötülükler, anne-baba-çocuk ekseninde dönmektedir. Oğul, babayı yetke anlamında öldürerek babanın patriarkal öfkesini ortadan kaldırmalıdır; ayrıca, bunu gerçekleştirmek kötülük mirasını ortadan kaldırma girişimlerine denk gelmelidir; çünkü, baba, Ayhan'a göre, ne olursa olsun ailedeki kötülüğün biricik temsilcidir. Bununla beraber, ailedeki kötülüklerin neredeyse tamamı babadan gelmemektedir. Ayhan, aile içinde anneden, abladan gelecek kötülükleri de somutlaştırır; ayrıca çocuk, yalnızca kendi aile evinde değil, topluma karıştığı da kötülüklerle karşılaşacaktır.

Ayhan'a göre “baba hem öldürülmek, hem de sevilme içindir” (Ayhan, 2012, s. 67). Buradaki öldürmek eyleminin bir karşı-çıkış niteliğinde olduğunu vurgulayalım. Ayhan, Freud'un baba'ya karşı çıkışını (“yetke” anlamında ‘baba’) da “çok yerinde” (Ayhan, 2011, s. 23) bulur. Birey özerkliğini ancak bu yöntemle kazanabilecektir. Baba'ya karşı çıkmak, onun tevarüs edilen fikirlerini sorgulamak demektir, bu bir diğer anlamla miras kalan kötülüğü

reddetmek anlamına da gelir; ayrıca baba, aile yapısındaki iktidarıyla da bir kötülüğü sürdürmektedir. Bu durum Ayhan'ın şiirlerine de yansımıştır:

*"Bismillah tû Hafız Post  
insanoğlu babasızdır"* (Ayhan, 2014b, s. 133)

Babanın kötülenişi ve reddedilişi, yetke anlamında bir itirazdır. Aynı durum annede de gözlenir. Anne, çocuğu "acılarıyla" (Ayhan, 2014a, s. 71) doğurmaktadır; ancak bazı şiirlerde, anne, babadan tavır olarak daha öncüdür. Meçhul Öğrenci Anıtı, bu bağlamda bir örnek teşkil eder. Anne, muhalif olarak belirlemektedir (...*gizli bir geyik yavrusunu emziren gece çamaşırıcısı anası...*); baba ise şiirde daha edilgindir (*yani ki onu oyuncakları olduğuna inandırmıştım*). Aile ortamındaki kötülükleri sebebiyle, çocuk dışarıya alıştır ve artık hayatının büyük çoğunluğunu dışarıda geçirir. Böylece çocuklar, kötülüğu daha çok deneyimler. Ayhan, bu türden kötülüklerle karşı çocukları savunur: "*Dokunmayın çocuklara sabah/sabah ulan! Loncaya yazılmadan*" (Ayhan, 2014b, s. 127). Çocuk, kimi zaman bu savunmalara denk gelmez ve toplumun belirlediği çizginin dışına çıkar. Çocuğun deneyimlediği aykırılık onu ölümlle tanıştıracaktır:

*"Geçer sokaktan bakışsız bir Kedi Kara. Çuvalında yeni ölmüş bir çocuk.  
Kanatları sığmamış. Bağırır Eskici Dede. Bir korsan gemisi! girmiş  
körfeze"* (Ayhan, 2014b, s. 75).

"Kanatları çuvala sığmayan ölü çocuk"un önüne toplum bir engel koymuş ve çocuk kanatlarının ağırlığını ve fazlalığını hissetmiştir, ölü haliyle. Toplum, çocukların kanatlarını bir 'yük' olarak görür ve onların 'uçmalarına' müsaade etmez. Ece Ayhan'ın şiirlerinde uçma imgesi 'otoriteden kurtulma, özgürlük ve babasızlık'la da yakından ilgilidir. Özgürlüklerine izin verilmeyen 'kanatsızlığa' mahkûm edilen çocukların ısrarlı tavırları onları ölüme sürükleyecektir.

Kısaca özetlemek gerekirse, aile kurumu, Ece Ayhan'ın olumsuzladığı bir 'kötülük' kurumudur. Bu durum 'kötülüğün yakınlığı' ilkesiyle anlaşılabilir. Ece Ayhan'ın bahsettiği baba-çocuk eksenli gelişen kötülüklerle dair şunu ifade etmek mümkündür: Ayhan'da babanın reddi, ailenin yıkımını da içermektedir. Ayrıca Ayhan'ın aileyi bir kötülük kurumu olarak görmesi de muhtemeldir; çünkü aile, sınırlandıran ve insanı 'dar' bir çerçeveye sığdıran bir işleve sahiptir. Dolayısıyla Ayhan'ın tahayyülünde ideal bir aile oluşmamıştır. Ayrıca Ayhan'daki aile şeması babasız bir tasarımı içerir. Aileyi gelenekselin dışında düşünen Ayhan, farklı yapılara açık bir şairdir.

## 11. Okul

Ece Ayhan, okulu bir kötülük mekânı olarak görür ve böylelikle okulun yıkımını talep eder. Okul, yardımcı aygıtlarıyla öğrencileri ölüme ve intihara sürüklemekte, onların geleceğini "acımasızca mahkûm etmektedir" (Ayhan, 1996, s. 75). Ayrıca okul

ve genelde devlet, öğrencileri “aynı tip” eğitimden geçirerek ‘çok sesliliği’ bastırma düşüncesindedir. Bu durum, çocuğu henüz baştan sınırlandıracak ve onu ‘dar’ bir dünyaya hapsedecektir. Özetle “Ece Ayhan, okulu daima insanı şekillendiren, komuta eden, zihnî planda kısırlaştırıcı, kendisi olmaktan ve kendisi kalmaktan alıkoyan bir yer olarak görmüştür” (Samsakçı, 2017, s. 72). Dolayısıyla Ayhan’da okulun olumsuzlanması anlamlı bir yorumdur. Elbette okula olan bu denli muhalefet içi boş ve desteksiz değildir; Ayhan, düzyazı ve şiirlerinde okula olan karşı çıkışını gerçeklerle temellendirir.

Okuldaki problemlerin sayısı burada sayılamayacak kadar çoktur; zaten bunların üzerinde tek tek durmayacağız. Burada Ayhan’ın bulunduğu okulun ürettiği kötülüklerle değineceğiz. Ayhan’ın bu bağlamdaki hedeflerinden biri öğretmenlerdir. Öğretmenler ‘Anadolu’nun’ birçok yerinde iktidar olarak görülen kimselerdir. Ayhan bu tavrı garipser ve doğru bulmaz. Ona göre öğrencileri sınıfta bırakan öğretmenlerin, böyle bir davranışa hakkı yoktur (Ayhan, 1981, s. 57–58). Sınıfta bırakılan çocuğun intihara yönelmesinde, dolaylı olarak öğretmenin de rolü vardır. Bu durum ‘toplumsal çatlak’ oluşturur ve bu da kötülüğün görünür hâle gelmesine sebep olur.

Ece Ayhan’ın okulu kötülemesinin sebeplerinden biri de okulda dersler aracılığıyla uygulanan ‘ilkel’ güç gösterileridir. 1940’lı yıllarda okulların ‘Yurttaşlık’ dersleri kapsamında ‘zorunlu idam izlettirme’ye götürülen öğrencilerin arasında Ayhan da vardır. Bu durum Ece Ayhan’ın aşağıdaki şiirine yansımıştır:

*“1. Düzlüğü Azize Sofya. Üç ayaklı bir ağaçta boynu kırık bir adam; entari giyindirilmiştir.  
2. Cankurtaranlı yavru kurtlar da geçiyorlar kepleri ve trampetleriyle ayazda”* (Ayhan, 2014b, s. 182).

Okul bu açıdan, kötülüğün yaratıcısı konumundadır. Öğrencileri “hizaya getirmek” ve “çizginin dışına çıkarmamak” için ilkokuldan itibaren halka açık meydanlarda öğrencilere izlettirilen idam uygulaması, okulun da kötülenmesine sebep olacaktır. Devletin burada okuldan ve dolaylı olarak öğrenciden talebi, sistemin çizdiği sınırlar dışına çıkmamasıdır. Bu sınır aşıldığında, sonuç olarak alınacak ceza “zorunlu” olarak izlettiren ‘idam’a kadar gidebilmektedir. Devletin, olası bir kötülüğü kötülük aracılığıyla engelleme düşüncesi, devletin ve okulun değerini düşüreceklerdir.

Okul, öğrencileri, ‘idam aracılığıyla’ yalnızca ölüme ve korkuya alıştırmaz; aynı zamanda okul, öğrencilerin öldürülebileceği bir mekân olarak belirir:

*“Buraya bakın, burada, bu kara mermerin altında  
Bir teneffüs daha yaşasaydı  
Tabiattan tahtaya kalkacak bir çocuk gömülüdür  
Devlet dersinde öldürülmüştür”* (Ayhan, 2014b, s. 123)



Okul, kurumun içinde, kuruma karşı veya başkasına karşı bir başkaldırıya göz yummaz ve “devlet dersinde” bile olsa bireyin ölümüne sebep olabilir. Okulda böyle bir ihtimalin varlığı, okulu kötülük potansiyeli taşıyan bir kurum hâline getirmektedir. Demek ki, Ayhan’ın okulu kötülemezliği gelişigüzel ve sebepsiz değildir, başka bir deyişle, okulun kötülenmesi çeşitli ‘haklı’ nedenlere dayanmaktadır.

Sonuç olarak Ayhan, tıpkı Illich gibi, okuldaki kötülöklere dikkat çekerek, “her bireyin kendini okulsuzlaştırması” (Illich, 2006, s. 67) gereğini sezdirir. Okulsuzlaştırmak veya diğer bir deyişle okuldan arındırmak, bireyin kötülük üreten okula karşı vereceği ‘anarşist’ ancak ‘barışçıl’ bir tepkidir; Ayhan da tam olarak böyle bir fikri talep eder.

## 12. Masal

Ece Ayhan’ın şiirlerinde masalın “gerçekliği sezdirici bir işlev”i vardır. Bunun yanı sıra masal, geçmişten bugüne, siyasî iktidarlarca kullanılan bir yönetim şekli de olmuştur. Ayhan’ın düzyazılarından anlaşıldığı üzere, kendisi, bu toplumun bir masalla yönetildiğini düşünmektedir (Ayhan, 1996, s. 10). Ayhan’a göre, bu “masalsı yönetim” gerçeklikten kopuşu da sağlamaktadır. Bu sebeple yapılması gereken şey, gerçeklerden yola çıkarak bir bireşime varmaktır.

Şairin bazı şiirlerinin masalsı ve fantastik söylemlere dayanması, gerçeklikten kopuş olarak anlaşılmamalıdır. Aksine, masal, onun şiirlerinde “yaratılmış sahte düzenin” bir yansıması olması nedeniyle kötülökle de bağlantılıdır. Ece Ayhan’ın masal yöntemine sıkça başvurmasının nedeni, muhtemelen, devletin halkı “iyi bir düzen” içinde yürüttüğüne inandırmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla masal, Ayhan’da siyasî bir tercih olarak algılanabilir.

Masal, kötülöklere gizlemenin bir usulü, gerçekliği ise sezdirmenin bir aracıdır. Devlet masalın bu işlevini fark eder ve masallara “düzen insanı” yetiştirmek maksadıyla müdahil olmaya kalkışır:

*“İşte masallara da girermiş bir polis o zamanlardan beri sürme  
Kırpıklarını aralayarak insanları çocukların”* (Ayhan, 2014b, s. 38)

Devletin veya bireylerin masallara müdahalesinin farkında olan Ayhan, bu türden müdahalelerin yarattığı yanlışlıkları düzeltme eğilimine gider. Mesela, Ayhan’a göre bugüne kadar “zehir zembek” olarak bilinen Kırk Haramiler’in bile “iyi bir yanı” vardır. Buna sebep olarak da Ayhan, Haramiler’in “gittikleri her yere kardeş kıldıkları bir kızın ölüsünü, altın bir tabut içinde götürmelerini” örnek gösterir. Ece Ayhan, bu örnek üzerinden saf iyilik ve saf kötülük kavramlarını reddeder (Ayhan, 2012, s. 29).

Toplumun kötülöğe karşı örgütlenmesi, Ayhan’ın düzyazılarında mizahî bir dille eleştirdiği bir tutumdur: “İnsanlar ölüme karşı da örgütlenmişlerdir ama Lokman Hekim<sup>12</sup>

12 Ölümsüzlük iksirini bulduğu düşünölen efsanevi şahıs.

ancak masalarda yaşar” (Ayhan, 1993, s. 81). Bu durum, gerçeklikten kopmuş hayalî bir cemaatin varlığını gösterir niteliktedir. Buradaki masalsılık, toplumun içinde bulunduğu durumu kabullendiğini göstermektedir.

Öyleyse, masal, Ece Ayhan için, hem kötülükleri göstermek hem de bir kötülük yönetimi kurmak bakımından önemli bir kavramdır. Ayhan, masalın bu iki fonksiyonunun farkındadır ve bir etikçi olarak bu kavramın getirilerini kullanarak kolektif bir bilinç yaratmak istemiştir, diyebiliriz.

### 13. Fuhuş, cinsellik, taciz

Ece Ayhan'ın tematize ettiği ve kötülük odaklı yaklaştığı meselelerinin başında fuhuş ve cinsellik problemleri gelmektedir. Şairin fuhuşa özel bir önem verdiği onun yalnızca fuhuşa dair müstakil bir şiir kitabı yayımlanmasından anlaşılabilir (*Çanakkaleli Melahat'a İki El Mektup ya da Özel Bir Fuhuş Tarihi*); ayrıca şair, düzyazı anlatılarından *Morötesi Requeim*'de de fuhuş ve cinsellik meselesini derinleştirmiş ve bu türden meselelere kötülük etraflı yaklaşmıştır.

Ayhan, fuhuşa dair, ilk olarak toplumun algısını değiştirmeye çalışır. Ona göre, fuhuş, “ucuz (ekmeğin boyunca) albenisi olan çarpıcı bir sözcüktür ve ‘fahiş’le de bir ilişiği yoktur” (Ayhan, 2014d, s. 11). Ayhan'ın perspektifine göre, toplum fuhuşu kötü ve dışta bir meslek olarak görmüştür; oysa fuhuş, iyinin ve kötünün ötesinde bir meslektir. Fuhuş ve kötülük arasında şöyle bir ilişki kurulabilir: Toplumun fuhuşa bakışı ve fuhuşu kötülemesi ayrı bir kötülük üretmektedir; çünkü fuhuş dünyasında yaşanacak olan kötülöklere toplum ‘duygusal’ tepkilerinden dolayı kayıtsız kalacaktır. Bu bir kenara bırakılırsa, fuhuş dünyasında, Ayhan'ın bahsettiği ‘içli, acıklı’ olaylar da vardır. Aslında bu “içli, acıklı” olaylar düpedüz kötölüktür. Ayhan'ın fuhuş-kötülük bağlamında verdiği ilk anlamlı örnek, 1969'da Kayseri'de toplanan Türkiye Öğretmenler Sendikası (TÖS) olağan genel kurulunun yapıldığı zamana tekabül eder. Buna göre ülkücüler, ‘nizam-ı âlem’ adına genel kurul salonunu basmış ve dağıtmış, civar çevredeki kırtasiyeleri yakıp yıkmış, o sırada dışarıda kalabalık önünden geçen bir konsomatrisin de çırılçıplak soymak istemişlerdir. Konsomatrisin bu durum karşısında cevabı trajiktir: “*Âbiler beni öldürün ama bana bunu yapmayın*” (Ayhan, 2016, s. 28)! Ayhan'a göre, bu ifadeye geçen ‘âbiler’ sözü ile bütün bir Türkiye'nin kahrını anlatılabilir.

Cinsellik ve taciz ise, Ayhan'ın şiirlerinde kullandığı şiddeti kapsayan temalardandır. Ayhan'ın şiirlerindeki eşcinsel bireyler, bu vasıflarından dolayı hayatlarını istedikleri gibi yaşayamamış ve sınırlandırılmışlardır. ‘Kanatları ellerinden alınan’ bu bireyler, şiirde ve gerçekte, özgürlüğü kısıtlanmış bireyler olarak görülürler. Gerek bu bireyler gerekse de tacize uğrayan kadın ve çocuklar, Ayhan'ın cinsel şiddet temalarını kötülük çerçevesinde işlediği dışta kalan öznelerdir. Bu tür failer Ayhan'ın odağındadır:

*“1.Yazın. Bir dal yapayalnız kasabadan köye dönüyordur. Bir sürü boz ayıyla karşılaşır dar bir geçitte.*

2.Umarsız. Üstündekileri başındakileri fora eder. Anadan doğma çırılçıplak.

3.Ayılar duraklarlar, homurtuları kesilmiştir. Ormanlarında böyle bir aykırılık görmemişlerdir hiç” (Ayhan, 2014b, s. 185).

Şiirde, fiili saldırıyı gerçekleştiren erkekler ayı ile özdeş tutulmuştur. Burada, kuşkusuz bireyin kontrolsüzlüğüne vurgu yapılmaktadır. Öz-kontrolünü sağlayamayan bireyler, sonuç olarak bir ayıya dönüşmeye mahkûm olurlar. Bu saldırıların çoğu çocukların da başına gelebilmektedir. Ayhan bunun farkındadır ve peşinen bir uyarıda bulunur:

“2. Duyduk duymadık demeyin ha altı parmak çocuklar  
Tam da kalfalığa giderken lekelenir çıraklar” (Ayhan, 2014b, s. 139)

Sonuç olarak denebilir ki, Ayhan’ın eserlerinde cinsel şiddetin çokluğu toplumun ikiyüzlülüğüyle yakından alakalıdır. Toplumun ikiyüzlülüğü arttığı oranda Ayhan’ın şiirlerinde cinsel şiddet içeren temaların çokluğu artmıştır. Toplum, hakikatte, cinsel şiddet karşısında gerekli ve yeterli tepkiyi gösteremediğinden Ayhan bu tepki ve itirazların çoğunu şiirleri aracılığıyla yerine getirir. Dolayısıyla Ayhan’ın temel arzusu, bu tür kötülüklerin görünür olmasını sağlamaktır.

## SONUÇ

Kötülüğün edebiyata transferinde zaman zaman alegoriler kullanılmıştır. Kötülük edebiyatında alegori, kötülüğün taşıyıcısıdır ve aynı zamanda kolektif bellek ile yakından ilişkilidir. Kolektif belleğin sürekliliği bahsi geçen alegorilerin edebî anlatılarda tekrarlanmasıyla sağlanır. Demek ki edebiyatta ister alegorik biçimde olsun ister hermeneutic biçimde olsun yahut cesur bir yaratımla daha açık bir biçimde ele alınsın, kötülük, kolektif belleğin vazgeçilmez unsurlarından biridir. Yani kötülük, başka bir deyişle, “kökü kazınmaz” olduğundan tüketime açık ancak bütünüyle tüketilemez bir eylemdir.

Ece Ayhan’ın şiirleri ve düzyazıları kötülük dolayımıyla yoruma açık bir yapıda olduğu için, kendisine ait eserleri alegorik bir bakıştan incelemek zarurieti söz konusuydu. Ayhan’ın ‘parçalı söylem’ ifadesi altında eserlerini verdiği ve bunu da kısmen alegori aracılığıyla gerçekleştirdiği düşünüldüğünde, kendisinin eserlerine bu bakımdan yaklaşmak bir hataya sebebiyet vermezdi. Ayhan, düşünülme-yeni düşünmüş, istenilmeyeni istemiş ve yapılmayanı yapmış bir sanatkar olarak kötülüğü eserlerine alegorik olarak dâhil etmiştir. Bu durum ise yazarın kişisel bir tavrı olmaktan çok toplumun ‘kötülük’ karşısında hassasiyeti dolayısıyla zorunlu olarak gerçekleştirilmiştir. Nihayetinde kötülük, subjektif bir kavram olduğundan beri, Ayhan’ın ele aldığı bazı kötülük unsurları bahane edilerek, toplum nezdinde bir saldırıya uğraması Ayhan’ın özellikle şiirlerini iyice sıkılaştırmasına zemin hazırlamıştır. Öteki bir anlamda sıkı şiir, parçalı söylem ve alegoriyle, aynı zaman ve hâlde de kolektif bellek ile hayatî anlamda ilişki içerisindedir.

Kötülüğün çeşitliliği ve çokluğu göz önünde bulundurulduğunda bu çalışmada niçin Ece Ayhan'ın eserlerinde kötülüğün kategorilendirilmiş bir hâlde incelendiği anlaşılabilir; çünkü, Ayhan'ın eserleri incelendiğinde kötülük yalnızca bir kavram altına sığdırılmayacak derecede geniş muhtevalar arz ediyordu. Bu sebeple, farklı kurum ve anlayışlar doğrultusunda kötülük, Ayhan'da ele alındığı gibi, kategorilendirilmiş; ancak bunlar hiçbir zaman birbirinden kesin olarak koparılmamıştır. Yani ele alınan bütün kötülük başlıkları her halükârda 'kollektif belleğin' bir ürünü olarak görülmelidir.

Kollektif belleğin kötülüğünü de Ayhan'ın saldırıda bulunmayı ihmal etmediği iktidar kurumları oluşturuyordu. İktidar, insan hayatını bütünüyle kuşatmış ve insanı kendisine itaate mecbur bırakmıştır. İktidarın bu zorbalığı karşısında insan bir çıksızlıktan dolayı, iktidara tâbi ve teslim olmuş ve böylelikle de "kötülük" insanın "edilgin" veya "gönüllü" katılımıyla süreklileşmiştir. Ayhan'ın kötülük edebiyatının çıkış noktası da, iktidarın meydana getirdiği kötülük çeşitleridir. Güç etrafında örgütlenen ve toplumda bir zıtlık, başka bir deyişle "güçsüzler ordusu" yaratan iktidar kurumları, "güçsüz" görülen bu "ordu"yu kuşatır ve onu dağıtır; böylece sistemin dışına iter. Ayhan'ın edebiyatı, iktidarın bu kötülüğüne açık bir itirazdır.

Ece Ayhan kötülüğü bilinenin dışında tanımlamış ve saf kötülüğün her zaman için reddini savunmuştur. Ona göre ne saf iyilik ne de saf kötülük söz konusudur. Ayrıca insanın yarısı da kötülüktür. Ayhan, yer yer kötülüğü ontolojik açıdan da düşünmüş ve nihayetinde kötülüğün miras kalan bir vasıf olduğunu kabullenmiştir.

Ayhan, Foucault'nun izinden giderek iktidarı, Adorno'nun izinden giderek toplumu, aileyi, Althusser'den hareketle de devleti ve onun aygıtlarını kötümüşür. İktidar kötüdür; çünkü "çoğalmak erozyon"dur. Toplum, tarihî süreç içerisinde çeşitli 'kötülük cemaatleri' oluşturmuştur. Aile, mensupları arasında kötülüğü paylaştırır ve bu anlamda iktidar (kötülüğün) temsilini babaya verir. Bunun yanı sıra, devlet, günümüze kadar "aygıtları" aracılığıyla büyük katliamların, savaşların ve ölümlerin müsebbiplerinden olmuştur. Bu ve benzeri kötülük kurumları, Ayhan'ın reddetmekte ısrarlı bir tavır sergilediği kurumlardır. Mesela, iktidara bulaşmamak, Ayhan'ın tahayyülünden hareketle kötülüğe bulaşmamak anlamına gelmektedir. Aynı kıyaslama devlet, okul ve öteki resmî kurumlar için de geçerlidir.

Ece Ayhan'ın edebiyatta açmış olduğu kötülük yolu realiteyle uyuşmaktadır. Başka bir bakışla, Ayhan'ın 'açığa çıkardığı' kötülükler gizil kötülüklerdir ve neredeyse 'itiraf' edilmiş kötülükler demektir. Kötülüklerin edebiyat aracılığıyla bilinmesi ise, Freud'dan hareketle kötülüğü sonlandırmaya da, bu durum, toplumu, kötülük karşısında 'itiraz' etmeye hazırlar.

## KAYNAKÇA

- Alpay, N. (2011). 'lümpen' kavramının tarihsel etkileri açısından Ece Ayhan. *Beyazmanto Dergisi*, 18, 7 –10.
- Alt, P-A. (2016). *Her şeyin başlangıcı: Şeytanın düşüşü ve kötünün doğuşu* (S. Yücesoy, Çev.). İstanbul: Sel Yayınları.
- Ayhan, E. (2014a). "Adım Ece Ayhan Çağlar..." (T. Tayanç, Ed.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ayhan, E. (2012). *Aynalı denemeler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ayhan, E. (1997). *Başıbozuk günceler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ayhan, E. (2014b). *Bütün yort savul'lar!* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ayhan, E. (1996). *Dipyazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ayhan, E. (2014c). *Hay hak! Söyleşiler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ayhan, E. (2011). *Kardeşim Akif, Akif Kurtuluş'a mektuplar*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Ayhan, E. (2014d). *Morötesi requiem*. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- Ayhan, E. (2004). *Öküz'lemeler*. İstanbul: Sel Yayınları.
- Ayhan, E. (2016). *Sivil denemeler kara*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ayhan, E. (1993). *Şiirin bir altın çağı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ayhan, E. (1984). *Yalnız kardeşçe*. İstanbul:Evrim Sanat Galerisi.
- Baysal, O. (2012). *Ece Ayhan'ın şiirinde marj ve merkez çatışması*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Baudelaire, C. (2017). *Kötülük çiçekleri* (S. Maden, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bernstein, R. J. (2010). *Radikal kötülük bir felsefi sorgulama* (N. Erdoğan ve F. Deniztekin, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Eagleton, T. (2015). *Kötülük üzerine bir deneme* (Ş. Bezci, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eco, U. (2017). *Beş ahlak yazısı* (K. Atakay, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Büyük yabancı, dil, delilik ve edebiyat üstüne konuşmalar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gürsel, N. (2004). Yorulan bir şiirin ayak değiştirmesi. O. Kahyaoğlu (Ed.), *Mor külhani: Ece Ayhan şiiri* içinde (s. 203 –217). İstanbul: neKitaplar Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (1999). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Heywood, A. (2017). *Siyaset teorisine giriş* (H. M. Köse, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Illich, I. (2006). *Okulsuz toplum* (C. Öner, Çev.). İstanbul: Oda Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2015). *Türk şiiri modernizm şiir*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yasa, M. (2016). *Tanrı ve kötülük*. Ankara: Elis Yayınları.
- Morton, A. (2006). *Kötülük üzerine* (Z. Okan, Çev.). İstanbul: Güncel Yayıncılık.
- Ozankaya, Ö. (1975). *Toplumbilim terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Özdamar, E. S. (2007). *Kendi kendinin terzisi bir kambur*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Samsakçı, M. (2017). *Tuzu engin denizlerin*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Sayın, Z. (2016). *Kötülük cemaatleri*. İstanbul: Tekhne Yayınları.
- Soysal, A. (2003). *A'dan z'ye Ece Ayhan*. İstanbul: YKY Yayınları.
- Sönmez, Ü. Ş. (2016). *Türk romanında kötülük başlangıçtan 1950'ye*. İstanbul: Yitik Ülke Yayınları.
- Yaran, C. S. (2016). *Kötülük ve teodise*. Ankara: Vadi Yayınları.



## Feyyaz Kayacan'ın Hikâyelerinde Anne Algısı

### *Mother Perception in Feyyaz Kayacan's Stories*

Şule Çetin<sup>1</sup>



#### ÖZET

Yazı hayatına şiirle adım atan fakat Türk Edebiyatında hikâyeleriyle tanınan Feyyaz Kayacan, Fransızca, İngilizce ve Türkçe eserler veren üç dilli bir yazardır. Hayatının büyük bir kısmını Londra'da geçirmiştir. 1940'larda İngiliz gerçeküstüçülere katılmıştır. İngiltere'de Fransızca eserler yayımlayan bir Türk olmasının yazarlığının gelişmesine katkı sağlamadığını tam aksine kendini yitirmesine sebep olduğunu fark ederek Türkçe yazmaya başlamıştır. Ben anlatıcı kullanarak yazdığı otobiyografik hikâyelerinde sancılı geçen çocukluk yıllarını hatırlayarak geçmişini yeniden yorumlamayı ve kendini yeniden yaratmayı amaçlamaktadır. Bir olay anlatmaktan ziyade genellikle ben anlatıcının hatıralarına ve iç dünyasına yer verilen bu hikâyeler gerçeküstücü, varoluşçu, avangardist ve absürt öğeleri barındırmaktadır. Sembol anlatımlarla, canlı imgelerle ve özgün metaforlarla bezeli hikâyeleriyle Türk edebiyatına öncülük eden Feyyaz Kayacan, İkinci Yeni şairleri ve 1950 Kuşağı hikâyecilerini etkilemiştir. Ayrıca postmodernizm anlayışı ilk olarak Feyyaz Kayacan'ın eserlerinde kendini göstermiştir. Feyyaz Kayacan'ın hikâyelerinin temelinde çocukluğu ve annesinin ruhunda açtığı yaralar vardır. Anne travmasını hayatı boyunca hisseden Kayacan'ın hikâyelerinde anne imgesi önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu çalışmada Carl Gustav Jung'un Anne Arketipi ışığında Feyyaz Kayacan'ın hikâyelerinde anne imgesinin nasıl yer aldığı incelenmiştir. Annenin, çocukluğunda ve yetişkinliğindeki etkilerinin hikâyelere nasıl yansıtıldığı iki başlık altında ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Feyyaz Kayacan, Carl Gustav Jung, anne, hikâye, Türk Edebiyatı

#### ABSTRACT

Feyyaz Kayacan's literary life began with poetry, but he was known for his stories in Turkish literature. He was a trilingual writer who composed books in French, English, and Turkish. He published in England and joined the British surrealist group in the 1940s. But when he discerned that being a Turk who published French poetry books in England did not contribute to his development as an author, he started to write in Turkish. In his autobiographical stories, he aimed to reinterpret his past and re-create himself by examining his painful childhood years. These stories include first-person memories and glimpses of his inner world, embellished with surrealist, existential, avant-garde, and absurd elements. Kayacan, a pioneer in Turkish literature for his stories full of symbolic narrations, vivid images, and original metaphors, influenced the "Second New" and "1950 Generation" movements. Besides postmodernism first appeared in his works. Kayacan's stories focus on emotional wounds made by his mother. The image of mother is important in the stories of Kayacan, who felt this trauma throughout his life. In light of Carl Gustav Jung's Mother Archetype, we examine how the mother image takes shape in Kayacan's stories.

**Keywords:** Feyyaz Kayacan, Carl Gustav Jung, mother, story, Turkish literature

<sup>1</sup>Dr., Serbest Araştırmacı, İstanbul, Türkiye

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Şule Çetin,

Alibey Mahallesi, Silivri, İstanbul, Türkiye

E-mail: suleecetin@yahoo.com

Geliş tarihi/Date of receipt: 28.09.2018

Kabul tarihi/Date of acceptance: 25.10.2018

#### Atıf/Citation:

Çetin, Ş. (2018). Feyyaz Kayacan'ın hikâyelerinde anne algısı. *TUDED* 58(2), 309-322.

<https://doi.org/10.26650/TUDED2018-0006>

## EXTENDED ABSTRACT

Feyyaz Kayacan, one of the pioneering writers of Turkish literature, left Turkey after high school and continued to live abroad until his death. He began his literary life in poetry but became known for his stories in Turkish literature. Feyyaz Kayacan was a trilingual writer who composed books in French, English, and Turkish. His book of French poetry was published in England, and he joined the British surrealist group in the 1940s. But when he understood that being a Turk who published French poetry books in England did not contribute to his development as an author, he started to write in Turkish.

In his autobiographical stories, he attempted to reinterpret his past and re-create himself through examining his painful childhood years. Rather than reports of an event, these stories are first-person narrator's memories and glimpses into his inner world, embellished with surrealist, existential, avant-garde, and absurd elements.

Feyyaz Kayacan exposed his inner self in most of his stories. For Kayacan, childhood means his mother. He emphasized that his childhood was an unhappy one because of the emotional wounds caused by his mother. As his stories a form of therapy for him, he wanted to re-create his childhood by narrating stories about it. He described his mother's pressure and violence through an ironic narrative technique using existential and surrealist elements in many of his stories.

As the youngest child of his family, Feyyaz Kayacan was the only hope left for his narcissistic mother to realize her ideals. Therefore, each time Feyyaz Kayacan tried to act independently his mother attacked and beat him. His mother never accepted him as an individual. Instead, she wanted to control all his behaviors and shape him according to her wishes and dreams. Feyyaz Kayacan looked exactly like his father so he believed that his mother beat him to change his appearance. Because after Kayacan's father left her, his mother didn't want anything to remind her of her husband.

When he narrated his memories by using stream of consciousness his stories had a dream atmosphere due to surrealist techniques and symbolic language. Feyyaz Kayacan chose to write stories instead of novels because he found more opportunities in story form. He wrote his stories like a poem as he tried to force the language out of its frame and develop a new idiomatic way. His first book of stories, *Şişedeki Adam*, was published in 1957. His second book *Sığınak Hikâyeleri* (1962) won the Turkish Language Institution award. Feyyaz Kayacan's other story books are *Cehennemde Bir Yusuf* (1964), *Gibiciler* (1967), *Hiçoğlunun Serüvenleri* (1969) and *Bir Deli Değilin Defterleri* (1987).

With his pioneering Turkish stories full of symbolic narrations, vivid images, and original metaphors, Kayacan influenced the "Second New" poets and the "1950 Generation" writers. He was also one of the first Turkish postmodernist writers. Postmodernism, which started to develop in Turkish literature after the 1960s, first appeared in his works.



Kayacan's stories use his childhood and the wounds made by his mother as symbols. Mother symbolizes homeland, so one of the main themes of his stories is yearning for his past. Since this yearning derived from his crisis of existence, he wanted to go back until he reached nothingness. Feyyaz Kayacan's most fictional locations such as garden, shelter, bottle, and house symbolize mother's womb. The impulse to return to the mother's womb is dominated by the burden of existence. Because of the trauma caused by his mother he wanted to escape from reality. He felt this trauma throughout his life and uses the image of mother often. In light of Carl Gustav Jung's Mother Archetype, we examine how the mother image takes shape in his stories. We reveal his mother's footprint in his stories by showing her effect on his childhood and his adulthood as recorded in two volumes.

## GİRİŞ

Feyyaz Kayacan, asıl adıyla Feyyaz Fergar 19 Aralık 1919'da İstanbul'da doğmuştur (1963, s. 192). Kadıköy Yeldeğirmeni'nde babasının uğramadığı bir konakta annesiyle beraber yaşayan (1982, s. 34) Feyyaz Kayacan, ilk ve orta öğrenimini Kadıköy'deki Saint Joseph Lisesi'nde tamamladıktan sonra Paris'te bir yıl École Libre des Sciences Politiques'te sosyalizm tarihi okumuş, İkinci Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine kayıt yaptırdığı İngiltere'deki Durham Üniversitesi İktisat Fakültesi'nden mezun olmuştur (1963 ; 2008, s. 355). *Lütfiye Ablanın Unutkanlıkları* hikâyesinde, hikâye kahramanı Fikret Gürkan'ın ağzından bölümünü pişmanlıklar içinde bitirdiğini ve diplomasını aldığı anda ekonomi biliminin yanına bir daha yaklaşmamaya karar verdiğini anlatan (2008) Feyyaz Kayacan 1941'de mezuniyetinin ardından çalışmaya başladığı Londra'daki BBC Türkçe Yayınlar Servisinden 1979'da emekli olmuştur (Ayrıl, 1980, s. 21). 5 Nisan 1993'te Londra'da kalp krizi sonucu hayatını kaybetmiştir (Gürpınar, 2003, s. 15).

Feyyaz Kayacan'ın ilk edebî eseri lise öğrencisiyken 1935'te basılan *Les Gammes Insolites/ Poèmes Suivis de Destructions* isimli Fransızca şiir kitabıdır (Turan, 1998, s. 96). İkinci Fransızca şiir kitabı *Gêstes à la Mer* 1943'te Londra'da yayımlanmıştır. Güven Turan, İngiltere'deki gerçeküstücüler bu kitap hakkındaki olumsuz bir yazıya karşı çıktıkları ve Feyyaz Kayacan'a destek verip onun kitabını övdükleri için Kayacan'ın bir süre "gerçeküstücü" diye anıldığını belirtir (1998). Feyyaz Kayacan *Türk Dili* dergisine verdiği röportajda Paris'te André Breton ile tanıştığını, Londra'daki gerçeküstücü topluma katıldığını ve *Les Quatre Vents* dergisine gönderdiği şiirlerinin gerçeküstü nitelikte olduğunu açıklamıştır (1963). Ahmet Miskioğlu, "İkinci Yeniler" henüz ilkokul öğrencisi iken Feyyaz Kayacan'ın *News Road 1943* seçkisinde, Paris'te *Les Quatre Vents*, Londra'da *Poetry Folios*, *Free Unions*, *Poetry Quarterly*, *News from Nowhere* dergilerinde Fransızca ve İngilizce şiirlerinin yayımlandığını vurgulayarak onun Türk edebiyatındaki öncü rolüne dikkat çeker (1990a, s.1).

Edebî hayatı şiirle başlayan Feyyaz Kayacan Türk edebiyatında daha çok yazdığı hikâyelerle tanınmıştır. Fransızca şiirler yazan ve İngiltere'de oturan bir Türk olmasının yazarlığının gelişmesine yardım etmediğini aksine arapsaçına dönen bu durumunun kendi içinde kendini daha çok yitirmesine neden olduğunu öne sürer (1963). Feyyaz Kayacan, Türkçeyi ve Türk kültürünü nasıl benimsediğini, Türk yazar ve ozanları okudukça "Londra'nın en kalabalık meydanında da olsa istediğim anda bir kaval sesini duyabiliyorum, bir yemeninin renklerini avucumda oynatabiliyorum, Fuzulî gibi yanımdan geçenlere selam çakabiliyorum." sözleriyle izah eder ve ancak bunu başardıktan sonra Türkçeye el atabildiğini ve içindeki sesin Türkçe olarak sonuçlandığını anlatır (1963, s. 193).

Güven Turan, Feyyaz Kayacan'ın Türk vatandaşlığından çıkarak İngiliz vatandaşlığına geçmesinin verdiği sarsıntıyla Türkçe yazmaya başladığına dikkat çeker (1998, s. 97). Feyyaz Kayacan da verdiği bir röportajda yurtdışında yaşamının üzerinde "eziklik" yarattığını belirtir (Ayrıl, 1980, s. 19). Öyle ki anne ve babasının, soyadı kanunu çıktığında

Frenk düşkünlükleri yüzünden okunuşu Fransızcaya benziyor diye “Fergar” adını almalarını eleştirir ve gerçek soyadı Fergar’ı yeterince Türkçe bulmadığı için Feyyaz Fergar imzasıyla Fransızca basılan ilk iki şiir kitabının ardından yazmaya başladığı Türkçe hikâyelerde Kayacan soyadını kullanmayı tercih eder (Ayrıl, 1980).

1950’lerin başında *Yeditepe* dergisinde “Londra Mektubu” başlığı altında çıkan yazılarıyla bakışları üzerine çeken (Miskioğlu, 1990b, s. 1) Feyyaz Kayacan, Türkçe yazdıkça kendini bulduğunu ve kendini anlatmak için *Sığınak Hikâyeleri*’ni yazdığını vurgular (1967, s. 51). “Yazım aşamasında Türkçe bir eser meydana getirmenin sevinciyle ayaklanıp yazı masasının çevresinde dört döndüğünü” aktaran (Ay, 1986, s. 14) Feyyaz Kayacan, Naim Tiralî’nin *Yenilik* dergisinde hikâyeleri yayımlandıktan sonra yerli olmamakla eleştirilir. Erdal Öz’e göre Feyyaz Kayacan Türk toplumunun bir yazarı değil, Türkçe yazan bir İngiliz’dir (Sarısayın, 2009, s. 68). Feyyaz Kayacan bu eleştiriye karşı çıkarak *Sığınak Hikâyeleri* İngilizleri konu alsada aslında bu öyküleri özlemlerini dile getirmek ve Türklüğünü belirli kılmak için yazdığını ifade eder (1967, s. 52). Çünkü Feyyaz Kayacan bütün hikâyelerinde kendisini anlatmış, yazdıklarıyla kendini yeniden yaratmaya çalışmıştır.

İlk hikâye kitabı *Şişedeki Adam* 1957’de yayımlanan Kayacan, gerçeküstücü şairliğinin etkisiyle hikâyelerini şiirsel dilin tüm imkânlarını kullanarak simgesel anlatımlarla, canlı imgeler ve özgün metaforlarla bezemiştir. Şiir gibi işleyebilme imkânı bulabildiği için roman yerine hikâyeye yazmayı seçen Feyyaz Kayacan, dili zorlayarak çerçevesinin dışına çıkarma ve yeni bir deyim yolu geliştirme konusunda Sait Faik Abasıyanık’ın *Alemdağ’da Var Bir Yılan* ve *Hişt Hişt* hikâyelerinden ilham aldığını açıklar (1963, s. 194). Sözcüklerin iç manzaralarına, görünümüne yaklaşmayı Sait Faik’ten öğrendiğini ve yazar olarak sesinin temelini *Hişt Hişt* hikâyesini okurken atıldığını anlatır (Ay, 1986, s. 15).

Asım Bezirci, “*Alemdağ’da Var Bir Yılan* eseriyle gerçeküstüçülüğe yönelen Sait Faik ve *Şişedeki Adam* eseriyle soyut, deşitirimli bir anlatımı deneyen Feyyaz Kayacan”ı İkinci Yeni şiirinin yerli kaynakları arasında sayar (Bezirci, 1987, s. 45). Ahmet Miskioğlu, gerçeküstücü teknik uyguladığı hikâyeleri bu akımın bütün belirgin özelliklerini taşıdığı için Kayacan’ı İkinci Yenilerden önce gelmiş bir İkinci Yeni olarak kabul eder (1990b, s. 2). Enis Batur’a göre Feyyaz Kayacan 1950–1965 tarihlerinde şiir ile anlatılar arasında atılan köprülerin mimarlarından (1995, s. 189). Kendisini İkinci Yeniler arasında sayanları haklı bulan Feyyaz Kayacan, toplumcu gerçekçi bir anlayış benimsediğinde Londra’da oturup köy romanı yazıyor diye eleştirileceğine inandığı için güncel toplumsal ve ekonomik sorunları direkt söyleyen öykü ve şiirlere bilinçli olarak yanaşmadığını vurgular (Ayrıl, 1980, s. 20).

Feyyaz Kayacan hikâyeleriyle İkinci Yenileri etkilediği kadar 1950 Kuşağı hikâyecilerine de öncülük etmiştir. Yaşça büyük olduğu için kendini 1950 Kuşağı yazarlarına dahil etmeyen (1967, s. 51) Feyyaz Kayacan, gerçeküstücü, varoluşçu, avangardist ve absürt öğeleri barındıran hikâyelerinin özgünlüğüyle 1950 Kuşağı yazarlarına ilham kaynağı olmuştur. Necip Tosun’a göre, isyankâr, meydan okuyucu bir biçimsel anlayışı benimseyerek

hikâyelerinde üstkurmaca, metinlerarasılık, ironi gibi birçok postmodern unsuru kullanan Feyyaz Kayacan erken bir postmodernidir (2008, s. 105). Türk edebiyatında 1960'lardan sonra gelişmeye başlayan postmodernizm anlayışı ilk olarak Feyyaz Kayacan'ın eserlerinde kendini göstermiştir. Demir Özlü, Kayacan'ın modern ve anarşist anlatımlarının ardında ve derininde eski anlatım biçimlerinin yapılarının (krokileri) yaşadığına dikkat çekerek onu çağdaş bir postmodernist addeder (1997, s. 141).

Feyyaz Kayacan 1962'de yayımlanan ikinci hikâye kitabı *Sığınak Hikâyeleri* ile 1963 yılı Türk Dil Kurumu Hikâye Ödülünü kazanmıştır. Kayacan'ın diğer hikâye kitapları, *Cehennemde Bir Yusuf* (1964), *Gibiciler* (1967), *Hiçoğlunun Serüvenleri* (1969) ve *Bir Deli Değilin Defterleri*'dir. (1987). Bu hikâyelerin tamamı Enis Batur'un girişimiyle ölümünden sonra 1993'te YKY tarafından *Bütün Öyküleri* başlığıyla tek kitapta toplanmıştır. Çocukluk anılarından mühlhem tek romanı *Çocuktaki Bahçe* (1982), dört kısa oyundan oluşan tiyatro eseri *Mutlu Azınlık* (1968), Türkçe şiirleri *Kaşık Havası* (1976) ve *Benim Örumceğim Başka* (1982), İngilizce şiirleri *A Talent for Shrouds* (1991) ve *The Bright is Dark Enough* (1993), *Modern Turkish Poetry* (1992) ismiyle hazırladığı antoloji yayımlanan diğer kitaplarıdır.

Feyyaz Kayacan *Çocuktaki Bahçe* romanını gerçek bir roman olarak kabul etmez; ona göre bu kitap kısa bölümlerden ve metinlerden oluşan öykücükler toplamıdır (Ay, 1986). Bu metin ilk kez *Hiçoğlunun Serüvenleri* (1969) kitabında *Çocuktaki Bahçe / Bir Romana Başlama Denemesi I ve II* isimli iki hikâye formunda çıkmıştır. Bu sebeple Kayacan'ın hikâyelerini ele aldığımız çalışmamıza bu kitabı da dahil edeceğiz. *Çocuktaki Bahçe* eserinde Feyyaz Kayacan'ın çocukluğu anlatılmaktadır. Esasen Feyyaz Kayacan'ın tüm hikâyeleri otobiyografik özellikler taşır. Hikâyelerinde daha çok ben anlatıcısı kullanan Kayacan, varoluşçu edebiyat anlayışının etkisiyle bir olay anlatmaktan ziyade genellikle İstanbul Kadıköylü olan anlatıcının hatıralarına ve iç dünyasına yer verir.

Ben anlatıcısının hayallerinin, geçmişe dönüşlerinin ve bilinç akışının sembolik bir dille aktarıldığı bu hikâyeler gerçeküstücü anlatım sebebiyle rüya atmosferine sahiptir. Feyyaz Kayacan, hikâyelerinin gerçeküstücü olmasını ve geçmişini ele alırken alegorik bir üslup benimsemesini "oşarma" olarak adlandırır (1963, s. 193). Oşarma eğiliminin duygu evreninin biçimlendiği çocukluk yıllarından kaldığını belirten Kayacan'a göre alegorik hikâye yolunu seçmesi ve hikâyelerinin çoğunda bir destan niteliğinin göze çarpması bunun bir sonucudur (1963). Feyyaz Kayacan tüm hikâyelerinde çocukluğundan beslenmiştir. Hikâyeleri aracılığıyla sancılı geçen çocukluk yıllarını hatırlayarak, geçmişini yeniden yorumlamayı amaçlamaktadır. Feyyaz Kayacan için çocukluğu annesi demektir. Çocukluğunun annesinin açtığı yaralar yüzünden çok mutsuz geçtiğini ifade eden (1963) Kayacan'ın hikâyelerinde çocukluğu yeniden kurma ve gerçekler karşısında kendi gerçeğini yaratma gayesi yatar (Ayrıl, 1980, s. 19).

Feyyaz Kayacan'ın hikâyelerinin temelinde çocukluğu ve annesinin ruhunda açtığı yaralar vardır. Anne travmasını hayatı boyunca hissedilen Kayacan'ın hikâyelerinde anne imgesi

önemli bir yer teşkil etmektedir. Çalışmamızda Carl Gustav Jung'un Anne Arketipi ışığında Feyyaz Kayacan'ın hikâyelerinde anne imgesinin nasıl yer aldığını örneklerle inceleyeceğiz. Feyyaz Kayacan'ın, annesinin şiddetine maruz kaldığı çocukluğunu hikâyelerine nasıl yansıttığını ve yetişkinliğinde annesinin nasıl izler bıraktığını iki başlık altında ele alacağız.

## 1. Çocukluktaki Anne

Feyyaz Kayacan'ın çocukluğu, annesinin babası Reşat Paşa'nın Kadıköy'deki büyük bahçeli köşkünde geçmiştir (Ayrıl, 1980). Dedesi Kayazade Reşat Paşa 1865'te Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne katılmış, 1867'te Ziya Paşa ve Namık Kemal ile Paris'e kaçmıştır (Tevfik, 1973, s. 793). Londra'da Namık Kemal ile birlikte *Hürriyet* gazetesini yöneten (Kayacan, 1963) Reşat Paşa, İbnülemin Mahmut Kemal İnal'a göre tuhaf manzumeler yazan zeki, latife-perdaz, laubali meşrep biridir (1969, s. 413). Feyyaz Kayacan'ın dayısı Ali Ferruh Bey de edebiyatla ilgilenmiş, manzum ve mensur pek çok eser vermiştir (1969). İbnülemin Mahmut Kemal İnal Ali Ferruh Bey'i babası gibi gayet zeki, mizaha mail, tuhaf şeyler söyleyip yazan, pek serbest bir zat olarak tanıtır (1969, s. 414).

Feyyaz Kayacan kendisi doğmadan çok önce vefat eden dedesi ve dayısını ironi ve mizaha dayalı edebiyat tutumu hususunda takip etmiştir. Kadıköy Yeldeğirmeni'ndeki köşkte annesi Hümeysra Fatma Hanım ile geçirdiği çocukluk yıllarında maruz kaldığı baskıyı birçok hikâyesinde varoluşçu ve gerçeküstücü öğeler kullanarak ironik bir anlatım tekniğiyle ele almıştır. Evin en küçük çocuğu olan Feyyaz Kayacan, kendisini bir uzantısı olarak gören narsistik annesinin ideallerini hayata geçirebilmesi için kalan tek umududur (1982, s. 90–91). Hayallerini oğlu üzerinden yaşamak isteyen Fatma Hanım, istediği gibi şartlandırmaya çalıştığı oğlunun kendisinden çok, ayrı yaşadığı eşine benzemesinden duyduğu öfkeyi şiddet göstererek açığa çıkarır (1982, s. 101).

Feyyaz Kayacan "korkunç bir bahçenin zindanında geçirdiği çocukluğunu" (1963) hikâyeleriyle tekrar yorumlayarak yeniden kurmayı ve yaşamayı amaçlamış, böylelikle annesinin, benliğini yok eden tutumuna karşı bireyselliğini kazanmak ve kendini gerçekleştirmek istemiştir (Ayrıl, 1980). Carl Gustav Jung'un temeli anaerkil olan analitik psikolojisinde koruyucu kadın imgeleri kadar yutup yok edici kadın imgelerine de yer verilir (Jung, 2006, s. 14). Kolektif bilinç dışında yatan anne arketipinin üç özelliğini, bakıp büyüten besleyen iyilik, arzu dolu duygusallık ve yeraltına özgü karanlık olarak sıralayan (2005, s. 22) Jung, erkeğin ruhundaki bütün dış psikolojik eğilimlerin kişileşmesine anima adını verir (2009, s. 177). Bir başka deyişle erkeklerde bulunan dışı unsuru temsil eden animanın görünüşü öncelikle annenin karakteri tarafından biçimlenir (2009). Anne olumsuz algılanmışsa anne animası erkeğin ruhunda hiçlik, bunalım ve sıkıntı yaratır (2009). Feyyaz Kayacan'ın hikâyelerindeki varoluş sancısının kaynağı sahip olduğu olumsuz anne animasında aranabilir.

Jung'a göre olumsuz anne animası erkeğin iç dünyasına giden yolda rehberlik rolü üstlenebilir ancak eğer erkek kendi animasından gelen duygu ve bilinç dışı fantezilerini

ciddiye alıp saptarsa ve yazıya dökerse animanın olumlu yönü ortaya çıkar (2009, s.186). Anima ile hesaplaşarak bütünleşen ve varoluşuna anlam yükleyebilen erkek bireyselliğini ilan etmeye başlar. Çünkü gelişen kişilik bilinçdışı – ruhsal bakımdan embriyonik – çocuksu bağdan uzaklaşmak ister (Jung, 2006, s. 178). Feyyaz Kayacan kendisini tıpkı embriyo gibi bedeninin bir parçası zanneden annesinin onu kişisizleştirilen ve ben bilincini yok eden tavrına en çok *Şişedeki Adam* hikâyesinde değinir. Bu hikâyede ben anlatıcı rahmi sembolize eden şişenin içinde, düşürülen çocuk ceninleri gibi bilinç, duygu ve düşünceden yoksun bir et parçasından farksız olduğunu öne sürer (2008, s. 60). Şişe içindeki cenin benzetmesinin tekrarlandığı *Çocuktaki Bahçe* kitabında ben anlatıcı Feyzi, annesinin düşürmeseydi adını Rüçhan koyacağı kardeşini reçel kavanozlarının arasında bir şişe içinde sakladığından bahseder (1982, s. 99). Feyzi, hiç doğmayan kardeşi Rüçhan'ın kendisinden daha mutlu olduğunu şu sözlerle ifade eder:

*“İyi ki doğmamıştı Rüçhan. <ŞİŞEDEKİ ÇOCUK> daha mutluydu <BAHÇEDEKİ ÇOCUK>tan. İnce kiler bir düştü koğuşuydu. Hüm Fatın doğurduğu. Bahçe bir dölüt zindanıydı”* (1982).

Feyyaz Kayacan, ben anlatıcı Feyzi ağzından çocukluk anılarını işlediği *Çocuktaki Bahçe* kitabında Feyzi için köşkün bahçesinin annesinin baskıları nedeniyle zindandan farksız olduğunu aktarır. Bahçede her dolaştığında “ayak bileklerinde ilmiklenen göbek bağı arkasında sürüklediğini” söyleyerek göbek bağı prangaya benzeten Feyzi, annesiyle arasındaki bu bağ için ayrıca “ıslak, vıcık vıcık yılan” nitelemesini kullanır (1982, s. 165).

Çocuğun annesine doğduktan sonra bile göbek bağıyla bağlı kaldığı ve bu bağı anne ölene kadar devam edeceği, *Sığınak* hikâyesindeki annelerden biri olan Mrs. Valley'in ağzından yinelenir:

*“Onlar benden uzak ama benim elimdedir hala göbek bağlarının dizginleri, ölenler bile, ölecekler bile, rahmimde heyulaşacak yeni baştan, taaaa son nefesimin keyfi gelinceye kadar”*(2008, s. 79)...

Annesine göbek bağıyla bağlı insanlar için cenin tabirini kullanmaya devam eden Feyyaz Kayacan'ın *Sığınak* hikâyesinde, ben anlatıcı İkinci Dünya Savaşı sırasında İngilizlerin toplandığı sığınakları içi cenin dolu anne rahmine benzetir:

*“Loştu sığınağın içi. Düğümlemiş bir rahmin içi gibi. Ceninlerce insan dolmuştu rahmin loşluğuna. Rahmin içinde iki üç elektrik lambasının donuk ışığı, loşluktan öteye sızmaya çalışıyordu. Ceninlerin yüzlerine ışık paçavraları iğnelenmişti. Yüzler kıpırdayınca paçavralar yere düşüyordu. İki katlı döşekler vardı rahmin içinde”*(2008, s. 75).

Jung'a göre anne arketipinin taşıyıcısı öncelikle kişisel annedir, çünkü başlangıçta çocuk onunla tam bir ortaklık ve bilinçdışı bir özdeşleşme içindedir. Anne, çocuğun hem fiziksel hem de psişik önkoşuludur. Fakat çocukta ben bilincinin uyanmasıyla ortaklık yavaş

yavaş ortadan kalkar ve bilinç, bilinçdışıyla zıtlasmaya başlar (2005, s. 38). Feyyaz Kayacan benliğinin farkına vardığı andan itibaren annesinden bağımsızlığını kazanmaya çalışmıştır. Annesi ise Jung'un anlamlarını çocuklarında aradıkları için çocuğundan vazgeçtiği anda dipsiz bir uçuruma düşeceklerini sanan (2006, s. 152) annelerden biridir. Feyyaz Kayacan çocukluğunun geçtiği bahçede sürekli annesinin göz hapsinde kalmasından duyduğu rahatsızlığı *Çocuktaki Bahçe* eserinin hikâye formunda basılan ilk versiyonunda ben anlatıcı Erol'un ağzından "Bahçe, annemin gözünün kapanının içindeydi." ifadesiyle özetler (2008, s. 266). Daha sonra müstakil bir kitap olarak basılan *Çocuktaki Bahçe*'de ise ben anlatıcı Feyzi, annesinin bakışları için "Tıslayan mavi gözleri kapanmazdı hiç. Tutuklayıcı, kelepçe gözler." sözlerini kullanır (1982, s. 165).

Annesinin elinde kimi zaman bahçeye kimi zaman pencereye çakılan bir çivi olduğunu düşünen (2008 s. 267) *Çocuktaki Bahçe* hikâyesindeki Erol'a göre bahçe bir zindan, bahçedeki ağaçlar ise birer nöbetçidir ve bu sebeple Erol dikkatini sokaktaki ağaçlara verir:

*"Sokakta ağaçlar vardı. Onlar nöbetçi ağaçlar değildi. Yalın ayaklı ağaçlardı. Onları sen dikmemiştin. Sokağın çekirdeğinden yetişmeydiler. En küçük yaprağını bile sana sezdirmeden, hasır altı ettiğim gözlerimle dadanmıştım onlara. Görsen onları da alacaktın elimden"* (2008).

Bahçede annenin bakışlarından başka hiçbir hayat emaresinin bulunmadığı, Erol'un ağzından "Bal mumundan, kansız, kuş kanadı görmemiş bahçenin yapraklarında mavi gözlerin dolaşıyordu. Gözlerin neye öyle mengene mavisiydi?" (2008) cümleleriyle betimlenir. *Çocuktaki Bahçe* kitabında Feyzi'nin annesinin bakışlarının ulaşmadığı bir yer aramasının neden nafile çaba olduğu şöyle açıklanır:

*"Bahçe annesine boyutluk ettiğinden, Feyzi bahçede olmadığını bile geldiği gizli yerler, Hümeysra Fatma'nın gözünün mavi mavi delmediği baltalamadığı tansıklı ve serin köşecikler aramaya ya da tasarlamaya çıktığında bile annesinin içindeydi"*(1982, s. 165).

*Cehennemde Bir Yusuf* hikâyesinde hikâye kahramanı Yusuf'un yaşadığı Terzela isimli mekân ile Feyyaz Kayacan'ın çocukluğunun bahçesi arasında benzerlikler vardır. Çıkmazlarla dolu Terzela'da zindan ve kuyularda yaşayan (2008, s. 137) Yusuf, çocukluğunun geçtiği bahçeyi genişletmek ve büyütme için oyuncaklarını en yüksek ağacın en yüksek dalından atar ve böylelikle gözünün önünden yitirdiği oyuncakları özgür kıldığına inanır (2008, s. 165).

Jung'un "yutan, zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan" özelliklerine sahip anne arketipine (2005, s. 22) Feyyaz Kayacan'ın annesi dahil edilebilir. Çünkü Feyyaz Kayacan *Çocuktaki Bahçe*'de anneyi tanımlarken şu benzer ifadeleri kullanır:

*"Önce annem vardı. Ve annemin sesi, gözü, eli vardı her sözcükte. Soluklarımın saymanıydı annem. Evdi, bahçeydi, odaların toplamıydı. Ve her şeyin üstünde silinmesi olanaksız bir toz gibi çökelleşmişti"* (1982, s. 23).

"Soluğumun her çekimi annemin kaleminden çıkacaktı. Annem yazacaktı her gün karatahtaya, takvimlere gündelik düşünce, duygu, algı ve görgü tayinimi" (1982, s. 101).

*Sığınağın Son Ağzından* hikâyesinde çocuğun annenin varlığından ibaret oluşu "her anadaki çocuğun onun eliyle dikildiği ve bire inen iki tenin aynı kanda konuştuğu" sözleriyle vurgulanır (2008, s. 123). *Çocuktaki Bahçe* kitabında Feyzi, annesinin değil babasının içinden geldiği için yüzünün gözünün babasına benzemesini annesinin neden kabullenemediğini şöyle anlatır:

"Annem beni kendi isteminin hamuru olarak yaratmak istemişti. Hümeysra Fatma'nın doğurduğu bir çocuk nası olur da kendisine değil, babasına benzerdi, çekerdi. Gözlerinin rengini, yüzünün çizgilerini, bazı el hareketi özelliklerini nasıl babasına borçlu olabilirdi? Gebeliğinin kendini, çocuğunda, soluğu soluğuna, dokusu dokusuna yinelemekle sonuçlanmamasının haksızlığına dayanamazdı. Dokuz ayın yükünü, çocuk babasına benzesin diye mi taşımıştı? Babama benzemem yaradılış yasalarında bağışlanmaz bir aksaklıktı" (1982, s. 101).

Babasına benzerliğini dayakla, tokatla dağıtacağını sanan annesinin şiddetine maruz kalan (1982) Feyzi için bahçedeki ayva ağacı, koyu kabuklu incecik dallarında kamçılar yetiştiren bir dayak ve bir tükenmez acı ağacıdır (1982, s. 121). *Çocuktaki Bahçe* hikâyesindeki Erol, kendisinden başka hiç kimseyle iletişim kurmasını istemeyen, sokaktaki çocuklarla oynamasına ve sokaktan geçenlere el sallamasına izin vermeyen, pencereden sokak ağaçlarına dokunmasını bile yasaklayan (2008, s. 264) annesi, pencerenin önündeki şekerden horoz şekeri aldığı için sinirlenerek şekerini dışarı atıp parçaladığında babasının yokluğunu hissettiğini anlatır (2008, s. 270–271).

*Çocuktaki Bahçe* kitabında annenin şekeri dışarı atıp parçalamasından bahsedilirken Feyzi'nin ağzından babanın yokluğuna daha ayrıntılı yer verilir. Şekerini elinden alan annesini babasına şikâyet etmek istediğinde babasının "Felaket Hanım" dediği annesini terk ettiğini hatırlayan Feyzi, "Ben kendi kendimin babasıyım." diyerek teselli bulur (1982, s. 34–35). Feyyaz Kayacan, yaşadığı bu anıları paylaştığı röportajında, babasının yokluğu yüzünden annesinin şiddetine karşı koyamamanın ve savunmasızlığının getirdiği öfkeyle annesine hınç beslemeye başladığını itiraf eder (Aryal, 1980, s. 20). Jung, annenin sahip olduğu karakter özellikleri ya da tutumların çocukta travmatik etkiler yaratabileceğini belirtir (2005, s. 23). Kayacan bu travmaya bağlı olarak mavi kelebekler üzerinden annesini öldürme fantezileri kurar (Aryal, 1980). *Çocuktaki Bahçe* hikâyesinde Erol, annesinin mavi gözlerinden hareketle "mavinin bahçedeki, evdeki, penceredeki, uykudaki, uyanıklığındaki, daha başına gelmemiş ama gelecek günlerdeki çoğunluğunu eksiltmek, alt etmek için" bahçede gördüğü mavi kelebekleri yakalayıp ezer (2008, s. 268).

Anneye duyulan nefret ayrıca *Bana Bakın Benim Adım Gizlem ve Ben de Mutlu Olmak İstiyorum* hikâyesinde işlenir. Bu hikâyede zekâ geriliği yaşayan Gizlem'in babası evden çok uzakta Libya'da çalışmaktadır (2008, s. 309). Babasının yokluğundan annesini sorumlu tutan Gizlem, yalnızca kendi annesini değil arkadaşının annesini de kalpsiz, anlayışsız bir



kadın olarak niteler (2008, s. 329). Annesini mutsuzluğunun sebebi olarak gören (2008, s. 322) Gizlem, zekâ geriliğinden utanan annesinin onu eve hapsedeceğini vehmeder (2008, s. 310, 347). Zekâ geriliğine sahip bir çocuk babası olan (Gürpınar, 1993, s. 83) Feyyaz Kayacan'ın hayatından izler taşıyan bu hikâyede anneye nefret duyma annenin sahip olduğu karakter özelliklerinden değil çocuğun anneye yansıtıklarından kaynaklanır.

## 2. Yetişkinlikteki Anne

Çocukluğu boyunca annesinin şiddetine maruz kalan Feyyaz Kayacan bir röportajında “çok ezildiği çocukluğunu bahçe içinde çok yosunlu bir akvaryumdaymış gibi yaşadığından” bahsederken aynı zamanda bu yaşanmışlıklar sayesinde edebi hayatının zenginleştiğini ve şiirindeki tazeliği çocukluğuna borçlu olduğunu açıklar (Aryal, 1980). Feyyaz Kayacan bu fikirlerini yinelediği bir başka röportajında; kişiyi yaraları yaşattığı için hikâyelerinde çocukluktan kalma yaraların ve mutsuz geçen yılların yaşamına kattığı zenginliği işlediğini ifade eder (1963, s. 193).

Jung, olumsuz anne animasına sahip çocuğun, annesi ile olan ilişkisinin ârazlarının seyrini planladığını öne sürer ve bu ârazilara bağlı olarak çocuğun çoktan ölmüş olan annesinin dikkatini ve ilgisini çekmek için kaybolup gitmiş çocukluk anılarını canlandırmayı amaçladığını savunur (2006, s. 133). Jung'a göre geçmişinden azat olamayan gençler anne imgesini bir yere aktaramayıp içlerinde yaşamaya devam ederler (2006, s. 133–140).

Liseyi bitirdikten sonra üniversite tahsili için 1938'de Paris'e giden Feyyaz Kayacan 1962 yılına kadar Türkiye'ye hiç gelmemiştir (Ay, 1986, s. 14). Annesinden kaçarak yerleştiği yurtdışında uzakta da olsa annesinin etkisinden kurtulamamış ve “anne sesinin kurşun gibi ağırlığını her daim kursağında taşımaya” devam etmiştir (2008, s. 266). *Çocuktaki Bahçe* kitabının girişinde Jung'un dediği gibi çocukluğuna takılı kalıp sürekli geçmişinden bahsetmesini hastalık addeden (1982, s. 8) Kayacan, içindeki bahçeyi silmek ve bir boşalım sağlamak için çocukluğunu anlattıkça içindeki bahçenin nasıl daha da güçlendiğini şu sözlerle örnekler:

*“Her anlatı sonunda rahatlardım. İçim genişler, açılır, serin bir ıssızlıkla dolardı. Bahçenin zonklaması dururdu. Kurtuldum izlenimine kapılırdım. Ne geçer! Anlatı, aldatıyla sonuçlanıyordu. İçimden koparıp attığımı sandığım bahçe, yeni baştan ve daha derin ve kapsamlı bir güçle, daha daha yapışkan sarmaşıklarla, içimde kök kök, duvar duvar, ağaç ağaç birikmeye başlıyordu”*(1982).

Feyyaz Kayacan, annesini içinden atmak için yazı yazdıkça onu kendi elleriyle çoğalttığı gibi “kafası ve kanındaki bahçeden kurtulmak için yazdığı iki bölümlük hikâyede bahçeyi sayfalara hapsetmeyi denediğinde” yine başarısız olduğunu anlatır (1982, s. 9). Anneden kaçarak bağımsız bir birey olduğunu ispatlamaya çalışan Feyyaz Kayacan, aynı zamanda hayattan kaçıp anneye sığınmak ister. Feyyaz Kayacan annesinin aldığı Fergar soyadını beğenmeyip başka bir soyadını kullanmak istediğinde yine anne tarafının aile adı

Kayazade'den hareketle Kayacan müstearını seçer. Annesine itiraz edip seçtiği soyadını reddeden Kayacan'ın yine annesinin aile adını müstear kabul etmesi ne kadar kopmak istese de annesiyle arasındaki bağdan hiç vazgeçememesini özetleyen simgesel bir durumdur.

Anne kompleksinin oğul üzerindeki etkileri arasında anneyi bilinçdışı olarak her kadında aramak vardır (Jung, 2005, s. 25). Feyyaz Kayacan bu görüşe bağlı olarak olumsuz anne imgesinin diğer kadınlara bakışını nasıl etkilediğini *İyilik Uzmanları* hikâyesinin ben anlatıcısı ile dile getirir:

*"Ardı arası kesilmiyordu çocuklara hazırlanan kadınların. Sevmem oysa kadınları. Hepsi de anamın gömütlükte yatan kemiklerinin iliğinden çıkmışa benzemekte. Beni amacımдан ayartmaya gelmişler galiba... Ben birazdan resmini çizerek aradığım odaya çekileceğim. Orada anamın ilk damlasını gerisin geri izleyip o sümüklü ilk yuvarın yörüngesinden kopup yeni baştan kuracağım kendimi"* (2008, s. 192).

Jung'un anne arketipine göre anne yeniden doğuş yeridir (2005, s. 22). Feyyaz Kayacan, çocukluğuna döndüğünde kendini yeniden yaratacağına inanır. Varoluşçu edebiyat anlayışında varoluşun yükünden kurtulmak için anne rahmine geri dönme dürtüsü işlenir. Feyyaz Kayacan'ın çocukluğuna dönme arzusu bu saiklere bağlıdır. Hayatın meşgalesiyle boğulduğu, gerçek hayatını temsil eden Londra yerine sorumluluklarının olmadığı, çocukluğunun anılarına ve hayalindeki şehir İstanbul'a kaçmak ister (Gürpınar, 1993). Uzun yıllardır yurt dışında yaşayan Feyyaz Kayacan taşıdığı gurbet duygusundan dolayı çocukluğunu ve anayurdunu özler. Melisa Gürpınar, Feyyaz Kayacan'ın anayurdu sembolize eden annesine duyduğu özlem nedeniyle "annesinin o çocukken hastalandığında pişirdiği maydanozlu pirinç çorbasının tadını ömrünce aradığını ve hiçbir yiyekte bulamadığını sık sık yinelediğini" aktarır (1993).

Anneye ilişkin olumsuz animaya sahip olmak bireyin kendini değersiz hissetmesine neden olur. Kendini değersiz ve bir hiç olarak gören birey varoluşunu sonlandırmak için anne rahmine dönerek yok olmayı amaçlar (Jung, 2009, s. 177). Feyyaz Kayacan'ın çocukluğuna dair ilk anılarının geçtiği bahçeyi yetişkinliğinde tekrar hatırlaması onun yaşamının başladığı yere geri dönme dürtüsünün bir sonucudur. Hiç doğmamış olma arzusu, kimliksizlik, hiçlik Feyyaz Kayacan'ın hikâyelerinin ana temalarındandır. Yaşadığı anne travması hikâyelerinin yalnız temasını değil dilini de etkilemiştir. Annesinin dayak atmak için dallarından kamçı yaptığı ağaçlara hincından "tövbe ağacı, tükürük ağacı, dayak ağacı, kuyu ağacı" gibi adlar takan Feyyaz Kayacan, türettiği bu adlarla imgelerle düşünmenin temelini attığını ve kendine ait bu dil sayesinde annesinin gözlerini belleğinden uzaklaştıran kaçamak yolları bulduğunu anlatır (1982, s. 91). Hikâyelerinde kullandığı sığınak, kuyu, zindan, bahçe, ev ve şişe gibi mekânlarda, mekânın anne rahmini sembolize ettiğini açıkça vurgular ve mekân üzerinden annesine anlamlar yükler.

Feyyaz Kayacan'ın edebiyat anlayışı annesinin üzerinde bıraktığı etkilerle şekillenmiştir. Bu sebeple annesinin yetişkinlikteki etkisinin en önemli ürünü onun edebî eserleridir. Babası

ve abisi gibi diplomatlığı seçip istikbalde aile ananesini sürdürmesini isteyen annesinin aksine siyasal bilgiler eğitimini bir yıl sonra bırakan Feyyaz Kayacan, annesinin hayal ettiği gibi onun sözcüsü olamasa da onu içinde yaşattığına dikkat çeker (1982, s. 9–11).

Feyyaz Kayacan çocuklarıyla ilişkisinde annesinden gördüklerinin tam tersini yapmaya özen göstererek altı çocuğunu sevgiyle donattığını ve onlar üzerinde baskı kurmadığını belirtir (1963). Annesinin baskıları yüzünden ezildiğini sürekli vurgulayan Kayacan, *Sığınak* hikâyesindeki ben anlatıcının ağzından annesi öldüğünde etrafındaki duvarlar yıkılmış olsa da bu kez eskimekten, unutulmaktan ve dünyanın tutulacak yanını kaybetmekten şikâyet eder (2008, s. 76).

Jung, kendini dünyasında yabancı hisseden ve varlığını ne artık var olmayan geçmişle ne de henüz olmamış gelecekle temellendirebilen insanın bu nedenle zıtların birliğinin simgesi ağaç motifine yöneldiğini söyler (2005, s. 45). Feyyaz Kayacan, bu insanlardan biri olarak içinde bulunduğu hâlden kaçıp Londra'da sürekli İstanbul'u yaşamış (Ay, 1986) geçmişinde kendini aramış ve annesiyle arasındaki zıtlıkları ağaç-bahçe sembolleriyile açığa çıkarmıştır.

## SONUÇ

Feyyaz Kayacan'ın hikâyeleri daha önce eser verdiği şiir türünde kullandığı simgesel anlatımları, canlı imgeleri ve özgün metaforları barındırması bakımından Türk edebiyatının öncü örnekleri arasında yer almaktadır. Hikâyelerinde dili zorlayarak çerçevesinin dışına çıkarmayı ve yeni bir deyim yolu geliştirmeyi amaçlayan Kayacan, gerçeküstücü, varoluşçu, avangardist ve absürt öğelerle bezediği hikâyelerinin özgünlüğüyle Türk edebiyatında kendisinden sonra gelen genç kuşağa ilham kaynağı olmuştur.

Bir olay anlatmaktan ziyade genellikle ben anlatıcının hayallerinin, geçmişe dönüşlerinin ve bilinç akışının sembolik bir dille aktarıldığı hikâyeleri fazla soyut bulunana ve yerli olmamakla itham edilen Kayacan, esasında bütün hikâyelerinde kendisini anlatmış, otobiyografik özellikler taşıyan hikâyelerinde alegorik bir üslup kullanarak çocukluğunun acı anılarını ironiyle yâd etmiştir.

Feyyaz Kayacan için çocukluğu annesi demektir. Çocukluğu annesinin şiddeti ve baskısı yüzünden çok mutsuz geçmiş ve annesinin üzerinde yarattığı travmayı hayatı boyunca aşamamıştır. Kayacan annesinin ruhunda açtığı yaraları iyileştirmek için hikâyeleri aracılığıyla çocukluğunu yeniden kurmayı ve gerçekler karşısında kendi gerçeğini yaratmayı amaçlamıştır.

Olumsuz anne animasının etkisiyle varoluşuna anlam yükleyebilmek için geçmişiyile hesaplaşmış ve bunu çocukluğunun acılarından beslenen hikâyeleri aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Babasının yokluğu yüzünden annesinin şiddetine karşı koyamamasının yarattığı travmayla annesinden kaçmış fakat yurt dışında yaşamasına rağmen annesinin

etkisinden kurtulamamıştır. Annesini içinden atmak için yazdığı hikâyelerinde annesini kendi elleriyle çoğaltan Kayacan, annesinden kaçarak bağımsız bir birey olduğunu ispatlamaya çalışırken aynı zamanda hayattan kaçıp annesine sığınmak istemiştir.

Anneye ilişkin olumsuz düşünceleri kendini de değersiz hissetmesine neden olmuş ve bu sebeple hikâyelerinde hiçlik, kimliksizlik ve anne rahmine dönüş gibi temaları işlemiştir. Edebî eserlerinde kullandığı zengin imgelerin kaynağı çocukluğunda annesinin baskısı altında meydana getirdiği kendine has imgesel dilde yatmaktadır. Hikâye mekânlarında sığınak, kuyu, zindan, bahçe, ev ve şişe gibi anne rahmini sembolize eden yerleri seçmiştir.

## KAYNAKÇA

- Ay, B. (1986). Feyyaz Kayacan ile yazın ve yazarlık üstüne. *Hürriyet Gösteri*, 69, 14-15.
- Ayral, C. (1980). Feyyaz Kayacan'la söyleşi. *Oluşum*, 28, 19-21.
- Batur, E. (1995). *E/Babil yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bezirci, A. (1987). *İkinci Yeni olayı*. İstanbul: Gözlem Yayıncılık.
- Ebuzziya, T. (1973). *Yeni Osmanlılar tarihi*. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Gürpınar, M. (2003, 5 Nisan). Feyyaz Kayacan. *Cumhuriyet*, s.15.
- Gürpınar, M. (1993). Feyyaz Kayacan için. *Hürriyet Gösteri*, 150, 82-84.
- İnal, İ. M. K. (1969). *Son asır Türk şairleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Jung, C. G. (2006). *Analitik psikoloji*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Jung, C. G. (2005). *Dört arketip*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Jung, C. G. (2009). *İnsan ve sembolleri*. İstanbul: Okuyan Yayınları.
- Kayacan, F. (2008). *Bütün öyküleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kayacan, F. (1982). *Çocuktaki bahçe*. İstanbul: Tomurcuk Matbaası.
- Kayacan, F. (1963). Hayatım. *Türk Dili*, 147, 192-194.
- Kayacan, F. (1967). Soruşturma. *Yeni Ufuklar*, 176, 51-53.
- Miskioğlu, A. (1990a). Feyyaz Kayacan. *Türk Dili*, 21, 1-2.
- Miskioğlu, A. (1990b). Londra'da bir Feyyaz Kayacan. *Türk Dili*, 20, 1-2.
- Özlü, D. (1997). *Borges'in kaplanları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sarısayın, A. (2009). *Erdal Öz: Unutulmaz bir atlı*. İstanbul: Can Yayınları.
- Tosun, N. (2008). Erken bir postmodern: Feyyaz Kayacan öykücülüğü. *Kitap-lık*, 119, 105-109.
- Turan, G. (1998). Üç dilde yazar Feyyaz. *Kitap-lık*, 98, 96-97.



## Türk Dil Devrimi ve Amerikan Dil Planlaması: Mukâyeseli Bir İnceleme

### *Turkish Language Reform and American Language Planning: A Comparative Research*

Ahmet Naim Çiçekler<sup>1\*</sup>, Tuncer Can<sup>2\*</sup>, Mehmet Yalçın Yılmaz<sup>3\*</sup>



<sup>1</sup>Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye  
<sup>2</sup>Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi, İngilizce Dili Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
<sup>3</sup>Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ahmet Naim Çiçekler,

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul  
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve  
Edebiyatı Bölümü B Blok 3. Kat 1 numaralı oda,  
Fatih/İstanbul, Türkiye

E-mail: acicekler@gmail.com

Geliş tarihi/Date of receipt: 15.10.2018

Kabul tarihi/Date of acceptance: 09.11.2018

#### Atıf/Citation:

Çiçekler, A. N., Can, T. ve Yılmaz, M. Y. (2018).  
Türk dil devrimi ve Amerikan dil planlaması:  
Mukâyeseli bir inceleme. *TUDED* 58(2), 323-343.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED485808>

#### ÖZET

Her toplumda iyi eğitim almış insanların telaffuz, cümle kurma ve ifade biçimleri örnek alınarak hazırlanan dilsel biçimler toplumda bütünleştirici bir rol oynamaktadır. Sosyo-politik ihtiyaçlara bir cevap olarak ortaya çıkan "Dil Planlaması", devletleşme ve uluslaşma süreçlerinin etkin ve önemli bir unsurudur. Tıpkı Türk Dil Devrimi'nde olduğu gibi dil planlaması ulus-devlet kurma sürecinde ortaya çıkmakta, belli bir ülkenin dilsel olarak homojenleştirilmesini hedeflemektedir. Dil politikası uygulamaları bir seferlik olabileceği gibi problemlere kısa süreli çözümler getirebilir veya uzun süreli amaçları benimseyebilir. İşte bu çalışmanın amacı da Amerika Birleşik Devletleri'nde uygulanan Dil Planlaması olgusunu Türk Dil Devrimi ile karşılaştırmaktır. ABD'de uygulanan dil planlaması Avrupa'dan gelen ve farklı dil konuşan göçmenlere, Amerikan Devleti'nin kolonileştirmek suretiyle kendi topraklarına kattığı ve farklı dil konuşan toplumlara, Yerli Amerikalılara ve ABD'ye köle olarak getirilen Afrikalı – Amerikalılara yönelik olarak farklılık göstermektedir. Bu bağlamda, bu çalışma her iki ülke tarafından dile yapılan müdahalelerin -bazı yönlerden benzerlik taşımakla birlikte- birbirlerinden önemli ölçülerde ayrılıklarını ortaya koymaktadır. Örneğin, ABD'de Avrupalı göçmenlere yönelik politikalar daha çok "bütünleşmeye" (*integration*) yönelik yapısal asimilasyon olarak uygulanırken, Afrikalı – Amerikalılara yönelik dil politikası bir nevi "evcilleştirme"ye (*domestication*) yönelik davranışsal asimilasyon olarak uygulanmıştır. Türk Dil Devrimi ise doğrudan bütünleştirmeye odaklanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dil Politikası, Türk Dil Devrimi, Amerikan Dil Planlaması, Uyum Süreci, Dilbilim

#### ABSTRACT

The linguistic forms, which are distilled from the pronunciation, sentence formation, and expression of well-educated people, play an integrative role in society. Language planning, as a response to socio-political needs, is an effective and important element of the processes of state building and nationalization. Just as in the Turkish Language Revolution, language planning emerges in the process of a nation-state formation, aiming at linguistic homogenization of a particular country. Language policy practices can be one-off or short-term solutions to problems, or they can adopt long-term goals. In this respect, the aim of this study is to compare the phenomenon of language planning in the US with the Turkish Language Revolution. The language planning in the US, directed at European immigrants, differs from its applications towards people from colonies, for Native Americans,

and for African-Americans. Thus, this study shows that the interventions made by both countries have similarities as well as differences, in some aspects, but they are quite distinct from each other. For instance, while policies towards European immigrants in the US are more commonly applied as structural assimilation regarding “*integration*,” the language policy for African-Americans has been implemented as behavioral assimilation regarding “*domestication*.” The Turkish Language Revolution is focused directly on integration.

**Keywords:** Language Planning, Turkish Language Reform, American Language Planning, Integration Process, Linguistics

## EXTENDED ABSTRACT

Language Planning, which can be defined as the activity of consciously arranging the language or languages used by an official administration to solve problems related to the use of interlanguage differences, is a conscious intervention in the development process of a language. The linguistic forms, which are distilled from the pronunciation, sentence formation, and expression of well-educated people, play an integrative role in society. Language planning, also referred to as “language engineering,” attempts to address the problems of a language rather than communication, and it expresses this change in the concrete form of the language in question. These changes are meaningful in practice because of the production of new words, the selection of a standard dialect, and the modernization of the language. This is a systematic intervention from the outside to the internal dynamic processes of language. This intervention can be arranged as “creative” or “limiting” by considering the status and prevalence of language. Creative interventions include functions such as writing a non-written language and producing new words. Restrictive interventions include the creation of standardization against geographical and social differentiation, or through language clearing from foreign influences. Language Planning, emerging as a response to socio-political needs, could be considered as an effective and important element in the processes of state building and nationalization. For example, in a process that started in the Seljuk period and continued in the Ottomans, the Turkish language was exposed to the intense influence by the Arabic and Persian languages. After the establishment of the Turkish Republic, however, the trend was reversed. In the context of the Turkish Language Revolution, language planning emerges in the process of nation-state formation, and it aims at the linguistic homogenization of a particular country. Language policy practices can be one-off or short-term solutions to problems, or they can adopt long-term goals. For instance, after Turkish Language planning had started, Atatürk himself paid visits within the country to attend the struggle to teach the newly established alphabet. Since language planning is a type of planning that is frequently encountered in multilingual societies, it is a fact that it has been carried out in many other countries before the Turkish Language Revolution. The Germans, the Swedes, the Hungarians, the Finns, and the Albanians carried out a deliberate mobilization by placing the words that were the product of their native language, by liquidating the non-native foreign words in their language with the nationalist tendencies they conducted. Accademia della Crusca was founded in 1582 in

Italy in order to free Italian from foreign words. In 1635 in France, the French Academy was founded in order to regulate the existing language and pronunciation, and to establish a refined oral and written communication language. In this respect, the aim of this study is to compare the phenomenon of Language Planning in the United States with the Turkish Language Revolution. The Turkish Language Revolution does not only include language simplification. It also includes the transition from the Arabic letters to a new alphabet, the Latin alphabet. On the other hand, language-planning applications in the United States directed at European immigrants who speak different languages differ from its applications for people from places colonized by the US, which include Native Americans and African-Americans brought to the US as slaves. In this context, this study shows that the interventions made by both countries have similarities as well as differences in some aspects, but they are quite distinct from each other. For example, the development of literacy has become one of the main goals in both types of language planning. However, while policies towards European immigrants in the United States are more commonly applied as a structural assimilation towards *"integration,"* the language policy for African-Americans has been implemented as a behavioral assimilation towards *"domestication."* The Turkish Language Revolution is focused directly on integration.

## Dil Planlaması

Dil Planlaması terimi Haugen tarafından 1959 yılında ilk olarak kullanıldıktan sonra, Joshua A. Fishman'ın 1966 yılında yayımlanan *Language Loyalty in the United States* isimli kitabı konu hakkındaki en kapsamlı eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir toplumda *dillerle veya dil-içi farklılıkların kullanımı ile ilgili problemlerin çözülmesi için kurumsal yapılar yoluyla yapılan açık ve sistematik müdahale* (Yılmaz, 2013, s. 1) olarak tanımlanabilecek "Dil Planlaması" bir dilin gelişim sürecine bilinçli bir müdahale olarak görülmektedir. Kummer ve Gramley'e (2008, s. 291) göre de yerel, ulusal ya da ulusüstü politik organizasyonların dilin düzensiz gelişimine karşı olan müdahalesi veya bunun herhangi bir biçimi, dil planlaması ya da dil politikası olarak değerlendirilebilir. Dilde standartlaştırma her toplumda belli bir bölgenin/şehrin şivesi temel alınarak yapılır. Örneğin Türkçe, İstanbul şivesinde kendiliğinden standartlaşmıştır. Yönetimler de buna itiraz etmediğinden herhangi bir düzenlemeye gitmemiştir; bu yaklaşım toplumda bütünleştirici bir rol oynamaktadır. Bununla birlikte aynı dilin zamanla değişen farklı kullanımlarının oluşmasına engel olmak, dilin doğal işleyişine müdahale edilmesi anlamına gelmektedir. Dil üzerinde yapılan bu tarz müdahaleler ise modern dilbilim anlayışıyla ters düşmektedir. Buna benzer bir müdahale olan "statü planlaması" kavramında da ortak siyasal sınırlar içerisinde yer alan ve birbirleriyle ilişkili dillerin yasal statülerini düzenleme göze çarpmaktadır. Bu müdahale pratikte devletin çok dilliliği tanınması ya da yok sayması olarak görülmektedir (İmer, 2001, s. 341).

Azınlıkların insanî ihtiyaç ve haklarına bir cevap olarak yabancı/ikinci dil öğretimine yönelik, ekonomik çıkarlar, güvenlik değerlendirmeleri ve jeopolitik kaygılar sonucunda ortaya çıkan *Edinim Planlaması (Acquisition Planning)*; politik bir değişim sonucunda veya ölmekte olan bir dili tekrar canlandırmak için ortaya çıkan *Kullanım Planlaması (Usage Planning)*; estetiğin ya da entelektüelitenin standart dil üzerine yaptığı etki anlamına gelen *Prestij Planlaması*, Lo Bianco'nun *Söylem Planlaması* üst başlığı altında verdiği dil planlaması biçimleridir. Türk Dil Devrimi, bu tasnif içerisinde *Kullanım Planlaması* başlığı altında kabul edilebilirken Amerikan Dil Planlaması da *Edinim Planlaması* ve *Prestij Planlaması* başlıkları altında değerlendirilebilir (Bianco, 2010, s. 147). Bir toplumdaki Sosyo-politik ihtiyaçlara bir cevap olarak ortaya çıkan devletleşme ve uluslaşma süreçlerinin etkin ve önemli bir unsuru olan "Dil Planlaması"nın ihtiyaç duyulduğu durumları ve dil planlaması üzerinde çalışan bilim dallarını Yılmaz şu şekilde belirtmektedir (Yılmaz, 2013, s. 1-2):

*Dilsel grupların sayısının arttığı ve rekabet edemediği durumlarda, belirli bir dilsel azınlığın yok olmaya başladığı dönemlerde dil planlamasına ihtiyaç duyulabilir. Dil planlaması genellikle sosyo-politik sorunlara çözüm amaçlı yapıldığı için ilk etapta sosyologlar ve siyaset bilimciler tarafından çalışılmış; dilbilimciler ise dil planlaması esnasında dilin lehçe ve ağızlarının ihtiyaçlar doğrultusunda belirlenmesi aşamasında sürece dâhil olmuştur. Dilbilimciler sözdizimi veya morfolojinin standartlaştırılması, sözlük çalışmaları gibi*



*konularda yol gösterici olabilir. Eğitimciler bu sürece belirlenen ihtiyaçları karşılamak için programlar geliştirerek katılabilir. Yazarlar da ölü dilde ya da fazla yazılı kaynağı bulunmayan dilde eserler üreterek bu süreci destekleyebilir. Ulusal dil akademileri de dil planlamalarını destekleyebilir.*

Yılmaz'dan iktibas edilen yukarıdaki paragraftan da açıkça görüleceği üzere bir dil üzerinde uygulanan dil planlaması, tek bir kurum tarafından değil birden fazla alanların katılımı ile gerçekleştirilmektedir. Bir dile bilinçli bir müdahale olarak tanımlanan dil planlaması sürecinde şu aşamalar izlenmelidir (Yılmaz, 2013, s. 3):

**a. Veri toplama aşaması:** *Bu aşamada planlama yapılacak dilin kullanım biçimleri, kullanıldığı bölgeler, diyalektleri gibi konularda araştırmalar yapılır. Bu dil ve koşullar için hangi planlama türünün daha uygun ve daha etkili olacağı belirlenir.*

**b. Planlama aşaması:** *Bu aşama planlama kararının alındığı aşamadır ve planlama yoluyla ulaşılmaya hedeflenen sonuçlar net bir biçimde ortaya konur. Aynı zamanda bu hedeflere ulaşmak için izlenecek yol belirlenir.*

**c. Uygulama aşaması:** *Bu aşamada uygulamaya geçilir ve planlama sürecinin işleyişinde bir aksaklık olup olmadığı konusunda sürekli denetimler yapılır.*

**d. Deneme aşaması:** *Bu aşama planlama sonucunda toplumun nasıl bir tepki verdiğini gösteren aşamadır ve bu aşamada planlayıcı mekanizma, uygulanan planın ne ölçüde istenilen yönde işlediğini takip etmektedir. Planlamaya başlamadan önce belirlenen muhtemel sonuçlar ile planlama sonunda ortaya çıkan sonuçları karşılaştırır. Planlama sonucunda karşılaşılan bir aksaklık varsa bunun sebepleri incelenir ve yeni planlama girişimleri için toplumdaki geri bildirimler değerlendirilir.*

Türk Dil Devrimi'nde olduğu gibi dil planlaması ulus-devlet kurma sürecinde ortaya çıkmakta, belli bir ülkenin dilsel olarak homojenleştirilmesini hedeflemektedir. Çok dilli toplumlarda sıkça karşılaşılabilecek bir planlama türü olan dil planlaması uygulaması birçok ülkede gerçekleştirilmiş bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Alman, İsveç, Macar, Fin ve Arnavut toplumları tarafından yürütülen milliyetçi politikalar, kendi dillerindeki yerli olmayan yabancı sözcükleri tasfiye ederek yerlerine yerli, kendi dillerinin ürünü olan sözcükleri koymak şeklinde bilinçli bir seferberlik olarak tanımlanabilir. *Accademia Della Crusca* 1582 yılında İtalya'da kurulan ve kendi dillerini yabancı unsurlardan kurtarmayı hedefleyen bir akademidir (Yılmaz, 2013, s. 8–9). Benzer şekilde Fransa'da 1635 yılında Fransızcanın söz varlığını, dil bilgisini ve telaffuzunu düzenlemek, rafine bir sözlü ve yazılı iletişim dili oluşturmak için Fransız Akdemisi kurulmuştur. Fransa'da 17. yüzyılın sonunda Fransız Akademisinin yanında bölgesel akademiler de kurulmaya başlanmış ve bahsi geçen bu bölgesel akademiler 18. yüzyıl boyunca da varlıklarını sürdürmeye devam ederken Fransız İhtilali ile birlikte yapılan değişikliklerle bölgesel akademilerin çoğu ortadan kalkmış, geriye şu an da varlığını sürdüren Fransız Akademisi kalmıştır (Hakan,

1982, s. 222–223). İtalyan ve Fransız dil akademilerinin yanında Lewis, başka ulusların gerçekleştirdikleri dil planlaması hareketlerini ise şu şekilde açıklamaktadır (Lewis, 2007, s. 2–3):

*Almanca konuşulan topraklarda Fransızcanın yayılması 16. yüzyılın sonunda başladı. Bu duruma yapılan itirazların ilk kıvılcımları ise yüz yıl sonra görüldü, fakat bunların Prusya Kralı 1. Fiedrich Wilhelm üzerinde hiçbir etkisi olmadı. Bu durum onun asilzadelerine yönelik meşhur bildirisinden de anlaşılabilir. Modern Almancanın vokabülerindeki, uluslararası kelimeler olan Telefon ve Auto'nun yerini alan Fernsprecher ve Kraftwagen kelimeleri -gerçi bu ilk ikisi sonradan geri gelmişlerdir- buna benzer bir başka seferberliğin sonuçlarına işaret etmektedir. Macarcayı Almanca ve Latince kelimelerden temizleme maksatlı bir hareket de 18. yüzyılın ikinci yarısında başlamış ve hatırı sayılır bir başarıya ulaşmıştır. Fransız Akademisi uzun zamandır Franglais kelimelerin akınına rağmen yitirilmiş bir savaşta kavga vermeye devam etmektedir.*

*İngilizceyi arındırma yönünde teşebbüsler de yapılagelmiştir. Sözün gelişi, Inwit 1230 yılları civarında yazılmış Ancrene Riwl'e conscience (vicdan) yerine kullanılıyordu. 1340'da Dan Mitchel Ayenbite of Inwit'i yazdığında, ayenbite (again bite: tekrar ısırış) kelimesini son dönem Latince Remorsus "remorse"un (pişmanlık) tercümesi olarak kullanmıştı.*

Makalenin ilerleyen bölümlerinde daha detaylı olarak aktarılacağı üzere resmî dili İngilizce olan ABD, anadili İngilizce olmayan toplulukların çoğalması sonucu 1986 yılında ABD Anayasası ve California Düzenlemesi'nin 63. Önermesi (Başçetinçelik, 2018) ile İngilizce dışındaki dillerin resmî alanlarda kullanımını kısıtlarken sadece İngilizcenin resmî statüde bir dil olduğunu belirten bir düzenleme çıkarmıştır.

### **Türkiye'de Dil Planlaması**

Ahmet Caferoğlu Türkçenin yabancı dillerden sözcük ödünçlemekten çekinmediğini şu sözlerle anlatmaktadır (Caferoğlu, 2000, s. 2):

*İki bin yıl gibi uzun bir zaman aşamasında, vücuda getirilen ve tarihte diğer milletlere nasip olmayan, geniş varlıklı ve ömürlü Türk siyâsî birlikleri, şüphe yok ki, devletçilik hayatlarında, birbirlerinden farklı medeniyetlerle temasa gelmiş ve bu yüzden, her dâim üstünleşmek ülküsünü güden Türk şiveleri de muhtelif yabancı dillerden, şivelerden kelime ödünç almaktan çekinmemişlerdir.*

Hiçbir dil saf olmadığından, her dil muhtelif sebeplerle etkileşim içinde bulunduğu farklı dillerden yapılan sözcük ödünçlemeleri ile zenginleşmektedir. Dilin doğası gereği oldukça normal olan bu durum Türkçede ödünçlemeden ziyâde Türkçenin istilâsı hareketine dönüşmüştür. 18. yüzyılda yaşamış olan Mustafa el-Bağdadî isimli bir mütercim Fuzûlî'nin

Farsça olarak kaleme aldığı *Sıhhat ü Maraz* risalesini Türkçeye çevirme sebebini şu sözlerle açıklamaktadır (Çiçekler ve Kaçar, 2018, s. 42):

*Ve ba'd: Mu'tekif-i zâviye-i acz ü inkisâr, ya'nî Fuzûli-yi hâksâr ki muharrir-i selâsil-i hikâyet ve müessis-i bünyân-ı rivâyetdir, zebân-ı Fârisî ile rûhun hikâyetini ve hüsne aşkın rivâyetini beyân eyledi; ve bu abd-i hakîr el-Hâcî Mustafâ el-Bağdâdî, sâkin-i mahrûse-i Haleb iken zebân-ı Fârisiden lisân-ı Türkiye tercüme eyledim ki Fâriside piyâde olanlar terkîbini fehm ideler. Bugüne nakl olundı ki.*

Fuzûlî'nin eserinin çevirisinden alıntılanan paragrafta sadece dokuz adet Türkçe ifade bulunmakta ve bunlardan beş tanesi yardımcı fiildir. Farsça olan bir eseri Türkçeye çevirirken bile Türkçe sözcük veya dilbilgisel yapıların kullanımı Arapça-Farsça muadillerine oranla oldukça az olarak göze çarpmaktadır.

### **Cumhuriyet Öncesi Dil Tartışmaları**

Bu bölümde Türkçedeki dil tartışmalarına Türkiye Türkçesinin temeli olan Oğuz Türkçesinden başlanacaktır. Selçuklular döneminden başlayıp Osmanlılar döneminde de devam eden süreçte Türkçenin Arapça ve Farsçanın yoğun bir şekilde istilasına maruz kaldığı açıkça görülmektedir. Toplumdan dilsel anlamda kopuk bir yönetici ve egemen sınıfın ortaya çıktığı Selçuklular döneminde Türkçe sadece halk arasında kullanılan bir dil olarak karşımıza çıkmaktadır. Fuad Köprülü bu durumu şu şekilde açıklamaktadır (Köprülü, 1928, s.10–11):

*Anadolu'da... klâsik Acem şî'irini model ittihaz eden 'saray şairleri'ni daha Selçukîler sarayında görmeye başlıyoruz... İran tesiratının mütemadi kuvvetle nemasına ve Acem modellerinin taklidine daimî bir terakki gösterilmesine rağmen, Türkçe yazan şairler ve müellifler, eserlerinde hemen umumiyetle: "Türkçenin Arapça ve Acemceye nispetle daha dar, daha kaba, ifadeye daha kabilyetsiz olduğunu, ve binaenaleyh kendi kusurlarına bakılmamak lâzım geldiğini" söylüyorlar, hatta bazen zımnî bir mazeret şeklinde 'Arabî ve Farsî bilmeyen halkın anlaması için Türkçe yazmaya mecbur olduklarını ilave ediyorlardı.*

Türkçe, kendi dillerini kusurlu gören ve ancak cahil halkın anlaması için Türkçe yazan bir zümre bulunmasına rağmen hayatını devam ettirmiştir. Beylikler dönemiyle birlikte Selçukluların aksine Arapça ve Farsça karşısında Türkçenin üstün olduğunu kanıtlama mücadelesinin, özellikle Anadolu'daki beyliklerin beyleri tarafından sürdürüldüğü görüşleri de mevcuttur. Anadolu beyleri, bu dönemde eser veren müellifleri Türkçe yazmaları konusunda teşvik etmişlerdir (Yelten, 2014, s. 211). Böylelikle bir yandan o dönemde kullanılan Türkçe hakkında fikir sahibi olunması, öte yandan da bu eserlerle Türk dilinin gelişim alanının rahatça takip edilebilmesi sağlanmıştır.

Zeynep Korkmaz, Oğuz Türkçesi hakkında bilgi verirken Oğuzların bir yandan kendi sözlü kültürlerini yazıya aktarmak için uğraştıklarını bir yandan da Arapça ve Farsçanın kendi dillerinden üstün olmadığını kanıtlama çabasına girdiklerini açıklamaktadır (Korkmaz, 2011, s. 42). Selçuklular döneminde devlet erkânı bu iki dili resmî dil olarak kabul etmiş, Türkçe ise eğitim düzeyi düşük halk arasında konuşulan bir dil olmuştur. XIV. yüzyıla birlikte özellikle beylikler döneminde verilen eserlerin Türkçe olarak kaleme alınması, Anadolu'da bir Türkçecilik akımının başladığını gösteren önemli etkenlerden birisi olarak da görülebilir (Yavuz, 1999). Bu dönemde yazılan eserlerin dilleriyle ilgili Duman şu açıklamaları yapmaktadır (Duman, 2002, s. 122):

*Kuruluş devresinden başlayarak Klâsik Osmanlı Türkçesi Devresi'ne kadar süregelen ve Eski Anadolu Türkçesi veya Beylikler Dönemi Türkçesi diye adlandırdığımız devre, dilin/Türkçenin bir anlaşma vasıtası olarak telakki edildiği ve bu anlayışa uygun eserlerin meydana getirildiği devredir. Gerek telif edilen gerekse tercüme yoluyla Türkçeye kazandırılan eserlerin dili bu dönemde halk kesiminin kolaylıkla anlayabileceği biçimde olabildiğince sadedir. Bazı kitap adları, dinî terimler ve kalıplaşmış ifadeler dışında yabancı gramer unsurlarına pek rastlanmaz. Dinî, felsefî konulu ve bilimsel pek çok eser eğitici maksatla kaleme alınmış olduğundan hedef kitlenin özellikleri dikkate alınarak yazılmışlardır. (...) Gerçi aynı dönem yazarları arasında Türkçe yazdığı için bir mahcubiyet içinde gözükene müellifler de yok değildir. Bunun sebebinin, Türkçenin o devrede henüz sanat dili olarak yaygınlık kazanmayıp "avam" dili sayılması olduğu anlaşılıyor.*

XVI. yüzyıldan itibaren yoğun bir şekilde Arapça ve Farsça sözcük ödünçlemeleriyle birlikte Arapça ve Farsça dil bilgisi şekilleri de Türkçeye girmektedir. Örneğin Türkçenin bilinen hiçbir döneminde dilbilgisel cinsiyet kategorisi bulunmamaktadır. Ancak Türkçede, Arapça ve Farsça isimlerin çoğulları da ödünçlendiğinden her iki dilden ödünçlenen tamlama şekillerinde tamlanan dişil ya da çoğul olduğunda tamlayan da dişil yapılmaktaydı: "efkâr-ı garîbe" tamlamasında fikir sözcüğünün çoğulu olan efkâr kullanıldığı için tamlayan da garîb yerine dişil yapılarak garîbe şekline sokulmuştur. Özellikle Arapçadan ödünçlenen sözcüklerde, sözcüğün kendisiyle birlikte o sözcüğün bütün ailesi de ödünçlenmiştir. Dolayısıyla bu tarz bir cinsiyet kategorisinin de Türkçede kullanıma girmesi kaçınılmaz olmuştur.

Şunu da belirtmekte fayda var ki bazı kesimlerin iddia ettiği gibi Osmanlı döneminde konuşulan dil Arapça, Farsça ve Türkçenin kırması bir dil değil, Arapça ve Farsça ödünçlemelerin yoğun olarak kullanıldığı bir dil olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple Osmanlı topraklarında konuşulan dili müstakil kırma bir dil olarak adlandırmak yanlıştır (Develi, 2017). Şemseddin Sami (1850-1904) meşhur sözlüğü *Kamûs-ı Türkî'nin* önsözünde Arapça ve Farsça ödünçlemelerle ağıdalı hâle getirilmiş dilin aslında Türkçe olduğunu, Arapça, Farsça ve Türkçenin karması bir dil olmadığını vurgulamaktadır (Şemseddin Sami,

1317). Dolayısıyla o dönemde kullanılan dili Türkçeden ayrı düşünmek ilmî açıdan büyük bir yanlışlığa yol açacaktır.

1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı bazı siyasî değişiklikleri beraberinde getirirken 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı ile birlikte bu siyasî değişiklikler genişletilmiştir. Bu değişiklikler çalışmamızın konusu olan dil ile ilgili düşünceleri de kapsamaktadır. Islahat Fermanı ile birlikte dil reformu düşüncesinin filizlenmeye başladığını söylemek olasıdır (Lewis, 2007, s. 17). Türkçenin tarihî seyri içerisinde yukarıda açıklanan dil üzerine yakınmalar çoğunlukla bireyselken Tanzimat ile birlikte daha kurumsal bir dil reformu düşüncesi Osmanlı topraklarında filizlenmeye başlamıştır.

Türkçenin Osmanlı devleti sınırlarındaki resmî durumunun belirlenmesi adına önemli bir aşama olarak görülen *Kanun-ı Esasî (1876)* ile birlikte Türkçe *resmî dil* olarak kabul edilmiştir. Türkçenin resmî dil olarak tanınması Kanun-ı Esasî'nin 18. maddesinde şu şekilde açıklanmıştır (Sadoğlu, 2003, s. 97-98):

*Hidemât-ı devlette istihdam olunmak için devletin lisân-ı resmîsi olan Türkçeyi bilmek şarttır.*

Yukarıda iktibas edilen 1876 Anayasası'nın 18. maddesinin en önemli özelliklerinden biri de resmî dilin Lisân-ı Osmanî ya da Osmanlıca değil Türkçe olarak metinde yer almasıdır (Sadoğlu, 2003, s. 98-99). Aynı anayasanın 18. maddesinde de devlette işe girebilmek için devletin resmî dili olan Türkçeyi bilmek şartı getirilmiştir. Bu durum Sadoğlu tarafından *ulusçuluk* anlayışı bakımından oldukça önemli bir dönüm noktası olarak vurgulanmaktadır. Bu iki maddede de devlet, sınırları içerisinde yaşayan halkların anadillerine bir müdahalede bulunmazken kendi resmî dilini Türkçe olarak ilan etmekte ve resmî kurumlarda çalışmak isteyenlerin Türkçe bilmesini bir şart olarak ortaya koymaktadır. Kanun-ı Esasî'ye kadar üzerinde durulmayan resmî dil hususunun özellikle bu dönemde ortaya çıkması, matbaanın icadından sonra basılan kitap, gazete, mecmua gibi matbu malzemelerin bütün memleket sınırları içerisinde okunabilir olması ve okullarda okutulacak ders kitaplarının da idare tarafından izin verilip bastırılacak olması, konuşma dilinde olmasa bile yazı dilinde ölçünlü dil mecburiyetini de beraberinde getirmiştir.

Bahsi geçen dönemde düşünürler, yazarlar ve gazeteciler Türkçenin daha geniş kitleler tarafından anlaşılmasına gayret göstermişlerdir. Çünkü daha geniş kitlelere ulaşmak için yazı dili ile konuşma dili arasındaki farkı en aza indirmek önemli bir ihtiyaç hâline gelmiştir. İbrahim Şinasi (1824-71), Ziya Paşa (1825-80) ve Namık Kemal (1840-88) bu konu üzerinde yazılar kaleme almışlardır. Bahsi geçen devrin yenilikçi edebiyat ve siyaset adamlarının ardından, edebî açıdan etkili olan Servet-i Fünûn ve Fecr-i Âti dönemlerinde ise sanatçıların edebî bir tutum olarak sergiledikleri "soyut ve örtük anlatım" sebebiyle dilde sadeleşme kesintiye uğramıştır.

Ahmet Midhat'ın da kurucularından biri olduğu ve Haziran 1908 yılında kurulan Türk Derneği, tarihimizde ilk milliyetçi kültür örgütü olmasına rağmen derneğin altmış üç üyesi dilin geleceği hakkında ortak bir görüşe sahip değildir (Lewis, 2007, s. 24). Bu hareketin dil üzerine görüşleri Lewis tarafından şu şekilde özetlenmektedir (Lewis, 2007, s. 24–25) :

*Türkçe olmayan unsurların dilden temizlenmesini ve yerlerine halihazırdaki konuşma dilinde bulunan yerli kelimelerin koyulmasını isteyen sadeleştirmeçilerdi. Bazıları, yeni kelimelerin kurallı Türkçe son eklerin yardımıyla üretilmesine ve halkın kullandığı Arapça ve Farsça kelimelerin Türkçe sayılması gerektiğine inanmış Türkçecilerdi. Bunların yanında Türkçecilerin ikinci noktada belirtilen görüşüne itiraz etmeyen fakat başat lehçelerden kelimelerin ve son eklerin alınmasını da savunan tasfiyeciler de vardı. Bazıları ise Farsça izafetin terk edilmesini dahi sindiremediler ve Osmanlıları Buharalılara çevirmek isteyenlere şiddetle karşı çıktılar.*

Dilde sadeleşme amacıyla yola çıkılan bu hareket içerisindekiler bile kendi içlerinde bu sadeleşme konusu üzerine anlaşamamışlar ve bu grup dernek dışındakiler tarafından da *tasfiyeciler* olarak adlandırılmıştır. Bununla beraber yeni türetilen sözcüklerin Türkçe eklerle yapılması, halkın kullandığı Arapça ve Farsça sözcüklerin Türkçe sayılması gerektiğine inanmış olan kesimin görüşleri bugünkü modern dilbilim anlayışıyla birebir benzerlik göstermektedir. Çünkü dile girmiş ve halk tarafından kabul görmüş her sözcük ya da unsur artık o topluma mâl olmuştur. Bu sebeple bu sözcüklere kaynak dilin malı olarak bakmak bir hata olacaktır. İngilizcenin en önemli sözlüklerinden biri olan Webster'da 156 adet Türkçe sözcük bulunmaktadır. Bu sözcükler incelendiğinde ise sadece çok az bir kısmının Türkçe kökenli olduğu göze çarpmaktadır. Fakat yabancı kökenli sözcükler Türkçe üzerinden İngilizceye geçtiklerinden bu sözcükleri sözlükte Türkçe olarak adlandırma yoluna gidilmiştir. Bu durum da açıkça göstermektedir ki halk tarafından kabul gören yabancı kökenli bir sözcük modern dilbilim anlayışına göre artık o toplumun söz varlığına ait olarak görülmektedir.

Yukarıda bahsedilen Türk Derneğinden daha fazla etki uyandıran bir edebiyat topluluğu ise Nisan 1911'de Selanik'te kurulan ve yayınladıkları dergiyle aynı adı taşıyan *Genç Kalemler* hareketidir. *Yeni Lisancılar* olarak da bilinen bu derneğin en önemli temsilcileri ünlü kısa hikâye yazarı olan Ömer Seyfeddin ve Ziya Gökalp'tir. Dilde sadeleşmenin manifestosu olarak görülen ve Ömer Seyfeddin tarafından kaleme alınan "Yeni Lisan" adlı yazıyı, derneğin bir başka üyesi olan Ali Canib şu şekilde açıklamaktadır (Yılmaz, 2013, s. 9):

*Hemen işe başladık. İlk sayımız 29 Mart 1327 (1911)'de çıktı. Başmakaleyi, lisanda ihtilal beyannamesini "Yeni Lisan" unvanı altında Ömer Seyfeddin kaleme almıştı. Fakat imza koymamıştık. İstiyorduk ki davamız, bir şahsın eseri olarak görünmesin. Yazının sonunda kocaman bir istifham işareti (?) klîşesi vardı ve bunu bize Ömer Seyfettin teklif etmişti.*

Ziya Gökalp de derginin Temmuz ayında yayınlanan sayısında önceki sayılardakine benzer dil görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır (Argunşah, 2012, s. 240–241):

*Avamla havas arasında bu iki muhalif cereyan müsademe ede ede bir zaman oldu ki artık güzellik zevki kati bir surette bilgiçliğe galebe geldi. Ve Yeni Lisan bu surette ilk numunelerini, ilk kaidelerini irâeye başladı. Yeni Lisan bilgiçleri memnun etmeyecektir. Çünkü bunlar birçok faydasız lügatler ve kaideleri ezberlemiş ve bu tahsil mümareseleri esnasında yabancı tecvitlere esirane bir surette ülfet etmiş bulduklarından kaplumbağa kabuğundan çıkamadığı gibi bunlar da ananelerinden, itiyatlarından vazgeçemezler. Fakat demokratik bir memlekette ekseriyet hâkim olduğundan nihayet tabiiik, suniliğe galebe çalacaktır. Yeni Lisan bugün gençler tarafından terviç ediliyor. Yarın bütün Osmanlılar ve umum Türkler yalnız bu lisanda yazacak, bu lisanda okuyacaktır. Bir zaman gelecek ki Şinasi lisanında yazılmış kitaplar yeni lisana tercüme edilmedikçe okunamayacaktır. Bugün bile Yeni Lisani kabul ve terviç eden gençler eski lisanda yazılmış eserleri okuyamıyor. Arapça, Acemce terkipleri, cemleri telaffuzdan öğreniyor. Mukavemet edenler eserlerini okunmamak için yazacaklar, inat ve ısrar gösterenler İrfan Paşaların tarihî akranları olacaklardır. (Genç Kalemler, Temmuz 1911)*

Ziya Gökalp ağıdalı Türkçe kullananlara karşı çıkmıştır. Onun yerine halkın kullandığı Türkçenin konuşulup yazılması gerektiğini belirterek bu dili *Yeni Lisan*, sanat kaygısı ile ağıdalı yazarların dilini ise *Eski Lisan* olarak adlandırmıştır. Yeni nesiller tarafından kendisinin *Yeni Lisan* diye adlandırdığı dile rağbetin oldukça yüksek olduğu ve yakında bütün Osmanlı'nın da bu dili kullanacağı Ziya Gökalp tarafından iddia edilmektedir. Gökalp'a göre *Eski Lisan*'la yazarlar gereksiz sözlük karıştıran ve Arapça-Farsça terkiplerde boğulmuş kişilerdir. Bu *eski lisancılardan* kullandıkları dil de Türkçe olmaktan uzak bir dildir. Gökalp *Türkçülüğün Esasları* isimli eserinde, Türkçeyi ıslah/sadeleştirme için bütün Arapça ve Farsça sözcükleri atmaktan ziyade Arapça ve Farsça dilbilgisel kuralları terk etmeyi ve yine Türkçe karşılığı bulunan Arapça ve Farsça ödünçleme sözcüklerin dilden çıkarılmasını önerirken Türkçesi bulunmayan sözcüklerin ise dilde yaşamaya devam etmesinin gerekliliğini vurgulamıştır (Gökalp, 1923, s. 12). Bu bahsettiği hususları *Genç Kalemler*'de yazdığı *Lisân* şiirinde de görmekteyiz. Halk tarafından kabul görmüş ödünçleme sözcüklerin Türkçe sayıldığını "Türkçeleşmiş Türkçedir" şeklinde açıklamaktadır. Bu sözcüklerin yerine uyduruk sözcük üretilmesine yine bu şiirinde karşı çıkmaktadır. *Genç Kalemler* dergisinde yer alan dil görüşleri yukarıda bahsettiğimiz gibi modern dilbilimin kurallarına ve dilin doğal seyrine uygun bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Ziya Gökalp'ın bilgiçler olarak tanımladığı kesimin zorlama sözcük seçimleri ve kullandıkları terkipler dili anlaşılabilir hâle getirmiştir. Hem sözcüklerin öz Türkçe olması hususundaki zorlamalar hem de dili başka dillerden alıntı sözcük ve terkiplerle ağıdalı hâle getiren yaklaşım dilin doğal seyrine olduğu kadar modern dilbilim anlayışına da zıt bir uygulamadır.

Cumhuriyet'in ilânından önce ortaya konan son sadeleşme hareketi ise "Tedkikât-ı Lisâniye Encümeni" olarak adlandırılan bir kurumun ihdâsıdır. Balcı bu hareketi Türk Dil Kurumunun atası olarak kabul etmekte ve bu kurumun kuruluş gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır (Balcı, 2018):

*Osmanlı Arşivleri Maarif Nezareti evrakı arasında korunan vesikalarda 1. Dünya Savaşı yıllarında yazılmış birtakım belgelerde Tedkikat-ı Lisaniye Encümeninin kuruluşuna, teşkilat şemasına, çalışanların alacağı maaşlara kadar ayrıntılı bilgilerin bulunduğu görülmektedir. Maarif Nezaretine bir Tedkikat-ı Lisaniye Encümeni kurulması için uzun gerekçeleri ve nasıl teşkilatlanacağını, nasıl çalışacağını ihtiva eden bir arıza ile başlayan yazışmalar, tavsiye edilen teşkilatın kuruluşunu, az da olsa çalışmalarını hakkında önemli bilgiler vermektedir... Yazışmaların ilki Ali Kemal Bey'e aittir. Ali Kemal Bey, 01 Şubat 1332 tarihinde kaleme aldığı "Huzûr-ı Sâmi-i Nezâret-penâhî'ye arıza-i husûsiyye-i kemterâne"sinde konuya farklı bir açıdan yaklaşır ve bu üç encümenin tertip ve düzene alınmasıyla beraber bir de Edebiyat Encümeni kurulması gerektiğini belirtir:*

*"Sarf ve imlâ encümenlerinin ikmâl-i teşkilatıyla beraber lugat encümeninin tensîki ve ayrıca bir edebiyât encümeni teşkili ehemm ve elzemdir."*

### Cumhuriyet Dönemi Dil Tartışmaları

Enver Paşa'nın gayretleriyle üretilen ve Arap harflerini birleştirmeden yazarak hecede bütün ünlüleri gösteren yazı denemesi Mustafa Kemal'in ilgisini çekmekle birlikte, bu deneme zamansız ve yetersiz bulunmuştu. Nitekim imlâ kolaylığı oluşturma amacıyla ortaya atılan bu yazı türü matbuatta ve kamuoyunda pek tasvip edilmemiş ve olumlu hiçbir sonuç doğurmamıştır (Ünaydın, 1954, s. 28).

Cumhuriyet'in ilanından sonra Mustafa Kemal, İstanbul basınının temsilcileri ile bir toplantı yapmıştır. Bu toplantıya katılanlardan Hüseyin Cahit, Atatürk'e "Neden Latin alfabesini kabul etmiyorsunuz?" diye bir soru yöneltince Atatürk "Henüz sırası değil" şeklinde bir yanıt vermiştir. Atatürk'ün bu cevabının nedenini Lewis, söz konusu dönemin *Birinci Meclis dönemi olduğu ve vekiller arasında meslekleri din adamlığı olan elli civarında hoca ve bunlara ek olarak sekiz tarikat şeyhi ile mesleklerini aşiret reisliği olarak tanımlayan beş kişi bulunduğu hatırlanırsa anlam kazanır* (2007, s. 42) şeklinde açıklamaktadır.

25 Mart 1924'te TBMM'de söz alan İzmir Milletvekili Şükrü (Saraçoğlu) Bey, okuma-yazma konusuna değinerek Arap harflerinin Türk dilini yazmaya uygun olmadığını, halkın okuma-yazma oranının düşüklüğünün sebebinin Arap harfleri olduğunu, İslâm dininin okumayı teşvik eden bir din olduğu hâlde harfler yüzünden halkın okuyamadığını ve bunun büyük bir dert olduğunu beyan edip Maarif Vekâletinin konu hakkındaki tavrını sormuştur. Fakat mecliste kendisine yönelik ağır eleştiriler yapılmıştır (Tongul, 2004, s. 114).



Şubat 1923'te düzenlenen İzmir İktisat Kongresi'nde üç işçi delegesi Latin harflerinin kabulü yolunda bir önerge teklif ettiler. Kongreye başkanlık eden Kazım Karabekir, İslâm'ın birliğine zarar vereceği gerekçesiyle bu öneriyi uygunsuz bulmuş ve konu hakkında şu sözleri sarf etmiştir (Lewis, 2007):

*Derhal bütün Avrupa'nın eline güzel bir silah vermiş olacağız, bunlar âlem-i İslâma karşı diyeceklerdir ki Türkler ecnebi yazısını kabul etmişler ve Hıristiyan olmuşlardır. İşte düşmanlarımızın çalıştığı şeytânkârane fikir budur.*

Kılıçzade Hakkı gibileri ise alfabenin dinle bağdaştırılamayacağını belirterek bu gibi görüşlere karşı çıkmışlardır.

### **Harf Devrimi**

1353 sayılı "Yeni Türk Harflerinin Kabul ve Tetkiki Hakkında Kanun" ile Harf Devrimi Türkiye Cumhuriyeti tarafından 1 Kasım 1928 yılında kabul edilmiştir. 26 Haziran 1928 yılında Harf Devrimi'nin gerçekleşmesi için Falih Rıfkı (Atay), Ruşen Eşref (Ünaydın), Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) ve Fazıl Ahmet (Aykaç) gibi isimlerden oluşan "Dil Encümeni" alfabe ve dilbilgisi kolu olarak ikiye ayrılmış ve Atatürk de her iki grubun toplantılarına fırsat buldukça katılmıştır (Lewis, 2007, s. 43).

Bahsi geçen bu komisyonlarda yapılan görüşmeler sonucunda Latin harflerinden oluşan Türk alfabesinin kabul edilmesi hususunda karar alınarak 41 sayfa hacminde bir alfabe raporu hazırlanmıştır. Bu mufassal raporda Türk dilindeki seslerin özellikleri, Türkçeye mahsus Latin harflerinin seçilmesi ve bu hususta tatbik olunması gereken esaslar, muhtelif alfabelerdeki çift harfler, işaretli harfler ve bunların Latin alfabesine eklenmiş harfleri, Türk alfabesini teşkil eden harflerin çeşitli dillerdeki karşılıkları, tespit edilen yeni alfabenin vasıfları vb. belirlenmiştir. Falih Rıfkı tarafından Mustafa Kemal'e takdim edilen bu raporun sunumu sırasında meydana gelen konuşmayı Falih Rıfkı şöyle anlatmaktadır (Yılmaz, 2013, s. 41):

*Atatürk bana sordu: 'Yeni yazıyı tatbik etmek için ne düşündünüz?' 'Bir on beş yıllık uzun, bir de beş yıllık kısa mühletli iki teklif var.' dedim. 'Teklif sahiplerine göre ilk devirleri iki yazı bir arada öğretilenektir. Gazeteler yarım sütundan başlayarak yeni yazılı kısmı artıracaklardır. Daireler ve yüksek mektepler için de tedrici bazı usuller düşünülmüştür.' Yüzüme baktı. 'Bu ya üç ayda olur, ya hiç olmaz' dedi. Hayli radikal bir inkılâpçı iken ben bile yüzüne bakakalmıştım: 'Çocuğum,' dedi, 'gazetelerde yarım sütun eski yazı kaldığı zaman dahi, herkes bu eski yazılı parçayı okuyacaktır. Arada, bir harp, bir iç buhran, bir terslik oldu mu, bizim yazı da Enver'in yazısına döner. Hemen terk olunverir.*

Dil politikası uygulamaları bir seferlik olabileceği gibi problemlere kısa süreli çözümler getirebilir veya uzun süreli amaçları benimseyebilir (Gramley ve Kummer, 2008, s. 298). Bu

tanımdan ve yukarıdaki pasajdan da açıkça anlaşılacağı üzere Atatürk için yeni alfabenin halk tarafından kabul edilmesi ve benimsenmesi, çabuk öğrenilmesi büyük önem arz etmekteydi. Bu yüzden Atatürk, bu alfabenin halka öğretilmesi için halk gezileri yapmıştır (Başçetinçelik, 2018).

Hükûmet tarafından birçok yönetmelik bu yeni alfabenin öğretilmesi için yayınlanmıştır. Bunlardan en ilginç de Arap harfli yazı ile devlet kurumlarına dilekçe yazan kişilerin dilekçelerinin okunmadan doğrudan yırtılacağına dair yönetmeliktir (Yılmaz, 2013, s. 44):

*Anadolu Ajansına*

*Başvekâletten*

*Bazı kimselerin resmî makamlara ve zevata eski harflerle yazılı müracaatlarda buldukları görülmektedir. Mezkûr harflerle gerek Başvekâlet makamına ve gerek zâta gönderilecek yazıların okunmadan yırtılıp atılacağı herkesçe bilinmek üzere beyan olunur.*

Harf Devrimi'nin nasıl gerçekleştiği Mustafa Canpolat tarafından şu sözlerle açıklanmaktadır (Canpolat, 1979, s. 22–23'den akt., Tongul, 2004, s. 117):

*1862 dolaylarında başlayan ve oldukça uzun bir serüven geçirdikten sonra, Cumhuriyet dönemine değin gelen Latin harfleri konusu, Atatürk'ün işe el koymasıyla, çok kısa bir süre içerisinde çözüme ulaşmıştır. Daha önce olabilir miydi? sorusu akla gelebilir. Yanıtım, olamazdı biçiminde olacaktır. Yazı değişimi gerçekte Atatürk devriminin bir parçasıdır. Laiklik ilkesi benimsenmeden bir yazı değişikliği yapılamazdı. Çünkü hayatımızda köklü değişiklikler yapılmadan bir yazı değişikliği yapılamazdı. Ulusçuluk akımı gelişmeden bir yazı değişikliği yapılamazdı. Kısacası Cumhuriyet kurulup Atatürk ilkeleri birer birer kurumlaşmaya başlamadan bir yazı değişikliği yapılamazdı.*

Yukarıdaki alıntıda Canpolat, bir harf devriminin yapılabilmesi için yeniliğe ve değişime açık bir iktidarın bulunması gerekliliğini vurgulamaktadır. Cumhuriyet'in kendisini ispatlama çalışmalarının önemli bir unsuru olarak tarihe geçen "Harf Devrimi" yeni kurulan rejimin söz konusu çalışmalar içerisinde gerçekleştirdiği en önemli devrimlerden biri olarak tarihteki yerini almıştır. Tongul da buna benzer bir yorumu Harf Devrimi'nin gerekliliğini açıklarken şu sözlerle belirtmektedir (Tongul, 2004, s. 129):

*Atatürk, Türk milletinin, uygar milletler arasına girmesini kolaylaştırmak ve bunu sağlamak için yeni Türk alfabesinin kabulünü zorunlu görmüştür. Çağdaş uygarlığa giden yolu Türk milletine açmak, onun çağdaş uygarlık seviyesinin üstüne çıkmasını sağlamak amacının yanısıra, alfabe değişikliğinin diğer büyük amacı da millileşmek, millî kültürümüzü oluşturmaktır.*

Atatürk sonrası İsmet İnönü döneminde de Türk Dil Devrimi'nde aşırı sadeleştirme/özleştirme/arılaştırma gibi adlarla anılan öz Türkçe faaliyetleri devam etmiştir. Ancak bu politikalar eğitimciler ve aydınlar tarafından tepkiyle karşılaşmıştır. Türkiye çok partili hayata geçtikten sonra dildeki öz Türkçe eğilimi azalmış, dil kendi akışı içerisinde, yani olması gerektiği seyrinde gelişmiştir.

### **Amerika Birleşik Devletleri'nde Dil Politikası ve Planlaması**

Bu bölüme başlarken Amerikan Dil Planlaması ile Türk Dil Devrimi'nin birbirleriyle aynı amaçlar için gerçekleştirilmiş uygulamalar olmadığını belirtmekte fayda var. ABD'de Türkiye'de olduğu gibi büyük reformist bir hareket ile karşılaşmamaktayız. Wiley'e (1999) göre "*Amerikan dil politikası ve planlaması her zaman resmî bir dil açıklamaktan kaçınır görünmektedir*". Böyle bir kanıya rağmen yine de Amerika Birleşik Devletleri'nin bir dil politikası olduğu, dil planlamasının iki biçimde ve alanda uygulandığı alan araştırmalarından ortaya çıkmaktadır. Bunlar Avrupa'dan gelen, farklı dil konuşan göçmenlere yönelik ve Amerikan Devleti'nin kolonileştirmek suretiyle kendi topraklarına kattığı, farklı dil konuşan toplumlara yönelik olarak belirtilebilir. Örneğin Kloss (1977/1998) Amerikan tarihindeki Avrupalı göçmenlere yönelik yapılan sistemli çalışmaları karşılaştırmalı olarak sunmaktadır. Ona göre, Amerikan Devleti'nin Avrupalı göçmenlere yönelik dil politikası genel olarak *hoşgörü odaklı* ve zaman zaman da ana dillerinin kullanımını *özendirici odaklıdır*. Bu duruma bir örnek verecek olursak, 1892-1954 yılları arasında yaklaşık 12.000.000 göçmenin Amerika'ya kabulünden önce çeşitli bürokratik işlemlere tabi tutuldukları Ellis Adası'nda bulunan Göç Müzesindeki iki adet posterde dil planlamasının Amerika'da ne şekilde işlediği görülmektedir. Aşağıda görselleri kullanılan posterlerin ilkinde, bu ülkeye göç edenlerin Amerika'nın dilini öğrenmek için devlet okullarına ya da kütüphanelerdeki ücretsiz öğleden sonra veya akşam İngilizce kurslarına gitmelerinin Amerikan vatandaşlığına hazırlık olacağı vurgulanmaktadır. Yani bu göçmenlere tek bir ulus olabilmenin ana şartının İngilizce öğrenmek olduğu uyguladıkları eğitim programları ile gösterilmektedir. Aynı şekilde ikinci posterde, İngilizce öğrenmenin Amerika'da daha iyi yaşam şartları, daha iyi bir ev, daha iyi bir iş ve çocuklara daha iyi bir gelecek sağlayacağı vurgulanmaktadır. Ana dil olarak İngilizceyi benimseyen bireylerin daha iyi bir Amerika meydana getirecekleri de belirtilmektedir. Aşağıdaki posterler, *Ulusal Amerikanlaştırma Komitesi* ve *Amerikan Eğitim Bürosu* tarafından hazırlanmıştır. Dolayısıyla bu şekilde bir dil planlaması yaparak gelen göçmenlerin Amerika'ya entegrasyonlarının sağlanması ve bu göçmenlerden ulus olarak en üst düzeyde yararlanmak amaçlanmıştır. Bu durumun, dil politikalarının bir ülkede entegrasyonun en önemli parçalarından biri olması bakımından büyük önemi bulunmaktadır.



**Tablo 1:** Ellis Adası'nda bulunan Dil Planlaması ile alakalı afişler.

Bunlara ek olarak karşılıklı çıkarlar söz konusu olduğundan, Avrupalı göçmenlerin toplumsal katılımını arttırmak için İngilizceye yumuşak geçişin sağlanması amacıyla çift dilli eğitime, iki dille yazılmış oy pusulalarına ve mahkemelerde çevirmen sağlanması izin verilmiştir. Dahası hoşgörü odaklılık kapsamında yeterli kaynakları olduğu takdirde Avrupalı göçmenlere kendi dillerini koruma ve konuşma özgürlüğü de tanınmıştır. Ancak 1. Dünya Savaşı sırasında toplumsal, politik ve ekonomik yararlar gözetildiğinden baskın dil olan İngilizcenin kullanılması için daha sınırlayıcı kanunlar çıkarılmıştır. Bunlar 1960'lara kadar etkilerini sürdürmüş, 80'lerden sonra ise sınırlayıcılık ve korumacılık daha da artmıştır. Bazı durumlarda ise baskı odaklı kanunlarla azınlık dillerinin kullanılması engellenmiş, bu durum da dilsel ve etnik ayrımcılığa sebep olmuştur.

Heath gibi bazı araştırmacılar, Amerikan Devleti'nin daha sonra Amerikan toprağı olacak Meksika'daki Kastilya ve Peru sömürgelerinde uyguladığı dil politikaları ve planlamasını araştırmıştır (Heath, 1976, s. 51). Ona göre İngilizce dilinin yerleştirilmesi için merkezi olmayan bir yaklaşım izlenmiştir ve oradaki çalışmalar "*dil durumu başarısı*"dır, yani "*siyasi sürecin politik, ekonomik ve sosyal işlerini yürütenler için bir hükümetin kabul edilebilir dil ile ilgili kararlarının meşrulaştırılmasıdır*". Crawford, Amerika Birleşik Devletleri'nde politika oluşturmanın, sömürge yönetimi durumları dışında büyük ölçüde merkezîyetçi olmayan ve hoşgörü odaklı olduğunu belirtmiştir (Crawford, 1995). Leibowitz ise ABD Federal Hükümeti'nin sadece "sömürge" bağlamında değil, bölgesel politika yönetiminin bir parçası olarak dil politikalarını dayatma tarihine sahip olduğunu belirtmektedir. Örneğin, federal kontrol altındaki yerli halklara uygulanan okullaşma politikalarının yönetiminde bunlara rastlamak olası bir durum olarak karşımıza çıkar. Leibowitz, ilk önce dil politikalarının sosyal kontrol araçları rolüne odaklanmaktadır. Sonra da resmi dil olarak İngilizce politikalarının ve kısıtlayıcı dil politikalarının toplumsal, politik, ekonomik ve eğitimsel anlamda çeşitli dilsel azınlık grupların

üzerindeki etkisini analiz etmektedir. Leibowitz'in vardığı sonuç ise İngilizcenin resmî dil olarak dayatılmasının, azınlıkların dil, renk ve dinlerine yönelik baskı unsurlarından bir tanesi olduğudur.

Schmidt, 1960'lara kadar İngilizcenin, kullanılan "ağız" ve okuryazarlık gerekliliklerinin bireylerin göç etmelerini, oy kullanmalarını ve iş aramalarını engelleyen ayrımcılık noktaları olarak kullanıldığını belirtmektedir (Schmidt, 1995). Bunun yanı sıra tek dillilik olgusunun da ABD'de özellikle evrensel, doğal ve ideal koşul olduğu tarihsel olarak ön kabul gördüğü vurgusu yapılmaktadır (Huebner, Davis ve Lo, 1999, s. 26). Bundan dolayı göçmenlere karşı asimilasyon ve olumsuz bakışın olduğu kanısına varmak çok zor değildir. Bu görüş çerçevesinde ABD'ye göç edenlerin kendi dillerini bırakmaları, sadece İngilizce konuşmaları, ekonomik kazançlarını artırma ve genel toplumsal kabul görmeleri için baskın dili konuşmaları gerektiği belirtilip, azınlık dili ve kültürü korunursa bunun toplumdaki uzaklaşmaya ve izolasyona yol açacağı için ulusal birliğe sekte vuracağı iddiaları ortaya atılmıştır (Kloss, 1971, s. 250–268'den akt., Huebner ve Davis ve Lo, 1999, s. 26). Bu ideoloji özellikle 1. Dünya Savaşı yıllarında ABD'de üstünlük sağlamış, bu dönemde Almanca ve diğer dilleri konuşanlar aşağılanmış, Amerikalılaştırma ve milliyetçilik üstün kılınmıştır.

Bu dönemdeki dil milliyetçiliği ideolojisinin bir etkisi de okuryazarlık üzerinde kendini göstermiştir. Wiley, bu konudaki görüşleri şöyle özetlemiştir: **1.** İngilizce ve İngilizce okuryazarlık, diğer diller tarafından tehdit edilmektedir; **2.** İngilizce okuryazarlık ABD'deki dikkate değer tek okuryazarlıktır; **3.** İngilizce okuryazarlık oranları düşüktür çünkü bugünün göçmenleri geçmiştekiler kadar öğrenmeye istekli değillerdir; **4.** Dilsel azınlıkların çoğu tek İngilizce politikalarını desteklemektedir; **5.** İngilizce okuryazarlığı geliştirmenin en iyi yolu dilsel azınlık içerisinde yer alan çocuk ve yetişkinleri sadece İngilizce eğitime yönlendirmektir (Wiley, 1996). Bu görüşler, Afrikalı-Amerikalılara karşı farklı bir şekilde gelişmiştir. Örneğin, bu dönemde azınlıklar genellikle İngilizce öğrenmeye ve İngilizce okuryazarlığa yönlendirilirken köleleştirilmiş Afrikalı-Amerikalılar tam tersine okuryazarlıktan zorunlu yasalarla men edilmişlerdir, dahası bu yasalar onların okuma ve yazmayı öğrenmesini yasaklamaktadır (Schmidt, 1995, s. 5). Bu da gösteriyor ki ABD dil politika ve planlaması, farklı etnik gruplara farklı bir biçimde uygulanmaktadır. Buna göre Avrupalı göçmenlere yönelik politikalar daha çok "bütünleşmeye" (*integration*) yönelik yapısal asimilasyon olarak uygulanırken, Afrikalıya yönelik dil politikası bir nevi "evcilleştirme"ye (*domestication*) yönelik davranışsal asimilasyon olarak uygulanmıştır (Huebner, Davis ve Lo, 1999, s. 28). Bu olguyu Schmidt şöyle özetlemektedir:

*İlk olarak, eğitim için vergilendirilmelerine rağmen Avrupalı Amerikalılar'dan başka bütün gruplar genişleyen kamu eğitiminin faydalarına çok daha yavaş ve zorlu süreçlerden sonra ulaştı. İkincisi, eğitim onlara, genellikle ayrıştırılmış ve zayıf okullar aracılığıyla ulaştı. Üçüncü olarak, grupların kültürleri ve dilleri kamu eğitimcileri ve diğer toplum liderleri ve toplulukları tarafından aşağılandı*

*ve buna göre, kültürel miraslarını sürdürme fırsatları devlet okulları aracılığıyla reddedildi. Ve dördüncü, toplumdaki egemen grup tarafından reddedilme ve dışlama gibi bu görünür biçimler karşısında bile, verilen eğitim sadece "asimilasyon" odaklıydı (Schimidt, 1995, s. 5).*

ABD'de uygulanan dil politikaları ve planlamada bazı topluluklara yönelik ayrımcılığın bir diğer örneği de Yerli Amerikalılara karşı olan uygulamalardır. İngiliz yerleşimciler, Amerika kıtasına gelmeden önce burada 1000'e yakın yerli dil olduğu düşünülmektedir, bu sayı Avrupalı yerleşimciler geldikten sonra hastalıklar ve fetihler gibi çeşitli sebeplerle çok azalmıştır. Spicer, ABD bağımsız bir ülke olarak kurulduktan sonra Yerlilere yönelik 5 girişim olduğunu vurgulamaktadır (Spicer, 1980, s. 114–122):

1. Ayrılık (1870'lerde İngiliz sömürge yönetimi sırasında başlayan)
2. Zorla Asimilasyon (1880'den 1930'lara kadar)
3. Kabile Restorasyonu: Faz I (1930'lardan 1950'lerin başına kadar)
4. Fesih (1950'den erken 1960'lara kadar)
5. Kabile Restorasyonu: Faz II (1960'ların ortalarından ileriye)

Bu dönemlerde birçok değişiklik yer almaktadır. Örneğin Ayrılık döneminde Yerliler ayrı bir toplum olarak kabul edilmiş ve onlarla anlaşmalar imzalanmış, okuryazarlık ile ilgili gelişmeler olmuşsa da Zorla Asimilasyon döneminde gösterilen ayrımcılıkla birlikte okuryazarlık gerilemiş ve Yerliler aşağı görülmüştür. Kabile Restorasyonu döneminde Ayrılık dönemindekine benzer gelişmeler olmuş ve okullar açılmıştır. Ancak gösterilen ayrımcılıklar nedeniyle kazanımlar elde edilememiştir. Diğer dönemlerde de benzer uygulamalar olmuş, okullar açılmış ancak oy verme, kültürlerini ve topraklarını koruma gibi hakların gelişmemesi sonucu tatmin edici sonuçlar elde edilememiştir. 1990'da *Yerli Amerikan Dilleri Kanunu (Native American Languages Law)* ile ilerleme sağlanmış ancak eski uygulamaların etkisiyle kazanımlar ve gelişmeler Yerli toplumlarda sınırlı etki yaratmıştır.

Amerikan Dil Politikası ve Planlaması 4 döneme ayrılmaktadır, bunlar ise şu şekilde özetlenebilir (Huebner, Davis ve Lo, 1999, s. 29; Leibowitz, 1974, s. 5–6):

1. 1789'dan 1880'e kadar, İngilizcenin resmî dil olarak tanımlanmadığı ve diğer dillerin kullanımına yönelik geniş bir hoşgörünün olduğu dönem.
2. 1880'den 1920'ye kadar ve daha sonra 2. Dünya Savaşına kadar, İngilizcenin resmî dil olarak kabul edildiği, dil gereksinimlerinin net kullanımı ile devlet ve federal düzeyde azınlık ve göçmen gruplarına yönelik dışlama ve ayrımcılık dönemi.
3. II. Dünya Savaşı'yla (özellikle 1960'larda) 1980'lerin başına kadar, kısıtlayıcı dil gereksinimlerine yönelik bir rahatlama ve hatta diğer dillerin kullanımının teşvik edilmesi (1980'lerin ortalarına kadar); ve
4. 1980'lerden günümüze, kısıtlamaya geri dönme eğilimi dönemi.

## SONUÇ

Kullanılan dilin ya da dillerin resmî bir idare tarafından dil-içi farklılıklar ile ilgili problemlerin çözülmesi için bilinçli bir şekilde düzenlenmesi faaliyeti olarak tanımlanabilecek "Dil Planlaması" bu makalenin konusu olan Türk Dil Devrimi'nde ve ABD tarafından iki farklı dönemde gerçekleştirilen dilsel tasarruflarda karşımıza çıkmaktadır. Her iki ülke tarafından dile yapılan müdahalelerin bazı yönlerden benzerlik taşımakla birlikte birbirlerinden önemli ölçülerde ayrıldıkları da görülmektedir. ABD'de yapılan dil planlamasında Avrupalı göçmenlerin toplumsal katılımını arttırmak için İngilizceye yumuşak geçiş amacıyla çift dilli eğitime, iki dilde yazılmış oypusulalarına ve mahkemelerde çevirmen sağlanmasına izin verilmiştir. Türkiye'de ise Atatürk, Falih Rıfkı'nın gazetelerin hem Arap hem de Latin harfli beraber yayınlanması önerisine "Çocuğum, gazetelerde yarım sütun eski yazı kaldığı zaman dahi, herkes bu eski yazılı parçayı okuyacaktır. Arada, bir harp, bir iç buhran, bir terslik oldu mu, bizim yazı da Enver'in yazısına döner. Hemen terk olunur." diyerek karşı çıkmıştır. Yani ABD'nin uyguladığı yumuşak geçiş politikası Atatürk tarafından Dil Devrimi'ni baltalayacağı gerekçesiyle reddedilmiştir. Bununla birlikte Yerli Amerikalılara karşı uygulanan dil politikası Türk Dil Devrimi'ndeki sürece benzer bir biçimde daha katı olarak uygulanmıştır. Türkiye'deki dil devrimi toplumu bütünleştirmeye, devlet organizmasına dâhil etmeye yöneliktir. Türkiye'de azınlık statüsüne sahip gayrimüslimlerin okullarında kendi dillerini öğrenme imkânları bulunmakta iken ABD'de yerlilere karşı uygulanan dil politikası onları asimile etmeye ve dışlamaya yöneliktir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra bu dilsel baskı bütün azınlıklara ve farklı dil konuşan topluluklara karşı uygulanmıştır. Türk Dil Devrimi yukarıda da belirttiğimiz üzere sadece dilde sadeleşmeyi içermemektedir. Bunun yanında Arap harflerini terk edip yeni bir alfabe olan Latin alfabesine geçişi de içermektedir. Amerikan Dil Planlaması ise daha çok bünyesindeki farklı dil konuşurlarını İngilizce potasında eritip birleştirmeye yönelik yapılmıştır. Her iki dil planlaması örneğinde de okur-yazarlığın geliştirilmesi ana amaçlardan biri hâline gelmiştir. Lâkin Afrikalı-Amerikalı azınlıklar haricindekiler genellikle İngilizce öğrenmeye ve İngilizce okuryazarlığa yönlendirilirken, köleleştirilmiş Afrikalı-Amerikalılar tam tersine okuryazarlıktan zorunlu yasalarla men edilmişlerdir. Türk Dil Devrimi'nin yapılışı hususunda iddia edilen nedenlerden biri halkın okuryazarlık oranının artırılmasına yönelik olmasıdır. Avrupalı göçmenlere yönelik politikalar daha çok "bütünleşmeye" (*integration*) yönelik yapısal asimilasyon olarak uygulanırken, Afrikalılara yönelik dil politikası bir nevi "evcilleştirme"ye (*domestication*) yönelik davranışsal asimilasyon olarak uygulanmıştır. Türk Dil Devrimi ise doğrudan bütünleştirmeye odaklanmıştır.

## KAYNAKÇA

Argunşah, M. (2012). *Dil ve edebiyat yazıları*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Balcı, M. (2018, Eylül). *Türk Dil Kurumunun atası: Tedkikât-ı Lisâniye Encümeni*. Birinci Dünya Savaşının 100. Yılında Savaş ve Toplum –Eve Dönen Asker- Kongresi, İstanbul.

- Başçetinçelik, A. (2018). *Atatürk ve Dil Çalışmaları*. [http://turkoloji.cu.edu.tr/ATATURK/arastirmalar/ayse\\_bascetincelik\\_ataturk\\_ve\\_dil\\_calismalari.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/ATATURK/arastirmalar/ayse_bascetincelik_ataturk_ve_dil_calismalari.pdf). adresinden edinilmiştir
- Caferoğlu, A. (2000). *Türk dili tarihi*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Canpolat, M. (1979). Türkiye'de Yazı Devrimi Girişimleri. *Yazı devrimi* içinde (22-32). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları-456.
- Crawford, J. (1995). *Bilingual education: History, politics, theory, and practice* (3rd ed.).
- Çiçekler, A. N. ve Kaçar, M. (2018). *Ruhun yolculuğu*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Develi, H. (2017). *Osmanlı'nın dili*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Duman, M. (2002). Yenileşme döneminde Türk dili. *Türkler Ansiklopedisi* içinde (C. 15, s. 102–130). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Gökalp, Z. (1923). *Türkçülüğün esasları*. Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbası.
- Gramley, S., & Kummer, W. (2008). Language planning and policy. In S. Gramley & V. Gramley (Eds.), *Bielefeld introduction to applied linguistics* (pp. 291–300). Bielefeld, DE: Aisthesis Verlag.
- Hakan, A. (1982). Dünyada ve Türkiyede akademilerin tarihçesi ve bugünkü durumu. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 15(2), 221–238.
- Heath, S. B. (1976). Colonial language status achievement: Mexico, Peru, and the United States. In A. Verdoodt & R. Kjolseth (Eds.), *Language and sociology* (pp. 49–91). Louvin: Peters.
- Huebner, T., Davis, K. A., & Lo, B. J. (1999). *Sociopolitical perspectives on language policy and planning in the USA*. Amsterdam: J. Benjamins.
- İmer, K. (2001). *Türkiye'de dil planlaması: Türk dil devrimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Joan, R. (1971). Evaluation and language planning. In J. Rubin & B. H. Jernudd (Eds.), *Can language be planned? Sociolinguistic theory and practice for developing nations* (pp. 297–302). US: East West Centre.
- Kloss, H. (1998). *The American bilingual tradition* (2nd ed.). Washington, DC: Center for Applied Linguistics and Delta Systems.
- Köprülü, M. F. (1928). *Millî edebiyat cereyanının ilk mübeşşirleri ve Divan-ı Türki-i Basit*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Leibowitz, A. H. (1974, August). *Language as a means of social control*. Paper presented at the VIII World Congress of Sociology, University of Toronto, Toronto, Canada. Abstract retrieved from <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED093168.pdf>
- Lewis, G. (2007). *Trajik bir başarı Türk dil reformu* (M. F. Uslu, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Lo, B. J. (2010). Language policy and planning. In N. H. Hornberger & S. L. McKay (Eds.), *Sociolinguistics and language education* (pp. 143–176). Bristol, UK: New Perspectives on Language and Education.
- Sadoğlu, H. (2003). *Türkiye'de ulusçuluk ve dil politikaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Schmidt, R. (1995, March). *Language policy and racial domination: Exploring the linkages*. Paper presented at the Annual Conference of the American Association for Applied Linguistics in Long Beach, California.



- Spicer, E. H. (1980). American indians, federal policy toward. In S. T. Thernstrom, A. Orlov & O. Handlin (Eds.), *Harvard Encyclopedia of American ethnic groups* (pp. 114–122). Cambridge, MA: Belknap Press.
- Şemseddin Sami (1317). *Kamûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası.
- Tongul, N. (2004). Türk harf inkılâbı. *Ankara Üniversitesi İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, s. 103–130.
- Ünaydın, R. E. (1954). *Atatürk, tarih ve dil kurumları, hâtıralar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Wiley, T. G. (1996). *Literacy and language diversity in the United States*. Washington, DC: Center for Applied Linguistics and Delta Systems.
- Wiley, T. G. (1999). Comparative historical analysis of U.S. language policy and language planning: Extending the foundation. In T. Huebner, K. A. Davis & B. J. Lo (Eds.), *Sociopolitical perspectives on language policy and planning in the USA* (pp. 17–39). Amsterdam, NL: J. Benjamins.
- Yavuz, K. (1999). *Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde Âşık Paşa'nın dil üzerine düşünceleri ve Garib-nâme'sinde o devir Türkçesi ile ilgili bazı dikkatler*. Uluslararası Eski Türkiye Türkçesi Toplantısı Bildiriler. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yelten, M. (2007). *Eski Anadolu Türkçesi sahasında yapılmış sure tefsirlerinin Türk dili açısından önemi*. Uluslararası Eski Türkiye Türkçesi Toplantısı Bildiriler. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yılmaz, M. Y. (2013). *Türk dil planlaması bağlamında Türk Dil Kurumu (1932-1951)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İstanbul.
- Yılmaz, M. Y. (2014). İşgal dönemi Türkistan'da Rus dil planlaması ve Cedid Hareketi. *Jasss Studies*, 29, 339–349.
- Korkmaz, Z. (2011). Eski Anadolu Türkçesinin Türk dili tarihindeki yeri ve yapısındaki temel nitelikler açısından genel bir değerlendirme. *Türk Dili*, 709, 39–47.





## Yahya Kemal'in Kitaplarında Yer Almayan Bazı Yazıları

### *Some of Yahya Kemal's Articles that are not Published in His Book*

Ali Şükrü Çoruk<sup>1</sup>



#### ÖZET

Şairlerin ve yazarların ortaya koyduğu edebî metinlerin tam bir külliyat hâlinde okuyucu ve araştırmacının istifadesine sunulamaması dün olduğu gibi bugün de edebiyat araştırmalarının temel problemi olmaya devam etmektedir. Çünkü çeşitli yollarla, zaman içinde şairlere ve yazarlara ait yeni bilgiler, belgeler ve metinler ortaya çıkmaktadır. Türk şiirinin önemli isimlerinden Yahya Kemal de bu şair ve yazarlardan birisidir. Yaşarken eserlerini kitap hâlinde bastırmamış olan Yahya Kemal'in yazı ve şiirleri vefatından sonra Nihad Sami Banarlı tarafından bir külliyat şeklinde neşredilmiştir. Yahya Kemal'in yakın çevresinden Nihad Sami Banarlı'nın gerçekleştirdiği bu neşriyat, gazete ve dergilerde yayınlananların dışında özellikle daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış el yazısı makale, yazı, şiir ve notları da içermesi bakımından oldukça önemlidir. Bununla beraber şairin bu külliyatta yer almayan bazı eserleri daha sonra ortaya çıkmış ve araştırmacılar tarafından yayınlanmıştır. Bu makalede Yahya Kemal'in 1920 yılında *Akşam* gazetesinde neşredilen, ancak sonradan oluşturulan külliyatında yer almayan *“(iki yıldız)”* imzalı 7 yazısı konu edilmektedir. Makalenin birinci ve ikinci bölümlerinde, elde edilen ipuçlarından hareketle bu yazıların Yahya Kemal'e ait olduğu bilgisine nasıl ulaşıldığı tartışılmıştır. Üçüncü bölümde yazılar hakkında kısa notlar hâlinde bilgi verilip, bu yazılarla Yahya Kemal'in diğer yazıları arasındaki ortak noktalar tespit edilmeye çalışılmıştır. “Metinler” bölümünde ise yazılar Latin harflerine aktararak verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Yahya Kemal, tartışma, Yusuf Ziya, Milli Mücadele, gazete

#### ABSTRACT

Failing to provide literary texts that are written by poets and authors themselves, as an oeuvre, for the benefit of its readers and researchers, still remains a fundamental problem of literary research. One of the continuing problems is that new information, documents, and texts by poets and authors arise over time through different means. Yahya Kemal, the prominent Turkish poet, is one such poet and author. His poems and letters, which were unpublished into book form while he was alive, have been posthumously published as a collection by Nihad Sami Banarlı. Such a publication from a person within Yahya Kemal's inner circle is of high importance, as it contains his hand-written articles, letters, poems, and notes that have not been published before, except the ones published in newspapers and journals. However, some of his work, which has been omitted from the said collection, has come to light and has been subsequently published by researchers. This article seeks to address the seven letters signed by \*\*, which have not been included in the collection published by Banarlı but were published in the newspaper *Akşam* in 1920.

**Keywords:** Yahya Kemal, discussion, Yusuf Ziya, War of Independence, newspaper

<sup>1</sup>Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ali Şükrü Çoruk,  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye  
E-mail: alisukrucoruk@gmail.com

Geliş tarihi/Date of receipt: 19.11.2018

Kabul tarihi/Date of acceptance: 05.12.2018

#### Atıf/Citation:

Çoruk, A. Ş. (2018). Yahya Kemal'in kitaplarında yer almayan bazı yazıları. *TUDED* 58(2), 345-373.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED496219>

## EXTENDED ABSTRACT

Failing to provide literary texts that were written by poets and authors themselves, as an oeuvre, for the benefit of its readers and researchers, still remains a fundamental problem of literary research. One of the continuing problems is that new information, documents, and texts by poets and authors arise over time through different means. The prominent Turkish poet, Yahya Kemal, is one such poet and author. His poems and letters, which were unpublished into book form while he was alive, have been posthumously published as a collection by Nihad Sami Banarlı. Such a publication from a person within Yahya Kemal's inner circle, is of high importance, as it contains his hand-written articles, letters, poems, and notes that have not been published before, except the ones published in newspapers and journals. However, some of his work, which has been omitted from the said collection, has come to light and has been subsequently published by researchers. This article seeks to address the seven letters signed by \*\*, which have not been included in the collection published by Banarlı but were published in the newspaper *Akşam* in 1920. In the first and second sections, we discuss how it was determined that the letters were written by Yahya Kemal, in line with the collated evidence. In the third section, we provide short notes about the letters and seek to identify the commonalities between the letters being examined and other letters written by Yahya Kemal. In the "Texts" chapter, we provide Latin transcriptions of the letters.

Several letters that we have analyzed in this article are important for the history of literature. Certain letters contain Kemal's responses on the debate *Dünküler-Bugünküler* (Of Yesterdays-Of Today's), which was initiated by young poets, Yusuf Ziya (Ortaç) in particular, against poets such as Yahya Kemal and Cenap Şahabettin. His letters, such as *Genç ve Yeni* (Young and New), *Güzel Yazılar* (Fine Letters), *Edebiyatta Münakaşa* (Debate in Literature), and *Edebiyatta Cehalet* (Ignorance in Literature) are crucial, as they shed light on a debate that has not been discussed much, revealing Kemal's critical side. The letters *Vatan ve Muallim Naci* (Homeland and Naci the Teacher) and *Vatan ve Abdülhak Hamid* (Homeland and Abdülhak Hamid) address the opinions of such poets regarding homeland. His letter *İki Mübariz Ruh* (Two Warrior Souls) is significant, as it indicates how his pro-National Struggle opinions were reshaped over time. As it is known, Kemal did not publish his work in book form during his lifetime, with his writings and poems posthumously published as a corpus by Nihad Sami Banarlı. This publication, produced by Nihad Sami Banarlı within the İstanbul Fetih Cemiyeti, is of great importance because it contains unpublished hand-written articles, writings, poems, and notes, except for some work that was published in newspapers and magazines. However, some of Yahya Kemal's work, which is not included in this corpus, has surfaced in the last few years and has been published by researchers. It appears that such publications will continue, especially as new findings are discovered, for Yahya Kemal in particular and for other writers and poets in general. These writings, which can be divided into two categories political and literary contain important information with regard to understanding the history of literature, as

well as understanding Yahya Kemal's world of thought. As discussed below, these writings, which we consider as a contribution to the corpus of Yahya Kemal, were written during the time of a debate that took place in the Armistice period of our literary history, which we call *Dünküler-Bugünküler* (Of Yesterdays-Of Today's). These findings are noteworthy, as they contain the opinions of Yahya Kemal, who was accused of being one of the *Dünküler* (Of Yesterdays) in literature by young poets led by Yusuf Ziya (Ortaç). His political writings are also of great importance in terms of showing how the poet's opinions, in favor of the war of independence, took shape over time.

## GİRİŞ

Aralarında tanınmış şahsiyetlerin de yer aldığı pek çok şairin ve yazarın kaleme aldığı eserlerin tam bir külliyyat hâlinde okuyucu ve araştırmacının istifadesine sunulamaması dün olduğu gibi bugün de edebiyat araştırmalarının temel problemi olmaya devam etmektedir. Öncelikle bu konuda yapılan çalışmaların ve ortaya konulan çabaların şimdiki hâlde önemli bir boşluğu doldurduğunu belirtelim. İşin tabiatı gereği böyle bir çalışmanın kendisine has birtakım zorlukları barındırdığı ortadadır. Yazarların ve şairlerin vefat ettikten sonra geriye kalan evraklarının tek elde muhafaza edilememesi, farklı kişilere ve kurumlara dağılan bu evraklardan bazılarının şans eseri gün ışığına çıkması, kişisel ve kurumsal arşivlerin henüz bütünüyle tasnif edilmemesi, kütüphanelerimizde mevcut bulunan özellikle eski yazı gazete ve dergi koleksiyonlarının tam olmaması, müstear isimler ve rumuzlar meselesi, bu konuda akla ilk gelen zorluklardan bazılarıdır.

Bilindiği üzere sağlığında eserlerini kitap hâlinde bastırmamış olan Yahya Kemal'in yazıları ve şiirleri vefatından sonra Nihad Sami Banarlı tarafından bir külliyyat şeklinde neşredilmiştir. Yahya Kemal'in yakın çevresinden Nihad Sami Banarlı'nın İstanbul Fetih Cemiyeti bünyesinde gerçekleştirdiği bu neşriyat, gazete ve dergilerde yayınlananların dışında özellikle daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış el yazısı makale, yazı, şiir ve notları da içermesi bakımından oldukça önemlidir. Bununla beraber şairin bu külliyyatta yer almayan bazı eserleri daha sonra ortaya çıkmış ve araştırmacılar tarafından yayınlanmıştır. Öyle görülüyor ki özelde Yahya Kemal, genelde ise diğer yazar ve şairlerimiz hakkında, yeni bulgular ışığında bu tarzda yayınlar yapılmaya devam edilecektir. Nitekim yaptığımız araştırmalar sonucunda kaleme aldığımız bu yazının konusunu da 1920 yılında *Akşam* gazetesinde yayınlanan ve Yahya Kemal'e ait olduğuna inandığımız, şairin külliyyatında yer almayan 7 yazı teşkil etmektedir. Siyasî ve edebî olarak ikiye ayırabileceğimiz bu yazılar gerek edebiyat tarihi açısından gerekse Yahya Kemal'in düşünce dünyasını daha iyi anlamak adına önemli bilgiler içermektedir. Aşağıda tartışılacağı üzere, Yahya Kemal külliyyatına katkı olarak gördüğümüz bu yazılardan bazıları edebiyat tarihimizde Mütareke döneminde yaşanan ve adına "Dünküler-Bugünküler" diyebileceğimiz bir tartışma sırasında yazılmıştır. Dolayısıyla bunlar, başını Yusuf Ziya (Ortaç)'ın çektiği gençler tarafından "Dünküler"den biri olarak suçlanan Yahya Kemal'in edebiyat hakkındaki düşüncelerini içermesi bakımından dikkate değer niteliktedir. Siyasî içerikli yazılar ise şairin Millî Mücadele lehindeki fikirlerinin zaman içinde nasıl şekillendiğini göstermesi açısından mühimdir.<sup>1</sup>

Hemen söyleyelim ki sözünü ettiğimiz yazılarda imza yoktur ve imza yerine \*\* işareti konulmuştur. Mütareke ve işgal İstanbul'unun zor şartları altında, gazetelerde imza yerine sıklıkla rumuz ve işaret kullanıldığı bir dönemde neşredilen bu yazıların Yahya Kemal tarafından yazıldığına dair kanaate ise aşağıda görüleceği üzere gazete taramalarından elde ettiğimiz bilgi kırıntılarını bir araya getirerek ulaştık. Elbette hükme varırken bu

1 Bu çalışma sırasında yardımlarını gördüğüm meslektaşım Arş. Gör. Sevim Güldürmez'e teşekkür ederim.

yazılarla şairin diğer yazılarını gerek konu gerekse üslup yönüyle mukayese edip sonuca gitmeyi ihmal etmedik. Makalenin ekinde ise Yahya Kemal'e ait olduğunu düşündüğümüz yazıları Latin alfabesine aktardık.

## 1. Mütareke Döneminde Garip Bir Edebiyat Tartışması: Dünküler-Bugünküler

Yahya Kemal'in bu makaleye zemin teşkil eden *Akşam*'daki yazılarından haberdar olmamız Mütareke döneminde yaşanan bir edebî münakaşa vesilesiyledir. Başlı başına bir makale konusu olan ve 1929 yılında yaşanan "Putları Yıkıyoruz" hareketinin bir benzeri niteliğindeki bu münakaşanın ana hatları şöyledir: Mütareke döneminde, aralarında Yusuf Ziya (Ortaç), Halit Fahri (Ozansoy) ve Orhan Seyfi (Orhon)'un bulunduğu bir grup genç şair bir araya gelerek eserlerini *Birinci Kitap*, *İkinci Kitap*<sup>2</sup> şeklinde neşretmeye başladılar. Genç şairlerin bu teşebbüsü olumlu karşılandığı gibi birtakım tenkitlere de maruz kalır. Genç şairlere yöneltilen eleştirilerin ortak noktası ülkenin yaşadığı meselelere duyarsız kalarak çok ferdi konular etrafında şiirler yazmaları, dil konusunda yaptıkları hatalardır. Özellikle kendilerinden önceki nesil tarafından dile getirilen bu tenkitler başta Yusuf Ziya olmak üzere genç şairler tarafından tepkiyle karşılanır. Arkadaşlarının bir anlamda sözcülüğünü yapan Yusuf Ziya modernlik içinde bir Dünküler-Bugünküler yani eskilik-yenilik tartışması başlatır. Yusuf Ziya'nın önce ima yoluyla daha sonra da açıkça isim vererek hedefine aldığı ve "Dünküler" olarak nitelediği isimler Cenap Şahabettin, Ahmet Haşim ve Yahya Kemal'dir. Ona göre miadlarını dolduran bu isimlerin yerlerini yenilere yani "Bugünküler"e bırakmaları gerekir.<sup>3</sup> 1920 yılının ikinci yarısında alevlenen tartışma sırasında bizim konumuzla alakalı olarak *Akşam* gazetesinde isim belirtilmeden yenileri eleştiren yazılar çıkmaya başlar. O dönemde *Alemdar* gazetesinin "edebî nüsha"sını hazırlayan Yusuf Ziya bu yazıların Yahya Kemal tarafından yazıldığını öğrenir ve tartışmada önemli bir mevzi kazanmak adına Yahya Kemal'i zor duruma düşürmek için harekete geçer. Aşağıda temas edeceğimiz bir tertip doğrultusunda Yahya Kemal'in yazdığı ve söylediği şiirlerin Fransız şairlerden çalıntı olduğuna inanan Yusuf Ziya, "Akşam gazetesi muharrir-i edebîsi Yahya Kemal Bey'in bütün edebî kıymetini tahlil ve Fransız edebiyatından aynen tercüme ederek şiir namı altında ortaya attığı mısraların asıllarını ihtiva eden" bir yazı ile Yahya Kemal'e karşılık vermeyi düşünür.

- 2 Şairler, *Birinci Kitap*, *İkinci Kitap* başlıklarıyla her ay bir kitap neşretmeyi hedeflemişlerdir. *Birinci Kitap* Ocak 1920'de çıkmıştır. Bununla beraber *Beşinci Kitap*'tan sonra yayın periyodunda aksamalar olmuş, *Altıncı Kitap* Temmuz 1920'de, *Yedinci Kitap* Aralık 1920'de, son kitap olan *Sekizinci Kitap* ise Şubat 1921'de neşredilmiştir. Orhan Seyfi, Halit Fahri, Yusuf Ziya, Faruk Nafiz, Halide Nusret ve Nazım Hikmet, az da olsa hikâye ve tiyatro metinlerinin de yer aldığı bu kitaplarda şiirleri yayınlanan başlıca şairlerdir.
- 3 Bu edebiyat tartışmasında "Yeniler"ın yanında yer aldığı anlaşılan *Alemdar* gazetesi haftada bir kez neşrettiği "Edebî Nüsha"sıyla sayfalarını genç şairlerin ürünlerine ve değerlendirme yazılarına açar. "Edebî Nüsha"yı yöneten muharrir ise gençlerin sözcüsü durumundaki Yusuf Ziya'dır. Yusuf Ziya "Dünküler" olarak nitelendirdiği şairleri gerek yazılarında gerekse yaptığı röportajlarda eleştirir. Bu yazıların ilkinde yer alan "Bilhassa bizim gibi gıdası az çok hayal olan bir millete Yahya Kemal'in yeni bir mısraı Varşova'nın sukutundan ziyade mühim bir dedikodu mevzuudur... Maksudım ne otuz sene evvel köhne hücumların kademelerine basarak yükselen dünkü nesle ta'rızdır, ne de onlardan gelecek hücumlara karşı susmaktır... Şüphesiz fikrimiz ve hissimiz ilk gıdayı onlardan aldı. Fakat unutmamalıdır ki bir de bugün var, bugünküler var." cümleleri "Dünküler" karşısında nasıl bir tutum sergileyeceklerini önceden haber vermektedir. (Bkz. "Başlarken", *Alemdar*, nr. 2899-599, 14 Ağustos 1920, s. 3.)

*Alemdar* gazetesi Yusuf Ziya'nın bu konuda kaleme aldığı makalenin 16 Teşrinievvel (Ekim) 1920 tarihli nüshasında yayınlanacağını bir gün önceden ve birinci sayfadan okuyucularına duyurur.<sup>4</sup> Yusuf Ziya'nın yazısı ertesi günkü *Alemdar*'da çıkar. Ancak yazıda, ilânda sözü edilen husus yani Yahya Kemal'in Fransız şairlerden "aynen tercüme ederek" aldığı mısralarla ilgili bir bahis yer almaz. Bununla beraber bizim açımızdan çok önemli bir noktaya işaret eder: Yusuf Ziya yazısında edebî ağırlıklı olmak üzere *Akşam* gazetesinde neşredilen ve imza yerinde "\*\*\*, mim, elif \*\*\*" işaretleri bulunan yazıların çoğunluğunun Yahya Kemal'e ait olduğunu iddia eder.<sup>5</sup> Nitekim bu iddia aşağıdaki açıklamasında da göreceğimiz üzere Yahya Kemal tarafından yalanlanmayacaktır.<sup>6</sup>

*Alemdar* gazetesinde kendisi hakkında çıkan ilân ve Yusuf Ziya'nın ertesi gün neşredilen yazısı hakkında *Akşam* gazetesine bir mektup gönderen Yahya Kemal oldukça mizahî bir dille olanlardan haberli olduğunu kuvvetle bize hissettirir. *Akşam* gazetesinde 17 Teşrinievvel (Ekim) 1920'de neşredilen mektubunda, yaptığı intihaller dolayısıyla edebiyat dünyasında olumlu bir şöhrete sahip olmamakla suçladığı Yusuf Ziya'yı dolandırıcı roman kahramanı "Arsen Lüpen"e benzeten Yahya Kemal, kendinden emin bir şekilde, yazdığı şiirlerin "Fransızcada veya diğer bir lisandaki asıllarını *Alemdar* gazetesi ne gelecek hafta, ne öbür hafta, hiçbir hafta neşredemeyecektir" diyerek böyle bir edebiyat oyununda düştüğü durumdan dolayı Yusuf Ziya ve *Alemdar* gazetesiyle alay eder.<sup>7</sup> Kuşkusuz bu kendinden emin meydan okuma karşısında Yusuf Ziya'nın yapacak fazla şeyi yoktur.

4 *Alemdar* gazetesinde konuyla ilgili olarak yayınlanan ilânın tam metni şöyledir: "Aynı zamanda bu nüshamızda [16 Teşrinievvel] genç nesle "cahil" diyen *Akşam* gazetesi muharrir-i edebîsi Yahya Kemal Bey'in bütün edebî kıymetini tahlil ve Fransız edebiyatından aynen tercüme ederek şiir namı altında ortaya attığı mısraların asıllarını ihtiva eden Yusuf Ziya Bey'in çok meraklı ve şayan-ı dikkat bir makalesi bulunacaktır." (*Alemdar*, nr. 2957-657, 15 Teşrinievvel (Ekim) 1920, s. 1).

5 Yusuf Ziya bu yazısında Yahya Kemal'in kişiliğini ve sohbet ortamında söylediği bazı sözleri tariz maksadıyla vermekle yetinir. Yazının bizim açımızdan önemli tarafı *Akşam*'da yayınlanan ve bu yazının konusu olan yazılarla ilgili yaptığı açıklamadır: "Birkaç zamandan beri *Akşam* gazetesinde güya edebî bir kanaatin muhtelif mevzular üzerindeki hareketi gibi gözükmeğe isteyen makaleler bunlardan başlıcasıdır (...) Biz cevabımızı istediğimiz gibi verebilmek için söyleyelim ki \*\* mim, bir elif iki yıldız imzalarını taşıyan bu şifreli makalelerin ekserisi Yahya Kemal Bey tarafından yazılmaktadır." (Yazı için bkz. "Hücum Karşısında-1", *Alemdar*, nr. 2958-658, 16 Teşrinievvel (Ekim) 1920, s. 3.)

6 Yusuf Ziya'nın bu iddiasının Yahya Kemal tarafından yalanlanmaması dikkat çekicidir. Bununla beraber *Akşam* gazetesinde bizim tarama yaptığımız dönemde imza yerinde "mim" işareti olan bir yazıya rastlamadığımızı ifade edelim. Ayrıca 6 Teşrinievvel (Ekim) 1920 tarihli ve "elif \*\*\*" işaretli tek yazının ise Ahmet Haşim tarafından yazıldığını belirtelim. (Bkz. "Paris Görmüş Bir Zat", *Ahmet Haşim-Bütün Eserleri III*, Haz. İnci Enginün-Zeynep Kerman, TDK Yayınları, İstanbul 1991, s. 117-119)

7 Daha önce Adnan Akgün tarafından yeni harflerle neşredilen (bkz. Agm, s. 95) mektubun konumuzla ilgili kısımlarını aşağıya alıyoruz.

"Cuma günü [15 Teşrinievvel] çıkan *Alemdar* gazetesinin baş sahifesinde şöyle bir ilân gördüm 'Yarın çıkacak olan edebî nüshamızda ... Yahya Kemal Bey'in bütün edebî kıymetini tahlil ve Fransız edebiyatından aynen tercüme ederek şiir namı altında ortaya attığı mısraların asıllarını ihtiva eden Yusuf Ziya Bey'in çok meraklı ve şayan-ı dikkat bir makalesi bulunacaktır'.

Ferdası gün *Alemdar*'a baktım, 'aynen tercüme ederek ortaya attığım mısraların asılları' yok, bir yaygara sütünü vardı. Bu işâayı vaat eden Yusuf Ziya Bey'e birçok muharrirlerden ve bendenizden el çabukluğuyla piyes mevzuu ve şiir mazmunu aşırırmaktaki maharetine nisbetle 'hece vezninin Arsen Lüpen'i diyorlar (...) *Alemdar* gazetesinin karilerini gelecek haftaya intizardan kurtarmak için arz ederim ki imzomla neşrettiğim



Yusuf Ziya'nın *Alemdar*'da ilân edilen konuya girememesine gelince, genç şair bu konuda Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi talebelerinin tabiri caizse bir oyununa gelmiştir. Şöyle ki, matbuatta "Dünküler-Bugünküler" tartışması başlatan ve "Dünküler"e yüklenen Yusuf Ziya'ya, hocaları Yahya Kemal ve Cenap Şahabettin'i eleştirdiği için Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi öğrencileri bir oyun tertip ederler. Maksatları hocaları hakkında dönemlerini tamamladıkları yönünde eleştirel yazılar yazan Yusuf Ziya'nın Batı edebiyatına olan nüfuzunu ölçmek, dolayısıyla bu konudaki "cehaletini" ortaya koymaktır. Buna göre içeriklerinden bazıları Yahya Kemal'in tanınmış birkaç mısraını ve beytini Fransızcaya çevirirler ve bunların karşısına şairin çok önemseydiği José Maria de Heredia, Henri de Régnier, Maurice Maeterlinck gibi Fransız ve Batılı şairlerin isimlerini koyarak Yahya Kemal'in yazdığı ve söylediği şiirlerin çoğunun Batılı şairlerden tercüme olduğu şeklindeki bir notu bir şekilde Yusuf Ziya'ya ulaştırırlar. Yusuf Ziya'nın daha sonra neşredeceği bu notta anladığımızı göre Batılı şairlerin isimleri ile şiirler birbirine karıştırılarak iş daha da içinden çıkılmaz bir hâle getirilmiştir.<sup>8</sup> Bu notu eline geçiren ve "Dünküler"i eleştirmek konusunda eline çok önemli bir fırsat geçtiğini düşünen Yusuf Ziya vakit geçirmeden *Alemdar* gazetesinde yukarıda sözünü ettiğimiz ilânın çıkmasını sağlar. Ancak kısa süre sonra bunun tipik bir "asparagas" haber olduğunu öğrenir, fakat iş işten geçmiştir. Dolayısıyla Yahya Kemal hakkındaki yazıyı gazetede ilân ettiği şekilde yazamaz. Kısa sürede gazetelere yansıyan konu edebiyat tarihimiz açısından ilginç, bir o kadar da gülünç bir hâl alır. Şunu da söylemek gerekir ki olayların gidişatından ve yazılanlardan bu tertibin içinde Yahya Kemal'in de olduğu anlaşılmaktadır.<sup>9</sup>

beş on ufak tefek manzumenin Fransızcada veya diğer bir lisandaki asıllarını *Alemdar* gazetesine ne gelecek hafta, ne öbür hafta, hiçbir hafta neşredemeyecektir." ("Yahya Kemal Bey'in Mektubu", *Akşam*, nr. 742, 17 Teşrinievvel (Ekim) 1920, s. 3).

- 8 Yusuf Ziya'nın Batı şiiri karşısındaki dikkatini ölçmek için hazırlanan ve yazar tarafından 23 Teşrinievvel (Ekim) 1920 tarihinde *Alemdar* gazetesinde (nr. 2958-658, "Hücum Karşısında-2", nr. 2958-658, s. 3) yayınlanan notta yer alan şu ibare bunlardan birisidir: "Henri de Régnier'in *Les Syrtes*'inin 132. sayfasındaki 'Angelos' manzumesinden...". Hâlbuki *Les Syrtes* Henri De Régnier'in değil Jose Moreas'ın eseridir ve 98 sayfadır. Ayrıca kitapta böyle bir şiir yoktur. Bundan başka Yahya Kemal'in Heredia'dan tercüme ettiği ve öğrencisi Mustafa Nihad Özön'ün bu tartışma sırasında belirttiği üzere (Bkz. "Edebî Bir Mudhike", *Dersaadet*, nr. 100, 23 Teşrinievvel (Ekim) 1920, s. 3) Dârülfünûn'daki derslerinde işlediği, ancak muarızları tarafından daha sonraki dönemde intihalle suçlanmasına sebep olan meşhur mısra da (Les déesses de marbre et les héros d'airain/ Ve kahramanları tunç alihâti mermerden) bu notun hemen başında yer almıştır. Muhtemelen Yahya Kemal'in öğrencileri (Acaba aralarında Ahmet Hamdi Tanpınar da var mıydı?) Yusuf Ziya için başında şüphelenmesin diye böyle bir yola gitmiş olabilirler. Notta yer alan diğer örnekler ise Yahya Kemal'in kendi mısraları ile bunların Fransızca tercümeleleridir. Başka bir deyişle bu mısraların notta adı verilen Fransız şairleriyle ilgisi yoktur. Bununla beraber böyle bir tertibin Yusuf Ziya kadar olmasa bile Yahya Kemal'e de zarar verdiği, Heredia'dan tercüme ettiği ancak telif gibi gösterilen yukarıdaki mısraın kendi mısraymış gibi algılanmasına yol açtığı açıktır. Kısaca temas ettiğimiz bu konuyu ilerde müstakil bir yazı hâlinde ele almayı düşündüğümüzü burada belirtelim.
- 9 Tartışma sırasında Yahya Kemal'in tarafını tuttuğu anlaşılan *Dersaadet* gazetesinde çıkan bir yazıda Yusuf Ziya'ya tertip edilen oyun edebî bir eğlence, komedi şeklinde değerlendirilir. (Bkz. "Edebî Bir Mudhike", *Dersaadet*, nr. 97, 20 Teşrinievvel (Ekim) 1920). Yahya Kemal'in fakülte'deki öğrencilerinden Mustafa Nihad (Özön)'ün yine aynı gazetede, Yusuf Ziya'ya hitaben aynı başlıkla çıkan yazısında ise konu hakkında oldukça

Kendisine oynanan bu oyun karşısında çok zor duruma düştüğü anlaşılan Yusuf Ziya, Yahya Kemal'in *Akşam*'da yayınlanan "Mektup"una cevap niteliğinde olarak *Alemdar* gazetesinde yazdığı yazıda kendisini savunmak adına şair hakkında o dönemde dile getirilen eleştirileri tekrar etmekle yetinir: 1912'de Paris'ten döndükten sonra edebiyat çevrelerinde kendisi etrafında büyük beklenti oluşmasına rağmen şairin bu beklentiyi boşa çıkarması, az şiir yazması eleştirilerinin odak noktasıdır. Hemen söyleyelim ki Cumhuriyet döneminde de dile getirilecek olan bu eleştirilerin özünü şairin "mükemmeliyetçi" bir şiir anlayışıyla hareket etmesi oluştursa da Yahya Kemal estetiğinde bu durumun karşılığı hâliyle yoktur. Dolayısıyla Yusuf Ziya'nın bu eleştirileri tekrar gündeme getirerek düştüğü zor durumdan kurtulmaya çalıştığı açıktır. Bununla beraber bu olaydan şahsı adına bir ders çıkardığını da açık yüreklilikle ifade etmesi dikkat çekicidir: Yazısının sonunda, Yahya Kemal'in Fransız şairlerinden intihal yaptığı yolunda kendisine ulaştırılan ve kendisini müşkül bir duruma sokan metinden alıntılarını okuyucuyla paylaşarak, ünlü polisiye yazarı Arthur Conan Doyle'un romanlarındaki entrikaları aratmayacak derecede tertip edilen bu oyunun kendisi açısından bir ders niteliği taşıdığını itiraf eder ve bundan sonra daha dikkatli olacağını altını çizer.<sup>10</sup>

Yusuf Ziya'nın Yahya Kemal'e duyduğu kırgınlığın hatta kızgınlığın bu satırlarla sınırlı kalmadığını görüyoruz. Şairin daha sonra kaleme alacağı *Portreler*<sup>11</sup> kitabında Yahya Kemal'le ilgili yaptığı ağır değerlendirmelerde yukarıda ele aldığımız hadisenin büyük payı olduğunu düşünebiliriz. Nitekim Yahya Kemal vefat ettikten sonra yapılan özel hayat kaynaklı bu değerlendirmeler Yahya Kemal eleştirisi söz konusu olduğunda özellikle popüler kültürde dikkate alınmaya devam etmektedir.

## 2. Yahya Kemal ve *Akşam* Gazetesi

Sözünü ettiğimiz yazıların Yahya Kemal'e ait olduğunu gösteren en önemli kriterlerden birisi de bir dönem *Akşam* gazetesinin ortaklarından olan Falih Rifki Atay'ın ifadeleridir. Falih Rifki, Mütareke dönemi hatıralarını anlattığı "Mondros" yazısında 1918 başlarında çıkmaya başlayan *Akşam* gazetesinin Mondros Mütarekesi'nden sonra şirketleşmeye gittiğini ve ortaklar aradığını, kendisiyle beraber başta Yahya Kemal'in de gazeteye ortak olacağını ancak şairin sonradan vazgeçtiğini söyler.<sup>12</sup> O dönemde Falih Rifki ile arası gayet

---

ayrıntılı bilgiler vardır (Bkz. "Edebî Bir Mudhike", nr. 100, 23 Teşrinievvel (Ekim) 1920, s. 3). O dönemde Yahya Kemal'e yakınlığıyla bilinen Mustafa Nihad'ın yazısı mahiyeti itibarıyla içeriden, yani bu edebiyat olayının müretteplerinden birisi tarafından yazıldığı hissini uyandırmaktadır. Bu ise işin içinde Yahya Kemal'in de olduğu, öğrencilerin en azından onun onayıyla hareket ettiği yönündeki kanaatimizi güçlendirmektedir.

10 Yusuf Ziya'ya göre bu yaşananların özeti şudur: "Yalnız bir şey kazandık ki 'Conan Doyle'un romanlarındaki zabıta entrikalarını andıran bu usul-ı hareketin edebiyat sahasına da mahirane tatbik edilebileceğini öğrenmektir. Bu vukuf ile bundan sonra gözümüzü daha iyi açacağız." (Bkz. "Hücum Karşısında-2", *Alemdar*, nr. 2958-658, 23 Teşrinievvel 1920, s. 3).

11 Yusuf Ziya Ortaç, *Portreler*, "Yahya Kemal", İstanbul 1960, s. 137-141.

12 "O sırada *Akşam* gazetesinin bir şirket yapmak istediğini işitiyordum. Gazete Necmeddin Sadık'ın, Kâzım Şinasî'nin ve Ali Naci'nin idi. Yeni şirkette benim, Yahya Kemal'in, Fazıl Ahmet'in ve Rifat Müeyyet'in hisselerimiz olacaktı. Nihayet Yahya Kemal, Fazıl Ahmet aradan çıktılar. Biz dört kişi avuç kadar mütareke

iyi olan Yahya Kemal<sup>13</sup> gazeteye ortak olmamakla beraber yazı vererek *Akşam*'a katkıda bulunmuştur.<sup>14</sup> Ağırlıklı olarak 1920 yılında yazılan bu yazıların büyük kısmının \*\* işaretiyle neşredildiğine inanıyoruz. Şunu da hemen belirtmek gerekir ki Yahya Kemal bu konuda tek değildir. İstanbul'da Millî Mücadele'yi destekleyen gazetelerden birisi olan ve bu yüzden Damat Ferit hükümeti tarafından takip edilen *Akşam*'da neşredilen yazıların çoğunda imza yerine bazen " \* " bazen " \*\* " bazen de " \*\*\* " işaretleri kullanılmıştır. Nitekim 1920 yılının yaz aylarında üç ay hapis yatan Falih Rifkî'nin pek çok yazısı da hapisten sonra bir müddet bu türlü çıkmıştır. Bununla beraber *Akşam* gazetesinde \*\* işaretiyle neşredilen bütün yazıların Yahya Kemal'e ait olduğunu düşünmek mümkün değildir. Çünkü bu yazılardan bazıları Yahya Kemal'in bildiğimiz konu yelpazesinin ve üslubunun dışında yazılardır. Bazıları da Avrupa'dan gönderilmiştir. Dolayısıyla Yahya Kemal'e ait olduğunu düşündüğümüz \*\* imzalı yazıları tespit ederken meseleye etraflıca baktığımızı ve zorlandığımızı ekleyelim.

Aralık 1920 tarihinde *Akşam*'da bir müddet başyazarlık yapan şair, "Şarka Destek", "Tevekkül", "İnsanlara ve Mermerlere Merhamet", "Bir Vakıf" ile "Saatimiz Geri" başlıklarını taşıyan ve 16-21 Aralık 1920 tarihlerinde yayınlanan bu yazılarda açıkça "Yahya Kemal" imzasını kullanmıştır.<sup>15</sup> Ancak yine *Akşam* gazetesinin 15 Aralık 1920 tarihli birinci sayfasında yer alan ve imza yerine tıpkı daha sonra *İleri*'de yazacağı bazı yazılarda olduğu gibi \*\* işareti bulunan "İki Mübariz Ruh" yazısının da gerek içerik gerekse üslup açısından diğerleriyle paralellik gösterdiği için Yahya Kemal tarafından yazıldığını düşünüyoruz. Ayrıca bu yazının *Akşam*'da Yahya Kemal imzasıyla yazdığı yazıdan bir gün önce yazılmış olması da bu görüşümüzü kuvvetlendirmektedir.

Yahya Kemal yazılarında imza yerine \*\* işareti koyma tavrını *Akşam*'dan sonra yazdığı *İleri* gazetesinde de sürdürmüştür. Şairin Şubat-Mart 1921 tarihlerinde *İleri* gazetesinde yazdığı başmakalelerin çoğu bu nevidendir. 1921 Şubat ayında neşredilen "Bebek Şamandırısı" ve "Siyasiler" başlıklı yazılarında "Yahya Kemal" imzasını kullanmış, sonrasında aynı günlerde aynı gazetede yazdığı "Tecrübe ve Hüküm", "Onun Sesi", "Bir Düşünce", "Tül-i Emel", "İki Yol", "Yuvaya Dönüş" ve "Bir Tekzip" yazılarında ise imza yerine \*\* işaretini tercih etmiştir. Sonuna \*\* konulan bu yazılar daha sonra Nihad Sami Banarlı tarafından *Eğil Dağlar* kitabına alınmıştır.

*Akşam*'ını çıkarmaya başladık." (Falih Rifkî Atay, "Mondros", *Eski Saat*, Yeni Baskı, Ankara 1998, s. 66-67).

- 13 Sonraları araları açılacak olan Yahya Kemal ile Falih Rifkî'nin savaş yıllarında ve Mütareke'nin başlarında oldukça sıkı dost olduklarını görüyoruz. Hatta Yahya Kemal bu dönemde ara sıra Falih Rifkî'nin Saraçhanebaşı'ndaki evinde kalmaktadır. Hatıralarından öğrendiğimize göre Yahya Kemal, İstanbul'un 16 Mart 1920 tarihinde İngilizler tarafından işgal edildiği gün Falih Rifkî'nin misafiridir. (Yahya Kemal, "16 Mart", *Tarih Musahabeleri*, II. Baskı, İstanbul 1991, s. 41-42).
- 14 Falih Rifkî'nin *Akşam* gazetesinin bir dönemiyle ilgili aşağıdaki ifadesi özellikle edebiyat tarihimiz açısından önemli olan ve *Akşam*'da yayınlanan pek çok yazının kimler tarafından yazıldığı problemiyle bizi baş başa bırakmaktadır. "Akşam'da ilk günün fıkraları imzasızdır. Çünkü herkes yazardı. Bir aralık Yahya Kemal, ben birlikte birkaç fıkra yazdık" Age, s. 67.
- 15 Sözüünü ettiğimiz bu yazılar Adnan Akgün tarafından yeni yazıya çevrilerek yayınlanmıştır. ("Yahya Kemal'in Kitaplarına Girmemiş Yazıları", *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası III*, İstanbul 1988, s. 94-107).

### 3. Yazılarla İlgili Kısa Notlar

Yahya Kemal'e ait olduğunu düşündüğümüz ve işin tabiatı gereği bu konuda her türlü değerlendirmeye açık olduğumuz yazılara gelince; bunlardan ilki *Akşam* gazetesinde "Genç ve Yeni" başlığıyla 24 Eylül 1920 tarihinde neşredilmiştir. Bu yazı Yusuf Ziya ve arkadaşlarının, aralarında Yahya Kemal'in de bulunduğu şairler grubuna açtıkları kampanyada Yahya Kemal cephesinden verilen ilk cevap niteliğini taşımaktadır. Yeni karşısında her zaman ihtiyatlı olduğunu bildiğimiz<sup>16</sup> Yahya Kemal bu yazısında gazete ve dergilerdeki isim bolluğuna dikkat çekerek bu durumun edebiyat ve okur açısından menfi taraflarına işaret etmektedir. "Yirmi beş sene ancak bir neslin inkişafına müsait bir devre addolunurken bizde yirmi beş senede belki birbiri arkasından on nesil türedi" diyen şair kendilerini yetiştirmeden, aceleyle çok erken yaşta gazete ve dergi sütunlarında boy gösteren şairlerin önceki neslin ağırbaşlı ediplerine alışmış halk tarafından "çocuk" olarak nitelendirildiklerini belirtir. Modern zamanların eğilimine uyup moda tabirle "Genç ve Yeni" etiketiyle ortaya çıkan isim ve eserlerin bolluğuna rağmen halk bunlara iltifat etmemekte, hürmet göstermemektedir. Bunun sebebi ise halkın edebî zevk bakımından yeni şairlerden "daha yüksek bir seviyede" bulunmasıdır. Neticede ortalama bir beğeni seviyesine hitap etmeyen bu eserler halkta edebiyata karşı "tiksinme" uyandırmaktadır. Yahya Kemal'e göre modayı esas alan gelip geçici eğilimlerin ortaya çıkardığı bu olumsuz manzara karşısında genç şair ve yazarların yapması gereken şey modanın cazibesine kapılmamak, kendisini yetiştirmektir. Çünkü "Bir milletin tahassüsü ve tefekkürü ancak rüşte ermiş mütehasşis ve mütefekkirlerin eserleri ile doyar."

"Güzel Yazılar" (nr. 726, 1 Ekim 1920) başlığını taşıyan yazı ise sultanilerde edebiyat öğretmenliği yapan Süleyman Şevket Bey'in aynı adla tertip ettiği antolojiyi konu edinmektedir. Yahya Kemal yazısında böyle bir gayreti alkışlamakla beraber Süleyman Şevket Bey'in antolojide yer alan şiir ve düzyazıların seçiminde dikkatsiz davrandığı fikrindedir. Yeniye mesafeyle yaklaşan, edebiyatı bir bütün olarak değerlendiren ve o günlerde sık sık dile getirilen "Avrupalılaşmazdan evvelki edebî parçalarla yeni neslin çocuklarını terbiye edemeyiz" düşüncesinin karşısında olan Yahya Kemal'e göre bir milletin edebiyatını son yıllarda verilmiş, henüz tenkit süzgecinden geçmemiş eserlerden hareketle tanımlamaya çalışmak yanlıştır. Antolojide yer alan ürünlerin "onda dokuzu"nu son yıllarda gazete ve mecmualarında yayınlanmış eserler arasından seçen, bunu yaparken "bugünkü Avrupa kafasıyla" hareket etmeyen Süleyman Şevket Bey de "müntahabât kitaplarından yedi yüz senelik Türk nesir ve nazmını kov[mak] ve Türk edebiyatını bu son zavallı devrimizin yazılarına bir inhisar gibi bahşetmek]" yanlıştır.

Yahya Kemal'in antolojinin başarısızlığına örnek olarak üzerinde durduğu örnek metnin ise yaklaşık bir yıl önce "Viranbağ" şiirini eleştiren Ali Canip [Yöntem]'e ait olması ise dikkat çekicidir.<sup>17</sup>

16 Eskiyle tamamen irtibatını koparmış "yeni"ye daima kuşkuyla bakmış olan Yahya Kemal'in bu konuda yazdığı bazı yazılara örnek için bkz. "Düşünceler", *Edebiyata Dair*, V. Baskı, İstanbul, 2005, s. 45-47; "Sade Bir Görüş", s. 51-58).

17 Yahya Kemal'e ait olduğunu düşündüğümüz bu yazının kendisine daha önce Ali Canip ve Celâl Sahir

“Edebiyatta Münakaşa” yazısı (nr. 730, 5 Ekim 1920) Tanzimat sonrasında ortaya çıkan ve hâlihazırda devam eden dil ve gramer temelli tenkit anlayışının eleştirisidir. Zaman zaman kendisi de dil konusunda eleştiriye uğrayan şair, fikirden ve ilimden yoksun, şahsî meselelerin öne çıktığı bu tarz tenkit anlayışının “inkırâz” devirlerine mahsus olduğunu düşünür ve edebiyatın gelişimine hiçbir katkı yapmadığını savunur. Yazı ele aldığı konu açısından bir bakıma “Genç ve Yeni” ile “Güzel Yazılar”ın devamı niteliğindedir.

10 Ekim 1920 tarihinde neşredilen “Edebiyatta Cehalet” başlıklı yazı ise Yusuf Ziya ve arkadaşlarının tepkisini çeken ve yukarıda sözünü ettiğimiz tartışmayı başlatan, hatta Yahya Kemal ve Cenap Şahabeddin’in tarafını tutan Dârülfünûn gençlerinin Yusuf Ziya’ya oynadıkları oyuna ilham veren yazı olarak öne çıkmaktadır. Edebiyatta cehalet ile iftihar etmenin felsefî arka planına vurgu yapan, bunun büyük şairlere ve sanatkârlara mahsus bir tavır olduğunu dile getiren Yahya Kemal, “Edebiyatta cehaletin şerefini, kitaplardan hayata, o renklerden tabiata rücû etmeyi şiar edinen son asır Frenk şairleri ilân ettiler. Bu şiarı bizim şiirimize Abdülhak Hâmid nakletti.” diyerek bir anlamda hayattan ve tabiatın ilham alan romantiklere gönderme yapar. Şaire göre, kitaplarda anlatılan bilgiye güvenmeme, önceki bilgileri reddetme, hayatı bizzat bireysel tecrübenin ışığında öğrenme ve sanata aktarma anlayışının sonucu olarak özellikle bazı romantiklerin sıklıkla dile getirdiği cehaletle iftihar etme yaklaşımı Türkiye’de özellikle genç şairler tarafından yanlış anlaşılmıştır. Cehaletle övünen büyük sanatkârlar bu noktaya gelene kadar çok şey okumuşlardır. Peki yeninin büyüüne ve çekiciliğine kapılan genç şairler cehaletle iftihar eden sanatkârları ne derece tanımaktadırlar? Onların eserleri, ilham kaynakları ve dönemleri hakkında yeterince bilgi sahibi olduklarını söylemek mümkün müdür? “Nedim’in Arapça, Nefî’nin Fârisî bildiği kadar, örneği Garp olan bugünkü nesil Fransızca biliyor ve Garp âlemini ihata edebiliyor mu?” Yahya Kemal’in yazı boyunca bazen alttan alta bazen de açıkça sorduğu bu sorulara verdiği cevap elbette olumsuzdur. Çünkü her bakımdan eksik yetişen ve kendi tarihini bilmeyen gençler ilim irfan yönüyle reddettikleri Divan şairlerinin çok gerisindedirler. Yazının sonunda ise Yusuf Ziya ve arkadaşlarına hece üzerinden getirdiği eleştiri oldukça dikkat çekicidir: “O kadar sade-dil görünen Yunus Emre’nin hece vezninde yazdığına bakmamalı: Onun hece veznindeki felsefe ve istihzasını bugünkü şairlerimiz heceleyemezler bile.” Özellikle bu son cümlelerin heceyle şiir yazan Yusuf Ziya ve arkadaşlarını son derece öfkeliendirdiği açıktır.

---

tarafından yöneltilen eleştirilere bir cevap olarak yazıldığını düşünüyoruz. Ali Canip, *Nedim* mecmuasında (nr. 5, 13 Şubat 1919, s. 66-67. Ayrıca bkz. Prof. Ali Canip Yöntem’in *Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*, Haz. Ahmet Sevgi-Mustafa Özcan, Konya 2005, s. 66-67) yazdığı “Yeni Vezinde İlk Şiir” başlıklı bir yazıda “Viranbağ” şiirini, “mantığa, fikre, hatta akıl ve izana” aykırı bulur ve Yahya Kemal ile alay eder. Yahya Kemal ise yukarıda ele aldığımız yazısında Ali Canip’in antolojide yer alan “Gurub” (Güzel Yazılar, C. 1, İstanbul 1920, s. 105) şiirini “bir acemi karalaması” şeklinde değerlendirir ve böyle bir metni kitabına aldığı için Süleyman Şevket Bey’i eleştirir. Yahya Kemal, yazının sonunda yer alan “Hamiş”te ise antolojiden bağımsız olarak yaklaşık üç hafta önce kendisini eleştiren ve lisanını “kusurlu” bulan Celâl Sahir’i yine lisan üzerinden hedef alır. (Bkz. Yusuf Ziya, “Celâl Sahir Bey’le Konuştum”, *Alemdar*, nr. 626-2926, 11 Eylül 1920).

15 Aralık 1920'de yayınlanan "İki Mübariz Ruh" yazısı ise Yahya Kemal'in aktüel gelişmeleri Osmanlı tarihinden hareketle değerlendirdiği siyasi nitelikli bir yazıdır. Bu yazının neşredildiği sırada Sevr felâketinden sonra düşen Damat Ferit Paşa hükûmeti yerine kurulan Tefik Paşa hükûmeti ile Ankara hükûmeti arasında ilişkileri düzeltmeye yönelik görüşmeler başlamış, bu amaçla eski sadrazamlar Ahmet İzzet ve Salih Paşalar Anadolu'ya geçmişlerdir. Yahya Kemal ülkenin kurtuluşu yolunda İstanbul ve Ankara hükûmetlerinin izlediği yolu karşılaştırarak şöyle bir değerlendirmede bulunur: İstanbul hükûmeti Tanzimat sonrasında Reşit Paşa ile ortaya çıkan, ancak şartların değişmesiyle birlikte geçerliliğini yitiren siyaset anlayışını devam ettirmektedir. Şimdikilerin yürütmeye çalıştığı müzakereye dayalı, mücadeleden uzak siyaset anlayışında özellikle "milliyet nazariyesi" eksik olduğu için başarı şansı azdır. Hâlbuki Osmanlının kuruluş ruhuyla hareket eden Anadolu hareketi "altı asır evvel Hudavendigâr toprağında doğduğumuz gibi tekrar doğmamızdan başka selâmet yolu olmadığına inan[maktadır]." Şüphesiz iki görüş arasında ciddi bir "mübareze", çatışma ve farklılık söz konusudur. Yahya Kemal'in ise devrin şartlarından hareketle yüksek sesle dile getiremeye de ülkenin kurtuluşu yolunda Anadolu hareketinin izlediği politikayı tasvip ettiği açıktır. Nitekim bu konudaki düşüncelerini *İleri* gazetesinde üç hafta sonra kendi imzasıyla yazdığı "Siyasiler", üç ay sonra yazdığı "Yuvaya Dönüş" ve dört ay sonra II. İnönü Zaferi'nden sonra yazdığı "Gönül Kerestesiyle" de<sup>18</sup> daha da geliştirecek ve özellikle son yazıda açık bir dille seslendirecektir. Başka bir deyişle artık o bundan sonra işgal İstanbul'unda Millî Mücadele'nin fikir cephesinde hareket eden bir yazar olarak *İleri*, *Dergâh* ve *Tevhid-i Efkâr*'da önemli ve etkili yazılar kaleme alacaktır.

"Vatan ve Muallim Naci" (nr. 810, 24 Aralık 1920) ile "Vatan ve Abdülhak Hâmid" (nr. 812, 26 Aralık 1920) yazıları da yine dönemin ruhuna uygun olarak adı geçen iki şairin vatan duygusu etrafında yazdığı şiirlerden alıntılarla kaleme alınmış yazılardır. Bunlardan birincisinde yer alan Muallim Naci'nin "Ayrılan millet ittihadından / Kessin ümmidini murâdından" beyiti Yahya Kemal'in 9 Şubat 1921 tarihli "Siyasiler" yazısında da aynı bağlamda karşımıza çıkmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Akgün, A. (1988). Yahya Kemal'in kitaplarına girmemiş yazıları. *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası III* içinde (s. 94–107). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- Atay, F. R. (1998). Mondros. *Eski saat* içinde (s. 66–67). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Beyatlı, Y. K. (2005). Düşünceler. *Edebiyata dair* içinde (5. bs, s. 45–47). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları
- Beyatlı, Y. K. (1921, 20 Nisan). Gönül kerestesiyle. *İleri*, (nr. 1159)

18 Yahya Kemal, "Siyasiler", nr. 1092, 9 Şubat 1921; "Yuvaya Dönüş", *İleri*, nr. 1132, 23 Mart 1921; "Gönül Kerestesiyle", nr. 1159, 20 Nisan 1921.

- Beyatlı, Y. K. (1991). 16 Mart. *Tarih musahabeleri* içinde (2. bs, s. 41–42). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları
- Beyatlı, Y. K. (2005). Sade bir görüş. *Edebiyata dair* içinde (5. bs, s. 51–58) İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları
- Beyatlı, Y. K. (1921, 9 Şubat) *Siyasiler. İleri*, nr. 1092
- Beyatlı, Y. K. (1921, 23 Mart). Yuvaya dönüş. *İleri*, (nr. 1132)
- Haşim, A. (1991). Paris görmüş bir zat. İ. Enginün ve Z. Kerman (Ed.), *Ahmet Haşim-bütün eserleri III* içinde (s. 117–119). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ortaç, Y. Z. (1920, 14 Ağustos). Başlarken. *Alemdar*, nr. 2899–599.
- Ortaç, Y. Z. (1920, 11 Eylül). Celâl Sahir Bey'le konuştum. *Alemdar*, (nr. 626–2926).
- Ortaç, Y. Z. (1920, 16 Teşrinievvel). Hücum karşısında-1. *Alemdar*, (nr. 2958–658).
- Ortaç, Y. Z. (1920, 23 Teşrinievvel). Hücum karşısında-2. *Alemdar*, (nr. 2958–658).
- Ortaç, Y. Z. (1960). Yahya Kemal. *Portreler* içinde (s. 137–141). İstanbul: Akbaba Yayınevi.
- Özön, M. N. (1920, 23 Teşrinievvel). Edebi bir mudhike. *Dersaadet*, (nr. 100, s. 3).
- Süleyman Ş. (1991). *Güzel yazılar I-II* (İ. Enginün ve Z. Kerman, Ed.). İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Yöntem, A. C. (1919, 13 Şubat). Yeni vezinde ilk şiir. *Nedim*, (nr. 5).

\*\*\*

## METİNLER

### Musahabe-i Edebiyye

#### Genç ve Yeni

*Kemalpaşazade Said Bey'in bir mısraı-Fikret ve neslinin gayesi ne idi?- Halkın muharrirleri ve edebiyata karşı bugünkü nazarı*

Otuz senedir edebî sahifelerde muttasıl geçen iki kelime vardır: Genç ve yeni. Fakat her modanın bir nihayeti olduğu gibi bu genç ve yeni kelimelerinden de herkesin zevkine bir tiksindirici âriz oluyor. Kemalpaşazade Said Bey daha Teselya harbi sıralarında:

Şiir bâzîçe-i tıflâne oldu

diye telehhüf ediyordu. O zamanın nice karileri Kemalpaşazade'nin telehhüfünü ulemâ-perestliğine verdiler. Çünkü o senelerde Fikret-Halit Ziya gençliği ufukta bir yıldız gibi parlıyordu. Bütün elebaşları ihtiyar olan Hamidî cemiyetten artık bezenler hep bu yıldızla bakıyordu. Ancak yegâne manevi gayesi o vakitki koskoca vatanın hudutları içinde müstakbel Türk yurdu için bir saha bulamayıp da Zeland-ı Cedîd'e giderek orada Hüseyin Cahit Bey'in meşhur hayat-ı muhayyel hikâyesinde naklettiği gibi ferih ve fahur bir İngiliz köşkü hayata geçirmek kadar pest olan o hodbin gençlik zamanla anlaşıldı ki bir yıldız değil bir ateşböceğiymiş. O zamandan beri genç ve yeni kelimeleri bu infisah devrinde malûl olduğumuz gösteriş ve hodkâmlığın şiarı oldu.

Yirmi beş senede ada tavşanı gibi bir velûdiyetle Osmanlı irfanı vire genç nesil yetiştiriyor. Her genç nesil yeni bir edebiyatın müjdeleri ile yükseğe bir hava fişengi gibi atılıyor. Yirmi beş sene ancak bir neslin inkişafına müsait bir devre addolunurken bizde yirmi beş senede belki birbiri arkasından on nesil türedi. Bugün artık edebiyatımızın gerek his gerek fikir sahasındaki havas sınıfı ekseriya sultanî mekteplerini bitirmemiş gençlerden müteşekkil bulunuyor. Fakat gençliğin bu şiddetli gınâsına bir aksülamel olmak üzere de maatteessüf amme ve halk edebiyata bir genç heveskârlığı, bir çocuk eğlencesi telakkisiyle kayıtsız kayıtsız bakıyor. En güzel eser-i edebîyi çocukların terakkisine ibzal olunan "Maşallah fena değil, aferin yetiştirecek bu çocukta bir şeyler var aferin, aferin pek hoşuma gitti, tüh tüh nazar değmesin." takdirleriyle karşılıyor. Görülüyor ki ammede edebiyat artık bir zaman olduğu gibi Namık Kemal ve Hâmid'lerin işi değil, bir çocuk işi olduğu kanaati de yerleşiyor. Dün edebiyata pek iyi aşına bir zat buyurdu ki:

-Canım, biz bir zaman moda olan muharrirleri sokakta, vapurda senelerce göremez hatta resimlerinden tanımaz, lâkin hayalimizde yaşatırdık. Meselâ Namık Kemal'i Magosa zindanında, Midilli mutasarrıflığında, Ahmet Midhat'ı Babıali caddesinin matbaalarında adeta fevkalbeşer birer mahlûk gibi tahayyül



eder, severdik. Millet hayalinde muharrirlerine birer heykel varlığı verir, onları kendinden yüksek mahlûklar tasavvur ederdi. Bugünkü muharrirlerle muhayyilemizde böyle bir şekil vermek şöyle dursun lâıykıyla ehemmiyet bile veremiyoruz. Bana öyle geliyor ki onlar âdemdi şimdikiler çocukturlar.

Biz cevap verdik:

-Fakat Magosa zindanında Namık Kemal Bey veya Babıali matbaalarında Midhat Efendi o zaman yirmi beşinde, otuzunda gençlerdi. Şimdiki genç muharrirlerimizin bu kadar yaşlıları var.

-Öyleyse bu yaştan ziyade baştan gelen bir fark olacak ki genç neslin aleyhinde daha fena bir hükmü haizdir.

Evet maatteessüf pek doğru bir görüş... Daha yirmi sene evvel bizde halk muharrirleri, Vecihî'nin, Hüseyin Rahmî'nin resimlerini tecessüsle arar, terceme-i hâllerini sorar, araştırır hatta onların hayatına dair efsaneler icat ederdi. Bugünkü muharrirler resimlerini halkın yüzüne istemediği hâlde muttasıl projektör gibi tuttıkları hâlde bile yine gözlerini kamaştırıyor, tecessüsünü tahrik etmiyor, kendilerini halka mâl ettiremiyorlar.

Bir defa bunun sebebi aşikârdır: Halk öyle vezin, terkipli lisan ve terkipsiz lisan patırtılarından bir şey anlamıyor. Kendini Vecihî gibi ağlatacak, Hüseyin Rahmî gibi güldürecek, Midhat Efendi gibi meraklandırarak muharrirler istiyor. Bu muharrirlerin hakikaten vezin ve lisan münakaşaları aralarında geçirdi. Halka verdikleri asıl deha ve zekâlarının meyvesi idi ve bu muharrirler zamanlarına göre ammelerinden yüksekler ve ammeyi kendilerine yükseltiyorlardı. Şimdi kaide ber-aks: Kariler genç nesil muharrirlerinden daha yüksek bir seviyede bulunuyor ve yüksek bir seviyeden daha dún bir seviyeye baktığı için de hayran olmuyor. Genç neslin yazılarında güzel bir şey gördüğü zaman "Maşallah maşallah fena değil!" diyor, nev-hevesleri tergib eder yollu pederâne iltifatlar bezlediyor.

Bizde son senelerde yazıları her gazeteye kabul olunan bir edip olmak Dârülfünûn'da ikmâl ve tahsil etmekten çok kolay bir iş oldu. Bir millette yirmi yaşında dahilerin yetişmesi müsteb'ad değildir, fakat binde birdir. Üdeba cumhurunun yüzde doksan dokuzunu hepsi rüşte ermiş irfanı kuvvetli, zevki tok, sözü yerinde istidatlılar teşkil eder. Bizde modadan düştükleri haber verilen Cenap Şahabettin Bey, Halit Ziya Bey henüz ellilik, elli beşlik ediplerdir. Hâlbuki Fransa'da genç neslin en mümtaz şairi Henri de Régnier, en mümtaz nâsiri Maurice Barrès bugün ellisini çoktan geçmiş muharrirlerdir ve bugün için hâlâ yeni addedilirler. Yirmi beş sene addolunan bir devir bu büyük insanların eserine nüfuza bittabi kifayet etmedi.

Halkın sözü hakkın sözüdür. Bugün bizde edebiyata karşı yukarıda şerh ettiğimiz gibi bir hürmetsizlik, edebiyatı bir nev-heves işi telakki ediş mahsus oluyor. Bu telakkinin ise tamamıyla edebiyatın henüz irfanı belirmemiş gençlerin elinde bulunmasından geldiğine

şüphe var mı? Gençler aldanıyorlar: Mecmualarda, gazetelerde muttasıl geçen isimleri ve resimleriyle bu milleti doyuramazlar. Bir milletin tahassüsü ve tefekkürü ancak rüşte ermiş mütehasıs ve mütefekirlerin eserleri ile doyar. Her moda gibi gençliğin ve yeniliğin de modası geçti, hatta bezginlik had bir derecededir.

Yirmi beş sene moda yeter. Artık edebiyatın hakiki heyecanlarına, hislerine, fikirlerine muhtacdır.

(Akşam, nr. 719, 24 Eylül 1920, s. 3)

## Edebî Sütun

### Güzel Yazılar

Müellifi: Süleyman Şevket, iki cildi intişar etmiştir.

Süleyman Şevket Bey ömrünü sultanîlerde çocuklarımızın edebî zevklerini terbiye etmeye vakfetmiş muhterem hocalardandır. Süleyman Şevket Bey son günlerde *Güzel Yazılar* unvanıyla bir silsile-i müntahabât neşrediyor. Çocuklarımız için Matbaa-ı Âmirede zamana göre epeyce iyi basılmış iki cildini okuduk.

Sultan Abdülaziz'den evvel çıkan Türkçe müntahabât kitaplarına güldeste derlerdi. Acaba bu unvan niçin şimdi metruk bulunuyor? Güldeste lügatte "antoloji" demektir. Avrupalılığa çok bigâne olduğumuz zamanlarda acaba bu tercüme kime aittir? Son devirde "antoloji"lere "müntahabât" unvanı veriliyor. Süleyman Şevket Bey bu unvanı da bırakarak daha hür bir endişe ile eserine *Güzel Yazılar* adını vermiş. Bir parça sert bir tasdik manasını ihtiva eden bu unvan altındaki eserleri dikkatle tetkik ettik. Onda dokuzu son senelerin gazete ve mecmualarında gördüğümüz mahsulü idi. Herhangi bir muharrir *Güzel Yazılar* unvanlı serbest bir eser neşretseydi hiçbir münekkit intihabını pek fazla hırpalayamazdı, fakat bir muallimin sultanîlerimizdeki çocuklara göstermek üzere topladığı parçalar birçok nokta-i nazardan alakadar eder.

Son on senede bir itiyattır hâsıl oldu: Müntahabât kitapları çıkaranlar kitaplarını hep son zamanların edebî parçalarıyla dolduruyorlar. Eserlerinin üzerinde bu zamanın şu zümresine ait yazılar olduğu gibi bir kayıt koymayan bu müntahibler bize öyle geliyor ki umum Türk edebiyatına karşı biraz kayıtsız davranıyorlar. Hatta bu kayıtsızlıkta eslafa karşı müsaade edilemez bir tecahül, bir laubalilik var. Bu bahsi fazla eşelemeyelim. Bazı [edebiyat] şinaslarımız müfrit bir Avrupa-perestlikle malül olduklarından diyorlar ki: "Avrupalılaştırmazdan evvelki edebî parçalarla yeni neslin çocuklarını terbiye edemeyiz, tabii ki mekteplerde Acemaşiran faslı yahut da karcığar peşreviyle musiki terbiyesi veremeyeceğimiz gibi. Fransızlar vakıa klasik müelliflerini pek ziyade ihtimamla tedris ederlermiş. Fakat o Fransız klasikleri yeni ahlak ve yeni terbiye ile zıt değıllermiş." Bir kelime

ile cevap verelim: Bu iddia şiddetle götürüdür ve Türk edebiyatını yeni bir kafa ile yeniden yeniyeye tetkik etmemekten hâsıl olmuş bir iddiadır. Ziya Paşa'nın *Harâbât'ı* ile bıraktığı eserle edebiyat okutmak belki bugünkü ahlak ve bugünkü terbiye ile telif edilemez. Ancak Ziya Paşa'nın *Harâbât'ı* isterse bir umman olsun yine Türk edebiyatında yalnız bir çığırır. O zamandan beri edebiyat muallimlerimiz Türk edebiyatını bugünkü Avrupa kafasıyla yeni baştan bir arayıp taradılar mı ki ceffelkalem müntahabât kitaplarından yedi yüz senelik Türk nesir ve nazmını kovuyor ve Türk edebiyatını bu son zavallı devrimizin yazılarına bir inhisar gibi bahşediyorlar. Dünyada bizden başka bir millet yoktur ki mekteplerindeki müntahabât kitapları ancak son neslin eserlerine makes olsun. Edebiyat ve tarih dersleri Türk gençlerini Türk yetiştirebilecek yegâne derslerdir. Halit Ziya Bey'den ötesini görmemek maatteessüf bugünkü neslin yalnız gençlerinin değil, muallimlerinin, ediplerinin, şairlerinin de şiarı oldu. Bu kadar köksüz bir nesil Avrupa ve Amerika'nın hiçbir milletinde görülemez.

Süleyman Şevket Bey'in pek cömert bir ihtimamla topladığı *Güzel Yazılar* da maatteessüf bu söylediğimiz kusurla malûl. İki kitabındaki muhteviyatın da onda dokuzu hemen hemen dünkü edebî parçalardan müteşekkil bulunuyor. Hatta içlerinde henüz matbaa mürekkebi kurumamış şaheserler bile vardır! Vakıa pek iyi idrak ediyoruz ki Süleyman Şevket Bey sultaninin altıncı ve yedinci sınıflarındaki çocuklarımıza Türk vatanını sevdirecek parçalar intihabıyla dar bir dairede hareket etmiş, fakat bu parçalar yalnız şu son beş on senenin içinde mi aranır? Eski muharrirlerimizden yalnız Evliya Çelebi'de Süleyman Şevket Bey'in iki kitabını doyuracak kadar güzel ve zengin ve pek özlü parçalar yok mu? Esلافın heceden ve aruzdan; hele sade nesirden o kadar nefis eserleri nerede? Biraz evvel de dediğimiz gibi maatteessüf yalnız Süleyman Şevket Bey değil, bütün müntahabât kitapları neşredenler, henüz Türk edebiyatının nâ-mer'î ufuklarını bir türlü aşamadılar.

Son zamanların bir farıkası da henüz çıkmış eserleri edebiyat muhitinin şöyle böyle bir dikkatiyle şaheser ilân edişidir. Bazı müntahibler hatta edebiyat muhitinin de henüz farkına varmadığı eserleri devşirerek müntahab bir parça gibi kitaplarına koyuyor, edebiyat mütehassısı olanları bile şaşırtıyorlar. Hiç müellif ismi zikretmeksizin Süleyman Şevket Bey'in bu *Güzel Yazılar'ına* ithal edilen bir parçayı olduğu gibi istinsah ediyoruz:

Ufukta günün boynu büküldü;  
Şimdi İstanbul solgun bir güldü.  
Öksüz kalma bir parça dökül,  
Solgun gül! Solgun gül!  
Güzel Marmara menekşelendin!  
Daha bir saat önce pek şendin,  
Bahardın, gülşendin!  
Ey güzel İstanbul,  
Ey şiiirin yuvası: Gül neşe bul!

Bize bir acemi karalaması gibi görünen bu eser bilmediğimiz, anlayamadığımız, duyamadığımız bir güzelliği muhteva ise demek ki son derece nev'i şahsına münhasır bir cevherdir. Fakat hiç zannetmiyorum. Son mısraında çok bariz bir kavaid hatası göze çarpan bu manzume belli ki lisani bile dürüst olmayan kudretsiz bir muharririn elinden çıkmış:

Ey şiirin yuvası: Gül neşe bul!

Yani Türkçemizde "Neşelen, neşeyâb ol" demek olacak. "Neşe bul"un gayet sırtıkan bir Frenkçe emr-i hazır olduğu dün gibi aşikâr. Fazla olarak bu da yanlış, çünkü daha münasip bir yanlış olabilmesi için neşeni bul olmalıydı. Kavaid hatası olan bir eseri Frenk çocuklarına mahsus kitaplarda görmek güçtür.

Bu manzumeyi bir misal olarak aldık, itnap etmek istemiyoruz. Yoksa Süleyman Şevket Bey'in iki kitabında da buna muadil nesir ve nazımdan daha çok sû-i intihâblar var. Müntahibin ilgi ve teveccühkârlığı galip olduğu için en nev-şüküfte muharrirlerin şöyle böyle eserlerini bile kitabında yer bulmaktan mahrum bırakmamış. Fakat bu hüsn-i niyette yumuşak olmaktan ziyade sert olan adalet namına hüsn-i intihabı temin edememiş. Bugüne göre bile değeri meşkûk parçalar acaba beş on sene sonra bizzat müellife nasıl görünür? Evet bir güzel eserin kıymetini ölçen nedir? Müntahabât müntahibin zevki mi, edebiyat ammesinin kısmen veya umumen takdiri mi? Hiç edebiyata aşına olmayan karilerin dikkati mi, yoksa en iyi musaffi olan zaman mı? Demiyoruz ki bir eserin muhakkak değeri ancak zamanın müruru ile anlaşılır. Bazı yazılar olur ki ammenin, halkın hiç su götürmeyen samimi bir heyecanıyla daha hîn-i intişarında bir şaheser olarak telâkki olunur. Ancak böyle yazılar ne kadar azdır. Bunun için bir müntahib intihabını daha iyi kollamak ümniyesiyle zamanın tasfiyesine yahut da umumî zevkin tasdikine ciddi bir ehemmiyet verir. Burada biz ne söylesek fazladır. Hem bu kadar dûr u dirâz tefekküre ne lüzum var. İşte daima okuduğumuz Fransız mektep müntahabât kitapları meydanda. O kitaplarda görüyoruz ki bugün yetmiş yaşına girmiş Anatole France'ların, Pierre Loti'lerin eserleri bile ya birkaç sayfa buluyor ya bulamıyor. Fransız liselerinde bir muallim en ileri gelmiş muasırlardan bile biraz ürkerek bahseder. Çünkü mektepte edebî terbiye kendi zevkine has bir eğlence değildir. Bizim müntahabât kitaplarımızda ise ammece eserleri değil, henüz ismi bile meçhul gençler pek münasip bir mevki buluyorlar, hatta müntahabât kitapları sebab-i şöhretleri oluyor. Bu satırları ikmal ederken yine tekrar edelim ki bizi asıl mustarip eden cihet yukarıda işaret ettiğimiz gibi Türk çocuğuna, Türk edebiyatını, Türk âlemini, Türk hatıralarını yedi yüz seneyi nazır geniş bir taraçadan göstermeyip de on seneye -hem de tarihimizin ibdâ' kuvveti namına on senesine- nazır bir pencereden göstermekteki zühûldür.

\*\*\*

Hamiş: Celâl Sahir Bey'in son perşembe çıkan "edebiyat lakırdılarını" lakırdı diye değil ciddi okuduk. Zannediyoruz ki asıl mühim fikirleri nahvini ve manasını bir türlü söktüremediğimiz bu cümlelerinde idi. "Bir gün bir Edebiyat-ı Cedîde üstadı onun fenerine bir kahraman sopa ilâve ederek aslına hiç benzemeyen bir zamane Diyojen'i şekline girer

ve elindeki fenere rağmen muarızının ellerini ayaklarından tefrik edemeyecek kadar ma'yûb bir zarafet gösterir.”

Yeni Türkçenin aynı zamanda pek kavaid mutaassıbı olan müdafii Celâl Sahir Bey'i Cenap Şahabettin Bey'e bu kavaid eslihâsiyla hücum ederken biraz tehlikede görüyoruz.

(*Akşam*, nr. 726, 1 Teşrinievvel [Ekim] 1336, s. 3)

## Edebî Sütun

### Edebiyatta Münakaşa

Eski Osmanlı şairleri ne şahane insanlarmış. En nadir eski kitaplarımızı toplayan bir dostun evinde üç yüz senelik, nefasetini anlatmak için enfes kelimesi az el yazması bir müntahabât divanı gördük. Bir müntahabât divanı ki Zati'den Bakî'ye kadar en eski Türk şairlerinin müntahab şiiirlerini, başta terceme-i hâlleri en başta da resimlerini muhtevi. Evet resimlerini muhtevi, tıpkı bugün Avrupa'da yapıldığı gibi. Meğer üç yüz sene evveline kadar bizde birçok nefis eserler gibi müntahabât mecmuaları da resimli çıkarmış. Bu nefis el yazması mecmuaya gözlerimiz kamaşmış uzun uzun baktık. Her şair şiiirine benzeyen bir çimenlikte millî tarzda oturmuş, kimi bir derenin akışına bakıyor, kimi bir servi altında düşünüyor, kimi bir gül ağacının dibinde elinde bir şarap kadehi ile gülümsüyor, kimi de gözlerini kapayıp ledünnî bir âleme dalmış. Her biri kendi âleminde bir padişah gibi yaşıyor.

Her kimse kendi âleminin padişahıdır

meselindeki manayı bu nefis mecmuaya bakarken ayan beyan gördük. Bu koca insanlar bugün bizim edebiyat dediğimiz hırıltı, zırlıltı, mırıltı faslı nedir bilmemişler.

Her nev'i yazıları bol olan Osmanlı edebiyatı münakaşa ve güft u güdan nispeten çok azadedir. Eski şairlerin divanlarında arada sırada muasırlarına attıkları okların ucu görülüyorsa da hiçbir zaman şairler müşatemesi bütün bir devirde asıl şiiire, fikre zerre tagallüb ederek sahib-kırân kesilmemiş. Münakaşanın şiiire tagallübü son elli senenin cilvelerindedir.

İstanbul'da gazeteciliğin teessüsü nesri, nesir de fikirleri bittabi şiiirden bir saf öne attığından beri edebiyatımızda bir vadi peyda oldu: Münakaşa. Eğer felsefemiz çok zengin, ilmimiz çok filizli, sanatlarımız çok mütenevvi olsaydı bu yeni vadi halka fikirleri tamir etmek gibi bir vazifeye çok faydalı olurdu. Heyhat, bin kere heyhat! Münakaşa eski ilham menbalarının kuruyup yeni fikirlerin henüz tecelli edemediği bir devrede asıl edebiyat eserlerinden daha ziyade hararetle takip olunuyor, daha ziyade alkışlanıyor. Şiiiri kupkuru, romanı tamtakır, tiyatrosu çocuk mel'abesi, tarihi kekeme, tenkidi sıfır olan son seneler edebiyatının, münakaşa sahib-kırânı kesildi. Bu neslin şairleri ve muharrirleri hararetlerini

münakaşa ile veriyor, bu neslin karileri şiirlerden, fikirlerden ziyade münakaşalardan zevk alıyor. Cenap Şahabettin Bey zühulüne vereceğimiz bir cümle ile gençlere fena bir edebiyat telâkkisi telkih etti: Alkışa alkış, ıslığa ıslık! Şiirin intikamı mı nedir, bugün görüyoruz ki evvela kendileri ıslıklar ortasında kaldılar.

Edebiyatımızın nüsgü pek az, bari münakaşaya ihtiyaç hissettirecek ilmimiz olsa...

Fakat evvelâ bir şüpheyi halledelim. Bütün bu münakaşalar fikrî ihtiyaçlardan mı geliyor? Bu düşünülecek bir noktadır. Eskisi gibi İstanbul meydanlarında cirit oyunları, mahallelerinde horoz dövüşleri olsaydı yahut da bu asra göre at koşuları, sandal, tayyare, bisiklet ve kotra yarışları memleketimizde de teessüs etse edebî kariler edebiyattaki kör dövüşlerine başını bile çevirmez, münakaşacılar ne alkış ne ıslık sesini işitebilirlerdi. Her milletin gençliğinde olduğu gibi bizde de gayet tabii bir elleşip enseleşme ihtiyacı var. Bu ihtiyacı da dar hayatımızın yegâne eğlencesi olan edebiyatımızda teskin edebiliyoruz. Bu zan düşündükçe bize adeta bir hakikat gibi görünüyor. Çünkü İrfan Paşa ile Namık Kemal'in münakaşasından bugüne kadar bütün o sürekli münakaşaların neticesi meydanda. Bu vadide kalem şakırdatmaktan ne kadar muharrir şöhret kazandı? Çoğu edebiyatımıza bir habbe yadigâr bırakmadılar ve ekserisi hafızamızdan bile silindiler. Yalnız başlıca münakaşalara bir göz gezdirmek kafi.

İrfan Paşa ile Namık Kemal bir inşa ve sarf kavgası ettiler. O meşhur münakaşanın millete yegâne faydası Namık Kemal gibi yüksek bir ruhun birkaç gün evvel iştiharı oldu. Recaizade ile Muallim Naci'nin serpintisi bugüne kadar gelen kavgası onda bir zihniyet farkı ise onda dokuz cana kıyasıya nefsanî galeyanlardan ibaret değil miydi? Bugün o rakiplerin yazdıklarını ele alacak bir kari öyle meşhur bir münakaşanın bir zihniyet farkından hâsil olmadığını birdenbire anlayamaz bile. Sait Bey'le Midhat Efendi'nin o kadar gürültülü "Klasikler" münakaşasından bu millet klasikliğı değil kelimenin doğru dürüst tarifini olsun anladı mı? "Dekadanlar" münakaşasından, az çok Fransızca bilenlerine kadar bütün memleket karilerinin hafızasında kalan Frenkçe kuru bir sözdür. Hüseyin Cahit Bey'le Ali Kemal'i karşılıklı iki pehlivan eden münakaşa bir incir çekirdeği dolduramaz: Hüseyin Cahit Bey bir gün gürültülü bir savletle ispat etmiş ki Ali Kemal Bey Élysée Sarayı'nı bizzat ziyaret etmemiş, o ziyareti *Figaro* muhbirinin makalesinden tercüme etmiş. Bu keşiften iki tarafın taraftarları olmaz heyecanlara düştüler, fakat Türk edebiyatı ne kazandı? Cahit Bey'in Naci tilmizleri ile bütün mücadelelerinden yalnız bir beyit yadigâr kaldı:

Böyle bir herze-gû Celâl olmaz  
Başını kesmedikçe lâl olmaz

Fecr-i Âti'nin daha dün cereyan eden kavgaları neye dairdi, hatırlamak bile müşkül. Belli başlı bir mevzua dair olan lisan münakaşalarına gelince, daha bugünden anlıyoruz ki o gürültüler Türkçeyi ne bir adım ileri götürmüş ne de bir adım geri.

Almış yükünü şöyle ki seyrinde halelsiz

Türkçe, Tefvik Fikret'in ilk mısralarından beri kendi kendine kademe kademe lisan münakaşalarına hiç girmemiş, şair ve nâsirlerin gösterdiği numunelerle Türkçeleşmiş, rengarenk bir yazı nesci iken ağarmış. Bugün ne bir tarafın dediği gibi meclise "kurultay" padişaha "hakan" ne de öteki tarafın dediği gibi ciddiyete "cidd", öğle uykusuna "kaylûle" diyoruz.

Evet, elli senelik münakaşalarımız faydadan ziyade zarar verdi. Halka bir şey öğretmekten ziyade birçok gençleri kulak misafirliği göz aşinalığı ile bilgiç etti. Bugünkü gençler bir şiir, bir tiyatro, bir roman eseriyle parlamak değil, meselâ Cenap Şahabettin Bey'le bir münakaşa ucu yakalayarak şöhret kazanmak hasretini çekiyorlar.

Elli senelik münakaşalarımızdan fikirce çok şey hâsıl olmadı. Bari ahlâfın okuyabileceği gibi hararetle yazı parçaları kalsaydı.

Frenkler edebiyatta sarf, nahiv ve lisan münakaşalarının tagallüb ettiği devirlere İskenderiyecilik yani inkıraz devri derler. Eğer bugünkü Türk gençlerinin eserden ziyade münakaşaya meyillerine ifratla bakılırsa Doğu'dan ziyade bir Batı devrinde olduğumuza hükmetmek lâzım değil mi?

(Akşam, nr. 730, 5 Teşrinievvel [Ekim] 1920, s. 3)

## Edebiyatta Cehalet

Edebiyatta cehaletle iftihar etmek nâ-puhtelerin gözlerini kamaştıran bir çiçektir ki ilk defa Abdülhak Hâmid'in dudaklarında açtı. Bizim gibi asırlardan beri şairi âlimle bir tutmuş Şarklı insanlar, Kurtuba'dan Kabil'e kadar, Londra'dan Hindistan cangıllarına, Paris'in gece âlemlerinden Maverâ'da büyük tayfların geçtikleri geçide kadar nice iklimler üzerindeki halifeler, ilhanlar, hakanlar, renk renk ahali, ordular ve hayvanlarla temaşa ettiren bu büyük şairin cehli ile iftiharını işittiği zaman şaşırakaldılar. Bir şairin cehaletiyle iftiharını Şark'a göre ne kadar yeni bir mucizeydi! Biz Türkler ki şairle âlimi birbirinden ayırmaz ve bunca seneden beri bu iki meziyeti de âlimlerimizden vezirlerimize ve padişahlarımıza kadar her yüksek insanda mutlaka mütecelli görürdük.

Abdülhak Hâmid'in cehaletini itiraf edişi şâyi olduğu zaman inananlar da oldu, inanmayanlar da... Her vahyine olduğu gibi bu itirafına da inanan en hâr perestîşkârı Abdülhalim Memduh diyar diyar gezer, Hâmid'in dehası gibi cehlini de haber verir, dinleyenleri hayrete düşürürdü. Hatta bir gün Abdülhak Hâmid Bey'e her nedense gücenen eski bir arkadaşı Abdülhalim Memduh'a der ki: "Abdülhak Hâmid'in nesi büyük şair, bir defa kara cahildir, hatta cehlini kendi bile itiraf eder, bana bir defa: Ben bir şey bilmem dedi." Arkadaşının bu sözü Abdülhak Hâmid'in kulağına gelir. Cehli ile iftihar eden büyük şair arifane bir tecahülle der ki: "Evet doğrudur. ... Bey Paris'e geldiği zaman beni gördü, dedi ki: -Acaba Ahmet Rıza Bey'in gazetesine birkaç bent yazsam Abdülhamid bana

bir Şura-yı Devlet azalığı verir mi, ne dersiniz? Kadim arkadaşıma: - Ben bir şey bilmem! dedim.”

Cehalet itiraf edilirken hele bir şairin ağzında, nefsi pek tatlı okşar, fakat isnat olduğu vakit bir lekedir.

Edebiyatta cehaletin şerefini, kitaplardan hayata, o renklerden tabiata rücu etmeyi şiar edinen son asır Frenk şairleri ilân ettiler. Bu şiarı bizim şiirimize Abdülhak Hâmid nakletti. Nice gençler bu şiarı düşünce-sizce firifte oldular. Beylik edebiyattan öğrenmek genç kafaların üstünde esen bir rüzgârdır. Fakat bazı beylik hakikatler, gayeye varmak için gençlere turfanda heva vü heveslerden daha emin bir rehber olabilir. Bir millet ilmin her neviyle gıdalanmış seviye sahibi değilse, sanatta güzel eserler yaratamaz. Son devrin Türk edebiyatı dardır, çünkü manevi Türk kâinatı dardır. Shakespeare büyük şairlerin en cahili idi. Shakespeare'in cehaletini gençler büyümlü bir hadise gibi görürler. Uzun bir bahse kısa yoldan girelim.

Shakespeare üç yüz sene evvel Londra'da yaşıyordu, o senelerde İngiliz irfanı en kıymetli bir fezeyân hâlinde idi. Shakespeare otuz tiyatro yazdı, bu tiyatrolardan birinin ismi "Jül Sezar"dır. Shakespeare bu eserini Latin menkıbe-nüvisi Suetonius'un "On İki Kayser" unvanlı eserinden iktibas etmiş. Eserde vaka Roma meydanlarında, Roma'nın o senelerdeki şeklinde ve ruhunda geçer. Cahil Shakespeare'den üç yüz sene sonra bugün hangi Türk şairi "Suetonius"un muhalledesinden bir faslı çıkarıp da tiyatro sahnesinde diriltebilir, demeyeceğiz, kaç şairimiz Suetonius'un o faslını şöyle bir kuş bakışı okumuştur da demeyelim, kaç şairimiz dünyada kitabı kâr-ı âlem olmuş Suetonius'un adını bilir! Daha bir hatve ileri gidelim mi? Kaç şairimiz Shakespeare'in Roma mevzulu o eserinden bu medeniyet asrında coğrafya ve tarih imtihanı geçecek kuvvettedir.

Shakespeare'in otuz kadar dramı hep böyle Yunan ve Latin muhalledeleri ve Kurun-ı Vustâ masallarından muktebes eserlerdir. Kimi Roma'da, kimi Atina'da, kimi Sicilya'da, kimi kadim Troya'da, kimi İskoçya'da, kimi Danimarka'da, kimi Mısır'da bütün bu iklimlerin birer devrinin çerçevesindedir.

Shakespeare'in eserlerinde çizdiği manevi kâinatı bir tarafa bırakırsak, yalnız coğrafya âlemi kaç şairimizin hayalinde yaşar! Shakespeare'in bizim kulaklarımıza kadar gelip de hayran olduğumuz cehaleti, iyi dikkat etmeli ki, muasırı olan feylosof "Bacon"a göredir. Bize göre değil!

Deha bir ağaçtır ki yalnız irfan toprağında kökleşir. Shakespeare İngiltere'de Rönesans güneşi uçta iken doğdu ve yazdı: İki asır evvel doğamazdı ve yazamazdı. Gençlerimizin cehaletine hayran olduğu diğer iki büyük Fransız şairi de Paul Verlaine ve Pierre Loti'dir. Şiirlerini okuyanlarımız parmakla sayılacak kadar az olan Paul Verlaine'i ilme karşı savurduğu küfürlerle her nedense ezber biliyoruz! Gençlerimiz yanılmasın için iki misal hatırlatacağız. Paul Verlaine "Fêtes Galantes" unvanlı bir şiir mecmuasında on sekizinci



Fransız asrını bütün genç âşıkları, genç rahipleri ve karnaval temsillerini kapalı bir park içine alır ve onları o asrın nazenin lehçesiyle söyler. Acaba kaç şairimiz bizim o asrımızı, Boğaziçi'nde bir saray bahçesinin çerçevesine alarak yaşatabilir demeyeceğiz, kaç şairimiz bizim o asrımızda İkinci Sultan Mustafa'dan, Üçüncü Sultan Selim'e kadar gelmiş geçmiş padişahlarımızı parmakla sayabilir.

Pierre Loti'ye gelince, Akademi'ye girdiği zaman söylediği nutukta, bir şey okumadığını itiraf edişi bizim Abdülhak Hâmid'in cehaleti kabilindedir. Çünkü Loti'nin Hindistan'da görüp bahsettiği menkıbeleri, Mısır'da görüp bahsettiği âsâr-ı atıkayı maatteessüf bizim bugünkü Darülfünûn müderrislerimiz bile birden bire anlayamıyor.

Edebiyatta cehaletin faziletine inanmak bize Frenklerden gelmiş bir fikir olduğu için gençlerimiz cahil-dahi örneklerini de Frenklerde görüp aldanıyor.

Eski Osmanlı şiiri çok kanlı canlı, zaman zaman çok feyzanlı idi. Çünkü eski şairlerimiz bütün İslâm kâinatının vârisi ve hârisi idiler; örnekleri olan Arap ve Acem şiirini derinden derine bildikten başka, Arabîde rubaî, Farisîde gazel söyleyebiliyorlardı; onlar kendi kâinatlarının eri idiler. Hatta dilimizin ucuna gelmiş bir mukayeseyi yapmaktan çekinmiyoruz: O yalnız içmiş ve saz dinlemiş bir rind gibi hayal ettiğimiz Nedim'in, genç yaşında "Müneccimbaşı Tarihi"ni Arapçadan Türkçeye naklederken öğrendiği derecede Roma ve Atina tarihini bilen gençler, bugün, bu aralık azdır. Nedim'in Arapça, Neff'nin Farisî bildiği kadar, örneği Garp olan bugünkü nesil Fransızca biliyor ve Garp âlemini ihata edebiliyor mu?

Eski Türk şiirinin parlaklığıyla, yeni Türk şiirinin sönüklüğü yalnız bir ziya farkıdır. Hudâyî-nâbit dehaya özenenler ne Shakespeare'e aldansın, ne de Abdülhak Hâmid'e. O kadar sade-dil görünen Yunus Emre'nin hece vezninde yazdığına bakmamalı: Onun hece veznindeki felsefe ve istihzasını bugünkü şairlerimiz heceleyemezler bile.

(*Akşam*, nr. 735, 10 Teşrinievvel [Ekim] 1920, s. 3)

## İki Mübâriz Ruh

Bu devletin ta kurulduğu günden bu kara günlerine kadar bariz iki ruhu vardır: Biri hürriyet diğeri medeniyet. Daha me'nus bir tabirle söyleyelim. Biri milliyet diğeri de siyasettir.

Kayı hanedanı sürülerini toplayan bir çoban gibi Anadolu'da beylikleri, tarikatları, aşiretleri hasılı birer türlü dağılmış duran Türkleri derleyip toparlayıp da bu devleti kurduğu zaman Türklükte milliyet ve siyaset aynı derecede mükemmel ve mütecanisti. Kayı beyleri ve silâh arkadaşları aynı derecede millî ve siyasî idiler. Bu devletin tesisini tetkik edenler o zaman bazen kılıcın pişdar, siyasetin dümdar bazen de siyasetin pişdar kılıcın dümdar olarak yürüdüğünü görerek hayret ediyorlar.

Milliyet ve siyaset devletin tesisinden ta Sultan Selim-i Evvel'e kadar el ele yürüdü. O kadar ki eğer bu devletin bir tarih-i siyasîsi varsa o da ancak bu devre aittir diyebiliriz.

Süleyman-ı Kanunî'den sonra Türkler milliyetlerini saltanatın siyasetine feda ettiler, bir kenara çekildiler, hatta isimlerini unutturdular. Saltanat her zaman her yerde olduğu gibi bizde de bütün tebaasını aynı şefkatle kucaklamak iddiasında atebe olarak tecelli etti. Vakıa Türk devletinin muhasımları olan İslav, Cermen ve Latin devletleri bize yine "Türk, Türkler" demekte devam ediyordu. Frenkler bu hitaplarında haklı idiler çünkü bu meyvenin çekirdeği Türk'tü.

Daha Süleyman-ı Kanunî'nin cenazesi İstanbul'a girerken hudutsuz saltanatın bünyanı en mühim bir noktadan çatladı. Cenazenin yanında Kur'an okumakla muvazzaf Tarih-nüvis Selânikî Mustafa naklediyor ki "Bahşış açlığıyla gulüvv eden büyük ordu saray duvarları içine girdiği zaman 'vire more, vire more!' vaveylası yeri göğü sarsıyordu." Sultan Selim-i Sani "Varın sorun içlerinde bir Türkçe bilen var mı" dedi. Türk öyle bir devlet yapmış, o devlet öyle bir mahşer olmuştu ki Selim-i Sani bu mahşer içinde Türkçe bileni tellâlla aratıyordu. Türk yaptığı bal içinde boğulmuş arıya benziyordu.

O günlerden sonra saltanatı idare edenler gaza lafzı yerine "tedbir"den bahseder oldular. Tedbir o zamanlarda henüz kullanılmayan "siyaset" kelimesinin aynı idi. Gayet garip bir hadisedir ki Türklerde milliyet bağları gevşedikten sonra siyaset de körleşti. Sözde Fatih'ten evvelki vezirler ümmî, halbuki ondan sonraki vezirler, mollalar Enderun'dan, medreseden mezundular. Hakikatte Orhan ve Alaattin gibi devlet teşkilatından, Hudâvendigar ve Bayezıt gibi coğrafyadan, Fatih gibi elsineden, hendeseden, Selim-i Evvel gibi siyasetten anlayanları yoktu. Tedbir dedikleri ya müdara yahut da ekseriya olduğu gibi tedmirdi. Tedbir diye Yedikule'yi düşmana karşı badana eden yahut da Avrupa veraseti davalarının karşısında "Birbirlerine düşmüşler" diye alık alık söyleyen veyahut yüz otuz sene evvel Rusya'nın Avusturya ile müttefik olduğunun farkına varmayarak Rusya'ya harp açanlar hep o "Aristo-tedbir" vezirlerdir. Sokollu vezirden Reşit Paşa'ya kadar Osmanlı tarih-i siyasîsi hem gülünecek hem de ağlanacak bir hâldedir. Reşit Paşa'dan sonra Avrupa'yı şöyle böyle öğrendik. Reşit Paşa ilk defa olarak siyaseti saltanatın yegâne mihrakı gibi tesis etti. Seleflerine nispetle çok münevver olan bu vezir netice itibarıyla tam selefler ayarındadır. Çünkü asrının yegâne doğru nazariyesi olan milliyeti zerre kadar idrak etmeyerek bu koca saltanatı metbu ve tebaa kaidesiyle ihya etmeye heveslendi. Hatta fazla olarak selefi o kurnaz fakat hiç zeki olmayan Hâlet Efendi'nin çıkırında, taşranın asır-dide adem-i merkezîyet teşkilâtını bozdu. En yakın vilâyetler gibi en uzak eyaletleri merkeze doğrudan doğruya Babialî'nin kalem odalarına bağladı. Reşit Paşa ve tilmizlerinin mesut devrini hatırlayanlar bütün o sazlı sözlü Boğaziçi'ni, şen Rumeli ve bahtiyar Anadolu şehirlerindeki ucuzluğu, saadeti, rahatı hep bir kelimenin mucizesiyle ifade ederler: Siyaset.

Siyaset Reşit Paşa'nın keşfettiği "hacer-i felsefi" idi. Bütün o sulh u salah o saadet, o keyiflerin hâlıkı olan tılsım siyasetti. O devir adamlarının akli sıra koca saltanat o hudutlarıyla

bu tılsıma hürmeten duruyordu ve ilâ yevmi'l-kıyame durabilirdi de. Tanzimat'ın yalılarında yan gelip yatanlar yavaş yavaş milliyeti hor görmeye başladılar. Siyaset devrinde yeni bir Osmanlı numunesi türedi. Babialî'de çekirdekten yetişir, önü daima ilikli rütbe-i hamîseden bâlâ olana kadar temenna ede ede çıkar bir siyasî numunesi. Bir numune ki tamamıyla fikirsizdir, dalkavuktur. Mülâhazaları civa gibi kayar, gayesiz olduğu için daima bedbin, echel olduğu için daima hodbin, hodbin olduğu için de milliyetten müteneffirdir. Bu neslin kafasında siyaset fikri milliyet fikrinden tamamıyla ayrıldı.

Hakikatte siyaset mucizesi Reşit Paşa'nın eseri değildi. İngiltere ve Fransa Osmanlı saltanatı meselesinin hallini istemiyorlar, Babialî'yi koltuklarından tutuyorlardı. Yoksa bir taraftan milliyet nazariyesinin tebaamıza sirayeti, diğer taraftan da yeni devletlerin iktisadî ittisa'î karşısında Osmanlı saltanatı o hudutların çerçevesi içinde kalamazdı, parçalanmak mukadderdi. Türklerin yegâne başvuracağı çare hakiki miktarları nispetinde kendi yurtlarında, o Avrupa milletlerinden hatta en küçüğünü numune alarak yeni ruhta ve yeni şekilde bir millet olmaktı. Eğer Hâlet Efendi çığına devam edenler eski adem-i merkeziyeti kaldırmamış olsaydılar millet nazariyesine göre teşekkül edecek bir "Türk ili" bugün yine o nazariye ile teşekkül etmiş kardeş devletler ortasında vaziyetinden daha emin bulunurdu. Eski adem-i merkeziyeti kaldıranlar denilebilir ki bu devletin binasından evvel temelini bozdular.

Bugünkü zavallı hâlimize bakan Tanzimat bakiyesi siyasîler, milliyet nazariyesinin hariçte türediğinden ziyade, bizde de türediğini felâketimize menşe zannederler. İki seneden beri aramızda çıkan şikâk ve nifakın sebeplerini tetkik edince diyebiliriz ki bir taraf Reşit Paşa'nın "hacer-i felsefisi" ile eski saltanatı idame edebileceğine kânidir. Diğer tarafta altı asır evvel Hudavendigâr toprağında doğduğumuz gibi tekrar doğmamızdan başka selâmet yolu olmadığını inanıyor. Cidallerimizin marazî şekillerini bertaraf ettikten sonra görülen hakikat budur.

(Akşam, nr. 801, 15 Kânunuevvel [Aralık] 1920, s. 1)

## Günün Fıkrası

### Vatan ve Muallim Naci

En bariz farîkası vatanperverlik olmayan Muallim Naci, muhacir olduğu için vatani ne kadar fazla hissetmiş ve ne kadar fazla hissettirmiş. Varna'dan İstanbul'a hicret ettiği baharın bulutlarını da Türklerle beraber hicret ediyor sanacak kadar duyguludur.

O da olmuş vatan-cüda, seyyar  
Ne hazin ağlıyor şu ebr-i bahar

Sonra İstanbul'da eski Osmanlı harsının son mütehassıslarıyla daldığı harabat âleminde vatan şöyle haraptır.

Misafirim vatanın bir harâbe-zârında

der, bütün milletin inkıraz devrindeki hüsrânını duyar. Mamafih vatanla yalnız mütehassis değil mütefekkindir de:

Vatan hikâyesi hâb-âver oldu huzzâra  
Ben ağladım yine tesir-i dâsitânımdan

derken büyük muasırı Namık Kemal gibi mürşit görünür. Ya Bağdat'a giderken duyduğu o şevkler, teessürler Varna medresesinde Arabî, İslâmî ve Mekki Arapça öğrenmiş Türk'ün o duyguları:

Vatanımdan tebâüd etmiş idim  
Sorma amma nasıl tebâüd ediş  
Sonra Bağdat'a doğru gitmiş idim  
Unutulmaz o âşikâne gidiş

Fırat karşısında duydukları Türk teessürünün ne içli numuneleridir. Nehre bakıp da gözleri dolar.

Tunalaştın gözümde gittikçe

ağzından dökülür. Bütün o tabiat İslâmın matemleriyle giryandır.

Mağmum heva, Fırat çağlar  
Sahilde bugün aşiret ağlar

Muallim Naci'nin Namık Kemal'e vatan şiiirlerinde rüçhanı vardır demek bir Türk için küfür olur. Fakat Namık Kemal'in şiiirlerinde tesadüf edilmeyen bir kelimeyi de ilk defa Muallim Naci söylemiş demek bir nimet-şinaslık olur:

Ben ki bir Türküm, unutmam Ca'ber'i  
Türk olan nimet-şinas olmak gerek  
Var yeri gitsem mezar-ı Türk'e dek

Muallim Naci'nin, vatana millete dair daha başka mısraları sayılabilir. Lakin bir beyti meşale gibi bir beyti vardır ki beyit değil bir nass, ledünnî bir hitap, zülcelâl bir hükümdür. O beyit de budur:

Ayrılan millet ittihadından  
Kessin ümmidini muradından

(Akşam, nr. 810, 24 Kânunuvvel [Aralık] 1336, s. 3)

\*\*

### Vatan ve Abdülhak Hâmid

Doğrudan doğruya aşka, ölüme, şevke münhasır birkaç eserinden başka Abdülhak Hâmid bütün eserlerinde: *Eşber'de*, *Tezer'de*, *Nesteren'de*, *İbnü'l-Musa'da*, *İlhan'da*, *Turhan'da*, *Zeynep'te*, *Duhter-i Hindu'da*, *Liberte'de*, vatanı teganni etti. Genç Abdülhak Hâmid'in dehasını Namık Kemal, kendi ruhunun örsü üzerinde kendi üslubunun çekiciyle döverek bir kılıç yapmış. Bu kılıcın ilk işareti doksan dörtte [1878] Grandük Nikola İstanbul üzerine yürürken:

Düşman geliyor maksadı ifnâ-yı vatandır  
Karşı duracak azmine ebnâ-yı vatandır

nakaratında görülür. Namık Kemal'in Hâmid'e pereştîşkârca teveccühü, Hâmid'in Namık Kemal'e karşı daima artan pereştîşkârca hürmeti, yalnız bir üstad ve tilmiz rabitası değil, bir müşit ve bir mürit rabitası hâlinedir. Hâmid üstadının bir zaman Türk edebiyatına çizdiği huduttan dışarı senelerce çıkmaz, fikrî istibdat devresi açılmışken Paris sefaretinde Midhat Paşa'nın şehadetini duyar *Liberte*'yi yazar. Abdülhak Hâmid son senelerde çıkan mektuplarının birinde topu iki güzel eseri kalacağını söylüyor. Bunlar da "Merkad-ı Fatihî Ziyaret" ve "Kabr-i Selim-i Evvelî Ziyaret" unvanlı iki uzunca manzumedir. Abdülhak Hâmid'in hayranlarını şaşkırtan bu söz birinci değilse bile ikinci manzume için tamamıyla variddir. "Kabr-i Selim-i Evvelî Ziyaret" Abdülhak Hâmid'in bilâ-şekk ü şüphe en güzel [manzumesidir]. Şimdiye kadar hiçbir Türk hiç[bir] İslâm şairi fikrin vatan mevzuunda yüksek bir devresine yükselmedi. "Merkad-ı Fatihi Ziyaret" bu manzumenin bir eşi [olarak] gerek ilhamındaki şiddet gerek de [üslubundaki] hararet itibarıyla eşine dündür. Abdülhak Hâmid Paris sefaretindeyken İstanbul'a bir seyahatte bulunur. Bir gün Pîrîzâde Osman Beyle beraber Sultan Selim-i Evvelî ziyarete gider, manzumenin ilhamını o gün türbeden alır. O heybetli şekli verdikten sonra onun büyükbabası, şehrin sahibi Fatih'e [aynı] surette bir manzume vücuda getirmeyi bir günah korkusu gibi duyar. Fatihî de cism ü ruhunun bütün kuvvetini vererek ikinciye de vücut verirse de birincinin derecesine varamaz. Acaba bu sır Hâmid'in dimağına arız olan taabbüde mi yoksa Selim-i Evvel'in İslâm emelini fazla bir heybetle temsil ettiği, beslediği pereştîşte midir?

"Selim-i Evvelî Ziyaret" de yalnız yirmi benttir ki birbirinden yüksek Himalaya dağlarının silsilesi heybetindedir. Selim fikriyle, emeliyle, Müslümanlığıyla, ordularıyla, seferleriyle, önünde açtığı ufukla, arkasında bıraktığı eserle görülür.

Önünde na-mütenahiliği kılar tenvir.  
Peyinde sâyesi kalmış bu devlet ü millet!

Abdülhak Hâmid türbede kendi kendine sorar:

Acep ne hâle girerdi duran huzurunda  
Gelir zevâline baktıkça dillere dehşet!

Selim'in hayattan ebediyete göçüsü manevî bir hadisedir:

Memât çekmede pişinde meş'al-i tekbir  
Hayat kılmada ardında nâle-i hasret.  
Salâ iner ser-i bâlînine cevami'den  
Urur minare-i bâlâ derinde beş nevbet  
Bu şehriyar değil miydi Hâdimü'l-Haremeyn  
Mutâ'-ı cümle-i akvâm iken o zî-kudret  
Edeb, sükûnet-i kübrasına durur divan  
Zekâ, tutar ciheteyninde şem'a-i türbet  
Kitab-ı Hazret-i Yezdan ser-i mezarında  
Olur bu hâl ile Perverdigâra hem-sohbet  
Hemişe velvele-i kibriyaya ma'kes olur  
Sükût içinde bu hiçî-serây-ı pür-vahdet

Selim hayatında acaba nasıl bir Türk padişahı, nasıl bir halifeymiş:

Deminde râkib-i rahş-ı gaza, ne afet imiş  
Aceb bu saika-yı ser-be-bister-i hayat  
Kopardı reh-güzerinde kıyamet-i a'dâ  
Akardı pâyine mahşer-misal bir millet

Son mısralarda artık Selim bütün çehresiyle görünür:

Elinde meş'ale-i maneviyye-i tevhid  
Ederdi Şark ile Garb'ı ziyasına davet  
İkinci himmete mutlak düşerdi Hind ile Çin  
Yetiştirdi Mısır ile İran'ı fethi bir himmet  
Zalâm içinde hakikat tenevvür etmişti  
Yazık ki barîka-yı ömrü söndü bî-müddet  
Bu kubbe Türbe-i Sultan Selim-i Evvel'dir  
Bu türbe kible-i Osmâniyân'dır ey ümmet

Abdülhak Hâmid'in diğer eserlerinden daha başka berceste mısralar toplanabilir. Lâkin belki hepsinden güzeli bundan yirmi üç sene evvel Kırım'da şehit olmuş askerlerimizi ziyaret ettiği sırada söylediği parçalardır. Abdülhak Hâmid Kırım'a bir İtalyan bir de Rus zâirle beraber gider. Görür ki o zamanki müttefik ve muhâsımlarımızın ölmüş askerlerine taş sandukalar, güzel kitabeler ithaf edilmiş. Bizim şehitlerimiz ber-mutad sandukasız nâm u nişansız. Hâmid, Rumeli ve Anadolu'nun o mezarlıkta dolaşan ruhlarına, âdeta çocuklarla konuşur gibi teselli verir:

Bunda herkes bugün seferberdir  
Menzil ancak gubâr-ı esmerdir  
Olmasın rûh-i pâkiniz muğber!

Sonra Hâmid Kırım'ı arkadaşlarıyla beraber terk ettikten sonra vapurdan şehitlerimizin yattığı yere son bir defa daha bakar ve orada yattıklarına dair semada bir işaret görür. Bu mısraları ne kadar samimi vatan hislerini câmi:

Şimdi biz doğrulup denizde yola  
Bakarız dûrdan Sivastopol'a  
Görünür fevkimizde bir peyker  
.....  
Elveda elveda elveda ey askerler

[Not]: Âli-kadr bir muhterem karimizden şu mektubu aldım: "Günün Fıkrası'nda Muallim Naci'nin vatana, millete dair yazdığı beyite bir nass, ledünnî bir hitap, zülcelâl bir hükümdür diyorsunuz. Cidden böyledir, karilerinizce malûm olmayan bu beyiti öğrettiğinizden dolayı size şükran bir emr-i tabîidir. Selim-i Evvel hazretlerinin bu beyitine ne dersiniz?"

Milletimde ihtilâf ü tefrika endişesi  
Kûşe-i kabrimde hatta bî-karar eyler beni  
İttihadken savlet-i a'dâyı def'e çaremiz  
İttihad etmezse millet dağdar eyler beni

(Akşam, nr. 812, 26 Kânunuevvel [Aralık] 1920, s. 2)







## İsmet Özel'in Şiirlerinde 1965-1975 Dönemi Siyasî Olayları ve Halka Bakış

### *İsmet Özel's Perspective on Turkish Society and Political Events in his Poetry during 1965-1975 Period*

Celal Fedai<sup>1</sup>



#### ÖZET

1960 sonrası Türk şiirinin önemli simalarından biri olan İsmet Özel (d.1944), yalnız Türk şiirini değil düşünce dünyasını da etkileyen bir isim olmuştur. Özel'in ilk şiirlerinde İkinci Yeni şiirinin izleri görülür. Bu şiirlerinde, varoluşunu iç dünyasında sürdürür. 1960'lı yılların ortalarında, sosyalist dünya görüşünün etkisiyle şiirler yazmaya başlayan şair, *Evet, İsyân* (1969) ve *Cinayetler Kitabı* (1975) adlı eserlerindeki şiirlerinde, 1965-1975 dönemi Türk toplumundaki siyasî mücadelelerin, çatışmaların etkilerini, görünümelerini yansıtmıştır. Toplumsal, siyasî olaylara sosyalist bir gözle yaklaşır. İşçi, öğrenci olaylarını şiirlerine taşır. Türkiye ve dünyada yaşanan aktüel meseleleri şiirleri aracılığıyla yorumlar. Sorumluluk duygusuyla hareket ettiğini düşünür. Şair bu dönemde "sosyalist gerçekçi" bir sanat anlayışına yakındır. Ancak bireysel dünyasını da ortaya koymak ister. Böylelikle sosyalist gerçekçi diğer şairlerin düşüğü kimi hataları tekrarlamak istemez. 1974'ten sonra siyasî görüşlerinde köklü bir değişim yaşayan şair, İslamî bir dünya görüşüyle yazdığı eserlerle karşımıza çıkar. Bu çalışmada İsmet Özel'in 1965-1975 döneminde yayımladığı şiirlerinde dönemin siyasî hadiselerinin izleri ve şairin bu hadiselerle yaklaşımında önemli bir etken olan halka bakışı tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İsmet Özel, sosyalist gerçekçilik, siyasî çatışma, işçi olayları, halk

#### ABSTRACT

İsmet Özel (b.1944) is one of the most important figures of Turkish poetry after 1960, and his name is important in Turkish literature. His writing influenced Turkish poetry and the Turkish world of thought. In Özel's first poems, there are traces of the İkinci Yeni Movement. In these poems, he continues the *raison d'être* of his inner world. In the mid-1960s, his writing began to show the influence of a socialist world view. Özel reflects these effects and the appearances of the current political struggles and conflicts in Turkish society during the period from 1965-1975. These poems are found in his books *Evet, İsyân* (1969) and *Cinayetler Kitabı* (1975). He approaches social and political events with a socialist eye. He makes room in his poems to think about worker and student revolts during this period. Özel interprets Turkey's and the world's current issues through his poems. He believes he is acting with a sense of responsibility. During this period, his writing takes a closer stance toward the "socialist realist" understanding of art. On the other hand, he also wants to represent his individual world. Thus, he does not want to repeat some of the mistakes other socialist realist poets made. After 1975, he made radical changes in his political views and came up with his works, which were written from an Islamic world view. This study examines and traces the political events of the 1965-1975 period in İsmet Özel's poetry and his perspective on society as an important element of his approach toward these political events.

**Keywords:** İsmet Özel, socialist realism, political conflict, labor revolts, society

<sup>1</sup>Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, Türkiye

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Celal Fedai,  
Milli Eğitim Bakanlığı, Yenişehir Mah., Millet  
Caddesi, Gökçeren Sitesi, B Blok No: 23 Kurtköy,  
Pendik, İstanbul, Türkiye  
E-mail: fedai.celal@gmail.com

Geliş tarihi/Date of receipt: 25.09.2018

Kabul tarihi/Date of acceptance: 29.10.2018

#### Atıf/Citation:

Fedai, C. (2018). İsmet Özel'in şiirlerinde 1965-  
1975 dönemi siyasî olayları ve halka bakış.  
*TUDED* 58(2), 375-397.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED478092>

## EXTENDED ABSTRACT

İsmet Özel (b.1944) is one of the most important figures of Turkish poetry after 1960, and his name is important in Turkish literature. His writing influenced Turkish poetry and the Turkish world of thought. In Özel's first poems, there are traces of the İkinci Yeni Movement. In these poems, he continues the *raisond'être* of his inner world. We see his specific imagination. The musical aesthetics which were disregarded by İkinci Yeni Movement poems are also an important element of his poems. His first book of poetry *Geceleyin Bir Koşu* (1966) draws attention to these characteristics.

During the mid-1960s, his writing began to show the influence of a socialist world view. Özel reflects these effects and the appearances of the current political struggles and conflicts in Turkish society during the period from 1965-1975. These poems are found in his books *Evet, İsyân* (1969) and *Cinayetler Kitabı* (1975). He approaches social and political events from a socialist perspective. He interprets current issues in both Turkey and the world through his poetry. He also thinks he is acting with a sense of responsibility. For instance, his poems reference the strikes by the mine workers in Zonguldak, and he wants to support them through his poems. His poems "Partizan", "Propaganda", and "Yıkılma Sakın" express his revolutionary lyricism. However, these attempts face poetic complications which may lead to the loss of the characteristics that makes his poems "poems".

The poet aligns himself more closely with a socialist realist understanding of art during this period. Hence, İsmet Özel tends to use poetry as a part of his political actions, and he also tends to reveal his individual world. Thus, he does not want to repeat the mistakes other socialist realist poets have made. His perception of the public during these years is mostly romantic. However, it is worth emphasizing his strong sense of self. Özel shows special interest in the political events of his period. Socialist realism, which evolved into literary expression along with the decisions made by the Soviet Writers Union Congress under the chairmanship of Maksim Gorki, begins to affect the writers of this period. Socialist realism, which gained the status of an original theory of literature in the 1940s through the writings of Georg Lukacs, imposes a political responsibility on writers. This tendency, which started in Turkey with the poet Nazım Hikmet, represents the efforts in the field of literature to create a socialist revolution in Turkey together with his friends Ataol Behramoğlu, Süreyya Berfe and Özkan Mert. Together, they manifested a poetic and political attitude against the İkinci Yeni Movement poets, whom they perceived as unsuccessful in terms of combining poetry with political action, in *Ant* magazine in the year 1969. The journal *Halkın Dostları*, which was published by the poet, represents the continuation of this attitude. *Halkın Dostları* also perceives his poetry as a catalyst for a possible socialist revolution in Turkey. Hence, he shows a firm position toward the other poetry movements.

After 1974, İsmet Özel underwent radical changes in his political views and came up with his works, which were written mostly from an Islamic world view. After March 12, 1970, the political atmosphere coup paved the way for the poet's self-questioning. This process, which went on for about four years, is also echoed in Özel's poems. Published in the *Diriliş* journal, the poem "*Amentü*," actually reveals the change in his inner world as well as in his perception of society. Similarly, his disposition toward the political events of the time period also decreased, and a broader outlook emerged. This study examines the traces of the political events from the 1965-1975 period in İsmet Özel's poetry and his perspective on society as an important element of his approach toward these political events.

## 1. Giriş: Sosyalist Gerçekçilikle Birlikte Değişen Şiir - Siyaset İlişkisi

Edebî eser, sanatçının iç dünyasından kaynaklanabileceği gibi toplumun sanatçı kişilik üzerindeki türlü etkilerinden de oluşabilir. Bu bakımdan edebî eseri tek boyutlu bir yapı olarak düşünmek doğru olmayacaktır. Bilhassa toplumsal değişimlerin, çatışmaların arttığı dönemlerde sanatçıların farklı tepkiler verdikleri görülür. Bazı sanatçılar böyle dönemlerde içe kapanık bir dünyanın imgeleriyle örülü, soyut bir eserini önümüze koyarken bazıları siyasî, sosyal bir sorumluluğu üstlenmeyi tercih eder. Sanatçı kişilik farklı dönemlerinde farklı sanat eğilimleri içinde yer alabilir. Hatta böyle olmayı bir gelişme olarak da görebilir. Ancak her durumda toplumu etkileyen siyasî hadiselerden en çok etkilenenlerin başında şairler, yazarlar gelir.

Edebiyatımızın kimi dönemleri, siyasî hareketliliğin etkisinde kalmak bakımından özellikle dikkat çeker. 1960-1980 dönemi de böyle bir dönemdir. 27 Mayıs 1960'da gerçekleştirilen askerî darbeden sonra Türkiye'de siyasî ve sosyal olaylar evvelce görülmedik bir hüviyet kazanır. Bunda Türkiye'nin darbe sonrasında oluşan iç dinamikleri kadar başta Avrupa olmak üzere tüm dünyada yükselen sol düşüncenin de etkisi söz konusudur. "Ekim Devrimi" sonrası Rusya'da oluşan sosyalist devlet modeli, başka ülkelerdeki sosyalistler için de devrim projelerini daha çok beslemeye başlar. Devrimin öncülerinden Lenin'in 1926'da ölümü sonrası Rusya'da iktidarı ele geçiren Stalin, muhalifi Troçki'nin aksine, tüm dünyadaki sosyalist hareketleri Rusya'ya bağlamak düşüncesindedir (Oktay, 1984, s.105-136). Sanatçıları "insan ruhunun mühendisleri" olarak gören Stalin, 17 Ağustos 1934'te Moskova'da düzenlenen Sovyet Yazarlar Birliği Kongresi'nde, sonradan Georg Lukacs tarafından bir edebiyat, sanat kuramına dönüştürülecek olan "sosyalist gerçekçilik"i, siyasî projelerinde etkili bir şekilde kullanır. Bilhassa Jdanov, Lunaçarski gibi isimler, sosyalist gerçekçiliği Rusya'da sosyalizmin resmî kuramı olarak yerleştirir (Artun, 2016, s. 158-159). Avrupa başta olmak üzere neredeyse tüm dünyada sanatçıların bir ideolojiye "bağlanma"ları hususu tartışılır hale gelir. Sanatçı böylelikle toplumu tarih içinde bir yere oturtacak, içindeki çatışmaları, ilerici ve tutucu güçleri fark edecek ve "sosyalizme doğru diyalektik gelişimi" görebilecektir. Yazar ancak bu yolla "çağımızın sosyal gerçekliğine sızabilir" (Moran, 1991, s. 49).

Stalin'in öngördüğü sanat kuramının fikir babası ve uygulayıcısı Markim Gorki'dir. 1934'te Moskova'da Sovyet Yazarlar Birliği kongresindeki bildiriye sunma görevini de üstlenen Gorki'nin sanatçı kişiliği, sosyalist gerçekçiliğin sanatçıya yüklediği misyonun ne olduğunun anlaşılabilmesi açısından ele alınabilir. Elli ülkeden altı yüzden fazla delegenin oturum başkanı seçtiği Gorki, konuşmasında, Sovyetler Birliği'nde edebiyat ve bilimin bir kardeşlik içinde birbirinden yardım aldığını ve bunun dünyanın hiçbir ülkesinde olmadığını vurgular. Kongre boyunca tüm katılımcılarla ilgilenir, oturumları dinler. Misafirlerini evinde ağırlar. Gorki'nin şahsında sosyalist gerçekçi yazar tipinin sorumlulukları belirginleşmiştir. Henri Troyat bu değişimi şu sözlerle somutlaştırır: "Gorki'nin başını çektiği delegeler, 'devrimci romantizm' adına Joyce'un, Proust'un ve Pirandello'nun eserlerini mahkûm ettiler: 'Ayağını gerçekten çekmeden, insanı kendinden yukarılara yükselt,' sözünü şiar edinmişlerdi. Kongrede oy birliği ile belirlenen kesin kararda, 'büyük proleter yazar Maksim Gorki'nin' ulusunun edebi

dehasının gelişmesinde ‘oynadığı olağanüstü önemli rol’ vurgulanıyordu.” (Troyat, 1991, s. 248–249). Dünyanın her yanındaki sosyalist gerçekçi sanatçılardan beklenenler böylece netleşmiştir. Toplumcu ilgilendiren her çeşit gerçek, sanatçılar tarafından irdelenecek ve sosyalist gerçekçi kuramın gerektirdiği gibi sanat eserlerine aktarılacaktır.

Kıta Avrupası’nda Bertolt Brecht, Theodor Adorno, Georg Lukacs arasında 1940’larda bu doğrultuda yürütülen “gerçekçilik tartışmaları”, Türkiye’yi de etkiler. Sosyalist gerçekçiliği, Rus Komünist Partisi’nin bir kuramı olmaktan çıkarıp bir edebiyat kuramı haline getiren Lukacs’ın yorumları, Kıta Avrupası’nda Brecht ve Adorno gibi isimlerin karşısında fazla tutunamasa da Türkiye’de 1940’lı yılların toplumcu yazarları onun kuramına ilgi gösterirler (Oktay, 1984, s. 148–197). Daha 1920’lerde sosyalist fikirlerle şiirlerini yazan Nâzım Hikmet’in bu doğrultuda açtığı çığır, 1930’lu yıllarda birçok genç şâiri etkisine alır. Ama bu genç şâirler, toplumcu çizgide kendilerine özgü bir şiiri geliştiremezler. Asıl bağlantı 1940’larda kurulur. Kimilerince, ‘1940 kuşağı’ adıyla anılan bu sosyalist şâirler (Rifat Ilgaz, Cahit Irgat, A. Kadir, Enver Gökçe, Ömer Faruk Toprak, Arif Damar, Ahmed Arif, Attila İlhan, Şükran Kurdakul vs.) toplumcu şiiri devam ettirip geliştirmeye çalışırlar (Gülendam, 2010, s. 224). 1930’larda Sadri Ertem, Ercüment Behzat Lav gibi romancı ve şâirler ile Kerim Sadi ve A. Cerrahoğlu gibi yazarların bu husustaki katkılarını da anmak gerekir. 1940’da edebiyatımızda ilk sosyalist gerçekçi dergi olarak nitelenen ve Türkiye Komünist Partisi’nin “legal yayın organı” olarak işlev gören *Yeni Edebiyat* dergisi, yayın hayatına başlar (İleri, 1998, s. 9). Suat Derviş üzerine yaptığı çalışma sırasında *Yeni Edebiyat*’la karşılaşan Wolfgang Riemann, *Yeni İnsanlık*, *Küllük* ve *Yeni Edebiyat* dergileri arasında, “haleflik, seleflik” ilişkisi kurar. Ona göre, derginin adı değişmiş; yazar kadrosu, yazarları, yazarların siyasi eğilimleri ve işlenen temalar hemen hemen aynı kalmıştır (Riemann, 1998, s.149). Dergiyi çıkaran isimlerden Reşat Fuat Baraner, Türkiye Komünist Partisi’nin genel sekreteridir. Suat Derviş, Zeki Baştımar, Abidin Dino, Sabiha Sertel, Zekeriya Sertel gibi dönemin önde gelen isimlerinin eser verdiği dergi, sosyalist gerçekçi düşüncenin Türkiye’de bir temsilcisidir. Edebiyat, sanat, hayat üzerine dile gelen görüşlerin ilhamını Rusya’dan aldığı açıktır. Rusya, Avrupa’daki sosyalist hareketleri desteklediği gibi Türkiye’deki sosyalist hareketleri de yönlendirmektedir (Oktay 1984, s.169–515).

1960’lı yılların fikir hayatına yön veren eğilimlerin hâkim unsurunu, sosyalist görüşlerin farklı alanlardaki tezahürlerinin oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz. Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği arasında, İkinci Dünya Savaşı sonrası başlayan soğuk savaş ortamı, askerî alanlarda olduğu kadar sanat, edebiyat ve düşünce alanında da kendini gösterir (Saunders, 2016, s. 21–99). 1960’lı yıllara egemen olan atmosfer, Sovyetler Birliği’nden yayılan sosyalizm dalgasıdır. Bu dalga, dönemin aktüel siyasi olayları arasında en çok dikkat çekenlerden olan işçi ve öğrenci olaylarının arkasındaki ideolojik geri planı görmemiz açısından önem arz eder.

6 Ocak 1968’de, “Vietnam kasabı” olarak adlandırılan ABD büyükelçisi Robert W. Komer’in makam arabasının ODTÜ’nün bahçesinde üç üniversite öğrencisi tarafından

yakılmasıyla başladığı için "68 Kuşağı" olarak anılacak olan bu döneme adını veren şeyin arkasında sosyalist devrim düşüncesi yatmaktadır (Sezer, 2008, s. 11). Dönemin sol tandanslı şairleri, yazarları, toplumda sosyalist bir devrimin hazırlayıcısı olmak adına türlü roller üstlenmişlerdir. Kimi toplumdaki çatışma alanlarını öykülerinde, tiyatrolarında konu edinir, kimi toplumda geriliğin kaynağı olarak gördüğü dinî inanışları romanlarında ele alır, kimi de aktüel siyasî olayları şiirlerinin siyasî mesajını ileten bir fon olarak kullanır. Söz gelimi, bu eğilimin ilk olduğu kadar en çarpıcı örneklerini de veren Nâzım Hikmet, Marshall yardımı ile halka dağıtılan ilaçlı buğdayların yenmesi sonucu oluşan "kara yara" hastalığını aynı adı taşıyan şiirinde şöyle anlatır:

*Birinci sayfada yatıyor iki sütun üstüne  
iki çıplak yavrucuk,  
birinci sayfada iki sütun üstüne  
bir avuç kemik deri.  
Delinmiş patlamış etleri.  
Biri Diyarbakırlı, Erganili biri.  
Kolları bacakları kargacık burgacık,  
kafaları kocaman,  
ağızları korkunç bir haykırıyla açık,  
birinci sayfada taşla ezilmiş iki kurbağacık.  
İki kurbağacık  
kara yaralı iki yavrum benim.  
Yılda kim bilir kaç bininiz  
acı suya bile doymadan gelip gidiyor...  
Ve müsteşar bey:  
(Kara Yaraya tutulması)  
"Endişeye mahal yok," diyor (Hikmet, 2012, s. 26).*

1950'de iktidara gelen Demokrat Parti yönetimini Amerikan yanlısı olarak gören sosyalist yazar, şair ve akademisyenlerin yönlendirmesiyle pek çok işçi ve öğrenci olayları gerçekleşir. Bu olaylar, 1959 yılında toplumsal hayatı derinden etkileyecek noktaya ulaşır. 28 Nisan 1959'da İstanbul'da üniversite öğrencisi Turan Emeksiz'in öldürülmesiyle başlayan olaylar bir gün sonra Ankara'ya da sıçrar (Sezer, 2008, s. 24–29). Cemal Süreya'nın "beşinci ayın beşinci günü Kızılay'da buluşalım" parolasını ifade eden 555K şiiri, o günlerin havasını vermesi açısından dikkate değerdir:

*Biz şimdi alçak sesle konuşuyoruz ya  
Sessizce birleşip sessizce ayrılıyorz ya  
Anamız çay demliyor ya güzel günlere  
Sevgilimizse çiçekler koyuyor ya bardağa  
Sabahları işimize gidiyoruz ya sessiz sedasız*

*Bu, böyle gidecek demek değil bu işler  
Biz şimdi yan yana geliyoruz ve çoğalıyoruz  
Ama bir ağızdan tutturduğumuz gün hürlüğü'n havasını  
İşte o gün sizi tanrılar bile kurtaramaz (Süreya, 1995, s. 184).*

27 Mayıs 1960 askerî darbesini oluşturan siyasî atmosferin dönemin şairlerinin şiirlerine yansımından da görülebileceği gibi 1960'lı yılların edebiyat eğilimlerinden olan sosyalist gerçekçilik, bu düşünceye sahip sanatçıdan mutlak bir siyasî bağlanmayı talep etmektedir. 1950'li yılların ortasında Türk şiirinde modern Batı şiirinin imkânlarını kullanarak oluşan İkinci Yeni şairleri, sosyalist görüşlere eğilimli olsalar da böylesi bir bağlanmayı sanatçının bağımsızlığı açısından sorunlu bulurlar. Yukarıda 555K şiiriyle andığımız, ironik bir bakışla sosyal olayları yorumlayan Cemal Süreya; 1970'de yayımlanan *Divan* adlı kitabında siyasî, sosyal meselelere, tarihî arka planlarıyla birlikte göndermeler yapan Turgut Uyar; 1973'de yayımlanan *Devlet ve Tabiat* kitabında tarih boyunca iktidar karşısında ayrık bireyin serüvenini arayan Ece Ayhan başta olmak üzere, diğer İkinci Yeni şairleri de esasen siyasî, sosyal olaylara şiirlerinde yer verirler. Ancak onlar şiirin estetik niteliklerini koruma konusunda da hassasiyet gösterirler. Bu noktada, II. Yeni şairleri ile sosyalist gerçekçiler arasında, İsmet Özel'in "Partizan" şiiriyle ilgili Edip Cansever'in eleştirilerini söz konusu ederken izah etmeye çalışacağımız türden bir poetik tercih farklılığı söz konusudur.

1950'lerin sonlarında adı İkinci Yeni şiiri içinde anılan Kemal Özer'in bu noktadaki durumu dikkat çekicidir. Özer, ilk şiir kitabı *Gül Yordamı* (1959) ile İkinci Yeni şiirinin imkânlarından oldukça başarılı bir şekilde faydalanarak bir şiir dili geliştirir. Lakin Özer'in siyasî düşünceleri onu sosyalist gerçekçi olmaya doğru yönlendirmektedir. Neticede şair, ikinci kitabından itibaren sosyalist gerçekçi söylemi tercih eder. *Tutsak Kan* (1963), *Kavganın Yüreği* (1973), *Sen De Katımlısın Yaşamı Savunmaya* (1975) kitapları onun bu yöneliminin en belirgin örnekleridir.

Kemal Özer'in geçirdiği değişimin, hem İsmet Özel'in değişimini hem de dönemin şairlerinin genel durumunu ortaya koyabilmek açısından örnek teşkil ettiği için üzerinde durulmasında fayda görüyoruz. Şairin *Gül Yordamı* kitabında bulunan "Halklı" şiiri, bu bakımdan mühimdir:

*çizdim yalnızlığıma bir koyu halk getiren  
en acı gözleriyle duvara o aslanı  
her bakışta bir onulmaz çılgınlığı sürdüren  
aslanların bu en fazla kalabalık olanı  
üstüne aşk vurandı gördüğü her dışiden*

*kurtarsın diye çizdim tutsak çadırlarından  
tüylerinde o uzun o kara afrika'yı*

*her biri bir ölüm gözleriyle hatırlanan  
güneşte bırakılmış dövülmüş omuzları  
kurtarsın diye çizdim soylu acılarından*

*soylu bir bakıştır o damları arkasında  
ay gibi sızlanan o tertemiz bir akşamın  
düşer en beyaz gergefe kızlar ağladığında  
toprağa düşer gibi en güzel gülü kanın  
bir tükenmez bıçaktır sırtımın ortasında (Özer, 1959 , s. 18-19)*

Özer'in "Halklı" şiiri, 1960'lı yılların sosyalist gerçekçi şairlerinin halka bakışını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Şiirde açıkça görülebileceği gibi şair, halkı bir aslan olarak niteler. O, kalabalık bir grupta gezen aslan ailesi içinde "en kalabalık" olandır. Şiirin öznesi olan halk, henüz bir tasarımdır. Bu düşsel tasarım, bir başka halkın, Afrika halkının kurtarıcısı olacaktır. Şair, onun bu uğurda toprağa düşen kanı ile beyaz gergefe eğilen kızlar arasında bir bağ kurar. Kendi ile arasında kurduğu bağ ise "bir tükenmez bıçaktır sırtımın ortasında" dizesinde belirginlik kazanır.

Kemal Özer, "halk", "sırtımın ortasında bir bıçak" gibi görmez. Şair bu şekilde uğradığı ihanetleri sembolize eder gibidir. Ancak, 1960'lı yıllardan 1980'li yıllara kadar Türk şairleri için "halk" ve "siyaset", birbirinden ayrılmaz iki kavramdır. Sosyalist gerçekçi şairler, halka dair her hususu şiirlerinde işlemek zorunluluğu duyarlar. Halkın giyim kuşamından yoksulluğuna, işçi grevlerinden öğrenci olaylarına kadar onu ilgilendiren her husus, onlar için şiirin gerçek konusu haline gelmiştir.

## 2. İsmet Özel'in Halka Bakışının Şiirlerine Yansımaları

Kemal Özer gibi ilk şiir kitabında İkinci Yeni şiirinin etkisi altında kalan İsmet Özel de 1960'lı yılların ortalarından itibaren benzer bir süreç geçirerek sosyalist gerçekçi bir şiire meyleder. Özel, *Halkın Dostları* dergisini birlikte çıkardığı Atıl Behramoğlu'na yazdığı bir mektubunda "beynim hep yaratılacak Büyük Türk Halkı ile meşgul" diye yazacaktır. Ona göre de sosyalist devrim için halkın siyasî, sosyal bir hazırlığa ihtiyacı vardır (Özel, 1995, s. 76).

İsmet Özel'in ilk şiir kitabı *Geceleyin Bir Koşu*, dünyadaki duruşunu, iç dünyasının karmaşası içinde arayıp çözmeye çalışan bir bireyin imgelemine sunar. Şair, 1962-1966 yıllarını kapsayan bu şiirleri henüz kitaplaşmadan siyasî yönelimleriyle belirginleşen bir şiir yazmaya başladığının farkında olduğu için kitabının bir an önce yayımlanmasını ister. Gerçekten de kitap yayımlandığı yıl İsmet Özel, 1960'lı yılların siyasî atmosferinin etkisiyle siyasî bir söyleme yaslanan şiirler yazmaya başlar. Tabir caizse şiiri, bıçak gibi ikiye bölünür bir görünüm kazanır. Ancak hemen söylemek gerekir ki bu şiirler, iç dünyalarını değersizleştirme pahasına sosyalist gerçekçi kurama bağlanan dönemin pek çok şairinin şiirlerinden farklıdır. Özel'in derin ve zengin bireysel dünyasını yansıtır.



İsmet Özel, toplumsal olaylara bir sosyalist olarak eğildiğinde şiirsel yeteneklerinin ona verdiği imkânlardan vazgeçmemeyi başarabilme gayreti içindedir. Dönemin pek çok şairi, 1930'lardan beri, benzer sorunlar yaşayan sosyalist gerçekçi eski kuşak şairler gibi yapmakta ve klişe üreten bir şiir yazmaktadır. İsmet Özel ise, 1969'da yayımlanan *Evet, İsyân* ve 1975 tarihli *Cinayetler Kitabı*'nda görülebileceği gibi siyasî söyleme yaslandığında şiir estetiğinden taviz vermeyen bir tutumu benimsemenin imkânlarını araştırmaktadır. Bu durumu somutlaştırmak açısından Özel'in halka bakışını yansıtmak yerinde olacaktır.

İsmet Özel'in "halk" temasının ağırlıklı olarak yer aldığı ilk şiiri 1966 yılında yayımlanan "Evet, İsyân" şiiridir. 1969 yılında şairin ikinci şiir kitabına da ad olacak bu şiir, Carl Sandburg'un "Evet, İnsan" şiirine karşı, devrimci bir şairin manifestosu niteliği taşır (Özel, 1991, s. 55). Devrimci mücadelesinin coşkusuyla dolan şair, bir yandan bu coşkuyu aşk ile bütünleştirirken diğer yandan da halka olan bakışını gösterir:

*ben karakavruk yüzümün arkasında  
kırbaçlayarak büyüttüğüm ağrıyla bırakıyorum  
bana ne çerçilerden, çerilerden, kullardan  
halksa kal'am onu kal'a kılan benim  
boşanır damarlarıma yılların kahraman gürültüsü  
çünkü kavganın göbeğidir benim yerim.  
Ay vurunca çatlatır göğsümdeki mahşeri  
çünkü kavganın göbeğidir benim yerim (Özel, 1967, s. 28–29)*

Şiirde Özel'in "halk"ın bir "kal'a" olmasını sağlayan şeyin bizzat kendisi olduğuna dair vurgusu gözlerden kaçmamaktadır. Onu, Kemal Özer'den ve dönemin öteki şairlerinden ayıran husus, kanaatimizce burada yatmaktadır. Bir devrimci olarak şairin halkına yönelik sevgisi açıktır ama bu sevginin kaynağı ve gücü şairin kendisindedir. Bu nedenle de sevgide belirleyici olan şairdir. Devrimci mücadelenin her alanı için de aynı durum söz konusudur. Hatta şairi coşturan aşk için bile:

*Ben merd-i meydan  
yani toprağın ve kanın güzrü  
güllerin bin yıllık mezarı bendedir  
yukardan bakarım efendilerin pusatlarına  
insanların bütün sabahlarını merak ederim  
gök hırpalanmaktadır merakımdan  
ıtır kokan benim yumruklarımdır  
benim kavgamdır o, aşk diye tanınan (Özel, 1967, s. 28–29)*

"Evet, İsyân" şiiri, İsmet Özel'in halka bakışında kurduğu "ben – halk" dengesinin ilk örneği olmasının yanında değişmeyen bir model olma özelliği de taşır. Zira şairin 1969'da

yayımladığı “Yaşatan” şiiri, “Evet, İsyân”ın dengesini sürdürür. “Yaşatan”, baştan sona halk temasının hâkim olduğu bir şiirdir. Şiir, daha adından başlayarak şair için halkın anlamını verir. Halk, yaşatandır:

*Ben halka bakınca gümüş tırnaklı kısraklar  
sırça kirpikli gelinler huylanır.  
Ben halka bakınca terlenirim  
yaslanırım tarlaların gölgesine, tozuna  
kirlenir gülkurusu mendilim.  
Benim rengimle kim yarışabilir  
sancımı kimler alt edebilir ben halka bakınca?  
Ben ki kazdım, küredim, ellerimle boşalttım geceyi  
yıldızları, hüznü oradan fırlatıp attım,  
sonra ordan fırtınalı bir tüzeyle halka bakınca  
yeniden yaralandım dünya ırmaklarından (Özel, 1969, s.22).*

“Evet, İsyân” şiirinde olduğu gibi “Yaşatan”da da şair ile halk arasındaki sevgide belirleyici olan şairin benliğidir. Onun halka bakışıyla halk adeta başka bir güzelliğe erişir. Bu nedenle de üçüncü kişiler, nesnelere, şair ile halk arasındaki sevgiyi kıskanır. Sevgiyi oluşturan eylemin tüm etken unsurları da yine şairden neşet etmektedir.

Bu noktada İsmet Özel’in şiirlerinde halka ilişkin meselelere niçin bu denli önem verdiği sorusunu da sormak yerinde olacaktır. Bu sorunun cevabını Özel’in 1966 yılında Ataol Behramoğlu’na yolladığı bir mektubunda bulmak mümkündür. Özel’e göre içinden çıktıkları toplum, devrimci şairler olarak onlara hem çok şey vermekte hem de onları sınırlamaktadır. Bu nedenle de devrimi düşüncede başlatmanın zorunluluğu vardır. Yazacakları şiir, sosyolojiye sıkı sıkıya bağlıdır: “(...) Neden toplumbilim? Psikoloji değil? Çünkü dünyayı, doğayı değiştirip yenmenin, böylece kendi kendini yenmenin tek yolu o da onun için. ‘İş’ toplumsal bir olgudur. Şiir de bir ‘iş’dir” (Behramoğlu ve Özel, 1995, s. 43).

Özel’in “Evet, İsyân” şiirini sadece biçim yönünden eleştiren Ataol Behramoğlu’na yazdığı bu karşı eleştiriden de görülebileceği gibi o, içinden çıktığı toplumun onu sınırlayan yanlarını toplumbilimin düşünce imkânlarıyla aşmak istemektedir. Şiiri de bu nedenle bir “iş” olarak niteler. Bu yüzden bir devrimci şair olarak halka böyle bir duygu ve düşünce ile yönelmenin, “iş”ini eylemiş olmanın coşkusu duyar. Özel’in halka bakışında benliğinin tuttuğu yeri ortaya koymak açısından 17 Aralık 1967 tarihli bir mektubunda Ataol Behramoğlu’na yazdığı şu sözler de mühimdir: “Halk sanıldığı kadar büyük bir zenginlik taşıyor ülkemizde. Bunu şimdi âlem yapan çavuşlara bakarak yazıyorum. Duyguları, beğenileri, ahlak telakkileri yüzeyde. Nasıl sınıf ayrımları belirgin değilse aynı biçimde yaygın bir kasabalı psikolojisi. Her neyse daha iyi bakmak gerek” (Behramoğlu ve Özel, 1995, s. 52).

İsmet Özel'in halka bakışı, poetik, politik boyutlarının yanında kendisi ile halk arasında süren bir arayışı ifade eder. Şair bu arayışta halkın ağızında yaşayan kelimeleri özenle seçip şiirlerine yerleştirir. Halk yaşantısının sıkıntılara kadar pek çok unsuru şiirlerine mal eder. Dönemin öteki sosyalist gerçekçi şairleri için de benzer bir durumdan söz edilebilir. Sözelimi Süreyya Berfe'nin ilk şiir kitabı *Gün Ola*'daki şiirlerin neredeyse tamamında, şiirlerin halk yaşantısı etrafında geliştiği görülür. Pek çok şiirin başlığında "türkü" ibaresi yer alır. Türkülerden alıntılara sıkça başvurulur. Köylülerin dünyası çeşitli yönleri ile yansıtılmaya çalışılır. Özel gibi Berfe de "halk" kavramına daha önceki sosyalist gerçekçi şairlerden farklı bir anlam yüklemeye çalışmaktadır. Fikir Kulüpleri Federasyonu'nun ilk yayını olarak basılan *Gün Ola*'nın sunuşunda, şu dikkat çekici görüşlerle şiir takdim edilir: "Yaptığımız eylemler sürüp gitmekte. Dün hakkında neler düşündüğümüz belli. (...) Genç ozan, arkadaşımız, Süreyya Berfe'nin şiirlerini sunuyoruz size. Bu dönemdeki sanat görüşümüzü, sanatımızla neyi yapmak istediğimizi ortaya koyuyor, tartışmaya sunuyoruz." (Berfe, 1969, s. 3) 1960 kuşağı sosyalist gerçekçi şairleri; folklorde, zamanın şiirinin "entelektüel niteliğini taşıyacak yetenek olmadığı"nı düşünüp ona karşı mesafeli duran (Süreya, 1992, s. 23) İkinci Yeni şairleri aksine, folklorik en küçük unsura bile ilgiyle yaklaşmak niyetindedirler. Onların sosyalizm yorumunda Anadolu halkı, en önemli yapıcı öge konumundadır. Özel'in Ataal Behramoğlu'na mektubunda "beynim hep yaratılacak büyük Türk halkı ile meşgul" derken kastettiği şeyde, dönemin ruhunun yansıdığını söylemek yanlış olmaz. Nitekim dönemin şairleri bir dergi çıkarmak istediklerinde, "Halkın Dostları" adını seçeceklerdir. Bu tercihin, Lenin'in narodnik hareketini izah için yayımladığı "Halkın Dostları Kimlerdir?" broşürüne bir göndermeden fazlasını ifade ettiği açıktır. Bu bakımdan Özel'in "Yaşatan" şiirinin sonuna aldığı Gaziantep yöresine ait bir türkünün içerdiği anlam, şairinin yaşama tutkusunu ortaya koyduğu kadar halka bağlılığını da ifade etmektedir. Dönemin şairlerinin İkinci Yeni şairleriyle olduğu kadar Türk şiirindeki öteki halkçı yönelimlerle de süren poetik ve politik mücadelesinin önemli bir vechesi kanaatimizce burada bulunabilir:

*Yaşamak güzeldir  
gözlerim daha güzel  
gözlerim daha güzel halka bakınca  
ve sürülmüş toprağı  
yaratkan beyni  
işleyen elleri huylandıran bakışlarım  
yani insan türünün var kılan hız  
yani hatta tarlalarda  
döl yataklarında bile oyalanmayan  
savaşın, sevdanın rengi  
her güzellik bu rengin ardındadır  
yaşamak bir başına bu rengi geçebilmez  
ölümünden korkup da sonunu sayan  
Ölür gider yar koynuna giremez.' (Özel, 1969, s. 23)*

İsmet Özel'in halka yönelik, kendi içinde sorunlar, sorgulamalar da barındıran bu bakışı, şairin 12 Mart 1970 muhtırası sonrası yaşadığı köklü değişim neticesi başka boyutlar kazanır. Özel, muhtıra sonrası ontolojik bir sorgulama içine girer. Kendi ifadesiyle "inziva"ya çekilir. Sosyal hayattan el etek çekmez ama "düşünmenin gücüne varma"ya çalışır. Bu, şair açısından, 1974 yılında yayımladığı "Amentü" şiirine kadar sürecek uzun bir sorgulama dönemidir. Bu dönemin sonunda Özel, "ihtida" eder:

"Varlığımı borçlu olduğum, doğru mu eğri mi davrandığımı karara bağlayan olabilirdi ancak. Böylece öteden beri sahip olduğum ve beni kendimi kandırmaktan alıkoyan deus otiosus inancı, içimde İslam itikadının Allah, Kadir-i Mutlak inancına inkılâp etti. Ateş'ten uzak kalmayı, Bahçe'ye girmeyi isteyen biri olma güvenine (ve belki safiyetine) sahip oldum. Elhamdülillah" (Özel, 1991, s. 78).

"Amentü" şiiri, bu bakımdan, şairin yaşadığı sürecin geldiği nokta olarak tebellür eder.

Özel'in yaşadığı bu değişimin izleri, 1971 yılında *Halkın Dostları*'nda çıkan "Kötü Şiirler"den 1974'te *Diriliş* dergisinde yayımlanan "Amentü"ye kadarki şiirlerinde takip edilebilir. Bilhassa 1973 yılında *Yeni Dergi*'nin aynı sayısında yayımlanan "Kanla Kirlenmiş Evrak", "Karlı Bir Gece Bir Dostu Uyandırmak", "Propaganda" ve "Tahrik" şiirleri, şiiri "insanın duruşu", "objektifikasyonu" olarak gören Özel'in, iç dünyasındaki değişimleri, sorgulamaları göstermesiyle göze çarpar (Özel, 1991, s. 78). 12 Mart Muhtırasında herhangi bir baskıya maruz kalmamasına rağmen şair, askerî darbe ortamının getirdiği atmosferin etkisiyle yeniden ilk kitabı *Geceleyin Bir Koşu*'nun atmosferine dönmüş gibidir. Bu nedenle de şiirlerinde romantik bir sevgiyle, tutkuyla yaklaşılan "halk" görünmez olur. Yaşama olan bağlılık da benzer şekilde geri plana düşer. Özel'in ilk şiirlerindeki kendini yüceltme arzusu yeniden belirginlik kazanır:

*Benim adım insanların hizasına yazılmıştır.  
Her gün yepyeni rüyalarla ödenebilen bir ceza bu.  
Keşke yağmuru çağırarak kadar güzel olmasaydım  
ölüm ve acılar çatsaydı beni  
düşüncem yapma çiçekler kadar gösterişli ve parlak  
sözlerim ihanete varacak doğrulukta olsaydı* (Özel, 1973, s. 38).

Özel, bu süreçte, Ataol Behramoğlu ile birlikte yayımlamaya başladıkları *Halkın Dostları* (Mart 1970) dergisinin yayın yönetmenliğini bırakır. Sadece halka bakışı değil hayata dair her düşüncesi bir değişim geçirmektedir. "Bir şeyler yapmanın değil bir şeyler yapmama"nın önemli olduğu düşüncesiyle hareket etme gayreti içindedir. Sosyalist olarak ulaşamadığını anladığı hedeflere, Müslüman olarak ulaşmak gibi bir fikre kapılmak istemez. "Halk"ı karşıarak yalnızlığından sıyrılan şairin "yalnızlık"ına verdiği anlam değişmiştir:

“Benim yalnızlıktan kurtuluşum birinci aşamada emperyalizmin beni mahkûm ettiği cehaleti reddetmekle başladı. (...) Eğer yalnızlık bir yalıtılma haliyse, batı kültürü, batılı olmayan insanı asla sınırlarını aşamayacağı çitlerle kuşatmıştır. (...) Benim şiire önem emek verme ve politik bağlanmayı değerli sayma çabalarım doğrudan doğruya sahicilik arayışlarıma destek olan iki çaba olarak anlam kazandı. Yalnızlığı bir uyumsuzluk olarak yaşadım ve uyum sağlama gayretlerim bendeki yalnızlık kabuğunun birinci katını kaldırdı” (Özel, 1991, s. 88).

Yalnızlığı, bir Müslüman için hissedilir bir hal olmaktan uzak olarak gören Özel için, İslam ümmetinin bir parçası olmak ne anlama gelmektedir? Sosyalistken “halk” a romantik duygularla bağlanan ama her durumda “halk” ile arasında bir “derece” farkı gören şairin, ihtida ettikten sonra, ümmetin bir parçası olarak din kardeşlerine bakışı nasıl olacaktır? Özel, bu iki hususta tabir caizse “tedbirsiz”dir: “Yeni bir çevre ‘benim çevrem’ olabilir miydi? Benim safiyane yaklaşımlarıma rağmen böyle bir vakıanın gerçekleşemeyeceğini bilmeliydim. Bir kere oluşumunu belli bir belirginliğe ulaştırmış, kendine özgü alışkanlıkları, algılayış biçimleri, tavır alışı usulleri olan bir çevre ile yüz yüzeydim” (Özel, 1991, s. 89).

Yüz yüze geldiği bu yeni çevreye şairin bakışı, “Amentü” şiirinde ifadesini bulur. İhtida ettikten sonra şiirine büyük bir sevgi duyduğu Sezai Karakoç’a ulaşan Özel, şiirini onun dergisinde yayımlar. Dramatik şiir türüne has yanlarıyla dikkat çeken “Amentü”, Özel’in sosyalist döneminde kaleme aldığı şiirlerinden biçim ve üslup bakımından farklılaştığı gibi halka bakış açısından da farklılık arz eder. Şair, baba figürü üzerinden, artık kendisine “halk” diyemeyeceğimiz, sosyalist bir bağ ile değil din, tarih ve dil bağıyla kaynaşabileceği daha büyük bir kesime yaklaşmak istemektedir. Onların mazur kaldığı insanî, siyasî badirelerde yanlarında olmak düşüncesinde olduğunu gösterir. Minbere haç dikilip ezanın susturulması kadar Türkçe okutulmasını da kabullenemez. Fakat İsmet Özel’in “ben”i sosyalistken olduğu gibi ihtida ettikten sonra da her şeyden çok kendi ile ilgili olmaya devam etmektedir.

*Hayat*

*dört şeyle kaimdir, derdi babam*

*su ve ateş ve toprak*

*Ve rüzgâr,*

*Ona sonradan kendimi ben ekledim* (Özel, 1974, s. 35).

İsmet Özel, ihtida ettiğinin bir çeşit deklarasyonu diyebileceğimiz “Amentü” şiirine kadar geçen zamanda, pek az düzyazı kaleme alır. Bu döneminde o, kendini şiirle ifade etmeyi seçer. İhtidasından sonra ise, yoğun bir düzyazı faaliyeti içine girer. 1977 yayın hayatına başlayan *Yeni Devir* gazetesinde günlük köşe yazıları yazar. Denemeleri, makaleleri birbiri ardına yayımlanır. Bu bakımdan Özel’in ihtidası sonrasında Müslümanlar ile kurduğu bağın şiirin yanı sıra düzyazı ile de sürdüğünü, genişlediğini söylemek yanlış olmaz.

### 3. Bir Poetik Tercih Olarak Siyaset Algısı

Şiir yazmaya başladığı yıllardan itibaren yalnızca Türkiye'deki değil dünyadaki sosyal ve siyasî olayları da yakından takip eden, üniversite yıllarında William Ebenstein'in *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*'ni tercüme eden İsmet Özel'in halka bakışı ile 1960-1980 dönemi siyasî olayları şiirlerinde yansıması paralellik arz etmektedir. Sosyalist döneminde de 1970'li yılların ortalarından sonra İslamcı bir dünya görüşünü benimsediğinde de şair, bireysel dünyasını toplumun içinde arama eğilimindedir. İdeolojik tercihlerinde değişmeyen yan, topluma dair ilgidir. Çalışmamamızın bundan sonraki aşamasında Türkiye'nin siyasî açıdan oldukça hareketli geçen 1965-1975 dönemine Özel'in, şiirleriyle yaptığı tanıklık üzerinde durulacaktır.

İsmet Özel, şiir ile ideolojiyi, bir heykelde bir araya geldiğinde varlıklarından bir şey kaybetmemesi gereken "bakır" ve "mermer" olarak niteler. Bir araya geldiklerinde bir estetik oluşturmaları oldukça güç olan bu iki unsuru şiir içinde gerektiği gibi kullanma meselesi, Özel'in zihnini meşgul eder. "Politik araştırmaları durdukları yerden çıkarmak, 'saf şiir' söylemini de günlük hayat içinde teşhis ettiğimiz gerçeklere bulaştırmakla" çözümünü bulduğunu belirten şaire göre, bu ciddi bir sorundur (Özel, 1991, s.48). Şiir okuru da şair de bu sorunu ayrı ayrı hisseder. Şiir okuru, okuduğu şiiri, siyasetin söz dağarcığına, bilimsel hurafelerin mantığına tercüme eder. Bu nedenle "şiirle azdırılmış bir ideoloji" ve "ideolojiyle yere çalınmış bir şiir" özentisi etrafı kaplar. Benzer durum şairler için de geçerlidir. Şair, başkalarından öğrendiği doğruları şiirlerinde savunmaya başladığı zaman, o doğruların darlığından ya tıkanır ya da şiiriyle asıl vereceği şeyi kaybeder (Özel, 1991, s. 35). Sosyalist gerçekçi pek çok şairin şiir cevherlerini ideolog olma hevesiyle nasıl baskı altında tuttukları düşünüldünce Özel'in bu tespitleri daha bir önem kazanmaktadır.

Bütün bu poetik güçlüklerle karşın ideolojinin şiirde çeşitli yönleriyle görünen geniş bir tema olması, 1960-1980 dönemi şairleri için adeta bir zorunluluktur. İsmet Özel de sosyalist bir şair olarak, ideolojik duruşunun şiirlerine yansımaları önemser. "Halk"ı şiirleri için belirgin bir tema yaptığı kadar toplumun aktüel siyasî hayatını da şiirine taşır. Özel'in toplumun aktüel siyasî hayatını şiirlerine taşırken daha çok iki yola başvurduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, medyaya yansıyan siyasî olayları şiirlerin içinde tematik bir unsur olarak doğrudan kullanmak şeklindedir. Bu kullanımın tipik bir örneğini 12 Mart 1965'te Zonguldak Kozlu'da gerçekleşen maden işçilerinin eylemlerinin şairin "Kan Kalesi" şiirine yansımada görmekteyiz. Maden işçileri ile polis arasında yaşanan çatışma, o günlerin gazetelerinden *Akşam* gazetesinin 13 Mart 1965 tarihli nüshasına şöyle yansır: "Zonguldak'ta zabıta ile grevciler arasındaki çarpışma. İşçilere ateş açıldı. (...) Kozlu havzasında maden işçilerinin Perşembe gecesi vardiyaya girmemesinden doğan olaylar sonunda iki işçi ölmüş, 10 jandarma, 20'den fazla işçi ve deniz piyadesi yaralanmıştır." Gazete haber ve yorumunu hayatını kaybeden işçinin başında ağlayan ve dua eden arkadaşlarının fotoğraflarıyla somutlaştırmıştır. Aynı haberi dönemin hükümetinin bakış açısından veren 13 Mart 1965 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde ise haber şöyledir: "Kanunsuz

grev büyüdü. Bir mühendis linç edilmek istendi. İki işçi de yaralandı. Kozlu'da ayaklanma. 6 bin işçi Kozlu'ya kimseyi sokmuyor. Asayişin temin için olay yerine bir tümen sevk edildi. (...) Gelik ocağında başlayıp Karadon, Kilimli ve Çaydamar ocaklarına sirayet eden huzursuzluk, Kozlu ocaklarında da baş göstermiş ve saat 24 vardiyası işçileri ocaklarına inmemişlerdir." İsmet Özel, *Akşam* ve *Cumhuriyet* gazetelerine yansıyan bu siyasî hadiseyi, hadiseden yaklaşık bir yıl sonra 1966 yılında yayımlan "Kan Kalesi" şiirinde şu dizerlerle şiirleştirir:

*şehri sarıyor, bir dehliz olan bana ulaşamıyor ama  
herkesin içinde iğdiş bir bahar  
bacakları eriyor memurların, evkızlarının  
ve saat 24 vardiyasının işçileri  
inmiyor ocaklarına (Özel, 1966, s.28–30).*

Kozlu'daki maden işçilerinin etrafında gelişen olayları veren *Cumhuriyet* gazetesinin kullandığı cümlelerden birinin devrik bir cümle haline getirilerek şiirin sonunda yer alması, şairin ülke sorunlarına yönelik ideolojik duyarlılığını göstermektedir. Şair, bu tür hadiselerin karşısında halkın, işçilerin, devrimin yanında isyanı kuşanmış, sorumluluk duygusuna sahip bir kişilik olarak yer almaktadır.

İsmet Özel, 1969 yılında yayımlanan "Sevgilim Hayat" şiirinde bu defa ülke dışındaki sorunları, sosyalist devrimci bir duyarlıkla şiirine taşır. "Hayat"a sevgili olarak bakıp onu daha çok cinsel çağrışımlarla anan şair, yaşam ile savaşmak arasında bir bağ kurar:

*ben öyle bilirim ki yaşamak  
berrak bir gökte çocuklar aşkına savaşmaktır  
çünkü biz savaşsak  
anamın giydiği pazen  
sofrada böldüğümüz somun  
yani ıscacık benekleri çocukluğumun  
cılık yaralar halinde;  
yayırlılar toprağa  
etlerimiz kokar  
gökyüzünü kokutur  
çünkü biz savaşsak  
Uzak Asya'dan çekik gözlerimiz  
Küba'dan kıvrıcık sakallarımızla  
savaşsak  
güm güm vurur mu kömürün kalbi Kozlu'da  
Ke San'da ümüğüne basılır mı vahşetin (Özel, 1968, s.40–41)*

Şair, 1984 yılında *Erbain* adıyla şiirlerini toplu olarak yayımladığında "Sevgilim Hayat" şiirinin alıntıladığımız son dizesini Afganistan'ın bir şehri olan "Kandehar"ı da ekleyerek bu

dizeyi: "Ke San'da Kandehar'da ümüğüne basılır mı vahşetin" şekline dönüştürür. Böylelikle şair, şiirin yayımlandığı tarihten yaklaşık on altı yıl sonra yaptığı müdahale ile bu husustaki hassasiyetini devam ettirdiğini göstermekte ve zulmün sadece ABD cephesine değil SSCB cephesine de işaret etmiş olmaktadır.

Özel'in siyasî hadiseleri şiirlerine taşırken kullandığı ikinci yol, kişi adlarıyla ya da sosyalist mücadele tarihinde yeri olan bir kavrama ya da hadiseye gönderme yapmak şeklindedir. Aktüel siyasî hadiselerin şiirde anılmak suretiyle canlılığın korunması isteği bu kullanımda da dikkat çeker. Şair, andığı kavram, kişi, ya da hadise ile hem kendisini hem de okurunu, adeta devrimci enerjile doldurmak ister. Bu tür kullanımlardan biri daha adıyla dikkat çeken "Partizan" şiiridir:

*Girtlağında bir harf büyüyor  
buna dayanacağım  
dişlerim kamaşıyor yıldızlardan  
buna da.  
Kabaran bir çarpıntı oluyor şehir.  
Artık yırtarak açtığımız zarflarda  
ne kargış, ne infilak  
yalnız  
koyunda çaresiz, çıplak  
isyan işaretleri taşıyan  
bir ergen cesedi.*

(...)

*ÇIKSAM  
gök  
şarlayarak devrilsen ardından  
-ölürsek bir partizan gibi ölmeliydik -  
yürüsem parçalanmış bir ceset tazeliğinde  
yürüsem beynimde kıpkızıl bir serinlik  
sonra denizler devirebilirim dudaklarımdan  
sonra aşk, sonra dirlik: partizan (Özel, 1966, s. 6)*

Adnan Onart'a göre bir partiye ya da gruba mantığa başvurmadan destek veren ve bir ülkeyi istila etmiş düşmana karşı yıpratma savaşı yürüten kişi olarak tanımlanabilecek partizan kelimesini ilk defa Nâzım Hikmet'in kullanmış olması kuvvetle muhtemeldir (Onart, 1968, s.17). Nâzım Hikmet, *Memleketim'den İnsan Manzaraları'nın* dördüncü kitabında Almanlar'a karşı mücadele eden Zoe adında on sekiz yaşındaki bir genç kızın asılışını şiirleştirir. Düşmana ait bir ahırı yakarken yakalanan Zoe, ertesi sabah köyün meydanında kurulan bir darağacında asılır:



Göğsüne bir de yazı astılar:  
 PARTİZAN  
 Köyün alanında kuruldu darağacı.  
 Atlılar çekmiş kılıcı  
 Halka olmuş piyade askeri  
 Zorla seyre getirdiler köylüleri  
 (...)  
 Partizan çıkarılıp kaldırıldı tahtına  
 Partizan  
 Kolları bağlı arkadan  
 Durdu urganın altında dimdik (Hikmet,1993, s.102)

Nâzım Hikmet'in bu tür bir anlatımla sempatik bir hale soktuğu "partizan" kelimesi, Özel'in şiirinde oldukça sert bir hüviyet kazanır. Şair, "bakır" ve mermer" gibi birbirini nakzeden iki unsuru, "şiiri" ve "ideoloji"yi bir bileşime dönüştürme çabasıdadır. Buna işaret etmek için Edip Cansever, İsmet Özel'e: "Bu şiirde partizan kelimesi yerine haziran kelimesini koysan hiçbir şey değişmez" der (Özel, 1985, s. 33). Ancak şair, sosyalist bir şair olarak siyasî "bağlanma"sının gereğini yapan bir şair olmak istemektedir. Ataoğlu Behramoğlu, o günlerde yaşadıkları psikolojiyi şu sözlerle dile getirmektedir:

"(...) Türkiye İşçi Partisi için dövüş, neredeyse yaşamımızın tümüydü. Tutkunluğumuzda, bilinçlilik kadar ve belki de daha çok devrimci bir romantizmin de etkisi olduğunu bugün kavıyorum. Toplumcu kavgayla birden ve böylesine yoğunlukla karşılaşan bir genç kuşak için anlaşılır bir şeydir bu. Partizan o günlerin duyarlılığını yansıtır ve 1960 sonrası devrimci gençliğin yeni duyarlıklarını yansıtan ilk şiirdir. Bu anlamda gerek İsmet'in şiirinde gerek 1960 sonrası şiirimizde önemli bir yeri vardır" (Behramoğlu, 1975, s.18).

"Partizan" şiirini eleştirel bir incelemeye tabi tutan Adnan Onart, şiirde devrimciliğe çocuksu bir özeni ve burjuva rahatlığından kurtulma arzusu bulur. Ona göre, bu yüzden şiirde toplumcu bir öz bulmak doğru değildir. Zira bilinçli bir düşünüş yoktur (Onart, 1968, s.18). Bir çocuğun kovboyluğa ya da bir gencin çeteciliğe hayranlığı söz konusudur. Talat Kırkan da benzer bir yorum yaparak şiiri "devrimci romantik" bulur. Ataoğlu Behramoğlu ise, şiirin bir dizesinde Fidel Castro'nun adının geçmesi ile Özel'in bu dönemde yazılan bir başka şiiri "Bir Devrimcinin Armonikası"nda "Hanoy'da bir uçaksavar" mısraını beraber düşünerek, bu durumun "özentisel" olsa da şairin devrimci "enternasyonale açılma"sı şeklinde değerlendirir (Behramoğlu, 1975, s. 21).

Şiir ile siyasî bağlanma arasında denge arayışı meselesi, Özel'in içinde olduğu 1960 Kuşağı için hayati bir meseledir. İlk şiirlerini 1960'lı yılların başlarında İkinci Yeni şiirinin etkisi altında kaleme alan İsmet Özel, Ataoğlu Behramoğlu, Süreyya Berfe, Özkan Mert gibi

isimlerin siyasî hadiselerle karşı gösterdikleri ilgi, 1960'lı yılların ortalarına doğru değişmeye başlar. Sözgelimi İsmet Özel, Türkiye'deki sosyalist siyasî hareketi temsil eden Türkiye İşçi Partisi'ne, 1963 yılında kayıt olur. 1965'de yapılan genel seçimlerde parti adına görevler üstlenir. Benzer durum, andığımız diğer isimler için de söz konusudur. İlk şiirlerinde İkinci Yeni şiirinden etkilenen bu isimler, 1960'lı yılların sonlarına gelindiğinde, İkinci Yeni şairlerine karşı bir tutum takınırlar. Onlara göre İkinci Yeni şairleri, Türkiye'deki siyasî hadiseleri, şiirlerine gereğince yansıtamamakta ve daha önemlisi bu hadiselerin sosyalist bir çizgide yürümesi uğruna aktif bir siyasî eylem içinde olmamaktadırlar. 1969 yılında haftalık yayın yapan *Ant* dergisinde Osman Saffet Arolat'ın düzenlediği "Devrimci Genç Şairler Savaş Açıyor" başlıklı soruşturma, İkinci Yeni şairleri ile İsmet Özel'in de aralarında bulunduğu bu kuşağın, şiir ile siyaset arasında kurdukları ilişkiye açıklık getirmesi bakımından mühimdir. 2, 9, 16 Aralık 1969 tarihlerinde artarda üç hafta gerçekleştirilen soruşturmanın sunuşu şöyledir: "Türkiye'de son yıllarda kavganın içinden gelen, yaşadığı olaylarla soluklanan genç sanatçılar güçlü sesleriyle seslerini duyurmaktadırlar" (Arolat, 1969, s.14). Bütünüyle kurgulanmış olduğu açık olan bu soruşturmada hedef, "gerici sanat" anlayışı olarak nitelenen sağcı, idealist sanat anlayışından daha çok 1954-1959 arasına yerleşen "İkinci Yeni gericiliği"dir. Özel, Behramoğlu, Berfe ve Mert, toplumcu sanat anlayışını benimseyen şairler olarak açık ve kıyasıya bir kavgaya giriştiklerini, gelmekte olan nesli zararlı sanat etkilerinden korumayı amaçladıklarını ifade ederler. Siyasî tercihlerini aktif bir siyasî eyleme dönüştürmeyen, bunun yansımalarını da şiirlerinde ortaya koyamayan İkinci Yeni şairleri, onlar için tasfiye edilmesi gereken isimlerdir.

Mart 1969'da *Halkın Dostları* dergisinin "Gerici Sanata Hücum" sloganıyla yayın hayatına başlaması da bu doğrultuda bir girişim olarak değerlendirilebilir. İlk on iki sayısı İsmet Özel yönetiminde çıkan *Halkın Dostları*, Özel'in "Partizan" şiirinde ortaya koyduğu poetik tutumun bir devamıdır. Bu bakımdan İsmet Özel'e, şiirde "partizan" kelimesi yerine "haziran" kelimesinin yer almasının hiçbir şeyi değiştirmeyeceği eleştirisinde bulunan Edip Cansever, Özel ve kuşağının 1965-1970 döneminde kabullenmelerinin zaman alacağı, bazısının ise hiçbir zaman kabullenemeyeceği bir argümanı dile getirmektedir. Bu durumu Özel'in şu sözlerinde bulmak mümkündür: "Partizan sözünü anlamak için sözlüğe değil şiire bakmak kaçınılmazdı. Çünkü taraf olmanın üstünlüğü, kendine akarak boğulanların karşısına konulmaktaydı ve (işin garip tarafı) nihaî tavır olarak sunulmamaktaydı. Nitekim bir süre sonra bir partizanın armonikasında kurtulmaktan değil 'boğulmak'tan söz edecektim" (Özel, 1991, s. 48). Süreyya Berfe, *Ant* dergisindeki çıkıştan kısa bir süre sonra, tutumunu değiştirir. *Halkın Dostları*'nda yer almaz. İkinci Yeni şairlerine karşı böylesine bir cephe açmanın yanlış olacağı kanaatine varır (Berfe, 2005, s. 139). İsmet Özel, 1970 muhtırası sonrası girdiği sorgulamaya süreciyle birlikte zaman içinde fikirlerindeki katılıktan uzaklaşır. Ataol Behramoğlu, Nihat Behram ve Özkan Mert ise aynı düşüncelerle hareket etmeye devam edeceklerdir.

Esasen İkinci Yeni şairleri de 1960'lı yıllar boyunca toplumsal meselelere yabancı bir tutum sergilememişlerdir. Ancak onların poetik tercihleri, siyasî bir angajmanın getirdiği

türlü görüntüleri şiire taşımak şeklinde bir kolaycılık içinde değildir. “Eylem halinde olmak” hususunda da farklı düşünürler. Böylesi bir tutumun şairin şiirlerini yaşanan zamanla sınırlaması, poetik bir sorun olarak karşımıza çıkabilir. Nitekim 1960’lı yılların siyasî hadiselerini, işçi ve öğrenci olaylarını şiirin kalitelerini hesaba katmaksızın şiirleştiren pek çok şairin bu girişimleri, yaşanan zamanın içinde bir anlam taşısa bile kalıcılık arz etmemiştir. Sözelimi 1963 yılında Kavel kablo fabrikasındaki işçi direnişini şiirleştiren Hasan Hüseyin’in aynı adı taşıyan kitabı da yukarıda mevzubahis ettiğimiz Kemal Özer’in eserleri gibi yaşanan zamanla sınırlı kalmıştır. Özel ve Cansever arasında, “partizan – haziran” kelimeleriyle akıllarda yer eden diyalog, İkinci Yeni şairleri ile Özel ve kuşağının poetik tercihlerindeki farklılığa işaret eder. Bu noktada beliren farklılık, kanaatimizce, 1920’li yıllarda Nâzım Hikmet’le başlayıp 1940’lı yılların başında yayınlanan *Yeni Edebiyat* dergisi ile ilerleyen ve 1965-1980 boyunca devam eden sosyalist gerçekçi sanat anlayışı ile İkinci Yeni sanat anlayışı arasındaki farklılığın ötesindedir. Birçok nedeni, boyutu, olguyu, tartışmayı bünyesinde barındırır. Nitekim İsmet Özel’in de içinde bulunduğu 1960 kuşağının sosyalist gerçekçi şairleri, kendilerinden önce bu anlayışla şiirler yazan isimlerden Nâzım Hikmet ve Ahmet Arif’i yaşadıkları dönemin şairleri olmakla eleştirirler. Eleştirdikleri isimlerden Ahmet Arif de, adları *Halkın Dostları* ile anılan isimleri, *Ant* dergisi ve sonrasındaki çıkışlarındaki tutarsızlıkları nedeniyle eleştirir (Özel, 1971, s. 2). Benzer durum, 1970’li yılların sosyalist gerçekçi şairleri arasında da söz konusudur. Onlar da hem kendilerinden önceki kuşağa hem de birbirlerine karşı eleştirel tutum takınırlar (Bilen, 1985, s. 8–150). Genç şairlerin şiirlerinin tebarüz edebilmesi için giriştikleri tartışmaların da ateşlediği bu gibi poetik fikir ayrılıkları, bilindiği gibi, kuramsal tutumlara, siyasî tercihlere, şairlerin mizaç farklılıklarına kadar genişleyen birçok nedenden kaynaklanabilmektedir. Türk edebiyatında sol edebiyat hareketleri bu yanıyla oldukça zengin bir görünüm arz eder (Kılıç, 2012, s. 7–246).

İsmet Özel, 1970- 1974 yılları boyunca yaşadığı ihtida süreci ve sonrasında da şiirlerinde siyasî hadiseleri farklı şekillerde çağrıştırmaya devam eder. Ancak önceki döneminde olduğu gibi siyasî hadiselerle doğrudan gönderme yapmaz. Metaforlar yoluyla hissettirir. Sözelimi 1970-1974 döneminde “inziva”yı tercih eden şair, bir ihtida dönemi yaşamasına, sosyalist dünya görüşünden İslamcı bir dünya görüşüne meyletmesine karşın, bu dönemin siyasî atmosferini sosyalist bir gözle yansıtmaya devam eder. “Amentü” şiirine kadar devam eden bu sürecin en dikkat çeken şiirlerinden biri “Esenlik Bildirisi” şiiridir. Özel’in ikinci şiir kitabı *Evet, İsyan’ı* oluşturan sert, mücadeleci, yıkıcı söyleyişin en üst perdede ulaştığı şiir, yaşanan zamanın şair açısından arz ettiği boşucu atmosferi resmeder. Şairin bu atmosfere karşı tutumu yıkma, yok etme isteği şeklindedir:

*Duygular paketlenmiş, tecime elverişli  
gövdede gökyüzünü kıskırtan şiir sahtedir  
gazeteler tutuklamış dünya kelimesini  
o şiirden o dünyadan öcalmalı demektir.*

...

*Vandal yürek görün ki alkışlanasın  
ez bütün çiçekleri kendine canavar dedir  
haksızlık et haksız olduğun anlaşılınsın  
öcalınmazsa çocuklar bile birden büyüyebilir* (Özel, 1973, s. 41)

“Amentü” şiirinin *Diriliş* dergisinde yayınlanmasıyla birlikte Özel’in ihtidası, tabir caizse tescillenmiş olur. Sol çevrelerde bu hadise büyük bir şaşkınlık yaratır. Ataol Behramoğlu, “Amentü” şiirinin yayımlanmasından kısa bir süre sonra siyasî ve edebî yanları itibariyle *Halkın Dostları*’nın devamı sayılabilecek *Militan* dergisinde “İsmet Özel Üstüne” başlıklı uzun bir yazı kaleme alır. Özel’in şiirlerindeki metafizik eğilimi ilk şiirlerinden başlayarak tespit etmeye çalışır:

“Evet, İsyân’ın ilk şiirlerinde alttan alta sürdüğü görülen ergenlik bunalımları, onun bu duyguları tümüyle aşamadığın kanıtıdır. Aceleciliğinde Geceleyin Bir Koşu’dan Partizan’a geçiverişinde) ‘bir başkası’ olmayı denemenin payı vardır. Aynı şey bu kez Akdeniz’in Ufka Doğru Mora Çalan Mavisî’nden Amentü’ye geçişi için söz konusudur. Yine ‘bir başkası’ olmayı denemek gereksinmesi... İsmet Özel, Evet, İsyân’ın ilk şiirlerinde bütün isyancı tonuna karşın, henüz yeterince toplumcu olamayacak kadar ergenlik boğuntularıyla doluydu. Bugün de onun yeterince dindar olamayacak kadar aynı boğuntuların etkisi altında olduğu ve üstelik (gerek Evet, İsyân’ın gerek son kitabın birçok şiirinin açıkça kanıtladığı üzere) kişiliğinde toplumcu bir dünya görüşünün derinliğine izler bıraktığı kanısındayım” (Behramoğlu, 1975, s. 141–143).

Behramoğlu’na göre, Özel’in bağlandığı idealist dünya görüşü büyük bir şiire kaynaklık edemeyecektir. Özel’in sahip olduğu şiirsel yetenekler, belki bir süre ona “ilginç görünümlü” şiirler yazdıracaktır ancak mesele öze gelip saplandığında bir açmaz söz konusu olacaktır.

Behramoğlu’nun bu görüşlere yer verdiği *Militan* dergisi, 1970’li yılların ortalarından başlayarak Türkiye’de sosyalist eylemciliği destekleyen bir yayın faaliyeti yürütür. Ataol Behramoğlu ve kardeşi Nihat Behram’ın yönetiminde çıkan derginin poetik ve politik duruşunu, Nihat Behram’ın 1976 yılında yayımlanan *Dövüşe Dövüşe Yürünecek* kitabının adı ortaya koymaktadır (Behram, 1976, s. 5–78). Kapağında, eylemcileri ellerinde coplarla karşılayan polislerin yer aldığı kitaptaki şiirler, Türkiye’de sosyalist gerçekçi şiirin 1970’li yıllara geldiğindeki durumunu irdelenebilmek bakımından üzerinde ayrıca durulmaya değerdir. Öte yandan İsmet Özel, “Amentü” şiiri ile başlayan yeni sürecinde, şiirlerine, reel politiğin görüntülerini yansıtmaktan ziyade geniş ve derinlemesine tarihsel, sosyolojik, psikolojik yorumlarda bulunmayı seçecek ve bu şiirlerini *Cinayetler Kitabı* (1975) adıyla kitaplaştıracaktır.

## SONUÇ

Edebî eserin sanatçının iç dünyasından izler taşınması kadar sanatçı kişiliği etkileyen siyasî hadiselerden izler taşınması da doğaldır. Toplumda siyasî çatışmaların yoğunlaştığı dönemlerde şairler, toplumsal sorumluluk duygusuyla hareket edip toplumu yönlendirme rolü üstlenebilirler. 1960-1980 dönemi Türk edebiyatında şairlerin, yazarların böylesi bir sorumluluk duygusuyla hareket ettikleri bir dönemdir.

İsmet Özel, ilk şiirlerini yayımladığı 1960'lı yıllardan bugüne şiirleri ve fikirleri ile Türk edebiyatını olduğu kadar fikir hayatını da etkilemiş bir isimdir. İlk şiir kitabı *Geceleyin Bir Koşu'da* bireysel dünyasındaki arayışlarını gözlemlediğimiz şair, 1965 yılından sonra sosyalist dünya görüşüne bağlanır ve bu ideolojik bağlanmanın yansıması olan şiirlerini birbiri ardına yayımlar. Bu eserler yayımlandığı dönemlerde oldukça ses getirir. 1969'da yayımlanan *Evet, İsyân* ve 1975'te yayımlanan *Cinayetler Kitabı*, onun sosyalist bir şair olarak siyasî, toplumsal hadiselerle yakından ilgilendiği bu döneminin eserleridir.

Özel'in 1965-1975 dönemi şiirleri, şairin bir ergen genç olarak iç dünyasından çıkıp topluma, halka karışmasının sancılarını, arayışlarını yansıtır. Halk, dönemin sosyalist gerçekçi şairlerinin tümü gibi onun için de devrim umudunun taşıyıcısıdır. Ancak Özel, halka devrimci romantik duygularla yaklaştığında bile eleştirel olmaya çalışır. Halka dair sevgisi coşkundur ama o sevginin belirleyicisi şairin benliğidir. "Halksa kal'am onu kal'a kılan benim", diye düşünen Özel, *Halkın Dostları* dergisini birlikte çıkardığı şair arkadaşı Ataol Behramoğlu'na yazdığı mektuplarında da bu durumu vurgular. Bir yandan sosyalist bir "Büyük Türk Milleti"nin nasıl yaratılacağını düşünür öte yandan da o milletin halkının gerekli nitelikleri taşımadığını gözlemler. Bu bakımdan Özel'in halka bakışının "ikircikli" olduğunu söylemek mümkündür.

1965-1975 dönemi Türk siyasî hayatının en sancılı dönemlerinden biridir. 1960 askerî darbesinin üzerinden geçen zamanda işçi ve öğrenci olaylarında belirgin artışlar söz konusudur. 12 Eylül 1980 askerî darbesini hazırlayan şartlar oluşmaktadır. Böylesi bir dönemde İsmet Özel, Türkiye içinde ve dışında cereyan eden siyasî olayların aktüel olanları olduğu kadar üzerinden bir zaman geçmiş olsa da etkileri devam edenlerini de şiirlerine yansıtır. Zonguldak Kozlu'da gerçekleşen grevin gazetelere yansıyan çeşitli veçheleri, Özel'in şiirleri içinde de yerini alır. Bunun yanında Özel, şiirlerinde sosyalist mücadelenin tarihi açısından mühim olan bazı kavramlara ve kişilere de göndermeler yapar. Bu sayede onların içindeki sosyalist mücadele cevheri yaşanan zamana taşınmış olur. Adnan Onart, Talat Kırca gibi dönemin kimi eleştirmenleri Özel'in bu tutumunu "devrimci romantizm" ve "özenti" bularak eleştirmiş olsalar da şairin bu şiirlerinin şairler üzerinde etkili olduğunu söylemek yanlış olmaz. Özel, kuşağının poetik ve politik tutumunun yansıması diyebileceğimiz bir sürecin içinden geçmektedir. Ataol Behramoğlu, Süreyya Berfe ve Özkan Mert'in de içinde olduğu bu kuşak, siyasî bir eylem içinde olmayı istemekte ve şair için böylesi bir bağlanmayı gerekli saymaktadır. Bu

bakımdan *Halkın Dostları* dergisi, bu düşüncelerin yansıdığı bir edebiyat hareketi olarak da karşımıza çıkar.

İsmet Özel, şiirlerini sosyalist gerçekçi bir anlayışla yazdığı 1965-1975 döneminde, halka bakışı ve dönemin siyasî olaylarını şiirlerinde yansıttığı bakımından dikkate değer bir şairdir. Onun bu şiirleri, Türk şiirinde Nâzım Hikmet'ten Kemal Özer'e dek uzanan 1920-1960 dönemi sosyalist gerçekçi çizginin içinde hem kendine has yanlar taşır hem de bu şiir anlayışının gelişim çizgisini temsil etme vasfına sahiptir. Özel'in ilk şiir kitabında iç dünyasında sürdürdüğünü gördüğümüz "arayış", sosyalist bir devrimci olduğu dönemde, bu defa toplumsal, siyasî hadiseler içinde sürer. 1974'te yayımladığı "Amentü" şiiri ile İslamî bir dünya görüşünü benimsediğini deklare eden Özel'in arayışı, yeni boyutlar, poetik edalar, tutumlar kazanacak ve evvelce düzyazıya mesafeli görünen şairin, yazar olarak da edebiyatımızı, düşünce hayatımızı etkileyen dönemi başlayacaktır.

## KAYNAKÇA

- Arolat, O. S. (1969). Sanat soruşturması I: Devrimci genç şairler savaş açıyor. *Ant*, 153, 14–15.
- Arolat, O. S. (1969). Sanat soruşturması II: Bir toplumun varlığı sanatıyla belirginleşir. *Ant*, 154, 14–15.
- Arolat, O. S. (1969). Sanat soruşturması III: Halkımızın değerlerini yaşatmak, yaymak, yüceltmek dileğindeyiz. *Ant*, 156, 14–15.
- Artun, A. (2016). *Sanatın iktidarı, ekim devrimi, avangard sanat ve müzecilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Behram, N. (1976). *Dövüşe dövüşe yürünecek*. İstanbul: Militan Yayınları.
- Berfe, S. (1969). *Gün ola*. İstanbul: FKF Yayınları.
- Bilen, M. Y. (1985). *70 kuşağı şiirimizi tartışıyor*. İstanbul: Yaba Yayınları.
- Behramoğlu, A. (1975). İsmet Özel üzerine. *Militan*, 11, 24–43.
- Behramoğlu, A. ve Özel, İ. (1995). *Genç bir şairden genç bir şaire mektuplar*. İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Gülendam, R. (2010). Siyaseti şiirde yaşamak: Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatında sosyalist şiir. *Turkish Studies*, 5(2), 212–280.
- Hikmet, N. (1993). *Memleketimden insan manzaraları*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Hikmet, N. (2012). *Son şiirler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kılıç, M. B. (2012). *Saklı rönesans Türkiye'de sol edebiyat hareketleri için bir hat*. İstanbul: Notabene Yayınları.
- Kırcan, T. (1970). Evet, İsyân. *Soyut*, 23, 20.
- Moran, B. (1991). *Edebiyat kuramları ve eleştiri*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Onart, A. (1968). Bir şiiri okumak. *Soyut*, 2, 17–19.
- Özel, İ. (1966). Kan kalesi. *Papirüs*, 1966, 28–30.
- Özel, İ. (1966). Partizan. *Şiir Sanatı*, 6–7, 6.
- Özel, İ. (1967). Evet, isyan. *Şiir Sanatı*, 16, 28–29.

- Özel, İ. (1969). Yaşatan. *Yeni Dergi*, 60, 32–33.
- Özel, İ. (1971). Ahmet Arif'e dostça bir açıklama. *Halkın Dostları*, 11, 1–2.
- Özel, İ. (1973). Karlı bir gece bir dostu uyandırmak. *Yeni Dergi*, 102, 38–39.
- Özel, İ. (1973). Esenlik bildirisi. *Yeni Dergi*, 111, 41.
- Özel, İ. (1974). Amentü. *Diriliş*, 1–2, 32–35.
- Özel, İ. (1985). Haziran gibi ölmek. *Yeni Gündem*, 21, 33.
- Özel, İ. (1991). *Waldo sen neden burada değilsin?* İstanbul: Çıdam Yayınları.
- Oktay, A. (1986). *Türkiye'de toplumcu gerçekçiliğin kaynakları*. İstanbul: BFS Yayınları.
- Özer, K. (1959). *Gül yordamı*. İstanbul: Yedi Tepe Gazetesi ve Yayınları.
- Rieman, W. (1998). Yeni edebiyat dergisi (F. Gökçek, Çev.). *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8, 161–170.
- Troyat, H. (1991). *Gorki*. (Ö. Arıkan, Çev.) İstanbul: Telos Yayınları.
- Süreya, C. (1995). "555K" *Sevda sözleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Saunders, S. F. (2016). *Parayı verdi düdüğü çaldı, sanat ve edebiyat dünyasında CIA parmağı* (Ü. İnce, Çev.). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Sezer, S. (2008). *68'in edebiyatı edebiyatın 68'i*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Süreya, C. (1992). *Folklor şiire düşman*. İstanbul: Can Yayınları.







## Ömer Seyfettin'de Toplum Eğitimi: Hikâyelerin Değer Değişimi Açısından İşlevi

### *Public Education in Ömer Seyfettin: Function of Stories in Terms of Changes of Values*

Yunus Emre Özsaray<sup>1</sup>



#### ÖZET

Günümüz eğitim yaklaşımlarının üzerinde en çok durduğu konulardan birisi de değerler eğitimidir. Değer, bir kavram olarak ele alındığında karşımıza çıkan, her şeyden önce insan nesne ilişkisinde, insanın nesneye dair zihninde oluşturduğu anlam içeriğidir. Bugün şeyleşme, nesneleşme gibi problemli alanların içinde kalan insanın nesne ile ilişkisi, değerler dizgesinin de içeriğini oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında toplumsal değerlerin inşası, öncelikle bu değerlerin bağlı olduğu insan nesne ilişkilerini ve bunun değişim sürecini anlamakla doğrudan ilgilidir. Paylaşma, dostluk, kanaat, fedakârlık ve benzeri değerlerin kazandırılması süreci kadar bu değerlerin başka değerlere tedavülü sürecini anlamak da önem arz etmektedir. Değer değişimlerinin anlamlandırılması için bir kırılma dönemi olarak 20. yüzyılın başında Ömer Seyfettin ismi karşımıza çıkmaktadır. 20. yüzyılın başından Cumhuriyet'e uzanan dönemde nasıl ki "Millî Edebiyat", "Millî İktisat", "Yeni Lisan" gibi kavramlaştırmalar etrafında yeni bir anlayış geliştirilmişse günümüzdeki anlamıyla "Millî Eğitim" ifadesine de bu dönem ışığında bakmak gerekmektedir. Bu dönem aynı zamanda kurumsal değişimin ortaya çıktığı belirsizlikten istifadeyle birlikte bir değer değişim süreci olarak da ele alınabilir. Bu yüzden eğitimde kazandırılmak istenen değerlerin insan nesne ilişkileri üzerinden değişim sürecini anlamak için kırılma döneminin en önemli hikâyecisi olan Ömer Seyfettin makalede ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ömer Seyfettin, Eğitim, Değerler Eğitimi, Ahlaklı Çözülme

#### ABSTRACT

One of the most emphasized subjects of the current educational approach is the value of education. When value is taken as a concept, the first thing that becomes apparent, before all, is the fact that "content of meaning" is created in the mind towards an object. That is the first thing that comes forward in the human-object relationship. Today, the relationship between humans and objects constitutes the content of value systems, even though it is surrounded by problematic areas such as reification and objectification. From this point of view, the creation of values is directly related to understanding the relationships and processes which link the human-object relationship. The realization of values such as sharing, friendship, modesty, and generosity are as important as understanding the process of the changing presence of values. As a breaking point for the interpretation of value shifts and alterations, the name of Ömer Seyfettin emerges at the beginning of 20<sup>th</sup> century. Just as the refinement of concepts around "National Literature," "New Language," and "National Economics" developed a new understanding from the

<sup>1</sup>Dr., Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, Türkiye

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Yunus Emre Özsaray,  
Meb/Öğretmen, Kemalpaşa Mah. 21/5 Sk.  
Belediye Lojmanları, Bağcılar, İstanbul, Türkiye  
E-mail: yunusemreozsaray@gmail.com

Geliş tarihi/Date of receipt: 12.10.2018

Kabul tarihi/Date of acceptance: 17.10.2018

#### Atıf/Citation:

Özsaray, Y. E. (2018). Ömer Seyfettin'de toplum eğitimi: Hikâyelerin değer değişimi açısından işlevi. *TUDED* 58(2), 399-417.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED478946>

beginning of 20<sup>th</sup> century until the emergence of the Republic, "National Education" should be viewed in such a manner in today's terms. This point of time can also be considered as a "value shifting period" with the contribution of uncertainty that originated from institutional change. As the most important storyteller of the "breaking period," Ömer Seyfettin is discussed in this article in order to understand the process of a change in values, which is to be instructed in education, based upon the human-object relationship.

**Keywords:** Ömer Seyfettin, Education, Values Education, Moral Corruption

## EXTENDED ABSTRACT

In recent years, the education of values has become an area of particular emphasis in educational planning. As well as planning values education, it is also important to understand the change in how these values are viewed. The values change for/in our society is known and seen as a process lasting for almost three centuries, but the Tanzimat is considered to be a breaking period. The second major breaking period is the 2<sup>nd</sup> Constitutional period (II. Meşrutiyet). In this period, the principles of new life are determined systematically. Ziya Gökalp conceptualized these principles later as "New Life." This new world of values is almost entirely reflected in the stories of Ömer Seyfettin.

In addition to "New Life," Ömer Seyfettin's text named "Turkishness Thought in School Children" is also a conclusive education program. In this text, Ömer Seyfettin mentions the basic education that should be given to children. In a sense, this aforementioned education is also the theme of Ömer Seyfettin's stories. Aside from stories like "Freedom Flags," "The Enemy of Boycott," and "Our Companions of the Cave," that reflect the political atmosphere of the period, the purpose of this article is to show that his other stories carry these examples. In this article, the stories of Ömer Seyfettin were read on the basis of the social values, which were later conceptualized as "New Life," and the ideas asserted in "Turkishness Thought in the School Children". Thus, an attempt is made prove that his stories are educational tools for these two issues.

In the introduction, Ömer Seyfettin's place as the spokesman of New Life is stated. His views on New Life are included in this chapter, and in addition to this, the basic principles of the article called "Turkishness Thought in the School Children" are presented in this section. Ömer Seyfettin's view on tradition is also discussed in this chapter.

In the second chapter, the role of Ömer Seyfettin as a teacher is emphasized during the change of social morality. While Ömer Seyfettin has been defined as a community tutor, there have been attempts to utilize the ideas in his stories. In this context, the stories of Ömer Seyfettin were examined in a table in terms of the social function that is attached. The claim of this chapter is that new economics and new ethics are the main elements that make up the thematic structure of the stories. The content of the depression that emerged along with the new economic and new morality is also mentioned in this section.

In the chapter, Omar Seyfettin desires to bring an entrepreneurial spirit to young children through stories that promote the new economic mentality. In the chapter with stories where the world of traditional morality and mindset is caricaturized, his attitude towards a set of values in society is discussed. In particular, the differences in his views about concepts such as patience, gratitude, conviction, perseverance, and prayer are evaluated through his stories. The stories in which folk faith is caricaturized are also within the scope of this section. In addition, the new female identity that society wishes to emerge, and the view about the values of this identity, are examined in this section.

When the values that keep the society alive enters a process of change, it is inevitable that the social crisis will emerge. The problematic aspects of the new type of human being that has been revealed by all these processes of change are reflected in the stories of Ömer Seyfettin. Stories about this moral crisis are important for seeing the results of the value change. This moral crisis has revealed the problematic aspects of the new values presented to the society.

The national stories, which are the proposal of the article called "Turkishness Thought in the School Children" are presented as a way out of the crisis. In this section, Ömer Seyfettin's stories about traditional values are evaluated in terms of his expression that "although I am a liberal, I believe that education should always be conservative." The stories written as a tool of discipline, which he believes should be conservative, are directly related to the education policies of the period. Especially after the Balkan Wars, while the emphasis was on a national identity building process, the contents of the textbooks changed and the amount of national discourse increased. Ömer Seyfettin's stories were also evaluated in terms of these functions.

As a result, the stories of Ömer Seyfettin, who played a role as the spokesperson of new values, were analyzed in terms of values education in this study. An attempt is made to determine whether or not his stories can be considered in terms of values education when they are evaluated within the framework of his expression that education should be always conservative. Again within the framework of this statement, an attempt is made to make an inference about which stories could be read in schools and which could not be read. Thus, there is an attempt to determine the place of Ömer Seyfettin in the process of values change, and whether or not his stories can be discussed in terms of the education of values today.

## GİRİŞ

Nesne ile arasına mesafe koyan insan için değer, nesneden bağımsız bir şekilde oluşurken nesne ile arasında mesafe kalmayan insan için değer doğrudan nesneye dönük olarak ortaya çıkar. Günümüzde değerler eğitimi için nesne ile arasında mesafe azalan/kalmayan ve hatta kendisi nesneleşen (şeyleşen) insan ile nesne arasına bir mesafe koyma süreci denebilir. Elbette bu mesafe kaybı sadece günümüze has değildir ve bu kaybı belli bir döneme hapsetmek doğru da olmaz. Ne var ki belli dönemler bir kırılmayı ifade eder ve 20. yüzyılın hemen başı Osmanlı için büyük bir kırılma dönemidir. Balkan Savaşları ve ardından gelen Birinci Dünya Savaşı ve savaşıyla birlikte toplumun yeni bir kurumsal yapıya geçişi, toplumsal ahlakta bir takım gedikler oluşturmuştur. Kırılma döneminin hikâyecisi olarak Ömer Seyfettin *“Pembe İncili Kaftan”*, *“Üç Nasihat”* gibi hikâyelerin mesajındaki erdemlerle bu gedikleri kapatmaya çalışmışsa da teklif edilen erdemlerin, arz edilen *“Yeni Hayat”* karşısında maliyetinin yüksek olmasından dolayı talep her zaman *“Yeni Hayat”*a yönelik olmuştur denebilir. Ömer Seyfettin, *Kurbağa Duası* isimli hikâyede; *“Çünkü ben her ne kadar milliyetperver bir liberal isem de “terbiye”nin daima “muhafazakârane” olması lâzım geldiğine mutekidim. İctimaî inkişâbın yeri mektep değil, hayattır. Muallimlerin vazifesi çocuklara eski hayatın terbiyesini ibram etmektir”*(Seyfettin, 2015, s. 1287). şeklindeki alıntılanan bölümde görüleceği üzere kahramanına *“muallimlerin vazifesi eski hayatın terbiyesini ibram etmektir”* diye söyletse de aslında talebin yeni hayata yönelik olması arzulanmakta, eski hayatın terbiyesinin gerektiğinde bir tesviye olmaktan öte işlev görmemesi tasarlan(ama)maktadır. Ömer Seyfettin, 1906 tarihinde *“Çocuk Bahçesi”* isimli dergide yazdığı bir şiirinde bundan sonra gelecek yazı macerasının hangi usûl üzere devam edeceğini bir bakıma ortaya koymaktadır.

“Zalâm-ı cehli yarıp an’anâti susturarak  
Budur düşündüğünüz ey zavallı insanlar  
Diyen sadâ-yı nezihin büyük bir istiğrak  
İçinde hisleri etti münevver-ü bidâr”(Tansel, 1972, s. 134)

Fevziye Abdullah Tansel’in ifadesiyle, “fennin avukatlığını” yaptığı *“Müekkile-i Fenn’e”* isimli şiirdeki mısraların ortaya koyduğu üzere *“geleneği susturup”*, *“cehaletin gölgesini ortadan kaldırmak”* ve kendi ifadesiyle *“hakikatin ruhunun aydınlığıyla ruhların dolmasını sağlamak”* Ömer Seyfettin’in gayesi olacaktır. Fevziye Mektepleri’nin *Çocuk Bahçesi* isimli bir okul dergisi etrafında *“1905 Edebi Hareketi”* olarak kayıtlara geçen şiirde Türkçecilik hareketi, ileride *“Yeni Lisan”* olarak adlandırılacak dilde sadeleşme hareketinin ilk kıvılcımı olarak kabul edilmiştir. *“Genç Kalemler Dergisi”*nde Ömer Seyfettin’in bir makalesi ile başlayan *“Yeni Lisan”* hareketi sadece dilin sadeleşmesi ile sınırlı kalmamış, zihniyetin de değiştirilmesi Yeni Lisancılarının gayesi haline gelmiştir. Bu harekete Ziya Gökalp bir bütün halinde *“Yeni Hayat”* diyecektir. Bu açıdan bakıldığında Selanik’te Fevziye okulunun *“Etfâlin tezhib-i ahlâk ve tenvir-i efkarına hâdim haftalık risâle”*(Öksüz, 1995, s. 174) başlığıyla çıkan *Çocuk Bahçesi* dergisinin bu ifadesi, 1908 Meşrutiyeti’nden sonra genişleyerek *“Genç Kalemler*

*Dergisi*" etrafında "Milletin tezhib-i ahlâk ve tenvir-i efkârına hâdim haftalık risâle" şekline dönüşmüştür denebilir. Zaten Ömer Seyfettin'in bu dergide yayınladığı yukarıda andığımız şiirdeki gayesi de bu yöndedir. Burada elbette topluma kazandırılması hedeflenen ahlâk farklı, bir zihniyet arka planına dayanmakta ve "Yeni Hayat" bir bakıma toplum açısından bütünlüklü bir değer değişimini de ihtiva etmektedir (Seyfettin, 2016, s. 460).<sup>1</sup>

Ömer Seyfettin bu değer değişim sürecinde rol almış âdeta Ahmet Midhatvâri bir mürebbiliğe soyunmuştur. "Mektep Çocuklarında Türklük Mefkuresi" isimli yazısında, Yeni Hayat'ın mekteplerin eğitim programlarında olmasını istediği karşılığını ortaya koyarken, kendisi de hikâyelerini bu programa bağlı olarak yazmıştır. "Her Türk ilme, fenne ve iktisada son derece önem vermelidir, her Türk okuyup yazmak öğrendikten sonra sanata ticarete girmeli, milleti için zengin olmalıdır."(Seyfettin, 2016, s.460) diyen Ömer Seyfettin "Ey Türk Zengin Ol" sloganı etrafında milli bir mefkure oluşturmayı amaçlamıştır. 1911'de "Çocuk Dünyası" isimli dergide yayınlanan "Bu asırda Türkler için zengin olmak gerektir/Zengin olmak kardeşlerim tüccar olmak demektir./Her zenginler fakir olan insanları ezerler/Ticaretsiz bir vatan da yabancılar gezerler" (Bora, 2017, s. 215) gibi bir çocuk şiiri de çocuklar için hedeflenen ideal hayat tarzını ortaya koyması açısından önemlidir. Çocukların eğitimde bir milliyetperver olarak yetiştirilmesi için "Bir çocuk nasıl Türk milliyetperveri olur?" diyerek dört maddede toplanabilecek görüşler ortaya koyan Ömer Seyfettin, hikâyeleri de bu dört maddenin çerçevesinde kurgulamıştır denebilir. Bu maddeler sırasıyla şunlardır (Seyfettin, 2016, s. 460):

- 1- Konuştuğu Türkçeyi sevecek, İstanbul Türkçesini herkese öğretmeye çalışacak,
- 2- Türk tarihini, Türk cihangirlerini ve Türk âlimlerini her fırsatta anacak.
- 3- Her yerde, her vakit yorulmadan bıkmadan, üşenmeden birinci olmaya çabalayacak
- 4- Vücudunu izcilikle ve idmanla, fikrini bilgi ile fenle kuvvetlendirecektir.

İnsanın yeni bir hayat telakkisi etrafında zihniyet değişimi geçirmesi için hikâyeleriyle toplum eğitimi yolunu seçen Ömer Seyfettin'in hikâyelerine aynı zamanda bu değer değişiminin arızalı yanları da yansımıştır. Bilhassa yeni değerler karşısında yaşanan ahlâk bozgunu kimi hikâyelerinin konusu olmuştur. Ömer Seyfettin, hikâyelerindeki anlam aktarımı ile toplumun yeni değerler dizgesi etrafında örgütlenmesine katkı sunmaya çalışmış, kimi zaman da bu oluşan yeni toplum yapısı karşısında ferdin kendini savrulmadan muhafaza etmesi için çeşitli meseleleri hikâyelerine taşımıştır. Ömer Seyfettin

- 1 Ömer Seyfettin "Millî Talim ve Terbiye Mecmuası"nda "Yeni Hayat" üzerine yazdığı bir makalede şunları söylemiştir: "Son günlerde Ziya Gökalp Bey'in Yeni Hayat unvanlı bir kitabı çıktı. Bu kitap asla bir şiir mecmuası değildir! Bu kitap milletimizin vicdanında yaşayan canlı mefkûrenin formülleridir. Yeni Hayat liberal bir nasyonalizmin, şe'nî bir mefkûrenin vecizeleridir. Din, ilim, millet, ahlâk, vazife, lisan, medeniyet telakkileri mürtecilerin telakkisinden pek uzaktır." Mürteci ifadesinden de anlaşılacağı üzere "Yeni Hayat" eski hayatı beğenmemek, onun değerlerinden vazgeçmek anlamına gelmiş, bunu yapmak için de eski hayatın değerlerinin toplumdan silinmesine çalışmak kadar yeni hayatın değerlerini aramak da kaçınılmaz olarak görülmeye başlanmış ve bu amaçla halka doğru gidilmiştir.
- 2 Tanzimat'tan Meşrutiyet'e uzanan süreçte toplumsal yapının tezli bir şekilde değişime tabi tutulmuş olması neticesinde kurumsal değişimin ortaya çıkardığı belirsizlik netice olarak buhranı beraberinde getirmiştir. Bir

“Ahlâk Bozgunu” isimli yazısında milletin ruhunda kökleşmiş akidelerin, dimağlara iman olan değerlerin bir bir eridiğinden bahsederken, milletin ahlâkının kahramanlık, vatan, fedakârlık gibi bir takım değerlerle yeniden örgütlenmesi gerektiğinden, bunun için de bu değerleri harekete geçirecek bir ideal kişiliğin belirmesinden bahsetmiştir (Seyfettin, 2016, s. 617). “Yeni Lisan”, “Yeni İktisat” ve “Yeni Ahlâk” olmak üzere üç temel meseleyi merkeze alarak toplumu eğitmeyi hedefleyen Ömer Seyfettin; âdeta bir toplum eğitimi projesi olarak hikâyelerini vücuda getirmiştir. Bu bir bakıma Ziya Gökalp’in de “Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler” yazısında vurguladığı “Yeni hayat”a ait kesin hatta geçici ve gelişime açık olan değer taslakları “on paralık” kitaplarla kitlelere ulaştırılacak, böylece eski değerlerin yerini alabilecek yeni değerler halkın takdirine sunulacaktır.” şeklindeki metoduyla uyumlu bir faaliyettir. Bir bütünlük içerisinde bakıldığında Ömer Seyfettin hikâyelerinde karşımıza şu tablo çıkmaktadır.

YENİ İKTİSAT		YENİ AHLAK	
B) GELENEKSEL AHLAK VE ZİHNİYET DÜNYASINI ELEŞTİREN HİKÂYELER  Kavramlar:	Tevekkül	Bahar ve Kelebekler, Mehdi, Binecek Şey	<b>Halk İtikadının Eleştirildiği Hikâyeler:</b>  Binecek Şey, Hafiften Bir Seda, Türbe, Keramet, Perili Köşk, Kurbağa Duası
	Sabır Şükür	Tos	<b>Yeni Kadın:</b> Bahar Ve Kelebekler, Busenin Şekli İptidaisi, Aşk Dalgası
	Sebat	Sebat, Aşk ve Ayak Parmakları, Mermer Tezgah	<b>C) AHLAK BUHRANI:</b> Efruz Bey, Acaba Ne İdi, Niçin Zengin Olmamış, Makul Bir Dönüş, Fon Sadriştayn’ın Oğlu
	<b>KAVRAMLAR</b> Sebat, Tevekkül, Sabır, Nasip, Şükür		<b>ÇIKIŞ YOLU</b> <b>Kahramanlık Vatan Fedakarlık Temalı Maverai-Dastani Talim Terbiye Maksudıyla Yazılan Hikâyeler<sup>3</sup></b>
A) YENİ İKTİSADİ ZİHNİYETİ TEŞVİK EDEN HİKÂYELER	Muhteri, Terakki, Doğuran Ev, Fon Sadriştayn’ın Karısı, Velinimet		<b>Taarruzi Hikâyeler</b> Bomba, Ant, Beyaz Lale, Çakmak, Primo Türk Çocuğu
			<b>Kahramanlar/İdeal Tipler</b> Ferman, Diyet, Yalnız Efe, Pembe İncili Kaftan, Başını Vermeyen Şehit, Fon Sadriştayn’ın Oğlu

**Yeni Hayat:** Ziya Gökalp’in “Yeni Hayat” olarak kavramlaştırdığı normların Ömer Seyfettin hikâyelerinde dağılımı ve sonuçları tabloda ele alınmıştır. “Yeni Hayat”ın ortaya çıkardığı sonuçların toplumsal hayattaki görünümleri bir bütünlük içerisinde Zafer Toprak’ın **İnkılap ve Travma, 1908-1923 Türkiye’de Yeni Hayat** isimli kitabında incelenmiştir.

diğer ifadeyle iktisadi kalkınma teşvik edilirken sonuç türedi zenginlerin belirmesi olmuş, ahlak ve zihniyet dünyası değiştirilmek istenirken netice buhran olmuştur. Bunların etkilerinin ortadan kalkması için halka doğru bir bilinçlendirme hareketi sonucunda halkta milli şuurun cari kalmasını sağlamak maksadıyla çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Yeni Hayat’ın ortaya çıkardığı toplumsal buhran geniş bir şekilde Zafer Toprak’ın **İnkılap ve Travma, 1908-1923 Türkiye’de Yeni Hayat** isimli kitabında ortaya konmuştur.

## A) Yeni İktisadi Zihniyeti Teşvik Eden Hikâyeler

Ömer Seyfettin'in hikâyelerinde karşılaştığımız unsurlardan birisi yeni iktisadi yapı karşısında toplumu bu yapıya intibak ettirmek için kendini bir mürebbî olarak kabul etmesi neticesinde yazılmış olan hikâyelerdir. Bu hikâyelerde Ömer Seyfettin bir taraftan müteşebbis insan tipini överken, diğer taraftan toplumu geri bıraktığı iddia edilen geleneksel ahlâk normlarını hafife alarak hikâyelerini kurar. Yeni iktisadi yapı karşısında Türk insanının takınması gereken tavra dair görüşleri "*Ticaret ve Nasip*" isimli yazıda açıkça görürüz. Ömer Seyfettin, toplumu bu yeni iktisadi yapıya intibak ettirmek için bir taraftan zihniyet dünyasının göstergelerini karikatürize ederken, diğer taraftan yeni yapının ideal tipleri sayılabilecek karakterleri hikâyelerine taşımıştır.

Bu yeni yapının bir ideal tipi sayılabilecek ilk karakter karşımıza "*Muhteri*" isimli hikâyede çıkar. "*Hikâye kuruş kuruş kazandığım liraları avuç avuç harç etmek benim işime gelmez.*" cümlesiyle başlar. Ayağını yorganına göre uzatan bir tipin ilk kez Avrupa şehirlerini görmek için yapacağı bir seyahatin hikâyesi anlatılır. Bu kadar tutumlu olan kişi sınırı geçer geçmez, hesapsız bir şekilde harcamaya başlar ve sonunda birkaç gün içinde neredeyse geri dönüş parası haricindeki bütün parayı tüketir. Geri döneceği günlerde kendilerinin Türk olduğunu öğrenen bir Amerikalı'dan davet alır. Amerikalı şahıs onlar için Monaco'da güzel bir eğlence tertiplemiştir ve onları da davet etmektedir. Fakat bu davete bir anlam veremez. Bir süre sonra bu Amerikalı'nın Kayseri'den Amerika'ya yerleşmiş bir Türk olduğunu anlar. Şahıs parasından çok kendisine saygılı olunması istemektedir çünkü milyonları kazananın kendi zekâsı olduğunu söylemektedir. "*Ben muhteriyim, ben dâhiyim*" ifadelerini tekrar eder sürekli. Amerika'da saygın ailelerin duvarlara astıkları halıların çivilerden dolayı yıprandığını gören Kayserilinin çıtırtı patenti olarak milyonlar kazanmasına vurgu yapılır. Hikâyenin sonunda anlatıcı kişi "bir kopçadan, bir çıtırtıtan milyonlar kazanacak kafam olmadığı için bu başı bizzat kendi ellerimle koparıp yerlerden yerlere çarpmak isterim!" diyecektir (Seyfettin, 2015, s. 674-685). Zenginleşmenin doğrudan bir hedef olarak ele alındığı bir diğer hikâye de "*Doğuran Ev*" ismini taşımaktadır, bu hikâyenin sonunda da Türk kahraman zengin olamadığı, yıllarca memurluk yaptığı için hayıflanacak, geçmişini bir leşe benzetecektir. Hikâye "*Ticaret ve Nasip*" isimli makalenin içerisinde bulunuyor olmakla birlikte müstakil bir hikâye olarak da ele alınabilir. Ömer Seyfettin "*Ticaret ve Nasip*" isimli makalede Namık Kemal'e ait olan "*Kimse takdir edemez âlemde/Kendi mahiyetini reyî ile*" mısralarını eleştirmekte, "*bu eski kıta bizim için hakikat olmasın. Biz kendimizi bilelim, kendi mahiyetimizi takdir edelim*" (Seyfettin, 2016, s. 421) ifadelerini kullanmaktadır. Ömer Seyfettin makalenin neticesinde şunları söylemektedir:

"*Taraf taraf Türk tüccarlarının yetişmesi, Türk zenginlerinin çoğalması, Türk bankalarının açılması ordularımızın ileriye doğru atılacağını, düşmanlarımızdan öçlerimizi alacağını bize müjdeleyecek. Türk ticareti 'Türklük mefkûresi' ile beraber yürüyecektir*" (Seyfettin, 2016, s. 424).

Hikâye de bir nevi bu görüşün kurmacadaki karşılığı olarak kurgulanmıştır. Mülkiye-i Şahane okuyup Bağdat'ta Musul'da memuriyet görevlerinde bulunan bir gencin 20 yıl boyunca büyüdüğü semtten ayrı kaldıktan sonra tekrardan oraya dönmesi ve çocukluğundaki Rum komşularının oğlu Kleanti ile karşılaşması ve aralarında geçen konuşmalar hikâyenin içeriğini oluşturur. Kleanti sokak boyunca uzanan evlerin neredeyse tamamının sahibi olmuş, Türk genci ise yıllarca memuriyette bulunmasına rağmen borçlu olarak eski semtine dönmüştür ve aralarında şu konuşma geçer:

“

- Demek babanızdan epey miras kaldı.
- Ne mirası? Babamdan hiçbir şey kalmadı.
- Tekrar sordum:
- O halde bu iratları nasıl yaptınız?
- Pek basit dedi, fakat bunu size anlatmak istesem de anlamazsınız.
- Niye anlamayacağım.
- Çünkü Türksünüz, diye cevap verdi.”

Sonra Rum Kleanti zenginleşme hesabını anlatmaya başlayacaktır. Annesinden kalan eski evi doğurttuğunu söyleyecek, evi doğurmanın ise şöyle olduğunu izah edecektir.

“Evet, bir ev tıpkı bir inek gibidir. Sahibi dört işlem bilirse mutlaka doğurur. Annemin evini karşılık göstererek evvelâ dört beş lira faizle borç aldım. Onunla yanımızda şu birinci evi yaptırdım. Daha ertesini sene yeni yaptığım evi karşılık göstererek aldığım para ile ikinci evi yaptırdım.” Rum genç böyle bir hesap üzerinden on dört evi nasıl aldığını anlatırken Türk genci hüznün içinde onu izlemekte ve hayıflanmaktadır. Şöyle diyecektir Türk genci; “Şu doğuran eve baktım, onun karşısında bizim büyük ve ahşap, pembe boyaları dökülmüş ev, iri bir inek ölüsü gibi duruyordu” (Seyfettin, 2016, s. 421).

Bu hususta yazılmış bir diğer hikâye de “Terakki” ismini taşımaktadır. “Terakki” isimli hikâye değişen dünya, ilerleyen teknoloji üzerine iki arkadaşın konuştukları esnada yoldan geçen bir dilenci veya kendi ifadeleriyle dilenci feylesofun dünyayı zemmeden konuşmalarına kulak kabartmaları üzerine şekillenir. Şahıs bir taraftan dünyayı küçük görerek maniler dizerken diğer taraftan da bir ekmek parası diye dilenmektedir. Dilencinin manilerine kulak kabartan arkadaşlar arasında hikâyenin sonunda şöyle bir konuşma geçer:

“Bir dilencideki bu belagat!”

“...”

“Daha doğrusu bu küstahlık!”

“Olur iş değil.”

“Olur iş değil vallahi” (Seyfettin, 2015, s. 725–728)...



"Velinimet" isimli hikâye de iki münevverin Kağıthane'ye gezintiye çıktıkları sırada yanlarında duran bir otomobilden inen şahsın logaritmacı olan adama "velinimetim" demesi üzerine şekillenir. Velinimet olarak nitelenen logaritmacı otomobilden inen kişinin geçmiş zamanda efendisidir. Birkaç nasihat sonrasında bu hizmetçinin iş hayatına atılmasına vesile olur ve azmi sayesinde hizmetçi kısa sürede zengin bir fabrikatör olur. Adam, arkadaşının hizmetçisinin kısa sürede zengin olmasından müteessir olacaktır (Seyfettin, 2015, s. 729–733). Kendi kendine şunları söyleyecektir:

"Logaritmacının azme, iradeye, saye, hesaba dair söylediği hendesi hikmetleri dinlerken artık göğsümün kesme kaya yığınları altında ezildiğini duyuyordum. Rüştüye tahsili bile görmemiş, yalın ayak başı kabak bir uşak yamağının ip ameleliğinden ustabaşılığa, ustabaşıktan fabrikatörlüğe, fabrikatörlükten müteahhitliğe sıçradığını, müteahhitlikten milyonerliğe yürüdüğünü görmek-bilmem niçin- bana acı geliyordu. .../ Yeni zengin işte dedim. Logaritmacı durdu. Döndü. Derin siyah gözlerini açtı. " Ne o? Beğenemiyor musun?" diye güldü, " Kuruntuyu bırak. Zenginlik bu! Şarap değil yavrum! Eskisi de bir yenisi de!"

".."(Seyfettin, 2015, s. 734).

Zenginleşmenin bir ideal, zengin tiplerin ise ideal tipler olarak ele alındığı son hikâye "Fon Sadriştayn'ın Karısı" ismindedir. Bu hikâyede Alman iktisadi disiplini ve onun arkasındaki ahlâk ve zihniyet dünyası övülürken, bu ahlâk ve zihniyet dünyasının kurucu unsurunun Alman kadını olduğuna vurgu yapılmaktadır. " Bu rahat, bu saadet, bu fazilet Almanya'nın toprağında, taşında, coğrafyasında değil, Alman kadınındadır, dedi" (Seyfettin, 2015, s. 646).

## B) Geleneksel Ahlâk ve Zihniyet Dünyasını Karikatürize Eden Hikâyeler

Ömer Seyfettin'in hikâyeleri içerisinde Efruz Bey'le birlikte önemli bir karakter olarak beliren Câbi Efendi, "Makul Bir Dönüş," "Dama Taşları" hikâyeleriyle birlikte "Mermer Tezgâh" hikâyesi ile karşımıza çıkar. Bu hikâyede Câbi Efendi'yi, mermer bir tezgâh üzerinde marangozluk yapan bir ustanın aklını karıştırmak isterken görürüz. Oysa Usta, 20 yıla yakın bir süredir, mermer tezgâh üzerinde çalışmaktadır ve çekici hiç kaçırmadan ve mermer tezgâha hiç zarar vermeden çalışmasını ustalığındaki maharete bağlamaktadır. Ömer Seyfettin, Mermer Tezgâh'ta maharetini put haline getiren ve daha kârlı alanlara geçmek varken sebat etmeyi maharet olan gören ferdin putunu kırdıracaktır. Bu açıdan bakıldığında nesnenin kültürel gösterge olarak yorumlanabileceğinden hareketle, kırılan nesnelerin aslında geleneğin formu olduğunu da söyleyebiliriz.

"Batı insanı dışa ve maddeye dönük tavrını ortaya koyarken, felsefe ve bilim maddeyi kırıp döküyordu" (Sayar, 2013, s. 104), diyen Ahmet Güner Sayar'ın, Batı insanına yönelik bu tespiti gecikmeli de olsa Osmanlı aydınları için de söz konusu olmuş, Tanzimat'tan Ömer Seyfettin'e gelene kadarki Osmanlı aydınları; mermer bir tezgâh gibi olan geleneksel yapıyı yenilik düşüncesiyle çatlatmış fakat bir taraftan da Balkan Savaşı'nın ve Birinci Dünya Savaşı'nın değişim anafonda buhranın krizlerini her yönüyle yaşamışlardır. Burada

kültürel gösterge olarak metaforik bir anlamı üstlenen nesnelere yorumlarken belki de klasik Osmanlı düşüncesinin nesne ile ilişkisine de kısaca bakmak yerinde olacaktır çünkü *Mermer Tezgâh* hikâyesinde kırılan bir bakıma geleneğin eşyayla ilişkisidir.

Osmanlı insanı eşyanın renginde, biçiminde dahi en küçük bir değişikliğe gitmemiş ve onu bir maharet olarak görmüştür diyen Sayar (2013, s. 105) Osmanlı Türk insanında görülen madde âlemi karşısında takınılan pasif tavrı, Sabri Ülgener'den yola çıkararak toplumun ahlâk ve zihniyet dünyasına bağlar. Sabri Ülgener; bu ahlâk ve zihniyet dünyasını ortaçağ ahlâkı olarak tanımlarken şunları söylemiştir:

*“İçtimai kıymet ve idealler, uzun ve çetin bir tekâmül sonunda asıllarındaki hayatiyetten adım adım uzaklaştırılarak, kuru bir dogmatizme, hatta bir çok noktalarda mutlak bir dünya inkârına çevrilmektedir. Şu hâle göre, ahlâkçı gözüyle, ideal hayatın kısa ve kestirme tarifi şu olabilir: Madde alemine karşı ferdin vicdanında daima geniş mesafeleri şart koşan, kendi içine kapalı sakin, kanaatkâr bir yaşayış tarzı”* (Ülgener, 2006, s. 77)!

“*Mermer Tezgâh*” hikâyesine dönecek olursak, sıradan bir marangoz tezgâhının yerinde mermer tezgâh olması ve bunun bir maharet göstergesi olarak sergilenmesi, bütün bu zihniyet dünyasını göz önüne alırsak, hikâyede tezgâhın fetişizm objesi olmasına bizi ulaştırır. Bu objenin geri planında ele alınan asıl fetişizm ise geleneksel esnaflık sisteminin ahlâk ve zihniyet dünyasıdır. Bu zihniyet dünyası bir iş üzerinde bütün yeniliklere kapalı olarak sebat göstermeyi maharet olarak görür ki Ömer Seyfettin'in bir başka hikâyesi olan “*Sebat*” hikâyesinde de eleştirdiği bu tavidan başkası değildir. Ömer Seyfettin “*Sebat*” isimli hikâyede sebat kelimesine inatçılık anlamı yükleyerek şunları söyler:

*“İnadiyla iştihar eden bir mahluk vardır ki küçük bir ırmağın üzerinden geçmemeğe bütün mevcudiyetiyle inat ve sebat eder. Birkaç kilometre dayak tenavül eder. O kadar sebatkârdır ki zavallı sahibi yolu değiştirmeye mecbur olur.../.../ Meselâ bir tüccar tasavvur et, bu zat pamuk ticaretiyle iştiğal ediyor, servetinin yarısını kaybetmiştir, şimdi inat etmese yani sebat etmese tebdil-i ticaret etse belki servetinin rahnesini kapatabilecektir”* (Seyfettin, 2015, s. 72)...

Geleneksel iktisat ahlâkınca “sebat”, övülen bir erdemdir. Oysa Ömer Seyfettin bu hikâyede sebatı inatçılıkla aynı anlamda kullanır.

*“Umumi ve istiaresiz...Sebat, biz bunu süsleriz, tezyin ederiz, büyük bir şey olarak kabul ederiz, değil mi? Halbuki şunu bî- taraf ve çıplak düşünelim; ism-i ahlâkisini aynı manaya delâlet eden bir lugâta tebdil edelim, ne olur? Mesela inat, bir nevi inat...İnadın kimlere mahsus olduğunu söylemeye hacet yok. Bunu sen de bilirsin. İnadiyla iştihar eden bir mahluk vardır ki küçük bir ırmağın üzerinden geçmemeğe bütün mevcudiyetiyle inat ve sebat eder. Meselâ bir tüccar tasavvur et, bu zat pamuk ticaretiyle iştiğal ediyor, servetinin yarısını kaybetmiştir, şimdi inat etmese yani sebat etmese tebdil-i ticaret etse belki servetinin rahnesini kapatabilecektir”*(Seyfettin, 2015, s. 72)... Aşk ve Ayak Parmakları isimli hikâyede de sebat

kavramını inatçılıkla dolayısıyla eşek profilli olmakla eşdeğer görür. *“Eşek profilli olan inatçı, yani kibar manasıyla sebatkârdır”* (Seyfettin, 2015, s. 72).

Ömer Seyfettin, *“Tos”* isimli hikâyede bu defa mütevekkil bir kadının ahlâk ve zihniyet dünyasını teşrih masasına yatırır. Kadın, *“ehline itaat ibadetin en büyüğüdür.”* diye düşünmekte her şart altında sabretmektedir. Kadın sabrın, tahammülün de bir ibadet olduğunu düşünmekte, bu yüzden her türlü zorluğa sabretmektedir. Ömer Seyfettin hikâyeyi böylesi bir kişilik üzerine kurgularken onun mütevekkil razı kimliğini yer yer karikatürize eder ki Balkan Savaşları çıktığında kendisinden dua etmesini isteyen mahallenin kadınlarına, mütevekkil Fatma Hanım’ın *“Allah’ın işine karışılmaz”* demesi öne çıkarılmaktadır. Hikâyede her şeye tahammül etmeye çalışan Fatma Hanım, kocasının hovardalığına da tahammül eder şekilde anlatılırken bir yerde kadının mevlit okuturken içeriden Mevlid’in *“Geldi bir ak kuş kanadıyla”* beyti duyulurken evin beyinin beyaz entarisiyle Mevlid okunan odanın önünde duran hizmetçi Makbule’ye geriden yaklaşp oynaşmaya başlaması bir başka şekilde geleneksel değerlerin karikatürize edilmesi anlamına gelmektedir.

*“Saim Molla’nın sesi o kadar yanık, o kadar müessirdi ki herkes hüngür hüngür ağlıyordu. Fatma Hanım da hıçkırıyordu... (Evin beyi) Makbule’nin tombul vücudunu kısa etekli beyaz entarisinden tanıdı. Kalbi çarpıyor, camlı kapının aralığından ruhları ürpertecek derecede bir ahenk fışkırıyordu: Geldi bir ak kuş kanadıyla... Elini uzattı. Makbule’nin birdenbire ödü kopacaktı. Bağırarak istedi... Efendinin yavaşça ‘Sus, sus, haydi sus’ dediğini duyunca bir anda korkusu geçti. Ferahladı”* (Seyfettin, 2015, s. 883).

*“Bahar ve Kelebekler”* isimli hikâyede de tıpkı Fatma Hanım gibi olan geleneksel kadın profilinin bu mütevekkil kimliği, torunu ile ihtiyar nine arasındaki konuşmalar aracılığıyla eleştirilmiş, genç torun geleceğin kadın kimliğini eskinin itikadı ile kelebekler üzerinden tefeül yaparak tahmin etmeye çalışmıştır:

*“Türk kadınlığı bir gün yüksek idrakiyle, altı asırlık tesadüfi ve tabii bir istifa sayesinde harika hâline gelen hüsnüyle, zekâsıyla, insanlık sahnesine çıkarak ihtiramlar ve perestişler önünde yükselmeyecek miydi?... Bugünkü tevekkül daha ne kadar devam edebilirdi? Büyüknine nihayetsiz hikâyesine devam ediyor; genç ve esmer kız tahayyül ediyor, zihninde müphem hayallere karışan abus suallere cevap veremiyordu. Birden gülümsedi. Kelebeklerle tefeül etmek... Bu pek hoş olacaktı. Eski Türk kadınlığının itikatları yeni Türk kadınlığının talihine nasıl bir hüküm verecekti? Merak ediyordu”* (Seyfettin, 2015, s. 176).

Hikâyede, 17 yaşındaki genç kız şezlonga uzanmış vaziyette ninesiyle konuşmakta ve roman okumaktadır. Okuduğu, kadınların geleceğine dair Fransızca bir romandır ve ninesi bu romanların mutluluğu değil huzursuzluğu getireceğini düşünmektedir. Ninesi huzura dair hayat sahnesinden hatıraları torununa aksettirirken âdeta Binbirgece Masalları’nın büyümlü atmosferinde geçen bir bahar havasından bahseder. Bu atmosfer toruna fazlasıyla yapay gelmektedir. Yazar, ihtiyar kadını; *“Genç kız onun kırık dişli ağızının içindeki derin ve sivri karanlığa bakıyor, oradan çıkan kelimeleri dinlemekten ziyade sanki temaşa ediyordu.”* şeklinde tasvir

ederken bir yönüyle de değişim karşısında kendi tarafını ortaya koymuştur. Çünkü ilerleyen bölümlerde de genç kızın zihninden geçenleri naklederken ihtiyar kadının durumunu “iptidai ve mebnai” ilkel ve yapmacık olarak aksettirecektir (Seyfettin, 2015, s. 173). Yine hikâyenin bu bölümünde kadının ağzından içindeki derin ve sivri karanlık ifadesi önemlidir ki bu şekilde bir bakıma geçmiş kadın kimliği kötü/çirkin bir şekilde tasvir edilmektedir.

*“Kendileri, yeni nesil okudukça, anladıkça, erkeklere yaklaştıkça iptidai kadınlıklarından, dişilikten uzaklaşıyorlar, ruhlarda bir isyan, bir ihtilal tutuşuyor, eski kadınlığın zevk-i saadete vesile ettiği dişilik kayıtları kendilerine ateşten ve demirden bir zincir gibi geliyordu. Hususi bir mabet gibi sessiz ve meçhul duran evlerine hapisane nazarıyla bakıyorlar, siyah çarşafı, kalın peçeleri ezici, soldurucu, vahşi merhametsiz esaret örtüleri telakki ediyorlardı. Fakat haksız mıydılar? Madem “terakkiden” içtinap kabil değildi ve terakki ise mutlaka değişmek, mutlaka eskiye benzememek idi, o halde asırlarca evvelki Türk kadınlığı da iptidai ve mebnai halinde kalamazdı. Kuklalıktan, bebeklikten, masumiyetten, hasılı dişilikten çıkacak, hakiki kadın haline gelecek, erkeklere tefevvuk etmese bile müsavi bulunacak, bütün manasıyla insan, insan, insan olacaktı...”*(Seyfettin, 2015, s. 173) /*Bugünkü tevekkül daha ne kadar devam edebilirdi?...”* (Seyfettin, 2015, s. 176)

Ömer Seyfettin “Binecek Şey”, “Hafiften Bir Seda”, “Türbe”, “Keramet”, “Perili Köşk”, “Kurbağa Duası” isimli hikâyeleri de halk itikadının hafife alındığı diğer hikâyeler olarak karşımıza çıkmaktadır. *Binecek Şey* isimli hikâyede bir dervişin saf tevekkülü karikatürize edilir. “*Hafiften Bir Seda*” isimli öykü yine halkın itikadının eleştirildiği bir hikâye olarak karşımıza çıkar. Bu hikâyede dervişane hayat yaşayan İmadettin Efendi'nin 63 yaşına geldikten sonra daha fazla yaşamayı edepsizlik sayarak yer altına çekileceği bir gecede sarhoş oğlunun gece karanlığında ibadet eden adamın yakınlarına gelerek “uç mübarek uç” diye birkaç kez seslenmesi ve İmadettin Efendi'nin sesin gaipten geldiğini düşünerek bu emre itaat edip kendini pencereden aşağı bırakması anlatılır. Mahalle halkı İmadettin Efendi'ye müntehir diyerek lanetler edecek, oğlu ise ondan geri kalan evi âdeta bir meyhaneye çevirecektir (Seyfettin, 2015, s. 715–720).

“*Türbe*”, “*Keramet*” gibi hikâyeler halk itikadının karikatürize edildiği diğer metinler olarak karşımıza çıkar. *Türbe* isimli hikâyede Selanik'te zahitliğiyle bilinen Şefika Molla isimli bir kadının bir tuvaleti türbe sanması üzerinden kadının itikadı karikatürize edilir. Kadın yıllar boyunca evinden çıkmadığı için Selanik'teki değişimin de farkına varamamıştır. Bu yüzden yıllar sonra evinden çıkınca şehirde dolaşmak onda kirlenmişlik hissi uyandırır. Ruhunun daraldığı bir sırada imdadına mezarlıkta gördüğü Türbe yetişir, oraya girecek ve biraz ferahlayacaktır. Ömer Seyfettin kadının gördüklerini şu şekilde aktarır (Seyfettin, 2015, s. 919–925): “*Fatiha'sını bitirip ellerini yüzüne kavuşturduktan sonra tekrar türbeye daldı. Minimini bir camiye, Muhammediye kitabındaki resmini gördüğü cennet köşklerine ne kadar benziyordu. Hatta o cennet köşklere gibi kubbesi armudi, saçaklarının üstü yukarı kalkıktı. Ah buralarda evliya bir tane miydi?*” Kadın bir süre sonra suyundan içmek için içeriye gireceği sırada oranın bir Türbe olmadığını, belediye tuvaleti olduğunu anlayacaktır.

### C) Yeni Normlar Dünyasında Ahlâk Buhranı

Ömer Seyfettin'in hikâyelerinden biri olan "*Ashab-ı Kehfimiz*" nasıl ki Tanzimat'tan başlayarak II. Meşrutiyet'e kadar uzanan devreyi siyasal gelişmeler etrafında ele alırsa "*Fon Sadriştayn'ın Karısı*" ve "*Fon Sadriştayn'ın Oğlu*" isimli hikâyelerde de iktisadi merhaleleri bir bütünlük içinde ele alır. Türkler için zengin olmak gerektir diyen Ömer Seyfettin'i "*Zenginlik Belası*" isimli bir yazı yazmaya iten süreç, savaş koşullarında ortaya çıkan zenginleşme arzusunun normal sınırları aşan görüntüsüdür. "*Doğuran Ev*" isimli hikâyesinde Türklerin hesap bilmesinin gerekliliğini, *Ticaret ve Nasip* isimli yazıda Türklerin ticarete atılmasının önemini ortaya koyan yazar, hazırlanan durumun ortaya çıkan beklenmedik sonuçları karşısında Fon Sadriştayn'ın sahtekâr oğluna Hasip ismini verecek, bu defa Orhan ismindeki bir milli şairi destansılaştıracaktır. "*Fon Sadriştayn'ın Karısı*" isimli hikâyede hesap bilmez olduğu, müsrif olduğu gerekçesiyle karısını boşayan Sadriştayn Alman bir kadınla evlenerek hayatına iktisadi, alman çalışma ahlâkını sokmuştur ama hiç beklemediği şekilde Alman kadından olan oğlu Hasip yeri geldiğinde Alman gibi davranan yeri gelince Türk olduğunu iddia eden ve aileye ait bütün serveti tüketen bir kimlik olarak sunulacaktır. Milli şair Orhan'a hayran olan, "ne olurdu benim oğlum Hasip de onun gibi olsaydı." diye düşünen Sadriştayn yıllar sonra Orhan'ın terk ettiği karısından olan oğlu olduğunu öğrenecektir. Orhan'ın annesi çocuğu boşanmadan sonra babasının Çanakkale'de şehit olduğu hikâyesiyle avutmuş, millî dini hikayelerle büyümüş olarak karşımıza çıkmıştır. Bunun yanında Orhan'ın yaşadığı köşkün tasviri de refah içerisinde bir hayat yaşadığının göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum Ömer Seyfettin'in "*Mektep Çocuklarında Türklük Mefkuresi*" isimli yazısında işaret ettiği idealin kurmacadaki karşılığıdır. Daha önce bahsedilen bu yazıda Ömer Seyfettin çocukların Türk tarihini, Türk cihangirlerini ve Türk âlimlerini bilmesi gerektiğinden ve her yerde, her vakit yorulmadan bıkmadan, üşenmeden birinci olmayı istemesinden bahsetmektedir. Bunun yanında bir diğer ideal de "*Her Türk ilme, fenne ve iktisada son derece önem vermelidir, her Türk okuyup yazmak öğrendikten sonra sanata ticarete girmeli, milleti için zengin olmalıdır.*" cümlelerinde karşımıza çıkar ki Fon Sadriştayn'ın boşadığı Türk karısından olan oğlu bu nitelikleri haizdir.

Bir Sultanî mualliminin hatıra defterinden alıntı olarak kurgulanmış "*Niçin Zengin Olmamış*" isimli hikâyede de bu muallimin hayatı karşımıza çıkar. Hikâye, muharebe yıllarında sefaletle boğuşan bir muallimin kendi notlarını okura ulaştırarak başlar. Muhtelif tarihler altında çeşitli kayıtlarla karşılaşırız. Bu kayıtlarda muallimin yoksulluk sebebiyle içine düştüğü bunalımı görürüz. Geçinebilmek için nesi var nesi yoksa satmaktadır. Uzun süredir iş aramaktadır ve nihayet mütercimlik işi bulur. Bu işle meşgul olduğu sırada eski arkadaşlarından birisine rastlar ve onun kısa sürede zengin oluşuna şaşırır. Karşılaştığı arkadaşı zenginliğini ittihatçıların iâşe nazırı Topal'ın yakınlarında bulunmasıyla ilişkilendirir ve arkadaşına senin de onunla bir yakınlığın olsa şimdiye zengin olmuştun, der.

Osmanlı toplumunda nesne-insan ilişkisi; hem dönemin aydınları tarafından, hem de sonra gelenlerce bir sorun alanı olarak incelenmiş, ferdin metaya karşı ilgisiz tavrının

belirlediği ahlâk ve zihniyet dünyasının gerek iktisadi gerekse içtimai geriliğin yegâne sebebi olduğuna dair bir takım çıkarımlar yapılmıştır. Yusuf Akçura; sırf “mâverâî” bir noktadan meselelere bakan milletin modern şartlar karşısında başarılı olamayacağını söylerken, diğer taraftan bir takım erdemlerin de sırf maddeye hâkim olmak için geride bırakılmasının bir ahlâk bozgununa yol açacağını söyler (Akçura, 2016, s. 132). Zafer Toprak’tan alıntılanarak söylenecek olursak; “Savaş yıllarında Osmanlı toplumu her şeyden önce bir ahlâk sorunuyla karşı karşıyaydı. Tüccarın aşırı fiyatla mal satışı, memurun yasadışı yollarla ticarete atılışı hep ahlâk buhranından kaynaklanıyordu. Savaş yıllarında toplumda güçlü bir ahlâk anlayışı bulunmadığı için, ticarete spekülâtif girişimler ve istifçilik rağbet görmüştü. Savaşın neden olduğu “artık değer”ler, ulus yerine bireyin çıkarına hizmet ediyordu. Ahlâk çözülmesi toplumsal dengeyi bozuyor, ulusal sanayi ve ticaretin gelişiminde kullanılacak “artık” sefahate harcanıyordu (Toprak, 1995, s. 20–21). Daha önce insan-nesne ilişkilerinde nesneye karşı kayıtsız kalan, ilgilendiği nesneyi de geçmişin kaydı altında dondurarak mistifiye edilmiş bir fetişizm objesi haline getiren insanın; bu defa nesne ile ilişkisi meta fetişizmi üzerinden belirlenebilir olmuştur.

Tam da burada “*Makul Bir Dönüş*” isimli hikâye Câbi Efendi’nin tımarhaneden çıktıktan sonraki zamanda nesnelerin farklılaşan anlamını bize sunar. Câbi Efendi, Cihan Harbi yıllarını tımarhanede geçirmiş, o hücrelerinde yatarken dışarıda pek çok şey değişmiştir. Kısacık süre içerisinde neredeyse bütün nesnelerin fiyatının yüzlerce kat arttığını, devletin on beş yıllık bütçesine tekâbül eden yüz yetmiş beş milyon banknotun üç yılda basıldığını, ortada altın, gümüş, nikel bir yana, bakır paraların bile kalmadığını ve bütün bu değişimin üç yılda olduğunu anlayınca aklını kaçırmaktan beter olmuştur. Kapitalist toplumun emek-değer ilişkileri savaş koşulları altında insan ilişkilerinde belirleyici unsur haline gelmişken Câbi Efendi, hikâye içerisinde tımarhanede yatan bir fert olarak olarak, bu ilişkiler ağının içinde yabancılaşan veya şeyleşen insanın temsili olarak karşımıza çıkar. Modern üretim tarzı, özne-nesne ilişkilerini ortadan kaldırırken yanlış bilinci de beraberinde getirir. Kapitalizmin dünya üzerindeki hâkimiyeti savaş koşullarının katkısıyla insanları tam anlamıyla şeyleşirmiştir ve bilincini ortadan kaldırmıştır. Hikâyede Câbi Efendi’nin yattığı tımarhane âdeta dünyanın temsilidir. Bu yıllarda dünya bir tımarhaneye dönüşmüş gibidir. Câbi Efendi’nin tımarhaneden çıktıktan sonra içinde yaşadığı topluma yabancılaşmış olması ile hikâyede, nesnenin fert üzerindeki hakimiyetine ciddi bir atıfta bulunmuş olur. Hikâyenin sonunda Câbi Efendi ile doktor arasında geçen konuşma durumu özetler niteliktedir (Seyfettin, 2015, s. 763):

*“Beni yine odama koyunuz.”*

*Doktor geriledi. Kan ter içinde soluyan ihtiyarcığı dikkatle süzdü.*

*“Siz iyi oldunuz, canım!” dedi.*

*“Hayır efendim. Beni yine içeri tıknız, Allah aşkınıza.”*

*“Niçin canım?...”*

*“Beni içeri tıknız Allah aşkınıza! Ya ben akıllanmamışım ya bütün dünya zır deli olmuş.”*

Osmanlı'nın modernleşme sürecinde insan-nesne ilişkisinin sorunlu yanlarına değinen ve onu çekişen de olsa nesne ile buluşturan neredeyse Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e 100 yıllık Osmanlı münevveri tavrı bu defa Câbi Efendi kimliği üzerinden yeni durum ortaya çıkardığı ahlâk buhranından şikâyet ediyor görünmektedir. Bir benzetme üzerinden gidersek Kaşağı'nın "Aman! Şişşt sakın dokunma, kırarsın!" denilen çocuğu artık her şeye rahatlıkla dokunur her şeyi kurcalar hale gelmiştir ve dokunduğu nesneyi bu defa aslına uygun kullanmayarak kırmıştır.

Toplumda kısa süre içerisinde yeni türedi zenginler belirmiş, bunlar bu defa eşyayı bir görgüsüzlük göstergesi olarak sergilemeye başlamışlardır. "Mermer Tezgah" hikâyesinde kendisini maharetli sanan ustanın düşüncesizliğinin neticesi olan mermer tezgah kullanımına karşın; her nesneyi asli durumuna uygun kullanmak gerekir, diyerek geleneğin insan-nesne ilişkisinde nesneyi ve bunun dolayımında nesne ile ilişkisini ikonlaştıran tavra eleştiriler getiren akıl, bu defa yine insan nesne ilişkisinde nesnenin olması gerekenin dışında sergilenmesine eleştiriler getirmektedir. Bu defa problem insan- nesne ilişkisinde statü aracı olarak sergilenen nesnelerin kişinin gerçekteki toplumsal statüsü ile uyumsuzluğudur. Böyle bir durum için Ömer Seyfettin hikâyede "Le grade degrade.<sup>3</sup>" ifadesini kullanacaktır. "Bir Hatıra" isimli hikâyede logaritmacı karakteri şunları söyleyecektir:

*"Herkesin kendi nefesine mahsus hususi bir haysiyeti vardır. Bu haysiyetle yaşarsa gülünç olmaz.../.../ Sarı gagalı beyaz bir kaz ne kadar tabii, ne kadar mantıktır. Ama şimdi bu kazın rengini yeşile boyasalar, gagasını ördek gibi yassılasalar, ne tuhaf olur.../.../ İşte insanlar da böyledir. Kendi içtimai seviyelerine, tabii mevkilerine uymayan bir vaziyet onlarda ibram edildi mi hemen düşer, rezil rüsva olurlar"* (Seyfettin, 2015, s. 764).

Bunların ifade edilmesinin sebebi toplumda ortaya çıkan yeni türedi zenginlerdir. Nesne-insan ilişkisinde geleneğin, nesneyi hayatın dışına iterek ikonlaştırması veya onunla arasına tamamen mesafe koyması şeklindeki zihniyetin tam zıttı olacak şekilde bu defa kişi nesneyi hayatının merkezine almış, kendisini onunla tanımlar hale gelmiştir. Birinci tavırda insan nesneyi hayatın dışına iterken ortaya çıkan bu yeni tavır nesnenin insanı hayatın dışına iteceği günleri işaret etmektedir. Ömer Seyfettin bu zihniyet çerçevesinde "Bir Hatıra" isimli hikâyesinde karşılaştığı bir yeni zengini şu şekilde tasvir etmektedir:

*"Pantolon azmanı koyu mavi dar bir çakşır, üstüne şık bir smokin giymişti. Başında ince, âbânî bir sarık vardı. Temiz bir işkence aletine benzeyen, gayet yüksek yakalı, beyaz gömleğinde boyunbağı yoktu. Gözlerinde altın gözlükler, göbeğinin üstünde kalın bir altın zincir... Sanki bir tarafa dokunmasın diye dikkatle vücudundan ayrı tuttuğu ağır tesbihi elinde, kınta kınta yürüyordu. Kolları, koltuklarının altında birer zaviye-i kaime hâsil edecek derecede kabarmıştı. Arkasındaki maiyeti paltosunu, şemsiyesini, bastonunu taşıyordu. Kendimi tutamadım. Pufkurdum.../.../ Âbânî sarıklının arkasındakiler taşıdıkları şeyleri mukaddes*

3 Rütbe haysiyeti düşürür.

*emanetlermiş gibi göğüsleri hizasında tutuyorlardı. Gülüyordum. Acaba bir Apokurya şakası mıydı” (Seyfettin, 2015, s. 764) ?*

Câbi Efendi “ *Acaba Ne İdi*” isimli hikâyede her ne kadar hayatın bu yönüne alışmış gibi görünse de bir süre sonra dayanamayıp kır hayatına kaçmak isteyecektir. Fakat orada kendisini ezmek istercesine üzerine gelen bir otomobil ve otomobilden inen yeni türedi bir zengin züppe tipinin tavırları Câbi Efendi’yi çaresiz bırakacaktır. Netice itibariyle bakıldığında Câbi Efendi kimliği üzerinden ferdin nesne ile ilişkisinde iki aşırı tavrın hikâyelerde mesele haline getirildiği görülecektir.

*Tam Bir Görüş* isimli hikâyede Efruz Bey tipi karşımıza çıkar. Burada bir sosyolog olarak karşımıza çıkan Efruz Bey köylülerin tabiiği, köylülerin ahlâkî faziletlerine övgüler düzer şehrin insanının ise gayri tabi olduğunu, bozulmaya uğradığını söyler ve arkadaşlarıyla birlikte Kağıthane tarafında bir köye bunu gözlemlemek için gider fakat gördükleri hiç de Durkheim’in teorisinde olduğu gibi değildir. Efruz Bey arkadaşlarının yanında komik duruma düşer (Seyfettin, 2015, s. 1052).

Efruz Bey tipi etrafında geçen “*Hürriyet’e Layık Bir Kahraman*” hikâyesi Ahmet Bey isminde olduğundan farklı görünmeyi seven çıkarıcı bir tipin Kanun-i Esasi ilan edildikten sonra kendisini Kanun-i Esasi’yi ilan ettiren “kahraman” olarak tanıttırmasının hikâyesidir. Jön Türk ifadesinin anlamını dahi bilmeyen Ahmet Bey halka kendisini Jön Türk olarak tanıtır ve bu şekilde prim yapmak ister. Hürriyet kelimesinin Fransızcası olan “liberte” kelimesini hatırlamaya çalışırken leblebi kelimesi ile karıştırır libereyi. Kendisine halkı etkileyecek bir isim bulabilmek amacıyla Efruz ismini seçer. Kendinin büyük bir kahraman olduğuna dair hikâyelerle herkesi kandırır. Kendini Jön Türklerin reisi olarak tanıtır. Kanun-ı Esasi’yi tarif ettiği bir yerde “kanun-ı esasi bila tefrik-i cins-ü mezhep demektir” ifadesini kullanır. Milliyetleri, ırkları reddeder, bila tefrik-ü cins-ü mezhep olanların öpüşüp sevişmesi lazım gelir. İzdivaç aile millet gibi ayrımları yok sayar. Bir gün gerçekten İttihat Terakki Merkezine çağrılıp kendisiyle ittihatchıların görüşmek istediği söylendiğinde foyası ortaya çıkar (Seyfettin, 2015, s. 1121–1162).

#### **D) Çıkış Yolu**

Ömer Seyfettin, “*Mektep Çocuklarında Türklük Mefkuresi*” isimli yazısında Tanzimat Dönemi’nin sulhçu olarak nitelendirdiği zihniyetini eleştirirken milletlerin mefkurelerinin daima taarruzî olması gerektiğini, bir milletin taarruzî ve milli bir mefkûresi olmazsa o milletin korkak ve emelsiz olduğunu söyler (Seyfettin, 2016, s. 456). Meşrutiyet dönemine gelindiğinde bu zihniyetin görüntülerini de “*Ashab-ı Kefimiz*” isimli hikâyesinde ele alır. Hikâyede “Kaynaşma Kulübü” denilen bir topluluk kuran beynelmilelci görüş sahipleri, meselenin gerçek yüzünü ancak Balkan Savaşları sonrasında görebileceklerdir. Ömer Seyfettin’in “Bulgarların, Sırpaların, Ermenilerin, Arnavutların milli mefkureleri, milli edebiyatları, milli lisanları, milli gayeleri var.” dediği durumun somut kanıtı II. Meşrutiyet’in ilanına kadar Osmanlı ders kitaplarında Bulgar imajının olumlu olduğu, Bulgaristan’a



dair olumlu değerler taşıyan kitapların yayımlandığıdır. 1914 sonrasında ancak eğitimde, kültürde milli değerler, dini şarkılar ve çeşitli görseller ders kitaplarına eklenecektir. Bilfiil savaş atmosferine girilmiş olmasıyla birlikte Balkan Savaşları'ndan sonra ancak ders kitaplarının ve genel anlamıyla kültürün teşekkülü değişecek, fakat bu dönemden sonra Ömer Seyfettin'in ifade ettiği taarruzî kimlik inşası için faaliyetlere girişilecektir.

Ders programlarına nişan tâlimi gibi dersler eklenerek, esir almaca, sancak koruma gibi başlıklarla öğrencilere vatanî ve millî değerler aktarılması hedeflenecektir. Alkan'ın aktardıklarına göre haftanın belli günlerinde öğrenciler poligonlara götürülerek atış tâlimleri yaptırılmıştır. Savaş atmosferinde taarruzî kimlik inşasına girişilmesiyle Tanzimat döneminden arta kalan laik, seküler kimliğin izlerinin de silinmeye başladığını yine Ömer Alkan aktarmıştır (Alkan, 2015, s. 145). Bu dönemde İttihat ve Terakki, Türk milliyetçiliğinin yanında İslâmcılığı da bir ideoloji olarak topluma aktarmaya başlamıştır. İTC'nin kamuoyunu etkilemek için bastırdığı Balkan Savaşları'yla ilgili propaganda kartpostallarında ve benzeri malzemelerde öncesine göre daha İslâmî bir tema kullanılmıştır. 1913 yılından itibaren bir ideoloji olarak Türkçülükle birlikte İslâmcılık da İTC'nin söylemi içinde yer bulmaya başlamıştır.

Bütün bu ideolojik bilinçlendirme ve taarruzî kimlik oluşturma faaliyetlerinin neticesi yine Ömer Seyfettin'in "Ashab-ı Kehfimiz" isimli hikâyesine yansımıştır. Hikâyede günlüğü tutan genç "Kaynaştırma Kulübü" kurulduktan 12 yıl sonra günlüğü eline alacak ve o günlere dair hatıralarını bu defa günlüğüne yazacaktır. Hatıralarda Kaynaştırma Kulübü'nün faaliyete başladığı tarihten sonra kulüp merkezine gelen protesto telgrafları konu edilecektir. Telgrafların çoğunda "Ey milletini inkâr eden alçak, sefiller. Biz Türk'üz ne milliyetimizi inkâr ederiz, ne de dinimizi değiştiririz." yazmaktadır. Kısa süre içerisinde kendilerine karşı nümayişler başlayacaktır. Gösterilere seksen binden fazla kişi katılacak ve manga manga "Türk mektepleri, Darülfünun, Tıbbiye talebeleri, Türk Ocağı, Türk Gücü, Altın Ordu, başka cemiyet azaları, spor heyetleri, tayyareciler, izciler, biniciler..." kulüp binasının önünden geçerek "Lanet milliyetini, dinini, tarihini, mazesini, ecdadını inkâr edenlere" diye haykıracaklardır.

Ömer Seyfettin'in bu başlık altında ele alınan hikâyeleri de böylesi bir kimliğin teşekkül etmesi gayesiyle yazılmış metinlerdir. Bu hikâyelerden "Bomba", "Ant", "Beyaz Lale", "Çakmak", "Primo Türk Çocuğu" gibi hikâyelerin "taarruzî" kimlik oluşturma; "Ferman", "Diyet", "Yalnız Efe", "Pembe İncili Kaftan", "Başını Vermeyen Şehit" gibi hikâyelerinin kahramanlar/ideal tipler aracılığıyla mâverâî olarak ifade edilen değerlerle irtibat kurma gayretinin sonucu şeklinde bir değerlendirme yapılabilir.

## SONUÇ

Ömer Seyfettin'in hikâyeler toplamına baktığımızda karşılaştığımız sonuç onun Ziya Gökalp'in ilkelerini ortaya koyduğu ve sonuçlarını daha çok Cumhuriyet sonrasında gösterecek olan "Yeni Hayat"ın sözcüsü olduğudur. "Mektep Çocuklarında Türklük Mefkuresi"

isimli makalesinin ortaya koyduğu temel ilkelerin ferdi teşebbüsle zenginleşme, taarruzi bir kimlik kazanma, kahraman (cihangir) kişilikleri öğrenme gibi hususlara işaret ettiğini göz önüne aldığımızda, hikâyelerinin tematik bütünlüğünün de bu ilkeler etrafında bir kimlik inşa etmeye dönük olduğu sonucu karşımıza çıkmaktadır. Bu faaliyet, mekteplerde bir kimlik inşa etme ve böylece bir eğitim inkılabı gerçekleştirme amacı taşır ki Mehmet Alkan'ın *"Balkan Savaşları'nın Osmanlı Eğitimin Sistemine Etkileri"* isimli incelemesine baktığımızda ders kitaplarının içeriğinin o dönemde farklılaşması bu beklentinin erken dönemde sonuç verdiğini ortaya koymaktadır.

*"Kurbağa Duası"* isimli hikâyesinde kendi görüşleriyle benzerlik taşıyacak bir şekilde hikâyenin kahramanına *"Her ne kadar milliyetperver bir liberal isem de "terbiye"nin daima "muhafazakârane" olması lâzım geldiğine mutekidim. İctimai inkılâbın yeri mektep değil, hayattır. Muallimlerin vazifesi çocuklara eski hayatın terbiyesini ibram etmektir"* (Seyfettin, 2015, s. 1287) diye söyleten Ömer Seyfettin, muhafazakârane bir terbiye maksadına yönelik hikâyeler ortaya koymuş olmakla birlikte İttihat Terakki'nin ve sonra Cumhuriyet'in bir toplum eğitimi projesi olarak hayata geçireceği ictimai inkılaplara da aracılık edebilecek hikâyeler de ortaya koymuştur ki *"Binecek Şey"*, *"Hafiften Bir Seda"*, *"Türbe"*, *"Keramet"*, *"Perili Köşk"*, *"Kurbağa Duası"*, *"Bahar Ve Kelebekler"*, *"Busenin Şekli İptidaisi"*, *"Aşk Dalgası"*, *"Aşk ve Ayak Parmakları"* gibi hikâyelerinin temalarında bunu görürüz.

Değerler eğitimi açısından bakıldığında Ömer Seyfettin'in *"Muallimlerin vazifesi çocuklara eski hayatın terbiyesini ibram etmektir."* ifadesinden yola çıkarak eski hayatın terbiyesini ibram ettirmek amacına yönelik olarak yazılmış *"Pembe İncili Kaftan"*, *"Başını Vermeyen Şehit"*, *"Üç Nasihat"*, *"Yüksek Ökçeler"*, *"Kaşağı"*, *"Topuz"*, *"Kütük"*, *"Diyet"*, *"İlk Namaz"* gibi hikâyelerin mektep çocukları için yalnızca uygun olduğu, diğer hikâyelerininse sosyal inkılabıya yönelik yazıldığı için *"İctimai inkılâbın yeri mektep değil, hayattır."* ifadesinden yola çıkarak değerler eğitimi açısından değerlendirilemeyeceği sonucunu çıkarabiliriz. Yazdığı hikâyeler içerisinde *"Binecek Şey"*, *"Hafiften Bir Seda"*, *"Türbe"*, *"Keramet"*, *"Perili Köşk"*, *"Kurbağa Duası"* gibi hikâyelerse "eski" hayatın ahlâk ve zihniyet dünyasını karikatürize ettiği için Ömer Seyfettin'in *"Muallimlerin vazifesi çocuklara eski hayatın terbiyesini ibram etmektir"* ifadesince mektep çocukları için uygun hikâyeler olmadığı sonucu çıkmaktadır.

Hikâyelerine bir bütünlük içerisinde baktığımızda Ömer Seyfettin, toplumsal değerlerin değişim sürecinde tam anlamıyla bir terakkiperver rol üstlenmiştir. II. Meşrutiyet sonrası değişim sürecinde ortaya çıkan ahlâki çözümlere karşısında *"Milli İktisat"* politikalarıyla ortaya çıkan *"Yeni Zenginleri"*, *"Efruz Bey"* isimli bitmemiş romanıyla yeni fırsatçı tipleri eleştiri konusu haline getirmiştir. Bilhassa Efruz Bey içerisindeki *"Açık Hava Mektebi"* isimli hikâyenin İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun eğitim ile ilgili görüşlerini eleştirdiği göz önüne alınırsa eğitimdeki muhafazakâr tavrına yönelik sonuç daha net bir şekilde ortaya çıkar. Eğitimde muhafazakâr bir terbiye usulüne aracılık etmek için birtakım hikâyeleri söz konusu olsa da toplumsal hayatta bir muhafazakarlığı arzuladığı söylenemez. 1911 yılında yazdığı

*Bahar ve Kelebekler* hikâyesinde bir genç kızın ağzından “*Türk kadınlığının talihi ancak felâket, keder, ölüm olduğuna; ebediyen siyah kefenini yırtamayacağına, evlerin hâli ve تنها duvarları arkasında meçhul çiçekler gibi açmadan solacağına, doğmadan öleceğine kanaat getirir gibi oluyordu. Mazi ve batıl itikatlar o kadar kuvvetli ve müthiş idi ki bütün idrake, bütün ilme, bütün fenne, bütün hakikate galebe çalıyor(du)*” (Seyfettin, 2015, s. 177) diye söyleten Ömer Seyfettin, 1919 yılında İnkılaplarda Kadın isimli yazısında “*İnkılabın nuru bir cemiyete kadınlar vasıtasıyla akseder... Kadınlara nispetle erkekler pek muhafazakardırlar... Hâlâ vilâyetlerde birçok yerlerin erkek ahalisi Avrupa esvabını kabul etmedikleri halde kadınlar şalvarları falan atmışlar, Avrupa tarzında giyinmeye başlamışlardır*” (Seyfettin, 2016, s. 791) demiştir. Bu açıdan bakıldığında tedrisatta muhafazakâr terbiyenin “Türkçülük” idealinin çocuğun idrakindeki tarihsel arka planı teşekkül ettirmeye yönelik bir istek olduğu düşünülebilir. Sadece bir arka fon olarak böylesi bir tedristen geçmiş fertlerin yaşanan çağdaki duruşu olarak arzuladığı ise tam anlamıyla Yeni Hayat’ın kalıplarına uygun modern bir görüntüdür ki Ömer Seyfettin Yeni Hayat’ın ne olduğunu açıkladığı yazısında bunu “*liberal bir nasyonalizm*” olarak adlandırmıştır. Dolayısıyla bu değerlerin öğretilmesinin ondaki karşılığının görüntüsüyle modern, zihniyet dünyasında ise karakterinin kaynağını alacağı bir Türklük mefkuresine bağlı ya da “*Kurbağa Duası*” isimli hikâyesindeki muallimin kendini tanımlamasıyla “*milliyetperver bir liberal*” ideal insanı olma amacına yönelik olduğu sonucu çıkarılabilir.

## KAYNAKÇA

- Akçura, Y. (2016). *Siyaset ve iktisat*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Alkan, M. Ö. (2017). *Balkan Savaşlarının Osmanlı eğitim sistemine etkileri ve ders kitaplarına yansımaları, Balkan Savaşlarının yüzüncü yılı Uluslararası Balkan Sempozyumu bildiriler*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları Dizisi.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar, Türkiye’de siyasi ideolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öksüz, Y. Z. (1995). *Türkçenin sadeleşme tarihi Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ömer Seyfettin. (2015). *Bütün Hikâyeleri* (, Haz. N. H. Polat, Ed.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları., 2015.
- Ömer Seyfettin. (2016). *Bütün nesirleri, (Fıkralar, makaleler, mektuplar ve çeviriler)* (N. H. Polat, Ed.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sayar, A. G. (2013). *Osmanlı iktisat düşüncesinin çağdaşlaşması*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Tansel, F. A. (1972). *Ömer Seyfeddin’in şiirleri*, ek II Yeni Dokuz Manzumesi ve Köroğlu Destanı, Belleten, 134.
- Toprak, Z. (2017). *Türkiye’de yeni hayat inkılap ve travma, 1908-1928*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Toprak, Z. (1995). *Milli iktisat- milli burjuvazi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ülgener, S. (2006). *İktisadi çözümlenin ahlâk ve zihniyet dünyası*. İstanbul: Derin Yayınları.





## 20. Yüzyıl Dönemecinde Bilim Dili Olarak Türkçeye Dair Bazı Notlar - I

### *Some Remarks on Turkish as a Language of Science at the Turn of the 20<sup>th</sup> Century - I*

Ahmet Şefik Şenlik<sup>1</sup>, Mehmet Savan<sup>2</sup>



#### ÖZET

Avrupa'da 18. ve 19. yüzyıllarda sanayi devrimlerinin ilk merhalesi gerçekleşirken ilmi, iktisadi, siyasi, hukuki, felsefi, edebi ve diğer sahalarda da değişmeler, gelişmeler yaşanmaktaydı. Avrupa milletleri söz konusu sahalarda dilin terminolojik ihtiyacını fikir, icat ve üretime paralel olarak tabii yollardan karşıladılar; kendi dillerinde gündelik hayata ait kelimeleri istilahi olarak kullanmanın yanı sıra kültürel temelleri üzerinde yaşadıkları tarihi toplumların dillerinden, Yunanca ve Latince'den yararlanmaktan imtina etmediler. Bilim dillerini bu surette geliştirdiler.

Türkiye bu gelişmeleri sonradan takip ve taklit etme yoluna gittiğinden Türkçe de hazırlıksızdı. Fakat Avrupa'nın son yüzyıllarda gerçekleştirdiği ilmi hamlelere bigâne de kalmadı. Birçok sahada kendisini gösteren gecikmişliğin farkına daha 18. yüzyılda varılmış, 19. yüzyılın başından itibaren bazı sultanlar, devlet ricali ve mütefekkirler tarafından eksiklikleri giderme yolunda birtakım müşahhas çalışmalar yapılmıştır.

Birkaç bölüm hâlinde yayımlayarak tamamlamayı arzu ettiğimiz bu makalede 20. yüzyıla girerken Türk münevverinin ilmi terminolojinin geliştirilmesi hususunda sahip olduğu görüşler ve takip ettiği yollar, günümüzde Türkçenin bilim dili olarak durumu da gözetilerek ele alınacaktır. Bu ilk bölümde daha ziyade Avrupa dillerinin bilim dili olma sürecine kısaca değinilerek Türkçede ihtiyacın giderilmesine yönelik olarak 19. yüzyılda ilk etapta yapılan hamlelere temas edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilim Dili Olarak Türkçe, Bilimsel/İlmi Terminoloji, Terminolojinin gelişmesi, Türk Dili Tarihi

#### ABSTRACT

While the Industrial Revolution was unfolding in the 18th and 19th centuries, Europe also witnessed substantial changes in various fields including science, politics, law, philosophy, and literature. In all these areas, European societies satisfied their nomenclatural needs by natural means, which were triggered by new ideas and inventions. Consequently, they also drew upon Greek and Latin, that is, the languages of their cultural predecessors to help them refine their scientific nomenclature.

Turkey only attempted to implement these developments later and thus, the Turkish language was largely unprepared for such transformations. However, the Turks were not did not remain entirely indifferent toward Europe's scientific breakthrough. Therefore, from the early 19<sup>th</sup> century, various sultans, statesmen, and intellectuals, realizing their belatedness in various fields, took certain concrete steps to overcome the shortcomings.

<sup>1</sup>Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

<sup>2</sup>Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mehmet Savan,  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye  
E-mail: mehmet savan@gmail.com

Geliş tarihi/Date of receipt: 16.11.2018

Kabul tarihi/Date of acceptance: 05.12.2018

#### Atıf/Citation:

Şenlik, A. Ş. ve Savan, M. (2018). 20. Yüzyıl dönemecinde bilim dili olarak Türkçeye dair bazı notlar – I. *TUDED* 58(2), 419-427.

<https://doi.org/10.26650/TUDED494393>

Conceived as a series of articles, this study discusses the ideas and methods of Turkish intellectuals at the turn of the 20<sup>th</sup> century about nomenclature development, with specific reference to the current state of Turkish as a language of science. The first section brief describes how European languages evolved into scientific ones. Subsequently, the initial 19<sup>th</sup>-century attempts to fulfill the needs of the Turkish language are discussed.

**Keywords:** Turkish as a Language of Science, Scientific Nomenclature, Nomenclature Development, Turkish Language History

## EXTENDED ABSTRACT

By developing its scientific nomenclature in a relatively more natural course through the 15<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries, Western civilization first transformed vernacular languages into national formations by creating powerful centralist states. Subsequently, it undermined the monopoly of traditional classes over science in the wake of the Scientific Revolution and the Enlightenment. This entire process resulted in the need for a new, standardized nomenclature, which was initially achieved by academies sponsored by monarchies. However, from the late 18<sup>th</sup> century, the Industrial Revolution revolutionized all traditional manufacturing processes, which led to a series of inventions that resulted in a greater need for a common naming convention in various fields of science. Thus, while it was mainly a haphazard and unsystematic process in its premodern phase, scientific nomenclature now became largely standardized. European scholars tackled this new challenge by relying mainly on Latin and Greek.

Although Ottoman scholars kept up with early modern Europe's scientific advances, they lacked a holistic understanding of the modern scientific tradition, which their European counterparts had developed. Still, in the in the remaining part of the 19<sup>th</sup> century, they achieved remarkable success by devising a new nomenclature of international standard in only 60–70 years. Thus, they refined and cultivated Ottoman Turkish to the extent where a significant amount of contemporary scientific knowledge was now articulated and represented in the language.

As the case with all "belated modernities", the early quest to develop a modern standardized language originated from the state apparatus in the Ottoman Empire. Subsequently, civil society and intellectuals took the lead following the formation of a modern public opinion. Although such attempts only spread to the masses after the 1860s, their earlier examples could be traced to the reign of Selim III. This burgeoning consciousness, which was intended to forge a new, plain, and comprehensible language, was widely adopted by the Ottoman bureaucracy during the Tanzimat period. Recognizing the urgent need to reorganize the machinery of the government and create hitherto unprecedented bonds between the rulers and the ruled, the Tanzimat statesmen urged and encouraged various authors and institutions to develop a language that was more intelligible to the masses. However, it is noteworthy that the demand for an intelligible

literary language was intended to improve style and wording, rather than “purify” the language.

Likewise, increasing contact with Europe as well as new translations during the Tanzimat period introduced many new concepts into intellectual life, which resulted in the need to coin new terms for familiarizing the masses with the concepts in question. Accordingly, accompanied by the resulting new cultural interactions, the abovementioned quest for intelligibility led to the development of new and simpler syntactic constructions in written language by following the model of French syntactic structures. Nevertheless, this new trend did not dissuade Ottoman intellectuals from the well-established practice of deriving new words for scientific terminology from Arabic roots. This strong tendency survived in the Hamidian era and culminated with the famous *Kâmûs-ı Fransevî* (French-Turkish Dictionary), which the prominent lexicographer Şemseddin Sami developed. Pioneering the construction and standardization of modern scientific language in Turkey, this dictionary served as a reference book for all intellectuals of the period.

Furthermore, the first systematic attempts to devise a modern scientific language were initiated under the reign of sultan Mahmud II and in the discipline of medicine. As life and health constitute men’s most valuable possession, the need for scientific development manifested itself in this discipline first. Mahmud II founded a modern school of medicine to meet the needs of the new army immediately after the abolition of the Janissary corps. Although he chose to adopt French as the language of instruction, his ultimate aim was to translate medical terminology into Turkish. This first generation of students who had studied medicine partly or completely in French shared their experiences to establish *Cem’iyyet-i Tıbbiyye-i Osmaniyye* (Ottoman Medical Society), one of the first non-governmental academic organizations in Ottoman history, in 1866. By conducting studies for the construction and standardization of medical terminology in Turkish, the society succeeded in publishing the famous work *Lügat-ı Tıbbiye* (Dictionary of Medicine) in 1873 as the fruit of their steady, but painstaking efforts. Thus, the first comprehensive scientific dictionary during the late Ottoman history was produced in the field of medicine. In preparing their work, the authors consulted classical books and dictionaries compiled in Arabic, and coined terms of Arabic origin to express French concepts. However, the idea of replacing Arabic with Turkish in medical nomenclature did not take place until the early Republican period.

## Batı'da Durum

Tarihî süreç içerisinde Batı medeniyetinin, Batı hârici cemiyetlere kıyasla ilmî terminolojisini nisbeten tabii bir seyir içerisinde geliştirdiği görülmektedir. Ortaçağ boyunca yerel dillerde sınırlı sayıda edebî ya da ilmî eser meydana getirilirken, 15. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'da merkezîyetçi ulus-devletlerin oluşumu ve 16. yüzyıldan itibaren resmî yazışmalarda yavaş yavaş millî dillerin kullanılmaya başlanması bu süreçte bir dönüm noktası olmuştur. 16. ve 17. yüzyıllarda yaşanan Bilim Devrimi ve 18. yüzyıldaki Aydınlanma hareketi neticesinde bilim, geleneksel sınıfların tekelinden çıkarken, bu süreçte geliştirilen yeni paradigma ve modellerle birlikte yeni ve standart bir terminolojiye ihtiyaç duyulur hâle gelmiş ve ilk aşamada bu ihtiyacı, 1660'lardan itibaren önce İngiltere (1660) ve Fransa (1666), sonra Prusya (1700), İsveç (1739), Danimarka (1742), Rusya (1724) ve Avusturya (1847) örneklerinde olduğu gibi bazen yarı özerk olup sonradan siyasi otoriteye tabi hâle gelen ya da en baştan itibaren tamamen kraliyete bağlı olarak kurulan 'akademiler' karşılamaya çalışmıştır. 18. yüzyıl başlarından itibaren devrin modern biliminin teknolojiye uygulanmasıyla yaşanan ve 1760-1820 döneminde geleneksel üretim modellerinde köklü değişikliklere sebep olan Birinci Sanayi Devrimi, beraberinde birçok icadı getirmiştir. Bütün bu icatlar neticesinde hasıl olan ürünlerin kitlelerin kullanımına sunulması da ortak bir adlandırma meselesini doğurmuştur. 19. yüzyılda modern örgün eğitimin yavaş yavaş standart hâle gelmesi ve milliyetçiliğin de etkisiyle birlikte bilimde Latince'nin kullanımı tamamen terk edilmiş ve her Batı dilinde modern bir ilmî terminoloji doğmuştur.

Modern öncesi ilmî terminoloji, hemen bütün disiplinlerde büyük oranda sistemsiz ve düzensiz olup "bölük pörçük" ve bazen de tesadüfî adlandırmalardan meydana gelmiş durumdaydı. Meselâ kimya örneğinde "arsenik tereyağı", "ölünün başı", "kurşun şekeri", "çinko çiçeği", "sülfür ciğeri", "algarot tozu", "kolkotar" gibi adlandırmalar, hem farklı ülkeler ve disiplinlerden bilim adamları hem de genel olarak kitleler tarafından kolayca anlaşılabilir değildi; akılda rahatça kalmıyor ve karışıklığa sebep olabiliyordu. Modern kimyanın kurucularından Guyton de Morveau ve Antoine-Laurent de Lavoisier, 1787 yılında hazırladıkları eserde 700 kimyevî madde için standart adlandırmalar (*nomenclature*) teklif etmiş ve bugün kullanılan terminolojinin de temelini oluşturmuştur (Bottomley, 2014, s. 157–158; Osper, 1945, s. 290–292; Singer, 1958, s. 221–223). Tüm bu süreçte Avrupalı bilim adamları farklı sahalarda dilin terminolojik ihtiyacını yeni fikir ve icatlara paralel olarak tabii yollardan karşılamışlar; gündelik hayata ait kelimelerin yanı sıra geçmişin kültürel temellerine dayanarak modern bilim dilinin temelini atmışlardır. Bu kapsamda, ulus-devletlerin ve modern millî dillerin oluşumu sürecinde Fransa ve İngiltere gibi Avrupa ülkeleri ilmî terminolojilerini kurarken Yunanca ve Latince'den yoğun bir şekilde faydalanmış; Almanya gibi örneklerde ise ilim adamları bazı durumlarda Yunanca ve Latinceye karşı direnmekle birlikte yine bu dillerdeki modeli *calque* ifadeler yoluyla benimseyerek terminolojilerini dolaylı da olsa bu dillere dayandırmıştır (Janson, 2004, s. 168).



## 19. Yüzyılda Osmanlı'da Durum

Osmanlı ilim adamları ise her ne kadar erken modern dönemde Avrupa'daki bilimsel gelişmeleri yakından takip etmiş olsalar da, Avrupa'nın modern ilmî geleneğine dair bütüncül bir yaklaşıma sahip değillerdi. Klasik dönemde İslâmî ilimleri daha ileri noktalara taşıyıp farklı disiplinlerde birçok önemli eser ortaya koymuş olmalarına rağmen modern dönemde benzer bir başarı sağlayamamışlardır. Ancak modern dönemde Osmanlı ilim adamlarının en çarpıcı başarısı, evrensel niteliğe sahip modern bir ilmî terminoloji geliştirmeleri, daha genel olarak da 60 ilâ 70 yıl gibi kısa bir zaman zarfında Osmanlı Türkçesini birçok farklı disiplindeki modern birikimi ifade edebilecek seviyeye taşımaları olmuştur. (İhsanoğlu, 2001, s. 590–591).

Modern anlamda ilk kalıcı reformlara girişilen 1790'lı yıllardan Cumhuriyet'in kuruluşuna kadarki 130 yıllık dönemde yeni bir dil inşa etme çabaları, bilhassa geniş çapta kamuoyuna hitap eden resmî ve özel Türkçe gazetelerin çıktığı, örgün eğitimin yaygınlaştığı ve matbu kitapların kitleler için seri üretim hâlinde sunulduğu 1860'lardan itibaren yoğunlaşmaya ve sistemli hâle gelmeye başlamıştır. Bununla birlikte bu sistemli çabaların ilk işaretleri, tekellüflü ifadelerden kaçınma gerektiğine dair erken bir bilincin oluştuğu III. Selim döneminde görülmektedir (Yasa, 2011, s. 62–63). Bir hazırlık devresi gibi telakki edilebilecek bu dönemin ardından, II. Mahmud döneminde ilmî dil geliştirme politikası ilk defa tıp sahasında uygulamaya konulmuş; bu teşebbüsler Tanzimat devrinde ise diğer sahalara yayılmıştır. Tüm "geç kalmış" (*belated*) modernite örneklerinde olduğu üzere buna yönelik ilk talepler devletten gelmiş; gerekli ortamı ilk olarak siyaset kurumu hazırlamıştır. Nitekim Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde bulunan Tanzimat devrine ait çok sayıda belgede, modern bilimlerde eser telif ve tercüme eden birçok yazarın atıyye ile taltif edildiği, bu amaca yönelik ihdas edilen cemiyetlerin de devletin desteğine mazhar olduğu görülmektedir.

### Tıbbiye ve Tıp Terminolojisi

Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyıldan bu yana giriştiği reformlara paralel olarak modern ilmî terminoloji oluşturmaya yönelik çabalar, ilk kez tıp sahasında görülmüştür. Nitekim tıp ilminin 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçişte eser üretkenliğinde en yüksek artışı göstererek birinci sıraya yükselmesi, bu alana verilen önemi doğrulamaktadır (Özvar, 2017, s. 42–43). Yeniçeri ocağının lağvedilmesinden sonra kurduğu yeni Asâkir-i Mansûre ordusunun sağlık meseleleriyle yakından ilgilenen Sultan II. Mahmud, bu amaçla 1827 yılında tesis ettiği Tıbhâne-i Âmir'e'de dersleri Fransızca okutma yoluna gitmişti. Padişahın bu politikadaki amacının "*fenn-i tıbbî öğretip refte refte kendi lisânımıza almak [...] ve memâlik-i mahrûse[nin] her bir tarafına Türkçe olarak neşr eylemek*" olduğu öne sürülmektedir. Nitekim bundan 40 yıl kadar sonra, bu kurumun devamı olan Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne'de eğitim dilinin Türkçe olmasına dair mütalaalarla ilgili Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'nin 1870 yılında kaleme aldığı mazbatada "*Mekteb-i Tıbbiye'nin bidâyet-i küşâdında öyle işe yarar mütercem tıp kitâbları*

*olmadığı ve lisân-ı Osmanîye âşinâ hocalar bütün bütün mefkûd olduğu cihetle mektepçe fûnûn-ı tıbbiye tahsiline ol vakit bi'z-zarûre ecnebî lisânında olan kitâblarla*" başlandığı belirtiliyordu. (Özaltay ve Kara, 1999, s. 392)

Tıp eğitimini kısmen ya da tamamen Fransızca alan bu ilk kuşağın tecrübeleri, 1866 yılında Osmanlı Devleti'ndeki ilk sivil akademik inisiyatiflerden biri olan Cem'iyet-i Tibbiyye-i Osmaniyye'nin kurulmasını sağlamıştır. Tıp alanında Türkçe ıstılahatın inşa ve standardizasyonu konusunda çalışmalara başlayan Cemiyet, uzun süren bir mesainin semeresi olarak 1873 yılında *Lûgat-ı Tibbiyye* adlı eseri vücuda getirmiş ve böylelikle son dönem Osmanlı tarihinin ilk ciddi ve kapsamlı bilimsel sözlük çalışması da yine tıp alanında olmuştur. Esasen Mekteb-i Tibbiyye kökenli olup Kırımlı Aziz İdris Bey gibi yeni nesil hekimlerin öncülük ettiği bir grubun Fransızca tıp eğitimine karşı tepkisi olarak da görülebilecek bu eser, hem Pierre-Hubert Nysten'in *Dictionnaire de Médecine* adlı eserinden hem de Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi'nin *Hamse-i Şânîzâde* adlı külliyyatından büyük oranda faydalanmıştır (Özaltay ve Kara, 1999, s. 387–392). Diğer alanlardaki telif ve tercümelerinden farklı olarak tıp alanındaki eserlerinde oldukça sade bir ilmî dil kullanan Şânîzâde, bu anlamda modern tıp ıstılahatının Türkçeleşmesine önemli katkıda bulunmuştur (Yılmaz, 2010, s. 335). Ancak bununla beraber Arapça ve Farsçanın, Avrupalılarda ilmî terminolojinin teşekkülünde esas rolü oynayan Latince ve Yunancanın karşılığı olduğunu düşünen Cemiyet üyeleri, hem Şânîzâde'den hem de Hekimbaşı Behcet Mustafa Efendi'den daha da ileri giderek Arapçaya ağırlık vermişlerdir. Bu kapsamda İbn Sinâ'nın *Kanun'u*, Zehrâvî'nin *et-Tasrif'i* ve er-Râzî'nin *el-Hâvî'si* gibi eski Arapça tıp kitapları ve kamuslara başvurmuş ve Fransızca terimlere karşılık Arapça kökenli terimler icat etmişlerdir. Böylelikle Erken Cumhuriyet döneminde 1930'lu yıllardaki Öztürkçecilik hareketine kadar tıp terminolojisi Arapça ağırlıklı olarak varlığını devam ettirmiştir (Karacaoğlu, 2016, s. 14; Levend 1960, s. 104–106).

### **Anlaşılır Yazı Diline Talep (~1850-1900)**

İmparatorluğun idaresini yeniden örgütleyerek yönetenle yönetilenler arasında o güne kadar mevcut olmayan bağlar kurmaya çalışan Tanzimat devri ricâli, bu amaçla geniş çapta kitlelere hitap eden, sade ve anlaşılır bir standart dil geliştirme arzusundaıdı. Bu eğilim ilk defa Mustafa Reşid Paşa gibi devlet adamlarının ısrarları sonucu bürokratik yazışmalarda *kelâm-ı müsecca'* yerine *kelâm-ı müresselin* tercih edilmesiyle Bâb-ı Âli geleneğinde ve dolayısıyla yazı dilinde yaşanan dönüşümde görülmüştü (Sadoğlu, 2003, 66–68). Diğer yandan Tanzimat'la birlikte ve bilhassa Kırım Savaşı'ndan sonra Avrupa ile fikir temasının artması, tercümelerin çoğalması, ictimâî meselelerin gazete ve dergi sütunlarında yer alması, birçok yeni kavramların fikir hayatına girmesine yol açmış, ilk zamanlar münevver kesimin kendi arasında kullanırken rahatça anlaştığı bu kavramları kitlelere anlatırken Türkçe karşılıklar bulma ihtiyacı doğmuştu (Levend, 1960, s. 102). "*Fünûn u sanâyi'e dair olan âsârın dahi 'amme-i nâsın anlayup hisse-yâb-ı menfa'at olabileceği sûretle*" neşrini amaçlayan Tanzimat ricâlinin bu doğrultudaki ilk girişimi, Reşid Paşa'nın öncülüğünde

ve *Académie Française*'i model olarak Encümen-i Dâniş'in kurulması olmuş (1851) ve bu kurum, Cevdet Paşa'dan yazdığı tarih eserinde sade bir dil kullanmasını talep etmişti. Kırım Savaşı'ndan sonra yaygınlaşan ve bazen devletin himayesinde, bazen de aydınların şahsî teşebbüsleriyle kurulan gazete ve mecmualar da Tanzimat'ın ilerleyen yıllarında bu talebe yönelik kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır. Meselâ Münif Efendi'nin (Paşa) öncülüğünde kurulan *Cem'iyet-i İlmîyye-i Osmaniyye* de 1862'de neşretmeye başladığı *Mecmu'a-i Fünûn* adlı yayın organının ilk sayısında mecmuanın "*herkesin anlayacağı sûrette sehlül'ibâre olmak üzere*" çıkacağıını bildiriyordu (Levend, 1960, s. 81–83). Benzer şekilde bu cemiyetin tercüme yoluyla neşrettiği eserlerden bazıları da ("*Fenn-i İdâre*" gibi) oldukça sade, günlük konuşma diline yakın bir üslûpta kaleme alınmıştı. Ancak bu "anlaşılabilir olma" iddiası, Fransızca cümle yapılarının model alınarak yazı dilinde yeni ve daha basit sentaktik biçimler geliştirilmesiyle neticelenmiş olsa da, Osmanlı münevverini ilmî terminolojide Arapçaya dayalı kelime türetme usulünden feragat ettirmemiştir. Dolayısıyla Ali Suavi gibi az sayıda muhalif istisna tutulursa Tanzimat devrinde modern bilim ve felsefeyle ilgili türetilen terimlerin Arapça kökenli olması meselesi karara bağlanmış görünüyordu (Kara, 2005, s. 33–34).

Bu tasnif ve standardizasyon hareketi II. Abdülhamid devrinde de devam etmiş, Şemseddin Sâmî'nin Türkiye'de modern bilim dilinin inşasında öncü rol oynayan *Kâmûs-ı Fransevî*'si ile çok önemli bir mesafe katetmiştir. İlk 1882'de neşredilen, daha sonra birkaç farklı baskı yapan eser, en gelişmiş ve mükemmel hâline müellifin ölümünden bir yıl sonra yayımlanan 1905 baskısı ile ulaşmıştır. Hem kültür-sanat hem bilim-teknik alanlarında Batı müktesebatıyla kurulan temaslarda temel sorunu teşkil eden dil ve tercüme meselesine esaslı bir çözüm getirmek iddiasıyla yola çıkan Şemseddin Sâmî, "[Fransız lisanını] *tahsil eden ve bundan âsâr tercüme etmek isteyen ebnâ-yı vatan ellerinde müracaatgâh olarak millî ve ihtiyâc[a] göre tertîb olunmuş [bir] lûgat kitabı*" yazmaya girişmişti. İçerdiği 14.000 civarı terminolojik maddenin sadece dörtte biri tıpla ilgili olan kamus, Osmanlı sözlükçülerinin o zamana değin fen ve doğa bilimleri de dâhil olmak üzere tüm disiplinlerdeki girişimlerini muhteva açısından geride bırakmış ve Abdullah Cevdet'ten Ahmed Hamdi Tanpınar'a, Ahmed İhsân Tokgöz'den Hâlid Ziyâ Uşaklıgil'e kadar dönemin tüm münevverleri için başlıca referans olmuştur (Eskin, 2017, s. 15–18).

İlmî terminolojiye bu katkılarının yanında Şemseddin Sâmî Bey'in Türk dil tarihi açısından ikinci bir önemi de Osmanlı matbuatında 1880'li yıllardan itibaren yoğunluk kazanan dil tartışmalarında oynadığı rolden ileri gelmektedir: Ali Suavi'den sonra "*Türklük*" kavramından bahseden ikinci düşünür olarak bilinen Şemseddin Sâmî (Mardin, 1995, s. 62, 114), Tanzimat aydınlarının "*lisan-ı Osmânî*" adlandırmasına itiraz ederek "*lisân-ı Türkî*" tabirini ön plana çıkarmıştı. İlk defa Yeni Osmanlıların belli-belirsiz bir şekilde dile getirdiği dil-kimlik ilişkisini sistemleştirmeye çalışarak Türk dili ile Türk kimliği arasında paralellik kuran Şemseddin Sâmî, Arapça-Farsça terkiplerin ve Türkçe karşılığı bulunan yabancı kelimelerin mümkün merteye tasfiyesini savunmuş ve bu anlamda II. Meşrutiyet devrindeki sadeleşme ve Türkçülük hareketine öncülük etmiştir (Sadoğlu, 2003, 112–116).

## SONUÇ

19. yüzyıl Osmanlı toplumunda ilmî terminoloji oluşturma sürecinde ilk talep devletten gelmiş, yavaş yavaş modern bir kamuoyunun oluşmasıyla birlikte öncülük, bilâhare aydınlar ve sivil topluma geçmiştir. Bu çerçevede faaliyete geçen ilk sahanın tıp olması tesadüfî değildir. İnsanın en değerli şeyinin hayat/hayatîyet ve sağlık olmasına binaen bilimsel ilerleme ihtiyacı, ilk olarak bu alanda hasıl olmuştur. Bununla birlikte ilmî terminolojide Arapçanın yerine Türkçeyi koyma fikri, 20. yüzyıl başlarına kadar kendisine zemin bulamamıştır.

En aşırıları da dâhil olmak üzere Tanzimat aydınlarının genel olarak niyeti, dilin tasfiyesinden ziyade üslûbun ıslahı yönündedir; yani arzu edilen, genetik manada 'saf Türkçe' değil, 'anlaşılır dil'dir.

## KAYNAKÇA

- Bottomley, S. (2014). *The British patent system and the industrial revolution 1700-1852: From privilege to property*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Eskin, Ş. (2017). *Resimli Kâmûs-ı Fransevî. Dictionnaire Français-Turc Illustré. Fransızcadan Türkçeye lugat kitabı. Şemseddin Sami 1*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- İhsanoğlu, E. (2001). Science in the Ottoman Empire. In A. Y. Al-Hassan (Ed.), *Science and technology in Islam: The different aspects of Islamic culture* (Vol. 4, 565–591). Beirut: UNESCO Publishing.
- Janson, T. (2004). *A natural history of Latin*. New York, NY: Oxford University Press.
- Kara, İ. (2005). *Bir felsefe dili kurmak: Modern felsefe ve bilim terimlerinin Türkiye'ye girişi* (2. bs). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karacaoğlu, E. (2016). Kırımlı Aziz İdris Bey'in hayatı, çalışmaları ve Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmâniye'de irad ettiği nutuk hakkında. *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, 24(1), 11–19.
- Levend, Â. S. (1960). *Türk dilinde gelişme ve sadeleşme evreleri* (2. bs). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mardin, Ş. (1994). *Jön Türklerin siyasi fikirleri 1895-1908* (5. bs). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oesper, R. E. (1945). The birth of the modern chemical nomenclature. *Journal of Chemical Education*, June, 290–292.
- Özaltay, B. ve Kara, M. A. (1999). 19. yüzyılda tıp eğitiminin Türkçeleştirilmesi ve Lugât-ı Tıbbiye. E. Lucius, A. Mat, Ö. Öncel ve B. Özaltay (Ed.), *Arslan Terzioğlu'na Armağan (Festschrift für Arslan Terzioğlu)* içinde (s. 387–407). İstanbul: İsis Yayınları.
- Özvar, E. (2017). Osmanlı dünyasında yazma eser üretkenliği. *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a: Osmanlı'da ilim ve fikir dünyası âlimler, müesseseler ve fikrî eserler (XVII. Yüzyıl) – sempozyum tebliğleri* içinde (s. 19–44). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sadoğlu, H. (2003). *Türkiye'de ulusçuluk ve dil politikaları*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Singer, C. J. (1958). *A history of technology: The industrial revolution, c. 1750 to c. 1850* (Vol. 4). Oxford: Clarendon Press.
- Yasa, A. Ş. (2011). Türkçeyi geliştirme stratejisi olarak tercüme. *Kebikeç*, 31, 53–95.
- Yilmazer, Z. (2010). Şânizâde Mehmed Atâullah Efendi. *İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 38, s. 334–336). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.





## Tarih İçinde Yunanistan'da Türk Dili: Hun-Avar-Bulgar Dönemi

### *The Turkic Language in Greece Throughout History: The Hunic-Avaric-Bulghar Period*

Gökçe Yükselen Peler<sup>1</sup>



<sup>1</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Kayseri, Türkiye

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Gökçe Yükselen Peler,  
Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü,  
Kayseri, Türkiye  
E-mail: gokcepeler@erciyes.edu.tr

**Geliş tarihi/Date of receipt:** 03.09.2018

**Kabul tarihi/Date of acceptance:** 11.10.2018

**Atıf/Citation:**

Peler, G. Y. (2018). Tarih içinde Yunanistan'da Türk dili: Hun-Avar-Bulgar dönemi. *TUDED 58*(2), 429-448.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2018-0004>

#### ÖZET

Günümüzde Oğuz Türkçesi deşışkelerinin konuşulduğu Yunanistan'da geçmişte Türkçenin farklı lehçe gruplarına ait deşışkelerin konuşulduğu bilinmektedir. Bugünkü manzaranın ortaya çıkması büyük oranda Osmanlı dönemi ile ilgilidir. Ancak Osmanlı dönemi öncesinde Hunlar, Avarlar, Ogurlar, Bulgarlar, Peçenekler, Kumanlar, Uzlar gibi Türk halkları Yunanistan'a gelip yerleşmişlerdir. Bu halklardan Hunlar, Avarlar, Ogurlar ve Bulgarlar, geriye kalan Türk halklarından farklı olarak Bulgar Türkçesi konuşmakta idi ve çeşitli dönemlerde Yunanistan'ı istila edip oraya yerleşmişlerdir. Bu halkların Yunanistan'a geliş tarzlarına göre dillerinin toplumluk etkileri de çeşitlilik göstermiştir. Bu dönemde Türkçe Yunanistan'da kimi zaman bir göçmen veya yerleşimci dili olurken kimi zaman ordu dili olmuştur. Kimi zaman sadece cemiyet dili olarak kalırken kimi zaman da yönetim dili hâline gelmiş, hatta Latince ve Yunanca gibi köklü dillere rağmen uluslararası iletişim ve diplomasi dili hâline gelmiştir. Elbette toplumluk etkinliği konuşurlarının toplum içerisindeki etkinliği ile doğrudan ilişkili idi. Bundan dolayı Türkçe; Hun, Avar, Ogur ve Bulgar dönemlerinde Yunanistan'da birbirinden çok farklı ama kimi zaman da birbiri ile ilişkili bir şekilde toplumluk yer edinmiştir. Bu çalışmanın amacı, elde var olan kısıtlı tarihi kayıtlardan hareketle Bulgar Türkçesi konuşan bu dört kavmin Yunanistan'ı istisaları esnasında ülkede Türkçenin edindiği toplumluk etki ve etkinliğini tespit etmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Bulgar Türkçesi, Yunanistan, Yönetim Dili, Cemiyet Dili, Ordu Dili

#### ABSTRACT

Contemporary Greece is an environment where varieties of Oghuz Turkic are spoken. However, it is known that different Turkic varieties, other than contemporary ones, were spoken in the country in the past. The emergence of the present scenery is a substantial outcome of the Ottoman period. Nevertheless, Turkic groups like the Huns, Avars, Oghurs, Bulgars, Pechenegs, Cumans, and the Oghuz had arrived in Greece and settled there. The former four spoke Bulghar Turkic (Proto-Bulgarian), as distinct from the rest, and had invaded and settled in Greece at different periods. The social influence of their languages varied in accordance with the manner they arrived in Greece. In this period, Turkic sometimes had served as an immigrant or a settler language, whereas sometimes it was used as the language of soldiery. Occasionally, it was solely used as a community language, whereas sometimes it was used as the language of the administration. As a matter of fact, it even had

been used as a lingua franca, despite deep-seated languages like Latin and Greek. Naturally, the social strength of the language was directly related to the social status of its speakers. Therefore, Turkic had gained various social statuses in Greece during the Hunnic, Avaric, Oghur, and Bulghar periods. However, these statuses were sometimes influenced by each other. This work aims to establish the social influence and strength of Turkic in Greece during the invasion of these four Bulghar Turkic-speaking groups with reference to limited historical records on hand.

**Keywords:** Bulghar Turkic, Greece, Language of Administration, Community Language, Army Language

## EXTENDED ABSTRACT

There is no doubt that Turkic groups like the Huns, Avars, Oghurs, and Bulghars, who surged into the Balkans between the 4<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> centuries initially carrying out raids but then settling into the Balkans in general and Greece in particular, had brought their language with them. The languages of all four groups were varieties belonging to Turkic languages, which are universally called (Old) Bulghar Turkic, Hun-Bulghar Turkic, or Old Western Turkic. Therefore, they either provided a basis for or consolidated with each other. In this period, Turkic entered Greece in various forms. It was sometimes used as the language of the invader, sometimes as the language of refugees or settlers, and sometimes it merely remained as a community language, whereas sometimes it had become the language of the administration.

In parallel with the military and political powers of the Hunnic state, Turkic became the language of international communication and diplomacy, surpassing Latin and Greek during the Hunnic period. Historical records provide evidence that the Turkic language survived in Greece as a language of refugees and soldiery after the collapse and disintegration of the Hunnic state. Despite the small amount of data on hand when compared to the Hunnic period, it could be assumed that the Turkic language had a firmer status during the Avaric period, as the Avar dominance in Greece had lasted longer and was more entrenched than that of the Huns. The Peloponnese, in particular, had remained in the hands of the Avars for a very long period. Historical records provide information that the institutions of the Byzantine civilization and culture were erased from the surface of the peninsula, and "barbarism" ruled for more than two centuries. The Avaric names of places among the Greek and Balkanic toponymy could be considered as evidence that a more influential Turkic element existed during the Avar period than that of the Hunnic period. Clearly, a more influential population meant a more influential language. Most probably, the Avars had encountered Hunnic residues in Greece, who had spoken a language similar to theirs, and absorbed them, strengthening their linguistic basis. Additionally, some Oghur groups arrived and settled in Greece shortly before the Avars and after the collapse of the Hunnic state. On the other hand a number of Oghur and Bulghar groups entered and settled in Greece together with the Avars. All of these factors must have consolidated Turkic as a community language, which was already serving as the language of the administration during the Avar period.



It is a widespread view that the Avars were absorbed by the Slavonic groups. However, there is evidence that this did not happen, at least in some regions. There is a great possibility that in some regions of Greece, the Avars were incorporated into the Bulghar state, which domineered the whole of the Balkans after them, without losing their language. Layers of Turkic peoples, who had poured into the Balkans in general and Greece in particular, entrenched and enrooted the Turkic language in the region. However, the Bulghars inherited the mission of dominating and ruling all of the Slavonic peoples from the Avars, and this mission eventually paved the way to the disappearance of a Turkic community, which evolved over five to six centuries. The Turkic language disappeared together, perhaps before the people, as they were outnumbered by the Slavs and absorbed by them. The Turkic groups of the Hunnic–Avaric–Bulghar period in Greece were initially Slavicized and later Grecified to a great extent after Byzantine rule was reestablished in Greece.

## GİRİŞ

Günümüzde Yunanistan'da Türk dili, yedi grup insan tarafından kullanılmaktadır. Bunlar; Osmanlı fetihleri neticesinde gelip bölgeye yerleşen Gmlcine ve İskeçe bölgelerinde yaşayan Batı Trakyalı Müslüman Türkler, yine Batı Trakya'da Balkan Kolu denilen bölgede yaşayan Müslüman Pomak Türkleri, Batı Trakya'da yaşayan Müslüman Romanlar, On İki Adalarda yaşayan Müslüman Türkler, genellikle Dedeaa (Evros) ilinde yaşayan ve Gagavuz denilen Hristiyan Türkler, Lozan Antlaşmasından sonra mübadele yoluyla Anadolu'dan Yunanistan'ın çeşitli yerlerine getirilip yerleştirilen ve genel olarak Karamanlılar olarak bilinen Hristiyan Türkler ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, Gürcistan başta olmak üzere, Karadeniz çevresinden getirilen ve daha çok Batı Trakya'ya yerleştirilen Gürcistan Urumları veya Pontus Urumları denilen Hristiyan Türklerdir.

Çeşitli tarihİ, siyasi ve kültürel amiller sebebiyle bu toplulukların Türk kimliği ve Türk dili karşısındaki algıları ve tavırları farklılıklar arz etmektedir. Yunanistan zeline, Türk kimliğine aidiyet hissini, Türkçeden çok dinin, yani Müslümanlığın belirlediği görülmektedir. Türkçe konuştukları hlde, Hristiyanlığın Ortodoks mezhebine mensup olan Karamanlılar, Urumlar ve Gagavuzlar arasında Türklük dairesine mensubiyet şuuru ya hiç yoktur veya çok zayıftır. Bilhassa, Gagavuzlar arasında, - Moldova, Ukrayna, Romanya ve Bulgaristan Gagavuzlarının aksine – eşitli tarihİ olayların bir sonucu olarak güçlü bir Türklük aleyhtarlığının var olduğu bilinmektedir. Beri taraftan Türkçenin oldukça zayıfladığı On İki Adalar Türkleri ve Türkçe dışında bir anadilleri olan Pomak Türkleri ve Müslüman Romanlar arasında çok köklü bir Türklüğe mensubiyet şuuru bulunmaktadır. Özellikle Pomak Türkleri ve Müslüman Romanlar, geriye kalan Batı Trakya Türkleri ile birlikte, Yunanistan'da Türk hakları için etin bir mücadele vermektedirler.

Türk kimliğine aidiyet hisleri farklılık arz eden bu topluluklar, Türkçe ile olan bağları dikkate alındığında bir ortaklık ortaya koymaktadırlar. Bütün bu toplulukların Türkçe ile bağları Oğuz Türkçesi zerindedir. Osmanlı fethi sonrasında Yunanistan'a getirilip yerleştirilen Türklerin torunları, Gagavuzlar ve Karamanlılar Türkiye Türkçesinin ağızlarını konuşmaktadırlar. Aynı şekilde On İki Ada Türklerinin günümüzde unutmak üzere oldukları anadilleri de Türkiye Türkçesidir. Keza Pomak Türkleri ve Müslüman Romanların da ikinci dilleri Türkiye Türkçesinin ağızlarıdır ve kimlik kurguları da din ile birlikte bu dil üzerindedir. Gürcistan Urumları ise Azerbaycan Türkçesine benzer bir Türkçe konuşmaktadırlar. Görüldüğü üzere yedi grubun da konuştukları Türkçe Batı Oğuz Türkçesinin değişkeleridir. Ancak günümüzdeki bu manzaranın aksine, Yunanistan'da Türkçe her zaman Oğuz Türkçesi ile temsil edilmemiştir. Geçmişte Yunanistan'da Türkçe, Hun dilinden Bulgar diline, Peçenek dilinden Kuman diline kadar uzanan çok çeşitli değişkelerle temsil edilmiştir.

### 1. Yunanistan ve Türkçe Konuşan Halklar: Kısa Bir Bakış

Türkçenin Yunanistan'daki geçmişine bakıldığı zaman, gerek konuşulduğu coğrafya olsun gerek konuşurlarının etnik manzarası ve buna bağlı olarak diyalektik görünümü olsun

gerekse sosyolengüistik durumu olsun, çeşitli tarihî devirlerde büyük farklılıklar arz ettiği görülmektedir. Türkçe, Yunanistan coğrafyasında zaman zaman yayılırken zaman zaman da gerilemiş, hatta yok olma noktasına gelmiştir. Kimi zaman yönetim dili olurken kimi zaman da ötelenen dil olmuştur. Bu yüzden Yunanistan'da günümüzde Türkçe konuşan toplulukları ve Türkçenin durumunu doğru kavrayabilmek için, Türk topluluklarının ve hâliyle Türkçenin Yunanistan'daki tarihî gelişim sürecine kısaca da olsa göz atmak faydalı olacaktır.

Yukarıda da zikredildiği üzere, tarihî seyir içerisinde Türkçenin Yunanistan'daki vaziyeti dönem dönem oldukça değişmiştir. Balkanların geriye kalanı gibi, günümüzde Yunanistan olarak adlandırılan coğrafya da birçok Türk halkının istilasına uğramıştır. Hunlarla başlayan bu istilalar, Avarlar, Ogurlar, Bulgarlar, Peçenekler, Uzlar, Kumanlar ve nihayet Osmanlılarla devam etmiştir. Bu Türk halklarının özelde Yunanistan ve genelde Balkanlar üzerindeki siyasi, topluluk ve dolayısıyla dillik etkileri, bölgeye geliş tarzları ile doğrudan alakalı olarak çeşitlilik göstermiştir. Kimileri bölgeyi kısa süreliğine istila ve yağma ederken, kimileri fetih hareketlerine girişip bölgeye yerleşmiş ve uzun süre kalmışlar, kimileri de daha önce istilacı veya fatih olarak geldikleri bölgeye sığınmacı ya da esir olarak gelip yerleşmişlerdir. Tabiatıyla, Türk halklarının topluluk statüleri ve kalış süreleri Türkçenin bölgedeki durumunu da belirlemiştir.

Hemen belirtmekte fayda var ki, Balkanları istila eden Hun, Avar, Ogur ve Bulgar Türkleri sık sık birbiri ile karıştırılmıştır. Bu karışıklığın iki sebebi vardır. Evvela, bu halklar birbirlerinin devletlerine tabi olmuşlardır. Mesela Ogur Türklerinin bir birliği olan Bulgar Türkleri, aynı zamanda Hun birliği içerisinde yer almaktaydı Keza, Avrupa'ya gelen Avarların bölgede bulunan bütün halklar gibi bu Türk boylarını da hâkimiyetleri altına aldıkları bilinmektedir. Dolayısıyla, istila hareketlerine umumiyetle birlikte girişmişlerdir. Bu da, istilaya uğrayanların istila edenlerin Hun mu, Bulgar mı, Avar mı olduklarını tespit etmelerini zorlaştırmıştır. Karışıklığa sebep olan bir diğer sebep ise, bu Türk boylarının hepsinin genellikle Bulgar Türkçesi olarak adlandırılan r-l Türkçesi konuşuyor<sup>1</sup> olmaları yani birbirlerine sadece görünüş açısından değil dillik bakımdan da benzemeleridir. Bu karışıklıkların daha sonraki devirlerde Balkanları istila etmiş Genel Türkçe konuşan Türk toplulukları için geçerli olmadığı görülmektedir. Binaenaleyh, Türkçenin bölgedeki tarihini, Bulgar Türkçesi ve Genel Türkçe olarak iki bakımdan tetkik etmek doğru olacaktır. Aslında Türkçenin Balkanlardaki geçmişi umumi olarak ihmal edilmiş olmakla birlikte tarihî kayıtların da azlığı sebebiyle bilhassa Bulgar Türkçesi devri, Tuna Bulgar yazıtları üzerinde yapılan çalışmalar hariç, tamamen atıl bırakılmıştır. Bu çalışmada, bu devir boyunca Yunanistan'da, yani sınırları çizilmiş muayyen bir coğrafyada, Türkçenin durumu tespit edilmeye çalışılacaktır.

## 2. Hun Devri

Tarihî kayıtlarla kesin olarak tespit edilebilen Yunanistan'daki ilk Türk varlığı, Hunlar

1 Konuştıkları dil bakımından oldukça büyük tartışmalara sebep olan Avrupa Avarlarının dillerinin bir Bulgar Türkçesi lehçesi olduğunu Rona-Tas (1996) sarıh bir şekilde ortaya koymaktadır.

döneminet ekabületmektedir. Günümüzde Yunanistan olaraklandırılan bölgeyi defalarca istila ettikleri görülen Hunların bölgedeki kayıtlı ilk varlığının 377 yılında, Balkanlar'da baş gösteren Got İsyanı esnasında olduğu bilinmektedir. Bir taraftan Romalıların emrinde olan ve Balkan dağlarındaki müstahkem geçitleri oluşturan *limes*lerde<sup>2</sup> görevli olan Hun-Alan kıtaları Batı Gotları ile ittifak edip bütün Trakya'yı yakarken, diğer taraftan Hun birliklerinin Makedonya ve Trakya'da Doğu Gotları'nın kralı Viderik'i kovaladıkları kaydedilmiştir (Ahmetbeyoğlu, 2013a, s. 59; Hodgkin, 2001, C. 1, s. 140–142; Thompson, 2008, s. 41–42). 386 yılında Trakya'yı ziyaret eden Aziz Hypatius, Hun birliklerinin kırsal bölgelerde serbestçe dolaşip her yeri yağmaladıklarını kaydetmiştir (Thompson, 2008, s. 55). Muhtemelen Balamir döneminde cereyan eden bu olaylardan sonra, doğrudan Doğu Roma'yı hedef alan ilk Hun saldırısı, 395 yılında Uldız döneminde dir. Doğu Roma ve Batı Roma'nın kendi aralarında savaşa tutuşmaları üzerine, Hunlar iki koldan Doğu Roma üzerine saldırıya geçmişlerdir. Basık ve Kursık Beyler komutasındaki bir kol Kafkaslar üzerinden Anadolu ve Suriye'ye saldıırken, Hunların Batı kanadı Tuna'yı geçip Moesia<sup>3</sup> düzlüklerini zapt ederek buradan Balkanlara, İllirya'ya<sup>4</sup> ve Trakya'ya kadar ilerlemişler ve buraları tahrip etmişlerdir (Ahmetbeyoğlu, 2013a, s. 67, 2013b, s. 129; Hodgkin, 2001, C. 1, s. 375; Maenchen-Helfen, 1973, s. 53; Thompson, 2008, s. 43–44). Ancak, Bizans'a yöneltilen bu çift yönlü taarruzdan bir yıl evvel, Trakya'dan gelen Hun savaşçılarının Eugenius'a karşı I. Theodosius'u desteklediklerini Antakyalı İoannes kaydetmektedir (Sinor, 2000, s. 251). Bu Hun savaşçılarının Uldız'ın Hunları mı, yoksa Trakya'da yerleşmiş Bizans'ın emrindeki başka bir Hun grubu mu olduklarını günümüz itibarı ile tespit etmek pek mümkün görünmemektedir. Ancak İoannes'in bu Hun savaşçılarının kabile yöneticileri ile birlikte geldiklerini belirtmesi (Maenchen-Helfen, 1973, s. 49), bu Hunların Trakya'da yerleşik Hun kabilelerine işaret ettiği şüphesini uyandırmaktadır ki zaten 392 yılında, yine Theodosius'un rızasıyla Rufinus ile ittifak eden birtakım Hunların Trakya'ya yerleştiği bilinmektedir (Maenchen-Helfen, 1973, s. 48). 404-405'te Trakya'yı yeniden istila eden Hunlar, 408 yılında, Doğu Roma üzerine iyi örgütlenmiş ilk saldırıyı gerçekleştirmişlerdir. Yine Uldız döneminde gerçekleşen bu saldırı neticesinde Hunlar, Trakya'yla Makedonya'yı yağmalamışlar ve müteakip bin yılda Bizans'ı koruyacak olan Anthemik Surunun inşasına sebep olmuşlardır (Ahmetbeyoğlu, 2013a, s. 75–76, 2013b, s. 136; Maenchen-Helfen, 1973, s. 63; Sinor, 2000, s. 255–256; Thompson, 2008, s. 46–47).

Uldız döneminde yağma akınları şeklinde olan Yunanistan'daki Hun hareketlerinin Rua döneminde istila hareketlerine dönüştüğü görülmektedir. Doğu Roma'nın iç karışıklıklar içerisinde olmasından ve doğuda İranlılar tarafından tehdit edilmesinden faydalanan Rua, 422 yılında Makedonya ve Trakya'yı istila etti. Rua'nın 430 ve 434 yıllarında iki kez daha

2 Roma İmparatorluğunda sınırları savunmakla görevli birliklerin bulunduğu müstahkem mevkiiler (<https://www.britannica.com/technology/limes>) (31 Ağustos 2018).

3 Sırbistan, Makedonya, Bulgaristan ve Romanya'nın Tuna nehrinin güneyinde kalan topraklarından oluşan Roma eyaleti (<https://www.britannica.com/place/Moesia>) (31 Ağustos 2018).

4 Balkan Yarımadasının batısında kalan Roma eyaleti (<https://www.britannica.com/place/Illyria>) (31 Ağustos 2018).

Trakya'yı istila ettiği görülmektedir. Bu istilalar neticesinde Doğu Roma haraca bağlanmış ve sonuncu istilada İstanbul da tehdit edilmiştir (Ahmetbeyoğlu, 2013a, s. 81–82, 2013b, s. 139–140; Meanchen-Helfen, 1973, s. 76).

441 ve 442'deki I. Balkan seferi esnasında, Bleda ve Atila kumandası altında bütün İllirya'yı ve Trakya'yı harap edip birçok şehri fetheden Hunları, 447 yılında, Atila'nın II. Balkan seferi sırasında yeniden Yunanistan topraklarında görmekteyiz. Bu sefer sırasında Hunlar, hemen hemen bütün Trakya şehirlerini fethettikten sonra, Teselya içlerine ilerleyerek Yunanistan'ın güneyindeki Thermopylae (Termopil Geçidi)'yi ele geçirmiştir. Bu sefer neticesinde İstanbul'un büyük bir tehdit altında kalması sebebiyle Romalılar Atila ile çok ağır şartlar altında Anatolius Barışı'nı imzalamak zorunda kalmışlardır (Ahmetbeyoğlu, 2013a, s. 108, 119, 2013b, s. 155; Hodgkin, 2001, C. 2, s. 33; Meanchen-Helfen, 1973, s. 111–125; Levtechenko, 2007, s. 44; Mango, 2005, s. 22; Sinor, 2000, s. 262; Thompson, 2008, s. 120). Doğu Roma'yı Balkan seferleri ile haraca bağlayıp itaat altına aldıktan sonra, Atila'nın daha çok Batı Roma üzerine yoğunlaşmasına rağmen, 451 yılında Hunların yeniden, İllirya ve Trakya'yı istila edip yağmaladıkları görülmektedir (Meanchen-Helfen, 1973, s. 131).

Atila'nın ölümünden kısa bir süre sonra Hun siyasi birliğinin dağılması ile de Yunanistan'daki Hun varlığının sona ermediği görülmektedir. Bizans çeşitli Hun gruplarından askerî olarak faydalanmıştır. Mesela, birtakım Hun gruplarının Kelkal isimli bir şahsın kumandası altında, *Magister Militum*<sup>5</sup> Flavius Ardabur Aspar'ın yönettiği Bizans ordusuna katılıp ordunun atlı birliklerini teşkil etmişlerdir (Ahmetbeyoğlu, 2013b, s. 183). 474 yılında tahta çıkan Zenon'un orduyu İsaüriali ve Ermeni askerlerle yeniden yapılandırmasına kadar, Bizans ordusunun yarısını Germenlerle birlikte Hunların oluşturduğu bilinmektedir (Levtchenko, 2007, s. 54). V. Yüzyılın sonunda başlayan Bulgar ve Slav akınları sebebiyle kıtlık baş göstermesi üzerine, Trakya'da ayaklanan *foederati*<sup>6</sup> topluluklar arasında Hunların da bulunmuş (Levtchenko, 2007, s. 60) olmasına bakılacak olursa, Hunların Atila sonrası dönemde de Trakya'da yerleşik olarak buldukları sonucuna varılabilir. Mesela, Hodgkin (2001, C. 3, s. 244) bu dönemde Hunların Balkanlar'daki Bizans ordusunun büyük kısmını teşkil ettiğini düşünmekte ve bu Hunların Sabir ve Tarrak adlı reislerin komutası altında, 514 yılında Trakya'yı, Moesia ile birlikte talan ettiklerini belirtmektedir. Dengizik'in Doğu Gotları tarafından mağlup edilmesinin ardından, birtakım Hun gruplarının Bizans'a sığınıp Sarmatlar ve Cemandierler ile birlikte İllirya'ya yerleştirildiğini Jordanes kaydetmektedir (Ahmetbeyoğlu, 2013a, s. 172).

540 yılında cereyan eden Bulgar ve Slav akınları sırasında, Hunların yeniden sahneye çıktığı görülmektedir. Bu Hunlar, Trakya, Makedonya ve İllirya'yı istila etmişler, Korint Kıstağı'na kadar ilerleyerek Yunanistan'ı talan etmişlerdir (Hodgkin, 2001, C. 4, s. 223;

5 Trakya Ordusu Başkomutanı (Levtchenko, 2007, s. 90)

6 Askerî hizmet karşılığında yarı bağımsız olarak yaşayan topluluklar. Bunlar Bizans devletine anlaşma ile bağlı olup ne Roma kolonisi ne de Roma vatandaşı olarak kabul edilmekte idiler. Ancak savaş zamanında askerî birlikler sağlamakla mükelleftiler. (<https://www.princeton.edu/~achaney/tmve/wiki100k/docs/Foederati.html>) (31 Ağustos 2018)

Levtchenko, 2007, s. 90). Yukarıda zikredildiği gibi, V. Yüzyılın sonundan itibaren orduda hâkim unsurun İsaürali ve Ermeni askerlerin olmasına rağmen, İmparator Mavrikios'un (582-602) ordusunda, Lombardlar ve Bulgarlarla birlikte hâlâ Hunların da bulunduğu dair kayıtlar mevcuttur (Charanis, 1959, s. 32).

### 3. Avar Devri

Avar döneminde Türklerin Yunanistan coğrafyasında Hun dönemine nazaran daha etkin oldukları görülmektedir. 579-587 yılları arasında, Avarların yönetimi altında Bizans topraklarına birçok 'barbar' akını olmakla (Charanis, 1959, s. 36) birlikte, en etkili saldırı 586 yılında gelmiştir<sup>7</sup>. Bu tarihler arasında, Mora Yarımadası en az on kez istila edilmiştir (Runciman, 1930, s. 23). 586 yılı öncesindeki akınların etkisi, Bizans'ın İllirya ve Trakya gibi batı eyaletleri ile bağıni koparıp buralardan asker tedarik etmesini engellemekle kalmıştır (Charanis, 1959, s. 32). Ancak 586 yılında Avarların Slavlarla birlikte gerçekleştirdiği saldırıda, İllirya ve Trakya eyaletleri talan edildiği gibi, Makedonya, Teselya ve Mora Yarımadası da dâhil olmak üzere, bütün Yunanistan ele geçirildi. Bu akın sırasında, Singidunum (Belgrad), Viminacium (Kostolac), Durostorum (Silistre), Marcianopolis (Devnya) ve Anchialos (Pomorie) gibi Balkan şehirlerinin yanında, günümüzde Yunanistan'da yer alan Selanik ve Korint gibi şehirler de Slavların yardımıyla Avarlar tarafından istila edildi (Charanis, 1959, s. 37; Mangaltepe, 2013, s. 219–220; Mango, 2005, s. 24).

587 yılında Avarların Bizans'a yenilmesi üzerine, Avar akınları bir müddet durulmuş, ancak 592 yılında Avarlar tekrar saldırıya geçmişler ve Anchialos'a kadar ilerlemişlerse de yeniden yenilmişlerdir. 592-602 yılları arasında karşılıklı akınların devam etmesine rağmen, Bizans'taki iç karışıklıklar, Bizans'ın Avarları Balkanlardan atmasına mani olmuş, bilakis Avarlar Balkanlara iyice yerleşmişlerdir. Bilhassa, Selanik'in de istila edildiği 597 yılındaki Avar saldırısının çok şiddetli olduğu bilinmektedir. 602 yılında, İmparator Mavrikios'un Avarlar üzerine ordu sevk etme girişimine karşı, ordunun Phokas önderliğinde isyan edip başkente yürüyerek imparatoru devirmesi üzerine, Balkanlardaki Bizans – Avar-Slav mücadelesi tamamen Avarların ve onların yönetimindeki Slavların lehine sonuçlanmıştır. Balkanlar'da Bizans'ın hiçbir askerî ve siyasi varlığı kalmamış ve burada meskûn olan halklardan vergiyi Avarlar toplamaya başlamıştır (Hodgkin, 2001, C. 5, s. 262; Mangaltepe, 2013, s. 220–221; Szadeczky-Kardoss, 2000, s. 286-287, 290–291; Vryonis, 1981, s. 389). 587-602 yılları arasında, Trakya ve günümüz Bulgaristan toparlaklarında cereyan eden olaylarda Avarlar karşısında kısmi de olsa Bizans'ın başarılı olduğunun görülmesine rağmen, durumun Yunanistan coğrafyasında çok farklı olduğu anlaşılmaktadır. Zira Avarların, 587 yılında ele geçirdikleri Mora Yarımadasını 805 yılına kadar, iki yüz on sekiz yıl yönettiklerini Monemvasia Kroniği ile Evagrius, Efesli John ve Menander gibi tarihçiler kaydetmektedir (Charanis, 1950, s. 149–151, 1952, s. 347; Mango, 2005, s. 24; Szadeczky-Kardoss, 2000, s. 294). Trakya bölgesinde ise Avarlarla Bizanslılar arasındaki mücadelenin 626 yılında Avarların İstanbul'u kuşatması ve akabinde yenilmelerine kadar,

7 Bazı tarihçiler bu akının 589 yılında olduğunu söyler (Mangaltepe, 2013, s. 219).

karşılıklı saldırılar şeklinde devam ettiği görülmektedir. Bu olaylar içerisinde, 610 yılından itibaren Adriyatik ve Ege denizleri arasındaki arazide üstünlüğü ele geçiren Avarların 617 yılındaki saldırısı, bu çalışmanın konusu itibarıyla bilhassa ehemmiyet teşkil etmektedir. Avarlar, bu saldırıda Teselya, Epir ve Trakya'yı bir kez daha baştan başa istila etmişler ve yağmalamışlardır (Levtchenko, 2007, s. 126; Mangaltepe, 2013, s. 221–229; Whittow, 1996, s. 262-66;). 626 yılında Avarların mağlup olması sonucunda, Trakya'dan askeri güç olarak çekilmiş olmalarına rağmen (Mangaltepe, 2013, s. 228–229), bölgedeki Avar varlığının daha uzun süre devam ettiği anlaşılmaktadır. Zira 813 yılında Bizans'ın Trakya'daki topraklarını istila eden Bulgar Hanı Kurum Han, Slavlarla birlikte Avarları da yardıma çağırmıştır (Karatay, 2013b, s. 289). Zaten yukarıda zikredildiği gibi, Mora Yarımadasını 805 yılına kadar ellerinde tutmuş olmaları da bu durumu teyit etmektedir. Mora Yarımadasının kaybı sonrasında da Avar varlığının Trakya ve Teselya'da X. yüzyıla kadar devam ettiği yönünde kayıtlar mevcuttur (Levtchenko, 2007, s. 169).

#### 4. Ogur Devri

Ogur Türklerinin Bizans ile ilk ilişkilerinin Atilla'nın vefatından on yıl sonra, 463 yılı civarlarında başladığı, Priskos'un Saraogur, Ogur ve Onogurların Doğu Roma'ya elçiler gönderdiğini kaydetmesinden anlaşılmaktadır (Karatay, 2013a, s. 241). Ancak, günümüz Yunanistan coğrafyasını da şamil Ogur istilalarının çok daha geç döneme rastladığı görülmektedir. Kinyalon komutasındaki 12.000 Kutrigur'un, 551 yılında Gepidlerle birlikte, Bizans'a saldırdıkları ve bütün Balkanları işgal edip yağmaladıkları anlaşılmaktadır. Bu saldırının Bizans'ın teşviki ile Kutrigurların Sandilk komutasındaki Utrigurlar tarafından kılıçtan geçirilmeleri sonucunda bertaraf edilmesi üzerine, Kutrigurlardan 2000 ailenin Bizans hizmetine girip Trakya'ya yerleştikleri görülmektedir (Anzerlioğlu, 2002, s. 220; Golden, 2006, s. 115; Runciman, 1930, s. 8–9; Rasonyi, 1984, s. 5; Stepanov, 2010, s. 41; Üren, 2013, s. 262). Aynı on yılın sonunda Kutrigur saldırısının tekrarlandığı anlaşılmaktadır. Agathias tarafından, 558-559 yılında Zabergan isimli biri komutasında Kutrigurların büyük bir istila hareketine giriştikleri kaydedilmektedir. Kuvvetlerini ikiye ayıran Zabergan, bir taraftan Gelibolu'ya ve İstanbul'a kadar Trakya'yı istila ederken diğer taraftan Termopil Geçidine kadar Yunanistan'ı ele geçirmiştir (Charanis, 1950, s. 160; Hodgkin, 2001, C. 4, s. 355–360; Runciman, 1930, s. 9; Vryonis, 1967, s. 69). Kayıtlardan 641-642 yılları civarında da Balkanlarda büyük bir Ogur istilasının cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Kievli İsdore, Kutrigurlar Yukarı Moesia<sup>8</sup>, Pannonia<sup>9</sup>, Dalmaçya ve İlyonya Denizine kadar olan toprakları istila ederken Utrigurların İstanbul surlarına kadar olan bölgeyi ve Gelibolu Yarımadasını da içine alacak şekilde bütün Trakya'yı istila ettiklerini; Onogurların ise, Makedonya, Teselya, Yunanistan, Termopil Geçidi ve Korint'e kadar her yeri yağma ettiklerini ve Korint'i

8 Makedonya Cumhuriyeti ve Güney Sırbistan (<https://www.britannica.com/place/Moesia>) (31 Ağustos 2018).

9 Çoğunluğu bugünkü Macaristan'da olmak üzere Doğu Avusturya ve kısmen Hırvatistan, Sırbistan (Voyvodina), Slovenya ve Bosna-Hersek gibi Balkan ülkelerini içine alan Roma eyaleti (<https://www.britannica.com/place/Pannonia>) (31 Ağustos 2018).

hiçbir çaba sarf etmeden ele geçirdiklerini kaydetmektedir. Kutrigurların ve Utrigurların püskürtülüp mağlup edildiği anlaşılmaktadır. (Setton, 1950, s. 502–503). Ancak, Korint şehrinin Onogurlardan ancak 657-658 yılında Bizanslılar tarafından geri alınabildiği (Setton, 1950, s. 522) dikkate alınır, Onogur istilasının diğerlerine göre daha kalıcı sonuçlarının olduğu anlaşılmaktadır.

## 5. Bulgar Devri

540 yılında Bulgar Türkleri Balkan Yarımadasını istila ettiler. Bütün Trakya, Makedonya, İllirya ve güneyde Korint'e kadar olan her yer yağmalandı (Charanis, 1952, s. 348; Vryonis, 1967, s. 68). Bulgar saldırısının 544 yılında tekrarlandığı ve bu saldırıdan bilhassa İllirya'nın büyük zarar gördüğü anlaşılmaktadır. Zira bu sırada, İtalya'da Vitalius'un ordusunda bulunan İlliryalılar, bu saldırıları sebep göstererek orduyu terk etmişlerdir (Hodgkin, 2001, C. 4, s. 310; Mangaltepe, 2013, s. 209). 578-585 yılları arasında, Bulgar Türklerinin Slavlarla birlikte, Avarlar adına, Selanik civarlarına ve Yunanistan'ın geriye kalanına akınlar düzenlediği görülmektedir (Charanis, 1952, s. 346). VII. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, birçok Bulgar Türkünün Trakya'ya yerleşmiş olduğuna şahit olunur (Treadgold, 2002, s. 134–135). 711 yılında İmparator Justinien'in ordusunda, Thrace<sup>10</sup> ve Opsikion<sup>11</sup> Temalarında<sup>12</sup> konuşlandırılmış 3000 Bulgar askerinin olduğu görülmektedir (Anzerlioğlu, 2002, s. 220). VIII. yüzyılda, Bulgarların Makedonya üzerinden nüfuzlarını günümüz Yunanistan toprakları içine doğru yaymaya başladıkları görülür. Teling Han (768-777) Orta Makedonya'ya 12.000 kişilik bir ordu gönderip burada yaşayan Bulgar Türklerini ve Slavları kendine bağlamaya çalışmış ve Kardam Han (777-804) da Struma bölgesinde yaşayan kabileleri kendine bağlamak için bölgeyi işgal etmiştir (Feher, 1984, s. 51–52). 812 yılında Makedonya'daki kaleler Kurum Han önderliğindeki Bulgar Türklerine teslim oldu. Ertesi yıl ise Edirne alındı ve bütün Trakya yakıldı (Karatay, 2013b, s. 287–289). 846 yılında, Malamir Han döneminde, Kavkan İsbules kumandasındaki Bulgarlar, Struma-Karasu (Strimonas) ve Mesta Karasu (Nestos) nehirleri civarını istila ettiler. Bu istilaya karşılık olarak Bizanslıların Trakya'yı tahrip etmesi üzerine geriye dönen İsbules, dönüş yolu üzerinde, Doğu Makedonya'daki Kavala yakınlarında bulunan Filippi şehri ve bugün Bulgaristan'da yer alan Filibe'yi Bulgar topraklarına katmıştır (Runciman, 1930, s. 88). X. Yüzyılın başlarında Bulgar toprakları Trakya ve Makedonya'nın derinliklerine, Selanik yakınlarına kadar uzanmakta idi (Levtchenko, 2007, s. 188). 1014 yılında Bulgar Hanlığının II. Basil tarafından yıkılmasından sonra, pek çok Bulgar'ın Teselya'daki kalelere yerleştirildiği bilinmektedir (Charanis, 1961, s. 148). Malamir Han'ın (831-836) Selanik seferi neticesinde Bulgarların Yukarı Makedonya'ya (aşağı yukarı bugünkü Yunan Batı Makedonyası ve

10 Güney Batı Balkanlarda bir Bizans teması ([https://wikivisually.com/wiki/Thrace\\_%28theme%29](https://wikivisually.com/wiki/Thrace_%28theme%29)) (31 Ağustos 2018).

11 Kuzeybatı Anadolu'da bir Bizans teması (<https://wikivisually.com/wiki/Opsikion>) (31 Ağustos 2018).

12 Mark Whittow, *theme* kelimesinin Türkçedeki 10,000 manasına gelen tümen kelimesinden geldiğini, kelimenin önceleri askerî birliği, X. yüzyıldan itibaren ise askerî birliklerin yerleştiği yerleri ifade ettiğini belirtmektedir (Whittow, 1996, s. 120–121).



Makedonya Cumhuriyeti'nin güneydoğu köşesi) yerleşmeye başladıkları görülmektedir (Runciman, 1930, s. 87). Malamir'in Bulgar sınırlarını güneye doğru genişletme çabalarının bir devamı olarak Persiyan Kavala'ya kadar ilerlemiş, 860 yılında ise Boris Han, sınırlarını Mora Yarımadasının hemen kuzeyinde yer alan Pindos Dağlarına kadar genişletmiştir (Feher, 1984, s. 54–55; Runciman, 1930, s. 92). Çar Simeon'un ölümüne kadar Kuzey Yunanistan'ın Bulgarların elinde kaldığı ve buradan Adriyatik kıyıları ile Mora Yarımadasına akınlar düzenleyip istila hareketlerinde buldukları bilinmektedir (Runciman, 1930, s. 174). Yunanistan'daki Bulgar hâkimiyetinin Çar Samuel (997-1014) zamanında da devam ettiği görülmektedir. Ancak Samuel, daha çar olmadan önce, *Komutopuli* adı altında ülkeyi kardeşleri ile birlikte yönettiği sırada, Yunanistan coğrafyasında faal olmuştur. Daha 976 yılında Serez'e bir başarısız saldırıda bulduklarını kaynaklar kaydeder. Edessa /Vodena'yı kendine merkez olarak seçen Samuel, buradan Trakya, Makedonya ve Adriyatik kıyılarına akınlarda bulunmuştur. 980'den itibaren ise Teselya'ya yöneldiği görülmektedir. Bilhassa Larissa'yı hedef almış ve 986 yılında bu şehirle birlikte bütün Teselya'yı ele geçirmiştir. Larissa'yı (Yenişehir-i Fener) üs olarak kullanan Samuel, buradan Tempe Vadisi, Termopil Geçidi ve Boeotia üzerinden Korint Kistağına ve Mora Yarımadasına saldırılar düzenleyerek Bulgar hâkimiyetini Güney Yunanistan'a kadar genişletmiştir. Yunanistan'daki Bulgar hâkimiyeti, 1001 yılında, II. Basil'in başlattığı ve 1014 yılında Samuel'in ölümüyle neticelenen saldırılara kadar devam etmiştir (Runciman, 1930, s. 219–242).

## 6. Tarihî Olayların Muhtemel Dillik Neticeleri

Hunların siyasi ağırlığının daha kuzeyde, Pannonia'da olduğu dikkate alındığı zaman, Hunlar devrinde, Türkçenin genelde Balkan, özeldense Yunanistan coğrafyasında pek etkin olmadığı, sadece akın ve istila dönemlerinde müstevlilerle birlikte bölgeye girip çıkan bir dil olduğu düşünülebilir. Hunların günümüzde Yunanistan olarak adlandırılan bölgelerde görülmeye başlandığı Balamir ve Uldız dönemlerinde bunun böyle olmuş olması pek muhtemeldir. Ancak daha 377 yılında, Balkan Dağlarındaki limeslerde Hun-Alan kıtalarının bulunmuş olması, Hun Türkçesinin en azından asker dili olarak bölgede bulunduğu delalet eder. Tabii ki bu durum, aynı zamanda daha güneyde de Romalılar tarafından yerleştirilmiş Hun topluluklarının veya konuşlandırılmış Hun askerlerinin olabileceğine işarettir. Ancak bu ihtimalin tarihî gerçeklikle ne kadar uyduğunu tespit etmek, günümüz itibarıyla pek mümkün görülmemektedir. Yine de Antakyalı İoannes'in kaydettiği, Eugenius'a karşı I. Theodosius'u desteklemek için Trakya'dan gelen Hun savaşçıları meselesi ve özellikle Rufinus'un 392 yılında Trakya'ya yerleştirdiği Hunlar gerçeği bu ihtimali güçlendirmektedir. Meanchen-Helfen (1973, s. 51), Trakya'ya yerleştirilen bu Hunların yalnız yaşamak istemeyecekleri için, ailelerini ve sürülerini de getirttiklerini düşünmektedir ki; bu akla yatkın ihtimal, Trakya'da Türkçeyi sadece bir asker dili olmaktan çıkarıp cemiyet dili hâline getirmektedir. Hunların bölgedeki nüfuzlarını artırmaya başladıkları Rua döneminde ve bilhassa bölgeye iyice yerleştikleri Atilla'nın II. Balkan Seferinden sonra, siyasi ve askerî gelişmelere koşut olarak Türkçenin de bölgedeki etkinliğinin artmış olması gerekir ki kayıtlarda bunun böyle olduğuna dair bazı işaretler mevcuttur. Mesela, Hun bürokrasisinin

tepesinde bulunan iki kardeş olan ve Pontus çevresinden gelen Helenleşmiş barbar oldukları düşünülen Onegesios ve Scottas'ın Latince ve Yunancanın yanında Hun dilini de çok iyi biliyor (Ahmetbeyolu, 2013a, s. 111) olmaları, Hun Türkçesinin bu devirde Yunanca ve Latince gibi uluslararası etkinliğe sahip bir dil hâline geldiğinin bir delili olmalıdır. Uluslararası etkinliğe sahip Hun Türkçesinin, Hun devletinin hâkimiyeti ve nüfuzu altındaki bölgelerde yaşayanlar üzerinde etki yapmamış olması düşünülemez. Bu iki kardeşin istisna olmadığı da anlaşılmaktadır. 448 yılında Atila tarafından Doğu Roma'ya gönderilen elçilik heyetinde bir Hun olan Edekon ile birlikte Roma kökenli olup Atila'nın hizmetinde çalışan Orestes de bulunmaktadır (Ahmetbeyoğlu, 1995, s. 29; Hodgkin, 2001, C. 2, s. 35). Bu elçilik heyetinin dillik açıdan bir diğer dikkate şayan yönü, Orestes'in varlığına rağmen, Edekon'un meramını Hun dilinde aktarmış olması ve söylediklerinin Bigila tarafından tercüme edilmesidir (Ahmetbeyoğlu, 1995, s. 30) ki bu durum Hun devletinin Doğu Roma karşısındaki siyasi üstünlüğünün neticesinde Hun Türkçesinin de uluslararası anlaşma dili olarak Yunancanın ve Latincenin önüne geçtiğine işaret eder. Hun dilinin yabancılar tarafından konuşulduğuna dair bir diğer misal, yine Priskos tarafından kaydedilen İtalya'dan gelmiş olan Rusticus'tur (Ahmetbeyoğlu, 1995, s. 34). Yine Priskos'un kaydettiği Hun merkezindeki saçını Hunlar gibi kesmiş, Hun yöneticileri gibi giyinmiş Yunanlı örneği de oldukça ilginçtir (Ahmetbeyoğlu, 1995, s. 41; Thompson, 2008, s. 145). Bu durum, en azından Hun hâkimiyeti altındaki bölgelerde Hun Türkçesinin konuşma dili olarak Yunancanın önüne geçmiş olduğuna delalet eder. Zira Hun topraklarında, sadece Yunanistan'dan getirilen esirler tarafından konuşulan bir dil olduğu yine Priskos tarafından ifade edilen Yunancayı konuşarak bu Yunanlının Hun devletinde yöneticilik yapmış olması düşünülemez. Bu Yunanlının saçlarını Hunlar gibi kestirip Hunlar gibi giyinmesi de dikkate alınması gereken bir husustur. Zira bu tavır, tarih kitaplarında yaygın bir şekilde zikredildiği gibi, Hunların muhatap oldukları herkes tarafından insan dışı vahşi varlıklar olarak görülmediğine, bilakis Hun hayat tarzının imrenilip taklit edilen bir hayat tarzı olduğuna işaret eder.

Tekrar dil konusuna dönecek olursa bilhassa Hun yönetimi altındaki bölgelerde yaşayan soylular üzerinde Hun Türkçesinin oldukça etkili olmuş olması gerekir. Zira soylu sınıf Hun devlet mekanizması ile istilaya uğramış halk arasında aracı rolünü görmüş olmalıdır. Bu, Hun Türkçesinin Yunanistan coğrafyasında Yunancayı ve Latinceyi ortadan kaldırdığı manasında yorumlanmamalıdır. Zira gerek demografik gerekse dinî ve siyasi-askerî sebeplerle bu iki dilin yerinin oldukça sağlam olduğuna şüphe yoktur. Ancak, yukarıda zikredilen örneklerden de anlaşılacağı gibi, en azından yönetilenlerle yönetenler arasındaki bağı oluşturan soylu kesimler arasında Hun Türkçesi yayılmıştır. Hem de bu yayılmanın Latince ve Yunanca gibi çok köklü yazılı ve siyasi geleneğe sahip iki dile rağmen gerçekleşmiş olduğu, Hun siyasi gücünün ve dolayısı ile Hun Türkçesinin kazandığı itibarı anlayabilmek bakımından gözden kaçırılması gereken ehemmiyetli bir husustur.

Hun devletinin askerî ve dolayısıyla siyasi gücünün zayıflamasından veya devletin dağılmasından sonra, Hun Türkçesinin durumunun ne olduğu meselesi akla gelebilecek sorulardan biridir. Hun merkezî gücünün zayıflamasının ardından birtakım Hun kümelerinin

Bizans'ın hizmetine girdiği veya günümüzde Yunanistan'ı oluşturan coğrafyayı da kapsayan Bizans arazisine iskân edildikleri yukarıda zikredilmişti. Bu Hun kümelerinin hızlı bir şekilde dillerini kaybedip Hristiyanlaştıkları ve eridikleri düşünülebilir. Zaten, tarih boyunca Bizanslaşmanın veya Helenleşmenin en önemli üç unsurunun Rum Ortodoks Kilisesi, ordu ve bu iki kurumun kullandığı dil olan Yunanca olduğu kanısı mevcuttur (Mango, 2005, s. 26–27; Vryonis, 1986). Özellikle Ortodoks Kilisesi, Yunancanın birçok topluluğa nüfuz etmesine sebep olmuştur. O yüzden durumun bu Hunlar için de aynı olmuş olması akla yakın gelmektedir. Meseleyle alakalı doğrudan kaynak bulunmamakla birlikte, var olan bilgilerle dikkatlice bakıldığı zaman, durumun hiç de böyle olmadığına dair önemli işaretler vardır. Mesela, 536 yılında, merkezde konuşlanmış olan Bizans hizmetindeki Hun askerlerinin dahi İstanbul sokaklarında yollarını bulabilecek kadar bile Yunanca konuşamadıklarına dair kayıtlar mevcuttur (Hodgkin, 2001, C. 4, s. 16–17). Bu durum göz önünde bulundurulduğu zaman, Hun devleti güçten düşüp dağıldıktan sonra, Hun Türkçesinin, uluslararası etkinliğini kaybetmiş olmakla birlikte, daha uzun süre varlığını devam ettirdiği anlaşılır. Keza, kendisi Ortodoks olan Belisarius'un ordusunda bulunan Hunların Hristiyan olmayıp kendi dinlerini korudukları da kayıtlıdır (Hodgkin, 2001, C. 4, s. 40, 148–149) ki bu durum dil kaybının önündeki en büyük engel olmuş olmalı. Zaten, Ortodoklaşmanın da asimilasyon yönünde ehemmiyetli bir aşama olmakla birlikte, iddia edildiği kadar dil üzerinde etkili olmadığına işaret eden durumlar mevcuttur. Mesela, 518 yılında, İstanbul'da bulunan bir manastırın baş keşişinin Yunanca bilmediği için bir dilekçeyi imzalamadığı kayıtları mevcuttur (Mango, 2005, s. 23) ve bunun bir istisna olduğunu düşünmeyi gerektirecek herhangi bir durum da yoktur. Zira Yunancanın en güçlü olduğu yapılardan biri, belki de birincisi, olan Ortodoks kilisesine ait bir kurumda, hem de Elen kültürünün en güçlü olduğu yerlerden birisi olan başkentte bile Yunanca bilmeyen bir baş keşişin bulunuyor olması, başlı başına bir olgunun yansımasıdır zaten. İstanbul'da dahi Hunların dillerini korudukları düşünülecek olursa Trakya, Makedonya ve İllirya gibi merkeze daha uzak ve sık sık istilaya uğrayan eyaletlerde Hun Türkçesinin daha uzun süre varlığını devam ettirdiğini ileri sürmek çok iddialı olmayacaktır. Hele eyalet merkezlerinden uzak, Hunların aileleri ile birlikte cemiyet hâlinde yaşadıkları bölgelerde, muhtemelen dil kaybı hiç gerçekleşmemiş ve Bulgar Türkleri bölgeye hâkim olana kadar Hun Türkçesi konuşılmaya devam etmiştir. Zaten kendisi de Bulgar Türkçesi türünden bir lehçe olan Hun Türkçesi muhtemelen daha sonra Bulgar Türkçesi ile aynı kaderi paylaşmıştır.

Avar döneminde Türk dilinin durumunun ne olduğunu tespit etmek, Hun dönemine göre çok daha çetrefilli görünmektedir. Avarlar, Hunlara göre Balkan Yarımadasında ve bilhassa Yunanistan'da daha etkin olmakla birlikte, kaynakların eksikliği bu konuda bir hüküm vermeyi çok zor hâle getirmektedir. Mesela, Avarların sadece Bizans'la değil Lombardlar ve Franklarla da diplomatik ilişkiler içerisinde bulunduğu (Szadecky-Kardoss, 2000, s. 290), hatta kısa süreliğine de olsa Bizans ile Avarlar arasında bir ittifakın kurulmuş olduğu ve bu ittifakın bir neticesi olarak 578 yılında 60.000 Avar askerinin kağana vergi vermeyi reddeden Slavların Aşağı Tuna bölgesindeki yurtlarına sefer yaparken Bizans gemileri ile

taşındığı (Obelensky, 1997, s. 74; Szadeczky-Kardoss, 2000, s. 286) bilinmektedir. Ancak, Hunların sosyal hayatı ve Hun – Doğu Roma ilişkileri hakkında çok değerli bilgiler sağlayan Priskos gibi bir kaynağın bu dönemde bulunmaması, dönemin dilik açıdan manzarasının karanlık kalmasına sebep olmaktadır. Yine de Efesli İoannes'in Kilise Tarihi'nde, Menandros Protektor'un eserinin bazı kısımlarında ve Theophylakos Simokattes'in eserinde yeri geldikçe Avarlardan bahsetmesi, araştırmacıları tamamen karanlıkta kalmaktan kurtarmaktadır. Biri 558 yılında, diğeri 562 yılında olmak üzere Avarların Bizans'a iki elçilik heyeti gönderdiği bilinmektedir (Karatay, 2004, s. 28–30). Ancak bu elçilik heyetinin diplomatik ilişkilerini hangi dilde yürüttüğünü tespit etmek mümkün değil. Gelenlerin kılıkklarının tarifinden Avar oldukları anlaşılabilir. Beraber, ilişkilerin Avar dilinde yürütüldüğünü düşünmek doğru olmaz. Zira bu tarihlerde Avarlar, Bizans'tan yerleşmek için toprak talep etmektedirler. Ancak Avarların Balkanlarda nüfuzlarını artırmaları ile Türkçenin durumunun da değiştiği düşünülebilir. 588 yılında ele geçirilen Mora Yarımadasından yerli halkın sürüldüğü ve yerlerine Avarların ve Slavların yerleştiği anlaşılmaktadır. Vryonis (1967, s. 69–79) bu istila neticesinde Trakya ve Yunanistan'ın esaslı bir etnografik değişim geçirdiği, Bizans ve Hristiyan medeniyetine dair her şeyin yok olduğu görüşündedir. Gerçekten de Monemvasia Kroniği "İyi Rumların" sürüldüğünü, imha edildiğini, yerlerine kendilerinin yerleştiğini, "katillerin" ellerinden kaçabilenlerin çeşitli yerlere dağıldıklarını kaydeder. Yine aynı kronik, sadece Slavların elinde olan yarımada'nın doğu kesimlerinin ulaşılması zor olduğu için özgür olduğunu kaydetmektedir (Davidson ve Horvath, 1937, s. 228). Bu istila neticesinde Mora Yarımadasının nüfusunun Slavlaştığı kanısı yaygındır. Ancak bu ifadeden yarımada'nın batı kesimlerinin Avarların ellerinde olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de bu istila sebebiyle İtalya ve Sicilya'ya kaçan Rumlar, kendilerini sürenlerin Avarlar olduğunu ifade etmişler, Slavlardan bahsetmemişlerdir (Curta, 2004, s. 68)<sup>13</sup>. Fakat IX. ve X. yüzyıllarda Mora Yarımadasının tekrar Hristiyanlaşmasını konu alan kaynaklar, Avarlardan hiç bahsetmezler ve yarımada'nın batısında "Slavlardan, tanassur yolu ile Rumlar yaratıldığından" bahsederler (Dunn, 1977, s. 71-86). Bundan hareketle iki üç asır içerisinde Avarların Slavlaştığı sonucuna varılabilir. Ancak bazı Yunan kaynaklarında Avarların Slavlarla karıştırıldıkları görülmektedir. Mesela Aziz Pankraitos'un Biyografisinde 750'li yıllarda Atina civarında yaşayan Avarların Slavlar olarak adlandırıldığı yazmaktadır (Rasonyi, 1984, s. 11). Bu kayıtlardan anlaşılmaktadır ki 588 yılındaki istiladan sonra Yunanistan coğrafyasına Avar grupları yerleşmiştir. Bu da Avarların konuştuğu Türkçenin bir cemiyet dili olarak bu coğrafyada kullanıldığı anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, Slavların yerleştiği bölgelerde de Avar Türkçesinin yönetim dili olduğu düşünülebilir. Gerçekten de Avarların işgal ettikleri bazı bölgelerde toprakların işlenmesi için Slavları iskân ettiklerini kaynaklar kaydeder (Rasonyi, 1984, s. 9). Nitekim 587-88 sonrasında Mora Yarımadasında meydana gelen istiladan bahseden kaynaklar, bunun Avar – Slav istilası ya da Avarlar tarafından yönlendirilen Slavların bir istilası olarak zikrederler

13 Bu bölgede yoğun bir Avar nüfusunun olduğunu ispatlayan birtakım yer adları da mevcuttur. Mesela günümüzdeki adı Pylos olan Mora Yarımadasındaki şehrin eski ismi olan Navarin/Navarino adının Yunanca *Eis Tön Avarinon* "Avarlardan gelme" deyiminden çıktığı kaydedilmektedir. Yine bugün Karadağ'da kalan daha kuzeydeki Antivari şehrinin eski adı *Civtas Avarorum* "Avarların şehri" idi (Rasonyi, 1984, s. 11).

(Charanis, 1952, s. 343; Mango, 1980, s. 24, 97; Vryonis, 1981). Bu durumdan da Slavların en azından yönetici sınıflarının Avar Türkçesini anlayıp konuştukları sonucu çıkarılabilir. Netice olarak anlaşılmaktadır ki Avar Türkçesi VI. yüzyıldan itibaren Yunanistan coğrafyasında hem yönetim dili hem de cemiyet dili olarak kullanılmıştır. Ancak bu dilin varlığını ne zamana kadar devam ettirdiğini söylemek mümkün değil. Yine de bilgi kısıntıları üzerinde düşünüldüğü zaman Avar Türkçesinin en azından VIII. yüzyıla kadar Yunanistan'da varlığını devam ettirdiği düşünülebilir. Mesela 750 yılında Atina civarında Avarlardan bahsedilmesi, Avar dilinin de bu tarihte hâlâ konuşulduğu şeklinde yorumlanabilir. Keza kaynakların Teling Han'ın (768-777) Orta Makedonya'da bulunan Bulgarları ve Slavları kendine bağlamak için sefer düzenlediğinden bahsetmesi, bu Bulgarların hâlâ Slavlaşmadığını gösterir. Bu da Türkçe konuşan toplulukların Slavlar arasında varlıklarını bu tarihte hâlâ devam ettirdiklerinin bir işaretidir. Dolayısıyla pek muhtemeldir ki en azından bazı bölgelerde aynı Hun Türkçesi gibi Avar Türkçesi de dil kaybı olmaksızın Bulgar Türkçesi ile birleşmiştir.

VI. ve VII. yüzyıllarda Ogur Türklerinin Balkan coğrafyasında Yunanistan'a kadar uzanan birçok istila hareketine girişmiş olmasına rağmen, dillerinin umumi olarak Balkanlar'da ve hususi olarak Yunanistan'da ne gibi etkiler yaptığını tespit etmek çok zordur. Bu zorluğun birkaç sebebi vardır. Her şeyden önce kaynak yetersizliği bu konuda sağlıklı bir yorum yapmaya izin vermemektedir. Bir diğer önemli sebep ise, daha önce de zikredildiği üzere, Hunları, Avarları, Ogurları ve Bulgarları dil bakımından ayırt etmenin pek mümkün olmamasıdır. Ancak şüphesiz bu benzerlik, en azından mahalli olarak bu coğrafyada bulunan Ogur öncesi Hun varlığını pekiştirirken kendileri ile eş zamanlı ve kendilerinden sonra cereyan eden Avar ve Bulgar istilalarının dil bakımından etkilerinin pekişmesine zemin hazırlamıştır. Yine de kısıntı hâlindeki tarihi kayıtlar birtakım ipuçları sağlamaktadır. Mesela 551 yılında cereyan eden olaylar neticesinde 2000 Kutrigur ailesinin Trakya'ya yerleşmesi sonucunda Ogur Türkçesinin Kutrigurlar tarafından konuşulan şeklinin burada en azından bir cemiyet dili olarak kullanılmaya başladığının bir delili olarak kabul edilebilir. Aynı on yılın sonunda cereyan eden Zabergan komutasındaki Kutrigur istilasının bu durumu pekiştirdiği ve Ogur Türkçesinin topluluk itibarını ve işlevini artırdığı düşünülebilir. Ancak şüphesiz Ogur Türkçesi Yunanistan'daki en etkin konumuna 641-642 yıllarında gerçekleşen birleşik Ogur saldırısı neticesinde kavuşmuştur. Bu istila hareketi neticesinde günümüz Yunanistan coğrafyasının tamamı Onogurların eline geçerken bilhassa Korint şehrinin yirmi yıla yakın Onogurların elinde kaldığı düşünülürse Ogur Türkçesinin burada yönetim dili hâline geldiği görülmektedir. Fakat bu şehrin Ogurların eline geçmesinin esas önemini bulunduğu yer teşkil etmektedir. Bu şehrin 587-805 yılları arasında Avarların elinde bulunan Mora Yarımadası ile anakara Yunanistan'ı birbirinden ayıran noktada bulunduğu unutulmamalıdır. Yani 220 yıldan fazla Türkçenin yönetim ve muhtemelen cemiyet dili olduğu bir coğrafyanın hemen sınırındaki bir şehirde de Türkçe yönetim dili hâline gelmiştir. Üstelik hem Mora'daki hem de Korint'teki Türkçenin aynı lehçe özelliklerini (r-l Türkçesi) gösteren Türkçeler olduğu düşünüldüğü zaman meydana gelen topluluk etki daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu dönemde Balkanlar'da cereyan eden Türk fetih ve istilalarının en etkili şüphesiz Bulgar Trklerinininkidir. Bulgarlar Balkanlar'ı sadece istila etmekle kalmamış, sonuçları günümüze kadar etki edecek şekilde bu coğrafyayı vatan hline getirmişlerdir. 540 yılında Balkan Yarımadası'nda ilk görülmelerinden itibaren 1014 yılında yıkılana kadar ve yıkıldıktan sonra bu coğrafyanın etnik yapısına ve dolayısıyla dillik manzarasına birçok kere farklı derecelerde etki yapmışlardır. 540 ve 544 yıllarında cereyan eden istila hareketlerinin kalıcı sonuçları olmaması sebebiyle bölgeye dil bakımından bir etki yaptıklarını söylemek zordur. Ancak 578-585 yılları arasında Slavlarla birlikte Avarlar adına gerçekleştirdikleri saldırıların bir sonucu olarak Yunanistan'ın Bizans ile bağıının kopması neticesinde, birtakım Slavlarla birlikte Bulgar Türklerinin de Yunanistan'ın çeşitli bölgelerine yerleştikleri düşünülebilir. Eğer bu varsayım doğru ise VI. yüzyıldan itibaren Bulgar Türkçesi Yunanistan'da bir cemiyet dili hline gelmiş demektir. Fakat bunu doğrulayacak veriler elde yoktur. Ancak VII. yüzyılın ikinci yarısında birçok Bulgar Türkünün Teselya'ya yerleştiklerinin kaydı mevcuttur. Bu demektir ki bu tarihten itibaren Bulgar Türkçesi Yunanistan'da bir cemiyet dili olmuştur. 711 yılında ise 3000 Bulgar askerinin Thrace ve Opsikion Temalarında konuşlandırılması zerine, Bulgar Türkçesi, Bizans sınırları dhilindeki Yunanistan coğrafyasında ordu dili hline de gelmiştir. Müteakip yüzyıllarda Tuna Bulgar Hanlığının hkimiyetinin Yunanistan'a yayılmasına koştur olarak Bulgar Türk nüfusunun da arttığı ve dolayısıyla Bulgar Türkçesinin hem konuşulduğu alanın bydğu hem de toplumluk itibarının arttığı düşünülebilir. Nitekim 831-836 yılları arasında Malamir Han'ın gerçekleştirdiği Selanik seferi neticesinde bugünkü Yunan Makedonyası'nın batısını da içine alan Yukarı Makedonya'ya birçok Bulgar yerleşmiştir. Boris Han'ın Yunanistan'daki Bulgar hkimiyetini Mora sınırına kadar genişletmesi ve bu durumun 1014 yılında Tuna Bulgar Hanlığının yıkılmasına kadar devam etmesi sonucunda, Bulgar nüfusunun da Mora sınırına kadar yayıldığı düşünülebilir. Hatta Yunanistan'da Bulgar yayılmasının Bulgar Hanlığının 1014 yılında yıkılmasından sonra da devam ettiği görülmektedir. 1014 sonrasında birçok Bulgar'ın Teselya'daki kalelere yerleştikleri daha önce zikredilmişti. Ancak maalesef Bulgar nüfusunun yayılmasına koştur olarak Türkçenin nüfuzunun da yayıldığını söylemek mümkün değil. Zira Bulgarların arasında Hristiyanlığın yayılmasıyla birlikte Slavlaşmanın da başladığı ve IX. yüzyıldan itibaren Bulgarların tamamen Slavlaştığı görüşü genel kabul görmektedir (Golden, 2006, s. 297-298; Feher, 1984, s. 87; Kafesoğlu, 1985, s. 32; Karatay, 2013b, s. 294; Kayapınar, 2013, s. 111; Rasonyi, 1984, s. 27). Ancak bunun umumi bir durum olmadığına dair ciddi işaretler mevcuttur. Dimitrov (1993), bir Bulgar kroniğine dayanarak XII. yüzyıla kadar Tuna nehri boyunca Türkçe konuşan bir Bulgar tabakasının mevcudiyetini ortaya koymuştur. Keza Hristiyan olup Knez Mihail adını alan Boris Han'ın oğlu Vladimir, muhtemelen kendini destekleyen bir nüfusa güvenerek tahta geçtikten sonra Hristiyanlığı bırakıp eski Türk dinine dönmüştür (Karatay, 2013b, s. 294). Bu durum, Slavlaşmanın genel kanının aksine umumi bir durum olmadığını göstermektedir ki bu da Türk dilinin de birtakım Bulgarlar arasında yaşıyor olması gerektiği manasına gelir. Görülmektedir ki birtakım Bulgarlar Slavlaşırken birtakım Bulgarlar eski Türk geleneklerini ve Türk dilini XII. yüzyıla kadar yaşatmışlardır.

Hakeza, Yunanistan coğrafyasında da bazı Bulgar gruplarının Türkçeyi koruduklarını varsaymak yanlış olmayacaktır. Bilhassa önceki Hun, Avar ve Ogur istilaları neticesinde Yunanistan coğrafyasına yerleşen Türklerin bulunduğu bölgelerde Bulgar Türkçesinin bir süre daha cemiyet dili veya en azından hane içi konuşma dili olarak varlığını devam ettirdiği düşünülebilir.

## SONUÇ

IV.-X. yüzyıllar arasında dalgalar hâlinde, umumi olarak Balkanlara ve hususi olarak Yunanistan'a, önce akınlar düzenleyip sonra gelip yerleşen Hun, Avar, Ogur ve Bulgar Türkleri hiç şüphesiz kendileri ile birlikte dillerini de getirmişlerdir. Her dört topluluğun dili de (Eski) Bulgar Türkçesi, Hun-Bulgar Türkçesi veya Eski Batı Türkçesi adlarıyla anılması adet hâline gelmiş Türk lehçe grubuna mensup değişiklikler olması sebebiyle birbirine zemin hazırlamış veya birbirini pekiştirmiştir. Bu dönemde Türkçe, Yunanistan'a bazen istilacı dili olarak girmiş, bazen de sığınmacı veya yerleşimci dili olarak girmiştir. Bazen cemiyet dili olurken bazen sadece ordu dili olarak kalmıştır, bazen ise yönetim dili hâline gelmiştir.

Hun devrinde, devletin gücüne koşut olarak Türkçenin Latince ve Yunancayı geride bırakarak uluslararası iletişim ve diplomasi dili hâline geldiği görülmektedir. Hun devleti gücünü kaybedip dağıldıktan sonra ise bu sefer Türkçenin varlığını Yunanistan coğrafyasında yerleşimci ve ordu dili olarak devam ettirdiği tarihî kayıtların ortaya koyduğu delillerle sabittir. Elde Hun devrine göre verilerin daha az olmasına rağmen, Avarların Yunanistan'daki hâkimiyetlerinin Hun devrine nazaran daha sağlam ve daha uzun olması sebebiyle, Türk dilinin de daha sağlam bir yere sahip olduğu düşünülebilir. Bilhassa Mora Yarımadası uzun süre Avarların elinde kalmıştır. Avarlardan kalan yer isimleri de Avar döneminde Hun dönemine kıyasla daha etkin bir Türk unsurunun ve dolayısıyla Türk dilinin mevcut olduğunun bir delilidir. Muhtemelen Avarlar kendi dillerine benzer bir Türkçe konuşan Hun kalıntılarını da Yunanistan'da bulup bünyelerine almışlardır. Üstelik Hun devleti dağıldıktan sonra Avarlardan hemen önce bazı Ogur grupları Yunanistan'a gelip yerleştiği gibi Avarlarla birlikte de birtakım Ogur ve Bulgar gruplarının Yunanistan'a girip yerleştiği bilinmektedir. Bütün bunlar Avar döneminde Yunanistan'da zaten yönetim dili olan Türk dilinin durumunu cemiyet dili olarak da takviye etmiş olmalı. Avarların Slavların içerisinde eridikleri kanısı yaygın olmakla birlikte en azından mahalli olarak bunun gerçekleşmediğine dair bazı deliller mevcuttur. Pek muhtemeldir ki Yunanistan'ın bazı bölgelerinde Avarlar dillerini kaybetmeden kendilerini müteakip bütün Balkanları hâkimiyetleri altına alan Bulgar Türklerine katılmışlardır. Bulgar Türklerinin Avarlardan devraldıkları bütün Slavları yönetme hedefleri neticede beş-altı asır boyunca tekâmül etmiş olan bir Türk topluluğunun, dolayısıyla Türk dilinin, ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Hun – Avar – Bulgar devrinin Yunanistan Türkleri önce Slavlaşmış sonra da Yunanistan'ın yeniden Bizans hâkimiyetine girmesiyle büyük oranda Rumlaşmıştır.

## KAYNAKÇA

- Ahmetbeyoğlu, A. (1995). *GreK seyyahı Priskos (V. asır)'a göre Avrupa Hunları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Ahmetbeyoğlu, A. (2013a). *Avrupa Hunları*. İstanbul: Yeditepe.
- Ahmetbeyoğlu, A. (2013b). Avrupa Hunları. O. Karatay & S. Acar (Ed.), *Doğu Avrupa Türk tarihi* içinde (s. 107–187). İstanbul: Kitabevi.
- Anzerlioğlu, Y. (2002). Bizans İmparatorluğu'nda Türk varlığı. H. C. Güzel, K. Çiçek & S. Koca (Ed.), *Türkler* içinde (C. 6, s. 218–232). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Baker, D. (Ed.). (1977). *Renaissance and renewal in Christian history: Papers read at the fifteenth summer meeting and the sixteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*. Oxford, UK: Blackwell.
- Charanis, P. (1950). The Chronicle of Monemvasia and the question of the Slavic settlements in Greece. *Dumbarton Oak Papers* 5, 141–166.
- Charanis, P. (1952). On the capture of Corinth by the Onogurs and its recapture by the Byzantines. *Speculum* 3, 343–350.
- Charanis, P. (1953). A Note on the population and cities of the Byzantine Empire in the thirteenth century. In *The Joshua Starr memorial volume: Studies in history and philology* (pp. 135–148). New York, NY: Conference on Jewish Relations.
- Charanis, P. (1959). Ethnic changes in the Byzantine Empire in the seventh century. *Dumbarton Oak Papers* 13, 23–44.
- Charanis, P. (1961). The transfer of populations as a policy in the Byzantine Empire. *Comparative Studies in Society and History* 3(2), 140–154.
- Curta, F. (2004). *The making of the Slavs. History and archaeology of the Lower Danube region c. 500-700*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Davidson, G. R., & Horvath, T. (1937). The Avar invasion of Corinth. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 6(2), 227–240.
- Dimitrov, S. (1993). The Bulgarian apocryphal chronicle and Bulgarian ethnic history. *Etudes Balkaniques* 29(4), 97–109.
- Dunn, M. (1977). Evangelisation or repentance? The re-Christianisation of the Peloponnese in the ninth and tenth centuries. In D. Baker (Ed.), *Renaissance and renewal in Christian history: papers read at the fifteenth summer meeting and the sixteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*. (pp. 71–86). Oxford, UK: Blackwell
- Feher, G. (1984). *Bulgar Türkleri tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Foederati. (2018, 31 Ağustos). In *Priceton*. Retrieved from <https://www.princeton.edu/~achaney/tmve/wiki100k/docs/Foederati.html>
- Golden, P. B. (2006). *Türk halkları tarihine giriş* (O. Karatay, Çev.) Çorum: Karam.
- Gökdağ, B. ve Karatay, O. (Ed.). (2013). *Balkanlar el kitabı* (C. 1): *Tarih*. Ankara: Akçağ Yayınları.



- Güzel, H. C., Çiçek, K. ve Koca, S. (Ed.). (2002). *Türkler* (C. 6). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Hodgkin, T. (2001). *The barbarian invasions of the Roman Empire* (Vols. 1-5). London, UK: The Folio Society.
- Illyria. (2018, 31 Ağustos). In *Encyclopedia Britannica*. Retrieved from <https://www.britannica.com/place/Illyria>
- Kafesoğlu, İ. (1985). *Bulgarların kökeni*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Karatay, O. (2004). Doğu Avrupa Türk tarihinin ana hatları –Altın Orda öncesi dönem. *Karadeniz Araştırmaları* 3, 1–70.
- Karatay, O. (2013a). Oğurlar. O. Karatay & S. Acar (Ed.), *Doğu Avrupa Türk tarihi* içinde (s. 241–250). İstanbul: Kitabevi.
- Karatay, O. (2013b) Tuna Bulgarları. O. Karatay & S. Acar (Ed.), *Doğu Avrupa Türk tarihi* içinde (s. 273–294). İstanbul: Kitabevi.
- Karatay, O. ve Acar, S. (Ed.). (2013). *Doğu Avrupa Türk tarihi*. İstanbul: Kitabevi.
- Kayapınar, A. (2013) Bulgarların Balkanlara göçü ve Tuna Bulgar Devleti. B. Gökdağ & O. Karatay (Ed.). *Balkanlar el kitabı. 1. cilt: Tarih* içinde (s. 105–128). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Levtchenko, M. V. (2007). *Bizans tarihi* (M. Selen, Çev.) İstanbul: Doruk.
- Limes. (2018, 31 Ağustos). In *Encyclopedia Britannica*. Retrieved from <https://www.britannica.com/technology/limes>
- Mangaltepe, İ. (2013). Avarlar (558-822). O. Karatay & S. Acar (Ed.), *Doğu Avrupa Türk tarihi* içinde (s. 203–340). İstanbul: Kitabevi.
- Mango, C. (Ed.). (2002). *The Oxford history of Byzantium*. Oxford, UK: University Press.
- Mango, C. (2005). *Byzantium the empire of the new Rome*. London, UK: Phoenix.
- Meanchen-Helfen, O. J. (1973). *The world of the Huns. Studies in their history and culture*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Moesia. (2018, 31 Ağustos). In *Encyclopedia Britannica*. Retrieved from <https://www.britannica.com/place/Moesia>
- Obolensky, D. (1997). *The Byzantine commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*. New York, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Opsikion. (2018, 31 Ağustos). In *WikiVisually*. Retrieved from <https://wikivisually.com/wiki/Opsikion>
- Pannonia. (2018, 31 Ağustos). In *Encyclopedia Britannica*. Retrieved from <https://www.britannica.com/place/Pannonia>
- Rasonyi, L. (1984). *Tuna köprüleri* (H. Akın, Çev.) Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Rona-Tas, A. (1996). An 'Avar' Word: terem. In A. Berta, B. Brendemoen & C. Schönig (Eds.), *Symbolae Turcologicae: Studies in honour of Lars Johanson on his sixtieth birthday*. (pp. 181–188). Stockholm, SE: Svenska Forskningsinstitutet İstanbul.
- Runciman, S. (1930). *A history of the first Bulgarian Empire*. London, UK: G. Bell & Sons Ltd.

- Setton, K. M. (1950). The Bulgars in the Balkans and the occupation of Corinth in the seventh century. *Speculum* 25(4), 502–543.
- Sinor, D. (2000). Hun dönemi (M. Tuncay, ev.). D. Sinor (Ed.), *Erken İ Asya tarihi* içinde (s. 145–282). İstanbul: İletişim.
- Sinor, D. (Ed.). (2000). *Erken İ Asya tarihi*. İstanbul: İletişim.
- Stepanov, T. (2010). *The Bulgars and the steppe empire in the early Middle Ages: The problem of others*. Boston, MA: Brill.
- Szadeczky-Kardos, S. (2000). Avarlar (R. Sezer, ev.). D. Sinor (Ed.), *Erken İ Asya tarihi* içinde (s. 283–310). İstanbul: İletişim.
- Thompson, E. A. (2008). *Hunlar* (S. Dinel, ev.). Ankara: Phoenix.
- Thrace. (2018, 31 Ağustos). In *WikiVisually*. Retrieved from [https://wikivisually.com/wiki/Thrace\\_%28theme%29](https://wikivisually.com/wiki/Thrace_%28theme%29)
- Treadgold, W. (2002). The struggle for survival (641–780). In C. Mango (Ed.), *The Oxford history of Byzantium* (pp. 129–152). Oxford, UK: University Press.
- ren, U. (2013). Büyük Bulgar Devleti. O. Karatay & S. Acar (Eds.), *Doğu Avrupa Türk tarihi* içinde (251–271). İstanbul: Kitabevi.
- Vryonis, S. (1967). *Byzantium and Europe*. London, UK: Thames and Hudson.
- Vryonis, S. (1981). The evolution of Slavic society and Slavic invasions in Greece. The first major Slavic attack on Thessaloniki, A.D. 597. *Hesperia* 50(4), 378–390.
- Whittow, M. (1996). *The making of Orthodox Byzantium, 600-1025*. London, UK: Palgrave Macmillan.



## Mehmet Tekin, Tarık Buğra: *İtaatsiz Bir Taşralının Entelektüel Portresi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2018, 686 s., ISBN: 978-605-155-716-8 (Tanıtma)

İmren Gece Özbey<sup>1</sup>



<sup>1</sup>Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

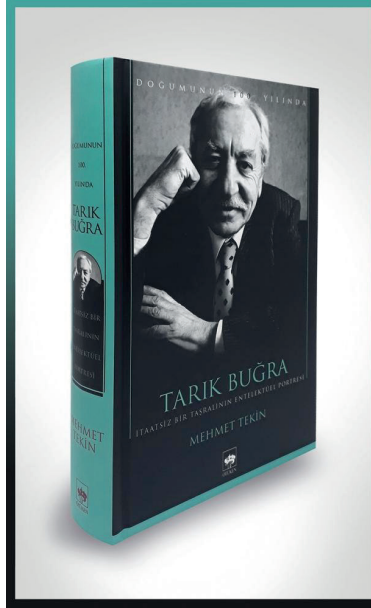
İmren Gece Özbey,  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye  
**E-mail:** imren.gece@istanbul.edu.tr,  
imrengece@gmail.com

**Geliş tarihi/Date of receipt:** 06.11.2018

**Kabul tarihi/Date of acceptance:** 19.11.2018

**Atıf/Citation:**

Gece-Özbey, İ. (2018). İtaatsiz Bir Taşralının Entelektüel Portresi [M. Tekin ve T. Buğra tarafından yayına hazırlanan *İtaatsiz Bir Taşralının Entelektüel Portresi* başlıklı kitabın değerlendirmesi]. *TUDED* 58(2), 449-451. <https://doi.org/10.26650/TUDED486783>



Edebiyat araştırmalarında yazarın yetiştiği ortamı, kimliği ve kişiliğini, yaşamının eserlerine etkisini ve yaşadığı devrin yazar üzerindeki yansımalarını tahlil edebilmek yazar merkezli araştırmalar açasından büyük öneme sahiptir. Bu bağlamda, bir yazarın yaşam öyküsünü her yönüyle ele alan biyografik çalışmaların edebiyat araştırmacısı için ne denli önemli olduğu yadsınamaz. Bilhassa, yazarın yaşam öyküsüyle yetinmeyerek onu yaşadığı zaman ve mekânın bütün cihetleriyle beraber değerlendirebilen kuşatıcı çalışmaların kıymeti büyüktür.

Mehmet Tekin'in Türk Edebiyatının en önemli kalemlerinden biri olan Tarık Buğra hakkında bu güne dek yapılmış en kapsamlı biyografik çalışma olan *Tarık Buğra: İtaatsiz Bir Taşralının Entelektüel Portresi* adlı eseri, büyük yazarın doğumunun yüzüncü yılında okuyucuyla buluşmuştur. Mehmet Tekin, üzerinde uzun yıllar çalışmış olduğu eseri "Bu kitap (...) bir biyografi, yani hayatı hedefleyen, dolayısıyla ünlenip belleklerde ve kitaplarda yer almış birinin hayatını anlatan bir çalışma. Ancak hayatı, kronoloji mantığıyla anlatan -tabiri caizse- bir silsilenâme değil; bir hikâye, daha doğrusu öyle adlandırılmasını beklediğim bir metinler manzumesi." olarak tanımlar.

Çalışma, "İtaatsiz Bir Taşralının Ön Portresi", "İmparatorluk'ta Doğmak Cumhuriyet'te Büyümek", "İnkılap Yıllarının Gölgesinde", "Üniversitede Fakülteler Okumak", "Demokrasi Çağında Gazeteci Olmak", "Ev ve Evlilikler" ve "Sanatçının Ölümü" başlıklarını taşıyan yedi bölüm ile çalışmayı tamamlayıcı evrak, yazı ve fotoğraflardan oluşan "Ek Bölüm"den oluşmaktadır.

"İtaatsiz Bir Taşralının Ön Portresi" başlıklı birinci bölümde, Tarık Buğra'nın yaşam öyküsü, söyleşleri ve eserlerinden yola çıkılarak mizacı, felsefesi ve dünya görüşü bağlamında yazarın portresi çizilmeye çalışılmaktadır.

"İmparatorluk'ta Doğmak Cumhuriyet'te Büyümek" başlıklı ikinci bölümde mekân ve aile faktörleri merkeze alınarak "Akşehir" ve "Evin Sahipleri" alt başlıkları altında yazarın kişiliğinin temelini oluşturan, doğduğu ve büyüdüğu fiziki ve sosyal çevrenin bir çerçevesi çizilmiştir.

Üçüncü bölüm "İnkılap Yıllarının Gölgesinde" başlığını taşıır ve bu bölümde Tarık Buğra'nın yaşamının ilkokul yıllarından üniversiteye girişine kadarki dönemi (1918-1925) devrin sosyali ekonomik ve siyasi şartları içerisinde ele alınmaktadır. Bölümde, bu yıllarda hayatına giren insanların ve bazı tecrübelerin yazarın edebiyata yönelmesindeki etkisini izlemek mümkündür.

"Üniversitede Fakülteler Okumak" başlığını taşıyan dördüncü bölümde, yazarın önce Tıp ve Hukuk, askerliğin ardından ise Edebiyat Fakültesi'ne kaydoluşu, fakülte yılları, bu fakülteleri bırakmasının ardında yatan sebepler ve en önemlisi de Buğra'nın, Küllük Kahvesi müdavimliğinden başlayarak edebiyat çevrelerine girişi üzerinde durulmuştur. 1936-1950 yılları arasını konu alan bölümde ayrıca, Buğra'nın ilk hikâye tecrübesi, ilk aldığı

ödül, Oğlumuz kitabının yayımlanması, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Mehmet Kaplan'la kurduğu münasebet, Edebiyat Fakültesi'nden ayrılışı bahisleri de yer almaktadır.

Beşinci bölüm "Demokrasi Çağında Gazeteci Olmak" üst başlığıyla Tarık Buğra'nın "benim hamallığım oldu" dediği gazetecilik serüvenine ayrılır. Yazarın *Nasrettin Hoca*, *Milliyet*, *Yeni Gün*, *Vatan*, *Tercüman*, *Yeni İstanbul*, *Yol*, *Türkiye Spor*, *Türkiye* gazetelerinde çalıştığı Babîli yılları, devrin siyasi hadiseleri ve bu hadiselerin medyaya- medyanın da hadiselerle- olan etkileri yazarın yaşam öyküsü etrafında adeta bu yılların bir panoraması şeklinde sunulmaktadır. Bu bölümde uzun yıllar köşe yazarlığı da yapmış olan Buğra'nın siyasi duruşu ve ülkede meydana gelen siyasi değişimler-hadiseler karşısındaki fikirleri yazdığı yazıların ışığında ortaya konulmaktadır. Devrin olayları ve ideolojik çalkantılar içinde geçen uzun gazetecilik yıllarında yazma faaliyetini de devam ettiren Buğra'nın yazarlık serüveni de bu bölümün başlıca meselelerinden biridir.

"Ev ve Evlilikler" başlıklı altıncı bölüm ve "Sanatçının Ölümü" başlıklı yedinci bölümde Tarık Buğra'nın özel yaşamının ayrıntıları ile hastalık süreci ve vefatı anlatılmaktadır. Söz konusu bölümler, Tarık Buğra'nın eşi Hatice Bilen Buğra'nın tanıklığıyla beslenmekte; önceki bölümlerde olduğu gibi gazete küpürleri, fotoğraf ve çeşitli evrakla da desteklenmektedir.

Eserin sonunda bir de "Ek Bölüm" bulunmaktadır. Bu bölümde "Kekik Kokusu", "Bekâr", "Oğlumuz", "Yusuf Ziya Ortaç'ın Mektubu", "Turgut Evren'le Yapılan Sözleşme", "Metin Toker'in Mektubu", "Askerlik Belgesi", "Zeytin Dalı", "Tarık Buğra'nın Bir Şiiri", "Tarık Buğra'nın Heykeli" başlıklı yazı, şahsi evrak, mektup ve fotoğraflar yer almaktadır.

Tarık Buğra, Türkiye'nin yetiştirdiği, devrinin tanıklığını estetikten ödün vermeden yapmayı başarabilmiş önemli bir edebiyatçıdır ve onun hayatını tüm yönleriyle devrin sosyal ve siyasi atmosferi ile harmanlamayı başarabilmiş olan bu çalışma alanında önemli bir eksikliğe cevap vermektedir. Eserle birlikte Mehmet Tekin'in ona büyük ölçüde kaynaklık etmiş olan ve yazarla yapılmış otuz dört adet mülakatı ihtiva eden *Edebiyatın Yolları Taştan: Tarık Buğra ile Söyleşiler* adlı çalışması da Ötüken Yayınları'ndan çıkan yeni baskısıyla okuyucuya tekrar ulaşma imkânı bulmuştur.<sup>1</sup>

1 Mehmet Tekin, *Edebiyatın Yolları Taştan: Tarık Buğra ile Söyleşiler*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2018, 340 s.



### TANIM

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED): Journal of Turkish Language and Literature, açık erişimli, hakemli, yılda iki kere Haziran ve Aralık aylarında yayınlanan, uluslararası, bilimsel bir dergidir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün resmî yayınıdır. 1946 yılından beri yayınlanmaktadır. Dergiye yayınlanması için gönderilen bilimsel makaleler Türkiye Türkçesi ya da İngilizce olmalıdır.

### AMAÇ-KAPSAM

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED): Journal of Turkish Language and Literature, Türk dili, edebiyatı ve kültürü konusunda alana katkıda bulunacak araştırma makaleleri yayınlar. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur.

### EDİTORYAL POLİTİKALAR VE HAKEM SÜRECİ

#### Yayın Politikası

Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin içeriği derginin amaç ve kapsamı ile uyumlu olmalıdır. Dergi, orijinal araştırma niteliğindeki yazıları yayınlamaya öncelik vermektedir.

#### Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirilmediği olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildirimler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve/veya yurtdışından iki hakemin değerlendirmesine sunar; editör hakemlerin gerek gördüğü değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra makalenin yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez. Yayınlanan yazı ve resimlerin tüm hakları İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisine aittir.

### Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmının kavramsallaştırılmasına ve tasarımına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel denetmeni / danışmanı tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Devir formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmının sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

### Editör ve Hakem Sorumlulukları ve Değerlendirme Süreci

Editörler, makaleleri objektif bir biçimde bilimsel ve etik kurallara uygun olarak değerlendirirler. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlarlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti ederler. Editörler içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludurlar. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.



## YAZARLARA BİLGİ

Hakemler, makaleleri objektif bir biçimde bilimsel ve etik kurallara uygun olarak değerlendirirler. Araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmının finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar.

Hakemler yazarların atıfta bulunmadığı konuyla ilgili yayınlanmış çalışmaları tespit etmelidirler. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dâhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kendileri için makalelerin kopyalarını çıkarmalarına izin verilmez ve editörün izni olmadan makaleleri başkasına veremezler. Yazarın ve editörün izni olmadan hakemlerin gözden geçirmeleri basılamaz ve açıklanamaz. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

## AÇIK ERİŞİM İLKESİ

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED): Journal of Turkish Language and Literature, tüm içeriği okura ya da okurun dâhil olduğu kuruma internet ortamında ücretsiz olarak sunar. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

## YAYIN ETİĞİ

### İlke ve Standartlar

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED): Journal of Turkish Language and Literature, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide herhangi bir değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör

değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/ veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dâhildir.

## DİL

Derginin dili Türkiye Türkçesi ve İngilizcedir.

## YAZILARIN HAZIRLANMASI

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi çevrimiçi (online) olarak ve <http://tuded.istanbul.edu.tr/> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, yazının yayınlanmak üzere gönderildiğini ifade eden, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili bilgileri içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) bir mektup; yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı 'Telif Hakkı Devir Formu' eklenerek gönderilmelidir.

1. Makaleler Times New Roman (özel yazı fontları kısmî olmak kaydıyla kullanılabilir) yazı karakterinde, 11 punto ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır.
2. Yazılarda büyük harflerle yazılmış olan Türkçe başlığın (14 punto) hemen altında yine büyük harflerle yazılmış İngilizce başlık (10 punto) yer almalıdır.
3. Makalede başlıktan sonra ve yazının giriş bölümünden önce 180 – 200 kelimelik Türkçe özet ve İngilizce özet ile 600-800 kelimelik İngilizce genişletilmiş özet yer almalıdır. Özetlerde beş adet anahtar kelime verilmelidir.
4. Yazarın adı hemen başlığın altında bulunmalı, "" dipnotuyla unvanı ve çalıştığı kurum yazılmalıdır. Makaleyi gönderen kişi ayrıca iletişim için adresini, telefon numaralarını ve e-postasını açık olarak yazmalıdır.
5. Gönderilen makaleler 35 sayfayı geçmemelidir (Önemine binaen daha uzun makaleler Yayın Kurulu kararı ile yayımlanır.).
6. Yazılarda ve kısaltmalarda Türk Dil Kurumunun Yazım Kılavuzu'na uyulmalıdır.
7. Çevriyazı metin çalışmalarında Timesefras, Munevver, Oktay New Transkripsiyon veya Timestrans fontlarından biri kullanılmalıdır. Bunlar dışında bir fontla gönderilen çevriyazı çalışmaları kabul edilmeyecektir. Bu fontlar da yalnızca metin kısmında kullanılacaktır. Makalelerin "giriş, inceleme, sonuç vs." bölümlerinde 1 numaralı maddede belirtildiği gibi Times New Roman karakteri kullanılacaktır. Ayrıca üzerinde çalışma yapılan metnin fotokopisi yahut CD'si de -hakemlere iletilmek ve metinleri değerlendirmede kullanılmak amacıyla- gönderilmelidir.
8. Çeviri (tercüme) gönderenler, orijinal metnin bir örneğini ve bibliyografik künyesini de dergiye iletmelidir.

9. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılabilecek adresler, cep, iş ve faks numaraları ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).
10. Kurallar dâhilinde dergimize yayınlanmak üzere gönderilen çalışmaların her türlü hukuki, cezai ve bilimsel sorumluluğu yazar/yazarlarına aittir. Dergi ile hiçbir şekilde bağlayıcılığı yoktur. Yazar, burada bulunan tüm ilkeleri peşinen kabul etmiş sayılır.
11. Yayın Kurulu ve hakem raporları doğrultusunda yazarlardan metin üzerinde bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
12. Dergiye gönderilen çalışmalar yayınlansın veya yayınlanmasın geri gönderilmez.
13. Yayın Kurulu tarafından yayınlanması uygun bulunan makalelerin telif hakkı İstanbul Üniversitesi'ne aittir; başka bir yerde yayınlanamaz. Yazarlara telif ücreti ödenmez.

### Kaynaklar

Derleme yazıları okuyucular için bir konudaki kaynaklara ulaşmayı kolaylaştıran bir araç olsa da her zaman orijinal çalışmayı doğru olarak yansıtmaz. Bu yüzden mümkün olduğunca yazarlar orijinal çalışmaları kaynak göstermelidir. Öte yandan, bir konuda çok fazla sayıda orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi yer israfına neden olabilir. Birkaç anahtar orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi genelde uzun listelerle aynı işi görür. Ayrıca günümüzde kaynaklar elektronik versiyonlara eklenebilmekte ve okuyucular elektronik literatür taramalarıyla yayınlara kolaylıkla ulaşabilmektedir.

### Referans Stili ve Formatı

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED): Journal of Turkish Language and Literature, metin içi alıntılama ve kaynak gösterme için APA (American Psychological Association) kaynak sitilinin 6. edisyonunu benimser. APA 6. Edisyon hakkında bilgi için:

- American Psychological Association. (2010). Publication manual of the American Psychological Association (6<sup>th</sup> ed.). Washington, DC: APA.
- <http://www.apastyle.org/>

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

### Metin İçinde Kaynak Gösterme

Kaynaklar metinde parantez içinde yazarların soyadı ve yayın tarihi yazılarak belirtilmelidir. Birden fazla kaynak gösterilecekse kaynaklar arasında (;) işareti kullanılmalıdır. Kaynaklar alfabetik olarak sıralanmalıdır.

**Örnekler:**

**Birden fazla kaynak;**

(Esin ve ark., 2002; Karasar 1995)

**Tek yazarlı kaynak;**

(Akyolcu, 2007)

**İki yazarlı kaynak;**

(Sayiner ve Demirci 2007, s. 72)

**Üç, dört ve beş yazarlı kaynak;**

Metin içinde ilk kullanımda: (Ailen, Ciambune ve Welch 2000, s. 12–13) Metin içinde tekrarlayan kullanımlarda: (Ailen ve ark., 2000)

**Altı ve daha çok yazarlı kaynak;**

(Çavdar ve ark., 2003)

**Kaynaklar Bölümünde Kaynak Gösterme**

Kullanılan tüm kaynaklar metnin sonunda ayrı bir bölüm halinde yazar soyadlarına göre alfabetik olarak numaralandırılmadan verilmelidir.

**Kaynak yazımı ile ilgili örnekler aşağıda verilmiştir.**

**Kitap**

**a) Türkçe Kitap**

Karasar, N. (1995). *Araştırmalarda rapor hazırlama* (8.bs). Ankara: 3A Eğitim Danışmanlık Ltd.

**b) Türkçeye Çevrilmiş Kitap**

Mucchielli, A. (1991). *Zihniyetler* (A. Kotil, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

**c) Editörlü Kitap**

Ören, T., Üney, T. ve Çölkesen, R. (Ed.). (2006). *Türkiye bilişim ansiklopedisi*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.

**d) Çok Yazarlı Türkçe Kitap**

Tonta, Y., Bitirim, Y. ve Sever, H. (2002). *Türkçe arama motorlarında performans değerlendirme*. Ankara: Total Bilişim.

**e) İngilizce Kitap**

Kamien R., & Kamien A. (2014). *Music: An appreciation*. New York, NY: McGraw-Hill Education.

**f) İngilizce Kitap İçerisinde Bölüm**

Bassett, C. (2006). Cultural studies and new media. In G. Hall & C. Birchall (Eds.), *New cultural studies: Adventures in theory* (pp. 220–237). Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.

**g) Türkçe Kitap İçerisinde Bölüm**

Erkmen, T. (2012). Örgüt kültürü: Fonksiyonları, öğeleri, işletme yönetimi ve liderlikteki önemi. M. Zencirkıran (Ed.), *Örgüt sosyolojisi kitabı* içinde (s. 233–263). Bursa: Dora Basım Yayın.

**h) Yayıncının ve Yazarın Kurum Olduğu Yayın**

Türk Standartları Enstitüsü. (1974). *Adlandırma ilkeleri*. Ankara: Yazar.

**Makale**

**a) Türkçe Makale**

Mutlu, B. ve Savaşer, S. (2007). Çocuğu ameliyat sonrası yoğun bakımda olan ebeveynlerde stres nedenleri ve azaltma girişimleri. *İstanbul Üniversitesi Florence Nightingale Hemşirelik Dergisi*, 15(60), 179–182.

**b) İngilizce Makale**

de Cillia, R., Reisigl, M., & Wodak, R. (1999). The discursive construction of national identity. *Discourse and Society*, 10(2), 149–173. <http://dx.doi.org/10.1177/0957926599010002002>

**c) Yediden Fazla Yazarlı Makale**

Lal, H., Cunningham, A. L., Godeaux, O., Chlibek, R., Diez-Domingo, J., Hwang, S.-J. ... Heineman, T. C. (2015). Efficacy of an adjuvanted herpes zoster subunit vaccine in older adults. *New England Journal of Medicine*, 372, 2087–2096. <http://dx.doi.org/10.1056/NEJMoa1501184>

**d) DOI'si Olmayan Online Edinilmiş Makale**

Al, U. ve Doğan, G. (2012). Hacettepe Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü tezlerinin atf analizi. *Türk Kütüphaneciliği*, 26, 349–369. Erişim adresi: <http://www.tk.org.tr/>

**e) DOI'si Olan Makale**

Turner, S.J. (2010). Websitestatistics2.0: Using Google Analytics to measure library website effectiveness. *Technical Services Quarterly*, 27, 261–278. <http://dx.doi.org/10.1080/07317131003765910>

**f) Advance Online Olarak Yayınlanmış Makale**

Smith, J. A. (2010). Citing advance online publication: A review. *Journal of Psychology*. Advance online publication. <http://dx.doi.org/10.1037/a45d7867>

**g) Popüler Dergi Makalesi**

Semericioğlu, C. (2015, Haziran). Sıradanlığın rayihası. *Sabit Fikir*, 52, 38–39.

**Tez, Sunum, Bildiri**

**a) Türkçe Tezler**

Sarı, E. (2008). *Kültür kimlik ve politika: Mardin'de kültürlerarasılık*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

**b) Ticari Veritabanında Yer Alan Yüksek Lisans Ya da Doktora Tezi**

Van Brunt, D. (1997). *Networked consumer health information systems* (Doctoral dissertation). Available from ProQuest Dissertations and Theses. (UMI No. 9943436)

**c) Kurumsal Veritabanında Yer Alan İngilizce Yüksek Lisans/Doktora Tezi**

Yaylalı-Yıldız, B. (2014). *University campuses as places of potential publicness: Exploring the political, social and cultural practices in Ege University* (Doctoral dissertation). Retrieved from Retrieved from: <http://library.iyte.edu.tr/tr/hizli-erisim/iyte-tez-portali>

**d) Web'de Yer Alan İngilizce Yüksek Lisans/Doktora Tezi**

Tonta, Y. A. (1992). *An analysis of search failures in online library catalogs* (Doctoral dissertation, University of California, Berkeley). Retrieved from <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~tonta/yayinlar/phd/ickapak.html>

**e) Dissertations Abstracts International'da Yer Alan Yüksek Lisans/Doktora Tezi**

Appelbaum, L. G. (2005). Three studies of human information processing: Texture amplification, motion representation, and figure-ground segregation. *Dissertation Abstracts International: Section B. Sciences and Engineering*, 65(10), 5428.

**f) Sempozyum Katkısı**

Krinsky-McHale, S. J., Zigman, W. B. & Silverman, W. (2012, August). Are neuropsychiatric symptoms markers of prodromal Alzheimer's disease in adults with Down syndrome? In W. B. Zigman (Chair), *Predictors of mild cognitive impairment, dementia, and mortality in adults with Down syndrome*. Symposium conducted at American Psychological Association meeting, Orlando, FL.

**g) Online Olarak Erişilen Konferans Bildiri Özeti**

Çınar, M., Doğan, D. ve Seferoğlu, S. S. (2015, Şubat). *Eğitimde dijital araçlar: Google sınıf uygulaması üzerine bir değerlendirme* [Öz]. Akademik Bilişim Konferansında sunulan bildiri, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir. Erişim adresi: <http://ab2015.anadolu.edu.tr/index.php?menu=5&submenu=27>

**h) Düzenli Olarak Online Yayınlanan Bildiriler**

Herculano-Houzel, S., Collins, C. E., Wong, P., Kaas, J. H., & Lent, R. (2008). The basic nonuniformity of the cerebral cortex. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 105, 12593–12598. <http://dx.doi.org/10.1073/pnas.0805417105>

**i) Kitap Şeklinde Yayınlanan Bildiriler**

Schneider, R. (2013). Research data literacy. S. Kurbanoğlu ve ark. (Ed.), *Communications in Computer and Information Science: Vol. 397. Worldwide Communalities and Challenges in Information Literacy Research and Practice* içinde (s. 134–140). Cham, İsviçre: Springer. <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-319-03919-0>

**j) Kongre Bildirisi**

Çepni, S., Bacanak A. ve Özsevgeç T. (2001, Haziran). *Fen bilgisi öğretmen adaylarının fen branşlarına karşı tutumları ile fen branşlarındaki başarılarının ilişkisi*. X. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi'nde sunulan bildiri, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu

**Diğer Kaynaklar****a) Gazete Yazısı**

Toker, Ç. (2015, 26 Haziran). 'Unutma' notları. *Cumhuriyet*, s. 13.

**b) Online Gazete Yazısı**

Tamer, M. (2015, 26 Haziran). E-ticaret hamle yapmak için tüketiciyi bekliyor. *Milliyet*. Erişim adresi: <http://www.milliyet>

### c) Web Page/Blog Post

Bordwell, D. (2013, June 18). David Koepp: Making the world movie-sized [Web log post]. Retrieved from <http://www.davidbordwell.net/blog/page/27/>

### d) Online Ansiklopedi/Sözlük

Bilgi mimarisi. (2014, 20 Aralık). Vikipedi içinde. Erişim adresi: [http://tr.wikipedia.org/wiki/Bilgi\\_mimarisi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Bilgi_mimarisi)

Marcoux, A. (2008). Business ethics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-business/>

### e) Podcast

Radyo ODTÜ (Yapımcı). (2015, 13 Nisan). *Modern sabahlar* [Podcast]. Erişim adresi: <http://www.radyoodtu.com.tr/>

### f) Bir Televizyon Dizisinden Tek Bir Bölüm

Shore, D. (Senarist), Jackson, M. (Senarist) ve Bookstaver, S. (Yönetmen). (2012). Runaways [Televizyon dizisi bölümü]. D. Shore (Baş yapımcı), *House M.D.* içinde. New York, NY: Fox Broadcasting.

### g) Müzik Kaydı

Say, F. (2009). Galata Kulesi. *İstanbul senfonisi* [CD] içinde. İstanbul: Ak Müzik.

## SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Editöre mektup
  - ✓ Makalenin türü
  - ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu bilgisi
  - ✓ Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi (varsa belirtiniz)
  - ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
  - ✓ Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Telif Hakkı Devir Formu
- Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Makale kapak sayfası
  - ✓ Makalenin türü
  - ✓ Makalenin Türkçe ve İngilizce başlığı
  - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi de yer almalıdır), e-posta adresleri
  - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
  - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
- Makale ana metni dosyası
  - ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
  - ✓ Özetler 180-200 kelime Türkçe ve 180-200 kelime İngilizce
  - ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet Türkçe ve 5 adet İngilizce

## YAZARLARA BİLGİ

- ✓ Türkçe makaleler için İngilizce genişletilmiş Özet (Extended Abstract) 600-800 kelime
- ✓ Makale ana metin bölümleri
- ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
- ✓ Kaynaklar
- ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılarıyla)

## İLETİŞİM

Editör : Şerif ESKİN

E-mail : tuded@istanbul.edu.tr

Tel : (212) 455 57 00-15851

Faks : (212) 511 24 67

Adres : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

B Blok III. Kat 18 No.lu Oda

Ordu Caddesi No:6,

34459 Laleli/İstanbul



### DESCRIPTION

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) is an open access, peer-reviewed, scholarly and international journal published two times a year in June and December. It has been an official publication of Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature. The journal has been published since 1946. The manuscripts submitted for publication in the journal must be scientific and original work in Turkey Turkish or English.

### AIM AND SCOPE

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) publishes research articles on Turkish language, literature and culture, contributing to the field. The target group of the journal consists of academicians, researchers, professionals, students, related professional and academic bodies and institutions.

### EDITORIAL POLICIES AND PEER REVIEW PROCESS

#### Publication Policy

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the journal. The journal gives priority to original research papers submitted for publication.

#### General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

Short presentations that took place in scientific meetings can be referred if indicated in the article.

The editor hands over the papers matching the formal rules to two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author. The copyright of the published articles and pictures belong to the Journal.

### **Author Responsibilities**

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Transfer Form.

The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment. When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

### **Responsibility for the Editors, Reviewers and Review Process**

Editors evaluate the manuscripts objectively in accordance with scientific and ethical rules. They provide a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication. They ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing. Editors are responsible for the contents and overall quality of the publication. They must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

## INFORMATION FOR AUTHORS

Reviewers evaluate the manuscripts objectively in accordance with scientific and ethical rules. They must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers should identify the relevant published work that has not been cited by the authors. They must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the Editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side. A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the Editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The reviewers are not allowed to have copies of the manuscripts for personal use and they cannot share manuscripts with others. Unless the authors and editor permit, the reviews of referees cannot be published or disclosed. The anonymity of the referees is important. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

### OPEN ACCESS STATEMENT

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

### PUBLICATION ETHICS AND PUBLICATION MALPRACTICE STATEMENT

#### Standards and Principles

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by

## INFORMATION FOR AUTHORS

one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

## LANGUAGE

The language of the journal is Turkey Turkish and English.

## MANUSCRIPT ORGANIZATION AND FORMAT

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <http://tuded.istanbul.edu.tr/en/> and it must be accompanied by a cover letter indicating that the manuscript is intended for publication, specifying the article category (i.e. research article etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist). In addition, a 'Copyright Realease Form' that has to be signed by all authors must be submitted.

1. The manuscripts must be in Times New Roman typeface, 11 font size and have single line spacing (special typefaces can be only used partially).
2. In the manuscript, the title in English must be written with capital letters (10 font size) and the title in Turkish with capital letters (14 font size).
3. In the manuscript, after the titles and before the introduction section, Turkish and English abstracts of 180-200 words and an extended abstract in English comprising 600-800 words must take place. Five keywords must be included in the abstracts.
4. The name of the author has to be below the title of the manuscript and author's title and affiliation have to be written with the footnote <sup>\*\*\*</sup>. Mail address, phone number and e-mail address are to be indicated as well.
5. The articles must not be over 35 pages.
6. The Spelling Dictionary of the Institution of the Turkish Language (TDK) is to be abided in the articles and abbreviations.
7. In the studies of texts with transcription, one of the fonts of Timesefras, Munevver, and Oktay New Transcription or Timestrans is to be used. The transliteration studies with the fonts other than those will not be accepted. Those fonts will only be used in the text part. Times New Roman will be used in the Introduction, Analysis and Conclusion sections as stated in the first topic. Moreover, the photocopy or CD of the text that was studied has to be sent as well. (This is needed in order to send the text to the referees and for the evaluation of the text).
8. When submitting a translation for publication, a sample of the original text and bibliographical info must be attached as well.

9. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, postal address, phone and fax number of the author(s) (see The Submission Checklist).
10. The rights of the manuscripts submitted to our Journal for publication, belongs to the author(s). Legal and scientific responsibility of the text which is published in the Journal, it belongs to the author(s) and the Journal is not responsible for it.
11. The author(s) can be asked to make some changes in their articles due to peer reviews.
12. The manuscripts that were sent to the Journal will not be returned whether they are published or not.
13. Publication rights belong to Istanbul University and they cannot be published anywhere else. The authors will not be paid for the rights of their article.

### References

Although references to review articles can be an efficient way to guide readers to a body of literature, review articles do not always reflect original work accurately. Readers should therefore be provided with direct references to original research sources whenever possible. On the other hand, extensive lists of references to original work on a topic can use excessive space on the printed page. Small numbers of references to key original papers often serve as well as more exhaustive lists, particularly since references can now be added to the electronic version of published papers, and since electronic literature searching allows readers to retrieve published literature efficiently.

### Reference Style and Format

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) uses APA (American Psychological Association) style 6<sup>th</sup> Edition for referencing and quoting. For more information:

- American Psychological Association. (2010). Publication manual of the American Psychological Association (6<sup>th</sup> ed.). Washington, DC: APA.
- <http://www.apastyle.org>

### Citations in the Text

Citations must be indicated with the author surname and publication year within the parenthesis.

If more than one citation is made within the same paranthesis, separate them with (;).

### Samples:

#### ***More than one citation;***

(Esin et al., 2002; Karasar, 1995)

### **Citation with one author;**

(Akyolcu, 2007)

### **Citation with two authors;**

(Sayiner & Demirci, 2007)

### **Citation with three, four, five authors;**

First citation in the text: (Ailen, Ciembrune, & Welch, 2000) Subsequent citations in the text: (Ailen et al., 2000)

### **Citations with more than six authors;**

(Çavdar et al., 2003)

## **Citations in the Reference**

All the citations done in the text should be listed in the References section in alphabetical order of author surname without numbering. Below given examples should be considered in citing the references.

## **Basic Reference Types**

### **Book**

#### **a) Turkish Book**

Karasar, N. (1995). *Araştırmalarda rapor hazırlama* (8<sup>th</sup> ed.) [Preparing research reports]. Ankara, Turkey: 3A Eğitim Danışmanlık Ltd.

#### **b) Book Translated into Turkish**

Mucchielli, A. (1991). *Zihniyetler* [Mindsets] (A. Kotil, Trans.). İstanbul, Turkey: İletişim Yayınları.

#### **c) Edited Book**

Ören, T., Üney, T., & Çölkesen, R. (Eds.). (2006). *Türkiye bilişim ansiklopedisi* [Turkish Encyclopedia of Informatics]. İstanbul, Turkey: Papatya Yayıncılık.

#### **d) Turkish Book with Multiple Authors**

Tonta, Y., Bitirim, Y., & Sever, H. (2002). *Türkçe arama motorlarında performans değerlendirme* [Performance evaluation in Turkish search engines]. Ankara, Turkey: Total Bilişim.

#### **e) Book in English**

Kamien R., & Kamien A. (2014). *Music: An appreciation*. New York, NY: McGraw-Hill Education.

#### **f) Chapter in an Edited Book**

Bassett, C. (2006). Cultural studies and new media. In G. Hall & C. Birchall (Eds.), *New cultural studies: Adventures in theory* (pp. 220–237). Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.

#### **g) Chapter in an Edited Book in Turkish**

Erkmen, T. (2012). Örgüt kültürü: Fonksiyonları, öğeleri, işletme yönetimi ve liderlikteki önemi [Organization culture: Its functions, elements and importance in leadership and business management]. In M. Zencirkıran (Ed.), *Örgüt sosyolojisi* [Organization sociology] (pp. 233–263). Bursa, Turkey: Dora Basım Yayın.

**h) Book with the same organization as author and publisher**

American Psychological Association. (2009). *Publication manual of the American psychological association* (6<sup>th</sup> ed.). Washington, DC: Author.

**Article****a) Turkish Article**

Mutlu, B., & Savaşer, S. (2007). Çocuğu ameliyat sonrası yoğun bakımda olan ebeveynlerde stres nedenleri ve azaltma girişimleri [Source and intervention reduction of stress for parents whose children are in intensive care unit after surgery]. *Istanbul University Florence Nightingale Journal of Nursing*, 15(60), 179–182.

**b) English Article**

de Cillia, R., Reisigl, M., & Wodak, R. (1999). The discursive construction of national identity. *Discourse and Society*, 10(2), 149–173. <http://dx.doi.org/10.1177/0957926599010002002>

**c) Journal Article with DOI and More Than Seven Authors**

Lal, H., Cunningham, A. L., Godeaux, O., Chlibek, R., Diez-Domingo, J., Hwang, S.-J. ... Heineman, T. C. (2015). Efficacy of an adjuvanted herpes zoster subunit vaccine in older adults. *New England Journal of Medicine*, 372, 2087–2096. <http://dx.doi.org/10.1056/NEJMoa1501184>

**d) Journal Article from Web, without DOI**

Sidani, S. (2003). Enhancing the evaluation of nursing care effectiveness. *Canadian Journal of Nursing Research*, 35(3), 26–38. Retrieved from <http://cjr.mcgill.ca>

**e) Journal Article with DOI**

Turner, S. J. (2010). Website statistics 2.0: Using Google Analytics to measure library website effectiveness. *Technical Services Quarterly*, 27, 261–278. <http://dx.doi.org/10.1080/07317131003765910>

**f) Advance Online Publication**

Smith, J. A. (2010). Citing advance online publication: A review. *Journal of Psychology*. Advance online publication. <http://dx.doi.org/10.1037/a45d7867>

**g) Article in a Magazine**

Henry, W. A., III. (1990, April 9). Making the grade in today's schools. *Time*, 135, 28–31.

**Doctoral Dissertation, Master's Thesis, Presentation, Proceeding****a) Dissertation/Thesis from a Commercial Database**

Van Brunt, D. (1997). *Networked consumer health information systems* (Doctoral dissertation). Available from ProQuest Dissertations and Theses database. (UMI No. 9943436)

**b) Dissertation/Thesis from an Institutional Database**

Yaylı-Yıldız, B. (2014). *University campuses as places of potential publicness: Exploring the political, social and cultural practices in Ege University* (Doctoral dissertation). Retrieved from Retrieved from: <http://library.iyte.edu.tr/tr/hizli-erisim/iyte-tez-portali>

**c) Dissertation/Thesis from Web**

Tonta, Y. A. (1992). *An analysis of search failures in online library catalogs* (Doctoral dissertation, University of California, Berkeley). Retrieved from <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~tonta/yayinlar/phd/ickapak.html>

**d) Dissertation/Thesis abstracted in Dissertations Abstracts International**

Appelbaum, L. G. (2005). Three studies of human information processing: Texture amplification, motion representation, and figure-ground segregation. *Dissertation Abstracts International: Section B. Sciences and Engineering*, 65(10), 5428.

**e) Symposium Contribution**

Krinsky-McHale, S. J., Zigman, W. B., & Silverman, W. (2012, August). Are neuropsychiatric symptoms markers of prodromal Alzheimer's disease in adults with Down syndrome? In W. B. Zigman (Chair), *Predictors of mild cognitive impairment, dementia, and mortality in adults with Down syndrome*. Symposium conducted at the meeting of the American Psychological Association, Orlando, FL.

**f) Conference Paper Abstract Retrieved Online**

Liu, S. (2005, May). *Defending against business crises with the help of intelligent agent based early warning solutions*. Paper presented at the Seventh International Conference on Enterprise Information Systems, Miami, FL. Abstract retrieved from [http://www.iceis.org/iceis2005/abstracts\\_2005.htm](http://www.iceis.org/iceis2005/abstracts_2005.htm)

**g) Conference Paper - In Regularly Published Proceedings and Retrieved Online**

Herculano-Houzel, S., Collins, C. E., Wong, P., Kaas, J. H., & Lent, R. (2008). The basic nonuniformity of the cerebral cortex. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 105, 12593–12598. <http://dx.doi.org/10.1073/pnas.0805417105>

**h) Proceeding in Book Form**

Parsons, O. A., Pryzwansky, W. B., Weinstein, D. J., & Wiens, A. N. (1995). Taxonomy for psychology. In J. N. Reich, H. Sands, & A. N. Wiens (Eds.), *Education and training beyond the doctoral degree: Proceedings of the American Psychological Association National Conference on Postdoctoral Education and Training in Psychology* (pp. 45–50). Washington, DC: American Psychological Association.

**i) Paper Presentation**

Nguyen, C. A. (2012, August). *Humor and deception in advertising: When laughter may not be the best medicine*. Paper presented at the meeting of the American Psychological Association, Orlando, FL.

**Other Sources**

**a) Newspaper Article**

Browne, R. (2010, March 21). This brainless patient is no dummy. *Sydney Morning Herald*, 45.

**b) Newspaper Article with no Author**

New drug appears to sharply cut risk of death from heart failure.(1993, July 15). *The Washington Post*, p. A12.



### **c) Web Page/Blog Post**

Bordwell, D. (2013, June 18). David Koepp: Making the world movie-sized [Web log post]. Retrieved from <http://www.davidbordwell.net/blog/page/27/>

### **d) Online Encyclopedia/Dictionary**

Ignition. (1989). In *Oxford English online dictionary* (2<sup>nd</sup> ed.). Retrieved from <http://dictionary.oed.com>

Marcoux, A. (2008). Business ethics. In E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-business/>

### **e) Podcast**

Dunning, B. (Producer). (2011, January 12). *inFact: Conspiracy theories* [Video podcast]. Retrieved from <http://itunes.apple.com/>

### **f) Single Episode in a Television Series**

Egan, D. (Writer), & Alexander, J. (Director). (2005). Failure to communicate. [Television series episode]. In D. Shore (Executive producer), *House*; New York, NY: Fox Broadcasting.

### **g) Music**

Fuchs, G. (2004). Light the menorah. On *Eight nights of Hanukkah* [CD]. Brick, NJ: Kid Kosher.

## SUBMISSION CHECKLIST

Ensure that the following items are present:

- Cover letter to the editor
  - ✓ The category of the manuscript
  - ✓ Confirming that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
  - ✓ Including disclosure of any commercial or financial involvement.
  - ✓ Confirming that last control for fluent English was done.
  - ✓ Confirming that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
- Copyright Transfer Form
- Permission of previous published material if used in the present manuscript
- Title page
  - ✓ The category of the manuscript
  - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
  - ✓ All authors' names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
  - ✓ Corresponding author's email address, full postal address, telephone and fax number
  - ✓ ORCID's of all authors.
- Main Manuscript Document:
  - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
  - ✓ Abstracts (180-200 words) both in Turkish and in English
  - ✓ Key words: 5 words in Turkish and in English
  - ✓ Extended Abstract (600-800 words) in English (only for articles in Turkish)

## INFORMATION FOR AUTHORS

- ✓ Body text
- ✓ Acknowledgement (if exists)
- ✓ References
- ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, description, footnotes)

### CONTACT INFO

Editor : Şerif ESKİN

E-mail : tuded@istanbul.edu.tr

Phone : +90 (212) 455 57 00-15851

Fax : +90 (212) 511 24 67

Address : Istanbul University Faculty of Letters

Department of Turkish and Language and Literature

B Block, IIIrd Floor

Ordu Street No: 6,

34459 Laleli/Istanbul/TURKEY

## TELİF HAKKI DEVİR FORMU / COPYRIGHT TRANSFER FORM



Istanbul Üniversitesi  
Istanbul University

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi  
Journal of Turkish Language and Literature

Telif Hakkı Devir Formu  
Copyright Transfer Form

<b>Sorumlu yazar</b> Responsible/Corresponding author	
<b>Makalenin başlığı</b> Title of manuscript	
<b>Kabul Tarihi</b> Acceptance date	
<b>Yazarların listesi</b> List of authors	

Sıra No	Adı-Soyadı Name - Surname	E-Posta E-mail	İmza Signature	Tarih Date
1				
2				
3				
4				
5				

<b>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.)</b> Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.)	
--	--

<b>Sorumlu yazarın,</b> Responsible/Corresponding author's,	
--	--

<b>Çalıştığı kurum</b>	(University/company/instituiton)
<b>Posta adresi</b>	(Address)
<b>e-posta</b>	(e-mail)
<b>Telefon no; GSM</b>	(Phone / mobile phone)

**Yazarlar kabul ederler:**  
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını, Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını, Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini, onayladıklarını ve başvurduklarını Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını, Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dökümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler. Sunulan makale üzerindeki mali haklarını, özellikle işleme, çoğaltma, temsil, basım, yayım, dağıtım ve İnternet yoluyla iletim de dahil olmak üzere her türlü umuma iletim haklarını İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ yetkili makamlarınca sınırsız olarak kullanılmak üzere İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'ne devretmeyi kabul ve taahhüt ederler. Buna rağmen yazarların veya varsa yazarların işverenin patent hakları, yazar(lar)ın gelecekte kitaplarında veya diğer çalışmalarında makalenin tümünü ücret ödemedeksizin kullanma hakkı makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır. Bununla beraber yazar(lar) makaleyi çoğaltma, postayla veya elektronik yolla dağıtım hakkına sahiptir. Makalenin herhangi bir bölümünün başka bir yayında kullanılmasına İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin yayımcı kuruluş olarak belirtilmesi ve Dergiye atıfta bulunulması şartıyla izin verilir. Atft yapılrken Dergi Adı, Makale Adı, Yazar(lar)ın Adı, Soyadı, Cilt No, Sayı No ve Yıl verilmelidir. Yayınlanan veya Yayma kabul edilmeden makalelerle ilgili dökümanlar (fotoğraf, orijinal şekil vb.) karar tarihinden başlamak üzere bir yıl süreyle İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nce saklanır ve bu sürenin sonunda imha edilir. Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca istenecek hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz. Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılrken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanmadığını taahhüt ederim/ederiz. Bu telif hakkı formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Formun ayrı kopyaları (tamamlanmış olarak) farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir onaylı olması gerekir.

**The authors agree that**  
The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. Notwithstanding the above, the Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights other than copyright, such as patent rights; to use, free of charge, all parts of this article for the author's future works in books, lectures, classroom teaching or oral presentations, the right to reproduce the article for their own purposes provided the copies are not offered for sale. However, reproduction, posting, transmission or other distribution or use of the article or any material contained therein, in any medium as permitted hereunder, requires a citation to the Journal and appropriate credit to İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ as publisher, suitable in form and content as follows: Title of article, author(s), journal title and volume/issue, Copyright© year. All materials related to manuscripts, accepted or rejected, including photographs, original figures etc., will be kept by İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ for one year following the editor's decision. These materials will then be destroyed. I/We indemnify İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury. This copyright form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

<b>Sorumlu yazarın;</b> Responsible/Corresponding author's;	<b>İmza/Signature</b>	<b>Tarih/Date</b>
		...../...../.....

